



ISSN 1897 - 7618

SŁOWO KRZYŻA

4(2010)

WARSZAWA





Recenzenci naukowi:

ks. prof. UKSW dr hab. Marian Graczyk SDB,

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz,

ks. prof. dr hab. Jan Decyk,

ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak,

ks. prof. dr hab. Jan Załęski.



SŁOWO KRZYŻA

ROCZNIK POŚWIĘCONY TEOLOGII KRZYŻA ORAZ DUCHOWOŚCI I HISTORII PASJONISTÓW



4 (2010)

WARSZAWA





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

Adres Redakcji: ul. Zamieniecka 21, 04-158 Warszawa
Bieżąca numeracja: 4(2010)

Skład redakcji:

- Tomasz Gałkowski CP
(kierownik Działu „Męka Jezusa w kulturze i historia Pasjonistów”),
- Waldemar Linke CP
(redaktor naczelny i kierownik „Męka Jezusa w Biblii i teologii”),
- Mariusz J. Ratajczyk CP (kierownik działu „Męka Jezusa w duchowości”),
- Krzysztof Zygmunt CP (sekretarz redakcji),
- Ilona Balaż,
- Rafał S. Pujsza CP,
- Anna E. Zygma.

Skład: Małgorzata Kruszyna.

Projekt okładki: Dobrosław Wierzbowski.

Redakcja językowa: Marta Tomasiuk.

Nazwa zakładu wykonującego druk prasowy:
Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”,
02-729 Warszawa, ul. Rolna 191/193.





*Rok Męczenników w Polskiej
Prowincji Pasjonistów*





WALDEMAR LINKE CP

Rok Męczenników w Polskiej Prowincji Pasjonistów.

W Polskiej Prowincji Pasjonistów wspominamy w tym roku wydarzenia sprzed 69 lat, które rozegrały się w Przasnyszu i Działdowie. Obchodząc Rok Męczenników, ogłoszony 30 września 2009 r. przez przełożonego prowincjalnego o. Andrzeja Jakimiaka CP (list L.dz. 82/09/I), przygotowujemy się do obchodów 70. rocznicy zamordowania w działdowskim obozie zakonników należących do najstarszej wspólnoty pasjonistów w Polsce. Jest to okazja do przypomnienia tych dramatycznych wydarzeń. W momencie wybuchu wojny istniejąca od 1923 r. (od 16 lat) fundacja w Przasnyszu znalazła się w poważnym niebezpieczeństwie. Prawie wszyscy mieszkańcy miasta ewakuowali się ze względu na bliskość granicy Prus Wschodnich i również zakonnicy zrobili to, do czego zachęcały lokalne władze. Uciekali najpierw na wschód – przed Niemcami, a po 17 września na zachód – przed Sowietami. Powrócili jednak do klasztoru i zaczęli wracać do normalnego życia, co utrudniała jednak obecność oddziału Wehrmachtu w budynku klasztornym. Tylko kościół, refektarz i mały pokój przy zakrystii pozostały do dyspozycji zakonników. Musiało ich na tej przestrzeni zamieszkać siedmiu: o. Sylwiusz Pajewski (przełożony), o. Jan Rosiński (wikary domu), o. Wawrzyniec Bugaj, o. Salwator Czesław Załoga, br. Antoni Glinka, br. Makary Siwowski i br. Leonard Kuskowski. Nękanii represjami w formie inwigilacji, krótkotrwałych aresztowań, ograniczeń w wykonywaniu funkcji kapłańskich, zakonnicy cierpliwie trwali na swym posterunku. Sugerowano im, że wyjazd do bezpieczniejszej, bo położonej na terenie Generalnej Guberni Rawy Mazowieckiej, byłby lepszym rozwiązaniem. Zakonnicy uważali jednak, że nie można pozostawić klasztoru bez opieki, a ludzi – bez duszpasterzy. Wśród powszechnej biedy okupacyjnej wspólnota również borykała się z niedostatkiem w zimnym i pozbawionym



żywności klasztorze. A i to przecież okazało się luksusem w momencie, gdy wiosną 1940 r. armia niemiecka przeznaczyła klasztor na szpital dla rannych w czasie kampanii francuskiej i zakonnicy zostali z niego wypędzeni. Tylko dwóch z nich mogło zamieszkiwać w pokoiku obok zakrystii. Pozostali znaleźli schronienie w pobliskim domu sióstr kapucynek-klarysek. Obchody Bożego Ciała 1940 (czerwiec) były jednak zbyt udane, spowodowały bowiem zamknięcie kościoła, który z czasem okupacyjna administracja wojskowa przeznaczyła na magazyn zbożowy. W klasztorze sióstr zakonnicy zajmowali część domku kapelana, odprawiali Msze w kaplicy klasztornej, ale nie mogli głosić kazań. Żyli tam w ciągłym strachu, bez perspektyw. W liście z 6 marca 1941 r. o. Salwator Załoga pisał do kolegów, których wojna zastała na studiach w Rzymie: „U nas nic nowego – sama czarna beznadziejność i mroczna przyszłość. O Boże, żeby to już był raz koniec! Ja przyznam się Wam: po prostu stałem się nieczuły na nic. Nic mnie nie obchodzi, że mogą mnie wziąć [tnz. aresztować] i co innego zrobić”. To napięcie nie było bezpodstawne. Nad ranem, 2 kwietnia, po godz. 4, oddział gestapo dokonał aresztowania sióstr, osób świeckich, które znalazły schronienie przy klasztorze, oraz zakonników. Wszyscy zostali przewiezieni do obozu w Działdowie (Soldau), gdzie już wcześniej osadzeni byli biskupi płoccy A.J. Nowowiejski i L. Wetmański oraz liczni duchowni z terenu diecezji płockiej.

Dla zakonników zaczął się czas fizycznej udręki, upokorzeń i czekania na śmierć. Mieli jeszcze resztki nadziei, że interwencja przełożonego generalnego u władz włoskich i pośrednio u władz Trzeciej Rzeszy zmieni ich beznadziejny los. Ocalenie jednak nie przyszło. Przez cały czas swego pobytu w obozie starali się przez krzepiące słowa, kapłańskie rozgrzeszenie i godne zachowanie wobec oprawców dawać świadectwo, że ich życie nie znajduje się w rękach władz obozowych, ale w rękach Boga. Ich postawę najlepiej wyraził br. Antoni Glinka w przesłanym potajemnie liście do rodziny: „proszę, abyście nie płakali po mojej śmierci, gdyż czuję się zupełnie szczęśliwy, że mogę umrzeć w tak młodym wieku (miał wtedy 21 lat, przyp. red.) i w takich okolicznościach, jako prawdziwy pasjonista – naśladowca Jezusa Ukrzyżowanego”.

Dawali wyraz swemu lękowi, cierpieniom, nadziei, że może jednak stanie się cud i ocaleją. Ale wiedzieli przede wszystkim, kim są i jaka może być cena wierności swemu powołaniu. Pierwszy zmarł, prawdopodobnie na skutek pobicia, właśnie br. Antoni. O. Sylwiusz bardzo ciężko chorował i obawiano się, że warunki obozowe go dobijają, tym bardziej, że – jak informował rodzinę – „kopią nas, biją nas i jeszcze coś więcej”. W obozie panowała epidemia tyfusu, co skłoniło władze obozu do zmniejszenia liczby przetrzymywanej tam ludności. W lipcu 1941 r. zaczęły się wywózki więźniów, których dalszy los nie był znany. W nocy



z 4 na 5 sierpnia wywieziono też i sześciu pasjonistów. Na drogę dostali od sióstr mszał z nadzieją, że w nowym miejscu pobytu będą mogli odprawiać Mszę Świętą. Jednak celem ich krótkiej podróży z obozu okazał się las między Działdowem a Mławą (Las Białucki), miejsce masowych egzekucji więźniów obozu działdowskiego. Wykrycie mordu katyńskiego przez Niemców dało im impuls do przemyślenia sprawy masowych pochówków. Według relacji świadków groby masowe w Lesie Białuckim w 1942 r. zostały otwarte, a zwłoki ekshumowane i spalone. Popioły rozwożono po polach.

Ta droga krzyżowa wspólnoty przasnyskiej, której decydujący etap rozpoczął się 2 kwietnia 1941 r., doprowadziła zakonników z klasztoru ufundowanego przez Pawła Kostkę do nieba. Nie dokonali oni żadnego bohaterskiego czynu, nie walczyli w żaden sposób, chcieli przeżyć wojnę, jak wszyscy. Wiedzieli jednak, czym jest ich życie i że „przeżyć” oznacza dochować wierności Temu, który ich powołał na drogę wyznaczoną przez Niego. Rozważając mękę Chrystusa, myślimy też, co oznacza dla nas, w naszych czasach i w miejscu, w którym żyjemy, dać świadectwo Jezusowi. Kiedy jeden z męczenników, br. Makary Siwowski odchodził z domu, matka powiedziała mu, żeby się zastanowił, bo jeśli pójdzie do klasztoru, to będzie musiał wytrwać do końca. Nie zrobili niczego więcej, jak tylko to – wytrwali.

By uczcić tych bohaterów wiary, 17 listopada 2010 r., we współpracy z Sekcją Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska Prowincja Pasjonistów zorganizowała sympozjum pod tytułem „Krzyż przez nich zwyciężył. Polscy Pasjoniści-Męczennicy II wojny światowej”. Trudno było nie odwołać się do tytułu publikacji o. Damiana H. Wojtyski CP, który swe ostatnie wysiłki badawcze poświęcił dokładnej analizie historii śmierci pasjonistów z Przasnysza. Ich imiona upamiętnia tablica wmurowana w kościele pw. św.św. Jakuba i Anny w Przasnyszu, ale najważniejsze jest, by żyli szczęśliwie w Bogu oraz zapisali się głęboko w naszej pamięci, jako wzory bohaterskiego trwania przy wierze w czasie próby. Referaty z tego sympozjum tworzą zasadniczą część bieżącego tomu Słowa Krzyża. Pokazało ono, że tematyka świadectwa danego za cenę cierpienia i życia nie straciła na aktualności we współczesnym świecie, a te same modele funkcjonują od przedchrześcijańskiej starożytności do nowoczesności, która sama siebie określa niejednokrotnie jako pochrześcijańską. Sympozjum otworzył ks. prof. UKSW, dziekan Wydziału Teologicznego Stanisław Dziekoński. Uprzejmy list do uczestników prac sympozyjnych skierował Jego Ekscelencja ks. bp Piotr Libera, ordynariusz płocki. Sympozjum odbyło się pod przewodnictwem o. Andrzeja P. Jakimiaka CP.



Jedno jeszcze wydarzenie wpisuje się w obchody Roku Męczenników Pasjonistów. 3 czerwca 2010 r. został zamordowany bp Luigi Padovese, który wcześniej wsparł nasze rodzące się czasopismo swym artykułem. Cieszył się bardzo, że jego tekst został opublikowany na łamach tytułu, którego wydawaniem zajmują się właśnie pasjoniści. Zamachowiec zadał mu 23 ciosy nożem i poderżnął gardło. Nie sposób nie wspomnieć męczeńskiej śmierci tego zakonnika, naukowca i pasterza związanego z naszym rocznikiem, gdy wydajemy numer Słowa Krzyża poświęcony tematyce męczeństwa.



*Symposium „Krzyż przez nich zwyciężył”.
Warszawa, UKSW, 17.11.2010 r.*





I. Biblia i teologia o męczeństwie

WALDEMAR LINKE CP

*Od skandalu niewinnego cierpienia do teologii męczeństwa.
Męczennicy w okresie Drugiej Świątyni.*

Nie zawsze zdajemy sobie sprawę, że na kartach Biblii represje z powodów religijnych ukazane są najpierw od strony prześladowców. Szlachetny gest Pinchasa, wnuka Aarona, który – manifestując swą gorliwość religijną – zabija włóczęgą Izraelitę i madianicką kobietę, jaką ten wprowadził do obozu izraelskiego (Lb 25,6-8), zyskał pochwałę w Syr 45,23. W tej sytuacji możemy mówić o sakralizacji represji, której celem było usunięcie zła spośród Izraela (Pwt 13,6; 17,7.12; 19,19; 21,21; 22,21.22.24; 24,7). Podobnie rzecz ma się z fabułą Księgi Judyty, w której główna bohaterka – mordując agresora – przynosi ocalenie swemu ludowi¹. Postawa ta miała swą kontynuację w czasach, gdy rodziło się chrześcijaństwo, czego przykładem jest ruch zelotów czy sykariuszy. Męczeństwo, jak je rozumiemy, jest sytuacją, w której jednocześnie występują morderca, mordowany i motyw religijny. Tyle, że tutaj racja jest po stronie nie mordercy, ale

¹ M.-F. BASLEZ, *Prześladowania w starożytności. Ofiary-bohaterowie-męczennicy*, Kraków 2009, s. 171. Autorka do tego samego typu opowiadań zalicza też Księgę Estery, co ma swoje uzasadnienie odnośnie do osoby głównej bohaterki. My potraktujemy Est w odmienny sposób, bowiem skupimy się na motywie masowych prześladowań, które miały nastąpić w wyniku spisku Hamana.



mordowanego lub zagrożonego śmiercią. Religia zaś jest postrzegana nie jako wymagająca obrony ze strony tych, którzy dzierżą narzędzia przemocy, ale jako prawda stojąca wyżej niż życie, dla której to życie można poświęcić.

Wizja gorliwości religijnej, która z bronią w ręce dochodzi swych racji i broni świętości ludu przez usuwanie jego skażonych elementów, opiera się na przekonaniu, że za zło należy się kara i to kara nie tyle wychowawcza, ile raczej niszcząca przyczyny zła, dla innych zaś odstrasżająca. Z tym widzeniem sprawiedliwości harmonizuje przekonanie, że cierpienie i śmierć są zrozumiałe i słuszne, gdy dotyczą człowieka złego, który swą postawą szkodzi Ludowi Bożemu. Sam zaś ten Lud i jego członkowie, jeśli są prawi i posłuszni Bogu, mogą spodziewać się owoców Bożej łaskawości. Dobrobyt jest oznaką tak przychylności Boga, jak właściwej postawy moralno-religijnej całego Ludu. Nawet wtedy, gdy zło zdaje się dotyczyć ogół bez powodu, istnieje jakaś przyczyna, której wykrycie i eliminacja jest sprawą zasadniczą dla przywrócenia poprawnych relacji między Bogiem a Ludem. Jest to optyka, jaką spotykamy także poza kulturowym kręgiem biblijnym. Nie wyróżnia ona religijnej literatury Izraela.

Wiemy natomiast, że w Biblii bardzo (wręcz wyjątkowo) silny jest głos protestu przeciw cierpieniu, które dotyka osobę niewinnie cierpiącą. Sztandarowy przykład Hioba, jako świadka takiej postawy, uczy nas dostrzegać w Biblii Hebrajskiej próby wyjaśnienia przyczyn i sensu takiego cierpienia. Pamiętać musimy, że „zasadniczy sens księgi [Hioba] nie wiąże się z rozwiązaniem cierpienia (...), ale polega na wyjaśnieniu, że religia jest łącznością między człowiekiem a Bogiem, która powstaje nie dlatego, że jest użyteczna, ale by wyjaśnić, kim są”². Nie da się jednak zapomnieć w tej relacji o problemie cierpienia niezasłużonego, jaki komplikuje ją, aż po postawienie jej pod znakiem zapytania. Księga jest też rozprawieniem się z ideą prostej odpłaty Bożej w tym życiu za grzech i za dobro³.

Dlatego przyznać musimy rację słowom: „Sprawiedliwy, który powierza siebie JHWH w Księgach Tobiasza i Hioba jest postacią typologiczną, która nadaje życie również burzliwym przejściom innych postaci z innych opowiadań Biblii Hebrajskiej. Wyznacza im pewien prawie niezmienny schemat narracyjny: sprawiedliwy, który stał się przedmiotem drwin i złośliwości tych, którzy go uciskają i wyśmiewają jego wiarę, znajduje ucieczkę przed ciągłym dręczeniem w prośbie skierowanej do JHWH, który jako jedyny może go uwolnić od tych prób, o ile mają one za cel wypróbowanie jego wiary”⁴.

2 H. W. ROBINSON, *The Cross in the Old Testament*, London ³1960, s. 46; por. P. FEDRIZZI, *Giobbe*, Torino-Roma 1972, s. 60.

3 P. DHORME, *Le Livre de Job*, Paris 1926, s. CXIV; G. RAVASI, *Hiob*, t. 1, Kraków 2004, s. 91-92.

4 G. TOLONI, *La sofferenza del giusto* (SB 159), Brescia 2009, s. 74.



Cierpienie, które nie dyskwalifikuje człowieka na płaszczyźnie religijnej, może się stać męczeństwem w naszym rozumieniu. Jak ten proces zachodził? Jakie było jego tło kulturowe i historyczne? Ostatecznie stawiamy sobie tego rodzaju pytania, mając w pamięci problem podstawowy: czy cierpiący i zamordowany mesjański Sługa Boży mógł pojawić się w teologii judaizmu, a odrzucony został tylko w efekcie antychrześcijańskiej polemiki? Oto horyzont zagadnień, jaki sobie w tych rozważaniach wyznaczmy. Ramy czasowe, jeśli by zostać przy ścisłej interpretacji okresu Drugiej Świątyni, to lata między 515 przed Chr. a 70 po Chr. Zajmiemy się jednak raczej początkiem tego okresu, do wojny z Seleucydami o swobodę wyznawania judaizmu (wojny machabejskie). Zasadniczy zaś rozkwit tego martyrologicznego nurtu judaizmu nastąpił oczywiście później. Można wręcz powiedzieć, że właśnie walka z represyjnym imperium Seleucydów uważana jest za źródło postaw męczeńskich i ich teologicznej interpretacji⁵. Także do czasów konfliktu machabejskiego odnosi się Dn 11,33-34⁶. Warto jednak pamiętać, że początek historii męczeństwa umieszczony w tym właśnie okresie nie pozwala zrozumieć, jak fenomen ten się narodził. „Postać proroka i pobożnego człowieka, którzy – pierwszy z powodu swej misji, drugi ze względu na swą religijność – cierpią drwiny, prześladowania, a nawet śmierć, była dobrze znana w Izraelu także przed czasami Machabeusza”⁷. Widzimy więc, że poszukiwanie przedmachabejskich męczenników prowadzi nas w obszary bliskie postaci, które zaliczyć możemy do kategorii „cierpiących sprawiedliwych”. Z męczennikami łączy ich to, że nie szczególna misja czy powołanie (jak to ma miejsce w przypadku proroków), ale życiowe okoliczności i sytuacja sprawiły, że na szwank wystawili swoje życie. Przypomina się proroków (anonimowa grupa w 1 Krl 19,10, Uriasz w Jr 29,20-23), którzy życie poświęcili, natomiast warto byłoby wskazać na kilka postaci, które stanęły wobec groźby śmierci jako „cierpiący sprawiedliwi”. Właśnie ten cel stawiamy sobie w niniejszym studium.

Należy zwrócić uwagę na męczeńskie epizody z pierwszej części Księgi Daniela, które mają związek z ideą prześladowań religijnych⁸. Warto też przyjrzeć się pewnym motywom

5 Już M.-J. LAGRANGE twierdził, że właśnie w konsekwencji projektu politycznego Antiocha IV „les Juifs n'eurent plus que le choix entre la mort et l'apostasie” (TENŻE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris 1931, s. 52). Z datą 25 Kislew 145 r. Seleucydów (grudzień 168 r. przed Chr.) wiąże właściwe narodziny męczeństwa: „Cependant, pour la première fois, la vérité religieuse eut ses martyrs” (tamże, s. 55). F.-M. ABEL stwierdza, że właśnie represje Antiocha IV spowodowały, że jerozolimscy Żydzi mogli „soit de se soumettre, soit de prendre la fuite, soit de subir les supplices et la peine capital, soit de résister les armes à main” (tenże, *Histoire de la Palestine. Depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe*, t. 1, Paris 1952, s. 130).

6 T. RAJAK, „Dying for the Law”, w: *The Jewish Dialog with Greece and Rome. Cultural and Social Interaction* (AGAJU 48), Leyde 2001, s. 99-132, zwł. s. 105.

7 H. STRATHMANN, *martuj ktl.*, TWNT t. 4, s. 477-521, zwł. s. 490.

8 T. RAJAK, „Dying for the Law...”, s. 106.



z Księgi Tobiasza. Przemyslenia wymaga ponadto fabuła Księgi Estery. Jeśli zaś okres wygnania w Babilonii (587-539 przed Chr.) i okupacji perskiej w Palestynie (539-332 przed Chr.) bywa tłem scen męczeństwa, które w czasach heroicznych zmagani stanowiły wzór postaw, musimy zastanowić się, czy ten czas (ukazywany przeważnie jako epoka tolerancji⁹) nie miał też swych bardziej dramatycznych momentów, odpowiedzialnych za wykształcenie się przekonań religijnych widzących w cierpieniu i śmierci dla Boga¹⁰ czy dla Prawa¹¹ potwierdzenie wierności religii. Czy wystarczy tu mówić tylko o gatunku literackim, w którym „Żydzi muszą walczyć o swoje przetrwanie”¹²? Coraz szerszą drogę otwiera sobie przekonanie, że bardzo dobre relacje między Achemenidami i Judejczykami z czasem pogarszały się, aż po uznanie Persji za „jedno z kilku imperiów opresyjnych wobec Żydów”¹³.

Zanim przejdziemy do analizy konkretnych przypadków męczeństwa, warto zastanowić się, kto jest męczennikiem w judaizmie? Sytuacji nie ułatwia brak specyficznej terminologii¹⁴ czy mała troska o indywidualizację portretu męczennika¹⁵. Pewnym punktem odniesienia może być związek męczeństwa w judaizmie z prawem¹⁶. Poza tym istnieje pewien motyw polityczny: świadectwo dokonuje się z jednej strony wobec obcego władcy, posługującego się przemocą dla postawienia siebie na poziomie boskim, oraz, z drugiej strony, wobec rodaków, dla których stanowi zachętę do wytrwania w wierności prawu.

- 9 A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii. Narodziny judaizmu*, Warszawa 2009, s. 26; J. WĄRZECHA, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 405. Dotyczy to zresztą oceny okresu perskiego także w Mezopotamii, por. F. LOANNÈS, *Historia Mezopotamii w I. tysiącleciu przed Chrystusem*, Poznań 2007, s. 138.
- 10 D. BOYARIN, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, 1999.
- 11 T. RAJAK, „Dying for the Law...”, *passim*.
- 12 R. GNUSE, „From Prison to Prestige: The Hero Who Helps a King in Jewish and Greek Literature”. *CBQ* 72(2010), nr 1, s. 31-45, zwł. s. 32.
- 13 Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, „Sprawozdanie z konferencji ‘Judeans in the Achaemenid Age: Negotiating Identity In an International Context’, Heidelberg, 13-16 kwietnia 2008”. *SBO* 1(2009), s. 269-275, zwł. s. 274. Passus ten odnosi się do wystąpienia Anselma Hagedorna „The Absent Presence: Cultural Response to Persian Presence in the Eastern Mediterranean”.
- 14 I. DONEGANI, „A cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus... Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean. Son enracinement extra-biblique et biblique. Sa force comme parole de sens (ÉB NS 36), Paris 1997, s. 201-203; T. RAJAK, „Dying for the Law...”, s. 102.
- 15 M.-F. BASLEZ, *Prześladowania w starożytności...*, s. 244.
- 16 Bardzo syntetycznie ujmuje to J.H. CREHEN: „Jewish martyrdom was always on behalf of the Torah, for a way of life rather than for a creed” (TENŻE, „Martyrdom”, w: *A Catholic Dictionary of Theology*, t. 3, London 1971, s. 249-250, zwł. 249). Zob. T. RAJAK, „Dying for the Law...”, s. 114. Szczególną rolę odgrywały przepisy pokarmowe, por. tamże, s. 126-127. D. BOYARIN podkreśla raczej związki i podobieństwa, co wynika z jego ogólnych założeń (TENŻE, *Dying for God.*, s. 19-21).



Est jako sygnał możliwych prześladowań w okresie perskim

Wielu badaczy przyjmuje, że Księga Estery powstała ok. 400 roku przed Chr.¹⁷. Nie mamy powodu, aby opinię tę poddawać w wątpliwość. Oznacza to, że między momentem jej powstania a czasem, w jakim osadzona jest jej fabuła, czyli panowaniem perskiego króla Kserksesa (485-465 przed Chr.), mogło upłynąć ok. 60-90 lat.

Księga Estery przedstawia postać tytułową, żonę króla Persji, środowisko dworskie Suzy i diasporę żydowską. Postać tytułowa jest ahistoryczna, nie została bowiem pierwszorzędną żoną tego władcy, jeśli przyjąć za wiarygodną informację Herodota (*Dzieje* 7,114; 9,112), że była nią Amestris. Nie mogłaby nią zresztą być także Wasziti¹⁸. Niczego natomiast nie można powiedzieć o składzie jego haremu, a więc w konsekwencji także o Ester jako postaci historycznej. Przypadki masowych mordów, o których wspomina księga (500 mieszkańców Suzy, por. Est 9,12; 75000 wrogo nastawionych do Żydów, por. Est 9,16) nie są poświadczone w innych tekstach. Ponadto inna ważna w narracji postać – Mardocheusz – jest przedstawiona w Est 2,6 jako jeden z Judejczyków deportowanych z Jechoniaszem (597 r. przed Chr.), czyli w momencie poprzedzającym początek panowania Kserksesa o 112 lat. Biografia opiekuna Estery jest więc historycznie nieprawdopodobna. Zdecydowanie fantastyczna jest informacja o 127 prowincjach (מְדִינָה) nad którymi panował Kserkses (Est 1,1; 8,9)¹⁹. Można wymieniać wiele jeszcze innych argumentów za tym, że trudno uznać Est za relację historyczną²⁰. Przekonanie to wzmacnia jeszcze wyraźnie etiologiczny cel księgi: ma ona wyjaśnić genezę święta Purim, które także Józef Flawiusz łączył z osobami Mardocheusza i Estery²¹.

17 J. CRAGHAN, *Ester-Giuditta-Tobia-Giona* (LOB 1.11), Brescia 1995, s. 15; S. PAGÁN, „Księga Estery”, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2001, s. 607-620, zwł. s. 608; I. NOWELL, T. CARVEN, D. DUMM, „Księgi Tobiasza, Judyty i Estery”, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 365-382, zwł. s. 377.

18 Dywagacje konkordystycznie nastawionych egzegetów, iż Estera była żoną drugorzędną, nie harmonizują z treścią opowiadania. Por. B. NETELER, *Esther*, Münster 1907, s. 146-156; L. BIGROT, „Esther”. DThC, s. 861; S. JAMPÉL, „Das Buch Esther auf seine Geschichtlichkeit kritisch untersucht”. MGWJ 49(1905), s. 405-426; S. GRZYBEK, *Księga Estery. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (PŚST 6, cz. 3), Poznań 1963, 26-27.

19 Por. Dn 6,2 i obiekcje historyczne do tej informacji. Choć np. T.S. LANIAK uważa, że chodzi o jednostki mniejsze, niż satrapia, bowiem także Juda jest nazywana tym terminem, por. L.C. ALLEN, T.S. LANIAK, *Ezra, Nehemiah, Ester* (NIBC 9), Peabody 2003, s. 181.

20 Kompletną właściwie listę wątpliwości historycznych odnoszących się do fabuły Est stworzył przed ponad wiekiem L.B. PATON, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ester*, Edinburgh 1908, s. 65-77.

21 JÓZEF FLAWIUSZ, *Ant.* 11,6,13(265). Zob. R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 526; A. PACIOREK, „Obyczajowość życia wspólnego”, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 291-334, zwł. s. 313-314; S. SZYMIK, „Żydowskie święta późniejsze”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 331-345, zwł. s. 341-344; D. BARTOSZEWICZ, *Instytucje biblijne*, Warszawa 2003, s. 59.



Zdaje się więc, że nie istniała inna wersja opowiadania tłumaczącego genezę tego święta.

Konkluzja L.B. Patona, iż Est jest legendą w o wiele większym stopniu, niż Dn, Jud czy opowieść o Ahikarze²², nie jest pozbawiona podstaw. Faktem jest jednak osadzenie fabuły księgi w realiach Imperium Perskiego. T.S. Laniak zestawia bardzo rozmaite kwalifikacje gatunkowe tej księgi²³, co obrazuje w pewnym przynajmniej stopniu złożoność kwestii jej historyczności oraz stanowi ostrzeżenie dla tych, którzy chcieliby korzystać z niej jako z przekazu historyograficznego. Ale nie tylko teksty historyczne mogą być źródłem historycznym²⁴. Osadzenie Księgi Estery w perskim kontekście językowym zostało dobrze zbadane²⁵. Każę to na poważnie brać jej związki z epoką perską.

Kserkses uznawany jest za władcę, który dość konsekwentnie promował zoroastryzm i zwalczał przejawy życia religijnego niezwiązane z tą religią²⁶.

Opowiadanie Józefa Flawiusza dotyczące genezy święta Purim jest w zasadniczej części zależne od Est, zawiera jednak elementy, których tekst biblijny nie zna. Należy do nich szczególnie dotyczący postawy pogan, którzy „lękając się Judejczyków, zapobiegliwie poddali się obrzezaniu”²⁷. Trudno uznać, że mogło to mieć miejsce zanim w życie weszły obyczaje i ideologia charakterystyczne dla epoki machabejskiej²⁸. Est 8,17 mówi tu tylko o chęci uchodzenia za Żydów lub udawania przynależności do tego narodu, zwrot bowiem użyty w zdaniu מְתִירִים מִן הָאָרֶץ וְרַבִּים מֵעַמִּי הָאָרֶץ („i liczni z narodów ziemi starali się uchodzić za Judejczyków”) jest *hapax legomenon* w Biblii Hebrajskiej²⁹. Interpretacja Józefa Flawiusza idzie za Jud 14,10, gdzie mowa jest o nawróceniu na judaizm oraz obrzezaniu poganina, a więc za tekstem będącym

22 L.B. PATON, *Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther...*, s.75.

23 L.C. ALLEN, T.S. LANIAK, *Ezra, Nehemiah, Esther...*, s. 188-189, przyp. 12.

24 O związkach Est z historią zob. W.L. HUMBERS, „A Life-Style for Diaspora: A Study of the tales of Esther and Daniel”. CBQ 92(1976), s. 211-223; C.A. MOORE, „Archeology and Book of Esther”. BA 38 (1975), s. 62-79; E.M. YAMAUCHI, „Archeological background of Esther: Archeological Backgrounds of the Exilic and Postexilic era”. BSc 137(1980), s. 99-117; I. HOFMANN, A. VORBICHLER, „Herodot und der Schreiber des Esther-Buches”. ZMR 66(1982), s. 294-302.

25 A.R. MILLARD, „Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text”. JBL 96 (1977), s. 481-488; E.M. YAMAUCHI, *Persia and the Bible*, Grand Rapids 1990, s. 108; M. HELTZER, „The Book of Esther – Where Does Fiction Start and History End”. BR 8 (1992), nr 1, s. 24-30. 41, zvl. s. 26-27; L.C. ALLEN, T.S. LANIAK, *Ezra, Nehemiah, Esther...*, s. 181.

26 J.H. WALTON, V.H. MATTHEWS, M.W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2005, s. 543.

27 JÓZEF FLAWIUSZ, *Ant.* 11,6,13(285).

28 E. DĄBROWA, *The Hasmoneans and their State. A Study in History, Ideology, and Institutions* (Electrum 16), Kraków 2010, s. 75-78.

29 F. BROWN, S.R. DRIVER, C.A. BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon*, Peabody 1979, s. 397; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008, t. 1, s. 373.



prezentacją teologii i ideologii okresu hasmonejskiego. Pozwala nam to spojrzeć na Est jako na świadka epoki przedhasmonejskiej i prezentację charakterystycznej dla niej wizji relacji judaizmu do innych religii.

Dn 3 i 6 jako świadectwo prześladowań

Autor Czwartej Księgi Machabejskiej wskazywał na trzy modele męczenników z epoki machabejskiej: Izaaka, Daniela i grupę trzech młodzieńców wspominanych w Dn 3: Ananiasza, Azariasza i Miszaela (4 Mch 16,2.20-21). Czy związek ten jest tylko dziełem późnego apokryfisty żydowskiego, czy też opiera się na wcześniejszej tradycji i faktycznym przygotowaniu postawy oporu w czasach machabejskich przez incydenty i refleksję w okresach poprzednich?

Izaak z pewnością nie należy do tego nurtu literackiego i tradycji historycznej, które nas interesują³⁰. Na pewno bliższy im jest przez miejsce męczeństwa³¹, ale poza tym pozostaje z nimi w dość luźnym związku. Jednak cytowane epizody z Dn stanowią przedmiot naszego zainteresowania. Są one do siebie podobne pod względem kompozycji i można przypuszczać, że Dn 6 jest powtórzeniem motywu wykorzystanego już w Dn 3³². W obydwu bowiem następuje konfrontacja pogańskiego władcy, przedstawicieli własnego środowiska tegoż władcy oraz przedstawicieli/-a judaizmu jako religii Prawa. Rozkaz władcy, zrozumiały w jego własnym kontekście kulturowym, nie do przyjęcia zaś w świetle religijnego prawa judaizmu, staje się podstawą konfliktu. Postawa niepokornych Żydów jest nacechowana ufnością względem Boga i dowodzi, że Bóg nie opuszcza prześladowanych dla słusznej sprawy. Ostatecznie chodzi jednak nie o ich postawę, ale o świadectwo, jakie dają wobec władcy, który uznaje prawdziwego i jedyne Boga na podstawie cudownego ocalenia. Można więc mówić tutaj o świadectwie (μαρτυρία) w sensie sądowym, ponieważ król (lub jego otoczenie), chcąc narzucić praktyki religijne niezgodne z żydowskim sposobem życia, nieświadomie zaczyna spór sądowy z Bogiem, którego efektem może być albo uznanie Boga (rozstrzygnięcie pozytywne), albo kara Boża (negatywne). Pozytywny rozwój wypadków spowodował, że w obydwu scenach świadectwo

- 30 J. CHAINE, *Le Livre de la Genèse* (LD 3), Paris 1951, s. 270; R. KILIAN, *Il sacrificio di Isaaco. Storia della tradizione di Gen 22* (StB 36), Brescia 1976, s. 62; W. LINKE, „Spis ludności za Dawida w różnych interpretacjach teologicznych”. STV 47(2009), nr 2, s. 139-166, zvl. s. 164.
- 31 Wystarczy przypomnieć słynne zdanie F.-M. ABELA: „Le théâtre des exécutions d'Eléazar et des Sept frères est difficilement autre que Jérusalem” tenże, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949, s. 381).
- 32 M. DELCOR, *Le Livre de Daniel*, Paris 1971, s. 133; J. HOMERSKI, *Księga Daniela*. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz-ekskursy (PŚST 11, cz. 2), Poznań 2008, s. 103.



wierności religijnej postawie, jakie dali Żydzi, ocaliło króla. Nie ma natomiast ocalenia dla tych, których możemy nazwać prawdziwymi prześladowcami (otoczenie dworskie niechętne Żydom).

Włączenie do opowiadania długiej sekwencji zawierającej dwa utwory poetyckie (Dn 3,24-90), który zdaje się być kompozycją pochodzącą sprzed powstania greckiego przekładu Dn i napisaną po hebrajsku³³, powoduje osłabienie pierwotnego podobieństwa struktury obydwu opowiadań. Fragment ten nie będzie dla nas przedmiotem badań, chociaż można w tekście aramejskim między Dn 3,22-23 a Dn 2,24 oczekiwać informacji, jakie zawiera grecki tekst Dn 3,46-50³⁴. Zostaniemy przy danych pochodzących z wersji pierwotnej, one bowiem stanowią podstawę do studium tekstu w tej fazie redakcji, która mogła być efektem działalności autorów przed kryzysem machabejskim. Powstanie tłumaczenia LXX Księgi Daniela ocenia się na okres przed 100 r. przed Chr.³⁵. Samo pochodzenie recenzji aramejskiej sprzed powstania LXX Dn nie jest więc dowodem na jej pochodzenie przedmachabejskie. Jednak można się spodziewać, że tradycja narosła wokół Daniela³⁶, która poprzedziła powstanie prorockiej części księgi, musiała mieć swą literaturę.

Dn 3

Przedstawiliśmy punkty wspólne obydwu opowiadań. Każde z nich ma jednak własne cechy szczególne. Pierwszą specyficzną cechą opowiadania w Dn 3 jest oparcie całej anegdoty o śmiertelnym zagrożeniu trzech Żydów na historii o akcie kultu, który został zarządzony przez władczę okazji inauguracji nowego obiektu tego kultu. Zaistnienie konfliktu nie może więc dziwić. Król po wszystkich swych urzędnikach spodziewał się, że spełnią swój kultyczny obowiązek, a Żydzi, którzy wykazali się wiernością przepisom pokarmowym (Dn 1,8), mieli wszelkie podstawy, by na te oczekiwania nie odpowiedzieć pozytywnie. Nabuchodonozor II Wielki, król Babilonii (panował w latach 605-562 przed Chr.) był inicjatorem wielu inwestycji i wykazywał szczególne zainteresowanie kwestiami religijnymi. Podejmował działania nieszablonowe, które mogły być zwiastunami jego choroby psychicznej. Powiązanie tej historii z osobą budowniczego

33 M. DELCOR, *Le Livre de Daniel...*, s. 89.

34 Tamże, s. 105; J. HOMERSKI, *Księga Daniela...*, s. 88.

35 M. DELCOR, *Le Livre de Daniel...*, s. 21.

36 W.S. TOWNER, „Księga Daniela”, w: *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1996, s. 331-334, zwł. s. 331-332; J.J. COLLINS, „Daniel”, w: *Encyklopedia Biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa ³ 2004, s. 195; L. MORALDI, „Daniele”. *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, red. P. Rosano i in., s. 358-365.



obiektów wręcz symbolicznych i legendarnych (wiszące ogrody czy Brama Isztar) nie może dziwić. Pobyt towarzyszy Daniela (o nim samym nie słyszymy w Dn 3, choć był bohaterem Dn 2) był wynikiem zbrojnych działań Nabuchodonozora przeciw Jerozolimie i Judzie (kampania, która miałaby miejsce w 606 r., niedługo po bitwie pod Karkemisz). Jest to informacja pozbawiona podstaw historycznych, nie dysponujemy innym materiałem źródłowym do oceny tego, co znajdujemy w Dn 1,1 poza 2 Krl 24,1-2.11. W ww. 1-2 pojawiają się zarówno imiona Jojakima i Nabuchodonozora, jak i określenie czasu „trzeci rok”, ale w kombinacji innej, niż ta, którą zawiera Dn 1. Brak tu wzmianki o oblężeniu i deportacji, która jest kluczowa dla rozwoju opowiadania w Dn 3, zaś w w. 11 są one kojarzone z panowaniem Jojakina, efemerycznego władcy z 597 r., który jednak stał się ważną teologicznie postacią, ponieważ dzięki niemu zachowała się ciągłość dynastii Dawida. Próby obrony historyczności tej relacji pozostają bezradne wobec informacji o deportacji samego Jojakima (Dn 2), co stoi w skrajnej sprzeczności z wiadomością o śmierci tego judejskiego władcy w Jerozolimie (2 Krl 24,6)³⁷. Pisarz biblijny tworzy więc dość arbitralnie mieszaninę danych na temat Jojakima i Jojakina, by uzyskać efekt literacki, o który mu chodziło. Możemy stwierdzić, że autor Dn 1-6 stawia trzech bohaterów rozdz. 3 w roli ofiar sytuacji politycznej niekorzystnej dla Judy. Nie zajmuje się jednak osobą władcy, co byłoby konieczne w relacji o charakterze historycznym, ale mówi o postaciach dość mało znaczących dla rozwoju dziejów. Pozwala mu na to ahistoryczność jego opowiadania i jego folklorystyczna stylizacja.

Data budowy posągu kultowego, który jest przedmiotem konfliktu w LXX Dn 3,1 nie jest w tekście aramejskim określona³⁸. „Rok osiemnasty panowania” Nabuchodonozora, czyli rok zburzenia świątyni w Jerozolimie (Jr 52,29), to grecki dodatek do tekstu aramejskiego, który pomijamy. Można zauważyć, że późniejsza, greckojęzyczna literatura biblijna tworzy zdecydowanie negatywny obraz Nabuchodonozora (por. Jud 3,8). W naszym opowiadaniu cechy tej nie dostrzegamy, a Dn 4 opowiada o jego nawróceniu pod wpływem Daniela. Jest to więc portret zdecydowanie pozytywny. Wprowadzenie informacji stanowiącej aluzję do zburzenia żydowskiego miejsca kultu może stanowić element późniejszej propagandy ocierniającej Nabuchodonozora.

Opowiadanie w Dn 3,1-7 podkreśla zarówno rozmiary posągu (co przekłada się na jego wartość, zważywszy na cenny materiał – złoto³⁹), jak i podniosłość aktu adoracji. Podaje

37 M. DELCOR, *Le Livre de Daniel...*, s. 59-60.

38 Podobnie rzecz się ma z męczeństwem siedmiu braci w 2 Mach, por. A. PENNA, *Libri dei Maccabei*, Torino-Roma 1953, s. 218.

39 Nie zmienia tego fakt, że posąg taki byłby raczej pokrywany złotą blachą, nie zaś ze złota odlewany



informację o jego lokalizacji, ale jest ona raczej pozorna, nie sposób bowiem określić, gdzie to miejsce się znajduje⁴⁰. Brak informacji, która wydaje się ważna dla historyka, może zaś być zupełnie drugorzędna dla mądrościowego narratora: nie dowiadujemy się, ku czci jakiego boga stanął posąg o wysokości ok. 30 m i szerokości 3 m. Brak imienia bóstwa, któremu był on poświęcony, sprawił, że łączono go z kultem władcy. Praktykę wznoszenia takich posągów potwierdzają teksty asyryjskie⁴¹. Nie możemy natomiast niczego powiedzieć na temat podobnej aktywności władców nowobabilońskich czy perskich. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że istnieją informacje o wielkich posągach kultowych z okresu hellenistycznego (fundacja posągu Jowisza zrealizowana przez Antiocha IV Epifanesa w Dafne, pod Antiochią)⁴², co z kolei wskazywałoby na epokę znacznie późniejszą. W każdym razie nie wiemy, czy chodzi o kult królewski, czy też o posąg jakiegoś bóstwa, gdyż termin *מִלְכָּא* nie ma jednoznacznego odniesienia do któregośkolwiek z tych znaczeń. Za interpretacją całego opowiadania jako polemiki z kultem królewskim przemawia samouwielbienie Nabuchodonozora, widoczne zwłaszcza w Dn 4,27. To, że chodziło tu raczej o bóstwo, potwierdzałby Dn 3,12.14.18.95. Zarzut, jaki jest tam postawiony Żydom, dotyczy braku czci religijnej dla bóstwa (*מִלְכָּא*) lub bóstw oraz braku szacunku dla prawa królewskiego, co praktycznie oznacza, że problem ma swój aspekt teologiczny, a nie tylko polityczny⁴³. Nie przesądza to jednak o słuszności opinii, że kwestia wyboru między władcą a Bogiem jest w tym opowiadaniu wątkiem nieistotnym.

Epizod ten zawiera powtórzoną dwukrotnie (ww. 2 i 3) listę dostojników wezwanych przez króla na ceremonię (w. 94 zawiera wersję skróconą). Pełne jej realizacje zawierają siedem elementów. Zwraca się uwagę na perskie pochodzenie charakter niektórych spośród tych terminów⁴⁴. Inną listą, także powtarzaną (ww. 5.10.15), jest sześcieelementowy spis instrumentów muzycznych⁴⁵ (wersja nieco krótsza w w. 7), która zakończona jest kodą

(J. HOMERSKI, *Księga Daniela...*, s. 77). Sposób opowiadania świadczy o tym, że chce się słuchaczowi opowieści przekazać informację uwydatniającą kosztowność statuy.

40 W.H. SHEA, „Daniel 3: Extra-Biblical Texts and the Convocation on the Plain of Dura”. AUSS 20 (1982), s. 29-52; E.M. COOK, „In the Plain of the Wall (Dan 3,1)”. JBL 108(1989), s. 115-116.

41 A. G. LEE, *The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria*, Part I, The Annals, Paris 1929, s. 16-17.

42 Por. JUSTYN, *Historia* 31,2; AMMIAN MACCELLINUS, *Res gestae* 22,13. Por. M. DELCOR, *Le Livre de Daniel...*, s. 90-91.

43 J. HOMERSKI, *Księga Daniela...*, s. 77.

44 P.W. COXON, „The ‘List’ Genre and Narrative Style in the Court Tales of Daniel”. JSOT 35(1986), s. 95-121; H.I. AVALOS, „The Comedic Function of the Enumerations of the Officials and Instruments in Daniel 3”. CBQ 53(1991), s. 580-588; J. HOMERSKI, *Księga Daniela...*, s. 78.

45 P. GRELOT, „L’orchestre de Daniel III, 5.7.10.15”. VT 29(1979), s. 23-38; C.H. DYER, „The Musical Instruments in Daniel 3”. BSc 147(1990), s. 426-436; T.C. MITCHELL, „And the Band Played On..., but with what Did They Play On?”. BRev 15(1999), nr 6, s. 32-39; J. MONTAGU, *Instrumenty muzyczne w Biblii*, Kraków 2006, s. 116-121.



וְכָל יְנִיזְמָרָא powtarzającą się zawsze w tej liście i może być uznana za siódmy jej element⁴⁶. Choć nazwy instrumentów są przeważnie greckiego pochodzenia⁴⁷, to termin יָז: występujący w kodzie jest pochodzenia perskiego⁴⁸. Raczej perską niż grecką etymologię ma też wyraz כָּרוּ (Dn 3,4)⁴⁹. Siódemka powtarza się w opowiadaniu jako element informacji o wymierzeniu żydowskiemu dworzanom Nabuchodonozora kary za nieposłuszeństwo: w piecu napalono siedmiokrotnie mocniej, niż zwykle (Dn 3,19)⁵⁰. Skłonność do posługiwania się siódemką jako zasadą kompozycyjną wskazuje na wpływy perskie⁵¹. Formuła „ludy, narody i języki” (Dn 3,4,7) ma również perskie pochodzenie charakter⁵². Ogień jako forma ordaliów, będących dowodem prawdziwości, religii, to także dziedzictwo zoroastryzmu⁵³. Można więc zaryzykować twierdzenie, że na tym opowiadaniu, osadzonym w okresie schyłkowym istnienia Państwa Nowobabilońskiego, silny ślad odcisnęły realia epoki perskiej. Ma to dla nas duże znaczenie, jeśli popatrzymy na związki z Dn 6. Warto też zauważyć perski kontekst Dn 14,1-22, deuterokanonicznej wstawki do aramejskiego, protokanonicznego korpusu księgi. Opowiadanie to jest oparte na tym samym modelu, co podstawowa wersja narracji Dn 3.

Dn 6

Epizod ten jest osadzony w realiach Imperium Medyjskiego, którego rola w pokonaniu Państwa Neobabilońskiego jest własnym motywem historiografii i teologii historycznej

46 J. MONTAGU, *Instrumenty muzyczne w Biblii...*, s. 116.

47 M. PARCHEM, „Opowiadania w Dn 1-6 a literatura grecka”, w: *Oto idę. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Jana Bernarda Szlagi w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 316-341, zwł. s. 317-319.

48 M. PARCHEM, *Księga Daniela. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz* (NKB ST 26), Częstochowa 2008, s. 262.

49 K.A. KITCHEN, „The Aramaic of Daniel”, w: *Notes on some Problems in the Book of Daniel*, red. D.J. Wiseman i in., London 1965, s. 31-79, zwł. s. 35; L.F. HARTMAN, A.A. DiLELLA, *The Book of Daniel. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 23), New York i in. 1978, s. 157; J.J. COLLINS, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis 1993, s. 18; J. HOMERSKI, *Księga Daniela...*, s. 78.

50 Można tu dodać informację z Dn 3,47, że „płomień wznosił się na 49 łokci” (7x7). Tekst ten jest elementem wstawki, jaką znamy z greki, ale zauważyć trzeba, że pochodzi z jej części pisanej prozą, może więc przechowywać informację wziętą z opuszczonego fragmentu tekstu semickiego, który nadawał spójność pierwotnemu opowiadaniu.

51 M. BOYCE, *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, Łódź 1979, s. 38-42; K. JAKUBIAK, „Religia Iranu”, w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Kraków 2008, s. 313-356; zwł. s. 334. O roli siódemki w „arytmetyce alegorycznej” charakterystycznej dla apokaliptyki zob. D.S. RUSSELL, *Lapocalittica giudaica* (200 a.C. – 100 d.C.), Brescia 1991, s. 245-253. Zob. M. SZRAM, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, s. 134-138.

52 M. PARCHEM, *Księga Daniela...*, s. 261.

53 E.M. YAMAUCHI, *Persia and the Bible...*, s. 462-463.



obecnych w Biblii⁵⁴. Jeśli chodzi o historiografię pozabiblijną, to wyraźnie widać, że Persowie przejmując władzę nad Medią⁵⁵, przygotowują sobie grunt pod atak na Babilonię⁵⁶. Stąd problemy z identyfikacją wspomnianego w Dn 6,1 władcy, głównego, obok Daniela, bohatera epizodu: Dariusza Meda⁵⁷. Postać ta, prawdopodobnie mieszanina cech Cyrusa⁵⁸ i Dariusza I Achmenidy (czas panowania 522-486 przed Chr.)⁵⁹, ale z przewagą historycznego dziedzictwa tego pierwszego, historycznie odnosi nas do czasów perskich, natomiast teologicznie wpisuje się w doktrynę czterech imperiów, która jest konstrukcją nośną apokaliptycznej warstwy księgi.

Liczba satrapii, jaką podaje Dn 6,2, jest znacznie zawyżona i nie może odpowiadać jakimkolwiek podziałowi administracyjnemu rzeczywistego Imperium Perskiego⁶⁰. Historyczna może zaś być informacja o istnieniu jakiegoś stopnia pośredniego pomiędzy satrapami a królem królów (Est 1,14; Ezdr 7,14; Herodot, *Dzieje*, 3,71.76.83-84; Ksenofont, *Anabasis* 1,6)⁶¹. Mówi się jednak raczej o liczbie siedmiu urzędników tego stopnia. Liczba trzech może być interpretacją Dn 5,29 w świetle danych historycznych poświadczonych w Biblii i poza nią. Także historyczność kwestii kluczowej dla naszego opowiadania, mianowicie traktowania króla perskiego jako bóstwa, jest kwestią dyskusyjną⁶². Trzeba pamiętać, że

54 M. PARCHEM, *Księga Daniela...*, s. 393.

55 J.M. COOK, „Medowie”, w: *Słownik Wiedzy Biblijnej...*, s. 507-508.

56 A.T. OLMSTEAD, *Dzieje Imperium Perskiego*, Warszawa 1974, s. 55-65; J.A. SOGGIN, *Storiad'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà* (BCR 44), Brescia 1984, s. 391; 85-87; E.M. YAMAUCHI, *Persia and the Bible...*, s. 85-87. A. TSCHIRSCHNITZ, *Dzieje ludów biblijnych*, Warszawa 1994, s. 115-116; B. SKŁADANEK, *Historia Persji*, t. 1, *Od czasów najdawniejszych do najazdu Arabów*, Warszawa 2004, s. 81-84, 98-102.

57 B. ALFRINK, „Darius Medus”. Bib 9(1928), s. 316-340; H. H. ROWLEY, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel: A Survey of Current Opinions*, Cardiff 1935; K. GALLING, „Die 62 Jahre des Medes Darius in Dan 6,1”. ZAW 66(1954), s. 152; J.H. WHITCOMB, *Darius the Mede*, Grand Rapids 1959; J.M. BULMAN, „The Identification of Darius the Mede”. WTJ 35(1973), s. 247-267; W.H. SHEA, „Darius the Mede”. AUSS 20(1982), s. 229-247; TENŻE, „Darius the Mede in his Persian-Babylonian Setting”. AUSS 29(1991), s. 235-257; TENŻE, „Nabonidus Chronicle: New Readings and the Identity of Darius the Mede”. JATS 7(1996), s. 1-20; TENŻE, „The Search for Darius Mede (Concluded), or the Time of the Answer to Daniel's Prayer and the Date of the Death of Darius the Mede”. JATS 12(2001), s. 97-105.

58 E. COLLES, „Cyrus the Persian as Darius the Mede in the Book of Daniel”. JSOT 56(1992), s. 113-126.

59 J.M. COOK, „Dariusz”. *Słownik Wiedzy Biblijnej...*, s. 103-104; E.M. YAMAUCHI, *Persia and the Bible...*, s. 129-185. Podział imperium na satrapie przypisywany jest właśnie Dariuszowi I (HERODOT, *Dzieje* 3,89). Por. M. PARCHEM, *Księga Daniela...*, s. 402-403.

60 B. SKŁADANEK, *Historia Persji...*, s. 139-142; M. PARCHEM, *Księga Daniela...*, s. 404.

61 W.H. SHEA, „A Further Note on Daniel 6. Daniel as 'Governor'”. AUSS 21(1983), s. 169-171.

62 „Zakaz zanoszenia modlitw do bogów, przy jednoczesnym zezwoleniu na taką praktykę w odniesieniu do osoby króla, w sposób wyraźny i jednoznaczny nadaje królowi boski status. Jednakże taka praktyka była całkowicie obca królom perskim, którzy nigdy nie przypisywali sobie boskich atrybutów”, M. PARCHEM, *Księga Daniela...*, s. 409. A.T. OLMSTEAD zdaje się sugerować egipskie pochodzenie kultu Aleksandra Macedońskiego jako moment pojawienia się idei boskiego władcy na Bliskim Wschodzie (Tenże, *Dzieje Imperium Perskiego*, Warszawa 1974, s. 473).



chwarenach („chwała królewska”) stawiała władcę perskiego nad światem jego poddanych, jako mediatora w zaprowadzaniu *aszy* („boskiego ładu”) ⁶³. Jest to pozostałość archaicznego indo-irańskiego poglądu, iż władca jest synem słońca, która zaowocowała irańską wiarą w szczególnie związek króla z Ahuramazdą ⁶⁴. Kult ognia, przy którym modlił się władca, miał inną rangę, niż analogiczny kult sprawowany przez zwykłych wiernych ⁶⁵. Tylko takim przekonaniem o boskim autorytecie władcy ⁶⁶ można wytłumaczyć istnienie specyficznego ceremoniału dworskiego, który tak raził Greków, miał bowiem w sobie elementy religijne ⁶⁷. Przyznać należy, że Dn 6,8 posługuje się terminologią pasującą raczej do hellenistycznego kultu władców. Nie można jednak wyciągać z tego wniosku, iż dopiero w okresie hellenistycznym był do pomyslenia konflikt między kultem perskiego króla a żydowskim monoteizmem. Walka z synkretyzmem religijnym w Persji, której promotorami i aktywnymi uczestnikami byli władcy, może stanowić tło dekretu Dariusza Meda ⁶⁸. Także kara, jaką ten dekret przewidywał, niekiedy traktowana jako historycznie nieprawdopodobna, znajduje swe potwierdzenie dopiero w materiale z epoki rzymskiej, podczas gdy wcześniej istniały tylko poetyckie obrazy zagrożenia śmiercią, w których występował lew ⁶⁹. Jest to spojrzenie nieco upraszczające tę kwestię, gdyż kara *damnatio ad bestias* ma w Rzymie długą tradycję (II w. przed Chr.) i korzenie sięgające poza rzymski krąg kulturowy ⁷⁰. Stosowana była bowiem w armii rzymskiej wobec przestępców, którzy nie byli obywatelami (żołnierze jednostek pomocniczych) ⁷¹. Dosyć realistyczny sposób przedstawienia przetrzymywania zwierząt, który odpowiada praktykom stosowanym w Asyrii i Persji, gdzie hodowano lwy do polowań królewskich, nadaje opowiadaniu pewien rys wiarygodności. Podsumowując, można powiedzieć, że anachronizmy i elementy fikcji literackiej, jakie można znaleźć w Dn 6 nie pozbawiają tego opowiadania kontaktu z tłem historycznym epoki perskiej.

63 K. JAKUBIAK, „Religia Iranu...”, s. 332-333.

64 E.M. YAMAUCHI, *Persia and the Bible...*, s. 432.

65 M. BOYCE, *Zaratusztrianie...*, s. 74-75.

66 E. DĄBROWA, „Mithradates I and the Beginning of the Ruler-cult in Parthia”, w: *Orbis Parthicus. Studies in Memory of Professor Józef Wolski* (Electrum 15), red. E Dąbrowa, Kraków 2009, s. 41-52; F. MUCCIOLI, „Il problema del culto del sovrano nella regalità arsacide: appunti per una discussione”. Tamże, s. 83-104.

67 Co dostrzega także M. PARCHEM, *Księga Daniela...*, s. 410.

68 J.H. WALTON, „The Decree of Darius the Mede in Daniel 6”. JETS 31(1988), s. 279-286. Na powiązania tego dekretu z kontekstem asyryjskim zwracają uwagę S.M. PAUL, „Dan 6,8: Aramaic Reflex of Assyrian Legal Terminology” Bib 65(1984), s. 106-110; E. LIPIŃSKI, *The Arameans. Their Ancient History, Culture, Religion* (OLA 100), Leuven 2000, s. 579.

69 M. PARCHEM, *Księga Daniela...*, s. 411-412. Przytaczając właściwie te same fakty J. HOMERSKI, wyciąga z nich bardzo odmienne wnioski (TENŻE, *Księga Daniela...*, s. 105-106).

70 M. GRANT, *Gladiatorzy*, Łódź 1987, s. 27.

71 D. SŁAPEK, *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Kraków-Warszawa 2010, s. 483.



Ważnym zagadnieniem dla zrozumienia wymowy narracji Dn 6 jest sposób ukazania głównego bohatera. Daniel jest przedstawiony jako urzędnik dworski, którego kariera nie jest związana ze zmianami na tronie babilońskim. Jego służba władcom wschodnich imperiów stanowi element ciągłości instytucjonalnej w niespokojnych czasach upadku Państwa Nowobabilońskiego i narodzin Imperium Perskiego. Kariera dworska Daniela jest ilustracją pozycji grupy przesiedleńców żydowskich w Babilonie, która pobyt na tzw. wygnaniu ukazuje jako szansę polityczną, ekonomiczną, a nawet religijną dla Żydów. Nie ma w tej wizji miejsca na przedstawianie powrotu do Jerozolimy jako jedynej możliwości odbudowy religijnej Izraela. Daniel musiałby należeć do grupy, która nie wzięła udziału w exodusie po dekrete Cyrusa. Zadaniem, jakie stawia sobie ten bohater literacki, nie jest odbudowa świątyni jerozolimskiej, ale zachowanie pamięci o niej w miejscu, w którym przebywa (Dn 6,11). Nie oznacza to konieczności istnienia konfliktu między różnymi orientacjami w ramach wczesnego judaizmu powygnaniowego, ale z całą pewnością uwydatnia różnicę perspektyw.

Daniel naraża się na konflikt z prawodawstwem królewskim, ponieważ zostało ono wykorzystane do politycznej walki z nim, walki inspirowanej uczuciem zazdrości wobec kogoś, kto osiągnął wysoki szczebel w hierarchii pałacowej (*sārak*)⁷². Pamiętajmy, że spisek przeciw Danielowi ukazany jest tak, że to jego podwładni (Dn 6,5) usiłują się go pozbyć. Religijny motyw oskarżenia nie jest więc najważniejszy, zostaje raczej wybrany jako najłatwiejszy do wykorzystania. Atak ma charakter intrygi dworskiej.

Prawodawstwo, o złamanie którego został oskarżony Daniel, nie ma charakteru antyżydowskiego, dotyczy wszystkich podwładnych Króla królów. Jest jednak tak skonstruowane, by Żyd nie mógł go wypełnić bez naruszenia fundamentów swej religijnej tożsamości (w. 6,6). Zamiarem oskarżycieli jest wyeliminowanie Daniela z dworskiej gry o wpływy i o władzę. Nie można więc powiedzieć, że w zamyśle narratora nie jest obecna idea działania związanego z religią żydowską. Jednak król przedstawiony jest jako kompletnie nieświadomy takiego sensu dekretu: w momencie, w którym uzmysławia sobie, w kogo przepis ten godzi, stara się uchronić Daniela od kary, jaką sam powiązał z wydanym prawem (Dn 6,14nn). Jeszcze bardziej zaskakujące jest przesłanie, jakie władca kieruje do swego żydowskiego ministra, gdy egzekucja przepisu okazuje się nieunikniona (Dn 6,17). Dariusz wypowiada bowiem wezwanie do ufności złożonej w Bogu, którego czci Daniel. Wersja LXX wprowadza dodatkowo frazę, która może sugerować, że

72 Ten perski tytuł, który w Biblii występuje poza Dn 6,3 jeszcze tylko w ww. 4.5.7 tego samego opowiadania, nie precyzuje roli Daniela w hierarchii dworskiej, por. W.H. SHEA, „A Further Note on Daniel 6. Daniel as ‘Governor’”. AUSS 21(1983), s. 169-171; M. PARCHEM, *Księga Daniela...*, s. 405.



pogański władca zna moment Bożej interwencji. Pogański władca jest więc w tym opowiadaniu przedstawiony jako prawdziwy „sługa Boga”, który nie tylko nie walczy z wiarą w prawdziwego Boga, ale wręcz do niej zachęca i dodaje ufności wierzącemu. Konflikt istnieje tylko między otoczeniem dworskim a Danielem, oraz między prawodawstwem perskim a modelem religijności żydowskiej. Sytuacja ta pokazuje istnienie problemu asymilacji żydowskiej, jaki rodzi się na styku ze społeczeństwem, w którym znajdują się grupy wygnańców lub pojedyncze osoby z ich grona.

Podsumowanie analizy Dn3; 6

Należy stwierdzić, że historyczność tych opowiadań nie wchodzi w grę, mają one charakter legendarny. Ich związek z okresem niewoli babilońskiej/okupacji perskiej, polegający na osadzeniu w realiach tej epoki, nie jest jednak przypadkowy, nie mogły one bowiem powstać w klimacie monarchii, w niepodległym (nawet częściowo) państwie, którego tożsamość religijna była kwestią wierności i wyboru, a nie narzuconym warunkom życia.

Podstawą oskarżenia jest złamanie prawodawstwa odnoszącego się do wszystkich mieszkańców państwa. Nie są to więc prześladowania będące wynikiem represji zwróconych przeciw określonej grupie. Właściwym ich powodem jest „niekompatybilność” modeli społecznych i postaw Żydów z zasadami obowiązującymi w państwie, w którym żyją Żydzi. Rozwiązaniem ich problemów związanych z dochowaniem wierności Bogu nie jest jednak izolacjonizm w granicach terytorium zależnego politycznie od Persji, choć cieszącego się autonomią gwarantującą wolność praktykowania religii. Wyznawanie judaizmu poza Judeą daje możliwość zyskiwania akceptacji kultu Boga Żywego przez obcych władców, choć pociąga za sobą sytuację o dużym stopniu ryzyka dla wyznawców tego Boga. Nawrócenie może nastąpić jedynie w wyniku odważnego świadectwa złożonego przez Żydów.

Obcy władca pojawia się jako czynnik dwuznaczny, który ma jednak znaczenie determinujące⁷³. Jest on przeciwwagą Boga, ale tylko na zasadzie uzurpacji. Jego ocalenie jest możliwe jedynie wtedy, gdy uzna, że nie jest bogiem, czyli wtedy, gdy uzna Boga. Konfrontacja z wyznawcami Boga prawdziwego wyzwala go od ὕβρις właściwej władcom⁷⁴. Heroiczne świadectwo wiary, które wiąże się ze śmiertelnym ryzykiem czy wręcz pewnością śmierci, jest konieczne, aby władca został ocalony. W przeciwnym razie, działając w myśl zasad przyjętych

73 Uwaga F.-M. BASLEZ, iż „literatura prześladowań gra (...) wszędzie na opozycji między dobrym a złym królem” (taż, *Prześladowania w starożytności...*, s. 409) znajduje tu szczególne zastosowanie, ponieważ gra ta odbywa się między różnymi aspektami tej samej postaci. Por. M. PARCHEM, *Księga Daniela...*, s. 255.

74 M. DELCOR, *Le Livre de Daniel...*, s. 91; M. MIOTK, „Hybris i kenosis”. SK 2(2009), s. 238-261.



w świecie pozażydowskim, byłby wystawiony na konflikt z Bogiem i karę. Właściwym adresem tych legend zdaje się być raczej świat pogański, a zwłaszcza jego klasa rządząca, której chce się ukazać, nawet kosztem bardzo wysokiego ryzyka, że religijna misja Żydów jest im potrzebna i dla nich ważna. Jednak ideologia władzy, jaka stoi za tymi przekonaniem, daje się wyjaśnić dopiero w świetle poglądów na naturę władzy i mechanizmów władzą rządzących, jakie możemy znaleźć u Herodota.

Czy Tb zawiera motyw męczeństwa?

Księga Tobiasza jest jednym z bardziej intrygujących tekstów Starego Testamentu, gdyż o jej pochodzeniu: czasach i środowisku powstania, wiemy bardzo niewiele i w zasadzie nic pewnego. Rozmaitość opinii w tej materii nie pozwala na jednoznaczne rozstrzygnięcia nawet w kwestii wyboru tekstu pierwotnego⁷⁵.

Jeśli chodzi o temat męczeństwa i prześladowań, to zwykle nie jest on w tej księdze dostrzegany⁷⁶. Wydaje się jednak, że przynajmniej wyjaśnienia pod tym kątem wymagają następujące zagadnienia: przyczyny śmierci Żydów, których pochówkami zajmował się stary Tobiasz w Niniwie za Salmanassara (Tb 1,17), charakter działań przeciw Żydom podjętych przez Senacheryba (Tb 1,18; 2,3) oraz represje, którym został poddany sam Tobiasz (Tb 1,19; 2,8).

Zanim jednak przejdziemy do analizy tych tekstów, musimy zdać sobie sprawę z tego, w jaki sposób autor Tb traktuje w nich dane chronologiczne, które zdają się być przez niego podawane z dużą starannością. Wersja historii według biblijnego narratora jest następująca: po upadku Samarii Tobiasz znalazł się w Niniwie (Tb 1,3.10). Pozostawał on w służbie Salmanassara (Tb 1,13) aż do jego śmierci (w. 14). Zmiana sytuacji politycznej związana z objęciem tronu przez Senacheryba, syna Salmanassara (w. 15), uniemożliwiła mu kontynuowanie działalności na rzecz dworu. Sytuacja stała się jeszcze trudniejsza po kampanii, jaką podjął Senacheryb, by najechać Judę (w. 18). Wtedy Tobiasz popadł w otwarty konflikt z Senacherybem, wydano na niego wyrok śmierci (w. 19) i konfiskaty majątku (w. 20). Czterdzieści dni po tych wydarzeniach zmarł Senacheryb, a władzę po nim objął jego syn Asarhaddon. Bardzo przejrzysta narracja

75 G. TOLONI, *L'originale del Libro di Tobia. Studio filologico-linguistico* (TECC 71), Madrid 2004; W. LINKE, „Natchnienie Księgi Tobiasza. Studium nietypowego przypadku”. *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 3(2006), s. 235-255.

76 Nie znaczy to jednak, że nie ma komentatorów, którzy w ten sposób czytają tę księgę, np. G. PRIERO, *Tobia*, Torino-Roma 1963, s. 61; S. VIRGULIN, *Tobia* (NVB 13), Roma 1978, s. 44-45; J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Tobias y Judit* (NBE 3), Estella 2000, s. 70-71.



stwarza wrażenie, że wydarzenia historyczne napędzają fabułę opowiadania. Jest ono jednak całkowicie fikcyjne, Salmanassar bowiem, który zdobył Samarię, piąty władca o tym imieniu, krótko zajmował tron asyryjski (726-721). Został prawdopodobnie zdetronizowany na skutek działań „świętych miast”, które poparły uzurpatora Sargona II⁷⁷. To właśnie temu władcy należy przypisać organizację deportacji mieszkańców Samarii do Medii⁷⁸. Czyni to niemożliwą służbę Tobiasza na dworze Salmanassara po 722 r. Tym bardziej nie mogła ona mieć miejsca w Niniwie. W tym okresie stolicą Asyrii, od czasu Aszurnasirpala II (883-859), było przez 150 lat Kalchu, Sargon II (721-705) zbudował swe własne miasto stołeczne Dur-Szarrukin, natomiast do gruntownie odnowionej Niniwy przeniósł stolicę Senacheryb w 704 r.⁷⁹

Z tego, co już zostało powiedziane, wynika kolejna nieścisłość w Tb 1,15. Senacheryb ani nie przejął tronu po Salmanassarze, ani nie był jego synem, był on bowiem potomkiem pominiętego w narracji Tb Sargona II⁸⁰. Senacheryb (704-681) przeprowadził kampanię przeciw Judzie w 701 r. Świadczą o niej zarówno teksty biblijne⁸¹, zapiski rocznikowe tego króla⁸², jak też tradycja greckojęzyczna⁸³. Te dwa rodzaje dokumentów przedstawiają jednak bardzo różne scenariusze kampanii. Tb idzie za materiałem biblijnym, a więc przypisuje tej wyprawie przebieg, którego żadną miarą nie można uznać za zwycięstwo Senacheryba. Bardzo prawdopodobne, że taka kolej rzeczy jest bardziej wiarygodna historycznie, natomiast *Roczniki Senacheryba* podają wersję politycznie poprawną i propagandowo przerobioną⁸⁴.

77 D. ARNAUD, *Starożytny Bliski Wschód. Od wprowadzenia pisma do Aleksandra Wielkiego*, Warszawa 1982, s. 279; M. L. UBERTI, *Wprowadzenie do historii starożytnego Bliskiego Wschodu*, Warszawa 2010, s. 173.

78 D. ARNAUD, *Starożytny Bliski Wschód...*, s. 293-294, przyp. 111; G. ROUX, *Mezopotamia*, Warszawa 2003, s. 261. J. ZABŁOCKA należy do mniejszości badaczy, którzy przypisują zdobycie Samarii Sargonowi, por. TAŻ, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności (od początków osadnictwa do podboju perskiego)*, Wrocław 1982, s. 330.

79 J. LAESSØE, *Ludy Asyrii* (Biblioteka problemów 178), Warszawa 1972, s. 163-164; J. ZABŁOCKA, *Historia Bliskiego Wschodu...*, s. 332-333; M. VAN DE MIEROOP, *Historia starożytnego Bliskiego Wschodu ok. 3000-323 p.n.e.*, Kraków 2008, s. 240.

80 „La Sagrada Escritura parece desconocer (talvez intencionadamente) a Sargon II”, por. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Tobias...*, s. 69-70. Być może powodem jego pominięcia była mała liczba śladów, jaką ten władca pozostawił w Biblii Hebrajskiej (Iz 20,1). Zastanawiać może pominięcie imienia tego władcy w LXX Iz 20,1. Tekst grecki jest tu zresztą dość niejasny. Z tytułu wojskowego ܫܪܝܢܝܢi bowiem imię własne Ταυαθαν. Jest to dowód niezrozumienia czy swoista *damnatio memoriae*? Dość dużo wydarzeń związanych z panowaniem tego władcy mogło pozostawić ślady w tekście biblijnym, por. P.B. MACHINIST, „Sargon II”, w: *Encyklopedia biblijna...*, s. 1084-1085. Tam też sugestia, że Iz 14,4-21 odnosi się do śmierci Sargona II. Tekst ten zawiera właśnie formułę *damnatio memoriae* (w. 20b).

81 2 Krl 18,13-19,36; Iz 36,1-37; 2 Krn 32,1-22.

82 ANET, s. 287-288.

83 HERODOT, *Dzieje*, 2, 141.

84 J. WARZECHA, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 315-317; S.H. HORN, P.K. MCCARTER JR., „Podzielona monarchia. Królestwa Judy i Izraela”, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, Warszawa 2007, s. 191-296, zwł. s. 267-268.



W związku z kampanią Senacheryba przeciw Jerozolimie wielkie znaczenie ma porównanie biblijnych tradycji, z których korzystał autor Tb. Forma Tb 1,18 i fakt uznania króla asyryjskiego za bluźniercę wobec Boga są zbieżne z 2 Krl 19,22. Znacząca jest w tych tekstach różnica w tytułach użytych odnośnie Boga. 2 Krl 19,22 mówi o „Świętym Izraela”, natomiast Tb używa określenia „Król Nieba” (ὁ βασιλεὺς τοῦ οὐρανοῦ), które to występuje częściej w G^{II} (6,18; 7,17; 9,6; 10,11.14) niż w G^I (7,17 i 10,13). Mający perską genezę⁸⁵ sposób określania Boga pojawia się jeszcze w Dn 4,37 w wersji Theodocjona oraz w księgach niekanonicznych (1 Ezdr 4,46.58; 3 Mch 2,2). Podobnie tytuł „Bóg nieba” (ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ): Tb G^{II} 7,11 i 8,15, por. 5,17, a jedynie G^I 10,11. Spośród późnych ksiąg Starego Testamentu występuje on jeszcze w Jdt (5,8; 6,19; 11,17). Jego geneza również nie jest związana z judaizmem. Pojawił się ok. X w. przed Chr. w religii zachodnio-północnych semitów, by, za pośrednictwem kolonii wojskowej w Elefantynie, wejść do judaizmu ok. V w. przed Chr.⁸⁶, co z kolei nie odbyło się bez wpływu religii perskiej⁸⁷. Stał się powszechny w tekstach pisanych w języku aramejskim (w formie אֱלֹהֵי שָׁמַיִם) jako ekwiwalent tetragramu⁸⁸. Obydwa te tytuły rozpowszechnione są bardziej w okresie późniejszego judaizmu, na co argumenty czerpie się z Dn⁸⁹. Pozwala to zrozumieć, w jakim kontekście kulturowym poruszał się autor Tb. Nie miał on bezpośredniego wglądu w źródła asyryjskie, ale bazował na tradycjach biblijnych, które interpretował z perspektywy wpływów perskich, niekoniecznie związanych z okresem powstania, a może na tyle już odległych, że nie tylko różnica między epokami, ale też poważne nawet błędy historyczne nie dawały się zauważyć. Przeniesienie opowieści w czasy odległe od faktycznej epoki powstania tekstu, to zabieg literacki, musiał mieć jednak jakieś podstawy w wydarzeniach, które łączono z czasami perskimi.

Można przyrzec się teraz tekstom, na które zwróciliśmy uwagę w związku z tematem męczeństwa. Pierwszym z nich jest wzmianka o represjach z czasów Salmanasara. Portret tego władcy w Tb jest raczej pozytywny. Tobiasz Starszy pracował dla niego i cieszył się jego życzliwością i szacunkiem (Tb 1,13). Taka działalność ekonomiczna pozwalała mu pomagać tym spośród żydowskich wygnańców, którym się nie powiodło. Uczynki miłosierdzia, jakie wobec nich pełnił: karmienie głodnych, pochówki zmarłych i rzuconych poza

85 M. WOJCIECHOWSKI, *Księga Tobiasza czyli Tobita* (NKB ST 12), Częstochowa 2005, s. 92.

86 H. NIEHR, „God of Heaven, אֱלֹהֵי שָׁמַיִם”. DDD, s. 370-372.

87 A. VINCENT, *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, Paris 1937, s. 92-143; T. BOLIN, „The Temple of Yahu at Elephantine and Persian Religious Policy”, w: *The Triumph of Elobim: From Yahvisms to Judaism*, red. D.V. Edelman, Kampen 1995, s. 127-142.

88 G. GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese* (SB 129), Brescia 2001, s. 213.

89 J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Tobias y Judit...*, s. 143.



murami miejskimi (Tb 1,17)⁹⁰, nie są niczym nietypowym. Dlaczego jednak niepogrzebane zwłoki Żydów miały znajdować się pod murami Niniwy? Jako powód można podać nędzę, która dobrze komponuje się z obrazem głodnych i źle odzianych, którym pomagał Tobiasz, oraz ich niewolniczy status⁹¹. Bardziej prawdopodobna wydaje się interpretacja braku pochówku jako kary dodatkowej połączonej z egzekucją⁹². Przyjęcie takiego rozumienia wzmianki o niepogrzebanych ciałach Żydów pod murami Niniwy otwiera jednak kwestię związaną z powodem ich skazania. Czy chodzi tylko o przestępców pospolitych? Następny werset (Tb 1,18) jest uzupełnieniem sensu w. 17, nie zaś przeciwstawieniem dobrej sytuacji z czasów Salmanassara ciężkim czasom za Senacheryba⁹³. Między tekstem dłuższym (G^{II}) a krótszym (G^I) zachodzą w przypadku Tb 1,18 znaczne różnice. Wspomniany tytuł „Król Nieba”, który występuje tylko w G^{II} (podczas gdy G^I nazywa królem Senacheryba), wzmianka o sądzie, jakiego Bóg dokonał nad asyryjskim królem za jego bluźnierstwa, to elementy, które znacznie wydłużają ten werset. W nich właśnie odnajdujemy negatywną ocenę władcy. Tekst krótszy jest dość neutralny i nie daje wrażenia kontrastu między relacją o panowaniu Salmanassara i Senacheryba. Powiedzieliśmy wcześniej, że motyw oceny Senacheryba jest wspólny dla Tb G^{II} i historii kronikarskiej. Brak materiału porównawczego we fragmentach aramejskich nie pozwala nam na stwierdzenie, co może być wersją autentyczną. W żadnym tekście Tb nie ma mowy o zakazie królewskim dotyczącym grzebania⁹⁴. Różnica między charakterystykami monarchów asyryjskich w Tb 1,17-18 polega na tym, że Senacheryb nakazywał egzekucję Żydów właśnie za to, że byli Żydami. Po Senacherybie panuje zaś Asarhadon, który także jest typem dobrego władcy, skoro ułaskawił Tobiasza, a za jego panowania także dochodzi do pozostawiania zwłok bez pochówku (Tb 2,3)⁹⁵. Fakt niegrzebania ciał zmarłych był więc dla autora Tb oczywisty i nie wymagał wyjaśnienia w postaci sankcji dodatkowej do jakiejś innej kary. Nie stanowi on części charakterystyki złego władcy, ponieważ także za panowania Salmanassara i Asarhadona, przedstawianych raczej pozytywnie i wolnych od oskarżenia o prześladowanie Żydów, pozostawianie ciał Żydów bez pochówku było na porządku dziennym.

90 C.A. MOORE, *Tobit* (AB 40^e), New York 1996, s. 119-120.

91 J. BOLYKI, „Burial as an Ethical Task in the Book of Tobit, in the Bible and in the Greek Tragedies”, w: *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deuterocanonical Books, Pépa, Hungary, 20-21 May, 2004*, red. G.G. Xeravits, J. Zsengellér, Leiden 2005, s. 89-101, zvl. s. 91.

92 J.A. FITZMYER, *Tobit*, Berlin-New York 2003, s. 118.

93 Tak sądzi C.A. MOORE, *Tobit...*, s. 120.

94 Pomimo stwierdzenia: „Shalmaneser apparently did not forbid [mowa o grzebaniu zmarłych Żydów] what Sennacherib later did” (J.A. FITZMYER, *Tobit...*, s. 118).

95 S. GRZYBEK, *Księga Tobiasza...*, s. 78.



Stajemy wobec pytania, które dotyczy trzech władców: dlaczego nie dopuszczali oni do grzebania zwłok zamordowanych Żydów? Pochówek dla Asyryjczyków był tak samo ważny⁹⁶, jak i dla narodu żydowskiego⁹⁷. Praktyka taka byłaby nie do wyjaśnienia, gdyby przyjąć asyryjski punkt widzenia, zaniedbanie obowiązku pochówku sprowadzało bowiem na społeczność groźbę w postaci demona, który mściłby się za znieważenie zwłok. Takie spojrzenie na sprawę jest charakterystyczne zwłaszcza dla epoki nowoasyryjskiej⁹⁸. Ekspozycja zwłok i zaniechanie pogrzebów nie dadzą się wytłumaczyć poza kontekstem perskim.

Relacja Herodota⁹⁹ na ten temat, opatrzona zastrzeżeniem, że nie ma on pewności co do ścisłości posiadanych informacji, umieszczona została po zdaniu zamykającym relację Herodota o jego wiedzy na temat Persów, których odróżnia wyraźnie od Medów¹⁰⁰. Twierdzenie, że sposób traktowania zwłok przez Persów ma tajemniczy charakter, świadczy jedynie o tym, że sam Herodot nie miał zaufania do swej wiedzy w tej kwestii. Podróżnik z Halikarnasu sugeruje możliwość zawężenia stosowania opisanego przez siebie sposobu grzebania zmarłych do grupy magów, a więc warstwy kapłańskiej, podkreślając, że „magowie (...) pod wieloma względami różnią się od reszty ludzi”. Trudno więc z tej krótkiej relacji wydobyć coś pewnego. Kluczowe stwierdzenie, „że zwłoki Persa nie są wprzód grzebane, aż je ptak albo pies roz-włóczy” trzeba bowiem skonfrontować ze stojącym obok niego: „Persowie chowają zwłoki w ziemi, obciążnąwszy je wprzód woskiem”. Herodotowi może chodzić o to, by dać czytelnikowi do zrozumienia, że nie nadaje temu wątkowi swej relacji zbyt wielkiego stopnia pewności, ale mógł też chcieć przekazać swą wiedzę o wieloetapowej procedurze pogrzebowej lub o wielości stosowanych przez Persów rytów pogrzebowych (ekspozycji i inhumacji) jako alternatywnych. Inne jeszcze rozwiązanie tego problemu sugeruje B. Składanek, który pochówki zawoskowane zwłok uznaje za rytuał perski, a rytuał ekspozycyjny przypisuje Medom¹⁰¹. Opinia ta nie ma żadnego oparcia w tekście, możemy więc uznać ją za nadinterpretację *Dziejów*. To, co wiemy o pełnym rytuale ekspozycji¹⁰², nie ma nic wspólnego z obrazem zwłok porzuconych

96 G. CONTENAU, *Życie codzienne w Babilonie i Asyrii*, Warszawa 1963, s. 249-250; E. ASCALONE, *Mezopotamia*, Warszawa 2009, s. 269.

97 S. GRZYBEK, *Księga Tobiasza...*, s. 78; J.A. FITZMYER, *Tobit...*, s. 118; M. WOJCIECHOWSKI, *Księga Tobiasza...*, s. 60; J. BOLYKI, „Burial as an Ethical Task...”, s. 89-90.

98 Por. A. SOŁTYSIAK, „Religie Mezopotamii”, w: *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, red. K. Pilarczyk, J. Drabina, Kraków 2008, s. 110-176, zwł. s. 162-163.

99 HERODOT, *Dzieje*, 1, 140.

100 Wie np., że szaty noszone przez Persów są obcego, a więc medyjskiego pochodzenia, por. HERODOT, *Dzieje*, 1, 135.

101 B. SKŁADANEK, *Historia Persji...*, s. 152. Nie jest wykluczony medyjski rodowód tego obrzędu (E.M. YAM-AUCHI, *Persia and the Bible...*, s. 453), ale nie może to być przesłanka do interpretacji tekstu Herodota.

102 A. SARWA, *Czczyciele ognia, czasu i szatana. Zaświaty w religiach Iranu*, Sandomierz 2006, s. 62-65.



pod murem miejskim. Był to bowiem obrzęd bardzo złożony, pełen symboliki i odbywał się w miejscu gwarantującym szacunek dla zwłok. Zbieranie kości oczyszczonych przez ptaki, zwierzęta i czynniki atmosferyczne jest poświadczane archeologicznie dla Persji i Medii¹⁰³. Organizacja takiego pochówku wymagała udziału odpowiedniej liczby osób, w tym kwalifikowanego personelu, dlatego też była dostępna dla osób majątnych. Ten sposób grzebania zwłok był stosowany po upadku Persji, w czasach Partów, we wschodniej części ich imperium, podczas gdy zachód zachował wielość form pogrzebów¹⁰⁴. Jeśli chodzi o Palestynę okresu perskiego (539-323 r. przed Chr.), to nie widać, by perskie sposoby grzebania ciał zmarłych miały wpływ na sytuację w Judei. Kontynuowano pochówki w grobach skrzyniowych z glinianymi trumnami, które były pozostałością wpływów z okresu babilońskiego, w grobach szybowych z sarkofagami ciałokształtnymi na wzór egipski bądź też w grobach jamowych, najprostszych, wyposażonych bardzo podobnie do grobów szybowych¹⁰⁵. Nie widać więc żadnej perskiej presji kulturowej na okupowaną Palestynę. Można wręcz dostrzec, że – pomimo napiętych relacji między Persją a państwami greckimi w V-IV w. przed Chr. – wpływ grecki np. w Jerozolimie zdaje się dominować¹⁰⁶. Musimy jednak pamiętać, że sytuacja mogła być bardzo odmienna tam, gdzie Żydzi mieszkali w otoczeniu Persów, Medów, na ich ziemi. Celem rytuału ekspozycji nie było bowiem odpowiednie przygotowanie zmarłego losu pośmiertnego, jak miało to miejsce w przypadku egipskiego rytuału balsamowania¹⁰⁷. Wyznawcom zaratusztrianizmu chodziło o zachowanie czystości trzech żywiołów: ziemi, wody i ognia od skażenia zgnilizną rozkładającego się ciała¹⁰⁸. Wszyscy mieszkańcy ośrodków, w których dominowała populacja perska, mogli więc być przymuszani do praktyki ekspozycji, nieprzestrzeganie tego rytuału miało bowiem wpływ na życie całej społeczności, będąc źródłem nieczystości rytualnej. Z drugiej strony porzucenie zwłok w sposób opisywany przez Tb

103 M. BOYCE, *Zaratusztrianie...*, s. 124-125; E.M. YAMAUCHI, *Persia and the Bible...*, s. 453.

104 М. КОЛЛЕДЖ, *Парфяне. Последователи пророка Заратустры*, Москва 2004, s. 105. Zróżnicowania tego nie dostrzega chyba K. JAKUBIAK (TENŻE, „Religia Iranu...”, s. 338), sugerując, że na całym terytorium państwa Arsacydów była to praktyka masowa.

105 *Archeology of the Land of the Bible...*, t. 2, E. STERN, *The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732-332)*, New York i in. 2001, s. 471-477. Na ciągłość obyczajów pogrzebowych między okresem babilońskim i perskim w Palestynie zwraca też uwagę S. MĘDAŁA, „Formy grzebania zmarłych”, w: *Archeologia Palestyny*, red. L.W. Stefaniak, Poznań 1973, s. 767-797, zwł. s. 785.

106 L.I. LEVINE, *Jerusalem. Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E. – 70 C.E.)*, Philadelphia 2002, s. 38-44.

107 J. ČERNÝ, *Religia starożytnych Egipcjan*, Warszawa 1974, s. 80-81. Ze względu na związek z mitem ozyriańskim nie oznaczało to paradoksalnie zachowania ciała w stanie nienaruszonym (W. BATOR, *Religia starożytnego Egiptu*, Kraków 2004, s. 310-311), a nawet zakładało rytualne okaleczenia (S. IKRAM, *Śmierć i pogrzeb w starożytnym Egipcie*, Warszawa 2004, s. 46-47).

108 E.M. YAMAUCHI, *Persia and the Bible...*, s. 452.



1,17-18 nie miało nic wspólnego z zachowaniem czystości. Można się więc w tym tekście dopatrywać dość odległego echa czasów, gdy żyjący w diasporze pośród Persów Żydzi musieli przyjąć reguły społeczności, w której się znaleźli, przynajmniej oficjalnie, jednak po kryjomu chcieli uniknąć tej, burzącej wrażliwość religijną Żydów, praktyki¹⁰⁹. Nie byłaby to jedyna dziedzina, w której opór wobec wpływów perskich, rozumiany jako obrona czystości judaizmu, dałby się zauważyć¹¹⁰.

Wzmianka o zwłokach porzuconych na rynku miasta (Tb 2,3) wprowadza nowe wątki. Pomimo dużej różnicy długości między tekstami G^{II} i G^I, treść w zasadzie pozostaje ta sama, różnica jest tylko jedna. Tekst dłuższy podkreśla, że Tobiasz Młodszy z polecenia ojca włącza się w jego działalność charytatywną. W jej kontekście sprawą naturalną jest także i to, że Tobiasz Młodszy zainteresował się niepogrzebanymi zwłokami. Warto zwrócić uwagę, iż epizod ów osadzony jest w kontekście liturgicznym, gdyż rozgrywa się w dniu Pięćdziesiątnicy. Ta nazwa Święta Tygodni pojawia się w Tb 2,1 po raz pierwszy na kartach Biblii. To oznacza, że gdy powstawał grecki przekład Tb¹¹¹, już utrwalił się związek Święta Tygodni z Przymierzem i Torą¹¹². Wypełnianie nakazów Prawa w tym dniu powinno być więc szczególną radością, staje się natomiast źródłem smutku (Tb 2,6) i dniem pogrzebu (w. 7). Prawo Mojżesza odgrywa w Tb szczególną rolę¹¹³, jako podstawa życia i miernik wierności Bogu. Jest ono przedstawiane w formie zradikalizowanej, idącej nieraz dalej, niż literalne brzmienie Pięcioksięgu¹¹⁴. Nie należy więc dziwić się naciskowi na pełnienie uczynków Prawa w dniu szczególnie związanym z jego nadaniem Izraelowi. Pragnienie podzielenia się posiłkiem świątecznym¹¹⁵ jest także związane z przestrzeganiem prawa (bo to w praktyce oznacza „zachowywanie wierności całym

109 L.M. WILLS, *The Jewish Novel in the Ancient World*, Ithaca 1995, s. 80.

110 R.S. HESS, *Israelite Religions. An Archeological and Biblical Survey*, Grand Rapids-Nottingham 2007, s. 344.

111 W 4Q196, fr. 2, jedynym zachowanym aramejskim tekście zawierającym ten werset, święto to określone jest שבועיא.

112 Choć rabinackie pozwolenie na wspominanie w tym dniu nadania Prawa datuje się dopiero na II w. po Chr. (R. DE VAUX, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 506), to 2 Krn 15,10-14 pozwala taką interpretację święta przesunąć na III w. przed Chr. (M. DELCOR, „Pentecôte”. DBS t. 7, kol. 866). Por. A. PACIOREK, „Najstarsze święta w Izraelu”, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 306-329, zwł. s. 323.

113 J.J. COLLINS, „The Judaism of Book of Tobit”, w: *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology...*, s. 23-40, zwł. s. 29-34.

114 W. LINKE, „Małżeństwo Tobiasza i Sary w Księdze Tobiasza. Przyczynek do historii instytucji małżeństwa”. CT 79(2009), nr 4, s. 31-45, zwł. 38.

115 N.S. JACOBS, „You Did Not Hesitate to Get up and Leave the Dinner’. Food and Eating in the Narrative of Tobit with Some Attention to Tobit’s Shavout Meal”, w: *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology...*, s. 121-138, zwł. s. 133-137.



sercem”) przez ewentualnych gości przy stole Tobiasza (Tb 2,2). Porzucenie świątecznego posiłku zostało uznane za czyn szczególnie zasługujący wobec Boga, skoro właśnie w tym momencie Bóg posłał Rafała, aby pomógł on znękanemu Tobiaszowi (Tb 12,13). Motyw Prawa i wierność w przestrzeganiu jego reguł w sposób radykalny postawione są na bardzo wysokim stopniu hierarchii wartości Księgi Tobiasza i na pewno dominują w tej scenie.

Uwagę egzegetów przyciąga informacja, zawarta w obydwu formach tekstu greckiego oraz w tekście aramejskim (4Q196, fr. 3), o tym, że Żyd, którego pogrzebał Tobiasz w dniu Pięćdziesiątnicy, został uduszony. Informacja ta podana jest w różny sposób przez różne odmiany tekstu. W G^{II} pojawia się ona jako informacja dodatkowa, towarzysząca podstawowym: że zgon nastąpił w miejscu publicznym (ἐν τῇ ἀγορᾷ), czyli tym samym, w którym spoczywały zwłoki, i niedawno (αὐτόθι νῦν). W tekście krótszym (G^I) informacja o uduszeniu jest jedyną poza określeniem miejsca, nabiera więc szczególnego znaczenia z braku innych danych. Trudno powiedzieć, która z tych sytuacji znalazłaby odbicie w tekście aramejskim, zachowane bowiem częściowo słowo ܩܢܬܐ[ܢܐ] pozbawione jest kontekstu¹¹⁶. Przyjmując jednak za prawidłowość, że tekst aramejski zgadza się raczej z wersją dłuższą tekstu greckiego (G^{II}), która jest bardziej oryginalna, musimy potraktować informację o uduszeniu ofiary leżącej w dnu Pięćdziesiątnicy na agorze, jako niezbyt istotną w całej narracji. Sam czasownik στραγγαλάω jest *hapax legomenon* w całej Biblii Greckiej. Nie jest też poświadczony w literaturze pozabiblijnej, za wyjątkiem niezatytułowanego fragmentu u Menandra¹¹⁷, w *Geografii* Strabona¹¹⁸ i u Diodora Sycylijszycy¹¹⁹. Jego znaczenie u Strabona i Diodora, a więc w dziełach późniejszych, jest jednoznaczne: „udusić”, „zadać śmierć przez uduszenie”. Jednak w tekstach biblijnych nie jest ono oczywiste, ponieważ inne wyrazy z tej samej rodziny słowotwórczej¹²⁰, występujące w LXX mają więcej wspólnego z kręceniem, wiciem (się) czy (przenośnie) z pokrętnością mowy lub dróg życia. Nie ma, szczerze mówiąc, podstaw, by przypisywać temu wersetowi w Tb 2,3 w wersji G^{II} innego znaczenia, niż „wić się (w konwulsjach)”¹²¹, co łączy się z sensem tego wersetu w dłuższej wersji Tb, bo podkreśla, że śmierć nastąpiła bezpośrednio przed znalezieniem zwłok przez Tobiasza Młodszego. Niejednoznaczny jest też czasownik aramejski użyty w 4Q196, fr. 3, mogący oznaczać także sytuację, w której zwłoki zostały zawieszone i wysta-

116 J.A. FITZMYER, *Qumran Cave 4 XIV. Parabiblical Texts*, cz. 2 (DJD 19), Oxford 1995, s. 11.

117 Menandri quae supersunt, t. 2, Reliquiae apud veteres scriptores servatae, wyd. A. Körte, A. Thierfelder, Lipsiae 1953, fr. 915.

118 STRABON, *Geografia*, 6.1.8.

119 DIODOR SYCYLIJSZYK, *Biblioteka historyczna*, 1.68.5.

120 Στραγγαλία (Ps 125[124],5; Iz 58,6); στραγγαλίσ (Sdz 8,26, ale tylko w kodeksie B); στραγγαλιώδης lub στραγγαλιώδης (Prz 8,8).

121 G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s. 1315.



wiosne w ten sposób na widok publiczny¹²², o ile ma on związek z Tb 2,3, dopasowano go bowiem jedynie na podstawie interpretacji Tb 2,3¹²³. W każdym razie jest to zbyt słaby materiał dowodowy, aby na nim się oprzeć. Cieszący się wielkim autorytetem badacz, Joseph Blinzler, uważał, że kara śmierci przez uduszenie według Tb 2,3 miałyby być asyryjskiego (*ninivita*) pochodzenia¹²⁴. Trudno jednak o podstawy dla takiej konstatacji i przypuszczać należy, że Tb 2,3 był potrzebny w dociekaniach dotyczących procesu Jezusa, któremu poświęcił swe dzieło, jako wygodny argument w jego rozumowaniu.

Pozostaje nam uznać, że Tb 2,3 wpisuje się w ciąg tekstów budujących obraz Tobiasza Starszego i jego syna jako cnotliwych Izraelitów, którzy starają się o wypełnienie wszelkich obowiązków Prawa, bez względu na zewnętrzne okoliczności oraz grożące niebezpieczeństwa. Grzebanie zmarłych jest w tym kontekście o tyle ważne, o ile właśnie ono tworzy kontrast między obyczajami Żydów a praktykami wspólnoty, wśród której zamieszkują oni na prawach zdominowanej mniejszości. Nie dziwi nas zatem, że właśnie z tego tytułu spotkały Tobiasza Starszego i jego rodzinę represje.

Gniew władcy i kara dotknęły Tobiasza na skutek zadenuncjowania bohatera opowiadania przez jakiegoś niezidentyfikowanego mieszkańca Niniwy (Tb 1,19). Konstrukcja gramatyczna w obydwu greckich wersjach tekstu nie pozwala wykluczyć hipotezy, że chodzi o kogoś z wygnańców osiedlonych podobnie jak Tobiasz w Niniwie. *Genetivus partitivus*, jakim posługuje się tekst w obydwu wersjach zamiast nazwy własnej, może sugerować, że chodzi o kogoś, kto nie może być nazwany niniwitą (Νινευίτης), jednak jest mieszkańcem Niniwy. Czyżby sykofantem był rodak Tobiasza? Taka interpretacja nie jest wykluczona, zwłaszcza w kontekście Tb 2,8, gdzie mowa jest o drwinach ze strony sąsiadów, a więc prawdopodobnie Żydów. Gdyby jednak przyjąć, że denuncjacja nastąpiła ze strony kogoś, kto był Asyryjczykiem¹²⁵, to moglibyśmy je potraktować jako akt wrogości rdzennej populacji Niniwy wobec Żyda zachowującego prawo religijne.

Faktem bezspornym jest natomiast reakcja króla na złamanie jego woli, którą było pozostawienie ciał bez pochówku. Sankcja, jaka groziła Tobiaszowi, to kara śmierci, bez

122 S. GRZYBEK powołuje się na Wulgatę (TENŻE, *Księga Tobiasza...*, s. 79). Por. C.A. MOORE, *Tobit...*, s. 128; C.A. EVANS, „Jewish Burial Traditions and the Resurrection of Jesus”. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3(2005), s. 233-48, zwł. s. 234-235, przyp. 5.

123 J.A. FITZMYER, *Tobit...*, s. 134.

124 J. BLINZLER, *Il processo di Gesù* (BCT 6), Brescia 1966, s. 189.

125 Tak interpretują to wyrażenie J.A. FITZMYER, *Tobit...*, s. 120; J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Tobias...*, s. 72. Jest to, jak się wydaje, efekt potraktowania jako oryginalnej wersji tekstu korekty w 4Q196, fr. 2, w. 1, w: J.A. FITZMYER, *Qumran Cave 4 XIV...*, s. 8.



określenia jej rodzaju. Uratowała go przed jej wymierzeniem tylko ucieczka, która zamieniała ją na konfiskatę dóbr. Narracja ta jest bardzo ogólnikowa, nie pozwala zatem na ustalenie bliższych szczegółów tła. Trudno jednak przyjąć, że na Tobiasza został wydany „wyrok śmierci”¹²⁶ czy że „został skazany na śmierć i konfiskatę dóbr”¹²⁷. W Tb 1,19 (obydwie wersje greckie) i 2,8 (G^{II}) mowa jest o usiłowaniu zabójstwa czy przynajmniej poszukiwaniach podjętych na polecenie władcy¹²⁸, których celem miało być uśmiercenie Tobiasza. Trudno tu odwołać się do tekstu aramejskiego, gdyż właśnie w tych miejscach jest on uszkodzony¹²⁹. Znana jest niespójność pomiędzy Tb 1,20 i 2,1, która odnosi się do zakresu konfiskaty (czy dotyczył on także rodziny Tobiasza). Problem ten może być spowodowany błędem w przekładzie¹³⁰, ma jednak dla nas drugorzędne znaczenie. Ostatecznie bowiem konfiskata dóbr była karą zastępczą, podczas gdy karą właściwą miała być śmierć. Można więc mówić o prawdziwym, choć niezrealizowanym męczeństwie, jakie groziło Tobiaszowi Starszemu. Upodabnia to jego dzieje do historii omówionych powyżej, a pochodzących z Dn i Est. Także tu udało się bohaterowi uniknąć śmierci, ale nie dzięki nadzwyczajnym działaniom Boga, co stanowi istotną różnicę.

Tym, który ocalił Tobiasza, był Ahikar (Tb 1,21; 2,1). „Imię to będzie przewijać się w Tb (1,21n.; 2,10; 11,19; 14,10), świadcząc o znajomości literatury świeckiej przez autora natchnionego”¹³¹. Trudno powiedzieć, że przedstawienie dowodu erudycji było jedynym powodem przywołania tej postaci. Zaskakująca żywotność i trwałość tradycji dotyczącej Ahikara jest przedmiotem studiów uczonych¹³². Nie jest jednak łatwo odpowiedzieć na pytanie, dlaczego pojawia się on w opowiadaniu, które bez problemu można skonstruować bez odwoływania się do tej postaci. Godna uwagi zdaje się uwaga Giancarlo Toloniego, że to, co przede wszystkim łączy aramejskie opowiadanie o Ahikarze oraz Tb, to typ głównego bohatera (cierpiący sprawiedliwy) i ogólny schemat budowy utworu (pouczenia dla młodszego bohatera obramowujące partię narracyjną)¹³³. Bliskowschodni mędrzec, pojawiający się w Tb, ma uświadomić czytelnikowi, że opowiadanie o sprawiedliwym Izraelicie, który

126 S. GRZYBEK, *Księga Tobiasza...*, s. 77.

127 M. WOJCIECHOWSKI, *Księga Tobiasza...*, s. 60.

128 J.A. FITZMYER, *Tobit...*, s. 120.

129 J.A. FITZMYER, *Qumran Cave 4 XIV...*, s. 8 zawiera w Tb 1,19 rekonstrukcję tekstu, zaś dla Tb 2,8 brak jakiegokolwiek fragmentu, który mógłby służyć za punkt odniesienia.

130 C.A. MOORE, *Tobit...*, s. 121.

131 A. TRONINA, *Księga Tobiasza, Księga Judyty, Księga Estery*, Lublin 2001, s. 16.

132 M. TOMAL, „Historia Ahiqara wczoraj i dziś”, w: *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, red. M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò, Lublin 2008, 115-124.

133 G. TOLONI, „Tobi e Ahiqar. Sulle tracce di un racconto antico”, w: *Il saggio Ahiqar. Fortuna e trasformazioni di uno scritto sapienziale. Il testo più antico e le sue versioni* (StB 148), red. R. Contini, C. Grottanelli, Brescia 2005, s. 141-165, zwł. s. 142.



cierpi, bo zachowuje prawo w obcym, choć nie zawsze wrogim kontekście, to specyficzna odmiana mądrościowej opowieści o ocalonym przez prawość i mądrość okazaną wobec władcy. W tym sensie dochodzimy do punktu, w którym między teologiczną koncepcją niezasłużonego, ale dopuszczonego przez Boga cierpienia, a teologią męczeństwa, ukazuje się ścisły związek.

Można powiedzieć, że Tobiasz Starszy był męczennikiem za wierność prawu, gdyż z tytułu swojej nieugiętej postawy został skazany na śmierć. Ocaliła go pomoc Ahikara i zmiana na tronie, a nie szczególna interwencja Boża, jednak ocalenie to nie jest pozbawione religijnego kontekstu. Ukazuje ten sam typ męczeństwa, z jakim mieliśmy do czynienia w Dn i Est, ale w sposób bardzo realistyczny. Może to być dowodem na to, że właśnie w Tb taki model męczeństwa znalazł pierwszą formę wyrazu.

Zakończenie

Przypadki prześladowań, którym poświęciliśmy uwagę w tym wystąpieniu, ostatecznie kończą się gorzej dla prześladowców, niż dla prześladowanych. Zawdzięczać to należy zawsze Bożej interwencji na rzecz tego, który cierpi, choć religijna racja jest po jego stronie, a więc cierpi w Bożej sprawie. Świadkowie wiary zachowują wewnętrzną gotowość na śmierć, chociaż dokładają starań, by życie ocalić. Czynią to jednak odwołując się do wszechmocy Bożej, nie odpowiadają przemocą na akty bezbożności. Dają w ten sposób przykład heroicznego świadectwa, który staje się punktem odniesienia dla męczenników czasów machabejskich. Są jednak jeszcze daleko od pozytywnego nastawienia do cierpienia, jakie było charakterystyczne dla epoki wczesnochrześcijańskiej.

Prześladowania, jakie próbowaliśmy ukazać w naszym studium, mają związek z wizją judaizmu rozumianego jako religia głoszona przez Żydów, ale otwarta na osoby spoza społeczności narodowej. Nie jest to może uniwersalizm religijny w czystym wydaniu, gdyż na takie marzycielstwo teologiczne autorzy tych narracji sobie nie pozwalają. Jednak z całą pewnością nie jest to też model religii, która musi być strzeżona granicami autonomii państwowej czy quasi-państwowej (terytorium autonomiczne w ramach imperium). Wpływ na imperialną władzę centralną to nie tylko walka o warunki dla swobody wyznawania religii narodowej Żydów, ale przede wszystkim forma działalności misjonarskiej. Ta forma męczeństwa nie ma zbyt wiele punktów wspólnych z nacjonalistyczną ideologią machabejską, której częścią jest przedstawianie władzy imperialnej jako materializacji sił wrogich Bogu.



W swym słynnym, nasyconym antysemityzmem passusie z V księgi *Dziejów*, Tacyt pisze, że Judejczycy/Żydzi „wierzą w nieśmiertelność dusz tych ludzi, którzy na polu walki polegli lub straceni zostali: stąd płynie żądza prokreacji i pogarda śmierci”. Męczeńska postawa stała się więc znakiem rozpoznawczym Żydów na równi z obrzezaniem i świętowaniem szabatu oraz kultem anikonicznym. Za tekstem Tacyta stoją oczywiście doświadczenia Rzymian z wojny, która doprowadziła do zburzenia Jeruzalem, oraz lektura dzieł Józefa Flawiusza, który podkreślał bohaterstwo męczenników żydowskich. Zakorzenie się takiej postawy wśród Żydów, którego tragicznym owocem były wybuchy agresji w 115 r. po Chr. (Afryka) i 135 r. po Chr. (Palestyna), było już faktem uważanym za stały wyróżnik tej religijno-etnicznej grupy. Echa tego przekonania słychać na początku XX w. w dziele o dużym wpływie na historię i egzegezę: „religia judaizmu jest religią męczeństwa. Narodziła się z męczeństwa i cierpienia wiernych w czasach Machabeuszów”¹³⁴. Narodziny heroicznej postawy świadectwa/męczeństwa mogło nastąpić jednak zdecydowanie wcześniej i nie musiało być związane z pojawieniem się formy państwa totalitarnego, które wymuszało pewne postawy religijne na Żydach. Mogła się ona narodzić już w „tolerancyjnym” państwie perskim, w którego elitach władzy znaleźli się Żydzi. Ich sytuacja prowokowała pytania o to, na ile różnice kulturowe, w tym religijne, mogą stać się źródłem nielojalności. Heroiczna postawa świadectwa jest w tym kontekście nie tyle reakcją na prześladowania religijne, ile raczej konsekwencją wejścia w dialog międzykulturowy i powstania pytań o granice asymilacji. Ich postawienie oznacza konfrontację ze światem zewnętrznym, niepostawienie – utratę tożsamości religijnej i apostazję. Bohaterowie tych opowiadań nie są ofiarami walki o zasady rytualnej czystości pokarmów czy też o zachowanie szabatu. Ich wierność dotyczyła nie poszczególnych przepisów prawa, ile raczej samej kondycji Żyda w społeczności obcej etnicznie i religijnie.

Potrzeba podkreślenia tego heroicznego aspektu życia diaspory mogła być bardzo potrzebna w dyskusji z tzw. Samarytanami, których narracja oparta była na trwaniu w ojczyźnie w trudnym okresie po klęsce militarnej, kładącej kres istnieniu państwa Judy. Bohaterskie trwanie przy Prawie miało dla repatriantów stanowić podstawę do roszczeń politycznych w autonomii teokratycznej z siedzibą w Jerozolimie.

Chrześcijananie nie musieli czerpać wyłącznie z tego źródła, ich główną inspiracją była bowiem krzyżowa śmierć Jezusa z Nazaretu, której główny sens miał charakter zbawczy¹³⁵.

134 W. BOUSSET, H. GRESSAMN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Berlin 1926, s. 374.

135 E. LOHMEYER, „Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum”, *ZSTh* 5(1927), s. 232-239; E. ESKING, „Das Martyrium als theologisch-exegetisches Problem”, w: *In memoriam E. Loh-*



Natomiast śmierć męczeńska żydowskiego sprawiedliwego znalazła swoje przygotowanie w cierpieniu niezawinionym, dotyczącym niewinnego. Nie pozostała też bez wpływu na poglądy uczniów Jezusa, którzy musieli przyjąć próby, przez co dawali świadectwo swej wierze. Cierpiący sprawiedliwy Starego Testamentu przygotował więc grunt pod ewangelię o zbawieniu przez cierpienie.

Słowa-klucze: męczeństwo, okres Drugiej Świątyni, Księga Daniela, Księga Tobiasza, Księga Estery

From the *scandal* of innocent suffering to the theology of martyrdom. Martyrs in the Second Temple Period.

Summary

In the present study author proposes a study on the pre-hasmonean biblical texts about martyrdom (Est; Dn 3; 6; Tb). These of cases reveal some common characteristics: unexecuted sentence of death, miraculous salvation as God's response for the faithful believer's prayer, punishment of impious persecutors. Historical background of all these narratives is linked with the Persian period. This type of martyrdom is developed from the theology of the the righteous' suffering of.

Keywords: martyrdom, Second Temple Period, Daniel, Tobit, Ester.

eyer, red. W. Schmauch, Stuttgart 1951, s. 224-232. Różnice między rozumieniem męczeństwa w judaizmie i w chrześcijaństwie podkreśla R. LANE FOX, *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, London 1986, książka wznowiona w 2006.



KS. KRZYSZTOF SIWEK

„Ja to ujrzałem i daję świadectwo” (J 1, 34)
Świadek i jego świadectwo w czwartej Ewangelii

Termin *świadectwo* i pochodzący od niego rzeczownik *świadek* to dwa kluczowe elementy chrystologii czwartej Ewangelii. Już od pierwszych stron ewangelicznego przekazu, czytelnik styka się z problematyką dawania świadectwa. Terminologia, związana z aktywnością ewangeliczną, jest dwubiegunowa. Z jednej strony pytamy: Kto jest świadkiem/kto świadczy? Z drugiej – interesującym staje się pytanie o treść tego świadectwa: o kim/o czym dawane jest świadectwo?

W naszym zamyśle, dotyczącym tej problematyki, chcemy rozpocząć od zagadnienia – jak się wydaje podstawowego, mianowicie od zdefiniowania pojęć: *świadectwo/świadek* i przyjrzeniu się ich semantyce, z uwagi na ich kluczowe znaczenie w czwartej Ewangelii. Następnie prześledzimy te teksty przekazu ewangelicznego, które zawierają w sobie ideę świadectwa/świadka, próbując wyodrębnić w nich grupy tematyczne, skupione wokół zagadnienia podmiotu dającego świadectwo oraz przedmiotu świadczenia.

1. Grecka leksykografia związana z ideą świadectwa/świadka.

Rdzeń *μαρτυ*- występuje w Nowym Testamencie w następujących formach:

- w postaci werbalnej jako: *μαρτυρέω*, w oraz *μαρτύρομαι*
- w postaci nominalnej jako: *ὁ μάρτυς ἢ μαρτυρία, τὸ μαρτύριον*.

Jako czasownik pojawia się w zdecydowanej większości przypadków w stronie czynnej (76 razy, w tym 33 razy w czwartej Ewangelii, gdzie dominuje w tzw. *ewangelii znaków*, czyli J 1 – 12). W stronie medialnej spotykamy go tylko 5 razy (w czwartej Ewangelii nie jest poświadczony).



Analiza postaci nominalnej tego rdzenia wykazuje większe zróżnicowanie. Jako rzeczownik abstrakcyjny pojawia się w dwóch formach morfologicznych: żeńskie ἡ μαρτυρία (w NT 37 razy, w tym 14 razy w czwartej Ewangelii, w większości przypadków w *ewangelii znaków*) oraz nijakiej τὸ μαρτύριον (19 razy w NT, w czwartej Ewangelii nie jest poświadczony). Rzeczownik ὁ μάρτυς pojawia się w ogóle (w NT jest poświadczony 35 razy, głównie w Dz oraz Ap).

Na podstawie powyższej analizy, w odniesieniu do czwartej Ewangelii, możemy wyciągnąć następujące wnioski:

1. Dominuje postać werbalna w stronie czynnej (μαρτυρέω), przy równoczesnym braku formy medialnej (μαρτύρομαι).
2. Bardzo dobrze poświadczona jest forma nominalna (ἡ μαρτυρία).
3. Brak obecności formy nominalnej rodzaju nijakiego to τὸ μαρτύριον.
4. Nie jest poświadczona forma wyrażająca podmiot świadczenia (ὁ μάρτυς).

2. Analiza morfologiczna i syntaktyczna świadectwo/świadczyc w tekstach czwartej Ewangelii.

Co do form werbalnych oraz nominalnych abstrakcyjnych, oszczędność w środkach wyrazu autora czwartej Ewangelii wydaje się uzasadniona, z uwagi na fakt, że są to formy synonimiczne (μαρτυρέω- μαρτύρομαι oraz ἡ μαρτυρία - τὸ μαρτύριον). Zaskakuje natomiast nieobecność rzeczownika ὁ μάρτυς, i to ze względu na to, co zostało wyżej powiedziane w odniesieniu do chrystologicznego charakteru czwartej Ewangelii. Gdy jednak przyjrzymy się ewangeliiom synoptycznym, zauważymy prawie zupełną nieobecność tego rzeczownika¹. Jeżeli się pojawia, to najczęściej w kontekście jakichś bliżej nieokreślonych osób, mających – jako świadkowie – potwierdzić fakt bluźnierstwa Jezusa, który wobec najwyższego kapłana nazwał siebie Synem Bożym (por. Mt 26, 65; Mk 14, 63)². W przekazie synoptycznym, tylko w jednym tekście, rzeczownik ὁ μάρτυς określa uczniów Jezusa, którzy mają stać

- 1 W Ewangelii według św. Mateusza rzeczownik ὁ μάρτυς pojawia się zaledwie dwa razy (18, 16; 26, 65), w przekazie Markowym tylko raz (14, 63). Najczęściej spotykamy go w dziele Łukasowym: w Ewangelii dwukrotnie (11, 48; 24, 48), w Dziejach Apostolskich jest poświadczony 13 razy (1, 8, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 6, 13; 7, 58; 10, 39, 41; 13, 31; 22, 15, 20).
- 2 W pozostałych tekstach synoptycznych rzeczownik ὁ μάρτυς odnosi się do bardzo ogólnego pojęcia świadka, który zostaje wezwany, aby poświadczyc prawdziwość czyichś słów (por. Mt 18, 16), bądź w sensie mocno pejoratywnym jest powiązany z oskarżeniem, skierowanym pod adresem uczonych w Piśmie i faryzeuszów, którzy stają się świadkami złego postępowania przodków (por. Łk 11, 48).



się świadkami Jego zmartwychwstania (por. Łk 24, 48)³. Wydaje się zatem, że semantyka przekazu ewangelicznego nie wyodrębnia i nie artykułuje pojęcia „świadka” w takim stopniu, w jakim można by się tego spodziewać.

Tym bardziej intrygującym staje się pytanie o naturę świadka w czwartej Ewangelii. Zestawmy zatem teksty, w których występuje interesujący nas rdzeń w postaci rzeczownika ἡ μαρτυρία, a oraz czasownika μαρτυρέω:

ἡ μαρτυρία	μαρτυρέω
1, 7. 19; 3, 11. 32. 33; 5, 31. 32. 34. 36; 8, 13. 14. 17; 19, 35; 21, 24	1, 7. 8. 15. 32. 34; 2, 25; 3, 11. 26. 28. 32; 4, 39. 44; 5, 31 (x2). 33. 36. 37. 39; 7, 7; 8, 13. 14. 18 (x2); 10, 25; 12, 17; 13, 21; 15, 26. 27; 18, 23. 37; 19, 35; 21, 24

Dokładna lektura powyższych tekstów prowadzi do następujących wniosków:

1. W bardzo wielu tekstach te dwa pojęcia występują razem w formule: „dawać świadectwo, aby zaświadczyć” (por. J 1, 7. 8; 3, 32; 5, 31. 32; 8, 13. 14; 19, 35; 21, 24). Podwójna obecność tego samego rdzenia jest typowym semityzmem. Służy podkreśleniu wagi wypowiedzi. Można zatem przypuszczać, że ten rodzaj wypowiedzi ma szczególne znaczenie dla samego ewangelisty.
2. Podmiot świadczenia (μαρτυρέω) i świadectwa (ἡ μαρτυρία) jest zarówno osobowy, jak i nieosobowy. Wyraźnie dominuje jednak osoba, bądź osoby, które dają świadectwo. Są nimi najczęściej Jan Chrzciciel⁴, sam Jezus⁵, umiłowany uczeń – „ten, który widział”⁶, jakiś człowiek, lub grupa ludzi (uczniowie)⁷, „ktoś inny” (ἄλλος)⁸, Ojciec, który „posłał Jezusa”

3 Zupełnie inaczej jest w Dziejach Apostolskich. W zdecydowanej większości teksty, w których użyty jest interesujący nas rzeczownik, opisują działalność świadków zmartwychwstania Jezusa, którzy w różnym kontekście i w różnych sytuacjach mają potwierdzać prawdziwość wydarzeń, w jakich sami uczestniczyli, bądź o których usłyszeli od naocznych świadków.

4 Por. 1, 7. 8. 15. 19. 32. 34; 3, 11. 26. 32. 33; 5, 33.

5 Por. 4, 44; 5, 31. 36; 7, 7; 8, 13. 14. 18; 13, 21; 18, 37.

6 Por. 19, 35; 21, 24.

7 2, 25; 3, 11. 28; 4, 39; 5, 34; 8, 17; 12, 17; 15, 27; 18, 23.

8 Por. 5, 32.



(por. 5, 37) i wreszcie ὁ παράκλητος (por. 15, 26). Świadcstwo dają także: „dzieła” (por. 5, 36; 10, 25) oraz „Pisma” (5, 39).

3. Przedmiotem świadectwa/świadczania jest przede wszystkim Jezus. Świadczą o Nim: Jan Chrzciciel (3, 26), „ktoś inny” (5, 32); Ojciec (5, 37; 8, 18); *Parakletos* (15, 26); „pisma” (5, 39), „dzieła” (5, 36; 10, 25) oraz sam Chrystus, który wydaje świadectwo o sobie (8, 13. 14. 18). Mówiąc o Jezusie jako przedmiocie świadectwa/świadczania, narrator używa także innych apelatywów: „Światłość” (1, 7. 8); „Słowo” (1, 15); „Syn Boży” (1, 32). Jan daje również świadectwo o Duchu, który spoczął na Jezusie (1, 32). Świadcstwo dotyczy ponadto pewnych elementów związanych z poznaniem zmysłowym: „tym, co zostało powiedziane” (3, 28), „tym, co się widzi i słyszy” (3, 11. 32), a także poznania intelektualnego, związanego z prawdą (18, 37).

Dokładniejsza analiza wymienionych powyżej tekstów prowadzi do stwierdzenia, że przedmiotem świadectwa jest nie tyle Jezus jako postać historyczna, ile Jezus jako osoba, która domaga się tego, aby w Niego wierzyć. Autor czwartej Ewangelii nie chce przekonywać odbiorcy swojego przesłania do tego, że Jezus istniał, ten fakt bowiem wydaje się być dla niego oczywistym. Świadcstwo o Jezusie dotyczy potwierdzenia wiary w Światłość i Słowo, które zstąpiło od Ojca.

Dokonajmy weryfikacji tak postawionej tezy, analizując te grupy Janowych tekstów, które wydają się być najbardziej odpowiednie w ukazaniu pojęcia i roli świadka. Przedstawimy trzech świadków i trzy świadectwa. Najpierw świadectwo „umiłowanego ucznia”, następnie Jana Chrzciciela, a na końcu samego Jezusa.

3. Świadcstwo „umiłowanego ucznia” (21, 24).

Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἶδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.

On sam jest tym uczniem, który świadczy o tym i który zapisuje to i wiemy, że jego świadectwo jest prawdziwe.

Uczeń jest tym, który świadczy o „tych sprawach” (περὶ τούτων), a jego świadectwo jest prawdziwe (ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν). To zdanie stanowi podsumowanie czwartej Ewangelii, jest jej epilogiem, ostatnim słowem, które ją zamyka. Uczeń jest świadkiem (ὁ μαρτυρῶν) i tym, który zapisał (ὁ γράψας) to, o czym świadczy. Jest świadkiem, który przekazuje swoje świadectwo ciągle⁹, staje się to jego stałą posługą. Wyraża

⁹ Ten aktualny i ciągle żywy przekaz podkreśla fakt użycia formy *participium praesentis* czasownika μαρτυρέω.



się w tym stwierdzeniu swoista „świeżość”, dynamika ewangeliczna, przekonanie i siła ekspresji świadka. Świadczy to, w co sam głęboko wierzy. Treść przekazu, jest zawsze ta sama, niezmienna, już raz ustalona i zapisana¹⁰. Forma zaimka wskazującego umożliwia rozszerzenie przedmiotu jego świadectwa: mogą to być fakty, wydarzenia, ale także konkretne osoby¹¹.

Świadek jest pisarzem, być może autorem, czy raczej redaktorem ewangelii, a na pewno kimś odpowiedzialnym za tradycję, z której wyrasta tekst czwartej Ewangelii¹². Cechą jego świadczenia jest prawdziwość. Z jednej strony potwierdza zaistnienie faktów, wydarzeń, które relacjonował w swoim dziele, z drugiej – wyraża swój osobisty stosunek do nich: to, o czym pisze jest prawdą, a zatem on to przyjmuje i przekazuje innym, aby tak samo przyjęli i uwierzyli. Ewangeliczna prawdziwość nie wiąże się więc jedynie z pozytywną weryfikacją wydarzeń, ale z osobistym podejściem do nich: jeżeli jest prawdziwe, przyjmuję to. Ten końcowy akord dzieła przywołuje treść pierwszego epilogu, w którym wybrzmiewa jeszcze mocniej świadectwo tego, który „zobaczył i uwierzył”, a którego przedmiotem staje się wiara w Jezusa, Mesjasza, Syna Bożego:

*Te zaś [znaki] zapisano,
abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym,
i abyście wierząc mieli życie w Imię Jego (20, 31).*

Doświadczenie świadka wiąże się również z przekazem pisemnym tego, co widział i słyszał. Zapisać to znaczy potwierdzić swoim autorytetem prawdziwość tego, co się przepowiada. To, co jest zapisane, przetrwa i stanie się nośnikiem świadectwa¹³ – jest ono przekazywane wspólnocie, która uczy się go sama poprzez przyjmowanie takiej logiki przekazu.

10 *Participium aoristi* czasownika γράφω.

11 Forma *genetivus pluralis* zaimka wskazującego οὗτος, αὕτη, τοῦτο ma identyczną formę w rodzaju męskim i nijakim.

12 S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana, 13 – 21. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz.* (NKB. NT 4, cz. 2), Częstochowa 2010, s. 378.

13 Ta prawda jest wyraźnie podkreślona poprzez konstrukcję powyższej wypowiedzi: zdanie celowe z czasownikiem πιστεύω (*coniunctivus aoristi*). Dodajmy jednak, że tekst grecki nie jest w tym miejscu jednolity. Przyjęta przez nas wersja (ἵνα πιστεύσητε), która jest poświadczona przez większość ważniejszych rękopisów (m.in. *Kodeks Synaicki, Aleksandryjski, czy Efrema*), sugeruje bardzo jasno zamiar świadka Ewangelii. Celem przekazu staje się umocnienie wiary wspólnoty chrześcijan poprzez ukazanie jej podstawowych prawd, w które powinna wierzyć. Celem jest także obrona wiary przed tymi, którzy przeciwko niej walczą. Istnieje jednak i druga wersja tekstu, poświadczona m.in. przez *Kodeks Synaicki* w swojej lekcji oryginalnej, *Kodeks Watykański* i *Koridethi*. Sugerują one użycie nie *coniunctivus aoristi*, ale *coniunctivus praesentis* (ἵνα πιστεύητε). Ta lekcja sugeruje, że celem świadectwa jest doprowadzenie do wiary, która nieustannie się rozwija i pogłębia, jest procesem dynamicznym. Na temat dyskusji wokół tego zagadnienia i przedstawionej argumentacji, por. R. E. BROWN, *The Gospel According to John XIII – XXI* (AB 29A), New York-London-Toronto 1970, s. 1056; S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana 13-21...*, s. 325.



Podsumujmy. Świadeństwo „umiłowanego ucznia” jest owocem jego wiary i głębokiego przekonania co do swojej własnej misji. Jest ono prawdziwe, ponieważ nie tylko potwierdza zaistnienie określonych faktów, ale jawi się także jako fundamentalne zadanie wobec wspólnoty. Takie posługiwanie wspólnocie dokonuje się poprzez zapis tego, co widział i słyszał świadek, oraz czego sam doświadczył. Celem zapisu jest utrwalenie i przekazanie świadectwa następnym pokoleniom.

4. *Świadeństwo Jana Chrzciciela (J 1; 3).*

Jan jest pierwszą osobą, która w czwartej Ewangelii daje świadectwo. Najpierw dowiadujemy się, że „przyszł on, by zaświadczyć (οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ) o światłości” (1, 7. 8). Jan „daje o nim świadectwo (μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ)” – jest to świadectwo o Jednorodzonem, który od Ojca otrzymuje chwałę (1, 14n). Ewangelista zanotował jego treść: „Ten, który po mnie idzie, przewyższył mnie godnością, gdyż był wcześniej ode mnie”. Na samym początku ewangelii mamy zatem bardzo wyraźnie określoną jej dynamikę i kierunek; stanie się ona świadectwem o preegzystującym Logosie, który zostaje posłany przez Ojca. Ten odwieczny Logos to Światłość, jaka istniała już w pierwotnej ciemności w początkach stworzenia, świeciła światłem pośród ludzi, którzy chodzili w mroku swoich grzechów, a teraz świeci w chwale Wcielonego Słowa, aby następnie pojawić się w chwale Zmartwychwstania, która jest działaniem Ducha – Parakleta¹⁴. Świadeństwo Janowe wpisuje się zatem w całą dynamikę historii zbawienia, przeprowadzając nas od samych jej początków (akt stwórczy) aż do jej wypełnienia (Logos, który zstępuje na ziemię).

Istotnym elementem takiej prezentacji staje się stwierdzenie, że „światłość świeci w ciemności i ciemność jej nie ogarnęła” (1, 5). Od czasu pojawienia się Logosu, te dwie rzeczywistości stają się elementami strukturalnymi świata, w którym istnieje potrzeba świadectwa. Pojawia się otwarty konflikt światła i ciemności, w jaki wpisuje się potrzeba mówienia, czyli świadczenia o Logosie. Pojawienie się światłości wprowadza nas w rozróżnienie pomiędzy wypowiedzią a mówieniem. W tym kontekście ciemność oznacza całkowite oddzielenie wypowiedzi od podmiotu, błądzenie w ciemności zaś to nieuchronna konsekwencja nierozpoznanego podmiotu. Stąd pojawia się konieczność świadczenia, czyli, w pierwszej kolejności, jego odnalezienia i zidentyfikowania. Ta identyfikacja podmiotu, a co za tym idzie, chodzenie w światłości, jest poruszaniem się

14 G. R. BEASLEY – MURRAY, *John* (WBC 36), Waco 1987, s. 11.



w kategoriach prawdy i prawdziwości. Symbolem prawdy staje się więc Światłość. Nerozpoznanie podmiotu i przebywanie w ciemności, to chodzenie drogą kłamstwa, czego symbolem staje się Ciemność.

W takiej konwencji pojawia się konkretna treść i cel Janowego świadectwa:

1. „Aby wszyscy uwierzyli przez Niego” (1, 7).
2. „Ten, który po mnie idzie, przewyższył mnie godnością, gdyż był wcześniej ode mnie” (1, 15. 30).
3. „Ja nie jestem Mesjaszem” (1, 20; 3, 28).
4. „Jam głos wołającego na pustyni” (1, 23).
5. „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (1, 29. 36).
6. „Ja Go wcześniej nie znałem, ale przyszedłem, aby chrzcić wodą w tym celu, aby On się objawił Izraelowi” (1, 31).
7. „Ujrzałem Ducha, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Nim” (1, 32).
8. „Ja to ujrzałem i daję świadectwo (μεμαρτύρηκα), że On jest Synem Bożym” (1, 34).
9. „Potrzeba, aby On wzrastał, a ja się umniejszał” (3, 30).

W tych Janowych wypowiedziach możemy wyodrębnić dwie grupy:

1. Świadectwa, w których wybrzmiewa zamierzony cel.
2. Świadectwa o charakterze materialnym, które mówią o tożsamości Jezusa.

Co jest celem Janowego świadectwa?

Jan – świadek staje się narzędziem, przy pomocy którego „wszyscy mają uwierzyć”. Świadectwo jednego świadka, ma doprowadzić wszystkich do przyjęcia Światłości. Oznacza to wejście na drogę prawdy i prawdziwości, czyli w konsekwencji akt wiary¹⁵. Wiara staje się konsekwencją autentycznie wypowiedzanego świadectwa.

Jan przychodzi, aby chrzcić wodą po to, by „On się objawił Izraelowi” (1, 31). Występuje jako przedstawiciel judaizmu, jako członek narodu wybranego, który z utęsknieniem oczekuje objawienia obietnicy. Jego świadectwo wpisuje się w klimat różnorodnych oczekiwań, związanych z pojawieniem się Mesjasza¹⁶. Autor ewangelii umieszcza to świadectwo w kontekście

15 O wyrażnej decyzji wiary, związanej z przyjęciem świadectwa, mówi forma czasownika (πιστεύωσις). Ten *coniunctivus aoristi* wyraża nie tyle proces dochodzenia do wiary, ile raczej sam akt wiary.

16 Oczekiwanie mesjańskie judaizmu były trójbiegunowe. Oczekiwano Mesjasza na wzór Mojżesza, prawodawcy Izraela, jednocześnie największego proroka narodu wybranego. Ten kierunek oznaczał powrót do



delegacji kapłanów i lewitów, wysłanej przez władze żydowskie w Jerozolimie (οἱ Ἰουδαῖοι). Cel tej delegacji jest bardzo jasny: dowiedzieć się, kim jest Jan (1, 19), czyli zapytać o motyw jego działalności. Świadek Janowe rozpoczyna się od wydzwięku negatywnego: „Ja nie jestem Mesjaszem” (ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός). I to negatywne stwierdzenie, które pada na wstępie, nadaje właściwy kierunek Janowemu świadectwu. Od samego początku kieruje uwagę słuchaczy na osobę Mesjasza – Chrystusa, odwołując się do postaci mesjańskiej jako syna Dawida¹⁷. Jaka jest zatem rola świadka? Jest on „głosem wołającym na pustyni” (1, 23). Jan cytuje w tym miejscu fragment tzw. *Księgi Pocieszenia Izraela* (Iz 40, 3). W kontekście całego Deutero-Izajasza ta wypowiedź wpisuje się w szczególny klimat powołania proroka, który ma pocieszyć Lud Boga, ponieważ skończył się już okres wygnania. Jan – świadek, wpisuje się w ten głęboki nurt posługiwania prorockiego, głosząc słowo nadziei i pocieszenia. W tej konwencji, staje się prorokiem, otrzymującym specjalną misję, jaka nigdy przedtem nie była udziałem żadnego biblijnego proroka. Udzielając chrztu, staje się naocznym świadkiem objawiającego się Mesjasza, który przynosi zbawienie.

W świadectwie Jana rysuje się bardzo wyraźna relacja pomiędzy nim samym, a tym, o kim świadczy. Zostaje wyrażona w stwierdzeniu: „Potrzeba, aby on wzrastał (ἐκείνου δὲ ἀβξάνειν), a ja się umniejszał (ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι)” (3, 30). Widać tutaj bardzo dynamiczny proces dojrzewania świadka, w którym pojawia się napięcie: Aktywność Jana jeszcze trwa, ale jego czas dobiega końca¹⁸. Prorok – świadek, ustępuje miejsca temu, którego przepowiada i o którym daje świadectwo; głos ustępuje miejsca Słowu. W posłudze świadka ten element jest bardzo istotny: umiejętność rozpoznania czasu przyjścia tego, o którym sam daje świadectwo, i umiejętność wskazania go temu, komu go przepowiadam.

W jaki sposób Jan mówi o Mesjaszu?

„Ten, który po mnie idzie, jest przede mną, gdyż był wcześniej ode mnie” (1, 15. 30).

Pierwsza informacja wydaje się być oczywista: świadek poprzedza tego, o którym daje świadectwo (por. Iz 40, 3). Narrator wprowadza nas w interesujący klimat tego wydarzenia:

samych korzeni ludu wybranego przez Boga, czyli do obietnic danych Patriarchom i Mojżeszowi. Idea mesjańska nawiązywała także do dynastii króla Dawida, czyli była odbiciem oczekiwań przywrócenia świetności państwa. W oczekiwanym Mesjaszu upatrywano także postaci na miarę Eliasza, „proroka jak ogień”, który walczyłby o jedność Izraela.

17 Oczekiwanie Mesjasza z dynastii Dawida zostało poświadczane w wielu pismach qumrańskich (4QpGen; 4QpIsa).

18 Por. R. SCHNACKENBURG, *The Gospel According to St. John*, t. 1, New York 1980, s. 417.



Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων... (1,15).

Jan świadczy o nim i woła....

Występują tu dwa czasowniki, użyte w różnych czasach. Pierwszy, μαρτυρέω, w *praesentis* i drugi, κράζω, w *perfectum*. Obydwie wypowiedzi zawierające te czasowniki są połączone spójnikiem καὶ, i sugerują jedność logiczną elementów narracji. Forma *perfectum* czasownika κράζω¹⁹ podkreśla z jednej strony trwałość składanego świadectwa i trwałe skutki jego działania w osobie tego, który świadczy, z drugiej zaś strony sugeruje, że to świadectwo trwa od pewnego czasu, i że Jan zaczyna świadczyć jeszcze przed nadejściem Mesjasza. Wpisuje się to w ogólne brzmienie przekazu ewangelicznego, który wyraźnie wskazuje, że działalność Jana przygotowuje przyjście Mesjasza. Obecny, teraźniejszy stan świadczenia, podkreśla *praesentis* czasownika μαρτυρέω²⁰. Wydaje się, że jego obecność mówi o aktualnej rzeczywistości wspólnoty, do której narrator kieruje przesłanie, potwierdzając nie tylko kontynuację świadectwa, lecz także jego obecną dynamikę. Inaczej mówiąc, wspólnota przez cały czas karmi się usłyszanym raz świadectwem oraz dąży do jego pogłębienia i zdynamizowania. Można zatem mówić o procesie jego rozwoju wewnątrz wspólnoty, która go przyjmuje i nim żyje.

Treścią świadectwa Janowego jest „Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (1, 29. 35). Wyrażenie ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ ma koloryt paschalny. W tym pojęciu kryje się cała prawda o tym, kogo Jan zapowiada: jest nim Ten, który umarł i zmartwychwstał, aby zgładzić grzech świata²¹. Jan widzi Baranka, jako „przychodzącego” (ἐρχόμενον). Nawiązuje w ten sposób do starotestamentalnych tradycji, które mówią o nadejściu tego, który ma władzę (por. Iz 40, 10) i który „zgładzi grzech świata” (ὁ ἄρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου). Zadanie oczyszczenia ludu z grzechów jest misją mesjańską²². Użyty tu czasownik ἄρω, tłumaczony jako

19 Według R. Browna, *perfectum* tego czasownika nie jest tutaj środkiem zamierzonym przez narratora. Użyte *perfectum* to ekwiwalent *praesentis*. Ponieważ κράζω występuje bardzo rzadko w *praesentis* (w NT tylko 7 razy, w tym tylko dwukrotnie w Ewangeliach: Mt 15, 23; Łk 9, 39), należy przyjąć, że ma on znaczenie *praesentis*, por. R. BROWN, *The Gospel According to John I – XII* (AB 29), New York-London-Toronto 1966, s. 15.

20 Brown sugeruje, by rozumieć *praesentis* czasownika jako ekwiwalent *aoristum*, czyli widzi tutaj *praesens historicum*, służący w tym miejscu do ożywienia relacji, por. R. BROWN, *The Gospel According to John I – XII...*, s. 15. Taki stylistyczny zabieg, obecny w NT, to jedna z możliwości interpretowania tego wyrażenia, choć według autora niniejszej wypowiedzi, nie jedyna.

21 W tym wyrażeniu narrator zapowiada wypełnienie się misji Baranka, które nastąpi na krzyżu (por. 19, 36).

22 Por. *Syryjska Apokalipsa Barucha* precyzyjnie podaje wykaz przewinień i grzechów, z których Mesjasz oczyści lud, po tym, jak zasiądzie na tronie swojego królestwa. Mowa o oczyszczeniu „z osądów, potępień, kłótni, zemsty, krwi, namiętności, nienawiści, i tego wszystkiego, co będzie potępione”. „2 Baruch”, tłum. F. J. Klijn, w: OTP, t. 1, s. 645.



„zgådzić”, oznacza przebaczenie, które jest wyłącznym aktem Boga²³. Jest on nader czytelny: Baranek Boży²⁴ bierze na siebie grzechy człowieka, aby następnie zanieść je na krzyż i odkupić. W tym znaczeniu obraz Baranka, który gładzi grzech, wydaje się tu nie być przypadkowy. Gdzieś w tle widzimy Izajaszowy tekst o cierpiącym Słudze Jahwe (por. Iz 52, 13 – 53, 12).

Takie świadectwo przynosi natychmiastowe owoce. Uczniowie Jana, którzy je słyszą, idą za Jezusem (1, 37). Poprzednie wiersze (1, 35. 36) wydają się przygotowywać ten kulminacyjny moment. Narrator, mówiąc, że następnego dnia Jan, stojąc znowu w tym samym miejscu (ἐἰστήκει), zobaczył (ἐμβλέψας) Jezusa, który przechodził (περιπατοῦντι), wyraźnie kontrastuje te dwie postaci. Jan, jako świadek, pozostaje w miejscu, jest nieruchomy, podczas gdy Baranek, który gładzi grzech świata, przechodzi, jest w ruchu. To jeszcze jeden dowód na to, że Jan doprowadza do końca swoją misję. Kiedy pojawia się ten, którego zapowiadał, sam „gasi” swoją aktywność, przekazując uczniów Jezusowi i pozwalając, by poszli za nim, aby dalej to On ich formował.

Kolejnym elementem Janowego świadectwa, jest ukazanie, skąd ono pochodzi, czyli, co jest jego źródłem:

Zobaczyłem (τεθέαμαι) Ducha, który jak gołębicą zstępował z nieba i pozostał na nim. Ja go nie znałem, ale ten, który mnie posłał, powiedział mi: „Nad kim zobaczysz zstępującego Ducha i pozostającego na nim, to jest On” (1, 32. 33).

Starotestamentalna tradycja biblijna dokumentuje, że posiadanie Ducha jest elementem uwierzytelniającym tożsamość i posługę mesjańską. Napełniony Duchem dokonuje inauguracji epoki mesjańskiej (por. Iz 11, 2; 42, 1; Jl 3, 1–2; Ez 36, 27). Istnieją dwa znaki identyfikujące Mesjasza: „Duch zstępujący (τὸ πνεῦμα καταβαῖνον)” i Duch, który „pozostał na Nim (ἔμεινεν ἐπ’ αὐτόν)”. Ten typowy w przekazie czwartej Ewangelii czasownik μένω, wyraża dynamikę przebywania, trwania. Jan widzi Jezusa, napełnionego Duchem, a zatem Mesjasza, który działa²⁵.

23 W tekstach LXX jego odpowiednikiem w takim kontekście jest czasownik ἀφίημι (por. Wj 32, 32). LXX poświadcza także, w podobnym kontekście (przebaczenia win), obecność czasownika ἀίρω (por. 1 Sm 15, 25).

24 Użyty tu *genetivus* (ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ) może być rozumiany jako *subiectivus*, wówczas chodziłoby o „baranka” boskiego, którym jest sam Jezus, lub *obiectivus*, czyli baranek pochodzący od Boga, posłany przez Boga. W pierwszym znaczeniu to sam Jezus jest tym, który gładzi grzech świata. W tym drugim zaś – Jezus jest narzędziem prześlągania w ręku Boga, narzędziem, przez które Bóg zgådzi grzech.

25 Forma czasownika θεάομαι, użytego w *perfectum*, podkreśla i uzasadnia taką interpretację. Duch zawsze towarzyszył Jezusowi, a teraz staje się to widoczne dla wszystkich. Jest to jeden z trzech przypadków nie tylko w NT, ale także w LXX, kiedy pojawia się on w *perfectum*. W taki sposób używa go tylko Jan w 1, 32 oraz 1J 4, 12. 14.



Identyfikacja, której dokonuje Jan – świadek, jest możliwa, gdyż „Ten, który przedtem [go] posłał, aby chrzczył wodą”, to mu powiedział (1, 33). To bardzo świadome stwierdzenie faktu, że rozpoznanie w Jezusie Mesjasza nie dokonuje się przy pomocy ludzkich spekulacji czy wysiłków, ale jest wolą Boga (por. 1, 13). Jan otrzymuje objawienie, które od Boga pochodzi. To kolejna cecha bycia świadkiem: odpowiedź na objawienie. Jan – świadek, jawi się już nie tylko jako wierzący w Jezusa – Mesjasza, ale jako kontemplujący Jego boski charakter²⁶. Rodzi się bardzo silna więź pomiędzy świadkiem, a tym, o kim daje on świadectwo. W życiu i posłudze świadka kontemplacja wydaje się być zwykłą konsekwencją rozpoznanej woli Boga, objawionej w momencie powołania.

Ostatnim akordem tej niezwyklej Janowej symfonii, jest uroczyste stwierdzenie:
Ja to ujrzałem (ἑώρακα) i daję świadectwo (μεμαρτύρηκα), że On jest Synem Bożym (1, 34).

Dwa czasowniki, opisujące czynność świadka, wpisują się w kontekst poprzedzający i stanowią całość jego świadectwa. Obydwa zostały użyte w *perfectum*, nazywanym *perfectum theologicum*. Ten fakt nie jest bez znaczenia. Forma *perfectum* aktualizuje to, co się wydarzyło, zachowując na zawsze tę treść. Jan „ujrzał” i „dał świadectwo” tego, co wcześniej „kontemplował”. Jest zatem pewna tajemnica skuteczności świadka: kontemplacja, czyli osobiste zetknięcie się z prawdą i głębokie jej przeżycie, prowadzi do wyznania wiary (ἑώρακα) i dopiero wtedy staje się podstawą świadectwa.

Podsumujmy:

1. Pojawia się świadek, gdyż istnieje potrzeba dawania świadectwa (por. 1, 5).
2. Jan świadczy, postrzegając swoją działalność jako element historii zbawienia (1, 19. 31).
3. Wyraźnie odcina się od próby identyfikowania go z tym, o którym świadczy (1, 20; 3, 28).
4. Jest świadomy procesu swojego dojrzewania jako świadka, a zatem wie, kiedy jego czas dobiega końca (3, 30).
5. W sposób właściwy ustawia się w relacji do przedmiotu swojego świadectwa (1, 15. 30).
6. Jest świadomy treści swojego świadectwa i źródła jego pochodzenia (1, 29. 35; 32. 33).
7. Swoim świadectwem inspiruje i przyciąga innych, pozwalając im następnie odejść, tak aby rozpoznali tego, o którym świadczy (1, 35. 36. 37).
8. Jako świadek sam przeżywa i pogłębia swoją relację o tym, o którym daje świadectwo (1, 32. 34).

²⁶ S. MĘDALA, *Ewangelia według Świętego Jana 1-12...*, s. 308.



5. Świadeństwo samego Jezusa (J 4; 5; 7; 8; 13; 18).

Najwięcej miejsca w swoim dziele autor czwartej Ewangelii poświęca świadectwu samego Jezusa. Analizując teksty, w których występują interesujące nas wyrażenia, możemy wyodrębnić w nich cztery główne elementy:

1. Przewaga świadectwa Jezusa nad Janowym (5, 36).
2. Źródła świadectwa Jezusowego i jego treść (5, 36n; 8, 18).
3. Dowód prawdziwości Jego świadectwa (8, 14).
4. Cel Jezusowego świadectwa (18, 37).

Źródło Jezusowego świadectwa.

Bardzo głęboko ujawnia się tu świadomość Jezusa, dotycząca faktu bycia posłanym przez Ojca. W tym kontekście Jezus mówi o pochodzeniu swojego świadectwa:

- a) sam Jezus wydaje świadectwo o sobie samym (8, 18);
- b) dzieła, które wykonuje, świadczą o Nim (5, 36);
- c) świadczy o Nim Jego Ojciec (5, 36n; 8, 18).

Źródłem Jezusowego świadectwa jest świadomość tego, kim jest: ἐγὼ ἐγὼ ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ (8, 18a). Chrystus powołuje się na świadectwo jako κύριος, Syn Boży, co oznacza, że Jego świadectwo o sobie przewyższa każde ludzkie świadectwo o Nim, a zatem i to Janowe. Dlatego Jezus powie: „Ja mam świadectwo większe od Janowego (μείζων τοῦ Ἰωάννου 5, 36)”²⁷. Jest On świadomy, że świadectwo Janowe, jeśli pozostanie samo, straci swoje znaczenie, natomiast w kontekście przygotowania do przyjęcia świadectwa Jezusowego staje się bardzo istotne. Wpisuje się bowiem w cały nurt historii zbawienia, która poprzez poszczególne wydarzenia przygotowywała – w różnym czasie i okolicznościach – do przyjęcia tego najważniejszego świadectwa. Obecna deklaracja Jezusa, który daje świadectwo o sobie samym, wpisuje się bardzo mocno w wątek apologetyczny czwartej Ewangelii²⁸. W takim też duchu wybrzmiewa to, co mówi o sobie. Potwierdzeniem mają stać się z jednej strony dzieła, których dokonuje (5, 36), z drugiej – sam Ojciec (5, 36; 8, 18).

27 Znaczenie przymiotnika μέγας, użytego tutaj w stopniu wyższym, nie jest w pełni jednoznaczne. W zdaniu pełni on funkcję orzecznika. Rzeczownik w genetiwie, który po nim się pojawia to *genetivus comparationis*. Analizowane zdanie można zrozumieć na dwa sposoby: 1. świadectwo Jezusa jest «większe» niż to, które ma Jan; 2. świadectwo Jezusa jest «większe» od tego, które pochodzi od Jana.

28 Jest on obecny szczególnie w tekstach polemicznych, przede wszystkim w trakcie rozmów z Żydami (por. 2, 13-21; 5, 19-47; 6, 41-58; 7, 14-36; 8, 12-58).



Dzieła, których dokonuje Jezus, nie pochodzą od Niego, dał Mu je do wykonania Ojciec, który Go posłał. Działalność Chrystusa jest realizacją zbawczego planu Boga, który zostanie zrealizowany do końca w Jego śmierci na krzyżu. To na krzyżu Jezus jest w pełni świadomy tego, że „wszystko się dokonało” (19, 28) i wtedy właśnie Jego świadectwo w pełni się realizuje. Ewangelista zaczyna mówić już wcześniej o wypełnianiu się misji Jezusa. W 13, 1 czytamy, że „Jezus, wiedząc, że przyszła ta godzina, aby przejść z tego świata do Ojca”, daje świadectwo, w którym wykazuje posłuszeństwo woli Ojca i dzieli się nim z apostołami. Czynność umycia im nóg całkowicie wyraża pełnię i świadomość posłannictwa. W kontekście zbliżającej się męki Jezusa apostołowie mogą przekonać się o źródle Jego działania. Jest nim przekonanie, że dzieło zbawienia ludzi, które dokonuje się nieustannie przez Ojca w Synu, a przez Syna w Ojcu, potwierdza Ich wzajemną więź i prowadzi do pełnego przyjęcia zbawczej misji Jezusa²⁹.

W świadectwie Syna wybrzmiewa głos Ojca i daje się rozpoznać w tych, którzy wierzą w Jego Syna (5, 36-38). To sam Ojciec poświadcza prawdziwość tego, co mówi Syn, zaś Syn przekonuje o działaniu Ojca. Jaki rodzaj świadectwa daje Ojciec? Wypowiedź Jezusa wydaje się to wyjaśniać:

Posyłający mnie Ojciec świadczy o mnie. Nie słyszeliście nigdy Jego głosu, ani nie widzieliście Jego oblicza i słowa jego nie macie w sobie, ponieważ wy nie wierzycie w tego, którego On posłał” (5, 37n).

Ta wypowiedź została sformułowana w formie zarzutu, jaki Jezus – świadek stawia Żydom, odrzucającym świadectwo Syna. Jezus formułuje swoje oskarżenie wobec słuchaczy na trzech płaszczyznach:

- a) nie słuchali nigdy Jego głosu (οὐ τὸ φωνῆν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε);
- b) nie widzieli Jego oblicza (οὐ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἑώρακατε);
- c) nie mają Jego słowa, które w nich trwa (τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα).

Interesująca jest konstrukcja tej wypowiedzi. W pierwszych dwóch zdaniach występują czasowniki użyte w *perfectum*. Ta typowa dla Jana konstrukcja z *perfectum theologicum* przywołuje wydarzenia minione, dobrze znane obecnym słuchaczom Jezusa. Przypomniane zostają wydarzenia spod Synaju, gdzie Izraelici, będący w drodze do Ziemi Obiecanej, okazują nieposłuszeństwo wobec wymagań, jakie stawia im Bóg (por. Wj 19, 5; 23, 22). Użyte *perfectum* podkreśla, że ta sytuacja w dalszym ciągu ma miejsce. Żydzi, tak samo, jak niegdyś ich ojcowie, którzy nie słuchali Boga, obecnie nie chcą przyjąć świadectwa Jezusa,
²⁹ Por. S. MĘDAŁA, *Ewangelia według świętego Jana 1-12...*, s. 533.



gdyż trwają w dokładnie takiej samej postawie. Wymowa użytego *perfectum theologicum* zostaje wzmocniona przez wyrażenie z ostatniej części wypowiedzi: obecnie Żydzi nie mają (οὐκ ἔχουσιν) w sobie słowa, które w nich trwa (μείνουσιν). Jest to konsekwencją tego, że nic nie zmieniło się w ich relacji do Boga, co więcej, wydaje się, że teraz znajdują się w jeszcze większym kryzysie.

Cel Jezusowego świadectwa (18, 37).

Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby zaświadczyć o prawdzie.

Jezus, stojąc przed namiestnikiem rzymskim, zapytany, czy jest królem, nie udziela zwykłej, krótkiej odpowiedzi. Sytuacja sądu przed świecką władzą, daje Mu sposobność do składania świadectwa. Jest po to, by zaświadczyć o prawdzie. To jest właściwy obraz króla, tego, który ma władzę. Temat królewskości Jezusa, zatem Jego tożsamości, jest powiązany w sposób bardzo bezpośredni z prawdą. Narrator widzi ten ścisły związek, wkładając w usta namiestnika niepokojące każdego człowieka pytanie, „Co to jest prawda?” (18, 38). O czym zatem Jezus, stojący przed Piłatem, świadczy?

Pytanie to, umieszczone właśnie w kontekście spotkania Jezusa – świadka z przedstawicielem świata grecko-rzymskiego, nie wydaje się być przypadkowe. Dla cywilizacji, którą reprezentuje namiestnik, prawda to zgodność zaistniałych wydarzeń z tym, co się o nich mówi. Inaczej rzecz ujmując, prawdziwe jest to, co się wydarzyło. Fakty, wydarzenia, osoby, które zaistniały w dziejach, są prawdziwe. Filozoficzne pojęcie prawdy zakłada, że jest ona istniejącym bytem. Platon powie tu o istnieniu istoty wyższej, boga. Taka optyka przechodzi później przez „obróbkę” Tomasza z Akwinu, który twierdzi, że to Bóg jest prawdą.

Biblijne pojęcie prawdy wydaje się być nieco inne, poczynając od zapisu wydarzeń, aż do sapiencjalnych stwierdzeń dotyczących prawdy. Wydarzenia, o których się mówi, nie muszą być weryfikowalne. Nie stawia się pytania, czy to, o czym się mówi, zaistniało. Pytanie dotyczy raczej tego, jak zostaje to odebrane w momencie mówienia. Biblijna historiografia nie opiera się wyłącznie na opisywaniu przeszłości i jej weryfikowaniu, ale również na tym, że jej nierozdzielną częścią jest interpretacja wydarzeń, jakie się słyszy i jakie się opowiada. Taki model stawia fundamentalne pytanie o związek pomiędzy przeszłością a teraźniejszością:³⁰ jakie znaczenie ma

30 Por. J. VAN SETERS, *In Search of History. History in the Ancient Word and the Origin of Biblical History*,



dla mnie dzisiaj to, o czym słyszę? W biblijnej literaturze sapiencjalnej prawda oznacza objawienie planu Bożego. Nie jest więc stwierdzeniem istnienia czegoś, ale wyjawieniem zamiarów samego Boga. Poznać prawdę to poznać plany Boga (por. Hi 38nn). Jest ona przekazywana przez samego Boga, lub przez Jego wysłannika (proroka, mędrca, samego Jezusa). Dlatego prawda i poznanie prawdy wiąże się z wolą (łaską) Boga. W prologu do czwartej Ewangelii czytamy:

*Słowo stało się ciałem i zamieszkało w nas
i wpatrywaliśmy się w Jego chwałę,
chwałę, jaką Jednorodzony [ma] od Ojca,
pełen łaski (χάριτος) i prawdy (ἀληθείας), 1, 14.*

Ostatnie wyrażenie, które ma formę figury stylistycznej *endiadi*, należy rozumieć jako „pełen łaski prawdy”. Wcielone Słowo, Chrystus, zamieszkuje w nas, będąc „wyposażonym” przez Ojca w łaskę prawdy, czyli pełnię prawdy. Staje się w ten sposób najpełniejszym objawieniem Ojca, jakiego nigdy wcześniej nie było. Stąd autor prologu dopowie za chwilę, że „Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska prawdy nastąpiła przez Jezusa Chrystusa” (1, 17)³¹.

Wobec namiestnika rzymskiego Jezus mówi o dwóch wydarzeniach, które należy interpretować w duchu rozumienia tego, czym jest prawda. Mówi o narodzeniu (γενένηται) i przyjściu na świat (ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον). Obydwa czasowniki, użyte w *perfectum*, aktualizują wydarzenia i każą pytać o ich sens teraz. Pierwszy odnosi się do faktu narodzenia Jezusa z kobiety, a więc opisuje Jego ludzką naturę. Drugi mówi o posłannictwie Chrystusa, w którym wypełnia On wolę Ojca. Celem obecności Jezusa w świecie staje się przyniesienie objawienia wszystkim ludziom. Nie zamierza On więc referować wobec namiestnika swojej historii, nie opowiada o jej początkach, czy przebiegu. Mówi raczej o tym, jak dzisiaj należy rozumieć te wydarzenia, które były Jego udziałem.

Ta świadomość posłannictwa Jezusa w pełni uzasadnia składane przez Niego świadectwo: *Nawet, jeśli Ja o sobie wydaję świadectwo, świadectwo moje jest prawdziwe, bo wiem, skąd przyszedłem i dokąd idę* (8, 14).

Jezus wyraźnie stawia kwestię prawdziwości swojego świadectwa, odpowiadając na zarzut Żydów, że jeżeli ktoś sam o sobie świadczy, takie świadectwo nie może być prawdziwe (8, 13).

New Haven-London 1983, s. 4n.

31 Por. I. de la POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni*, Milano ⁴1999, s. 81n.



Pewność, którą Jezus posiada co do swojego świadectwa, opiera na dwóch fundamentalnych stwierdzeniach:

- a) „Wiem (οἶδα) skąd przyszedłem i dokąd idę (ἦλθον)”;
 b) „Świadczy o mnie Ojciec” (8, 18).

Mówiąc o wiedzy Jezusa, ewangelista używa czasownika οἶδα. W języku greckim spotykamy jeszcze inny czasownik, który tłumaczymy jako „wiem”: γινώσκω. U autora czwartej Ewangelii te dwa czasowniki nie są bynajmniej synonimami. γινώσκω oznacza wiedzę nabytą przez doświadczenie (por. 1, 48; 13, 35), zdobytą jako wynik pouczenia (por. 12, 9) czy pochodzącą z zasłyszanego świadectwa (por. 4, 53). Tymczasem czasownik οἶδα oznacza wiedzę w sensie absolutnym, którą Jezus posiada. On „po prostu” wie, zna Boga (por. 5. 7, 29; 8, 55)³². Taka wiedza pozwala Jezusowi na dawanie świadectwa i dlatego jest ono prawdziwe.

Podsumujmy:

- a) Jezus jest świadomy, kim jest i jaka jest Jego misja: Jest Synem Bożym, posłanym przez Ojca;
- b) celem Jego świadectwa jest objawienie prawdy, czyli działania Boga tu i teraz, które to działanie zostało zapoczątkowane u progów historii zbawienia;
- c) pewność Jezusowego świadectwa, które składa o sobie samym, jest oparta na Jego wiedzy, czyli na tym, że „zna Boga”.

Świadek ukazany w czwartej Ewangelii jest tym, który w realizacji swojej misji poszedł „do końca”, w sposób najbardziej radykalny i konsekwentny. Świadek staje się sługą Słowa, jakie wypełnia w różnych przestrzeniach swojego powołania i misji. To ten, który jest w pełni świadomy swojego powołania i bierze za nie odpowiedzialność. Jest tym, kto się nie lęka mówić i postępować według tego, co mówi. Ponadto, charakteryzuje go wiedza, czyli przekonanie, że „zna Boga”, czyli umie odczytywać Jego wolę.

Słowa-klucze: świadectwo, świadek, Ewangelia według św. Jana.

³² Por. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana 1-12...*, s. 681.



Witness/martyr in the Fourth Gospel

Summary

The terms testimony and witness are characteristic of Christology of the Gospel According to John as its essential issue is to bear witness. The present article begins with the definition of terms testimony and witness followed by the description of their semantic. Then the analysis of the passages which refer to the idea of testimony and witness is taken up. The purpose of the article is achieved by the separation of several aspects: the subject and the topic of the testimony is determined and thus it is indicated who is the witness and about whom (or what) he testifies.

Keywords: testimony, witness, the Gospel According to John.

(tłum. Paweł Michałowski)



KS. STANISŁAW WARZESZAK

Męczeństwo w obronie godności człowieka i ludzkiego życia

W ostatnim czasie (7 X 2010), dzięki mobilizacji chrześcijańskich reprezentantów w Radzie Europy, udało się zaostriżyć klauzulę sumienia w zawodzie lekarza. Doszło do tego wobec próby liberalizacji dotychczasowej formuły klauzuli sumienia, gdyż w niektórych krajach Europy (należą do nich m.in. Polska i Włochy) zdecydowana większość lekarzy odmawia wykonywania aborcji. Jednak w Anglii studentom medycyny wciąż mówi się, że nie wolno im sprzeciwiać się praktyce aborcji i wykorzystywaniu embrionów do eksperymentów lub do celów biotechnologicznych. Jeżeli zaś mają odwagę się sprzeciwić, otrzymują metkę nazisty, są pociągani do odpowiedzialności dyscyplinarnej i zagrożeni odmową zaliczenia przedmiotów koniecznych do uzyskania awansu na następny rok studiów. Z kolei w niektórych krajach, takich jak Kanada, odmawia się licencji na wykonywanie zawodu, jeśli lekarz nie zgadza się na praktykę aborcji, sztuczne zapłodnienia itd. Pod szczególnym naciskiem pozostają aptekarze, zmuszani prawem lub regulaminem pracy do dostarczania na rynek środków antykoncepcyjnych i wczesnoporonnych. Odwoływanie się do klauzuli sumienia jest trudne, a ponadto nierzadko pociąga za sobą zwolnienia z pracy lub konieczność zmiany zawodu, tak jak dzieje się to w wielu krajach, w tym także w Polsce. Te zaledwie nieliczne przykłady pogwałcania klauzuli sumienia pokazują, jak złożona jest kwestia obrony życia ludzkiego i jak heroicznych nieraz postaw wymaga się od chrześcijan, chcących zachować wierność prawu moralnemu.

1. Współczesne obszary męczeństwa

Męczeństwo rozumiane jako świadectwo wierności Bogu i ludzkiej godności pozostaje zawsze aktualne w każdym obszarze geograficznym, gospodarczym, politycznym i społecznym.



Wierność Bogu i człowiekowi w tym, co odnosi się do ochrony życia ludzkiego w zgodności z prawem Bożym, stanowi jedno z najpoważniejszych wyzwań dla ludzi Kościoła. Życie człowieka i jego godność są chronione prawem Bożym, które jest wyrazem nie tylko woli Bożej, lecz także prawdziwego dobra człowieka. Prawo Boże jest pierwszym i podstawowym prawem biorącym w obronę życie ludzkie (Rdz 9), z którego wypływa uniwersalna norma prawa naturalnego i które tę normę potwierdza. Mówiąc inaczej, należy chronić życie nie tylko dlatego, że Bóg tego chce, lecz ze względu na godność człowieka jako taką, daną w porządku naturalnym i osobowym. Wierność absolutnej normie ochrony życia ludzkiego jest ostatecznie wiernością samemu Stwórcy i moralnemu prawodawcy, co nierzadko pociąga za sobą konieczność świadectwa wymagającego ofiary.

Należy zauważyć, że pojęcie męczeństwa może przyjmować różne wymiary, a w naszych czasach także różne postaci. Benedykt XVI zwrócił uwagę w swym przemówieniu w Hyde Parku w Londynie (18 IX 2010), że męczeństwo współczesne w Europie polega na wyśmianiu, lekceważeniu oraz społecznej i zawodowej izolacji.¹ Nierzadko ten, kto stoi w obronie prawa Bożego i godności życia ludzkiego bywa pogardzany, społecznie i moralnie marginalizowany. Próbuje się bowiem kojarzyć obronę zasad i norm z „mową nienawiści”, z przemocą religijnej ideologii i terrorem wartości. Tym, którzy usiłują stać wiernie na stanowisku, jakie określają Dekalog i Ewangelia, zarzuca się kompleksy oraz wstyd moralny, niewrażliwość na człowieka i aksjologiczny fundamentalizm. Zjawisko to pozostaje ściśle związane z dyktaturą relatywizmu i politycznej poprawności, która najczęściej pretenduje do tolerancji, a w rzeczywistości jest antychrześcijańskim działaniem na rzecz osłabienia wpływu wartości religijnych i etycznych. W konsekwencji działań tejże dyktatury relatywizmu, wartości absolutne, takie jak nietykalna godność życia ludzkiego, nie mają szansy społecznego przebiccia, bo absolutyzm wartości kojarzy się z terrorem wartości.

Ponadto można zauważyć, że zamiast wartości absolutyzuje się wolność jako wartość samą w sobie, bez odniesienia do moralnej prawdy i miłości. W efekcie dochodzi do dominacji mniejszości, przypominającej swoiste *enfant terrible*, które terroryzuje większość i pozbawia możliwości egzekwowania własnych praw, a w ostateczności także prowadzi do ustępstw i pogwałcenia przekonań innych. Dochodzi więc do skrajnych postaci indywidualizmu, który, uzurpując sobie zachowania ponad prawem moralnym, prowadzi do utraty tolerancji dla

1 „In our own time, the price to be paid for fidelity to the Gospel is no longer being hanged, drawn and quartered but it often involves being dismissed out of hand, ridiculed or parodied”. <http://wdtprs.com/blog/2010/09/benedict-xvi-at-hyde-park/> (dostęp z dnia 5 II 2011).



drugich w obronie tolerancji dla siebie. Konkretnym przykładem dyktatury indywidualistycznej wolności jest hasło zwolenników *Pro choice* w odniesieniu do aborcji, gdzie życie dziecka oraz przekonania większości lekarzy, którzy nie chcą jej praktykować, zostają podporządkowane woli jednostki. Podobnie rzecz dzieje się w przypadku środowisk feministycznych i homoseksualnych, które narzucają społeczeństwu własny tryb rozumienia tolerancji, która jest w gruncie rzeczy domaganiem się tolerancji dla siebie, a odmawianiem tolerancji dla innych, dla ich poglądów i przekonań moralnych. Potwierdzają to również sądy w Wielkiej Brytanii, które odmawiają tolerancji dla poglądów, wynikających z przekonań chrześcijańskich, oddając pierwszeństwo poprawności politycznej. Klasycznym przykładem nietolerancji był sposób, w jaki Rocco Buttiglione został potraktowany przez Komisję Europejską przy ubieganiu się na stanowisko komisarza Unii Europejskiej.²

Wśród wartości, które zostają bezpośrednio zagrożone przez liberalny indywidualizm, znajduje się najczęściej wolność sumienia tych, którzy z osobistym przekonaniem stają w obronie zasady poszanowania życia ludzkiego od momentu poczęcia do naturalnej śmierci. W tym przypadku nieustannie narażona jest na łamanie klauzula sumienia, np. u lekarza, który zmuszony jest do popelniania aborcji czy eutanazji. Podobnie aptekarze są zmuszani do rozprowadzania środków antykoncepcyjnych wbrew własnemu sumieniu, a pielęgniarki do asystowania przy aborcji lub procedurze zapłodnienia *in vitro*. Korzystanie z klauzuli sumienia oznacza narażanie się na poważne konsekwencje prawne, groźbę utraty pozycji zawodowej, szkody finansowe i moralne. W niektórych przypadkach do odpowiedzialności za niewykonanie aborcji lub brak możliwości odwołania do innego lekarza zostaje pociągnięte państwo, np. decyzją Europejskiego Trybunału Praw Człowieka.

Wobec powyższego można zapytać, ile wart jest lekarz bez sumienia lub ze złamanym sumieniem? Aby mógł zostać wiernym człowiekowi i prawu moralnemu, musi być gotowy na zawodową izolację lub bezrobocie. Wierność sumieniu wymaga zatem postawy heroicznej, zdolnej do przeciwstawienia się naciskom niesprawiedliwego prawa, egoizmu społecznego, nieuczciwej gry interesów ekonomicznych.

2 Coraz częściej mówi się dzisiaj o chrystianofobii w Europie i otwartym prześladowaniu osób wyznających publicznie swoje przekonania chrześcijańskie. Por. W. DORSZ, „Chrystofobia. Nietolerancja i dyskryminacja chrześcijan w Europie”, w: Sprawiedliwość, pokój i radość w posługiwaniu biskupim. Księga pamiątkowa ku czci J.E. ks. bpa dra Wiesława A. Meringa, red. A. Niemira, K. Rulka, J. Szymański, Włocławek 2010, s. 484-498.



2. *Męczeństwo za wierność zasadom moralnym*

Temat męczeństwa w kontekście ochrony życia ludzkiego podjął Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor* (90-94). Papież wychodzi tam z założenia, że wiara i moralność pozostają w ścisłej więzi, która prowadzi do poszanowania godności człowieka i nienaruszalności jego życia. Głównym przesłaniem tejże encykliki pozostaje stwierdzenie, że życie ludzkie powinno być chronione przez normy moralne, zakazujące dokonywania czynów wewnętrznie złych (*malum intrinsece*). niesprawiedliwe pogwałcenie życia ludzkiego jest zawsze takim czynem, a więc niezależnie od okoliczności i warunków – zawsze złym. Daje temu wyraz konsekwentnie w całym swym nauczaniu, a zwłaszcza w encyklice *Evangelium vitae*.

Chrześcijańskie męczeństwo, które występowało na przestrzeni wieków i wciąż jest obecne, stanowi wyraziste potwierdzenie **wierności prawu Bożemu i normom moralnym**, obowiązującym bez wyjątków (normy moralne negatywne: nie zabijaj). Konsekwencją wierności wobec prawa Bożego jest ostatecznie dobrowolne przyjęcie śmierci. Przyjrzymy się, jak ten problem rozwijał się historycznie.

Sięgając do starotestamentalnego paradygmatu świadectwa prawu Bożemu, napotykamy przykład Zuzanny (Dn 13, 22-23). W stanie zupełnej bezbronności wobec niesprawiedliwych sędziów stwierdza: „Jestem w trudnym ze wszystkich stron położeniu. Jeżeli uczynię, zasługuję na śmierć, jeżeli nie uczynię, nie ujdę waszych rąk. Wolę jednak niewinna wpaść w wasze ręce, niż zgrzeszyć wobec Pana”. Źródłem jej moralnego świadectwa jest wiara i zaufanie do Boga, które zakłada posłuszeństwo wobec prawdy i absolutnych wymogów porządku moralnego. Zuzanna głosi, że nie należy czynić tego, co prawo Boże uznaje za złe, aby uzyskać w ten sposób jakieś dobro. Daje w ten sposób świadectwo zarówno prawdzie dotyczącej dobra, jak i świadectwo Bogu Izraela, Jego świętości (VS 91).

Nowotestamentalnym przykładem świadectwa wierności prawu Bożemu jest Jan Chrzciciel, który nie zgadza się na kompromis ze złem i nie chce pomijać milczeniem prawa Pańskiego. Dlatego „życie dał za prawdę i sprawiedliwość”, stając się godnym zwiastunem Mesjasza, także przez męczeństwo (por. Mk 6, 17-29). Wątek męczeństwa rozwijają apostołowie, którzy osiągają stopniowo świadomość, że należy wyznaczyć swoją wiarę i miłość do Mistrza, i nigdy się Go nie wypierać. Św. Paweł sprowadza swą działalność apostołską do tego, by złożyć wobec Boga „dobre wyznanie” (1 Tm 6, 13). Poucza chrześcijan pierwszych gmin o obowiązku wierności Bogu i świadectwa wiary, co nie pozwala nawet na pozorowanie aktu bałwochwalczego kultu. Zachęca, aby chrześcijanie powierzali i oddawali swoje życie Bogu Ojcu w duchu posłuszeństwa (VS 91).



Na przestrzeni historii Kościoła pojawiały się liczne postacie świętych, mężczyzn i kobiet, którzy głosili prawdę moralną i bronili jej aż do męczeństwa. Należeli oni do tych, którzy woleli raczej umrzeć niż popełnić choćby jeden grzech śmiertelny. Pozostawali wierni miłości Bożej, która każe bezwarunkowo przestrzegać przykazań Bożych i norm moralnych nawet w najtrudniejszych okolicznościach życia. Wyznawali zasadę, że miłość Boża nie pozwala łamać prawa Bożego nawet dla ratowania własnego życia (VS 91).

W tradycji chrześcijańskiej ukształtowało się przekonanie, że męczeństwo jest świadectwem wierności prawu moralnemu, **nienaruszalności** tego prawa, a w rzeczywistości **nietykalności** osobowej godności człowieka. Z uwagi na ludzką godność, nie wolno pogwałcać podstawowych dóbr człowieka ani wbrew nim działać, nawet w dobrej intencji. Niezależnie od trudności i prześladowań, w jakich przychodzi bronić wartości ludzkich i moralnych, należy przestrzegać zasad stanowiących sens bycia człowiekiem. Gotowość przyjęcia męczeństwa potwierdza, jak złudne i fałszywe są wszelkie „ludzkie tłumaczenia” dla usprawiedliwienia aktów ze swej istoty moralnie złych, nawet gdyby je narzucały wyjątkowe okoliczności. Wynika to z przeświadczenia, że akty niemoralne same w sobie (*malum intrinsece*) stanowią pogwałcenie człowieczeństwa człowieka, bardziej nawet u tego, kto je popełnia, niż u tego, który staje się ich ofiarą. Męczeństwo jest w istocie wywyższeniem doskonałego „człowieczeństwa” i prawdziwego „życia” człowieka (VS 92).

W przekonaniu chrześcijan męczeństwo zawsze stanowiło wspierały znak świętości Kościoła w świecie, jego wiarygodności w nauczaniu i misji wobec świata. Wartość świadectwa *usque ad sanguinem* była niekwestionowana w każdych okolicznościach historii Kościoła. Męczeństwo traktowano jako wyraz doskonałego świadectwa złożonego Bogu, a zarazem potwierdzenie pełni człowieczeństwa. Prowadziło ono w sposób pewny do uczestnictwa w chwale zbawionych (VS 93).

Przekładając ideę męczeństwa na świadectwo wierności prawu moralnemu chrześcijanin potwierdza, że prawo to jest wyrazem wierności wobec Boga i samego człowieka; zasługuje zatem na ofiarę z życia. Odpowiednio blask prawdy moralnej nie może zostać przyćmiony w obyczajach i mentalności poszczególnych ludzi i społeczeństw. Życie chrześcijańskie wymaga świadectwa prawdy, która pomaga przeciwdziałać najgroźniejszemu niebezpieczeństwu: zatarcia granicy między dobrem a złem, co uniemożliwia budowę i zachowanie porządku moralnego jednostek i społeczności (VS 93). Znamienne brzmią słowa proroka: „Biada tym, którzy zło nazywają dobrem, a dobro złem, którzy zamieniają ciemności na światło, a światło na ciemności, którzy przemieniają gorycz na słodycz, a słodycz na gorycz!” (Iz 5, 20).

W świetle przedstawionych przesłanek istnieje sens męczeństwa w obronie prawdy moralnej i w obowiązku jej spełnienia. Męczennicy budzą zmysł moralny, rzucają jasny promień światła



na życie i ludzkie wybory w każdej epoce. Jednocześnie świadectwo dobru i porządkowi moralnemu przyczynia się do tego, że męczennicy stają się wyrzutem dla wszystkich, którzy łamią prawo (Mdr 2, 12). W istocie męczeństwo jest najwyższym świadectwem o prawdzie moralnej – dlatego jest powołaniem dla ludzi stosunkowo nielicznych. W życiu chrześcijańskim zawsze jednak istnieje obowiązek świadectwa, każdego dnia, nawet jeśli trzeba płacić za to cierpieniem i wielkimi ofiarami. Chrześcijanin jest mimo wszystko wezwany do heroicznego nieraz zaangażowania, przy wsparciu cnoty męstwa i w nadziei na wieczną nagrodę. Ostatecznie wzywa się go do słuchania głosu sumienia i wierności jego osądom moralnym, niekiedy nawet do oddania życia. Będąc przekonany, że istnieją obiektywne prawdy i wartości moralne, za którymi stoi bezpośrednio autorytet Boga, chrześcijanin będzie gotów złożyć ofiarę życia dla ich ocalenia w świecie (VS 93).

Podsumowując nauczanie Jana Pawła II, należy stwierdzić, że głos sumienia zawsze przypomina o istniejących prawdach i wartościach moralnych, dla których chrześcijanin powinien być gotowy oddać nawet życie. Istnieje wymóg wierności prawdzie moralnej, która stanowi przejaw mądrości, ale niejednokrotnie także motyw do nienawiści, prowadzącej nawet do zabójstwa. Trzeba jednocześnie pamiętać, że chrześcijanie nie są osamotnieni w dawaniu świadectwa absolutnemu charakterowi dobra moralnego. Godne przypomnienia są słowa łacińskiego poety Juwenalisa: „Miej to za największą podłość, gdy ktoś przedkłada życie nad honor, a pragnąc życie zachować, traci racje, dla których warto żyć” (VS 94).

3. Aktualne świadectwa w obszarze ochrony życia ludzkiego

Szczególny obszar wyzwań dla bioetyki stanowi obecnie dziedzina ludzkiej prokreacji. Od pół wieku chrześcijanie zmagają się z problemem etycznej niedopuszczalności antykoncepcji, którą cywilizacja zachodnia traktuje jako przejaw rozwoju i nowoczesności. Kontrola urodzin i panowanie nad zdolnością prokreacyjną zostały wpisane do podstawowych norm współczesnej rewolucji seksualnej. Historia dyskusji wokół encykliki Pawła VI *Humanae vitae* (1968) dobrze oddaje niechęć świata laickiego oraz tzw. postępowej grupy chrześcijan, którzy dotychczasowe normy etyki seksualnej i prokreacyjnej traktują jako wsteczność. Katolicy, którzy pozostają w zdecydowanej mniejszości, jeśli chodzi o stosowanie naturalnych metod planowania potomstwa, a więc zgodnie z duchem wspomnianej encykliki, postrzegani są jako istoty nieczułe na wyzwania nauki, medycyny oraz potrzebę opanowania głodu na świecie i galopującego



przyrostu ludności. Niełatwą formą świadectwa pozostaje dzisiaj spełnianie zasad katolickiej etyki seksualnej i prokreacyjnej, tym bardziej, że żywo deklarowany sprzeciw wobec przesłania encykliki Pawła VI formułowały autorytety katolickiej teologii i hierarchii w łonie samego Kościoła.

Dobrym przykładem przejawów negatywnej postawy wobec daru prokreacji i możliwości jego naturalnej kontroli jest problem naprotechnologii. Dość powszechny sprzeciw środowisk medycznych wobec naturalnej metody leczenia niepłodności wynika najwyraźniej z faktu, że wypracował tę metodę Thomas Hilgers, amerykański ginekolog, który od wielu lat dążył do uzasadnienia racji zawartych w encyklice *Humanae vitae* i podważał konieczność stosowania zapłodnienia *in vitro* dla realizacji ludzkiej prokreacji. Ponieważ naprotechnologia została zaproponowana w kontekście ochrony życia i ludzkiej prokreacji, a także w oparciu o zasady etyczne, które akcentują poszanowanie naturalnych warunków przekazywania życia, nie może spotkać się z przyjęciem środowisk medycznych i naukowych, nastawionych na radykalną kontrolę natury ludzkiej. Chrześcijanie mają dziś szczególną okazję dawania świadectwa wierności ludzkiemu życiu i medycznej troski o jego naturalne przekazywanie. Przykładem może być tu osoba dra Tadeusza Wasilewskiego, ginekologa z Białegostoku, który porzucił praktykę sztucznego zapłodnienia na rzecz rozwijania naturalnych metod prokreacji na drodze leczenia niepłodności, czyli naprotechnologii. Jak sam stwierdza, od marca 2007 roku postanowił więcej nie podejmować programu zapłodnienia *in vitro*, tłumacząc swą decyzję obiekcją sumienia i aktem religijnego nawrócenia.³

Innym przykładem, gdzie oczekiwane jest świadectwo życia chrześcijańskiego, jest obszar debaty publicznej i politycznej nad prawem bioetycznym, w tym zwłaszcza prawnej regulacji kwestii zapłodnienia *in vitro*. Polityk jako chrześcijanin jest wezwany do głosowania zgodnie z własnym sumieniem, uformowanym przez nauczanie Kościoła. Powinien przy tym pamiętać, że tworzenie warunków dla nadużyć wobec życia w procesie jego sztucznego zapłodnienia, obciąża go moralnie i ściąga odpowiedzialność za „grzech cudzy”, a więc ten grzech, który popełnią inni korzystający z zapisów uchwalonej ustawy. Chrześcijanin głosujący w sprawie ustawy o dopuszczalności zapłodnienia *in vitro* nie tylko musi liczyć się z ryzykiem popełnienia szczególnie ciężkiego grzechu, który wyłącza go ze wspólnoty Kościoła (ekskomunikuje), lecz także ze społecznymi konsekwencjami stworzenia warunków do popełniania grzechu

3 Porzucając dobrze rozwijającą się karierę w klinice sztucznego zapłodnienia, w wieku 48 lat, dr Tadeusz Wasilewski wyszedł na ulicę, jak sam podkreśla, bez żadnych planów na przyszłość: „Nie wiedziałem, dokąd mam pójść, ani co będę robił. Czułem jedynie, że muszę umrzeć dla swojego dotychczasowego życia zawodowego”. www.niedziela.pl/arttykul_w_niedzieli.php?doc=nd200941&nr=6 (dostęp z dnia 5 II 2011).



ciężkiego przeciw godności ludzkiego życia i realizacji w świecie zamysłu Stwórcy. Świadczenie katolickiego polityka i parlamentarzysty winno iść w kierunku całkowitego zakazu wszelkich metod sztucznej prokreacji. Przyznanie się jednak w debacie publicznej do obowiązku poszanowania osobowego charakteru ludzkiej prokreacji nie jest wcale łatwe i stanowi ponieważ *contre courant* obowiązującej poprawności politycznej.

Jeszcze jednym znakiem sprzeciwu chrześcijanina jest świadectwo na rzecz radykalnej i bezwarunkowej obrony życia od momentu poczęcia. Kwestia aborcji stanowi dziś poważne wyzwanie dla wielu chrześcijan, którzy – stając w obronie życia nienarodzonego – są napiętnowani politycznie, społecznie i ekonomicznie. Istnieją kraje, tak jak Chiny, gdzie chrześcijanie zostają pozbawieni praw rodzicielskich, skazani na społeczną marginalizację i pozbawieni zasiłków rodzinnych ze względu na poszanowanie każdego poczętego życia. obrońcy życia (*Pro-Life Activists*) w Stanach Zjednoczonych Ameryki i w wielu krajach Europy, w tym także w Polsce, narażeni są na pobicie, poniżanie i prześladowanie tylko z tego powodu, że mają odwagę upomnieć się o ochronę najsłabszych i bezbronnych – jeszcze nienarodzonych. Wystarczy wspomnieć przypadek śmiertelnego pobicia jednego z aktywistów amerykańskich, który organizował pikety przed klinikami aborcyjnymi. Przypadki poniżania i przejawy agresji, która najczęściej nie ogranicza się tylko do niszczenia banerów informujących o niegodziwości zabijania poczętego życia, świadczą o stopniu niechęci do tych, którzy zdeterminowani są bronić godności każdego życia ludzkiego. Przypomnijmy również fakt konieczności abdykacji belgijskiego króla Alberta Karola Baudouina, w związku z jego odmową podpisania ustawy o aborcji, by mogła ona innym sposobem wejść w życie. Jego postawa była przykładem chrześcijańskiego świadectwa w obronie indywidualnej wolności sumienia, do której ma prawo także władca i polityk. Jakże wymowne było jego domaganie się poszanowania dla indywidualnego sumienia, gdy stwierdzał: „wszyscy w moim kraju mają prawo do wolności sumienia, z wyjątkiem króla?!”.

Należy wreszcie poruszyć kwestię eutanazji, która została narzucona społeczeństwu w niektórych państwach zachodnich. Chrześcijanie, którzy są jej przeciwni, niejednokrotnie bywają zmuszani do jej dokonywania w szpitalach, czyli swoich miejscach pracy. Przykładem będzie przypadek dra Zbigniewa Żylicza, który – sprzeciwiając się stosowaniu eutanazji – był izolowany jako lekarz w Holandii. Zmuszony do opuszczenia tego kraju, przeniósł się do Anglii, gdzie założył hospicjum i osobiście nim kieruje. Grupa lekarzy z Groningen w Holandii – jak informuje Tjeerd H. Rob de Jong – sprzeciwiając się poddawaniu eutanazji dzieci z rozszczepieniem kręgosłupa (*spina bifida*), została skazana na społeczno-zawodową



izolację.⁴ Chrześcijanie w społeczeństwie, w którym dominuje zasada: słodkie życie, słodka śmierć, są traktowani jako przykład kulturowego i zawodowego wstecznictwa. Jednocześnie przypisuje się im postawy proeutanatyczne w przypadku zgody na rezygnację z uporczywej terapii, gdy tymczasem chodzi w nich o zgodę na śmierć naturalną, do której człowiek ma prawo.

4. Podsumowanie

Zgodnie z przekazem Jana Pawła II, zawartym w encyklice *Veritatis splendor*, męczeństwo jest najwyższym potwierdzeniem nienaruszalnej świętości prawa Bożego. Dotyczy ono także ochrony życia ludzkiego, co potwierdza V przykazanie dekalogu: „nie zabijaj”. W obronie nietykalnej wartości życia ludzkiego chrześcijanin powinien być gotowy do poświęcenia siebie. Jest ono bowiem takim dobrem, że może być uzasadnione narażanie życia dla ocalenia jego wartości. Poświęcenie życia w obronie życia jest ewidentnym męczeństwem, jak w przypadku św. Maksymiliana Kolbego, który życie swoje oddał dla ratowania życia współwięźnia. Męczeństwem jest także przyjęcie konsekwencji, jakie wynikają dla pozycji zawodowej i społecznej tych, którzy stają w obronie życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Wystarczy wspomnieć o przypadkach poniżania osób, które w formie zorganizowanej lub indywidualnej stawały w obronie życia poczętego.

Współcześni chrześcijanie są w szczególny sposób wezwani do podejmowania misji Ewangelii. Jest to misja moralna, która nakazuje chronić prawo Boże i moralne, przypominać, że grzech jest grzechem, zło jest złem, zabójstwo jest zabójstwem, aborcja i eutanazja są ludobójstwem. Jest to w gruncie rzeczy misja w obronie życia ludzkiego i jego godności, życia jako wartości nietykalnej. W dobie powszechnego poniżania godności życia, chrześcijanie mają szczególną okazję do dawania świadectwa Ewangelii życia. Odpowiada ona dokładnie misji Jezusa: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie..., i aby ludzie mieli życie i mieli je w obfitości” (por. J 18, 37; 10, 10).

Słowa-klucze: męczeństwo, obrona życia ludzkiego, godność człowieka.

⁴ Świadectwa obydwu były treścią konferencji Papieskiej Akademii Życia 26 II 2008. Por. *Alongside the incurably sick and dying Person: ethical and practical Aspects. Proceedings of the 14th Assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican 25-27 February 2008)*, red. E. Sgreccia, J. Laffitte, Roma 2009, s. 201-233; 256-268.



Martyrdom in the defence of the dignity and the human life

Summary

In times when the demeaning of the dignity of human and the human life is prevalent Christians face a peculiar opportunity to testify of Christ and the Gospel of Life. The present article takes up this issue, depicting the contemporary facets of the martyrdom which result from the clash of various aspects of the culture of death with the attitude of faithfulness towards conscience moulded by the Christian faith. The contemporary martyrdom is inflicted because of the loyalty to the moral norms, God's laws and can be frequently considered as derision, occupational and social isolation, discrimination and even physical suffering. The current testimonies in the defence of the dignity and the human life are further presented, among them: opting for catholic sexual and procreation ethics, radical and unconditional defence of the human life from the moment of a natural conception, objection to euthanasia, opting for the right to a natural death.

Keywords: martyrdom, defence of the human life, human dignity.

(tłum. Paweł Michałowski)



II. Duchowość i psychologia

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

Mistyka męczeństwa

Historia Kościoła jest naznaczona krwią męczenników. Szczególnie trzy pierwsze wieki charakteryzowały się bezustannym prześladowaniem chrześcijan. Według Tertuliana być chrześcijaninem oznaczało być kandydatem na męczennika. Męczeńskie doświadczenie Kościoła w jego męczennikach jest bolesną i jednocześnie chwalebną drogą, jaką Kościół musi pokonać w swym powołaniu do wcielenia w konkretnym społeczeństwie, w którym się narodził i którym pragnie żyć. I ta droga w niektórych narodach zamieniała się w rzekę krwi. Ze strony chrześcijan nie było to jednak ślepe poddawanie się rozkazom panujących – męczeństwo było przez nich rozumiane jako ideał, czyli możliwość najwierniejszego naśladowania Jezusa.

Dlatego męczeństwo stało się pojęciem na stałe związanym z wymiarem religijnym. Dotyczy ono osoby prześladowanej za swoją wiarę i nastawienie religijne, która zdecydowana jest raczej ponieść śmierć niż wyrzec się własnej postawy. Stąd też w tradycji chrześcijańskiej słowo „martyr” oznacza świadka, który daje świadectwo prawdzie religijnej, potwierdzone oddaniem swego życia za wierność Jezusowi Chrystusowi.

1. Mistyczne zjednoczenie męczennika z Bogiem

Wczesnochrześcijański wzór naśladowania Jezusa był pragnieniem jak najwierniejszego upodobnienia się do Niego w Jego męce i śmierci, czyli męczeństwie. Echa tego nastawienia



odnajdujemy w Pierwszym Liście św. Jana: „On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3, 16). Naśladowanie więc Chrystusa, jako nadrzędny cel życia przepełnionego wiarą, stawiało męczeństwo w roli najważniejszego ideału bycia chrześcijaninem, gdyż uczeń jako męczennik – podobnie jak Jego Pan – oddawał swoje życie za Niego i Jego Kościół¹. Dlatego od samego początku istnienia Kościoła naśladowanie Chrystusa, aż do oddania własnego życia, stało się wzorem świętości i chrześcijańskiego męstwa. W tym kontekście można zrozumieć tęsknotę prześladowanych chrześcijan za cierpieniem i śmiercią z powodu wiary. Wierny, który zginął jako męczennik, dzięki takiej właśnie śmierci bardziej upodabniał się do męczeństwa samego Chrystusa niż inni ochrzczeni. Zresztą sam Jezus zapowiedział: „Jeżeli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować” (J 15,20). Pragnienie najdoskonalszego upodobnienia do Jezusa tradycja chrześcijańska przypisuje tym, którzy ponieśli gwałtowną śmierć, dając w ten sposób świadectwo swej wierze. Nie rozumie go jednak jako przywilej męczennika, lecz jako najwyższą formę doskonałego życia chrześcijańskiego. Na każdym bowiem etapie egzystencji – zarówno wtedy, gdy człowiek w sposób doskonały realizuje życie chrześcijańskie, jak i wówczas, kiedy wybiera śmierć męczeńską – pozostaje ten sam cel i ta sama droga, ponieważ w obu przypadkach sam Bóg doprowadza chrześcijanina do mistycznego zjednoczenia nie inaczej, jak tylko przez doskonałość wiary, miłości i nadziei. Każdy zatem męczennik zobowiązany jest kroczyć tą drogą, gdyż bez niej nie ma szansy na osiągnięcie świętości, a tym samym czynu męczeństwa. Męczennik umiera za postępowanie, które wyraźnie kontrastuje z dominującą polityką.

Podłożem postępowania męczenników są zatem cnoty teologalne, gdyż one wprowadzają chrześcijanina w głębokie życie duchowe. Nie tylko zwracają męczennika ku Bogu, ale upodabniają go do Niego, ponieważ dają uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej. W ten sposób męczennik zmierzający do świętości, będący usprawiedliwionym przez łaskę, jednoczy się z Trójcą Świętą i do Niej się upodabnia. Człowiek bowiem, otrzymawszy od Boga łaskę uświęcającą i miłość, jest zwrócony ku Niemu, obejmuje Go rozumem i wolą, łączy się możliwie ściśle z Bogiem w Trójcy Jedynym oraz staje się mieszkaniem Ojca, Syna i Ducha Świętego. Bezpośrednim skutkiem zjednoczenia z Trójcą Świętą jest więc upodobnienie się do Niej, a raczej do Syna i Ducha Świętego. Duch Święty jest miłością i to przez ten dar dusza zostaje do Niego upodobniona. Stąd posłannictwo Ducha Świętego do duszy dokonuje się przez miłość, natomiast posłannictwo Syna Bożego dokonuje się przez tę działalność, której owocem jest

1 Por. J. HERMANS, „Męczeństwo – wzór chrześcijańskiego męstwa i świętości”. ComP 19(1999), nr 5 (113), s. 77.



miłość. Tylko w tym wypadku bowiem dusza staje się podobna Jezusowi. Powstaje wówczas pomiędzy męczennikiem a Bogiem nowa relacja, bardzo głęboka w swej istocie, ponieważ jest ona stale ukierunkowana ku Bogu, który w nim przebywa, jako przedmiot poznania i miłości. Trójca Święta czyni wówczas duszę męczennika swoim mieszkaniem i w tym stanie zjednoczenia miłość Boża jest w najwyższym stopniu, jaki jest możliwy na ziemi, udziałem człowieka. Dlatego jest zrozumiałe, iż wokół takiego objawienia miłości Boga ku ludziom grawitują serca męczenników. Albowiem zjednoczenie z Trójcą Świętą, do której człowiek jest nieustannie zapraszany w ciągu całego ziemskiego życia, swą pełni osiągnie dopiero w wiecznej chwale. Chcąc ten cel osiągnąć, chrześcijanin jest wezwany do korzystania z odpowiednich środków uświęcenia, z których na pierwszym miejscu jest życie sakramentalne i modlitwa².

Mówiąc inaczej, na pierwszym miejscu jest życie eucharystyczne. Dlatego tradycja mówi, że śmierć męczennika ma wymiar eucharystyczny. Potwierdza to modlitwa św. Polikarpa, który błogosławił Boga za to, że „zaliczony do Twoich męczenników dostępuje udziału w kielichu Twego Chrystusa”. „Czy możecie pić kielich, który Ja mam pić?” – pyta Jezus synów Zebedeusza (Mk 10, 38). Tym kielichem jest Jego Męka. Dlatego św. Polikarp raduje się z powodu łaski, którą mu uczyniono, że może pić z tego kielicha, a jego ciało może stać się podobne do chleba pieczonego w ogniu. Modlitwa św. Polikarpa sugeruje więc analogię z przeistoczeniem eucharystycznych postaci³. Jeszcze mocniej tę eucharystyczną interpretację męczeństwa podkreśla św. Ignacy z Antiochii w Liście do Rzymian⁴.

Dlatego Kościół, sprawując Eucharystię w dniu wspomnienia męczennika i oddając mu cześć, utożsamia się z nim, wchodzi w specyficzną duchową komunię, mistycznie dzieli z nim jego przeznaczenie i los. W nim sam staje się męczennikiem. Męczennik zaś zostaje w szczególny sposób inkorporowany do hostii ofiarowanej na ołtarzu⁵. A zatem w ofierze Eucharystycznej Chrystus przyjmuje, włącza do swojej zbawczej Ofiary cierpienia, troski i dobre uczynki męczennika, ofiarowując je wszystkie Ojcu w odnawiającej się wciąż Ofierze Swego Ciała i Krwi. Eucharystia więc, czyli sakrament miłości Chrystusa, tworzy mistyczną jedność z męczennikiem. Dokonuje się bowiem wszczępienie w tajemnicę Chrystusa, w szczególności w tajemnicę Jego śmierci i zmartwychwstania. Ta mistyczna rzeczywistość śmierci i zmartwychwstania stanowi najgłębszą istotę męczeństwa.

2 Por. A. ZELEK, *Czym jest świętość?*, Ząbki 2005, s. 152-153.

3 Por. Y. DE ANDIA, „Męczennicy prawdy, od Ignacego z Antiochii do mnichów z Tibhirine”. *Comp* 23(2003), nr 2(134), s. 100.

4 Por. tamże, s. 101.

5 Por. K. KONECKI, „Paschalny wymiar liturgicznego kultu męczenników”. *AK* 135(2000), z. 2-3 (549-550), s. 234.



Aby męczennik mógł osiągnąć powyższy stan, jak już wcześniej zaznaczono, musi rozwinąć cnoty teologalne, bo na takim podłożu może nastąpić ułatwienie i asymilacja życia Bożego w duchowym wnętrzu męczennika. Dopiero heroizm tych cnót uzdalnia chrześcijanina do podjęcia śmierci męczeńskiej. W miarę wzrostu cnót teologalnych wzmacnia się bowiem zjednoczenie chrześcijanina z Bogiem, a tym samym wewnętrzna doskonałość człowieka, która dojdzie do stanu życia mistycznego wówczas, kiedy cnoty Boskie osiągną pełnię rozwoju pod wpływem działania Ducha Świętego. W trakcie rozwoju życia duchowego pod wpływem Ducha Świętego następuje, za pośrednictwem cnót teologalnych, coraz doskonalsze zjednoczenie z Chrystusem, ponieważ Duch Święty, zgromadził je w „nadprzyrodzonym źródle”, czyli w osobie Chrystusa. Osoba Chrystusa zaś stanowi narzędzie dla Ducha Świętego do realizacji życia mistycznego, gdyż z Niego jako źródła czerpie łaski i udziela ich chrześcijaninowi dla rozwoju życia nadprzyrodzonego. Cnoty natomiast są jakby „ramionami duszy”, którymi ta obejmuje Chrystusa i nawiązuje z Nim przyjacielski kontakt. W ten sposób chrześcijanin jeszcze mocniej uczestniczy w Jego tajemnicach paschalnych, ponieważ treścią cnót jest duchowa śmierć w Chrystusie oraz dokonujące się w człowieku zmartwychwstanie do pełni życia mistycznego. Jezus jest jednocześnie wzorem do naśladowania, gdyż istnieje w Nim wewnętrzna harmonia i pełnia cnót. Dlatego też istoty cnót teologalnych trzeba szukać w upodobnieniu męczennika do Chrystusa. Taki właśnie ideał stanowi dla niego ludzka osobowość Jezusa.

Najpierw męczennik musi publicznie wyznać wiarę i być prześladowanym z jej powodu. Wszystko to wymaga od ucznia Chrystusa zdecydowanej postawy. Św. Justyn pisze, że mimo różnych tortur i śmierci, męczennicy nie odstępują od wyznawania wiary. Przeciwnie, im więcej cierpią, tym bardziej ona wzrasta. Nie dziwi przeto fakt, że męczeństwo jawi się jako wzór doskonałego świadectwa; jako wymowny wyraz publicznego i dramatycznego wyznania wiary. Zresztą wiara zdaje się zawierać w sobie ten wymiar dramatyczny męczeństwa, który jest ukierunkowany na pozytywne przezwyciężenie cierpienia i wszystkich okoliczności zadawanej śmierci. Sam męczennik swoją postawą umacnia wiarę innych⁶. Innymi słowy, w jego postawie wyraża się „publiczne świadectwo wiary” z „darem swego życia za wiarę”. W tym wyznawaniu wiary z pomocą przychodzi sam Jezus. Świętemu Pawłowi zobowiązanemu bronić jej przed Sanhedrynem mówi: „odwagi, trzeba bowiem, żebyś i w Rzymie zaświadczył o Mnie tak, jak dawałeś o Mnie świadectwo w Jeruzalem” (Dz 23, 11). Również sam Jezus, który wobec Piłata i ludu dał świadectwo, oddając swoje życie, stanowi podstawowy motyw odwagi męczenników wiary⁷.

6 Por. I. PEREIRA LAMELAS, „Parresia męczenników: odwaga w wyznawaniu wiary”. *ComP* 23(2003), nr 5 (137), s. 47-48.

7 Por. tamże, s. 37.



Jednocześnie Jezus zapowiada, że takiemu świadectwu towarzyszyć będą zawsze udręki, cierpienie, chłosty (por. Mt 13, 9), ale męczennik po osiągnięciu heroizmu wiary, pewnego poziomu cnoty teologalnej, zaczyna oznaczać tego, kto cierpi i przelewa krew z powodu wiary. Skoro zaś wyznawanie wiary odbywa się wobec ludzi, zawiera ono w sobie odwagę, którą zapewnia Jezus: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą” (Mt 10, 28). Jest to osobiste zapewnienie Chrystusa, który doprowadza swego ucznia do przyjęcia wiary bez lęku i do jej uroczystej deklaracji. Publiczne świadectwo męczennika nosi bowiem miano publicznego świadectwa wiary, jakie sama wiara nakazuje wierzącym⁸. Taka heroiczna postawa może przemienić całe życie człowieka, jednocześnie będąc niewątpliwie wyrazem życia mistycznego, czyli głębokiego zjednoczenia męczennika z Bogiem. Jedynie wiara, która angażuje całego męczennika, jest proporcjonalnie najodpowiedniejszym środkiem, prowadzącym do takiego zjednoczenia.

Dlatego żywa i dojrzała wiara męczennika jest przykładem dla współczesnej wspólnoty liturgicznej. Dzięki światłu wiary, które otrzymał on od Boga, był zdolny pokonać wszelkie cierpienie, przetrwać wszelkie chwile próby, oddać życie za Chrystusa, by osiągnąć ostatecznie zwycięstwo. Tę prawdę wyraża jedna z kolekt, że męczennicy „dzięki (Twojej) łasce wyznali wiarę w śmierć i zmartwychwstanie Twojego Syna, i za tę wiarę przelali swoją krew”. Zachowując wiarę aż do śmierci, męczennik jest wzorem i animatorem na drodze życia duchowego, która prowadzi do mistycznego zjednoczenia ze zmartwychwstałym Chrystusem w odwiecznej chwale Boga Ojca. Wobec tego liturgia proklamuje wiarę męczennika oraz ukazuje nam klimat dojrzewania w wierze; pragnienie uczestników wzmocnienia wiary na wzór męczenników. Stąd też chrześcijanie przez wiarę dojrzałą i ożywioną mocą Ducha Świętego dążą za ich przykładem do pełnej świętości, czyli do całkowitego zjednoczenia z Bogiem⁹.

Ale to zjednoczenie zależy przede wszystkim od doskonałości w miłości. A zatem jest ono zjednoczeniem z Bogiem w miłości doskonałej; zjednoczeniem miłości nadprzyrodzonej. Stąd też cała mistyczna droga męczennika prowadząca do mistycznego zjednoczenia jest nieustannym procesem oczyszczenia z pychy, egoizmu, z braku miłości bliźniego, a także procesem wzrostu wiary i miłości do Jezusa. Dopiero wtedy, gdy męczennik osiągnie taki stan duszy, jest on gotowy do najwyższego zjednoczenia z Bogiem poprzez oddanie za Niego życia. Sobór Watykański II mówi, że „męczeństwo, przez które uczeń upodobnia się do Mistrza przyjmującego z własnej woli śmierć dla zbawienia świata i naśladuje Go w przelaniu

8 Por. tamże, s. 38-42.

9 Por. K. KONECKI, „Paschalny wymiar...”, s. 232-233.



krwi, Kościół uważa za szczególnie dar i najwyższą próbę miłości” (KK 42). Jeszcze mocniej tę prawdę podkreśla Jan Paweł II w Bulli *Incarnationis Mysterium*: „Świadectwem prawdy chrześcijańskiej miłości – zawsze czytelnym, dziś jednak szczególnie wymownym – jest pamięć o męczennikach. Niech ich świadectwo nie będzie zapomniane. Głosili oni Ewangelię, oddając życie dla miłości. Zwłaszcza w naszej epoce męczennik jest znakiem owej największej miłości, w której zawierają się wszystkie inne wartości. Jego życie jest odbłaskiem wzniosłych słów Chrystusa, wypowiedzianych na Krzyżu: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34)” – (Nr 13). Dlatego Jan Paweł II w Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* mówi o istnieniu „męczennika miłości”¹⁰.

Miłość zatem jest kryterium odróżnienia męczeństwa prawdziwego od fałszywego („gdybym nie miał miłości” – 1 Kor 13, 3). Potwierdza to Grzegorz Wielki, mówiąc, że wewnętrzna siła miłości zdolna jest przezwyciężyć ból cielesny. Również św. Jan zaznacza, że kto się lęka, ten nie wydoskonalił się w miłości (por. 1 J 14, 18). Św. Augustyn zaś dodaje, że o faktycznym męczeństwie decyduje powód, a nie samo cierpienie. Tym powodem męczeństwa jest miłość – *caritas*. „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). A zatem bez heroicznej miłości nie można mówić o autentycznym męczeństwie. Chrześcijański męczennik daje świadectwo miłości i absolutnego zaufania Bogu¹¹.

Miłość, dzięki której Bóg jest kochany przez męczennika, jest odpowiedzią na uprzedzający dar Boga, który umiłował jako pierwszy. Męczennik kochający Boga rozumie, że największą radością i pełnią szczęścia jest kochać Boga i wyrzec się wszystkiego ze względu na Niego, nawet własnego życia. Inaczej mówiąc, szczęście to kochać ze względu na samą miłość, ponieważ Bóg jest Miłością. Męczeństwo więc jest męczeństwem miłości, jest oznaką największej miłości, ale także najdoskonalszym darem miłości. Wyraża ono postawę gotowości na śmierć dla Tego, który umarł za nas; który nas umiłował aż do swojej śmierci.

Zagadnienie cnoty nadziei wydaje się być jakby mniej wyeksponowane w refleksji mistycznej męczeństwa. Naczelną rolę w życiu męczennika – jak widać wyżej – odgrywają cnoty wiary i miłości. Ale bez nadprzyrodzonej cnoty nadziei nie ma również udoskonalenia cnoty wiary, która jest początkiem i podstawą życia mistycznego męczennika. Przez nadzieję bowiem męczennik wchodzi w posiadanie Boga, a wszystkie prawdy wiary stają się przedmiotem jego osobistego doświadczenia. Wiara ożywiona nadzieją sprawia, że męczennik całkowicie ufa Bogu i należy do Niego, a należeć do Boga jest tym samym, co Go posiadać,

10 Por. Y. DE ANDIA, „Męczennicy prawdy...”, s. 105.

11 Por. I. PEREIRA LAMELAS, „Parresia męczenników...”, s. 41-42.



ponieważ On oddaje się tym, którzy się Jemu powierzają. Stąd też nadzieja pokładana w Bogu czyni duszę męczennika coraz odważniejszą i coraz bardziej wspaniałomyślną. Ona bowiem skupia wszystkie pragnienia na osiągnięciu wiecznego zjednoczenia z Bogiem. Taka nadzieja przemieniania się w miłosną ufność ku Bogu jest całkowitym zawierzeniem Jego miłości. Dopóki więc wiara nie zostanie dopełniona nadzieją wnikającą w Jego miłość i miłością oddającą się Bogu bez zastrzeżeń, nigdy nie nastąpi pełne mistyczne zjednoczenie męczennika z Bogiem¹².

Dlatego życiu męczennika Chrystus nadaje ostateczny sens ludzkiej nadziei. W obliczu śmierci męczennik wie, że nie podąża ku nicości, lecz ku egzystencji przepełnionej szczęściem w Bogu¹³. W tym kontekście Jan Paweł II dodaje, że świadectwo męczenników nosi w sobie zapis nadziei¹⁴.

Podsumowując to, co dotąd napisałem, bez wahania można stwierdzić, że od początku Kościoła męczeństwo pozostaje szczególnym wzorem pielęgnowania cnót teologicznych: wiary, miłości i nadziei, ponieważ ich heroiczna i nadprzyrodzona realizacja umożliwia naśladowanie Jezusa i osiąga swój najdoskonalszy szczyt w mistycznym zjednoczeniu z Bogiem.

2. *Mistyczny wymiar cierpienia męczennika*

Już św. Ignacy z Antiochii, naśladowując Chrystusa, chce cierpieć i żyć aż do poniesienia najboleśniejszych konsekwencji swojej wiary. Dlatego też z największą tęsknotą myśli o męczeńskiej śmierci. W swoich cierpieniach i drodze do męczeństwa widzi wyraz wybraństwa oraz łaski Boga. Tylko wówczas, gdy umrze z Chrystusem, może być uważany za Jego prawdziwego ucznia. Dlatego też, by się nim stać, pragnie walki z dzikimi zwierzętami. Oczekuje jednak śmierci nie dla samego tylko umierania, ale z tęsknoty za upodobnieniem się do Chrystusa, którego krzyż wziął na drogę swojego życia. Aby wypełnić drogę męczeństwa, prosi gminę rzymską o niewstawianie się u władz w sprawie jego uwolnienia, które nie pozwoliłoby mu umrzeć i tym samym byłoby dla niego poważną przeszkodą w obranej drodze do Boga (prosi ich nawet, aby pomogli mu stać się pastwą dla dzikich zwierząt)¹⁵.

Męczennik nie prowokuje cierpienia, nie szuka więzienia i widowiskowości swojego męczeństwa. Broni jedynie własnych przekonań religijnych, swojej wierności Bogu. Refleksja duchowa, powstała pod koniec I i w początkach II wieku, starała się widzieć w męczeńskiej śmierci uwieńczenie ludzkiej świętości. Dlatego św. Ignacy Antiocheński dostrzega w męczeń-

12 Por. P. OGÓREK, *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996, s. 113-114, 203-204.

13 Por. A. AMATO, „Nadzieja, której źródłem jest Chrystus”. *ComP* 23(2003), nr 5(157), s. 60.

14 Por. R. MAŁECKI, „Istotne elementy teologii męczeństwa”. *AK* 135(2000), z. 2-3(549-550), s. 211.

15 Por. J. HERMANS, „Męczeństwo - wzór...”, s. 79.



stwie największe zbliżenie się, zjednoczenie z Chrystusem. Pogląd ten podziela także św. Cyprian. Od tego czasu mistyka męczeństwa żywiła się ideą świadectwa krwi jako warunku najgłębszego zjednoczenia z Chrystusem. To zjednoczenie objawiało się zwłaszcza w torturach, ponieważ właśnie w nich Chrystus umacniał męczennika, który w Nim toczył walkę i cierpiał. Nic więc dziwnego, że wymiar mistyczny cierpienia był tak wielki, że praktycznie nie zważano na samą mękę, utrzymując jasną postawę odnośnie cierpienia i śmierci męczeńskiej. W kontekście tym teologia pierwszego chrztu, wyrażająca się oczyszczeniem z grzechów wodą, prowadzi do drugiego chrztu – krwi dobrowolnie przelanej. Z pierwszego chrześcijanin przechodzi do codzienności życia, drugi natomiast wiedzie męczennika do chwały wiecznej, czyli do całkowitego upodobnienia się do Boga. Chociaż pierwsi Ojcowie Kościoła – męczennicy – mówią językiem boleści, to jednak dzielą już chwałę wiecznego zjednoczenia z Chrystusem. Jest to typowy wyraz duszy dotkniętej cierpieniem i niejednokrotnie także decydującej się na śmierć męczeńską. Rodzi się więc mistyka wydania i zarazem pewności tego uwielbienia, jakie nastąpi po niepewności życia doczesnego. Nie chodzi tutaj o ucieczkę od życia, ale o przykład Jezusa konającego na krzyżu, czyli o całkowite naśladowanie i oddanie się w Jego ręce, połączone z pewnością wiecznego uwielbienia i szczęścia. Ale w czasach spokoju chrześcijanie starają się żyć w sposób niemal heroiczny cnotami wiary, miłości i nadziei – jak wyżej pisano, chociaż bez przelewania krwi własnej. Do tego życia dołączają dobrowolne fizyczne umartwienia symbolizujące mękę Jezusa, aby uwiecznić w pewnym sensie chrzest krwi i wejść do chwały wiecznej¹⁶. Ból, cierpienie, chociaż już nie męczeństwo, weszły w życie duchowe przede wszystkim wspólnot zakonnych. Stawały się początkiem nowej, żywej pamięci, będącej ważną częścią życia kultycznego danej wspólnoty chrześcijan, która w swojej liturgii czuła się zespolona ze wszystkimi męczennikami, jacy przez swoją śmierć uzyskali już wieniec chwały.

Trzeba ponownie zaznaczyć, że męczennik przez śmierć w cierpieniu staje się prawdziwym uczniem Chrystusa. Jest ona dla niego najwyższym gestem miłości, czyli odtworzeniem śmierci Pana. Dlatego św. Ignacy z Antiochii prosi o naśladowanie męki Chrystusa właśnie po to, aby zostać prawdziwym Jego uczniem. Do zrealizowania tego pragnienia brakuje mu tylko męczeństwa. Widzi on bowiem jedność pomiędzy Chrystusem na Krzyżu i męczennikami, którzy umierają dla Niego i w Nim, i która jest równie mocna, co jedność winnego krzewu i jego latorośli, czy jedność głowy i ciała¹⁷. Ale warunkiem tej jedności nie jest samo cierpienie, lecz

16 Por. D. SAMPAIO BARBOSA, „Świadectwo męczenników dawniej i teraz”. ComP 19 (1999), nr 5 (113), s. 89-91.

17 Por. Y. DE ANDIA, „Męczennicy prawdy...”, s. 101-104.



miłość. Męczeństwo nie jest wyrokiem, ale wyborem człowieka, który stał się narzędziem Boga, i który nie pragnie już dla siebie niczego, nawet chwały poniesienia męczeństwa¹⁸.

Mimo że cierpienie nie stanowi istoty męczeństwa, to męczennik, wskutek doznanych cierpień i przebytych udręczeń, naśladowując swego Mistrza, cierpi razem z Nim. Odtwarza niejako w sobie samym Jego mękę i śmierć, chociaż męka Jezusa miała charakter ekspiacyjny (por. Łk 22, 19-20), to opis cierpienia na Górze Oliwnej ma charakter opisu męczeństwa. Ewangelista przedstawia kwintesencję tego, czego doświadcza każdy męczennik przed aktem śmierci (por. Łk 22, 43). Słowa modlitwy Chrystusa w Ogrójcu świadczą o prawdzie miłości poprzez prawdę cierpienia. W ślad za tymi słowami idą słowa wypowiedziane na Golgocie. Tam bowiem Chrystus, poprzez Boską głębię synowskiego zjednoczenia z Ojcem, doznaje w sposób po ludzku niewyrażalny tego cierpienia, jakim jest odrzucenie, odłączenie od Ojca, zerwanie z Bogiem. Ale właśnie przez takie cierpienie dokonuje Odkupienia i konając może powiedzieć: „Wykonało się”. Cierpienie ludzkie osiągnęło swój zenit w męce Chrystusa. Równocześnie zaś weszło ono w całkowicie nowy wymiar, gdyż zostało związane z miłością, która tworzy dobro, wyprowadzając je przez cierpienie tak, jak najwyższe dobro Odkupienia zostało wyprowadzone z Krzyża Chrystusa i stale bierze z niego swój początek. Dlatego w koncepcji męczeństwa pojawia się określenie go „chrztem krwi”. Zresztą sam Jezus określił swoją śmierć jako chrzest, który ma przyjąć (por. Mk 10, 38). Stąd też cierpienie i męczeńskie świadectwo daje męczennikom bezpośredni dostęp do życia wiecznego. Spełnia się w nich konsekracja chrztu, który oznacza przejście ze śmierci do życia, na wzór paschalnej tajemnicy samego Chrystusa¹⁹.

Św. Paweł rozumie swoje posługiwanie jako udział w cierpieniach Chrystusa (por. 2 Kor 6, 4-10). Jego cierpienia są więc cierpieniami Pana (por. 2 Kor 1, 3), „dlatego twierdzi on „przecież ja na ciele swoim noszę blizny, znamię przynależności do Jezusa” (Ga 6, 17). Jeszcze mocniej podkreśla tę prawdę, pisząc: „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiało się w naszym ciele. Ciągłe bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa objawiało się w naszym ciele. Ciągłe bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa stało się widoczne w naszym śmiertelnym ciele. Tak więc działa w nas śmierć, podczas gdy w was – życie” (2 Kor 4, 10-12). Naśladowanie Jezusa oznacza więc konieczność udziału chrześcijan w Jego cierpieniach (por. Kol 1, 24)²⁰.

18 Por. tamże, s. 108.

19 Por. JAN PAWEŁ II, *List apostolski Salvifici doloris*, 18; Y. DE ANDIA, „Męczennicy prawdy...”, s. 208, 210.

20 Por. M. I. ALVES, „Sens cierpienia w Nowym Testamencie”. *ComP* 9(1989), nr 2 (50), s. 24-25.



Jan Paweł II pisze, że „każdy człowiek ma udział w Odkupieniu. Każdy jest też wezwany do uczestnictwa w owym cierpieniu, przez które Odkupienie się dokonało. Jest wezwany do uczestnictwa w tym cierpieniu, przez które każde ludzkie cierpienie zostało także odkupione. Dokonując Odkupienia przez cierpienie, Chrystus wyniósł zarazem ludzkie cierpienie na poziom Odkupienia. Przeto też w swoim ludzkim cierpieniu każdy człowiek może stać się uczestnikiem odkupieńczego cierpienia Chrystusa ... W Krzyżu Chrystusa nie tylko Odkupienie dokonało się przez cierpienie, ale samo cierpienie ludzkie zostało też odkupione”²¹.

Gdy mówimy o cierpieniu w męczeństwie, rozszerza się pojęcie mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Mamy już nie tylko zjednoczenie duchowe czy mistyczne, ale również fizyczne w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Zwycięstwo męczennika jest bowiem rzeczywistym udziałem w męce i śmierci Chrystusa; jest udziałem odkupieńczym w cierpieniu Chrystusa. To doskonale upodobnienie się męczennika w odkupieńczym cierpieniu do swego Mistrza sprawia, że staje się on widzialnym i uprzywilejowanym znakiem tej miłości Jezusa, która zaprowadziła Go do dania swojego życia za zbawienie świata. Innymi słowy, jeśli chcemy się upodobnić do Niego w zmartwychwstaniu spośród umarłych, powinniśmy być podobni do Niego w śmierci (por. Flp 3, 10). Chrześcijanin otrzymuje usprawiedliwienie poprzez udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, łącznie z Jego cierpieniami, w stałym procesie upodabniania się do Niego, który trwa przez całe życie (por. 2 Kor 1, 4-7). Ci, którzy są „w Chrystusie”, powinni upodobnić się do Niego w cierpieniu. Dlatego męczennik, na skutek cierpienia, staje się w najwyższym stopniu naśladowcą Jezusa, który jest paradygmatem każdego męczeństwa. Cierpiąc za przykładem swojego Mistrza, odtwarza w sobie znamiona Jego męki i śmierci. Siłę i moc do przelania krwi za swojego Pana i Jego dzieło czerpie on z ofiary Chrystusa, „która jest wzorem i źródłem wszelkiego męczeństwa”. Zachodzi tutaj związek pomiędzy ofiarą Jezusa a ofiarą męczennika, podkreślający relację pomiędzy śmiercią Zbawiciela a śmiercią męczennika. Z tej ofiary Chrystusa męczennik czerpie moc do wytrwania w cierpieniach. Stąd męczeństwo, tak jak śmierć Chrystusa, wypływa z posłusznego oddania się męczennika Bogu, poprzez symboliczne ofiarowanie ciała. Dlatego św. Ignacy z Antiochii uznaje dosłowne „zniszczenie” ciała za warunek, który ma być spełniony po to, aby mógł stać się on prawdziwym uczniem Jezusa, jego ciała nie powinien widzieć świat (chodzi o zmielenie go zębami zwierząt). Tę naukę o cierpieniu potwierdza św. Paweł: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręek Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Koś-

21 JAN PAWEŁ II, *List apostolski Salvifici doloris*, 19.



ciół” (Kol 1, 24).²² Tekst ten oznacza, że w życiu apostoła jeszcze czegoś nie ma, a mianowicie doskonałego naśladowania udręk Jezusa w całym swym życiu i postawie. „Tak bowiem – mówi Sobór Watykański – z nadzieją kroczyli wszyscy apostołowie, dopełniając wieloma udrękami i cierpieniami braki cierpień Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (DM 5).

Cierpienie i męka męczennika, który zjednoczył się z Jezusem, jest cierpieniem samego Zbawiciela. Jak już wyżej zaznaczono, jest udziałem w Jego męce i śmierci. W jego życiu duchowym, podobnie jak w życiu Jezusa „zajaśniała tajemnica Krzyża”. A zatem w myśl nauczania św. Pawła męczennik nosi w swoim ciele śmierć Zbawiciela, z Nim jest ukrzyżowany, z Nim umiera i z Nim zostaje pochowany (por. Ga 2, 11; 2 Kor 4, 10; Rz 6, 4). Życie męczennika jest więc odtworzeniem, uobecnieniem, a nawet „dopełnieniem” cierpienia Jezusa. Naśladując Go w męce i cierpieniu, męczennik jednoczy się z Nim i dorasta do pełnego mistycznego zjednoczenia, a jednocześnie wyraża podobieństwo swojego życia i śmierci do cierpienia, męki i śmierci samego Chrystusa²³.

W życiu męczennika *confessio* jawi się jako rzeczywistość zespolona z prześladowaniami, cierpieniami doznawanymi cielesnie (*passio*). Zresztą sam Jezus zapowiedział, że po Nim także inni będą musieli „pić kielich”. Dlatego Orygenes utożsamia ten kielich z „chwalebą śmiercią męczennika”, będącą maksymalnym udziałem w męce Chrystusa. Ta cielesna ofiara, jaką składa męczennik, nie ma nic wspólnego z manichejskim dualizmem czy z poglądami doкетов, ale rodzi się z postawy wiary i z doświadczenia rozmiłowania się w Chrystusie. Męczennik przyjmuje cierpienie z powodu umiłowania Jezusa, a jego cielesność jest przemieniona przez „cierpienie”. Jest to przyczyna, dla której samo ciało męczennika staje się niejednokrotnie nienaruszalne i niemal od razu zaczyna się mówić o „przeżyłym zapachu” – to wyrażenie poetycko-mistyczne wskazuje na uduchowienie „ciała śmiertelnego”, z którego wyzwala się „nowy” człowiek. Z drugiej strony cielesne cierpienie jest pewną formą mistycznej jedności z Chrystusem, która wypływa z faktu ofiary złożonej z własnej krwi i ciała – to realistyczna jedność z Tym, który rozlewa własną krew i przez tę ofiarę jednoczy męczennika ze Sobą²⁴. Wówczas pomiędzy męczennikiem a Chrystusem kształtuje się mistyczne zjednoczenie, połączone ściśle z naśladowaniem Chrystusa zarówno w cierpieniu cielesnym, jak i duchowym²⁵. Wrogowie zabijają jedynie ciało męczennika, natomiast nie są w stanie ugodzić

22 Por. Y. DE ANDIA, „Męczennicy prawdy...”, s. 101; K. KONECKI, „Paschalny wymiar...”, s. 230-231; M. I. ALVES, „Sens cierpienia...”, s. 24.

23 Por. K. KONACKI, „Paschalny wymiar...”, s. 231.

24 Por. I. PEREIRA LAMELAS, „Parresia męczenników...”, s. 38-39.

25 Por. F. F. GONZALEZ, „Męczeństwo, pamięć o świętych i problemy związane z beatyfikacją-kanonizacją męczenników”, w: *Męczennicy XX wieku* (Kolekcja Communio 14), Poznań 2001s. 405.



w jego duszę. Dusza zostaje uwielbiona w wiecznym królestwie Chrystusa²⁶. Męczeństwo jest więc najdoskonalszym naśladowaniem Jezusa i najściślejszym z Nim mistycznym zjednoczeniem, ponieważ jest uczestnictwem w Jego cierpieniach i świadectwem męczennika danym poprzez własną krew. Zawiera w sobie aspekt wyjątkowego upodobania sobie Boga w tych, których wybrał i których sam prowadzi przez misterium cierpień i do złożenia ofiary ciała z życia za Jego słowo i wierność Jezusowi. On też uzdalnia ich do przyjęcia i zniesienia cielesnych tortur oraz cierpień.

Ścisły związek, jaki istnieje między ofiarą męczenników i męczeństwem Jezusa, urzeczywistnia się w liturgii eucharystycznej, sprawowanej w dniu wspomnienia świętych męczenników. Są oni zatem najdoskonalszymi naśladowcami Jezusa, gdyż złożyli swe życie by dać świadectwo wiary, uczestnicząc realnie, a więc cielesnie, w cierpieniach Tego, którego Ojciec posłał (por. J 3, 16). Mają oni zatem udział w cierpieniach i męce Chrystusa, stając się pełnymi jego uczestnikami²⁷.

Zakończenie

Można zatem powiedzieć, że chodzi tutaj o naśladowanie Chrystusa, który jest archetypem męczennika, a Jego śmierć jest konsekwencją wierności swojemu posłannictwu aż do końca. Oprócz elementu naśladowania, męczeństwo ma wymiar kerygmaticzny, czyli jest katechezą przedstawiającą, czym jest śmierć i nadzieja zmartwychwstania²⁸. W ten sposób męczennicy pokazują głębokie życie duchowe, wyrażające mistyczną jedność z Chrystusem, z której wypływa przykład dla innych chrześcijan – przykład autentycznego życia duchowego. Są więc znakami i wzorami swoich osobistych „decyzji”, które sprawiają, że odrzucają oni wartości tego świata, aby wejść w mistyczną jedność z Ojcem, stając się tym samym świętymi.

Słowa-klucze: męczeństwo, mistyka, duchowość męczeństwa.

26 Por. M. HRYNYSZYN, „Ewangelia męczeństwa”. Tamże, s. 33, 35.

27 Por. M. KOWALCZYK, „Charyzmat męczeństwa oraz jego aktualizacja w życiu i apostołstwie polskich męczenników drugiej wojny światowej”. w: *Męczennicy XX wieku...*, s. 275.

28 Por. tamże, s. 280-281.



Mysticism of martyrdom

Summary

Martyrdom, which is comprehended as an ideal of a Christian life, paragon of fortitude and holiness, has a mystical nature. The present article depicts the martyrdom as the most supreme union with the Trinitarian God, formed on the basis of theological virtues, which develop the spiritual life and enable martyrs to accept their martyrdom. The attention is drawn to the conclusion that the physical and mystical suffering of a martyr is a participation in the suffering of Christ. It is further emphasized that the death of a martyr has an Eucharistic and kerygmatic meaning.

Keywords: martyrdom, mysticism, spirituality of martyrdom.

(tłum. Paweł Michałowski)



KS. ANDRZEJ ADAMSKI

Prześladowania chrześcijan w świetle wybranych publikacji prasowych z lat 2007-2009

„Podczas mszy świętej w kościele w Bagdadzie doszło do rzezi. Do katolickiej świątyni wdarli się uzbrojeni po zęby radykalni muzułmanie. Zamordowali około 50 osób. Skala tragedii była tak wielka, że zachodnie media nie mogły jej nie zauważyć. Masakra trafiła na czołówki gazet i portali informacyjnych. Atak ten jednak nie jest wcale odosobnionym przypadkiem”¹ – pisał Piotr Zychowicz, komentator „Rzeczpospolitej”, na swym blogu w początkach listopada 2010 r. Wypowiedź ta dotyczy tragedii, jaka rozegrała się w stolicy Iraku – Bagdadzie, gdzie 31 października uzbrojeni napastnicy najpierw opanowali kościół katolicki obrządku syryjskiego, w którym modlili się chrześcijanie, a później, wskutek niefortunnego szturmowania sił bezpieczeństwa, 37 chrześcijan zginęło, a 56 zostało rannych². I choć data tej tragedii oraz powyższej wypowiedzi wykracza znacznie poza ramy czasowe zakreszone w temacie niniejszego artykułu, to jednak warto wspomnieć o tym wydarzeniu. Stanowi ono bowiem odniesienie do zjawiska, które we współczesnym świecie zachodzi na szeroką skalę, a które ciągle nie może się doczekać adekwatnego do owej skali zainteresowania środków społecznego przekazu. Chodzi o prześladowanie chrześcijan i zadziwiającą wręcz obojętność mediów wobec tego faktu. Wbrew nadziejom publicysty, skala tragedii sama w sobie nie jest jeszcze wystarczającym powodem, by ten fakt zmienić.

1 P. ZYCHOWICZ, „Solidarność z prześladowanymi chrześcijanami”. <http://blog.rp.pl/zychowicz/2010/11/01/solidarnosc-z-przesladowanymi-chrzescijanami/> (dostęp 6 listopada 2010).

2 „Irak: Atak na kościół w Iraku, zginęło 37 chrześcijan”, informacja agencyjna PAP, <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/atak-na-kościół-w-iraku-zginelo-37-chrzescijan,1,3763927,wiadomosc.html> (dostęp 6 listopada 2010).



Ostatnie lata przyniosły jednak pewną zmianę, jeśli chodzi o zauważanie tematu prześladowania chrześcijan przez środki przekazu, zaś za pewnego rodzaju przełom można uznać wydarzenia, które rozpoczęły się w sierpniu 2008 r. w indyjskim stanie Orisa³. Długotrwałe prześladowania, które wybuchły w tym indyjskim stanie, stały się głośne na całym świecie.

„I was prześladować będą...”

Jaka jest obecnie skala prześladowań chrześcijan na świecie? Otóż, według danych organizacji „Pomoc Kościołowi w Potrzebie” (PKWP), współcześnie w ok. 50-70 krajach na świecie dochodzi do prześladowań chrześcijan. Oznacza to, że w co trzecim kraju łamie się podstawowe prawo człowieka do wolności religijnej. Od początków chrześcijaństwa zamordowano ok. 70 milionów jego wyznawców, z czego 45 milionów – w latach 1900-2000. To oznacza, że w XX wieku każdego dnia ginęło średnio 1246 chrześcijan, co w skali roku daje liczbę 455.000.

Obecnie ocenia się, że rocznie ginie 150.000-170.000 chrześcijan. Jest to liczba szacowana przez współczesne organizacje chrześcijańskie oraz świeckie, takie jak: Pomoc Kościołowi w Potrzebie, Voice of the Martyrs, ICC, Release International, Word Evangelical Alliance, raport ONZ Human Rights Commission, raport waszyngtońskiego Centrum Wolności Religijnej (Council of Faith & International Affairs), Ontario Consultants on Religious Tolerance (OCRT). Prawdopodobnie jest to liczba zaniżona, ponieważ w takich krajach jak Erytrea, Afganistan, Somalia, Laos, Tadżykistan, Uzbekistan czy Kolumbia, gdzie nie ma jednoznacznego spisu ludności, „zawieruszenie się” 10.000 czy 20.000 osób to błahostka. Dyktatorzy często ukrywają zabójstwa pod przykrywką tajemniczych zgonów w wyniku „wypadków”, „chorób”, „zaginięć”, zabójstw dokonywanych w celach, aresztach domowych⁴. Ogólne statystyki obrazujące prześladowania chrześcijan na świecie wyglądają z kolei tak, że szacuje się, iż 200 milionów z nich jest prześladowanych ze względu na wyznawaną wiarę, często stając w obliczu utraty życia, zaś 350 milionów poddawanych jest mniej groźnym represjom⁵.

- 3 Pierwsza informacja na ten temat została podana przez serwis radia Watykańskiego, a następnie powtórzona przez Katolicką Agencję Informacyjną z datą 25 sierpnia 2010 r. i dotyczy wydarzeń, które miały miejsce dzień wcześniej. Por. „Indie: Zabijcie chrześcijan i zniszczcie ich instytucje”, http://www.radiovaticana.org/pol_RG/2008/agosto/08_08_25.html#gr2 (dostęp 6 listopada 2010).
- 4 Por. http://www.pkwp.org/ii_dszkp_2010/prześladowania_chrzescijan_w_liczbach/ (dostęp 11 listopada 2010).
- 5 Por. *Prześladowani i zapomniani. Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2007-2008*, tłum. A.M. Bereda, M. Kobiółka, Warszawa 2008, s. 6-7.



Lista krajów, w których dochodzi do prześladowania chrześcijan, jest długa. Nie ma może sensu przytaczać w niniejszym opracowaniu całej ich listy, na której znalazłoby się 50-70 państw⁶. Warto jednak odnieść się do tego raportu „Prześladowani i zapomniani”, wydanego w roku 2007, w którym wymienione są trzy główne grupy sprawców prześladowań chrześcijan. Są to: islam wojujący, radykalny hinduizm i buddyzm oraz dyktatorskie reżimy⁷. W komentarzach pojawia się wątek, iż coraz częściej również w Europie mamy do czynienia z aktami nieprzyjaźni i nietolerancji wobec chrześcijan, noszącej często cechy dyskryminacji – ze względu na wyznawaną przez nich wiarę. Dokumentację tego typu zdarzeń znajdziemy na stronie internetowej christianophobia.eu⁸.

Na temat prześladowania chrześcijan ukazało się po polsku kilka tytułów książkowych. Na pewno bardzo dobrym i wiarygodnym źródłem jest raport organizacji „Pomoc Kościołowi w Potrzebie”, wydany już dwukrotnie, w latach 2007 i 2008⁹. Ponadto ukazały się dwie publikacje tłumaczone z języka włoskiego: *Mroki nienawiści* A. Socciego¹⁰ oraz *I was będą prześladować*, autorstwa M. Astrua¹¹.

Temat przemilczany?

Jeśli chodzi o medialne doniesienia o prześladowaniu chrześcijan, to trzeba stwierdzić, że przed rokiem 2008, czyli wybuchem prześladowań w Indiach, pojawiały się one niezbyt często, przynajmniej w prasie świeckiej. Tutaj jednak należy dokonać pewnego zróżnicowania. Otóż, na podstawie archiwów internetowych wydań dzienników i czasopism opinii, można powiedzieć, że tytuły, takie jak „Dziennik”, „Gazeta Wyborcza”, „Polityka”, „Wprost” czy „Newsweek Polska”, niemal w ogóle przed sierpniem 2008 r. nie zajmowały się tematyką prześladowania wyznawców chrześcijaństwa. Symptomatyczny może być tu tekst A. Szostkiewicza *Zegar wiary. Czas religii – teraz odrodzenie?*, opublikowany na łamach „Polityki” w grudniu 2005 r. Autor, pisząc o sytuacji Kościoła w początkach XXI wieku, sporo miejsca poświęca chrześcijańskiemu fundamentalizmowi i jego odmianom (koncentrując się zwłaszcza na Stanach Zjednoczonych), natomiast jedyne, co wymienia na temat prześladowań, to

6 Tamże, s. 8.

7 Tamże, s. 6-7.

8 Por. A. ADAMSKI, „Nie tylko krew”. „Różaniec” 2009, nr 1, s. 15.

9 Por. *Prześladowani i zapomniani. Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2005-2006*; *Prześladowani i zapomniani. Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2007-2008*, .

10 A. SOCCI, *Mroki nienawiści. Męczeństwo chrześcijan XX wieku*, tłum. J. Kornecka-Kaczmarczyk, Kraków 2003.

11 M. ASTRUA, *I was będą prześladować. Męczennicy chrześcijańscy XX wieku*, tłum. W. Kapica, Warszawa 2006.



prześladowania pierwszych trzech wieków w Rzymie oraz w XVII i XVIII wieku w Japonii!¹² Do sporadycznie poruszanych należały: kwestia prześladowanego Kościoła w Chinach¹³ oraz wcześniejszych incydentów antychrześcijańskich w Indiach¹⁴. Tematem, który zagościł w serwisach informacyjnych większości mediów było porwanie i śmierć w marcu 2008 r. arcybiskupa Mosulu (Irak), Paulosa Faradży Raho¹⁵. Trochę więcej mogliśmy przeczytać w „Rzeczpospolitej”. Na łamach tego dziennika pojawiały się m.in. obszerniejsze niż gdzie indziej publikacje na temat wzmiankowanego już porwania abp. Raho¹⁶, dyskryminacji chrześcijan przez brytyjskie linie lotnicze¹⁷, sytuacji w krajach islamskich i konwertytów z islamu na chrześcijaństwo¹⁸. W „Rzeczpospolitej” mogliśmy także przeczytać więcej o ciekawej inicjatywie, jaka miała miejsce w Poznaniu – Drodze Krzyżowej w intencji Męczenników XXI wieku, podczas której zaistniał problem dotyczący plakatów informujących o męczeństwie współczesnych chrześcijan. O sprawie stało się głośno w roku 2008, kiedy to poznańskie MPK nie zgodziło się, by plakaty te zawisły w środkach komunikacji miejskiej¹⁹. Wśród dzienników z kolei bardzo obszernie, także przed sierpniem 2008 r., informował o prześladowaniach chrześcijan „Nasz Dziennik”, co akurat nie powinno dziwić, gdyż ta gazeta, mimo braku asystenta kościelnego i tego, że w świetle prawa kanonicznego nie może być uważana za dziennik katolicki, jest silnie związana ze środowiskiem Radia Maryja i takie tematy podejmuje dość chętnie. Przykładowo, w roku 2007 mogliśmy tam znaleźć ok. 20 tekstów (mowa o dłuższych artykułach publicystyczno-informacyjnych, a nie tylko prostych informacjach prasowych) na temat współczesnego prześladowania chrześcijan²⁰

12 A. SZOSTKIEWICZ, „Zegar wiary. Czas religii – teraz odrodzenie?”, „Polityka” z 12 grudnia 2005, <http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/niezbudnikinteligenta/166199,1,czas-religii---teraz-odrodzenie.read> (dostęp 6 listopada 2010).

13 Por. M. KRUCZKOWSKA, „Nowa fala represji politycznych w Chinach”, <http://wyborcza.pl/1,86680,3558308.html> (dostęp 6 listopada 2010).

14 Por. „Indie: Spalono sześć chrześcijańskich kościołków”, wiadomość agencji PAP z dnia 27 grudnia 2010. <http://www.wprost.pl/ar/120385/Indie-spalono-szesc-chrzescijanskich-kosciolkow/> (dostęp 6 listopada 2010).

15 „Porwany w Iraku arcybiskup nie żyje”, <http://wyborcza.pl/1,86701,5020709.html> (dostęp 6 listopada 2010).

16 P. KOŚCIŃSKI, „Tragiczna śmierć arcybiskupa” „Rzeczpospolita” z 13 marca 2008, <http://www.rp.pl/artykul/106401.html> (dostęp 6 listopada 2010).

17 „Linie lotnicze prześladowują chrześcijan?”. „Rzeczpospolita” z 9 stycznia 2008, <http://www.rp.pl/artykul/82377.html> (dostęp 6 listopada 2010).

18 P. KOWALCZUK, „Niewierny”. „Rzeczpospolita” z 29 marca 2008, <http://www.rp.pl/artykul/113241.html> (dostęp 6 listopada 2010).

19 Ł. ZALESIŃSKI, „Wojna o chrześcijańskich męczenników XXI wieku”, „Rzeczpospolita” z 7 lutego 2008, <http://www.rp.pl/artykul/90436.html> (dostęp 6 listopada 2010).

20 Słowem-kluczem dla wyszukiwania było „prześladowanie” oraz „prześladowania” (przyp. aut.).



(dotyczącego aktualnych tego typu wydarzeń na świecie; dodatkowo spora liczba tekstów historycznych o prześladowaniach kościoła w XX wieku, także w Polsce – przez reżim komunistyczny). Wspomniane ok. 20 artykułów dotyczy m.in. prześladowania Kościoła podziemnego w Chinach²¹, głównych źródeł prześladowania chrześcijan w XX wieku²², publikacji raportu PKWP²³, prześladowań w Wietnamie i na Kubie²⁴. Gazeta porusza też rzadko nagłaśniany fakt prześladowania chrześcijan przez Turcję w okupowanej przez ten kraj części Cypru²⁵ albo kwestię wzrostu chrystianofobii w Europie²⁶.

Jeszcze inaczej przedstawiała się ta kwestia w mediach katolickich (czyli tych, mających oficjalnie wyznaczonego przez biskupa miejsca asystenta kościelnego). Nawet przed rokiem 2008 ukazywały się w nich publikacje o wielce wymownych tytułach, jak choćby *Allah nie znosi konkurencji*²⁷, *Zniewolona wolność religii*²⁸, *Chrześcijananie na celowniku*²⁹, *Rzeź chrześcijan – przemilczana wiadomość*³⁰, *Śmierć chrześcijanom w imię Allaha*³¹ czy też *Indie – nasila się prześladowanie chrześcijan*³².

- 21 „Prześladowanie księży”. „Nasz Dziennik” z 17-18 lutego 2007, za: KAI, <http://www.naszdziennik.pl/index.php?dat=20070217&typ=wi&id=wi22.txt> (dostęp 6 listopada 2010).
- 22 Por. K. PIETRZAK, „Współczesna martyrologia chrześcijan”. „Nasz Dziennik” z 14 marca 2007, <http://www.naszdziennik.pl/index.php?dat=20070314&typ=po&id=po09.txt> (dostęp 6 listopada 2010).
- 23 Por. TENŻE, „Islam wojujący głównym prześladowcą chrześcijan”. „Nasz Dziennik” z 21 marca 2007, <http://www.naszdziennik.pl/index.php?dat=20070321&typ=sw&id=sw21.txt> (dostęp 6 listopada 2010).
- 24 Por. TENŻE, „Chrześcijananie wciąż zabijani za wiarę”. „Nasz Dziennik” z 4 kwietnia 2007, <http://www.naszdziennik.pl/index.php?dat=20070404&typ=sw&id=sw11.txt> (dostęp 6 listopada 2010).
- 25 Por. K. JASIŃSKI, „Ujawnione prześladowanie chrześcijan”. „Nasz Dziennik” z 17 sierpnia 2007, <http://www.naszdziennik.pl/index.php?dat=20070817&typ=my&id=my12.txt> (dostęp 6 listopada 2010).
- 26 „ONZ: Alarmujący wzrost chrystianofobii w Europie”. „Nasz Dziennik” z 9-10 czerwca 2007, <http://www.naszdziennik.pl/index.php?dat=20070609&typ=sw&id=sw26.txt> (dostęp 6 listopada 2010).
- 27 W. DĄBROWSKA-MACURA, „Allah nie znosi konkurencji”. „Gość Niedzielny” 2005, nr 25, <http://goscniedelny.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1119073914&dzi=1104786574> (dostęp 6 listopada 2010). Artykuł dotyczy prześladowań chrześcijan w krajach islamskich.
- 28 „Zniewolona wolność religii”. „Gość Niedzielny” 2005, nr 28, <http://goscniedelny.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1121071986&dzi=1104757044> (dostęp 6 listopada 2010). Jest to krótka informacja o opublikowaniu raportu organizacji „Pomoc Kościołowi w Potrzebie”.
- 29 M. ŁUCZAK, „Chrześcijananie na celowniku”. „Gość Niedzielny” 2006, nr 10, <http://goscniedelny.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1141126935&dzi=1104764436> (dostęp 6 listopada 2010). Obszerny tekst, dokumentujący fakty prześladowań chrześcijan w różnych krajach, m.in. w Zambii i Kolumbii.
- 30 „Rzeź chrześcijan - przemilczana wiadomość. Z Attilio Tamburrinim – dyrektorem włoskiego Sekretariatu Działu „Pomoc Kościołowi w Potrzebie” – na temat >>Raportu o wolności religijnej na świecie<< rozmawia Włodzimierz Rędzioch”. „Niedziela” 2002, nr 3, http://niedziela.pl/artukul_w_niedzieli.php?doc=nd200203&nr=7 (dostęp 6 listopada 2010).
- 31 „Śmierć chrześcijanom w imię Allaha. Z Camille Eidem – libańskim dziennikarzem i pisarzem – rozmawia Włodzimierz Rędzioch”. „Niedziela” 2004, nr 26, http://niedziela.pl/artukul_w_niedzieli.php?doc=nd200426&nr=8 (dostęp 6 listopada 2010).
- 32 „Indie – nasila się prześladowanie chrześcijan. O sytuacji Kościoła katolickiego w Indiach z ks. prał. Felixem



Przed Indiami, po Indiach

Refleksja nad opisanymi powyżej faktami prowadzi nas do konieczności postawienia dwóch pytań. Dlaczego ta prawda o prześladowaniach chrześcijan była (i nadal jest, choć już w mniejszym stopniu) pomijana w mediach? Dlaczego prześladowania w Indiach można uznać za moment przełomowy w podejmowaniu tematu o współczesnym prześladowaniu chrześcijan?

Co do odpowiedzi na pytanie pierwsze, warto przywołać dwie wypowiedzi publicystów, które chyba dotyczą sedna sprawy. Wiesława Dąbrowska-Macura, sekretarz redakcji „Gościa Niedzielnego”, zauważa: „Michael Horowitz, amerykański intelektualista, uważa, że współczesne elity Zachodu, uzbrojone w wiedzę na temat grzechów popełnionych w przeszłości w imię chrześcijaństwa i nieświadome jego roli w dziejach Zachodu, skłonne są myśleć o chrześcijanach jako o prześladowcach, ale nie o ofiarach. Chętnie upominają się np. o prawa buddystów z Tybetu, ale z łatwością odrzucają pogląd, że także chrześcijanie mogą być ofiarami prześladowań”³³. W podobnym duchu wypowiada się, cytowany już na wstępie, Piotr Zychowicz: „W 75 krajach świata na co dzień prześladowanych jest około 300 milionów wyznawców Chrystusa. Wszystko to dzieje się z dala od kamer telewizyjnych i fleszy aparatów fotograficznych. Materiału o tym nie można zobaczyć w CNN ani przeczytać w »New York Timesie«. Represje wobec chrześcijan to bowiem temat niepoprawny politycznie. Bo zgodnie z wizją świata obowiązującą w większości zachodnich mediów i kulturze masowej, to chrześcijaństwo jest religią opresji. Religią białych kolonizatorów, którzy narzucali swoją wolę ludom Trzeciego Świata. Jeżeli fakty przeczą tej z góry założonej tezie, tym gorzej dla faktów. W efekcie informacje o gehennie wyznawców Chrystusa rzadko przebijają się do powszechnej świadomości ludzi na Zachodzie”³⁴.

A. Machado – podsekretarzem Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego – rozmawia Włodzimierz Rędzioch. „Niedziela” 2007, nr 40, http://niedziela.pl/artukul_w_niedzieli.php?doc=nd200740&nr=8 (dostęp 6 listopada 2010). Na uwagę zasługuje fakt, że ów wywiad ukazał się prawie rok przed wybuchem fali prześladowań w stanie Orisa, co świadczy o tym, że nie były one przypadkowym ani odosobnionym aktem.

33 W. DĄBROWSKA-MACURA, „Zmowa milczenia”. „Gość Niedzielny” 2008, nr 43, <http://goscniedzielny.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1224689934&dzi=1104714267&idnumeru=1224689465> (dostęp 6 listopada 2010).

34 P. ZYCHOWICZ, „Solidarność z prześladowanymi chrześcijanami”, art. cyt. Warto w tym miejscu postawić jednak pytanie o przyczyny takiego antychrześcijańskiego nastawienia mediów. Przyczyny zapewne są złożone i różnie komentowane. Przykładowo, G. Łęcicki upatruje ich korzeni aż w dziedzictwie Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Zdaniem tego autora, te antyreligijne i antykościelne idee odżyły w XX wieku i były realizowane przez fanatyków systemów totalitarnych, zwłaszcza hitleryzmu i komunizmu. Do tego smutnego dziedzictwa rewolucji zalicza m.in. terror, strach, planową walkę z religią – zwłaszcza z Kościołem katolickim. Natomiast za wyraz toczonej współcześnie walki z Kościołem uznaje on m.in.



Powyższe wypowiedzi są na tyle wymowne i dosłowne, że raczej nie wymagają komentarza. Natomiast co do pytania drugiego – dlaczego Indie stały się przełomem, to trudno tutaj postawić jednoznaczną tezę. Czy przyczyną mogła być skala tych prześladowań? Jak przedstawia się bilans owych tragicznych wydarzeń w liczbach?

„Zniszczone domy – 4009; zdemolowane kościoły i instytucje – 96; zniszczone miejsca zamieszkania księży i zakonnic, centra szkoleniowe – 14; zamordowani/spaleni żywcem – 38; rozmieszczeni w obozach dla uchodźców – 22 236; rozmieszczeni w lasach oraz innych miejscach – 40 000+”³⁵. Powyższe dane pochodzą z raportu o. Nithiya. Autor jest sekretarzem Komisji CBCI (Konferencji Katolickich Biskupów Indii) ds. Sprawiedliwości, Pokoju i Rozwoju. We wrześniu 2008 r. odwiedził on stan Orisa i przygotował skrótowy raport na temat prześladowań.

Czy jednak skala owych prześladowań, choć niewątpliwie przerażająca, była główną przyczyną ich nagłośnienia w świecie? Zdaniem autora niniejszego tekstu, przyczyny są o wiele bardziej złożone. Trzeba zauważyć, że wcześniejsze prześladowania chrześcijan, choćby w Afryce, miały zapewne znacznie większą skalę i liczbę ofiar. Co zatem?

Wydaje się, że istotne znaczenie dla nagłośnienia wydarzeń indyjskich w świecie miał fakt, na który zwrócił uwagę w wywiadzie dla miesięcznika „Różaniec” prof. Maria Krzysztof Byrski, indolog i były ambasador RP w Indiach. Otóż Indie są, w odróżnieniu od wielu innych państw, gdzie chrześcijanie są prześladowani, krajem o ustroju demokratycznym. „Indie to demokracja bardzo niedoskonała – korupcja, lokalne sitwy, wszechobecny system kastowy – ale jednak demokracja”³⁶ – zwraca uwagę profesor. Skoro zatem demokracja, to również demokratyczna prasa, która nie okryła prześladowań złą milczeniem, lecz obszernie o nich pisała. A ponadto, nawet jeśli władza nie była zbyt zadowolona z działania różnych komisji i gromadzenia dokumentacji prześladowań, to również oficjalnie, wprost, ich nie zakazała, i takie raporty mogły powstać. Poza tym zdecydowaną postawę zajęli chrześcijanie w innych rejonach Indii (pamiętajmy, że to ogromny kraj i że prześladowania nie objęły całego jego terytorium, tylko zasadniczo jeden stan). Natomiast chrześcijanie indyjscy podjęli akcję protestacyjną na znak solidarności z prześladowanymi w stanie Orisa: 29 września zamknięto na znak sprzeciwu 25 tys. istniejących tam szkół katolickich, zaś w stolicy kraju przed przedstawicielstwem stanu

dechrystianizację kultury, neopogański antropocentryzm, sekularyzację społeczeństwa, walkę z rodziną i instytucją małżeństwa, propagowanie wolności i tolerancji jako wartości absolutnych. Por. G. ŁĘCICKI, *Jan Paweł II. Starałem się mówić za was*, Warszawa 2008, s. 154.

35 O. NITHIYA, „Antychrześcijańska przemoc w Indiach”, tłum. A. Wiejak. „Nasz Dziennik” z 6 listopada 2008.

36 „Gotowość na najwyższą ofiarę. Z prof. Marią Krzysztofem Byrskim rozmawia ks. Andrzej Adamski”. „Różaniec” 2009, nr 1 s. 10.



Orisa protestowało 3 tys. chrześcijan³⁷. Mówiąc kolokwialnie, było do kogo zgłaszać pretensje. W krajach, gdzie mamy do czynienia z reżimami dyktatorskimi lub rządami rebeliantów, tego typu akcje byłyby niemożliwe.

Jak relacjonowano prześladowania w Indiach?

Pierwsza informacja na ten temat została podana przez serwis Radia Watykańskiego, a następnie powtórzona przez Katolicką Agencję Informacyjną z datą 25 sierpnia 2010 r. i dotyczyła wydarzeń, które miały miejsce dzień wcześniej³⁸. Już 26 sierpnia Stolica Apostolska wydała oświadczenie, w którym potępiła zamachy na chrześcijan, zaś 27 sierpnia papież Benedykt XVI na zakończenie audjencji generalnej wezwał władze Indii, by położyły kres prześladowaniom. Oczywiście ta reakcja Stolicy Apostolskiej nie była czymś odosobnionym. Papież i Watykan odnosili się także wcześniej i później do aktów terroru i przemocy wobec chrześcijan, ale to właśnie prześladowania indyjskie spotkały się z największym odzewem w świecie. Były też relacjonowane na bieżąco – od 25 sierpnia do końca 2008 r. KAI podała 83 informacje na ten temat³⁹. Obszernie podjęły temat media katolickie. „Gość Niedzielny” dwukrotnie sprawę prześladowań indyjskich potraktował jako temat „okładkowy”. W numerze 43/2008 na okładce została umieszczona informacja „W Indiach zabijają chrześcijan” oraz zdjęcie przedstawiające cierniową koronę na tle indyjskiej flagi⁴⁰. Do tematu redakcja wróciła bardzo szybko, bo już w numerze 46/2008. Tym razem napis na okładce wzywał: „Ratujmy chrześcijan w Indiach!”. Sposobem pomocy, zaproponowanym przez tygodnik, było wysłanie do ambasady Indii w Polsce specjalnej (dołączonej do tygodnika) kartki pocztowej. Tekst na kartce zawierał żądanie skierowane do władz indyjskich, by podjęły realne kroki zapewniające ochronę mieszkającym tam chrześcijanom⁴¹. Oprócz tego w obu wydaniach znalazły się obszernie materiały, ukazujące skalę prześladowań.

37 Informacja KAI z dnia 29 września 2008.

38 Por. przypis 3.

39 Dane własne autora.

40 Por. <http://goscniedzielny.wiara.pl/index.php?grupa=1&idnumeru=1224689465> (dostęp 6 listopada 2010).

41 Por. M. GANCARCZYK, „Na ratunek”. „Gość Niedzielny” 2008, nr 46, <http://goscniedzielny.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1226617856&dzi=1104714267&idnumeru=1226617780> (dostęp 6 listopada 2010).



Mniej więcej w tym samym czasie miejsce na okładce i obszerny materiał wewnątrz poświęciły prześladowaniom chrześcijan ogólnopolska „Niedziela”⁴² (nr 48/2008) oraz regionalny tygodnik „Echo Katolickie”⁴³ (nr 43/2008). Obszernie potraktowały sprawę pogromów w Indiach „Rzeczpospolita”⁴⁴ i „Nasz Dziennik”, który w okresie od sierpnia 2008 r. do końca tego roku opublikował ok. 90 różnych tekstów, poruszających tę kwestię. W styczniu 2009 r. temat prześladowań chrześcijan był także głównym („okładkowym”) tematem miesięcznika „Różaniec”.

Trzeba przyznać, że ta dość zmasowana akcja odniosła pewne skutki, w sferze nie tylko publikacji medialnych, lecz także konkretnych inicjatyw – zarówno w Kościele, jak i na płaszczyźnie politycznej. Bez wątpienia warty odnotowania jest fakt ustanowienia w polskim Kościele w każdą drugą niedzielę listopada Dnia Solidarności z Kościołem Prześladowanym. W roku 2010 był on poświęcony sytuacji chrześcijan w Iraku⁴⁵. Natomiast niewątpliwym sukcesem było doprowadzenie do zorganizowania 5 października 2010 r. w Parlamencie Europejskim w Brukseli konferencji nt. prześladowań chrześcijan, zorganizowanej przez grupy Europejskiej Partii Ludowej oraz Europejskich Konserwatystów i Reformatorów. Współorganizatorem konferencji była COMECE, zaś partnerami merytorycznymi: „Pomoc Kościołowi w Potrzebie” oraz amerykańska organizacja Open Doors⁴⁶. Temat prześladowań stale wraca w mediach – co cieszy. Cieszy również fakt, że ów temat przebija się powoli na pierwsze strony gazet i tygodników. Ostatnio prześladowanie chrześcijan było głównym tematem numeru 12/2010 „Tygodnika Powszechnego” – nie dotyczyło to jednak wyłącznie Indii – temat ujęty został bardziej całościowo. Znalazły się tam materiały o prześladowaniach w Nigerii, Sudanie, Indiach, Arabii Saudyjskiej i innych krajach islamskich⁴⁷.

Prześladowania chrześcijan są faktem. Nie jest to zjawisko we współczesnym świecie odosobnione, ale codzienna tragiczna rzeczywistość milionów ludzi. Zadziwiająca jest obojętność zachodnich mediów wobec tego faktu – wynikająca z różnych uwarunkowań, wśród

42 Por. <http://niedziela.pl/rocznik.php?r=nd&rok=2008&nr=48> (dostęp 11 listopada 2010).

43 Por. <http://echokatolickie.pl/index.php?str=100&id=805> (dostęp 11 listopada 2010).

44 Bardzo dużo informacji na temat prześladowań chrześcijan znalazło się w numerze z 6 września 2008. Por. M. SZYMANIAK, „Wielki pogrom chrześcijan w Indiach”, „Rzeczpospolita” z 6 września 2008, <http://www.rp.pl/artykul/2,186822.html> (dostęp 11 listopada 2010); M. SZYMANIAK, P. KOŚCIŃSKI, „Zabić, spalić dom i kościół”, „Rzeczpospolita” z 6 września 2008, <http://www.rp.pl/artykul/67352,186785-Zabic-spalic-dom-i-kosciol.html> (dostęp 11 listopada 2008).

45 Por. „Solidarność z chrześcijanami w Iraku”, <http://episkopat.pl/?a=kalendariumshow&typ=INFORMACJE&id=13832> (dostęp 11 listopada 2010).

46 Por. „Parlament Europejski: konferencja o prześladowaniach chrześcijan”, informacja KAI z dnia 5 października 2010. <http://ekai.pl/wydarzenia/x33658/parlament-europejski-konferencja-o-przesladowaniach-chrzczyjan/> (dostęp 11 listopada 2010 r.).

47 Por. http://tygodnik.onet.pl/14,436,przesladowani_z_wiare,temat.html (dostęp 11 listopada 2010).



których niestety antychrześcijańskie nastawienie odgrywa niepoślednią rolę. Tym bardziej cieszy fakt, że ów temat jest jednak coraz odważniej podejmowany – nie tylko przez media katolickie, ale przez odważnych i szukających prawdy dziennikarzy w mediach świeckich.

Słowa-klucze: męczeństwo, męczeństwo w mediach

Martyrdom in the defence of the dignity and the human life

Summary

This article analyses in which way the Polish press (2007-2009) wrote about contemporary persecution of Christians. The first part of the article contains the brief analysis of the statistics. Subsequently, the author examines the frequency and the manner of portraying the persecutions in selected titles of the Polish press before and after the August of 2008. This date marks the beginning of the persecution of Christians in Orissa, India, which to some extent, changed the way of presenting the aforementioned issue in the media.

Keywords: martyrdom, martyrdom in the media



KS. MAREK JAROSZ

Transgresja jako warunek postaw heroicznych

Psychologia jest nauką, która bada psychiczne aspekty funkcjonowania człowieka. Zajmuje się również religijnym funkcjonowaniem jednostki, bada jednak ten problem wyłącznie z punktu widzenia człowieka, tzn. to, jak człowiek przeżywa wymiar religijny, jakie emocje i zachowanie temu towarzyszą. Interesuje się też poznawczym aspektem fenomenu religijnego. Wiadomo, że religijność może motywować człowieka do różnych działań: z jednej strony zachęcać do heroicznych czynów, z drugiej – składać do zachowań agresywnych (Spilka, Hood, Hunsberger, Gorsuch, 2003; Kuczkowski, 1993).

Psychologia jest nauką empiryczną, a więc szuka uzasadnienia; uznaje swoje teorie za prawdziwe, jeśli zostaną one zweryfikowane przez badacza. Aspekt empiryczny jest konstytutywnym elementem psychologicznych tez. Trudno jest więc zajmować stanowisko w sprawach takich, jak heroiczność postaw, gdyż zwykle przekonuje się o tym wtedy, kiedy jest niemożliwy kontakt z osobą, której rzecz dotyczy. Po drugie, rozważając problematykę religijności na płaszczyźnie psychologicznej, należy pamiętać, że psychologia nie stawia sobie zbyt ambitnych celów. Jest nauką, która zajmuje się jedynie subiektywnymi i osobistymi procesami psychicznymi, jakie ujawniają się w kontekście wierzeń ludzkich (Bronk, 1996, Chlewiński, 1982). Można w pewnym skrócie powiedzieć, że psychologia nie bada i nie zajmuje się problemem Boga jako takiego. Psychologa interesuje fakt, że dla niektórych ludzi Bóg jest kimś ważnym do tego stopnia, że są dla Niego gotowi przyjąć postawę niezwykłą, budzącą podziw innych. Nie posiadamy też obiektywnego narzędzia pozwalającego odpowiedzieć, na ile pewne procesy są pochodną naturalnych zjawisk, a na ile jest to efekt jakiegoś „nadenaturalnego” działania Boga (Król, 2002).



Mając świadomość tej perspektywy, można zadać sobie pytanie: czy psychologia ma jakąś teorię, za pomocą której można by wyjaśnić heroiczne postawy niektórych ludzi? A ujmując to jeszcze prościej: czy religijność ma wpływ na pozytywne zachowania i postawy człowieka? Pytanie to może wydawać się zbyt banalne i oczywiste. Jednak z psychologicznego punktu widzenia odpowiedź na nie nie jest już taka prosta. Psychologia, zgodnie z tym co zaznaczono wcześniej, szuka argumentów natury empirycznej (Grom, 2009, s. 26-29).

Najpierw należy sobie uświadomić, że to, co określamy mianem religijności, może w różny sposób motywować i w różny sposób być osadzone w osobowości. Już kilkadziesiąt lat temu Allport (1988), amerykański psycholog, stworzył teorię tzw. religijności wewnętrznej i zewnętrznej. Wiara jednostek wewnątrzreligijnych polega na tym, że stanowi ona wartość samą w sobie, ma charakter autoteliczny. Uwalnia człowieka od absurdu, zmniejsza lęk przed śmiercią, przed trudem istnienia, ogranicza działania autodestrukcyjne. Pobudza do działań transgresyjnych. Człowiek z religijnością wewnętrzną jest odporny na instrumentalne traktowanie swojej wiary. Nie poddaje się ona tak łatwo aprobachie społecznej, zachowania z niej wynikające są stabilne, odporne na modyfikację pod wpływem różnego rodzaju korzyści (Allport, Ross, 1967). Ale jest i pewien negatywny aspekt tego typu religijności. Przekonania takich ludzi są trwałe i odporne na zmianę. Czy właściwości te są czymś negatywnym?

W sytuacji, kiedy przekonania są silne, wyrażane społecznie i podzielane przez grupę, do której należy jednostka, wówczas informacje sprzeczne płynące z zewnątrz, wywołują dysonans poznawczy. Reakcją na jego obecność nie zawsze jest zmiana przekonań, ale przeciwnie – ich intensyfikacja. Człowiek tak filtruje i przetwarza nowe informacje, żeby nie zagrażały już istniejącemu systemowi poglądów (Łukaszewski, Doliński, 2000, s. 448). Bezkrytyczny stosunek do własnych przekonań zamyka umysł na nowe fakty, zmniejsza plastyczność myślenia, a człowiek staje się niewolnikiem swoich postaw, poglądów i dogmatów. Okoliczności takie mogą prowadzić do utraty niezależności poznawczej i społecznej.

Nie ma problemu, jeśli napływające sprzeczne dane obiektywnie nie są warte asymilacji. Gorzej, jeśli człowiek, słysząc nowe informacje, nie potrafi ich włączyć do już istniejącego systemu. Wówczas – silnie przekonany do swoich poglądów – może podejmować decyzje, które są sprzeczne nie tylko ze społecznym oczekiwaniem, ale wydają się być mało zdroworozsądkowe.

Przykładem takiego sposobu myślenia była historia przedstawiona przez Hardycka i Bradena (1962). Opisują oni zachowanie członków pewnej sekty, którzy uwierzyli, że w ciągu 6 miesięcy nastąpi atak nuklearny, w związku z czym muszą się ukryć w schronie przeciwiatomowym. Przebywali tam 6 tygodni. Gdy stało się jasne, że ataku nie będzie, wyszli z kryjówek. Najbardziej



interesujące jest to, jak człowiek interpretuje swoje zachowania. Członkowie sekty zaczęli interpretować wiadomości o ataku tendencyjnie, żeby utrzymać poprzednie przekonania, a nawet je wzmocnić. Twierdzili, że nie otrzymali jednoznacznej informacji o terminie ataku, jednocześnie utrzymując, że Bóg użył ich do ostrzeżenia złego świata przed możliwą karą. Proroctwo potraktowali jako próbę, przed którą ich postawił. Udowodnili, że zdali ten egzamin i z dumą mogą patrzeć na Zbawiciela, który przyjdzie.

Jak widać na tym przykładzie, sztywność myślenia oraz zablokowanie dopływu nowych informacji sprawia, że to, co w innych okolicznościach mogłoby być cnotą i zaprowadzić na wyżyny heroicznych postaw, faktycznie pomniejsza ocenę i wiarygodność członków wspólnoty i w konsekwencji sprowadza na manowce. Sama motywacja wewnętrzna w religijności nie jest zatem jeszcze przepustką do zachowań heroicznych, korzystnych i dobrych.

Jak to się dzieje, że ludzie wierzący w Boga, tacy jak o. Kolbe, Matka Teresa, ks. Popiełuszko, poświęcają swoje życie dla idei miłości i braterstwa, a inni wyznawcy zachowują się aspołecznie, ulegają uprzedzeniom, okazują niechęć i pragnienie zemsty? Fromm (1994, s. 57) pisał, że miłość do innych ludzi jest uwarunkowana „samomiłością” i samoakceptacją. Jedynie człowiek, który ma poczucie własnej wartości i pozytywny stosunek do siebie, może miłować bliźniego.

Czy słowa oznaczają czyny? Na ogół, gdy prowadzimy badania i pytamy respondentów o deklarację czynów, wyniki są jednoznaczne: osoby religijne znacznie częściej deklarują zachowania prospołeczne, altruistyczne, niż osoby niereligijne. W jednym z badań okazało się, że osoby religijne prawie dwukrotnie częściej wykazywały gotowość wykonania czynności na rzecz innych osób (Grom, 2009). Można by zatem powiedzieć, że religijność jest istotnym źródłem pozytywnych zachowań społecznych. Sprawa znacznie bardziej się komplikuje, gdy porównujemy faktyczne zachowania ludzi religijnych i niereligijnych, wówczas wyniki nie są już takie jednoznaczne (Argyle, 2000, s. 194-196).

Okazuje się, że osoby religijne chętnie udzielają pomocy obcym, są dla nich troskliwi i szczodrzy. Jednak potrafią też być bardzo nieprzychylnie nastawione do wyznawców innych religii. Nawet zachowanie ludzi z religijnością wewnętrzną, choć częściej deklarują oni pomoc, okazują współczucie, troszczą się o innych, w praktyce niewiele różni się od zachowań tych, którzy mają tak zwaną religijność zewnętrzną (motywowaną jakąś zewnętrzną korzyścią). Nawet w niesieniu pomocy możemy być egoistyczni. Batson, Schoenrade, Ventis (1993) wykazali, że może stać za tym chęć utrwalenia poczucia własnej wartości czy uzyskania aprobaty społecznej. Inni mogą nas podziwiać, bardziej akceptować, a nawet nagradzać za takie działania. Ludzie pomagają innym również z powodów osobistych. W ten sposób umacniają swoją samoocenę,



poprawiają własny wizerunek albo czerpią społeczne korzyści z takich zachowań. Niektóre badania wskazują, że religijność łączy się z pewnym typem aktywności w świecie. Osoby o religijności wewnętrznej są bardziej zachowawcze i konserwatywne, mniej innowacyjne i podejmują mniej radykalne działania (Spilka, Hood, Hunsberger, Gorsuch, 2003, s. 448).

Teorie psychologiczne w zasadzie nie są w stanie wyjaśnić ani samego procesu, ani tego, kiedy człowiek decyduje się na radykalne, heroiczne postawy. Jest to sytuacja, w której decyzja ta jest dla nas często niezrozumiała z kilku powodów.

W sytuacjach nadzwyczajnych pojawia się silny lęk, zwłaszcza wtedy, kiedy jest zagrożone nasze życie. Utrata poczucia bezpieczeństwa sprawia, że człowiek potrafi wielokrotnie porzucić swoje ideały i wyznawane wartości. Działa tak, by uniknąć nieprzyjemnego stanu (Głaz, 2000; Wulff, 1999, s. 247). Poczucie bezpieczeństwa jest jedną z najbardziej podstawowych potrzeb, związaną z podłożem fizjologicznym, jest potrzebą pierwotną i dopiero na jej bazie zrodzić się mogą inne, wyższe potrzeby. Generalnie człowiek dąży do stanu homeostazy i motywacji homeostatycznej, zwanej czasami motywacją braku. Polega ona na tym, że gdy potrzeby i pragnienia nie są zaspokojone, pojawia się napięcie, które rodzi negatywne stany, a nawet agresję. Można je zniwelować przez zaangażowanie się w zaspokojenie potrzeb: znalezienie pokarmu, odzyskanie poczucia bezpieczeństwa, doświadczenie doznania seksualnego. Wówczas pojawia się homeostaza, czyli stan równowagi. Powoduje on, że na pewien czas wyłącza się określone pragnienie, dzięki czemu inne systemy życiowe mogą dalej funkcjonować (Obuchowski, 1995, s. 35- 47).

Jednak postawy heroiczne, takie jak: męczeństwo i świadoma decyzja o takim akcie, bezgraniczna postawa miłości do biednych i opuszczonych, wydają się przeczyć powyższym mechanizmom psychologicznym. Heroiczna postawa często wiąże się z lękiem przed cierpieniem, zagrożeniem. Naraża człowieka na nieustanny stan heterostazy, czyli brak równowagi w stanach psychicznych. Z drugiej strony niwelacja napięcia mogłaby doprowadzić do zdrady siebie i własnych ideałów. W psychologii podkreśla się, że właśnie heterostaza prowadzi do motywacji wzrostowej. Nie podlega ona prawu napięcie-ulga, nie działa periodycznie, ale nieustannie jest aktywna. Człowiek ciągle konfrontuje się nie z brakiem, ale z ideałami, ambicjami i aspiracjami. Dzięki temu poszukujemy coraz to bardziej wartościowych obiektów. Motywacja braku pokarmu, bezpieczeństwa czy doznań seksualnych aktywizuje jedynie proste działania, w pewnym sensie zwykłe. Motywacja wzrostowa prowadzi do działań transgresyjnych, które wykraczają poza przeciętność i zwyczajność (Kozielecki, 1987).



Pewną odpowiedź do pytania dlaczego ludzie decydują się na postawy heroiczne, daje analiza zachowań altruistycznych, które często są związane z tym typem postaw. Według Schwartza i Howarda (1981, 1982), zachowania prospołeczne są poprzedzone następującymi etapami:

1. Etap aktywacji (zauważenie). Człowiek spostrzega kogoś potrzebującego, jakiś problem, wyzwanie.
2. Etap zobowiązania (motywacji). Człowiek aktywuje osobiste normy oraz uczucia moralne. Nie potrzebuje tu norm społecznych, bardziej odnosi się do wartości i ideałów, ma jakieś oczekiwania w stosunku do siebie samego. Dzięki temu umacnia poczucie własnej wartości, zyskuje wewnętrzną satysfakcję. W tej sytuacji potrzebne jest też empatyczne współczucie.
3. Kolejny etap: człowiek zaczyna ważyć, antycypować koszty: zyski i porażki swojej decyzji.
4. Moment decyzji – etap reakcji. Tu człowiek musi się zdecydować – działać lub wycofać się, kiedy bilans nie jest korzystny. Do działania w takich skrajnych sytuacjach skłaniają nas dwa czynniki: zdolność do empatycznego pobudzenia (współczucia, litości) oraz centralność norm i zasad religijnych. W sytuacji negatywnego bilansu, wartości religijne muszą być na tyle centralne, żeby nie zostały zdominowane przez lęk i pragnienie obrony przed utratą poczucia bezpieczeństwa.

Pomocna w wyjaśnieniu zachowań heroicznych może być teoria transgresji opracowana przez Józefa Kozieleckiego. Pozwala ona zrozumieć proces, w którym człowiek jest zdolny do przekroczenia tego, co rodzi zagrożenie i utratę poczucia bezpieczeństwa. Podstawowe założenie tej teorii jest takie, że człowiek nie działa jedynie w oparciu o granice wyznaczone przez czynniki biologiczne czy społeczne. W pewnych okolicznościach stara się je przekroczyć. Mamy zdolność podejmowania działań twórczych, innowacyjnych czy ekspansywnych, które wykraczają poza dotychczasowe doświadczenie i osiągnięcia. Transgresję określa jako „działania zewnętrzne, myśli i przeżycia, w których człowiek intencjonalnie wychodzi poza granice dotychczasowych doświadczeń i osiągnięć” (Kozielecki, 1991, s. 13). W geografii termin ten oznacza wystąpienie morza z brzegów i zalewanie lądu przez morze.

Wyróżnia on cztery rodzaje transgresji:

- Naturalną – kiedy podejmuje się działania praktyczne, aby dokonać ekspansji otaczającego świata. Dzięki nim człowiek konstruuje i rozszerza swój świat techniczny, medyczny, architektoniczny.
- Społeczną – kiedy czynności skierowane są na człowieka i instytucje. Tworzą się nowe organizacje, ruchy, wspólnoty.



- Symboliczną – kiedy czynności są nastawione na tworzenie nowych konstruktów umysłowych. Powstaje wówczas nauka, sztuka, ale i dzieła o charakterze religijnym.
- Autotransgresyjną – kiedy działania i myśli skierowane są ku sobie i własnej osobowości. Tu człowiek podejmuje próby kształtowania swojego charakteru i umysłu. Próbuje przekroczyć siebie (Kozielecki, 1991, s. 14).

O ile w przypadku „przeciętnego” człowieka jego zachowanie zależy głównie od wpływu czynników zewnętrznych, o tyle działania i myśli transgresyjne są uruchamiane przez czynniki wewnętrzne, takie jak: osobowość, umysł i wola. Człowiek tworzy nowe idee i dokonuje ekspansji nowych obszarów nie pod wpływem nacisków zewnętrznych, ale dlatego, że takie są jego potrzeby, dążenia i pragnienia. Jest wówczas bardziej wewnątrzsterowny. Kozielecki pisze, że transgresyjne procesy są też dziełem „przypadku i losu”. Pewne działania i decyzje powstają w jakby niezaplanowany sposób. Ich źródłem teoretycznie mogą być nieznane nam jeszcze procesy psychologiczne, zwłaszcza nieuświadomione, ale można je interpretować jako zainspirowane przez czynnik transcendentny, który dla religijnego człowieka może być przecież najważniejszą siłą motywacyjną i inspirującą (tamże).

Transgresja łączy się też ze zdolnością twórczego, abstrakcyjnego i antycypacyjnego myślenia. Dzięki niej człowiek jest zdolny formułować niekonwencjonalne, zupełnie nowe i wykraczające poza dotychczasowe doświadczenia, cele.

Warto też odnieść się do stanowiska, które mówi, że doświadczenie religijne przypomina doświadczenie twórcze, które też motywuje do wprowadzania istotnych zmian życiowych. Można zatem powiedzieć, że transgresja jest związana z twórczym podejściem do życia. Podobieństwa między dwoma typami doświadczeń, Batson i in. (1993 ss. 88-107) upatrują w następujących elementach:

Nasze struktury poznawcze są hierarchicznie zorganizowane. Nie tylko człowiek hierarchizuje doświadczenia, ale również doświadczenia same organizują się pod wpływem reguł poznawczych. Polega to na tym, że określone struktury mają ważniejszą rolę i stanowią punkt odniesienia dla zasad organizujących doświadczenie.

Twórczość, podobnie jak doświadczenie religijne, zakłada modyfikację struktur poznawczych. Kiedy problem nie może być rozwiązany w ich istniejącym układzie, to pojawia się potrzeba ponownego ich przeorganizowania – poprzednie struktury zostają zastąpione innymi.

W procesie twórczym, jak i w doświadczeniu religijnym, nie wszystkie stadia są już rozpoznane. Należy założyć, że istnieją jeszcze pewne procesy psychiczne, które nie zostały



odkryte, bądź nie są dostatecznie jasne dla badaczy. Do tej pory najlepiej opisano i wyjaśniono cztery stadia doświadczenia twórczego: przygotowanie, inkubację, iluminację oraz weryfikację.

Doświadczenie twórcze ma swoje podłoże fizjologiczne. Wiadomo, że obie półkule mózgowe są odpowiedzialne za abstrakcyjne myślenie, jednak występuje swoisty podział i przyporządkowanie niektórych czynności wykonywanych przez mózg do każdej z nich. Lewa półkula specjalizuje się w logicznych procesach, języku oraz tzw. linearnym myśleniu. Prawa zaś odpowiada za organizowanie percepcji, relacje przestrzenne oraz wgląd. Jest to ogólna prawidłowość, występująca u osób praworęcznych, które szacunkowo stanowią ok. 90% populacji.

Proces rozwiązywania problemów poprzez restrukturyzację rzeczywistości odnosi się w takim samym stopniu do rozwiązywania problemów osobistych, jak i intelektualnych. Idąc za przemyśleniami Horney'a, można powiedzieć, że kryzysy lub wewnętrzne konflikty powstają na skutek wewnętrznej niezgodności pomiędzy naszym idealnym i realnym „ja”. Pierwsze z nich jest owocem naszego myślenia o sobie, drugie zaś – rezultatem naszego doświadczania siebie. Owa rozbieżność wywołuje konflikt, który przejawia się zamieszaniem poznawczym lub wyczerpaniem podmiotu. Taki stan w swoich ekstremalnych postaciach może prowadzić nawet do zaburzeń psychicznych. Wiadomo – choćby z prac K. Dąbrowskiego – że dezintegracja psychiczna może pozytywnie przysłużyć się do zbudowania nowych, znacznie trwalszych struktur, które prowadzą do rozwoju człowieka. Ostatecznym sprawdzianem pozytywnego działania świeżo zintegrowanych struktur psychicznych jest ich życiowa weryfikacja – nowe struktury powinny prowadzić do poprawy funkcjonowania człowieka na poziomie indywidualnym i społecznym. W tym miejscu warto podkreślić, że doświadczenie religijne z reguły prowadzi do takiej restrukturyzacji „ja”, która ma bardziej trwały charakter.

Opisując naturę doświadczenia religijnego, często wskazuje się na jego dwa istotne elementy – trudność i rozwiązanie. Powyższe cechy – zdaniem Beckera (1973), Clarka (1958), Maya (1975) – zrodziły przekonanie, że istnieje bardzo wyraźna analogia pomiędzy doświadczeniem religijnym i doświadczeniem twórczym. Podobieństwo polega głównie na wykorzystaniu tych samych procesów, jakie zostały wyodrębnione w doświadczeniu twórczym. Teoria kryzysów religijnych wskazuje, że mogą one być początkiem doświadczenia religijnego (Jacyniak, Płużek 1996). Kryzysy natury egzystencjalnej, które mają charakter bardzo osobisty, dotyczą takich treści, jak pytanie o sens życia czy też zmaganie się ze świadomością własnej skończoności. Konflikt pomiędzy powinnością a realnością prowadzi do wyzwolenia konfliktu



w istniejących zasobach poznawczych, co najpierw może skutkować wykreowaniem nowych struktur, a następnie – prowadzić do uzgodnienia przeciwstawnych tendencji.

Doświadczenie religijne może mieć zarówno kreatywny, jak i niekreatywny charakter. Poznawcza reakcja na egzystencjalne problemy nie zawsze bowiem zakłada ich pozytywną restrukturyzację. Kreatywność jest związana z tym, że może ona prowadzić do poszerzenia własnej perspektywy egzystencjalnej oraz wzmocnić relacje podmiotu ze światem społecznym. Z drugiej strony doświadczenie religijne może trafiać na zbyt słaby grunt osobowościowy. W takiej sytuacji mogą pojawiać się zagrożenia w postaci przedkładania świata wewnętrznych przeżyć nad codziennym funkcjonowaniem, czy też zbyt silnego przywiązania do grup religijnych.

Pargament (1997), pisząc o funkcji religijności, wymienia dwie, które w powyższym kontekście pozwalają wyjaśnić zakres i siłę oddziaływania. Z jednej strony religia jest ważnym źródłem, dającym pociechę duchową w obliczu trudnych sytuacji. Może ona uzupełniać wsparcie społeczne oraz zaangażowanie własne w rozwiązywaniu wielu trudności życiowych. Nie chodzi tutaj wyłącznie o redukcję samego lęku, ale również o poszukiwanie pozytywnych elementów, które mogłyby wzmacniać motywację, np. w procesie wychodzenia z uzależnienia. Wiąże się ona z dawaniem nadziei i pozwala na przesunięcie akcentów w radzeniu sobie z tą sytuacją. Człowiek nie musi wyłącznie koncentrować się na poczuciu winy, przytłaczającym go w procesie zdrowienia, ale może znaleźć w religii zachętę do transgresji sytuacji, w której się znalazł (Jacyniak, Płużek, 1996).

Pargament (1997) pisze też, że religia staje się jednym z istotniejszych czynników, który zachęca do radykalnej przemiany. Często stereotypowo kojarzy się ona jako konserwatywny element ludzkiego życia. Jednak, z drugiej strony, bardzo często zachęca do radykalnych przemian i porzucenia niewłaściwych form postępowania. Skłania do głębokich zmian w zakresie hierarchii wartości i poszukiwania sensu egzystencji.

Przekonanie, że kontrola życia osobistego jest jednym z podstawowych zadań człowieka oraz, że może ona być „uzupełniana” czynnikiem transcendentnym, odgrywa ważną rolę w tym, jak człowiek odnajduje się w świecie i jak reaguje na egzystencjalne wyzwania i trudności (Krok, 2009).

Moc regulacyjna religii odnosi się do jej bardziej dojrzałych form. Jednak wiadomo, że w przypadku osób funkcjonujących w niesprzyjających środowiskach lub narażonych na różnego rodzaju patologie, nie zawsze ma ona optymalny charakter. Jeśli nawet religia nie przybiera optymalnych kształtów, to mimo wszystko mniej dojrzałe jej formy będą skuteczne, choć nie w takim samym stopniu, jak to można zaobserwować w przypadku osób o opty-



malnie dojrzałej religijności (Batson, Schoenrade, Ventis, 1993).

Interesującego spostrzeżenia odnośnie funkcji religijności dokonuje James w swoim fundamentalnym dziele pt. *Doświadczenie religijne*. Pisze on, że człowiek, w zależności od sytuacji i okoliczności, w których się znajduje, korzysta jakby z dwóch typów religijności. Ludzie z temperamentem sangwinika i zdrowomyślni żyją po słonecznej stronie cierpienia. Melancholicy i osoby o słabej energii życiowej – w ciemnościach i niepokoju. Pierwsi potrzebują innej religii, niż drudzy. Potrzeba religijna, zrodzona przez pewne okoliczności, w jakich znajduje się człowiek, wyznacza odmienne pokłady i typ religijności, który należy aktywizować (James, 2001, s. 109). Z jednej strony możemy powiedzieć, że dojrzała i wewnętrzna religijność jest podstawą heroicznych postaw życiowych, z drugiej – pojawiające się wyzwania stawiają przed człowiekiem nowe wymagania. Dzięki nim ma on szansę przekroczyć coś, co staje się zaproszeniem losu do głębi i wykazania twórczego podejścia w życiu. Jeśli trafi ono na podatny grunt, może rodzić szybki wzrost, dzięki któremu zarówno religijność, jak i osobowość mają szansę na osiągnięcie nowych jakości.

Słowa-klucze: heroizm, transgresja.

BIBLIOGRAFIA

- ALLPORT G. W., ROSS, J. M. „Personal religious orientation and prejudice”. *Journal of Personality and Social Psychology*, nr 5 (1967), s. 432-443.
- ALLPORT G. W., *Osobowość i religia*, Warszawa 1988.
- ARGYLE, M., *Psychology and Religion. An Introduction*, London 2000.
- BATSON D., SCHOENRADE P., VENTIS W., *Religion and the Individual. A social-Psychological Perspective*, New York 1993.
- BECKER E., *The Denial of Death*, New York 1973.
- BRONK A., *Nauka wobec religii*, Lublin 1996.
- CHLEWIŃSKI Z., *Psychologia religii*, Lublin 1982.
- CLARK W. *The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior*, New York 1958.



- FROMM E., *O sztuce miłości*, Warszawa 1994.
- GŁAZ S., *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2000.
- GROM B., *Psychologia religii*, Kraków 2009.
- HARDYCK J. A., BRADEN M., „When prophecy fails again. A report of failure to replicate”. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, nr 65 (1962), s. 136-141.
- JACYNIAK A., PŁUŻEK Z., *Świat ludzkich kryzysów*, Kraków 1996.
- JAMES W., *Doświadczenie religijne*, Kraków 2001.
- KOZIELECKI J., *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1996.
- KOZIELECKI J., *Koncepcja transgresyjna człowieka*, Warszawa 1987.
- KOZIELECKI J., *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa 1991.
- KROK D., *Religijność a jakość życia w perspektywie mediatorów psychospołecznych*, Opole 2009.
- KRÓL J., *Psychologiczne aspekty badania fenomenu religii*, Opole 2002.
- KUCZKOWSKI S., *Psychologia religii*, Kraków 1993.
- ŁUKASZEWSKI W., DOLIŃSKI D., „Mechanizmy leżące u podstaw motywacji”, w: *J. Stelau. Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 2, Gdańsk 2000, s. 441-468.
- MAY R., *The Courage to Create*, New York 1975.
- OBUCHOWSKI K., *Przez galaktykę potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*, Poznań 1995.
- PARGAMEN K., *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*, New York 1997.
- SPIŁKA B., HOOD R.W. HUNSBERGER B., GORSUCH R., *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York 2003.
- SWARTZ S.H., HOWARD J.A., „A normative decision-making model of altruism”. w: *Altruism and helping behavior*, red. J.P. Rushton, R.M. Sorrentino, Hillsdale 1981, s. 189-211.
- SWARTZ S.H., HOWARD J.A., „Helping and cooperation: A self-based motivational model”. w: *Cooperation and helping behavior* red. V.J. Derlega, J. Grzelak, New York 1982, s. 327-353.
- WULFF D.M., *Psychologia religii*, Warszawa 1999.



Transgression as condition of heroic attitudes

Summary

A psychological scrutinizing of the heroic demeanor is always difficult. Yet the author undertakes an effort looking for the theories, that could explain some peoples' ability to heroism. He picks an influence of religion on human demeanor and postures, it seems to be a principle. Also mentions a personality, especially a heterostasis, that gives one a reason for uncommon actions. Then the theory of transgression is shown as a help for explaining the heroic demeanor.

Keywords: heroism, transgression

III Męczeństwo wczoraj i dziś

KS. TOMASZ GAŁKOWSKI C.P.

Śmierć polskich pasjonistów podczas II wojny światowej w świetle prawnokanonicznej koncepcji męczeństwa

Wstęp

Podczas drugiej wojny światowej ośmiu polskich pasjonistów zginęło w obozach koncentracyjnych. W obozie w Dachau zginął w 1942 r.¹, należący do klasztoru w Sadowiu k. Ostrowa Wielkopolskiego, br. Wacław Kamiński. Na terenie Rzeczypospolitej Polskiej, w obozie w Działdowie, zginęli pasjoniści z klasztoru przasnyskiego: w wyniku pobicia br. Antoni Glinka (pod koniec lipca 1941 r.) oraz w wyniku rozstrzelania, prawdopodobnie 5 sierpnia

¹ Dokładnej daty śmierci nie znamy. W Katalogu Generalnym Zakonników Zgromadzenia, który znajduje się w Archiwum Generalnym Pasjonistów w Rzymie, czytamy: „Morto 2 luglio 1942 incampo di concentramento a Dachau per causa ignota” (*Archivio Anagrafico CP*, kod 240687). Różne wersje daty śmierci br. Wacława analizuje H. D. WOJTYSKA, „Krzyż przez nich zwyciężył”. *Polscy Pasjoniści – Męczennicy drugiej wojny światowej*, Przasnysz 2008, s. 110-111.



1941 r., pozostali ojcowie: Stefan Sylwiusz Pajewski (przełożony wspólnoty przasnyskiej), Eugeniusz Czesław Załoga, Jan Józef Rosiński, Mieczysław Wawrzyniec Bugaj, oraz bracia zakonnicy: Makary Tadeusz Siwowski i Stefan Leonard Kuskowski. Śmierć polskich pasjonistów wpisała się w ogrom ofiar i strat, jakie poniósł Kościół katolicki w Polsce podczas II wojny światowej.

Czy możemy ich nazwać męczennikami tego okresu? Odpowiadając na to pytanie, należy podkreślić przede wszystkim, że kompetencją prywatnej osoby nie jest wypowiedanie się na temat uznania kogoś za męczennika, nawet wtedy, gdy za takiego się go osobiście uznaje. Z powyższego stwierdzenia wynikają następujące konsekwencje: po pierwsze, należy dla jasności problematyki określić sytuację, która jest desygnatem słowa «męczeństwo»; po drugie, trzeba wyraźnie oddzielić fakt męczeńskiej śmierci, który takim pozostaje jedynie wobec Boga (*coram Deo*) oraz w prywatnym uznaniu i przekonaniu innych osób, od faktu orzeczenia męczeństwa wobec Kościoła (*coram Ecclesia*), które następuje w formie beatyfikacji i kanonizacji.² W pierwszym przypadku mówimy o męczeństwie w sensie teologicznym, w drugim natomiast w znaczeniu prawnokanonicznym. Każdy zatem męczennik, który takim został ogłoszony przez Kościół, jest jednocześnie męczennikiem wobec Boga. Nie każda jednak śmierć męczeńska, znana z motywów jedynie osobie oddającej życie lub innym, powoduje, że – będąc męczennikiem wobec Boga – osoba zostaje uznana męczennikiem wobec Kościoła. Pojęcie męczeństwa w znaczeniu prawnym jest zawężone w stosunku do jego znaczenia teologicznego. W znaczeniu prawnokanonicznym męczennikiem można nazwać jedynie tę osobę, której męczeństwo zostało przez Kościół potwierdzone w odpowiednim postępowaniu, prowadzącym do ogłoszenia jej błogosławionym lub świętym męczennikiem.³

Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, mówiąc o powszechnym powołaniu do świętości, wskazuje na różne formy i środki, które wiodą do jej realizacji i osiągnięcia. Spośród wszystkich świętych, tuż po Najświętszej Maryi Pannie i Aniołach, wymienia męczenników, „którzy przelaniem swojej krwi dali najwyższe świadectwo wiary

2 Por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, Zarys historii, Procedura*, Lublin 2003, s. 53.

3 JAN PAWEŁ II mocą Konstytucji apostolskiej *Divinus perfectionis Magister* z 25.01.1983 r. [AAS 75 (1983), s. 349-355] przekazał władzy diecezjalnej i eparchialnej kompetencje do przeprowadzania na podległych jej terenach dochodzenia na temat świętości, męczeństwa, cudów i legalności starożytnego kultu. Obecnie obowiązujące normy dotyczące prowadzenia tego dochodzenia zostały wydane przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych w formie Instrukcji zatytułowanej *Sanctorum Mater* [AAS 99 (2007), ss. 465-517]. Tekst polski Instrukcji w: H. MISZTAŁ, „*Sanctorum Mater*”. *Instrukcja Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych o prowadzeniu dochodzenia diecezjalnego lub eparchialnego w sprawach kanonizacyjnych. Komentarz*, Lublin 2008. Uproszczony schemat przebiegu procesu beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego (algorytm kanonizacji) można znaleźć w artykule: M. MÜLLER, T. PONIKŁO, „Przepis na świętego”, *Tygodnik Powszechny* 44 (3199) z 31 października 2010 r., s. 20.



i miłości”⁴. Kościół do dziś posługuje się określeniem męczeństwa sformułowanym przez Benedykta XIV w *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*. Męczeństwo zostało przez niego określone jako „dobrowolne przyjęcie śmierci za wiarę w Chrystusa lub za jakąś cnotę odnoszącą się do Boga”⁵.

Celem niniejszej prezentacji jest ukazanie śmierci polskich pasjonistów na tle prawno-kanonicznego pojęcia męczeństwa. W części pierwszej opracowania przedstawione zostaną, na podstawie istniejącej i dostępnej literatury polskiej, prawno-kanoniczne elementy męczeństwa. W drugiej części, w oparciu o istniejące i zebrane przez nieżyjącego już historyka pasjonistę – o. prof. Damiana Wojtykę – materiały dotyczące śmierci polskich pasjonistów podczas II wojny światowej, zostanie dokonana analiza świadectw, które w jakiejś mierze korespondują z prawno-kanonicznym pojęciem męczeństwa.⁶

Prawno-kanoniczna koncepcja męczeństwa

Wedle wiekowej już praktyki Kościoła na prawno-kanoniczny fakt męczeństwa składają się następujące elementy: materialny – fakt śmierci; moralny – przyjęcie (przyczyna) śmierci; personalny – osoba prześladowcy i męczennika.⁷ W celu stwierdzenia męczeństwa należy wziąć pod uwagę wszystko to, co „podpada pod zmysłowe i rozumowe poznanie człowieka: czyny, słowa, zachowania zewnętrzne”⁸ w takim zakresie, który spowoduje u osób dowodzących męczeństwa osiągnięcie pewności moralnej w tej materii.⁹ Osąd o męczeństwie *coram Ecclesia* oparty jest na aktach zewnętrznych, które należy poddać weryfikacji celem osiągnięcia pewności moralnej.

4 KK 50.

5 Benedictus XIV, *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, Prati, 1839-1841, III, 11, 1.

6 Por. H.D. WOJTYSKA, *Krzyż przez nich zwyciężył...; Historia Zgromadzenia Pasjonistów w Polsce*, Przasnysz 2007, t. 2, s. 49-147.

7 Por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 55.

8 Tamże, s. 53.

9 Por. tamże, s. 54. Pewność moralna umiejscawia się pomiędzy pewnością absolutną i prawdopodobieństwem (prawie-pewność) i „od strony pozytywnej charakteryzuje się tym, że wyklucza jakąkolwiek uzasadnioną czyli rozumną wątpliwość [...], od strony zaś negatywnej pozostawia absolutną możliwość czegoś przeciwnego” (Z. Grocholewski, „Pewność moralna jako klucz do lektury norm procesowych”. *Jus Matrimoniale* 3 [1998] s. 21). Pewność moralna wyklucza zatem wątpliwość, ale nie możliwość błędzenia.



Osoba męczennika

Do dziś zachowują swoją aktualność zasady, przedstawione przez Benedykta XIV, odnoszące się do osoby męczennika. Należą do nich: 1) gotowość przyjęcia śmierci za Chrystusa; 2) cierpliwe i mężne wytrwanie przy wierze w Chrystusa.¹⁰ Te dwa wymogi muszą być jednak poprzedzone przez pewne fakty z życia osoby męczennika, a mianowicie: przyjęcie chrztu (w przypadku katechumena, który tego nie zrobił, należy wziąć pod uwagę możliwość przyjęcia chrztu z wody oraz ewentualne przyczyny, które do tego nie dopuściły), stan łaski uświęcającej, przyjęcie Eucharystii, akt żalu w przypadku stanu grzechu ciężkiego, gdyż „męczeństwo ma moc zgładzenia grzechów i udzielenia łaski”.¹¹

1. *Intencja przyjęcia śmierci.* Akceptacja śmierci dotyczy momentów poprzedzających śmierć, jak również samego momentu śmierci. Zgodnie z wytycznymi Benedykta XIV w osobie męczennika musi weryfikować się intencja aktualna lub przynajmniej domyślna. Wystarczy zatem, że taka intencja została uprzednio złożona i nie została odwołana. Oznacza to, że osoba dobrowolnie przyjmuje śmierć i nie dopuszcza otwartego (w tym zbrojnego) oporu. Akceptacja śmierci musi być zatem aktem ludzkim, czyli w pełni świadomym i dobrowolnym, dalekim od wszelkich form przymusu. Tym samym została wykluczona w dowodzeniu męczeństwa intencja habitualna, choć sama w sobie wystarcza w teologicznej koncepcji męczeństwa, wszak Bogu wszystko jest wiadome.

2. *Cierpliwe i mężne wytrwanie przy wierze w Chrystusa w momencie śmierci* wymaga akceptacji męczeństwa aż do momentu śmierci, „czyli wytrwania w łasce aż do końca. W związku z trudnościami udowodnienia takiego faktu, Benedykt XIV postanowił, że taką wytrwałość należy udowodnić na tyle, na ile jest to możliwe. Dokonuje się tego najczęściej poprzez naukową dedukcję z kilku nawet zdań czy krótkich wypowiedzi, lub innych potwierdzonych okoliczności, na podstawie faktów z życia, które wpływały na nieskalaną postawę wobec akceptacji faktu śmierci.”¹²

Prześladowca

Prześladowca to inaczej przyczyna sprawcza męczeńskiej śmierci, to ten, który „domaga się, aby męczennik dokonał czegoś, co jest niesłuszne, niegodziwe, co jest skierowane przeciw

10 „Aby ktoś mógł zostać zaliczony do męczenników, nie wystarczy jego gotowość przyjęcia śmierci za Chrystusa [...], lecz potrzeba wytrwania w tej woli bez trwogi i cierpliwie aż do śmierci i w czasie samej śmierci” (BENEDICTUS XIV, *De Servorum...*, III, 18, 12.)

11 Tamże, III, 15, 9.

12 Por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 58-61.



prawu Bożemu”.¹³ Prześladowca zadaje zatem śmierć z pobudek nienawiści do wiary. Benedykt XIV w odniesieniu do prześladowcy ustalił trzy zasady: 1) powinien on być osobą różną od męczennika; 2) powinien być przyczyną determinującą śmierć; 3) powinien wymierzyć karę ze względu na nienawiść do wiary lub jakiejkolwiek cnoty chrześcijańskiej.¹⁴

1. *Prześladowca, który jest różny od osoby męczennika* może być osobą fizyczną lub prawną, która, czy to osobiście, czy za pośrednictwem kogoś innego, powoduje utratę życia męczennika bez względu na wszelkie jego okoliczności osobowe. Może być nim prześladowca indywidualny i zbiorowy, np. w postaci wroga religii systemu politycznego.¹⁵ Śmierć musi być zadana przez kogoś z zewnątrz. Nie może być natomiast spowodowana przez samego męczennika.

2. *Prześladowca musi działać jako przyczyna determinująca śmierć* (przynajmniej okazjonalna, jeśli nie sprawcza). Kościół zachowuje szczególną ostrożność w sytuacjach, w których ktoś wybiera śmierć (np. celem uniknięcia odstępstwa od wiary czy popełnienia grzechu ciężkiego) bez względu na to, czy prześladowca faktycznie wymierzyłby karę.¹⁶

3. *Prześladowca działa z pobudek nienawiści do wiary lub jakiejkolwiek cnoty chrześcijańskiej.* Wiara człowieka prześladowanego stanowi motyw sprawczy podejmowanych działań, których celem jest zadanie śmierci. Treścią wiary muszą być prawdy zawarte w depozycie wiary, a zgodnie z postanowieniem Benedykta XIV to wszystko, co zawiera się w Symbolu wiary przepisany przez św. Atanazego.¹⁷

Fakt śmierci

Aby śmierć mogła stać się podstawą kultu męczennika, musi być pewna i udowodniona, gdyż bez niej nie ma ani męczeństwa, ani męczennika.¹⁸ W przeciwieństwie do czasów starożytnych, nie jest wystarczający fakt stwierdzenia niespełnionego pragnienia śmierci czy niewykonanej groźby. Śmierć musi być naturalna i realna. W praktyce Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych nie uznaje się śmierci prawnej (ekskomunika w prawie kanonicznym, pozbawienie praw cywilnych w prawie świeckim) oraz psychologicznej (pozbawienie człowieka życia np. duchowego, umysłowego, bez utraty życia biologicznego). W przypadku tej drugiej

13 Tamże, s. 61.

14 Por. J. LISOWSKI, „Nowe teologiczno-prawne aspekty męczeństwa i praktyka Kongregacji”, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II. Materiały II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego*. KUL, Lublin 24-26 IX 1992, Lublin 1993, s. 127.

15 Por. H. MISZTAŁ, *Elementy prawno-kanoniczne „świętości kanonizowanej” w świetle najnowszej jurispruden-
dencji Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, w: *Prawo Kanoniczne* 39 (1996) 3-4, s. 173.

16 Por. J. LISOWSKI, „Nowe teologiczno-prawne aspekty męczeństwa...”, s. 127.

17 BENEDICTUS XIV, *De Servorum...*, III, 19, 3.

18 Por. H. MISZTAŁ, *Causae historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981, s. 18-19.



powstają jednak pytania dotyczące wyrafinowanych form zadawania śmierci celem uniknięcia przysparzania Kościołowi męczenników.¹⁹

Benedykt XIV wyróżnił dwa podstawowe sposoby zadawania śmierci:

1) bezpośredni; 2) pośredni.

1. *Bezpośredni sposób zadania śmierci* ma miejsce wtedy, gdy prześladowca orzekł wprost w wyroku skazanie na śmierć lub śmierć nastąpiła na skutek przelania krwi, pod wpływem gwałtownego działania (np. rozstrzelanie) lub przez zadanie ran, które w konsekwencji prowadzą do utraty życia. Śmierć musi nastąpić jako skutek działania samego prześladowcy lub tego, kto wykonuje jego wyrok.²⁰

2. *Pośredni sposób zadania śmierci* zachodzi wtedy, gdy osoba zostaje skazana na więzienie, obóz koncentracyjny, na jakąś formę katorgi, w których to aktach zawierało się praktycznie skazanie kogoś na powolne umieranie. Śmierć osoby po odzyskaniu wolności, o ile wystąpiła zależność przyczynowo-skutkowa pomiędzy pobytem w miejscach kaźni a śmiercią, jest również podstawą orzeczenia męczeństwa.²¹ Zgodnie z praktyką Kongregacji „skazanie kogoś na obóz koncentracyjny równało się skazaniu na śmierć i jest analogiczne do dawnego zadawania śmierci *ex aerumniscarceris*”.²²

Przyczyna śmierci

W procesie o stwierdzenie męczeńskiej śmierci należy wyjaśnić, dlaczego osoba poniosła śmierć męczeńską. Może bowiem zaistnieć sytuacja, w której weryfikują się trzy uprzednio wspomniane elementy, a zabraknie przyczyny męczeństwa. Obok przyczyny męczeństwa po stronie prześladowcy, jaką jest nienawiść do wiary (*odium fidei*), należy również udowodnić przyczynę męczeństwa po stronie prześladowanego. Jest nią miłość do wiary lub jakiejś cnoty z niej wypływającej: teologalnej czy kardynalnej (*amor fidei*). Miłość do wiary, jako przyczyna męczeństwa, nie konkretyzuje się jedynie w jakiejś prawdzie wiary, która jest dogmatem. Może to być również prawda praktyczna (np. odrzucenie grzechu), a więc zachowanie wypływające z wiary, które według prześladowcy jest karalne, niezgodne z obowiązującym prawem, ale w uznaniu prześladowanego przeciwstawia się jego wierze.²³

19 Por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 63-64.

20 Por. tamże, s. 64; J. LISOWSKI, s. 133-135.

21 Por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 64.

22 Tamże, s. 65.

23 Por. tamże, s. 66.



Nienawiść do wiary po stronie prześladowcy może przejawiać się w stosunku do wiary rozumianej jako całość albo jedynie do konkretnej prawdy wiary lub cnoty chrześcijańskiej, czy nawet dobrego czynu, który z nich wynika. Ta nienawiść może uwidocznąć się w postępowaniu prześladowcy bezpośrednio lub pośrednio, gdy prześladowca nie wyjawia jej wprost, lecz próbuje ukryć pod innymi przyczynami (np. przypisywanie męczennikowi przestępstwa, za które sędzia wydaje faktyczny wyrok).²⁴

Miłość do wiary po stronie prześladowanego wyraża się w tym, że chciał on poprzez swoją śmierć dać wyraz miłości do Boga czy to poprzez świadectwo wiary, czy też przez wierność formom życia z niej wynikającym (np. świadcząc miłosierdzie wobec ubogich), a nie przysporzyć sobie chwały²⁵.

Przedstawione powyżej elementy męczeństwa, których udowodnienie pozwala na nazwanie kogoś błogosławionym czy świętym męczennikiem, nie zawsze poddają się łatwej weryfikacji. W sprawach dawnych męczeństwo dowodzone jest na podstawie dokumentów i zeznań świadków.²⁶ W sprawach współczesnych udowodnienie faktu męczeństwa jest utrudnione, choćby ze względu na fakt, że sprawcy zacierają za sobą ślady zbrodni oraz z powodu braku naocznych świadków. Nie jest to jednak powód, dla którego należałoby *ex officio* odrzucić sprawę. W przypadku braku wymaganych prawem dowodów, należy uwzględnić tło historyczne, polityczne oraz wszelkiego rodzaju okoliczności, które mogły mieć wpływ na fakt dokonania męczeństwa.

W przypadku polskich pasjonistów, którzy ponieśli śmierć podczas drugiej wojny światowej, mamy do czynienia z sytuacją dawną (sprzed prawie 70 lat), jaka miała miejsce w czasach zawieruchy wojennej, w obozie koncentracyjnym (Dachau) i w obozie przejściowym (Działdowo), przy jednoczesnym braku żyjących naocznych świadków ich śmierci. Możemy jedynie opierać się na istniejących dokumentach, które z dokładnością zebrał i systematycznie opisywał w swoich publikacjach o. Damian Wojtyska, sięgając jednocześnie do istniejących już fragmentarycznych opracowań.

Na kilku stronach nie można wiele napisać i praktycznie niczego nie da się udowodnić. Nie leży to również w mojej kompetencji. Można jedynie zwrócić uwagę na kilka faktów, które mogą stać się przyczyną rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego.

24 Por. H. MISZTAŁ, „Martyrium – aspekt historyczno-prawny”. AK 79(1987), nr 3(472) s. 480.

25 Por. BENEDICTUS XIV, *De Servorum...*, III, 19, 3-4. Por. Także W. BAR, „Crux firmat mitem, mitigat formem”, Błogosławiony Vilmos Apor – współczesny męczennik”, *Roczniki Nauk Prawnych* 9 (1999) nr 2, s. 120.

26 Por. H. MISZTAŁ, *Causae historicae...*, s. 93-95.



Fakt śmierci

Fakt śmierci naturalnej i realnej jest stwierdzalny i potwierdzony. Br. Wacław Kamieński w ostatnich dniach października 1941 r. był wśród 239 duchownych wywiezionych z Łodzi (lub Konstantynowa) do Dachau, gdzie otrzymał numer obozowy 28268.²⁷ 6 maja 1942 r. został umieszczony w transporcie inwalidzkim i tak miał być przewieziony, jako osoba wyczerpana obozową pracą, do szpitala w Linzu, w Austrii. Jednak w takich transportach wycieńczeni więźniowie byli zagazowywani. Oficjalnie Niemcy przekazali wiadomość gospodarzom w Sadowiu (tu znajdował się klasztor, do którego należał br. Wacław), od których zabrano br. Wacława, że zmarł on na serce. Wiadomość ta dotarła do nich 2 lipca 1942 r. i tę datę wpisano do Generalnego Katalogu Zakonników Zgromadzenia jako datę śmierci.

Pozostałych siedmiu pasjonistów wywieziono z Przasnysza do obozu w Działdowie 2 kwietnia 1941 r. Pierwszy oddał życie br. Antoni Glinka, który – na skutek pobicia – umarł pod koniec lipca tego samego roku. Nie znamy jednak powodów jego skatowania.²⁸

O losie pozostałych sześciu zakonników poinformowały siostry kapucynki z Przasnysza, które wraz z nimi były więzione w Działdowie, w celi zlokalizowanej pod pomieszczeniem, gdzie znajdowali się zakonnicy. 5 sierpnia siostry zorientowały się, po panującej ciszy, że zakonników nie ma już w obozie. Po wojnie, kojarząc wydarzenia, których były świadkami, z informacjami podanymi przez jednego z płockich duchownych, twierdziły, że zakonnicy zostali zamordowani pod Działdowem (jeden z hitlerowców miał powiedzieć pasjonistowskiej tercjarce, że rozstrzelano ich w lesie między Działdowem a Iłowem²⁹). Jak podaje świadek ekshumacji rozstrzelanych więźniów, która została przeprowadzona po rozgłoszeniu zbrodni katyńskiej w 1942 r., robotnicy z obozu rozkopywali groby, palili zwłoki, a prochy rozrzucali po polach. W tym samym świadectwie czytamy, że w lesie pod Działdowem zginęli biskupi płocki i 58 księży. Na podstawie tych świadectw pasjoniści z Przasnysza zostali umieszczeni na liście duchownych z Płocka i powiatu płockiego, którzy zmarli w Działdowie.³⁰ Ze względu na palenie zwłok oraz fakt, że więźniowie byli chowani bez ubrania, trudno byłoby zidentyfikować zwłoki, gdyby ewentualnie takie odnaleziono.

Z dotychczas zebranych świadectw wynika, że wszystkich ośmiu pasjonistów zginęło na skutek bezpośredniego zadania im śmierci (zagazowanie w pociągu, bicie ze skutkiem śmiertelnym oraz rozstrzelanie).

27 Por. H. D. WOJTYSKA, *Krzyż przez nich zwyciężył...*, s. 109.

28 Por. tamże, s. 40.

29 Por. tamże, s. 44.

30 Por. W. JEZUSEK., *Męczeński koniec Arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego Biskupa Płockiego (1858-1941)*, Płock 1947, s. 79-81.



Prześladowca

W przypadku prześladowcy muszą weryfikować się trzy wcześniej przedstawione elementy. Zwróćmy uwagę na poszczególne z nich.

1. *Prześladowca różny od męczennika*. Na podstawie zebranych świadectw trudno jest stwierdzić, kto konkretnie był bezpośrednią przyczyną sprawczą śmierci (nie wiemy, kto gazował więźniów w transporcie, w którym przebywał pasjonista z Dachau, kto bił aż do śmierci, kto rozstrzeliwał). Jednak oprócz prześladowcy indywidualnego uznaje się w obecnej praktyce sądowej również prześladowcę zbiorowego, np. w postaci wrogiego religii systemu totalitarnego. Nie oznacza to jednak, że nie należy poszukiwać, jeśli jest to możliwe, prześladowcy indywidualnego jako przedstawiciela zbrodniczego systemu, „tj. często jednoosobowego lub wieloosobowego organu władzy administracyjnej bezpośrednio odpowiedzialnej za śmierć męczennika”.³¹ Takie poszukiwania mogłyby osiągnąć swój cel, o ile istniełby bezpośredni świadek albo dokumenty obozowe, wskazujące prześladowców lub osoby odpowiedzialne za zadawanie śmierci.

W przypadku braku możliwości stwierdzenia indywidualnych prześladowców, wystarczy udowodnienie istnienia prześladowcy zbiorowego, którym w przypadku zamordowanych polskich pasjonistów był nazistowski system totalitarny.³² Pozwala to jednocześnie na odróżnienie prawdziwego prześladowcy od innych, którzy wykonywali jedynie wyroki.³³

2. *Prześladowca jako przyczyna determinująca śmierć*. W tym przypadku nie powinny pojawić się wątpliwości w odniesieniu do polskich pasjonistów. Z tego, co wiadome, nie wynika, aby ktokolwiek z nich wybrał śmierć samodzielnie, celem uniknięcia odstępstwa od wiary lub grzechu ciężkiego, bez względu na to, czy prześladowca wymierzyłby karę czy nie. Trudno jest w przypadku pasjonistów mówić czy nawet domniemywać, że sami wybrali śmierć. Br. Wacław, ze względu na swoje wyczerpanie i chorobę, został skierowany do inwalidzkiego transportu. Taka była praktyka hitlerowców w odniesieniu do chorych więźniów, o czym informują świadectwa tych ostatnich. Z drugiej strony nie wyklucza to sytuacji, w której on sam mógłby poprosić o przeniesienie do takiego transportu ze względu na brak sił do walki fizycznej i duchowej o życie. Należałoby zatem zbadać, czy takie przypadki się zdarzały lub czy istniała taka praktyka wśród więźniów.

31 H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 61.

32 Pojęcie zbiorowego prześladowcy pojawiło się przy okazji sprawy Maksymiliana Kolbego. Opracowanie tego pojęcia zawdzięczamy o. prof. J. R. Barowi (por. W. BAR, „Cruxfirmat mitem...”, s. 97-124).

33 Por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 62.



Br. Antoni zginął na skutek pobicia przez obozowego strażnika. Nie znamy motywu tego pobicia, trudno jednak wyobrazić sobie (choć w aktach desperacji wiele rzeczy jest możliwych), by br. Antoni wybrał sam tak okrutny sposób realizacji decyzji o własnej śmierci. Wiemy jedynie, że na skutek pobicia zmarł, o czym powiadomił siostry kapucynki przebywający w obozie o. Czesław.³⁴

Pozostali zakonnicy nie mieli możliwości wyboru. Ciężarówymi samochodami zostali wywiezieni do lasu i rozstrzelani. Nie było to poddanie się śmierci, gdyż pasjoniści żyli nadzieją na uwolnienie, czy, jak pisał o. Laurenty, myśleli o wysłaniu ich na roboty do Niemiec albo nawet do obozu dla księży w Dachau („to już lepiej jak tutaj”³⁵).

Nadzieją na uwolnienie była także choroba przełożonego o. Sylwiusza. Niestety, nie zdawali sobie sprawy, że hitlerowcy mieli inną praktykę, którą stosowali w obozie, tj. zabijali chorych więźniów. Choroba o. Sylwiusza była prawdopodobnie „bezpośrednim powodem decyzji o eksterminacji całej grupy pasjonistów”³⁶.

Do ostatniej chwili pasjoniści w Działdowie mieli nadzieję na uwolnienie lub przeniesienie w miejsce, gdzie warunki byłyby łatwiejsze do zniesienia. Trudno zatem jest mówić w ich przypadku o tym, by wybrali dobrowolne poddanie się śmierci.

3. *Nienawiść prześladowców do wiary.* W przypadku polskich pasjonistów, jak w sytuacji wielu innych męczenników okresu II wojny światowej, prześladowcą nie był jakiś konkretny człowiek (rozpylający gaz, bijący, rozstrzeliwujący), ale system hitlerowski jako taki, działający za pośrednictwem swych organów partyjnych, funkcjonariuszy policji i wojska. Nienawiść i prześladowanie, z powodu których ginęli niewinni ludzie dlatego, że należeli do Kościoła katolickiego, wierzyli, modlili się, byli duchownymi lub zakonnikami, była wynikiem chęci zniszczenia religii chrześcijańskiej i działalności religijnej.³⁷ Nazistowskie dogmaty, ukazane przez Piusa XI w encyklice O położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej *Mit brennender Sorge* (14.03.1937),³⁸ takie jak nacjonalizm, kult rasy, krwi i ziemi, uznane zostały za imperatyw warunkujący narodowy byt, któremu nadano znamię prawdy i religijnego obrzędu (Alfred Rosenberg). W ujęciu Hitlera chrześcijaństwo było religią tylko dla niewolników i nieudaczników.³⁹ Ponadto twierdził on, że nic nie powstrzyma go od wytępienia chrześci-

34 Por. H. D. WOJTYSKA, *Krzyż przez nich zwyciężył...*, s. 40.

35 Por. tamże, s. 37-38.

36 Tamże, s. 42.

37 Por. J. R. BAR, „Czy katolicy zamordowani w obozach koncentracyjnych są męczennikami”. *CT* 39 (1969), s. 152-153.

38 Tekst polski w: *Znak* 34 (1982) 7-9, s. 734-757, por. zwłaszcza nr 12 i 15.

39 Por. T. FRYMARK, „Kwalifikacja śmierci polskich kapłanów z wolnego Miasta Gdańska w świetle prawa



jaństwa oraz Kościoła jako najniebezpieczniejszego przeciwnika, nawet jeśli ostateczne rozwiązanie kwestii religii chrześcijańskiej pozostawiał na czas powojenny. Podkreślał natomiast potrzebę szybkiej likwidacji duchownych.⁴⁰

Faktem, podkreślającym uznanie w systemie nazistowskim cech prześladowcy religii chrześcijańskiej, są beatyfikacje i kanonizacje męczenników czasu II wojny światowej, poczynwszy od beatyfikacji o. Maksymiliana Kolbego.⁴¹

Przekonanie o bliskiej eksterminacji duchowieństwa przebywającego w obozie w Działdowie spotęgowało się po śmierci arcybiskupa płockiego, obecnie błogosławionego Antoniego Juliusza Nowowiejskiego, który zmarł na skutek pobicia 26 maja (według innych 20 czerwca) 1941 roku.⁴²

W odniesieniu do duchownych z obozu w Działdowie warto przypomnieć słowa jednej z więźniarek (Lucyny Nowackiej), która była świadkiem ich wywożenia nocą z obozu. Gdy dowiedziała się od esesmana, że księża zostali wykończeni, zapytała: „dlaczego – Przecież oni nic nikomu nie wyrządzili. «Oni najgorsi, odpowiedział mi, oni podtrzymywali ducha w narodzie»”⁴³.

Osoba męczennika

Trudno jest udowodnić gotowość przyjęcia śmierci za Chrystusa oraz cierpliwego wytrwania przy Nim w wierze, jeśli nie pozna się odpowiednio osoby prześladowanej. O naszych pasjonistach wiemy niewiele. Z tego, co się zachowało po nich w klasztornych zapiskach, jak również z kilku grypsów wysłanych z Działdowa, udało się o. Damianowi zebrać 60 stron drukowanych treści w monografii.⁴⁴ Jedynie na podstawie tego materiału, o ile wnikliwemu kwerendarzowi, jakim był o. Damian, nic nie umknęło, można opierać stwierdzenia o intencji przyjęcia śmierci i wytrwaniu mężnym i cierpliwym przy Chrystusie w akcie śmierci. Korzystając z niego, można jednak wykluczyć – choć w procesie należałoby udowodnić coś przeciwnego, czyli to, co nie jest wykluczone – fakt, że nie usiłowali ratować się przed męczeńską śmiercią ucieczką lub w inny sposób, nie ofiarowali się spontanicznie na męczeńską śmierć lub prowokowali prześladowcę celem zadania im śmierci.

kanonizacyjnego”. *Studia Gdańskie* 12 (2000), s. 70.

40 Por. W. BAR, *Sprawy kanonizacyjne męczenników XX wieku. Studium nad jurysprudencją Kongregacji*, Lublin 2003, s. 166.

41 Por. J. R. BAR, „Śmierć o. Maksymiliana Kolbego w świetle prawa kanonicznego”. *Prawo Kanoniczne* 11 (1968) 3-4, s. 81-153.

42 Por. H. D. WOJTYSKA, *Krzyż przez nich zwyciężył...*, s. 33.

43 Cyt. za: W. JEZUSEK, *Męczeński koniec...*, s. 72.

44 Por. H. D. WOJTYSKA, *Krzyż przez nich zwyciężył...*, s. 52-112.



Trudniej jest udowodnić ich wytrwałość w akcie śmierci. Jednak wytrwałość taką należy udowodnić jedynie wtedy, kiedy jest to możliwe. Kongregacja wnioskuje o wytrwaniu w intencji męczeństwa na podstawie znanych faktów z całego życia, które stanowi kontekst dalszego przygotowania do męczeństwa oraz z innych znanych okoliczności. Skąpy materiał pozwala jednak na kilka uwag, które poczynię w odniesieniu do kilku wydarzeń bezpośrednio poprzedzających akt śmierci. Życiorysy i świadectwa opracowane przez o. Damiana, które mogą być przyczynkiem do rozpoczęcia procesu, pozostawiam zainteresowanym do zapoznania się z nimi i ewentualnie wnikliwej analizie specjalistów w tej materii. Pamiętać przy tym trzeba, że sprawę każdej z osób należy rozpatrywać w tym procesie osobno.

Oto kilka faktów poprzedzających śmierć pasjonistów:

1. zgodnie z Regułą zakonną poświęcali czas na rozmyślanie o męce Chrystusa i prowadzili obozowe duszpasterstwo, udzielając po kryjomu rozgrzeszenia;⁴⁵
2. w liście-grypsie z 8.06.1941 r. o. Czesław żegna się z rodziną, prosząc, by nie płakali po nim i zapowiadając spotkanie w niebie;⁴⁶
3. br. Antoni w liście do rodziny „prosi, by nie płakali po jego śmierci, gdyż czuje się zupełnie szczęśliwy, że może umrzeć w tak młodym wieku i w takich okolicznościach, jako prawdziwy pasjonista – naśladowca Jezusa Ukrzyżowanego”;⁴⁷
4. tuż przed śmiercią, siostry kapucynki potajemnie przekazały o. Czesławowi mszał i kilka medalików: „Chwycił mszał, mówiąc załzawionym głosem: «Mszał, mszał!». Jego wychudzone ręce drżały ze wzruszenia, gdy go odbierał”;⁴⁸
5. o. Sylwiusz w liście z obozu pisał o warunkach tam panujących, dodając zdanie „Jak słodko jest dla Chrystusa cierpieć”.⁴⁹

Tych kilka świadectw oraz losy zakonników z Działdowa, z których najstarszy nie ukończył 34 lat, i którzy składali podczas profesji zakonnej przysięgę Bogu, że wytrwają z Nim do końca, pozwoliły ich biografowi stwierdzić, że „motyw ich męczeństwa jest jednoznacznie czytelny w opisaney historii – zginęli za «Wiarę i Ojczyznę». Ich konsekracja pasyjna, którą żyli na co dzień od chwili złożenia ślubów w Zgromadzeniu Męki Pańskiej, a zwłaszcza od kiedy ich wiara została wystawiona na próbę, pomogła im – jak należy sądzić – przyjąć cierpienie z poddaniem się Woli Bożej z godnością”.⁵⁰

45 Por. tamże, s. 32.

46 Por. tamże, s. 33.

47 Tamże, s. 35.

48 Tamże, s. 42.

49 Tamże, s. 81.

50 Tamże, s. 113.



Przyczyna śmierci

Pomimo tego, że nazistowski system totalitarny wypowiedział walkę religii chrześcijańskiej, to w praktyce Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych „najbardziej skomplikowane było dowodzenie przyczyny męczeństwa u ofiar systemu nazistowskiego i ofiar innych systemów totalitarnych”.⁵¹ Związane jest to z sytuacją, w której do końca nie jesteśmy w stanie dokonać rozróżnienia pomiędzy nienawiścią do wiary, a działaniem politycznym. Hitleryzm nie tylko chciał ostatecznie rozwiązać kwestię religii chrześcijańskiej, co pozostawiał na czasy powojenne – w kręgu podjętych przez Hitlera działań znajdowała się również kwestia żydowska, cygańska czy słowiańska (w jej zakres wchodziła likwidacja państwa polskiego i jego ludności). Rodzi się zatem pytanie, czy śmierć polskich pasjonistów nie wiązała się z likwidacją polskiego społeczeństwa. W niniejszym opracowaniu pojawiło się już świadectwo motywu zabójstwa pasjonistów w Działdowie za to, że podtrzymywali ducha w narodzie.

W badaniu przyczyny męczeństwa po stronie prześladowcy (*odium fidei*) należy ją zatem dokładnie określić – tak samo, jak przy określeniu prześladowcy. Praktyka Kongregacji wskazuje, że nie można w tym miejscu generalizować. Należy zbadać wszelkie okoliczności towarzyszące, dzięki którym można określić tzw. element przeważający w przyczynie męczeństwa po stronie prześladowcy. Gdy nienawiść do wiary nie jest jedyną przyczyną męczeństwa, takowe można orzec jedynie wtedy, gdy nienawiść jest przeważającym motywem postępowania prześladowcy.⁵²

Udowodnienie miłości do wiary po stronie polskich pasjonistów nie powinno napotkać na trudności. Wszyscy, którzy zginęli w Działdowie, byli w bardzo młodym wieku, a zachowane świadectwa potwierdzają ich miłość do Chrystusa i wolę wytrwania z Nim do końca.

Zakończenie

Na podstawie skrótowo przedstawionego powyżej materiału można poważnie zastanowić się nad możliwością rozpoczęcia procesu, mogącego doprowadzić do potwierdzenia *coram Ecclesia* męczeństwa polskich pasjonistów, którzy oddali życie za Wiarę i Ojczyznę podczas II wojny światowej. Punktem wyjścia powinny być jednak dwie inne kwestie, a mianowicie konieczność istnienia opinii męczeństwa⁵³ (*fama martyrii*) i opinii znaków⁵⁴ (*fama signorum*).

51 H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 67.

52 Por. tamże, s. 68. Takim motywem przeważającym w przypadku męczeństwa Maksymiliana Kolbego była nienawiść do stanu kapłańskiego, u Edyty Stein nienawiść do głoszonego przez Kościół prawa do życia, u bpa Michała Kozala nienawiść do misji duszpasterskiej Kościoła. Por. tamże, s. 67.

53 „Opinia męczeństwa jest przekonaniem rozpowszechnionym między wiernymi o fakcie poniesienia śmierci przez sługę Bożego za wiarę lub cnotę wypływającą z tejże wiary”, *Sanctorum Mater...*, art. 5 §2.

54 „Opinia znaków jest przekonaniem rozpowszechnionym między wiernymi co do łask i innych darów



W opinii niektórych kanonistów pojawiają się głosy, by nie tworzyć praktyki (która może stać się zwyczajem) rezygnacji z udowodnienia cudu także w przypadku męczeńskiej śmierci. Słuszniejszym wydaje się być ewentualna prośba o dyspensę od udowodnienia tego faktu, gdyż obie wyżej wymienione opinie znajdowały się u podstaw orzekania przez Kościół świętości u wszystkich wynoszonych na ołtarze⁵⁵.

Słowa-klucze: męczeństwo, Pasjoniści, II Wojna Światowa, męczeństwo kanoniczne.

**The death of the polish Passionists during the Second World war in the light of the
concept of martyrdom defined by the Canon Law**

Summary

Eight polish Passionists died in the concentration camps during the Second World War. The present article takes up an issue whether their death was the canonical martyrdom and thus whether their martyrdom can be recognized by the Church through the proper proceedings leading to their proclamation as blessed or saint martyrs. The individual conditions of the proceedings are presented, followed by circumstances (not omitting the difficulties) and testimonies showing the legitimacy of the commencement of such a proceedings with reference to the Passionists who met their martyrdom during the war.

Keywords: martyrdom, Passionists, II World War, canonical martyrdom.

(tłum. Paweł Michałowski)

otrzymanych od Boga za wstawiennictwem sługi Bożego”, tamże, art. 6.

55 Por. H. MISZTAŁ, *Prawo kanonizacyjne...*, s. 69.



ANNA ZYGMA

*Męczennicy XX wieku.
Jan Paweł II o męczeństwie*

Wstęp

Rzeczywistością męczeńskiej śmierci zawsze jest męka – ale tajemnicą tej śmierci jest, że od męki większy jest Bóg. Wielka jest próba cierpienia, owo „doświadczenie jak złota w tyglu”, lecz od próby potężniejsza jest miłość: czyli potężniejsza jest łaska¹.

Niniejszy artykuł podejmie dwie kwestie: istotę i szczególność martyrologium XX w. oraz teologię męczeństwa w ujęciu Jana Pawła II, przy wskazaniu na jej główne cechy. Oba te zagadnienia są obszerne, dlatego celem będzie ukazanie pewnego ich zarysu i przedstawienie ich przestrzeni wspólnej.

Martyrologium XX w.

Krótką charakterystyka

Doświadczenie męczenników i świadków wiary nie jest cechą wyłącznie pierwszych wieków Kościoła, ma poniekąd miejsce w każdej epoce. Wiek XX jednak jest jednym z najbardziej krwawych okresów historii, który przyniósł miliony ofiar – także męczenników za wiarę

¹ JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św., Niepokalanów, 18 czerwca 1983”, w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Kraków 2006, s. 248.



w Chrystusa. W tym czasie z powodu wyznawanej wiary zostało zabitych prawdopodobnie więcej ludzi, niż w ciągu wszystkich wieków wcześniejszych. Chrześcijanie ze wszystkich kontynentów byli poddawani różnym formom prześladowań, doświadczani nienawiścią, przemocą. Wielu z nich przypłaciło wierność i miłość do Chrystusa własnym życiem. Wiele krajów, od dawna żyjących w tradycji chrześcijańskiej, stało się na nowo ziemiami, na których wierność Ewangelii miała wysoką cenę².

Mówiąc o męczeństwie minionego stulecia, przez długie lata zwracano uwagę przede wszystkim na cierpienia zadawane przez nazistów. Obozy koncentracyjne, walka z religią, mordowanie za wyznawaną wiarę – cały ogrom tragedii, jaka dokonała się z ich rąk, przyniósł Kościołowi wielu męczenników: autentycznych świętych katolickich, prawosławnych, a także protestanckich. Przez wiele lat nie podejmowano jednak tematu sytuacji chrześcijan w ZSRR. Przemilczane były problemy łagrów, gułagów, masowych mordów. Jakże nie pamiętać w tym miejscu o Polsce, ciężko doświadczanej przez prześladowców zarówno ze strony zachodniej, jak i wschodniej? Nasz kraj, na tle całej Europy, był najbardziej dotknięty prześladowaniami. System nazistowski i komunistyczny skazał na śmierć rzesze kapłanów i świeckich wiernych. Męczeństwo stało się udziałem także wiernych z Rosji, Białorusi, Ukrainy, Litwy, krajów nadbałtyckich, Bałkanów, Rumunii³. Przez wiele lat przemilczany był temat straszliwych prześladowań katolików, jakie miały miejsce w Meksyku w latach dwudziestych⁴ oraz w Hiszpanii w latach trzydziestych⁵. Wojna domowa w Hiszpanii pokazała, że walka z religią, prześladowanie wyznawców Chrystusa aż do ich umęczenia, to działania związane nie tylko z systemami totalitarnymi. Również pod hasłami demokratycznymi dochodziło do krwawych prześladowań. Nie można zapominać o sytuacji w Albanii, gdzie wieloletni reżim komunistyczny Enwera Hodży podjął krwawą próbę całkowitego wyeliminowania religii z życia społecznego, dążąc do ateizmu państwowego. Przywołać należy też masakrę dokonaną na żołnierzach Armii Słoweńskiej, którzy zginęli jako świadkowie wiary⁶.

2 Por. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie liturgii słowa w ramach ekumenicznego wspomnienia świadków wiary XX wieku, Rzym - Koloseum, 7 maja 2000 r.”, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 634.

3 Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 2006, s. 141-142.

4 W latach dwudziestych XX w. Meksyku podjęto walkę z Kościołem katolickim. Zakazano publicznych praktyk religijnych, rozwiązano wszystkie zgromadzenia i zakony, skonfiskowano ich mienie, pozamykano pisma katolickie, zabroniono pokazywania się w miejscach publicznych w stroju duchownym.

5 W drugiej połowie lat trzydziestych XX w. Hiszpania doświadczyła krwawego konfliktu, wybuchła wojna domowa. W jej trakcie celem szczególnych prześladowań stało się duchowieństwo. Ocenia się, że w latach 1936-1939 w Hiszpanii zostało zamordowanych ponad 6800 księży i zakonnic. Wielu z nich zginęło podczas masowych egzekucji. Dane za: Nasza Arka 39(2004), nr 3, s. 3.

6 Świadek żołnierza, który ocalał z przeprowadzonej masakry, zamieszcza J. ORCHOWSKI, *Świadkowie*



Kraje azjatyckie, m.in. Korea Północna, Indie, Wietnam, Afganistan, Arabia Saudyjska, także wydały ogromne rzesze męczenników. W dużej mierze ginęli oni z rąk wyznawców islamu. A przecież prześladowania w tych regionach wciąż trwają! Również dla Chin wiek XX był naznaczony męczeństwem za wiarę. Wszechobecna przemoc dotyczyła głównie misjonarzy katolickich. Torturowano ich i zabijano za szerzenie wiary, rzucono na nich fałszywe oskarżenia. Fala prześladowań Kościoła katolickiego wzmogła się od czasu powstania komunistycznej Chińskiej Republiki Ludowej.

Mówiąc o męczennikach XX wieku, nie sposób pominąć Afryki. W wielu krajach tego kontynentu, które uzyskały niepodległość dopiero w połowie minionego wieku, nasiliły się prześladowania Kościoła katolickiego. W większości z nich prześladowano zarówno osoby duchowne jak i świeckie. Wspomnę tu konflikty etniczne lat dziewięćdziesiątych w Rwandzie, gdzie w ludobójczej walce między dwoma plemionami zginęło wielu chrześcijan, ponosząc śmierć męczeńską⁷. Należy też przywołać dramatyczną sytuację chrześcijan w Sudanie, gdzie od lat dochodzi do masowych zbrodni. Choć u podłoża tego konfliktu leżą interesy gospodarcze, jest jednak faktem, iż ofiarą pada ludność chrześcijańska.

Z przedstawionego pokrótce spektrum widać, że męczeństwo chrześcijan w XX wieku miało charakter ogólnoświatowy. Nie da się dokładnie ustalić liczby chrześcijańskich ofiar nazizmu, komunizmu, ofiar ideologii, fundamentalizmu islamskiego i hinduistycznego, ofiar krwawych konfliktów. Trzeba też wziąć pod uwagę, że wiele świadectw męczeństwa do dziś nie ujrzało światła dziennego. Jednakże z pewnością są to miliony katolików, prawosławnych i protestantów. W tym kontekście pojawia się potrzeba udokumentowania i spisania – na tyle, na ile jest to możliwe – świadectw o męczennikach minionego stulecia.

Potrzeba spisania martyrologium XX w.

Wielkim orędownikiem spisania martyrologium XX wieku był papież Jan Paweł II. Temu pragnieniu, wypływającemu z potrzeby oddania sprawiedliwości męczennikom, dawał wyraz niejednokrotnie. Za szczególną powinność obecnego pokolenia w Kościele uważał on zebranie wszystkich świadectw o tych, którzy oddali życie za Chrystusa, ponieważ XX wiek „ma swe szczególne martyrologium jeszcze nie w pełni spisane. Trzeba go zbadać, trzeba go stwierdzić, trzeba go spisać (...). Trzeba, ażebyśmy przechodząc do trzeciego tysiąclecia spełnili obowiązek,

Wiary, Warszawa 1998.

7 Ciekawą publikacją o sytuacji Rwandy w 1994 r. jest: F. KANIA, *Rwanda wczoraj i dziś*, Warszawa-Ząbki 2003.



powinność wobec tych, którzy dali wielkie świadectwo Chrystusowi w naszym stuleciu⁸. Papież wskazywał, iż dla Kościoła, wkraczającego w trzecie tysiąclecie, ważne jest zachowanie pamięci o męczennikach. Nawoływał do upamiętnienia ich heroizmu i męstwa, ponieważ miał świadomość, że nazwiska wielu są nieznane lub zostały zniesławione⁹. Warto w tym miejscu przypomnieć, że odpowiedzią na ten papieski apel było powstanie, w ramach Komitetu Wielkiego Jubileuszu, Komisji „Nowi Męczennicy”. Pracowała ona nad wzbogaceniem i jak najszybszym uaktualnieniem pamięci Kościoła przez zebranie świadectw męczenników ostatniego stulecia.

Pamięci o męczennikach Jan Paweł II dał szczególny wyraz, wynosząc ich do chwały ołtarzy. Wśród 1338 beatyfikowanych i 482 kanonizowanych podczas jego pontyfikatu postaci, męczennicy zajmują szczególne miejsce. W tym gronie bowiem znajduje się 1031 błogosławionych i 402 świętych męczenników¹⁰, a dokładniej: z Hiszpanii – 471 błogosławionych i 11 świętych męczenników; z Meksyku – 25 błogosławionych; z okresu nazizmu – 141 błogosławionych i 2 świętych; z czasu komunizmu – 27 błogosławionych. To prowadziło do zabezpieczenia pamięci i ożywienia kultu męczenników, a w wielu przypadkach wpływało na przełamanie milczenia na ich temat. Papież nie zważał na względy ludzkie, utrudniające wynoszenie na ołtarze osób, które oddały swe życie za Chrystusa. Tak było w przypadku męczenników okresu rewolucji meksykańskiej i wojny domowej w Hiszpanii, kiedy to miały miejsce wyraźne protesty niektórych środowisk lewicowych i liberalnych. Beatyfikacja i kanonizacja Edyty Stein wywołała natomiast sprzeciw ze strony Żydów, a kanonizacja Jana Sarkandra – ze strony protestantów. Władze chińskie i wietnamskie sprzeciwiały się kanonizacji męczenników pochodzących z tych krajów.

Trzeba zaznaczyć, że na szczególne zabieganie Jana Pawła II o spisanie martyrologium XX wieku i w ogóle na jego teologię męczeństwa miały też wpływ doświadczenia osobiste. W wielu wypowiedziach wracał on do historii swego pokolenia, które zaznało okropności wojny, obozów koncentracyjnych i prześladowań. Ucierpieli w nich zarówno chrześcijanie świeccy, jak też ogromna liczba osób konsekrowanych. Jego własna posługa kapłańska wpisywała się w tę olbrzymią ofiarę¹¹. Osobiste doświadczenie kazało mu przypatrywać się z uwagą

8 JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św., Bydgoszcz, 7 czerwca 1999 r.”, w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 1042-1043.

9 Por. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie liturgii słowa w ramach ekumenicznego wspomnienia świadków wiary XX wieku, Rzym - Koloseum, 7 maja 2000 r.”, przem. cyt., s. 635.

10 Zob. S. KARCZEWSKI, *Jan Paweł II. Encyklopedia pontyfikatu 1978-2005*, Radom 2005, s. 445-491.

11 Zob. JAN PAWEŁ II, *Dar i tajemnica*, Kraków 2005, s. 38.



i wdzięcznością na ich przykład¹². Myśl o konieczności dostrzeżenia, udokumentowania i utrwalenia w pamięci Kościoła niezliczonych świadectw męczenników XX wieku towarzyszyła Papieżowi od wielu lat. Nawet wybór Meksyku, jako miejsca pierwszej podróży apostolskiej, nie był przypadkowy, ponieważ był to kraj od lat ociekający krwią męczenników¹³.

Jan Paweł II o męczeństwie

Po tej krótkiej charakterystyce problematyki martyrologium minionego wieku należy przejść do przybliżenia nauczania Jana Pawła II na temat męczeństwa, które utworzyło swego rodzaju teologię męczeństwa. Warto przypatrzeć się temu nauczaniu, ponieważ, choć osadzone jest głęboko w tradycyjnej mądrości Kościoła, stanowi zarazem naprawdę oryginalne spojrzenie.

Krzyż Chrystusa wzorem w przyjmowaniu męczeństwa

Można zauważyć, że Jan Paweł II z zapałem traktował zaktualizowane doświadczenie krzyża i śmierci Chrystusa w dziejach współczesnych w losach męczenników. To uwrażliwienie martyrologiczne ma związek z wyjątkowym przez niego umiłowaniem Krzyża Chrystusowego. Krzyż zaś jest tą rzeczywistością, w świetle której rozważa się tajemnicę męczeństwa i dzięki której rozumie się jego istotę. On staje się źródłem i wzorem w przyjmowaniu męczeństwa¹⁴. Według Papieża elementem tożsamości chrześcijanina – świadka, a więc w sposób szczególny męczennika, jest obecność Krzyża; bez niego niemożliwe jest autentyczne świadectwo¹⁵. Chrystus, który na Krzyżu pokonał zło i – wobec świata odrzucającego Boga – wytrwał aż

12 Por. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie liturgii słowa w ramach ekumenicznego wspomnienia świadków wiary XX wieku, Rzym - Koloseum, 7 maja 2000 r.”, przem. cyt., s. 635.

13 Zob. L. BALTER, „W ślad za sugestią i życzeniem papieża Jana Pawła II”, w: *Męczennicy XX wieku* (Kolekcja Communio 14), Poznań 2001, s. 8.

14 Por. J. SALIJ, „Jan Paweł II na temat męczeństwa”. <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/meczenstwo/jp2-meczenstwo.html>

15 Zob. JAN PAWEŁ II, „Orędzie na światowy dzień misyjny (1996), 5”, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1998, s. 344.



do końca w miłości Boga i ludzi, stał się wzorem dla męczenników. Oni, doznając przemocy i niesprawiedliwości, znosząc cierpienia, kierowali się takim właśnie prawem miłości, jak ich konający na drzewie Krzyża Nauczyciel. Jan Paweł II podkreślał, że „nikt tak jak męczennicy nie zgłębił tajemnicy Chrystusowego Krzyża. W ich życiu tajemnica Krzyża i jego moc objawia się w sposób szczególnie czytelny dla każdego człowieka”¹⁶.

Istota męczeństwa to trudna, lecz zwycięska wierność Chrystusowi. Męczeństwo jest wypełnieniem – na wzór Chrystusa – miłości Boga aż do wzgardzenia sobą, aż do odrzucenia siebie samego¹⁷. Jest to świadectwo dawane wobec świata odrzucającego Miłość. Świat ten, odrzucając Chrystusa, odrzuca także Jego uczniów. Czyż nie widzimy tego odrzucenia: Krzyża – Chrystusa – Jego świadków – również w wydarzeniach ostatnich czasów? Trzeba to wyraźnie podkreślić, że także dziś Chrystus ma prawo oczekiwać od swych wyznawców konsekwentnej miłości! Nie tylko wzywa On każdego człowieka do naśladowania Go w przyjmowaniu Krzyża, ale jest też gwarantem jego udziału w zwycięstwie przez Krzyż. Jak podkreśla Papież, choć męczeństwo jest zawsze wielką i radykalną próbą dla człowieka, próbą rozgrywającą się na oczach świata, który zapomina o Bogu czy wręcz Go odrzuca – to jednak człowiek odnosi w tej próbie zwycięstwo, jest wymownym świadkiem wspierającej go Bożej mocy¹⁸.

Antropologia świadka-męczennika

Podkreślając wartość *martyrium*, Jan Paweł II zwraca uwagę na najbardziej fundamentalne elementy „antropologii świadka”¹⁹. Męczeństwo ukazuje przede wszystkim istotę człowieka jako bytu wolnego. Wolność, umocniona łaską, pozwala człowiekowi zdobyć się na ten najwyższy akt męstwa, jakim jest męczeństwo. Męczeństwo jest zarazem najwyższym potwierdzeniem i manifestacją ludzkiej godności, jej zabezpieczeniem²⁰. Staje bowiem w obronie niezaprzeczalnych wymogów, wypływających z osobowej godności każdego człowieka. Wymogi te chronione są przez normy moralne, zakazujące dokonywania czynów

16 Jan Paweł II, „Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu «Kaplicówka», Skoczów, 22 maja 1995 r.», w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 845.

17 W koncepcji św. Augustyna są dwie postawy: *Amor sui usque ad contemptum Dei* (czyli radykalne zdeformowanie miłości, anty-Miłość), oraz *Amor Dei usque ad contemptum sui* (Miłości prawdziwej, konsekwentnej). Nad nimi podjął refleksje kard. Karol Wojtyła podczas rekolekcji watykańskich, wygłoszonych w 1976 r. Zob. K. WOJTYŁA, *Znak, któremu sprzeciwić się będą*, X (Scio, quo redemptor meus vivit) nr 3, Kraków 2007, s. 103.

18 Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św., Bydgoszcz, 7 czerwca 1999 r.», przem. cyt., s. 1042.

19 Zob. P. BORTKIEWICZ, „Męczeństwo”, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 313.

20 Zob. JAN PAWEŁ II, *Encyklika Veritatis Splendor* (VS), 92.



wewnętrznie złych²¹. Jak wskazuje Papież, w obliczu przymusu czynienia zła i hołdowania mu, ludzie ocalali swe człowieczeństwo poprzez męczeństwo, poprzez mężne przeciwstawienie się tym, co – choć zabijają ciało – duszy zabić nie mogą (por. Mt 10, 28). Męczennik woli umrzeć niż popełnić choćby jeden grzech śmiertelny. Słusznie dostrzega bowiem, że miłość Boga każe bezwarunkowo przestrzegać Jego przykazań, nawet w najtrudniejszych okolicznościach²².

W swej istocie męczeństwo jest także najwymowniejszym dowodem prawdziwości wiary, która nadaje ludzkie oblicze nawet najbardziej gwałtownej śmierci i ujawnia swe piękno podczas najokrutniejszych prześladowań²³. Człowiek ma prawo do tego, by złożyć swe życie na ołtarzu wartości wyższych niż ono samo, męczeństwo zatem jawi się jako szczytowe potwierdzenie związku moralności i wiary²⁴. W myśli Jana Pawła II świadectwo męczenników budzi w nas pytanie o wierność sumieniu. To świadectwo „jest jakimś wyzwaniem – ono prowokuje, zmusza do zastanowienia”²⁵.

Wierność sumieniu, widoczna w świadectwie męczeństwa, jest w nierozzerwalny sposób związana z daniem świadectwa prawdzie – i to Prawdzie osobowej, jaką jest Chrystus. Świadectwo męczeństwa jest nie tylko potwierdzeniem wobec świata, że ta osobowa Prawda istnieje, lecz także zawierzeniem się Jej, powierzeniem swego życia i śmierci. Współczesny świat odrzuca tę prawdę i gardzi nią, ponieważ miłość własną uważa za najwyższe kryterium istnienia. Męczennicy zaś nie przedkładają swoich korzyści, dobrobytu czy przetrwania, nad wierność Chrystusowej Ewangelii, odrzucają logikę, która jej się przeciwstawia („mimo swojej słabości wytrwale opierali się złu. W ich kruchości zajaśniała pełnym blaskiem moc wiary i łaski Bożej”²⁶).

W rzeczywistości, zdominowanej przez niszczącą życie nienawiść, męczennicy złączeni z Chrystusem w Tajemnicy Paschalnej wykazują, że miłość jest silniejsza od śmierci. Papież zwrócił uwagę na tę szczególną więź oraz różnorodne płaszczyzny, na których składali oni takie świadectwo, mówiąc: „Żyjąc pod panowaniem straszliwych systemów ucisku, które oszpecały oblicze człowieka, w miejscach cierpienia, pośród dotkliwego niedostatku, na szlakach

21 Zob. tamże, 90.

22 Zob. tamże, 92; zob. także: JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników, Gorzów Wielkopolski, 2 czerwca 1997 r.”, w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 903.

23 Zob. JAN PAWEŁ II, bulla *Incarnationis misterium*, 13.

24 Zob. JAN PAWEŁ II, VS 92.

25 Jan Paweł II, „Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na wzgórzu «Kaplicówka», Skoczów, 22 maja 1995 r.”, przem. cyt., s. 843.

26 JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie liturgii słowa w ramach ekumenicznego wspomnienia świadków wiary XX wieku, Rzym - Koloseum, 7 maja 2000 r.”, przem. cyt., s. 637.



wyczerpujących marszów, wystawieni na zimno i głód, torturowani, cierpiący na różne sposoby – głośno świadczyli o swojej przynależności do Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał. (...) Niektórych spotkała śmierć, gdyż za przykładem Dobrego Pasterza pragnęli pomimo gróźb pozostać ze swymi wiernymi. (...) Zakonnicy i zakonnice wcielali w życie swoją konsekrację aż do przelania krwi. Wierzący mężczyźni i kobiety umierali, składając swoje życie w ofierze z miłości do braci, zwłaszcza najuboższych i najsłabszych. Niemal kobiet straciło życie, broniąc swojej godności i czystości²⁷. Poprzez wierność wartościom, ukazującą elementarne cechy właściwe wyznawcy Chrystusa, męczennicy XX wieku tworzą bogaty obraz chrześcijańskiego człowieczeństwa.

Nowy wymiar męczeństwa

Analiza myśli Jana Pawła II o męczeństwie pozwala zauważyć, że jest ono przez niego pojmowane nie tylko jako krwawe oddanie życia z powodu wyznawanej wiary. Proponuje bowiem wprowadzenie rozszerzonego pojęcia męczeństwa. Męczeństwo to także każda śmierć chrześcijanina poniesiona w wyniku heroicznego przestrzegania cnót, takich jak wspomniana wyżej obrona czystości. W ten sposób do grona męczenników zaliczyć można np. Karolinę Kózkównę, która zginęła z rąk oprawcy, broniąc swej dziewczęcej czystości, czy Maksymiliana Kolbego, dobrowolnie przyjmującego na siebie karę śmierci głodowej, aby ocalić życie współwięźnia.

Jan Paweł II powracał do określenia *świadczenie wiary* – zgodnie z pierwotnym znaczeniem greckiego słowa *martyr*, czyli świadek. Papież podkreśla wartość współczesnego bycia świadkiem. Zaznacza, że dziś, „gdy nie potrzeba już świadectwa krwi, tym bardziej czytelne musi być świadectwo codziennego życia. O Bogu winno się świadczyć słowem i czynem, wszędzie, w każdym środowisku. (...) Każdy chrześcijanin jest powołany, by zawsze i wszędzie tam, gdzie go Opatrzność postawi, przyznawać się do Chrystusa przed ludźmi (por. Mt 10,32)”²⁸. Czasem dawanie świadectwa wymaga wielkiej ofiary, którą trzeba składać codziennie, nieraz przez całe życie. Jak zauważa Papież, to niezłomne trwanie przy Chrystusie i Jego Ewangelii „jest niejednokrotnie aktem heroizmu i może przybrać formy prawdziwego męczeństwa, dokonującego się w życiu człowieka każdego dnia i każdej chwili, kropla po kropli, aż do całkowitego *wykonano się*”²⁹.

27 Tamże, s. 636-637.

28 JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników, Gorzów Wielkopolski, 2 czerwca 1997 r.”, przem. cyt., s. 900-901.

29 JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św., Bydgoszcz, 7 czerwca 1999”, przem. cyt., s. 1041.



Współczesne męczeństwo, nie w ścisłym tego słowa znaczeniu, to „cierpienie dla sprawiedliwości” poprzez doświadczanie upokorzeń, obelg, wyśmiewania ze strony otoczenia. To także narażenie się na sprzeciw, niepopularność, osamotnienie. To niesienie krzyża poprzez pójście pod prąd i kierowanie się Bożymi przykazaniami, piętnowanie niesprawiedliwości, naruszanie wolności i praw. To także trwanie we wspólnocie Kościoła, który doznaje prześladowań³⁰. Jan Paweł II zwraca uwagę, że męczeństwo może mieć wymiar publiczny, kiedy dokonuje się zewnętrznie, na oczach wielu, ale jest też męczeństwo ukryte – dokonujące się w ludzkim wnętrzu. Istnieje zatem męczeństwo w ścisłym znaczeniu, męczeństwo ciała oraz niejako szerszy jego wymiar – męczeństwo ducha³¹. Są bowiem w świecie współczesnym tacy męczennicy wiary Chrystusa, którzy pośród często niewidocznych i nieznanych utrapień, ubogacają Kościół, modląc się w milczeniu, cierpliwie znosząc utrapienia, przyzywając przebaczenia i nawrócenia dla tych, którzy ich prześladują³².

Eklezjalny wymiar męczeństwa

W teologii męczeństwa Jana Pawła II dostrzec można ujęcie eklezjalne. W wielu wypowiedziach, wprost lub pośrednio odnoszących się do tematu męczeństwa, Papież chętnie nawiązuje do relacji między Kościołem a Chrystusem. Umierając na Krzyżu Chrystus oddał swe życie z posłuszeństwa i miłości do Ojca, jak również z miłości do Kościoła. Postawa męczenników, którzy oddają swoje życie za Chrystusa, jest jakby drugą stroną tej wzajemnej relacji miłości. Ich ofiara jest wyrazem miłości Kościoła do Chrystusa³³. W myśli papieskiej widoczne jest, że „ludzkie *martyrium*, świadectwo dawane Chrystusowi za cenę prześladowań, a nawet śmierci, posiada podstawowe znaczenie dla życia Kościoła”³⁴. Krew męczenników znajduje się u fundamentów Kościoła, jest znakiem jego świętości. Jasna i konsekwentna postawa męczenników staje się wobec świata wyraźnym nakreśleniem granicy między dobrem a złem³⁵. Dzięki temu możliwa jest budowa i zachowanie porządku moralnego, co wpisuje się w misję realizowaną przez Kościół.

30 JAN PAWEŁ II, „Orędzie na światowy dzień misyjny (1996), «Wiara i działalność misyjna Kościoła», 5”, w: *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1998, s. 344-345.

31 Zob. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św., Bydgoszcz, 7 czerwca 1999”, przem. cyt., s. 1042.

32 Zob. JAN PAWEŁ II, „Orędzie na Wielkanoc 1984, 7”, w: *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 567.

33 Por. J. SALIJ, „Jan Paweł II na temat męczeństwa”, art. cyt.

34 JAN PAWEŁ II, „Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej, Częstochowa, 15 sierpnia 1991”, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 823; por. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu przed katedrą, Gniezno, 3 czerwca 1997”, w: tamże, s. 909.

35 Zob. JAN PAWEŁ II, VS 93.



Na eklezjalny wymiar *martyrium* wskazuje również fakt, że z krwi osób oddających życie zawierw Chrystusawyrastająnowiwierni. Papieżpodtrzymujestarochrześcijańską,orygenesowską tezę, głoszącą, że krew męczenników jest posiewem nowych chrześcijan; męczeńska krew spływa na ziemię i użyźnia ją na wzrost i na żniwo³⁶. W papieskiej myśli męczennicy stanowią dla Kościoła źródło odrodzenia. Dzięki wymownemu i porywającemu przykładowi życia, pociągają oni innych do radykalnej wierności Chrystusowi. Świadcstwo męczenników jest umocnieniem dla słabnących w wierze, jest znakiem nadziei dla doznających prześladowań³⁷. Przypatrując się losom męczenników, w których wyraźnie widać, iż „Bóg (...) doświadczył ich, jak doświadcza się złoto w tyglu i przyjął ich jak całopalną ofiarę” (Mdr 3,6), wierzący winni upatrywać w nich wzór do naśladowania. Męczennicy stanowią także siłę trwającego na modlitwie Kościoła, będąc pośrednikami łask, o które on prosi.

Ekumeniczny wymiar męczeństwa

Niewątpliwie, obok wymiaru eklezjalnego, w teologii męczeństwa Jan Paweł II wskazuje także na wymiar ekumeniczny. Warto w tym miejscu przywołać wydarzenie z Roku Wielkiego Jubileuszu 2000, a mianowicie nabożeństwo, jakiemu Papież przewodniczył w rzymskim Koloseum³⁸, podczas którego przywołano pamięć i świadectwa męczenników różnych denominacji chrześcijańskich. Jak już zostało wcześniej wskazane, mówiąc o męczeństwie, Papież wielokrotnie zwracał uwagę, że dotyczy ono nie tylko wiernych Kościoła katolickiego, ale również wielu prawosławnych, protestantów, anglikanów. Jego zdaniem to dziedzictwo ma szczególne znaczenie dla całego Kościoła³⁹. Wyznawcy różnych Kościołów i Wspólnot oddawali życie za wiarę w tego samego Chrystusa. Jan Paweł II zauważa, że ci męczennicy, połączeni oddaniem życia za wiarę, już teraz cieszą się w niebie wspólnotą jedności. Wskazuje również, że dzięki wspólnym męczennikom jedność Kościoła jest profetycznym faktem. W sposób szczególnie podkreślił to w encyklice *Ut unum sint*: „Ci nasi bracia i siostry, połączeni przez

36 Por. JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie Mszy św., Bydgoszcz, 7 czerwca 1999”, przem. cyt., s. 1041.

37 JAN PAWEŁ II, „Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników, Gorzów Wielkopolski, 2 czerwca 1997”, przem. cyt., s. 903-904.

38 Nabożeństwo to miało miejsce 7 maja 2000 roku, w III niedzielę Wielkanocną. Wśród świadectw męczenników przywołano m.in. świadectwo prawosławnego patriarchy Moskwy i Wszechrusi – Tichona (reprezentującego chrześcijan wymordowanych w imię budowy komunizmu), katolickiego bpa Ignacego Jeża oraz pastora luterańskiego Paula Schneidera (reprezentujących ofiary nazistowskich obozów zagłady), anglikańskiej grupy męczenników z Azji i Oceanii (ofiary japońskich obozów koncentracyjnych), misjonarza baptysty z Kanady (posługującego wśród chorych na trąd w Afryce).

39 JAN PAWEŁ II, List apostolski *„Zbliża się dzień* na czterechsetlecie unii brzeskiej (12 listopada 1995), 8”, w: *Listy Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007.



wielkoduszną ofiarę z własnego życia, złożoną dla Królestwa Bożego, są najbardziej wymownym świadectwem tego, iż można przekroczyć i przezwyciężyć wszelkie elementy podziału, składając całkowity dar z siebie dla sprawy Ewangelii⁴⁰.

Ofiara bohaterskich świadków wiary jest znakiem nadziei na nadchodzące czasy. Jedność, jaką osiągnęli męczennicy wiary chrześcijańskiej, pomimo dramatu podziału, jest dla nas wyzwaniem, aby także w rzeczywistości ziemskiej dążyć do jedności, do „dialogu nawrócenia”⁴¹. Przelana przez męczenników krew łączy Kościoły. Zdaniem Papieża *communio sanctorum* przemawia głośniejsz niż podziały⁴². Miłość, która urasta aż do rangi ofiary, oczyszcza Kościoły z wszystkiego, co może zatrzymać lub opóźnić dążenie do pełnej jedności. Toteż dzisiejsze dążenia ekumeniczne, choć nie dają jeszcze pełni doskonałej jedności, są jednak realne i wzrastają dzięki zakorzenieniu w pełnej komunii, która dokonała się w męczennikach⁴³.

Zakończenie

Wiek XX niewątpliwie jawi się jako epoka, która przyniosła Kościołowi najwięcej męczenników, świadków oddających swe życie za wiarę w Chrystusa. Prześladowania chrześcijan miały wymiar ogólnoświatowy. W niniejszym wystąpieniu trudno było mówić o indywidualnych przypadkach, osobistych losach i postawach męczenników. Wskazane zostały jedynie szacunkowe dane, ukazujące ogrom *martyrium*. Niemniej jednak należy pamiętać i o liczbach, i o poszczególnych – tak przejmujących i ważnych – historiach męczeństwa. O tę pamięć zabiegał i sam osobiście wprowadzał w życie papież Jan Paweł II. Wobec ogromu świadectw jawi się pilna potrzeba ich spisania i udokumentowania przez Kościół.

Odnosząc się do ukazanej w zarysie teologii męczeństwa Jana Pawła II, należy przede wszystkim odczytać ją w świetle jego osobistych doświadczeń jako kapłana żyjącego w trudnych latach XX wieku. Z całą pewnością w teologii męczeństwa w ujęciu papieskim jest kilka cech charakterystycznych. Fundamentalne zdaje się być odniesienie do tajemnicy Chrystusowego Krzyża, jako źródła i wzoru w przyjmowaniu męczeństwa. Wyraźne jest też antropologiczne

40 JAN PAWEŁ II, *Encyklika* Ut unum sint (UUS), 1.

41 Tamże, 83.

42 Zob. JAN PAWEŁ II, „List apostolski Tertio millennio adveniente, 37”, w: *Listy Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*.

43 Zob. JAN PAWEŁ II, UUS 84; zob. także JAN PAWEŁ II, List apostolski *Zbliża się dzień...*, s. 8.



spojrzenie na człowieka zdobywającego się na akt męczeństwa (przede wszystkim podkreślenie godności, wolności, wierności sumieniu, świadectwo Prawdzie). Trzeba również zauważyć podkreślenie wartości postawy *świadków wiary* oraz rozszerzenie pojęcia męczeństwa o wymiar duchowy. Wyrażna jest też myśl o męczeństwie w aspekcie eklezjologicznym i ekumenicznym.

Wyzwania na przyszłość

Ukazując pewne wyzwania na przyszłość, należy wskazać, że zdaniem Jana Pawła II świadectwa męczenników są skarbem wielkiej wartości, ponieważ leżą u podwalin nowego świata, nowej cywilizacji⁴⁴. Z tej racji pamięć o męczennikach, łącznie z niektórymi przynajmniej szczegółami z ich życia i śmierci, nie może być obojętna dla współczesnego człowieka⁴⁵. Zachowywanie tej pamięci oznacza przygotowanie przyszłości opartej na mocnych fundamentach. Nowym pokoleniom należy uświadamiać, jaką ceną okupiona jest wiara, którą otrzymały w dziedzictwie. Tę wiarę powinny one przekazywać wchodzącemu w nowe tysiąclecie światu⁴⁶. Papież wyraził pragnienie, aby pamięć o męczennikach wciąż była żywa, aby mogła wzrastać. Upatrywał w tym źródła głębokiej odnowy chrześcijańskiej. Tej odnowy zaś niewątpliwie potrzeba w dzisiejszych czasach, kiedy wartości moralne są podważane. Posiew męczeństwa niejednokrotnie pada na trudną glebę, spotyka się z obojętnością czy ignorancją. Dlatego tym ważniejsze jest, aby wskazywać na wartość męczeństwa, budzić świadomość i wrażliwość aksjologiczną. Wskazywanie na radykalne świadectwo męczenników staje się w tym kontekście drogą do holistycznego rozwoju człowieka.

Słowa-klucze: męczeństwo w 20. wieku, teologia męczeństwa, Jan Paweł II.

20th Century Martyrs. John Paul II on martyrdom

Summary

The 20th century passes as the time of the uttermost persecution of Christians in the history of Church. The first part of the present article shortly characterises martyrdom in the 20th century. This martyrdom was not indifferent to the Pope John Paul II, who took up peculiar efforts, rising numerous group of martyrs to the glory of the altars. He devoted a significant

⁴⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 2006, s. 142.

⁴⁵ Por. L. BALTER, „W ślad za sugestią i życzeniem papieża Jana Pawła II”, art. cyt., s. 11.

⁴⁶ JAN PAWEŁ II, „Rozważanie przed modlitwą Regina Caeli, 7 maja 2000”. *OsRomPol*, 21 (2000), nr 7-8, s. 32.



part of his teaching to the martyrdom issue and thus the second part of the article is intended to the analysis of the theology of martyrdom as presented by John Paul II. The most important components of his teaching were presented, among them: martyrdom with reference to the Mystery of the Cross, anthropology of witness-martyr, spiritual martyrdom, the ecclesiological and ecumenical aspect of martyrdom.

Keywords: martyrdom in the 20th century, theology of martyrdom, John Paul II.

(tłum. Paweł Michałowski)



KS. WALDEMAR GRACZYK

Męczennicy II wojny światowej z diecezji płockiej

Podziw dla męczenników – napisał Jan Paweł II w bulli ogłaszającej Wielki Jubileusz roku 2000 *Incarnationis mysterium* – *niech łączy się w sercach wiernych z pragnieniem naśladowania – z pomocą łaski Bożej – ich przykładu, gdyby wymagały tego okoliczności*¹.

Mianem wstępu pragnę również przypomnieć słowa arcybiskupa A.J. Nowowiejskiego – męczennika z obozu w Działdowie, wypowiedziane w liście pasterskim na Adwent 1939 r.: *Niechaj przykładem będą nam owi męczennicy pierwszych wieków, którzy w chwilach najtrudniejszych zapominali o sobie, pytali o jedno tylko, co by mogli dla Boga uczynić*². Już wkrótce miały się one wypełnić w życiu jego i biskupa Leona [Wetmańskiego (red)]. Po blisko rocznym internowaniu w Słupnie k. Płocka, ok. godz. pierwszej w nocy z 6 na 7 marca 1941 r., żandarmi otoczyli szkołę, w której przebywali duchowni, i zażądali od nich natychmiastowego opuszczenia tego miejsca. Najpierw przewieziono ich do płockiego Magistratu, a nazajutrz (8 marca), zziębniętych, głodnych i terroryzowanych, do obozu przejściowego w Działdowie. Osadzono ich w celi nr 12. Poniewierani i bici, byli zmuszani do przekraczających ich siły ćwiczeń fizycznych, choćby padanie na ziemię np. do tysiąca razy. Tak bolesne doświadczenia przyczyniały się do szybkiego wyczerpania organizmu, zwłaszcza w przypadku arcybiskupa Nowowiejskiego. Szczególnie dotkliwie został on pobity w Wielki Piątek, 11 kwietnia 1941 roku. Oprawcy niemieccy chcieli chyba w ten sposób „zaserwować” Pasterzowi płockiemu trochę tego cierpienia, którego doświadczał Chrystus w drodze na Kalwarię, o której przecież tak często myślał, którą rozpamiętywał i na której to drodze starał się tak bardzo upodobnić do Chrystusa. Ciężko, z ogromną zjadłością i nienawiścią, bity przez młodego Niemca, arcybiskup

1 JAN PAWEŁ II, „Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz roku 2000 *Incarnationis mysterium*”, nr 13.

2 A.J. NOWOWIEJSKI, „List pasterski na Adwent 1939 r.”.



Nowowiejski upadł na ziemię, odruchowo zasłaniając głowę rękami. Upadł, ale – tak jak Chrystus – powstał po chwili, dzięki pomocy dobrego Szymona w osobie biskupa Wetmańskiego.

Biskupi płoccy w tych wyjątkowo trudnych warunkach obozowego życia, byli dla umęczonych i zastraszonych współwięźniów wsparciem i ostoją. Na taką postawę równowagi ducha, niezależnej od warunków, stać jest chyba tylko te osoby, które dzięki żarliwej wierze wznoszą się ku szczytom świętości. A modlitwa jak najdroższy klejnot rozjaśniała mroki obozowego życia. Arcybiskup sam modlił się nieustannie, zachęcał do tego współwięźniów, a o przewodnictwo zawsze prosił biskupa Wetmańskiego. Codziennie, szeptem lub półgłosem, odmawiano różaniec, co dawało pokrzepienie i podnosiło wszystkich na duchu, zwłaszcza wówczas, kiedy rozważano drugą część – bolesną. Myśl o Ogrójcu, Kalwarii, Drodze Krzyżowej, była bardzo bliska i niezwykle realne stawało się to, co niegdyś przeżywał Chrystus. Biskup Wetmański w ciepłych, dających siłę słowach zachęcał do wytrwania, podkreślając, że droga do zbawienia wiedzie przez cierpienie. Ten, który tak często wcześniej mówił o łasce męczeństwa, wstąpił na jego drogę. Mówił, że *do łaski męczeństwa trzeba się przygotowywać przez całe życie, inaczej, gdyby to męczeństwo przyszło, nie wytrwa dusza*³. Siostry kapucynki – świadkowie przeżyć obozowych z Działdowa, wspominając tamten czas, biskupa i innych współwięźniów, napisały: *W Działdowie wszyscy cierpieli, czy jednak wszyscy byli męczennikami? Bóg jeden wie... Lecz temu, który szedł przez życie zapatrzony w Boga, dla którego cierpienie miało swój wielki, głęboki sens, czyżby Bóg Dobry odmówił palmy męczeńskiej?*

Taki klimat głębokiego życia religijnego w obozie tworzyli nasi błogosławieni płoccy męczennicy. Świadczyło to o ich dojrzałej, niezwyklej osobowości, nieustannie ożywianej wiarą. Należy podkreślić, że byli bardzo wrażliwi na udręki i cierpienia, jakie przeżywali ich współwięźniowie. Zdawali sobie sprawę z tego, że są dla tych ludzi jedynym oparciem i źródłem otuchy. W związku z tym często pokrzepiali ich dobrym słowem, a przede wszystkim udzielali pasterskiego błogosławieństwa. Potwierdził to zresztą przed śmiercią Wilhelm Sowa – kowal, również więzień Działdowa: *Biskupi pocieszały więźniów, podnosili na duchu, byli przez więźniów lubiani*⁴.

Jak wynika z relacji świadków, w krótkim czasie przed śmiercią poddano ich próbie szczególnej – zażądano znieważenia krzyża Chrystusowego. To wydarzenie opowiedział wspomniany Wilhelm Sowa, urodzony i zamieszkały w Brodowie, który do połowy sierpnia

3 Z relacji sióstr kapucynek z Przasnysza o biskupie L. Wetmańskim, przesłanej ks. W. Jezuskowi w lutym 1948 roku, *Studia Płockie* 18 (1990), s. 273.

4 Z relacji Heleny Falk, siostry Wilhelma Sowy. Por. W. JEZUSEK, „Męczeński koniec arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego Biskupa Płockiego (1858-1941)”, w: *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski (1908-1941)*, red. A. Suski, W. Góralski, T. Żebrowski, Płock 1991, s. 485.



1941 r. przebywał razem z księżmi i biskupami w obozie. Opowieść zachowała się w relacji jego siostry, której to przekazał swoje obozowe doświadczenia. *Wilhelm Sowa pracował jako więzień w kuźni obozowej, znajdującej się w piwnicy budynku, w którym siedzieli również biskupi płoccy. Naprzeciwko jego pracowni, po drugiej stronie korytarza, znajdowała się tzw. oprawnia. Kowal często słyszał przez drzwi od korytarza, jak prowadzono więźniów na tortury. Bywało, że więzień, widząc, co go czeka, odmawiał wejścia do piwnicy, to go na schodach zastrzelono. Pewnego razu, gdy pracował w kuźni, przyprowadzono obu biskupów do oprawni. Słyszał, jak ich kopano i męczono, że „pyszczeli jak myszy”. Kowal nie mógł z przejęcia pracować, wyjrzał przez drzwi, chociaż wiedział, że może go za to spotkać śmierć. Wtedy zauważył go Schтурmführer, kazał mu wejść do oprawni, gdzie przy ścianie stali biskupi, i pokazać im, jak pluć i deptać krzyż. Kowal odmówił. Wtedy usłyszał: *I ty jesteś taki głupi i jeszcze w to wierzysz?* Zaczęto go w obecności biskupów torturować prądem elektrycznym, aż stracił przytomność. Gdy wrócił do przytomności, okazało się, że leży pod ścianą. Tuż na sobą ujrzał modlącego się Arcybiskupa, który zdjął swój czarny sweter (serdak) i dał kowalowi, a gdy ten wzbraniał się przyjąć, powiedział: *Mnie się już nie przyda, Bóg da, że wrócisz do domu, to będziesz miał na pamiątkę*⁵.*

Po takich udrękach, jakie przechodził arcybiskup, siły opuszczały go coraz bardziej. Tylko modlić się nie przestawał. A może jeszcze goręcej prosił Boga za siebie, współwięźniów i o odpuśczenie win oprawcom. W ten sposób Pasterz płocki upodobił się do Chrystusa zarówno w cierpieniu, jak i śmierci. Istotnie śmierć nadeszła szybko. Organ urzędowy Stolicy Apostolskiej *Acta Apostolicae Sedis* z dnia 21 XI 1941 r. podał, że arcybiskup płocki Antoni Julian Nowowiejski zmarł 28 V 1941 r. Jeden ze współwięźniów, na wiadomość o zgonie pasterza, powiedział, że *umarł jak Biskup godny imienia Polaka i jako męczennik za Chrystusa i Ojczyznę, wzniósłszy się ponad doczesność duchem ofiary i bezgranicznej wierności*⁶.

Wkrótce potem los arcybiskupa podzielił jego nieodłączny współpracownik, biskup Leon Wetmański. Prawdopodobnie został zagazowany, wtedy gdy likwidowano więźniów obozu, którzy przeżyli epidemię tyfusu. Według dokumentów władz niemieckich śmierć miała nastąpić 10 X 1941 r.

Chciałbym również wspomnieć w tym miejscu o innym kapłanie z diecezji płockiej, który złożył ofiarę najwyższą na ołtarzu Kościoła i Ojczyzny – swoje życie. Był nim ks. Władysław Skierkowski, wielki miłośnik kultury kurpiowskiej i niezapomniany proboszcz parafii imielnickiej,

⁵ Tamże, s. 485–486.

⁶ Tamże, s. 489.



po którego pracy duszpasterskiej pozostał piękny ślad w postaci okazałej świątyni, usytuowanej przy drodze wylotowej z Płocka do Warszawy. W pamięci potomnych zapisał się nie tylko jako autor widowiska pt. *Wesele na Kurpiach*, ale również jako wybitny piewca kurpiowszczyzny. Został aresztowany 7 III 1941 r. wraz z innymi kapłanami diecezji płockiej i wywieziony do obozu w Działdowie. Trudne warunki szybko wyczerpały jego siły i zaledwie po kilku miesiącach pobytu zmarł 20 VIII 1941 r.⁷ W tym roku, z racji przypadającej 125 rocznicy urodzin i 70 rocznicy śmierci, wiele środowisk z rozmachem wspomina dzieło jego życia, organizując liczne spotkania czy konferencje naukowe.

Miejszem kaźni wyżej wspomnianych był obóz niemiecki w Działdowie, utworzony jesienią 1939 r. na terenie dawnych koszar 32 pułku piechoty. Warto zaznaczyć, że w latach 1939-1945 w obozie przetrzymywano ok. 30 tys. osób i tylko do 1942 r. zamordowano ok. 15 tys. więźniów. Obóz ten był miejscem osadzenia i śmierci wielu duchownych. W sumie w latach 1939-1945 zginęło w nim – tylko z diecezji płockiej – dwóch biskupów, 49 kapłanów i jeden kleryk III Roku (Stanisław Jaworski). Obóz w Działdowie nie był jedynym miejscem najpierw więzienia, a następnie śmierci wielu księży z terenu wspomnianej diecezji. Choćby w obozie koncentracyjnym w Dachau zostało zamordowanych 25 księży i jeden kleryk IV roku (Alfons Peplowski). Na krótko przed wyzwoleniem obozu zmarł w nim ks. Stefan Zielonka, przed wojną wikariusz w Pułtusk. Jego świadectwo wiary i człowieczeństwa sprawiło, że już po zakończeniu II wojny światowej swoją drogę do Boga odnalazł powojenny pisarz Gustaw Morcinek.

Trzech kapłanów zostało zamordowanych w obozie koncentracyjnym Mathausen-Gusen; również trzech w Sachsenhausen, w tym znany działacz i niezmordowany przedwojenny pisarz enedecki – ks. Ignacy Charszewski, po którym do chwili obecnej pozostało w Archiwum Diecezjalnym w Płocku kilkanaście tomów osobistych zapisków. Jeden kapłan i jeden kleryk (Tadeusz Malinowski – rok II) ponieśli śmierć w obozie w Stutthof, jeden ksiądz w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu. Ponadto 14 kapłanów zostało rozstrzelanych przez okupanta w następujących miejscach: Sierpcu, Wólce Łąckiej, Smardzewie, Soczewce, Lubawie, Skołatowie, Nowym Mieście Lubawskim, lasach skrwileńskich, lasach brwileńskich i lasach ościńskich.

⁷ J. STĘSZEWSKI, *Skierkowski Władysław (1886-1941)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 38, cz. 1, Warszawa-Kraków 1997, s. 151-153; M.M. GRZYBOWSKI, *Martyrologium duchowieństwa diecezji płockiej w latach II wojny światowej 1939-1945*, Włocławek-Płock 2002, s. 207-209; TENŻE, *Skierkowski Władysław (1886-1941)*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1818-1981*, t. 7, red. L. Grzebień, Warszawa 1983, s. 109-110; H. GADOMSKI, *Władysław Skierkowski (1886-1941)*, Ostrołęka 1984, s. 6-8.



Do tego smutnego bilansu należy doliczyć jeszcze dwóch księży powieszonych przez okupanta: ks. Bronisława Dobrowolskiego (w Pomiechówku) i ks. Michała Serafina (w Płocku); pięciu zamordowanych w różnych innych okolicznościach: ks. Tadeusz Dublewski (w Płocku), ks. Stanisław Gogolewski (w Rypinie), ks. Apolinary Kaczyński (w Inowrocławiu), ks. Ludwik Lewandowski (w Warszawie) i ks. Stanisław Przybyłowski (w Michałkach); czterech kapłanów wywiezionych na wschód, którzy zostali zamordowani lub zmarli: ks. Mikołaj Cichowicz, ks. Kazimierz Suchcicki, ks. Franciszek Zakrzewski i ks. Czesław Żurawski.

W sumie straty personalne, jakie poniosła diecezja płocka, były olbrzymie, zginęło bowiem dwóch biskupów, 105 księży i trzech kleryków.

Warto jeszcze zaznaczyć, że wśród tych, którzy zostali zamordowani, było pięciu profesorów Wyższego Seminarium Duchownego: ks. Tadeusz Dublewski, ks. Franciszek Klimkiewicz, ks. Józef Michalak, ks. Jan Szydłowski, ks. Adam Zaleski, oraz trzech kleryków: Stanisław Jaworski, Tadeusz Malinowski i Alfons Peplowski. Ks. Franciszek Klimkiewicz od 1930 r. pełnił funkcję rektora WSD, wraz z biskupami płockimi i innymi kapłanami został aresztowany i wywieziony w 1941 r. do Działdowa, skąd już nie wrócił. Wśród zamordowanych w Działdowie znalazł się również sędziwy już – liczący sobie 76 lat – ks. prałat Piotr Dmochowski, najpierw (po studiach w Akademii Duchownej w Petersburgu) profesor filozofii WSD w Płocku, następnie ojciec duchowny kleryków, potem proboszcz, między innymi w Broku i Nasielsku, a od 1927 r. kustosz archiwum kurialnego. Godnym podkreślenia jest fakt dokumentacji zabytków z terenu diecezji płockiej, którą z wielką pieczołowitością i oddaniem przeprowadzał ks. Dmochowski. Wiele z eksponatów sfotografowanych i opisanych przez niego przed II wojną światową w chwili obecnej już nie istnieje. Materiały te mają dzisiaj bardzo duże znaczenie badawcze, zarówno dla historyków, jak i historyków sztuki.

Od środy przed Niedzielą Palmową, czyli 2 kwietnia 1941 r., w obozie przebywało jeszcze 36 siostr kapucynek z Przasnysza, czterech ojców pasjonistów (Sylwiusz Pajewski, Józef Rosiński, Czesław Załoga i Wawrzyniec Bugaj) oraz trzech braci (Tadeusz Siwowski, Antoni Glinka, Leonard Kuskowski). Wszyscy wymienieni, swoją modlitwą i pokornym przyjmowaniem woli Bożej, uświęcali to nieludzkie miejsce. W *Kronice* siostr kapucynek opisano wiele wstrząsających scen z pobytu zakonników w obozie. Choćby i to, że zaraz po przybyciu: *po ok. 2 godzinach od umieszczenia kapucynek w bloku, jedna z tercjarek pasjonistów zauważyła przez okno (do którego nie wolno było się zbliżyć) grupę mężczyzn ubranych po cywilnemu, na rozkaz gestapowca biegnącą po placu. Rozpoznała ojców i powiedziała o tym siostram. Tym, które podeszły do okien, ukazał się przerażający widok. Zobaczyły jak zakonnicy dobiegali do ogromnej kałuży w momencie, gdy*



*gestapowiec rzucił rozkaz by padli na ziemię. Za chwilę powstał obłoceni i zmoczeni. Potem biegiem wpadli do wielkiego piętrowego, z czerwonych cegieł budynku, a za nimi z batem gestapowiec. Spotkane przechodem Żydówki miały powiedzieć siostrze, że z tego domu, zwanego „karniakiem” nikt żywy nie wychodzi⁸. Tak rozpoczęła się „działdowska droga krzyżowa” ojców pasjonistów z Przasnysza. Pewne nadzieje na uwolnienie zaczęły rodzić się w sercach przasnyskiej grupy latem 1941 r. W obozie wybuchła wówczas epidemia tyfusu, bardzo wielu z tych, którzy zachorowali, umierało. Z tej przyczyny zaczęły pojawiać się wśród więźniów pogłoski o ewakuacji obozu, tym bardziej, że Niemcy ponownie spisali personalia uwięzionych. Nastroje tego typu da się odczytać z listu o. Wawrzyńca Bugaja, jaki napisał 23 VI 1941 r. do swojej rodziny. Zaznaczył w nim: *Znosimy owo doświadczenie z pomocą Bożą, z nadzieją, że dobry Bóg nas nie opuści, ale uwolni i wyprowadzi, o co Go gorliwie prosimy [...] Myślimy, że 1) może nas wezmą do Prus do pracy – to dobrze by nawet było; 2) albo wyślą do obozu dla księży [Dachau] – to już lepiej jak tutaj. Z tych przypuszczeń wszystkie przyjąlibyśmy, byle opuścić Działdowo⁹.**

Wbrew temu, w lipcu 1941 r., Niemcy zaczęli wywozić chorych księży w nieznanym kierunku. Jak relacjonowali później więźniowie, zarażonych tyfusem wywożono na rozstrzelanie. Siostra Kolumba Goebel miała widzieć, jak pewnego dnia pod drzwiami „karniaka” podjechał odkryty samochód ciężarowy z przyczepionymi z boku szpadlami, na którym znajdowało się dwóch żandarmów z karabinami (jeden z przodu, drugi z tyłu). Jeden z pasjonistów, o. Sylwiusz Pajewski, chorował. Niemcy, obawiając się, że być może tą chorobą jest tyfus – zdaniem o. Damiana Wojtyski – zdecydowali o eksterminacji całej grupy pasjonistów przasnyskich. Prawdopodobnie miejscem ich kaźni był białucki las oddalony o ok. 3 km od Działdowa. Ekshumacja przeprowadzona 10 V 1946 r. wykazała, że identyfikacja zwłok nie jest możliwa. Było to następstwem działania Niemców, którzy w 1942 r. rozkopywali groby (po nagłośnieniu mordu katyńskiego), palili zwłoki, a prochy rozrzucali po okolicznych polach. Jak pięknie napisał o. Damian: *w białuckim lesie wyrosły nowe, pasjonistowskie drzewa¹⁰.*

Zadumaliśmy się nad życiem i męczeńską śmiercią duchowieństwa z terenu diecezji płockiej (księży diecezjalnych i ojców pasjonistów) po to, jak sadzę, by dostrzec ich głęboką wiarę i żarliwą miłość do Boga i ludzi. Pragniemy umocnić się przykładem tych autentycznych mistrzów wiary, wyrażającej się w poświęceniu dla drugiego człowieka. Na zakończenie jeszcze raz pozwolę

8 H.D. WOJTYSKA, *Krzyż przez nich zwyciężył*, Przasnysz 2008, s. 27-28.

9 Tamże, s. 37-38.

10 Tamże, s. 45.



sobie przytoczyć słowa Ojca św. Jana Pawła II, zawarte w bulli ogłaszającej Wielki Jubileusz Roku 2000: *Człowiek wierzący, traktujący poważnie swoje chrześcijańskie powołanie, w którym męczeństwo jest możliwością zapowiedzianą już w Objawieniu, nie może usunąć tej perspektywy z horyzontu własnego życia. W ciągu dwóch tysięcy lat od narodzenia Chrystusa zawsze obecne było świadectwo męczenników*¹¹.

Słowa-klucze: męczeństwo, Diecezja Płocka, II Wojna Światowa.

Martyrs of the II World War from the diocese of Płock

Summary

Among martyrs of the II World War there were consecrated persons from the diocese of Płock: 2 bishops, 105 priests, 3 clergymen, 36 nuns and 7 friars. Most of them were prisoners of the concentration camps in Działdowo, Dachau, Mathausen-Gusen, Sachsenhausen, Stutthof, Oświęcim. The present article poses recollection of their fate, particularly portraying the martyrdom of archbishop Nowowiejski, bishop Wetmański, rev. Władysław Skierowski and Passionists.

Keywords: martyrdom, diocese of Płock, II World War

(tłum. Paweł Michałowski)

¹¹ JAN PAWEŁ II, *Incarnationis misterium...*, nr 13.



KS. WOJCIECH GÓRALSKI

Abp Antoni Julian Nowowiejski i bp Leon Wetmański

Męczeński wymiar Kościoła jest składowym elementem jego tajemnicy, podobnie jak jego wymiar misyjny czy kontemplacyjny. Zdaje się to potwierdzać Hans Urs von Balthasar, który stwierdza: „Stan prześladowania jest normalnym stanem Kościoła, a męczeństwo chrześcijanina – normalnym stanem wyznawania wiary [...] Męczeństwo jest horyzontem chrześcijańskiego życia w innym znaczeniu niż to było w religii żydowskiej [...] Podczas gdy męczeństwo w Starym Testamencie pouczało, jak mocna powinna być wiara żydowska, męczeństwo w Nowym Testamencie wskazuje już na rzeczywiste tego istnienie, oparte na Krzyżu Chrystusa i przekazane Jego uczniom jako łaska [...] Śmierć Chrystusa jest dla nas przejawem chwały Bożej miłości, a życie wierzącego należy interpretować, wychodząc od tej śmierci, to znaczy [...] wychodząc od absolutnego centrum rzeczywistości”¹.

Tak jak Kościół ma swój wymiar męczeński, tak z kolei na męczeństwie odciska się wyraźnie znamię na wskroś eklezjalne. Męczennik jest przecież człowiekiem Kościoła, mocno osadzonym w kościelnej rzeczywistości. Świadek krwi męczennika jest niejako świadectwem całej wspólnoty, do której świadek ten przynależy. Co więcej, jeśli rację ma Tertulian, mówiąc, że krew męczenników jest posiewem nowych chrześcijan, to można mówić o eklezjotwórczym charakterze męczeństwa.

Niezwykły, nadprzyrodzony dar, jakim jest męczeństwo, może być uważany w Kościele za charyzmat, ale jako taki nie musi być związany z żadnym urzędem czy określoną władzą. Pokażny już orszak męczenników uznanych oficjalnie przez Kościół, skupiający tak mężczyzn, jak i kobiety – ludzi o różnej przynależności stanowej, zawodowej, czy o różnym poziomie wykształcenia, zdaje się wyraźnie wskazywać, że „Duch wionie kędy chce”, uzdalniając słabych ludzi do heroicznego świadczenia o Prawdzie.

1 H. U. von Balthasar, Cordula, t. 2, Paris 1968, s. 19-20 i 23.



Męczennik, dający – jak to formułują Martyrologia – „chwalebne świadectwo” jako świadek Prawdy, spotyka się, szczególnie w XX wieku, z próbą odebrania mu tego świadectwa. Zarówno Stalin, jak i Hitler, powtarzali: „Nie róbcie męczenników”, a Hitler dodatkowo miał powiedzieć: „Na pewno nie będę robił męczenników. Wystarczy, że zdemaskuję ich jako zwyczajnych kryminalistów. Zedrę im z twarzy maskę szacowności, a jeśli to nie wystarczy, ośmieszę ich i uczynię godnymi pogardy”². Czyż słów tych nie można odnieść do męczenników nazizmu hitlerowskiego? Czy oprawcy hitlerowscy nie usiłowali przedstawiać wielu polskich duchownych, w tym arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego i biskupa Leona Wetmańskiego, jako wrogów Rzeszy i zwyczajnych przestępców?

Prześladowcom wymienionych biskupów z Płocka, podobnie jak i pozostałym ofiarom obozów hitlerowskich, nie udało się jednak odebrać ich chwalebne świadectwa. Potwierdził je uroczyste Kościół w akcie beatyfikacji 108 męczenników II wojny światowej, reprezentujących ową niezliczoną rzeszę Polaków, których w latach mrocznej okupacji niemieckiej spotkał podobny los.

Gdy mówi się o abp. Antonim Julianie Nowowiejskim (1858-1941), długoletnim biskupie płockim (1908-1941), i o oddanym mu do końca biskupie pomocniczym Leonie Wetmańskim (1886-1941) w kontekście procesu 108 męczenników II wojny światowej, to z natury rzeczy nie sposób pominąć genezę i przygotowanie do tego procesu oraz jego przebieg.

1. Geneza i przygotowanie procesu beatyfikacyjnego

Już w trakcie procesu beatyfikacyjnego Michała Kozala, biskupa pomocniczego diecezji wrocławskiej, podczas toczącej się w 1986 roku dyskusji konsultorów Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych nad męczeństwem Sługi Bożego zgłoszono sugestię, by do przyszłego procesu kanonizacyjnego wymienionego „Mistrza Męczenników” (tak określonego w Dekrecie Kongregacji o męczeństwie) dołączyć także innych męczenników (towarzyszy męczeństwa), którzy ponieśli śmierć w podobnych okolicznościach. W stosunku do nich miałby to być również proces beatyfikacyjny³.

Po dokonaniu przez Jana Pawła II beatyfikacji Michała Kozala (14 czerwca 1987

2 Y. DE ANDIA, „Męczennicy Prawdy. Od Ignacego z Antiochii do mnichów z Tibhirine”. ComP 23 (2003), nr 2, s. 4.

3 G. BARTOSZEWSKI, „Geneza i przebieg procesu beatyfikacyjnego męczenników II wojny światowej”. AK 92 (2000), z. 1, s. 7; tenże, „Proces beatyfikacyjny Polaków i Polek zamęczonych przez nazistów w okresie drugiej wojny światowej 1939-1945”. *Saeculum Christianum* 2 (1995), nr 1, s. 113.



roku w Warszawie) myśl o beatyfikacji Towarzyszy-Męczenników podjął ówczesny biskup wrocławski Henryk Muszyński. Uzyskawszy zgodę Kongregacji w dniu 11 maja następnego roku, uzależnioną od opinii zainteresowanych biskupów diecezjalnych oraz od przeprowadzenia odrębnych postępowań o męczeństwie każdego z kandydatów na ołtarze, biskup wrocławski otrzymał wstępną aprobatę od Konferencji Episkopatu Polski (1 grudnia 1989 roku). Formalne zainicjowanie i przeprowadzenie procesu wymieniona Konferencja powierzyła biskupowi wrocławskiemu 28 lutego 1991 roku. Niebawem, bo 16 maja tegoż roku biskup Muszyński mianował postulatorem generalnym procesu ks. dr. Tomasza Kaczmarka (z diecezji wrocławskiej), który podjął wstępne prace organizacyjne⁴. W tym samym roku rozpoczęto poszukiwanie kandydatów do beatyfikacji, którzy cieszyliby się sławą męczeństwa i spełnialiby wymogi związane z udokumentowaniem męczeńskiej śmierci z rąk nazistów niemieckich. Z każdej diecezji i instytutu zakonnego można było zaproponować pięć osób. Po kilku miesiącach poszukiwań poszczególne diecezje i ośrodki zakonne zgłosiły do beatyfikacji 92 kandydatów⁵.

Jeśli chodzi o diecezję plocką, po dokładnym rozważeniu sprawy wytypowania kandydatów, biskup plocki Zygmunt Kamiński, zdecydowany zwolennik idei wyniesienia na ołtarze arcybiskupa Nowowiejskiego i biskupa Wetmańskiego, zgłosił jedynie ich, wychodząc z założenia, że trudno byłoby wybrać pozostałe trzy osoby – jako najgodniejsze – spośród pozostałej rzeszy męczenników. Wicepostulatorem dla sprawy obydwu Hierarchów biskup plocki mianował ks. prof. Wojciecha Góralskiego, ustanawiając jednocześnie trybunał w składzie: ks. dr. Kazimierz Ziółkowski, delegat biskupa plockiego; ks. dr. Sławomir Nasiorowski, promotor sprawiedliwości; ks. mgr Tadeusz Kozłowski, notariusz; s. mgr Anita Popielowska, aktuariusz⁶.

Lista 92 kandydatów przedstawiona przez biskupa Muszyńskiego Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych otrzymała jej aprobatę w reskrypcie z 16 stycznia 1992 roku. Osobnym pismem – z 17 stycznia tego samego roku – Kongregacja zaleciła biskupowi wrocławskiemu, by o rozpoczętym procesie poinformował kompetentnych biskupów diecezji położonych w Niemczech, Austrii, Białorusi i Ukrainie⁷.

4 Pierwsze spotkanie przedstawicieli diecezji i ośrodków zakonnych z postulatorem generalnym odbyło się 3 października 1991 roku we Wrocławku. Zob. G. BARTOSZEWSKI, „Geneza i przebieg...”, s. 16.

5 W. GÓRALSKI, „Beatyfikacja Biskupów Męczenników wyzwaniem dla Kościoła Plockiego”. *Studia Plockie* 28 (2000), s. 104.

6 W. GÓRALSKI, *Świadek niezłomny. Życie, męczeństwo i kult bł. Antoniego Juliana Nowowiejskiego*, Płock 2008, s. 50.

7 G. BARTOSZEWSKI, „Geneza i przebieg...”, s. 17.



2. Rozpoczęcie wspólnego procesu beatyfikacyjnego oraz procesów rogatoryjnych

Proces beatyfikacyjny o życiu i męczeństwie 92 towarzyszy męczenników rozpoczął się – pod przewodnictwem biskupa włocławskiego – uroczystą sesją w katedrze włocławskiej 26 stycznia 1992 roku, tj. w 49. rocznicę śmierci bł. Michała Kozala. Uroczystej Mszy św. koncelebrowanej przewodniczył Prymas Polski, a homilię wygłosił arcybiskup szczecińsko-kamieński Kazimierz Majdański, świadek życia i śmierci (w Dachau) wielu kandydatów do beatyfikacji.

Wkrótce po wydaniu przez trybunał włocławski (25 lutego 1992 roku)⁸ stosownego polecenia, w poszczególnych diecezjach zainicjowano tzw. procesy rogatoryjne, inaczej pomocnicze, w trakcie których poszczególni wicepostulatorzy dostarczali trybunałom diecezjalnym odpowiednich dowodów na rzecz męczeństwa Sług Bożych. Po przejściu – 25 marca 1992 roku – biskupa Henryka Muszyńskiego na stolicę metropolitalną gnieźnieńską, jego następcą, biskup Bronisław Dembowski, pismem z 20 kwietnia tegoż roku, potwierdził na urządzie członków trybunału beatyfikacyjnego (we Włocławku) oraz postulatora generalnego⁹.

Po zgłoszeniu przez kilka diecezji i ośrodków zakonnych nowych kandydatów do beatyfikacji, Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych – reskryptem z 10 lipca 1992 roku – zezwoliła na włączenie do procesu 22 osób. Po kolejnym powiększeniu grona kandydatów do chwały ołtarzy, ich liczba wzrosła do 118, jednak w trakcie prac trybunałów rogatoryjnych postępowanie to zawieszono w odniesieniu do 20 osób, a to z uwagi na brak wystarczających dowodów na fakt ich męczeństwa. Ostateczna formuła procesowa, zatwierdzona przez Kongregację, przytoczona już na wstępie, obejmowała imiennie Antoniego Juliana Nowowiejskiego, Henryka Kaczorowskiego, Aniceta Koplińskiego, Mariannę Biernacką oraz 104 towarzyszy męczenników z okresu drugiej wojny światowej; chodziło więc łącznie o 108 Sług Bożych¹⁰.

W procesie rogatoryjnym trybunału płockiego, jak we wszystkich pozostałych, należało wykazać trzy istotne momenty składające się na kanoniczne pojęcie męczeństwa: 1) prześladowanie Sług Bożych za wiarę; 2) śmierć zadana bezpośrednio lub poniesiona wskutek udręk (cierpień) obozowych; 3) przyjęcie śmierci ze strony Sług Bożych w duchu świadectwa wiary. Pierwsza sprawa nie była trudna do udowodnienia, gdyż Stolica Apostolska przyjęła, iż

⁸ Trybunał włocławski stanowił centralny ośrodek procesu beatyfikacyjnego wszystkich Sług Bożych.

⁹ G. BARTOSZEWSKI, „Geneza i przebieg...”, s. 17.

¹⁰ W. GÓRALSKI, „Beatyfikacja Biskupów Męczenników...”, s. 105.



przedstawiciele nazizmu hitlerowskiego kierowali się w swoim zbrodniczym działaniu wobec wyznawców Kościoła katolickiego chęcią jego prześladowania i nienawiścią do wiary. Nietrudno też było udowodnić fakt śmierci zadanej wprost (rozstrzelanie, powieszenie, zagazowanie itp.), a nawet zaistniałej w następstwie prześladowania zadanego w obozie. Jednak znaczną trudność sprawiało udokumentowanie momentu trzeciego, należało bowiem wykazać gotowość ofiar prześladowania do przyjęcia śmierci za wiarę. Dowód bezpośredni w tej kwestii polega na relacjach bezpośrednich świadków śmierci Sługi Bożego. Natomiast dowód pośredni, uznawany w przypadku braku owych świadków, obejmuje relacje, świadectwa czy zapiski współwięźniów oraz inne wiarygodne źródła, które pozwalają przyjąć ponad wszelką wątpliwość, że ofiara prześladowania znosiła udręki obozowe w duchu wiary i przyjęła je poddając się woli Bożej, co rodzi uzasadnione domniemanie, że w takiej samej postawie trwała i w chwili śmierci¹¹.

Wicepostulator procesu rogatoryjnego arcybiskupa A.J. Nowowiejskiego i biskupa L. Wetmańskiego, dostarczając trybunałowi zgromadzone dowody, całą uwagę musiał skupić na trzecim elemencie ich kanonicznego męczeństwa. Nie dysponując dowodem bezpośrednim (brak naocznych świadków śmierci arcybiskupa i biskupa), podjął się przedstawienia dowodu pośredniego. Niezwykle cenne okazały się tu liczne relacje i zeznania wiarygodnych świadków, głównie więźniów obozu niemieckiego w Działdowie, gdzie od 8 marca 1941 roku, po uprzednim, trwającym ponad rok internowaniu w Słupnie k. Płocka, obydwaj Hierarchowie pozostawali osadzeni wraz z grupą kilkudziesięciu kapłanów diecezji płockiej. Świadectwa owych świadków, którzy przeżyli piekło obozu, jednoznacznie informują o nieugiętej, nacechowanej głęboką wiarą, niezwykłą cierpliwością i przebaczeniem prześladowcy postawie Pasterzy Kościoła Płockiego. Pieczołowicie gromadzone przez ks. dr. Wacława Jezuska materiały (zawierające owe świadectwa), opublikowane następnie w 1991 roku przez ks. prof. Michała Mariana Grzybowskiego, stały się bezcennym elementem dowodowym w postępowaniu rogatoryjnym. Poza tym niekwestionowanym dowodem pośrednim okazały się materiały archiwalne Gestapo w Ciechanowie, akta Kurii Diecezjalnej w Płocku (teczki „Księża w obozach” oraz „Męczennicy płoccy”), a także zeznania przesłuchanych przez trybunał, a wskazanych przez wicepostulatora świadków¹². Wszystkie dokumenty ocenili wcześniej biegli (teologowie i historycy).

Zachowane relacje i zeznania, o których mowa, pochodzące od świadków – towarzyszy obozowej doli 83-letniego abpa Antoniego Juliana Nowowiejskiego i 55-letniego bpa Leona Wetmańskiego, nie mogły nie przekonać trybunału, że ich heroiczna postawa w miejscu

11 W. GÓRAŁSKI, *Bądźcie moimi świadkami*, Płock³ 2007, s. 28-29.

12 W. GÓRAŁSKI, *Świadkowie wiary*, Płock 2009, s. 27-28.



każni zaowocowała godnym przyjęciem śmierci. Bardzo wymownymi okazały się świadectwa: Franciszka Wawrowskiego (1945), sióstr kapucynek z Przasnysza (1946), Heleny Flak, siostry kowala Wilhelma Sowy (1946), Wilhelminy Sowy, matki wspomnianego kowala (1946), Juliana Wolińskiego (1946 i 1948) i wielu innych. Wystarczy przytoczyć fragmenty choćby kilku takich relacji.

I tak Julian Woliński, więziony w obozie działdowskim, w liście z 6 stycznia 1948 roku pisze: „Postać ta [Arcybiskup – W.G.] stała się dla mnie stokroć wznioślejsza i zarazem niepojęta, aby człowiek mógł przy takim terrorze dojść do takich cnót, których żadna siła fizyczna i piekielna nie zdołała złamać. Aby mi duch Arcybiskupa przewodził na zawsze. Przypominają mi się tutaj słowa Psalmisty: <Chwalcie Pana w świętych Jego>”¹³.

Siostry kapucynki z Przasnysza, więźniarki działdowskie, złożyły – 26 sierpnia 1966 roku – następujące świadectwo: „Po porannej kawie dnia dwudziestego ósmego maja, po powrocie do celi opowiadałyśmy naszej Matce – jak zwykle – co zauważyłyśmy w czasie tego krótkiego przejścia po korytarzach. Wówczas zbliżyła się do Matki s. Izabella i powiedziała, że ów tak nam znany ksiądz (ks. Zaleski) przechodząc szepnął: <Ksiądz Arcybiskup umarł>. To samo słyszała stojąca obok s. Anna. S. Izabella zdążyła zapytać kiedy umarł, a kapłan odpowiedział jej wyraźnie: <Dziś>. Wiadomość ta padła jak grom. Nie mogliśmy w to uwierzyć [...]. Okropna rzeczywistość... Nasza Władza, nasz Arcypasterz i ojciec nie żyje... Historia Kościoła wzbogaciła się jeszcze o jednego Męczennika. Płakałyśmy, żaląc się Dobremu Bogu nad tymi wszystkimi krzywdami, jakie spotykają nasz naród. Od tego dnia zaczęłyśmy codziennie odmawiać [Officium – W.G.] Defunctorum za duszę śp. Ks. Arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego”¹⁴.

Analogiczne relacje współwięźniów obozowych odnoszą się do niezmordowanego towarzysza męczeństwa arcybiskupa, bp. Leona Wetmańskiego. Poddawany biciu, szykanom i niewiarygodnemu wprost upokarzaniu, był traktowany przez hitlerowskich oprawców z jeszcze większą nienawiścią, niż jego sędziwy Zwierzchnik, jako bowiem dużo od niego młodszy uchodził za inspiratora wszelkich wystąpień przeciwko Rzeszy w prasie płockiej. I tak np. pewnego dnia Niemcy wrzucili biskupa w błoto, przydeptując żołnierskimi butami. Innym

13 Pismo J. Wolińskiego do ks. W. Jezuska z uwagami po przeczytaniu książki *Męczeński koniec*, napisane na maszynie na pięciu kartkach formatu podaniowego. Zob. M. M. GRZYBOWSKI, „Dokumenty i wypowiedzi o arcybiskupie A.J. Nowowiejskim z lat 1941-1991”, w: *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski (1908-1941). W pięćdziesiątą rocznicę śmierci*, red. A. Suski, W. Góralski, T. Żebrowski, Płock 1991, s. 597.

14 Zeznania Sióstr Kapucynek z Przasnysza w sprawie więzionych w 1941 roku w Działdowie JE ks. Arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego [...]. Maszynopis składa się z 20 kart formatu podaniowego oprawionych w formie poszytu. Zob. tamże, s. 647.



znów razem widziano go z prawą skronią przeciętą biczem esesmańskim¹⁵. Swoją postawą pełną wiary i nacechowaną łagodnością i przebaczeniem wprowadzał do ponurej atmosfery obozowej szczególny nastrój, podnosząc na duchu załamujących się współbraci. Ci ostatni traktowali go jako swojego duchowego przywódcę. Nic też dziwnego, że sześć lat później jedna ze wspomnianych sióstr kapucynek, która przeżyła obozowe cierpienia, nie zawahała się powiedzieć: „Wytworzył atmosferę pierwszych męczenników wśród swych współtowarzyszy”¹⁶. A w pisanym wcześniej, bo 21 marca 1940 roku (ze Słupna), liście do sióstr zakonnych bp Leon wyznał: „Wszystko przeżywam, co Wy przeżywacie. Kielich do dna trzeba wypić, ale to kielich Chrystusowy”¹⁷.

Gotowość przyjęcia męczeństwa, a nawet prośbę o ten szczególny dar, dawny Ojciec duchowny seminarium plockiego wyraził już dużo wcześniej: w testamencie z 14 kwietnia 1932 roku, podczas 10-dniowych rekolekcji odprawianych w klasztorze redemptorystów w Warszawie. Znalazły się w nim wymowne słowa: „Jeśli byś Boże Miłosierny i Dobry, dał mi łaskę, którą nazywają śmiercią męczeńską, przyjmij ją głównie za grzechy moje i za tych, którzy by mi ją zadawali, aby oni Ciebie, Boże Dobry i Miłosierny, całym sercem kochali”¹⁸.

Przed najcięższą próbą stanęli obaj biskupi, gdy w podziemnej sali tortur obozu działdowskiego otrzymali od hitlerowców bluźniercze polecenia podeptania wizerunku krzyża świętego. Gdy z wielkim oburzeniem i dezaprobatą odnieśli się do tego rozkazu, zostali dotkliwie pobici¹⁹.

Tego rodzaju relacje i świadectwa towarzyszy obozowej niedoli pozwoliły trybunałowi przyjąć, że niezłomna postawa pełna wiary, cierpliwości i autentycznego przebaczenia prześladowcy, jaka wyróżniała obydwu Hierarchów, pozwoliła im z pewnością w wierze tej pozostać i dać jej wyraz w godzinie śmierci (arcybiskupa prawdopodobnie 28 maja 1941 roku, a biskupa 10 października tegoż roku).

3. Kolejne etapy procesu beatyfikacyjnego

Po dwóch latach intensywnej pracy trybunałów rogatoryjnych i centralnego trybunału we Włocławku, w dniu 26 stycznia 1994 roku nastąpiło – w katedrze włocławskiej –

15 W. GÓRALSKI, „Beatyfikacja Biskupów Męczenników...”, s. 101.

16 M.M. GRZYBOWSKI, „Dokumenty i wypowiedzi...”, s. 545.

17 TENŻE, „Fragmenty korespondencji biskupa Leona Wetmańskiego do Sióstr Służek NMP Niepokalanej”. *Studia Płockie* 21 (1993), s. 172.

18 W. GÓRALSKI, *Będziecie moimi świadkami...*, s. 18.

19 W. JEZUSEK, „Męczeński koniec arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego, biskupa plockiego (1858-1941), przedruk z oryginału w oprac. J. Śniegockiego”, w: *Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski (1908-1941). W pięćdziesiątą rocznicę śmierci...*, s. 487.



uroczyste zamknięcie postępowania o życiu, męczeństwie i sławie męczeństwa Sług Bożych. Zgromadzone akta procesowe wraz z tłumaczeniami na język włoski liczyły łącznie ok. 96 000 stron. Pomieszczone w 16 workach poczty dyplomatycznej, zostały przewiezione do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych i złożone tam 3 marca 1994 roku. W dniu 22 marca tego samego roku dokonano urzędowego otwarcia procesu (na tym etapie), po czym nastąpiło przygotowanie kopii publicznej (autentyczny odpis akt oryginalnych, które pozostają w archiwum kurii diecezjalnej), która liczyła 41 tomów (jeden egzemplarz). W międzyczasie biskup Bronisław Dembowski wystąpił do Kongregacji z wnioskiem o ustalenie definitywnego tytułu procesu. Przyjął on brzmienie przytoczone już na wstępie, z imionami i nazwiskiem arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego na samym wstępie, sformułowane przez Kongregację Dekretem z 18 maja 1994 roku. Dekret stwierdzający poprawne przeprowadzenie procesu w Polsce wydano 11 listopada tego samego roku²⁰.

Ważnym momentem w postępowaniu procesowym w Kongregacji było wyznaczenie – Dekretem z 18 listopada 1994 roku – relatora sprawy, którym został o. prof. Ambrogio Eszer OP, relator generalny Kongregacji, historyk, wybitny znawca problematyki Europy Środkowej oraz drugiej wojny światowej. Jego zadaniem było przygotowanie tzw. *Positio super martyrio*, złożone z *Summaria* i *Disquisitiones*. Zostało ono opracowane przy walnej współpracy postulatora generalnego i wszystkich wicepostulatorów. Redagowanie tego dokumentu zajęło trzy lata żmudnej pracy i objęło cztery wydane drukiem w 1997 roku tomy o łącznej objętości 3232 stron. W stosunku do poszczególnych kandydatów do beatyfikacji zamieszczono tam dokumentację dowodową oraz syntetyczne opracowanie na temat życia, męczeństwa i sławy męczeństwa (tzw. *desquisitio*)²¹.

Cała dokumentacja procesu spotkała się z pozytywną opinią wymienionego wyżej relatora generalnego Kongregacji, który w swojej końcowej relacji oświadczył: „Po dokładnym przestudiowaniu wszystkich akt i źródeł niniejszej sprawy jesteśmy przekonani, że nie ma konieczności prowadzenia dalszych poszukiwań archiwalnych. Jesteśmy przekonani, że przedstawiony materiał jest więcej niż wystarczający, aby konsultorzy-teologowie mogli uznać męczeństwo Sług Bożych: Antoniego Juliana Nowowiejskiego, arcybiskupa; Henryka Kaczorowskiego i Aniceta Koplińskiego, kapłanów; Marianny Biernackiej, świeckiej; oraz 103 Towarzyszy”²².

20 G. BARTOSZEWSKI, „Geneza i przebieg...”, s. 18-20.

21 Tamże, s. 19; W. GÓRALSKI, „Beatyfikacja Biskupów Męczenników...”, s. 105-106.

22 *Vladislavien. et Aliarum. Beatificationis seu Declarationis Martyrii Servorum et Servarum Dei: Antonii Juliani Nowowiejski, Henrici Kaczorowski, Aniceti Kopliński, Mariae Biernacka atque centum quattuor sociorum Martyrum, uti fertur, annis 1939-1945 interfectorum. Positio super martyrio*, t. 1: *Decreta Congre-*



Positio super martyrio zostało złożone przez postulatora generalnego procesu w Kongregacji 13 stycznia 1998 roku celem przeprowadzenia dyskusji teologicznej o męczeństwie. Tego samego dnia specjalnie oprawiony egzemplarz tej książki otrzymał Jan Paweł II²³. Dyskusja konsultorów-teologów nad męczeństwem (tzw. kongres), której przewodniczył generalny promotor wiary, miała miejsce 20 listopada tegoż roku. Wszyscy uczestnicy dyskusji (w liczbie dziewięciu) opowiedzieli się – w tajnym głosowaniu – za uznaniem męczeństwa Sług Bożych. Dyskusja teologów stanowiła element najbardziej wiążący dla sprawy, jej wynik więc dobrze wróżył finałowi tej złożonej procedury. Należy dodać, że podczas tego posiedzenia, do grona 107 Sług Bożych został włączony (na podstawie odrębnej dokumentacji i *Positio super martyrio*) ks. Roman Sitko (diecezja tarnowska), co zwiększyło liczbę kandydatów do beatyfikacji do 108²⁴.

Nieco wcześniej, bo 12 marca 1988 roku, zgromadzeni na zebraniu plenarnym Konferencji Episkopatu Polski biskupi skierowali do Ojca Świętego okolicznościowe pismo z prośbą o połączenie uroczystego aktu beatyfikacji z obchodami jubileuszu męczeńskiej śmierci św. Wojciecha w 1999 roku²⁵.

Po wyznaczeniu w grudniu 1998 roku ponensa sprawy w osobie kard. Edwarda Szoki, w dniu 16 lutego 1999 roku odbyło się posiedzenie kardynałów i biskupów – członków Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych celem ponownego przedyskutowania i oceny męczeństwa Sług Bożych. Referentem na tym ważnym zgromadzeniu był wymieniony kardynał ponens. I to gremium jednomyślnie wypowiedziało się za uznaniem męczeństwa 108 Kandydatów do chwały ołtarzy²⁶.

Doniosłym momentem w procesie było ogłoszenie – podczas uroczystego posiedzenia kardynałów i biskupów należących do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych – Dekretu o męczeństwie wszystkich Sług Bożych (odtąd przysługiwał im tytuł Czcigodnych Sług Bożych). Ceremonii tej dokonano w obecności Ojca Świętego. On to, w dniu 26 marca 1999 roku, dokonał promulgacji tego dokumentu²⁷. Do zakończenia sprawy pozostał więc wówczas już tylko moment finalny: sam akt beatyfikacji.

gationis Causarum Sanctorum, Romae 1997 (Presentazione dr. Fr. Ambrogio Eszer OP, relatore generale, s. 9); Zob. G. BARTOSZEWSKI, „Geneza i przebieg...”, s. 20.

23 Archiwum Wicepostulatora sprawy arcybiskupa A.J. Nowowiejskiego i sprawy biskupa Leona Wetmańskiego (na podstawie pism postulatora generalnego).

24 *Vladislavien...*, (*Relatio et vota Congressus peculiaris super martyrio die 20 novembris an. 1998 habiti*), Roma 1998, s. 169.

25 W. GÓRALSKI, „Beatyfikacja Biskupów Męczenników...”, s. 106.

26 Tamże.

27 G. BARTOSZEWSKI, „Geneza i przebieg...”, s. 21.



4. Dokonanie aktu beatyfikacji przez Jana Pawła II

Beatyfikacji 108 Czcigodnych Sług Bożych dokonał papież Jan Paweł II w dniu 13 czerwca 1999 roku podczas uroczystej Mszy św. sprawowanej na Placu Piłsudskiego w Warszawie, w czasie trwającej wówczas pielgrzymki apostolskiej Ojca Świętego do Polski. „Stu ośmiu Sług i Służebnic Bożych” – powiedział w homilii – „ukazuje obraz, który w czasie prześladowania za wiarę składał świadectwo wierności Bogu i jego prawu, łącząc ofiarę swojego życia z ofiarą Zbawiciela. Ich ofiara pozostaje ciągle żywa, wzmacnia naszą wiarę i jest dojrzałym owocem posiewu przelanej krwi św. Wojciecha, biskupa i męczennika”²⁸.

Wygłoszona przez papieża Polaka formuła beatyfikacji (obejmująca również osoby Czcigodnych Sług Bożych Reginy Protmann i Edmunda Bojanowskiego, których procesy toczyły się odrębnie) brzmiała: „Spełniając życzenie naszych braci: Józefa Glempa, Arcybiskupa Metropolity Warszawskiego, Juliusza Paetza, Arcybiskupa Metropolity Poznańskiego i Bronisława Dembowskiego, Biskupa Włocławskiego, jak również wielu innych braci w biskupstwie, oraz licznych wiernych, za radą Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, naszą Władzę Apostolską zezwalamy, aby odtąd Czcigodnym Sługom Bożym: Reginie Protmann, Edmundowi Bojanowskiemu, oraz Antoniemu Julianowi Nowowiejskiemu, Henrykowi Kaczorowskiemu, Anicetowi Koplińskiemu, Mariannie Biernackiej i stu czterem towarzyszom męczennikom z okresu drugiej wojny światowej, przysługiwał tytuł błogosławionych, i aby ich święta obchodzono w miejscach i w sposób określony przez prawo. Dla Reginy Protmann będzie to corocznie 18 stycznia, dla Edmunda Bojanowskiego 7 sierpnia, dla Antoniego Juliana Nowowiejskiego, Henryka Kaczorowskiego, Aniceta Koplińskiego, Marianny Biernackiej i stu czterech towarzyszy męczenników z okresu drugiej wojny światowej dzień 12 czerwca. W imię ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen”²⁹.

Uroczyste dziękczynienie za dar nowych Błogosławionych – w osobach arcybiskupa Antoniego Juliana i biskupa Leona – diecezja złożyła Bogu tuż przed pierwszą rocznicą aktu beatyfikacji, w sobotę 10 czerwca 2000 roku w katedrze płockiej. W swoim Liście pasterskim wystosowanym z tej okazji do diecezjan (czytanym w kościołach 4 czerwca), nawiązując

28 Uroczysta Msza Święta celebrowana pod przewodnictwem Ojca Świętego Jana Pawła II, Warszawa 1999, s. 17.

29 Tamże, s. 19-20.



do wrogich religii i Kościołowi ideologii totalitarnych XX wieku, biskup płocki Stanisław Wielgus pisał: „Nie sposób nie przypomnieć o tych nieszczęściach właśnie teraz, gdy przeżywać będziemy wkrótce pierwszą rocznicę wyniesienia na ołtarze przez Ojca Świętego tych ludzi, którzy padli ofiarą hitlerowskiego barbarzyństwa. Ponieśli męczeńską śmierć za to, że byli biskupami, że przewodzili swoim wiernym w drodze do lepszego świata, że głosili Chrystusową Ewangelię, że jedynie w prawdziwym Bogu widzieli swojego Pana i Ojca, i że wreszcie każdym swoim słowem i całym swoim głęboko patriotycznym życiem okazywali miłość do Polski i Kościoła [...]. Dzięki ich męczeńskiej śmierci i dzięki ofiarom milionów prawych, oddanych bez reszty Bożym i głęboko humanitarnym wartościom ludzi, złowrogie totalitarne ideologie i państwa na nich zbudowane rozpadły się na naszych oczach”³⁰.

Słowa-klucze: męczeństwo, proces beatyfikacyjny

**Abp Antoni Julian Nowowiejski i bp Leon Wetmański in the cause
of beatification of the 108 martyrs of II World War**

Summary

The II World War was a special time of Christians martyrdom in Poland. This article is to remind the beatification process of 108 II World War Martyrs. Here we show an origin and a progress of the process and also the very moment of incorporation to the group of blessed. Author shows especially two hierarchs of the diocese of Płock, archbishop Antoni Julian Nowowiejski and his mate in martyrdom, bishop Leon Wetmański.

Keywords: martyrdom, cause of beatification

30 S. WIELGUS, „List Biskupa Płockiego na uroczystość dziękczynienia za beatyfikację Płockich Biskupów Męczenników oraz na zakończenie III Kongresu Ruchów, Wspólnot i Stowarzyszeń Diecezji Płockiej”. *Miesięcznik Pasterski Płocki* 84 (2000), nr 5, s. 210.



O. KRZYSZTOF ZYGMUNT CP

Męczeństwo u św. Pawła od Krzyża

1. Męczeństwo a cierpienie, aspekt historyczny męczeństwa.
2. Biografia Pawła – męczeństwo w życiu Pawła?
3. Męczeństwo w tekstach Pawłowych.
4. Męczeństwo w mistyce Pawłowej.
5. Podsumowanie.

Męczeństwo a cierpienie, aspekt historyczny męczeństwa

Aby określić znaczenia, którymi będziemy się posługiwać w artykule, a które będą przydatne w zgłębianiu pojęcia męczeństwa u św. Pawła od Krzyża, posłużmy się definicjami encyklopedycznymi.

Męczeństwo (gr. μαρτυρέω – dawać świadectwo; μάρτυς – świadek, męczennik) – śmierć za wiarę chrześcijańską albo za chrześcijański sposób życia. Śmierć taką od II w. uważano za „świadectwo” i odróżniano od postawy „wyznawców” (*confessores*), którzy wprawdzie wyróżniali się stałością w wyznawaniu wiary, ale nie ponieśli za nią męczeńskiej śmierci¹.

Cierpienie – subiektywne przeżycie człowieka, często bardzo dotkliwe; niekiedy, w przeciwieństwie do tak rozumianego cierpienia, rzeczownika „cierpienie” używa się na określenie obiektywnego stanu rzeczy. W sensie filozoficznym cierpienie przede wszystkim oznacza rodzaj i sposób, w jaki świat niejako odciska się (*passio*) w ludzkim duchu, który z konieczności i spontanicznie jest otwarty na jego oddziaływanie, oraz sposób, w jaki duch ludzki doświadcza samego siebie jako narażonego na świat i jego wpływy².

1 Por. H. VORGRIMLER, *Nowy Leksykon Teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, s., ss. 189-190.

2 Tamże.



Mistyka cierpienia – forma mistyki chrześcijańskiej, która skupia się na głębokim przeżywaniu cierpienia Jezusa i stara się do Niego upodobnić przez współcierpienie. Świadectwa NT, zwłaszcza w pismach św. Pawła, wskazują na uprawnione możliwości takich doświadczeń³.

W przypadku cierpienia i męczeństwa – te dwa pojęcia odnoszą się do siebie w relacji zawężonej: nie każde cierpienie jest męczeństwem, ale każde męczeństwo jest (albo jest poprzedzone) cierpieniem. Cierpienie jest zatem pojęciem szerszym.

W historii mamy do czynienia z męczennikami za wiarę. Męczeństwo w Kościele starożytnym było najwyższą formą świadectwa o Chrystusie, a gdy zakończyły się prześladowania, asceci, pokutujący, celibatariusze znaleźli się w trudnej sytuacji. To oni, praktykujący ascezę, pokutę, przygotowywali się do męczeństwa krwawego i rzeczywistego. Kiedy chrześcijaństwo zyskało wolność, nastąpiło rozluźnienie obyczajów. Wówczas eremita, asceta, pustelnik przyjął na siebie ataki świata, odrzucając światowość ze swojego życia⁴.

Orygenes i inni Ojcowie Kościoła pouczali, iż skoro męczeństwo nie będzie ukoronowaniem ascezy, to sama asceza może stanowić jakby bezkrwawe męczeństwo. Jest ona przygotowaniem do męczeństwa (choć już nierealnego) – człowiek wyrzeka się dobrowolnie pewnych rzeczy, aby móc się w końcu wyrzec wszystkiego, jeśli przyjdzie mu ponieść śmierć za Chrystusa, śmierć, która prowadzi do zmartwychwstania i życia z Chrystusem. Odwrotną stroną życia ascetycznego, pokutniczego (w końcu monastycznego) i uwolnienia się od rzeczy doczesnych jest możliwość doświadczenia przedsmaku życia po zmartwychwstaniu, życia wiecznego. Jest to swoista antycypacja zmartwychwstania.

Również w życiu mistycznym występują pewne elementy męczeństwa. Dla mistyka męczennicy chrześcijańscy są wzorem, tak jak i jak dla ascety, pokutnika, w końcu – człowieka wybierającego życie mnisze. W dokumentach dotyczących męczeństwa mówi się, że kto poniósł śmierć męczeńską, ten utożsamiał się z Chrystusem zmartwychwstałym. Dlatego można powiedzieć, iż męczennik w chwili swej śmierci męczeńskiej przeżywał jakby niezwykle doświadczenie obecności w sobie Zbawiciela bądź miał wizję Zbawiciela. Św. męczennik Szczepan mówił: „widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga” (Dz 7,56). Św. Polikarp w chwili męczeństwa (w płomieniach) wydaje się być przemieniony w Chrystusa, który w nim żyje. Św. Felicjta zapowiedziała, że na arenie „Ktoś będzie we mnie cierpiał”⁵.

3 Tamże.

4 Por. P. EVDIKOMOV, *The struggle with God*, Glen Rock 1966, s. 94 (cyt. za: J. AUMANN, *Zarys historii duchowości*, Kielce 2007 s. 48).

5 Por. L. BOUYER, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 1982.



Podejmiemy więc ten temat męczeństwa, cierpienia i mistyki pasyjnej i spróbujemy odnaleźć motywy, elementy męczeństwa w duchowości Pawła od Krzyża, w jego życiu i pismach.

Biografia Pawła – męczeństwo w życiu Pawła?

Św. Paweł Daneo (1694-1775) nie był męczennikiem w dosłownym znaczeniu, nie umierał za wiarę, choć – jako młody człowiek – zaciągnął się do wojska, chcąc walczyć z Turkami (1717). Czy w armii weneckiej, do której wstąpił, miał okazję do tego, by stać się męczennikiem za wiarę? Może myślał, że zostanie krzyżowcem i jako taki odda Bogu swoje życie? Czy liczył się z tym, że umrze z rąk Turka, broniąc wiary chrześcijańskiej? O. Stanisław Breton pisał o tej chwili w życiu Pawła: „Natchnienie, na które się Święty powołuje, musiało przyjść torami wewnętrznych skłonności, a wyraziło się w postaci negatywnej: «Nie idź w tę stronę!» Czyżby zapal jego 20 lat okazał się zbyt ludzki dla wymagającego sumienia? Czyż bowiem męczeństwo, okupione ceną cudzej krwi zachowuje nadal swą czystość świadectwa? Prawdziwi męczennicy nie wywołują. Żarliwości zagraża niebezpieczeństwo wmieszania się do niej nowych motywacji, niemających już nic wspólnego z pierwotnymi. Pragnienie męczeństwa przeżyje tę porażkę, ale odtąd już oderwane od wszelkich wojowniczych zapędów, otwarte na niespotykane dotąd sposoby urzeczywistnienia. „Inny cię zaprowadzi dokąd nie zechcesz”. Epizod pozostał bez jutra. A porażka działania umożliwiła odskok ku innej drodze poświęcenia. Niedoszły męczennik odczuł w sobie duszę pustelnika”⁶.

Okazało się więc, że w armii weneckiej przychodzi na Pawła rozczarowanie, a krwawa krucjata nie jest jego powołaniem – Bóg wybiera go natomiast do krucjaty *ad intra* – walki wewnętrznej, duchowej, a także walki *ad extra* – ewangelizacji, apostołstwa.

Trzeba tylko jeszcze odnotować, jak zaznaczają niektórzy biografowie świętego, że Paweł dość wcześnie zaczął cierpieć z powodu różnych chorób, spowodowanych życiowymi trudami (ciężkie pokuty, posty, piesze podróże, niewygody, nocne czuwania), brakiem podstawowych środków, w tym ciepłej odzieży, chroniącej przed zmiennym klimatem. Nierzadko, przywiązany do łóża boleści, musiał znosić cierpienie jako Krzyż Chrystusa. Pod koniec swego życia pisał do Marianny Girelli: „Tak więc chciałbym Pani powiedzieć, że mija już 42 dzień, jak jestem przykuty do łóżka ostrymi boleściami, te natomiast dla mojej miłości własnej i nadmiernej słabości wcale nie są tak łatwe do zniesienia. Do tego dołącza się stale gorączka, która z pewnością nic dobrego nie wróży. Jeśli chcę się nieco poruszać po pokoju, to tylko o kulach, a nawet

6 Por. W. LINKE, *Św. Paweł od Krzyża*, Warszawa 2004, s. 5; por. M. BIALAS, *The Mysticism of The Passion in St. Paul of the Cross*, San Francisco, 2002, s. 26.

7 S. BRETON, *Mistyka pasyjna, O duchowej doktrynie św. Pawła od Krzyża*, mps, s. 44, (wydanie oryginalne: *Mystique de la Passion*, Tournai 1962)



i wówczas z wielką trudnością⁸.

Także jego koncepcja zakonu i charyzmat założycielski wyraźnie nawiązują do ascetycznego stylu życia pierwszych pustelników. Idealem dla Pawła była samotność, pokuta, duch modlitwy, najściślejsze ubóstwo (jako sztandar Zgromadzenia)⁹. Pierwotna Reguła wyznaczała siedem godzin na modlitwę, propagowała duch umartwienia, skupienia, oraz wyzwolenie się od rzeczy światowych, zewnętrznych. Był to wyraz nowego, siedemnastowiecznego eremityzmu, który odrodził się wówczas na zachodzie Europy¹⁰. Można postawić tezę, iż Paweł od Krzyża swoją koncepcją zakonu nawiązał do pierwotnego eremityzmu, który za cel stawiał sobie radykalne wyrzeczenie się i doświadczenie przedsmaku życia po zmartwychwstaniu, poprzez męczeństwo wydłużone na całe życie, męczeństwo bezkrwawe. W Notatkach pisał o ubogich zakonnikach, przestrzegających Reguły, **„zbrojących się do walki przeciw piekłu, aby wyjść potem na pole bitwy przeciw grzechowi (...)”**¹¹. Czy nie jest to więc pewnego rodzaju wezwaniem do swoistej krucjaty, która ma charakter duchowy, ale i wciąż apostolski? O tej gotowości apostolskiej pisał też w pkt. 28, gdzie zanotował, iż „pracownicy poświęcają się we wszystkim i dla wszystkiego ku pożytkowi dusz, nie zważając na **żadne uciążliwe utrapienie**”¹². Warto zauważyć, iż w Notatkach (*Notizie*) z 1768 roku, w pkt. 5, pisząc o konieczności przestrzegania ścisłego ubóstwa, sugeruje nawet możliwość męczeństwa, pisząc, iż zakonnicy oderwani od świata, „ziemi i umarli samym sobie, byli zdolni do przyjmowania natchnień Bożej Łaski – tak, że później (...) będą mogli podejmować wielkie rzeczy dla Jego chwały i dla obrony Kościoła, **nawet za cenę własnego życia i nie szczędząc sobie żadnego wysiłku**”¹³. Jednak S. Breton krytycznie ocenia, że Paweł na „pustyni” duchowej, poddał się „ostrościom, stosowanym w czasach starożytnych, których nadmiernej surowości będzie w przyszłości żałował”¹⁴.

Pewne akcenty męczeństwa występują w charyzmacie św. Pawła jako mistyka. Prawdziwe męczeństwo duchowe przeżywa w sposób mistyczny, w łączności z Męką Chrystusa.¹⁵

8 Do Marianny Girelli, L. III 758, 25 IV 1769 (cyt. za: M. BIALAS, *Cierpienie Chrystusa jako najdoskonalszy wyraz Miłości Boga do Człowieka* (Teksty i studia z duchowości Zgromadzenia Męki Pańskiej 12), Łódź 2003, s. 37.

9 Por. E. BURKE, *Łowca dusz*, Warszawa 2007, s. 135-140.

10 Por. C. BROVETTO, „Mistyk płynący pod prąd: św. Paweł od Krzyża”, w: *Historia duchowości*, t. V, Kraków 2005, s. 364-366.

11 PAWEŁ OD KRZYŻA, *Notizie. Zgromadzenie Męki Jezusa: czym jest i co zamierza* (Teksty i studia z duchowości Zgromadzenia Męki Pańskiej 1), Łódź 2003, s. 26.

12 Tamże, s. 28.

13 PAWEŁ OD KRZYŻA, „Notizie. Zgromadzenie Męki Jezusa: czym jest i co zamierza”. Teksty i studia z duchowości Zgromadzenia Męki Pańskiej, z. 1, Łódź 2003, s. 20-21.

14 S. BRETON, *Mistyka pasyjna...*, s. 44.

15 Oczywiście sama Męka Chrystusa jest wyjątkowym, szczególnym wyrazem Męczeństwa Boga, dlatego też



Nazywany jest „Księciem opuszczonych”, mistykiem męki, gdyż przez 40 lat znosi wewnętrzne cierpienia, określane jako *doświadczenie biernej nocy ducha*. „Książę tych, którzy są w wielkim smutku”¹⁶ przeżywa głęboko Mękę Chrystusa, odczuwa Ją, przeżywa ból w duszy. Opisuje to swoim dzienniku – relacji z ćwiczeń duchowych w Castelazzo: „czasem duch nie może więcej mówić i zostaje tak w Bogu z Jego cierpieniami wlanymi w duszę”. Paweł uczestniczy w aktualnych cierpieniach Jezusa, widzi zniewagi wobec Mistrza, sam wewnętrznie pragnie męczeństwa: „Potem nawiedził mnie ból, gdyż ujrzałem Go znieważonego i mówiłem Mu, że **pragnąłem być rozszarpany za jakąkolwiek duszę (...)**”¹⁷ (4 XII, środa). Przypomina to pragnienie tych, którzy na arenie oczekiwali na ofiarowanie siebie samych przez pożarcie przez lwy. Trudno mu to opisać: „(...) dusza nie może mówić i czuje, jak się rozplywa. Jest tak osłabiona z powodu wzniosłej słodczy zmieszanej ze łzami, z **męczarniami swego Oblubieńca w nią wlanymi**, czy inaczej, by wyrazić się lepiej, pogrążona w sercu i w boleści najświętszej swego Przesłodkiego Oblubieńca Jezusa. Niekiedy ma zrozumienie wszystkiego, a także znajduje się w Bogu przez to miłosne i bolesne widzenie”¹⁸ (8 XII, niedziela). W innym miejscu dziennika pisze: „Chciałem w tej chwili doznawać z Nim cierpień i być z Nim na krzyżu”¹⁹ (6 XII, piątek).

Paweł otrzymuje łaskę wewnętrznego cierpienia i udziału w tych udrękach i jest to tzw. *wlanym zrozumieniem*, darem mistycznym udzielonym mu przez Boga. Pragnął wewnętrznie takiego cierpienia, które zbliżyłoby go do Boga, zrozumiał, że tego rodzaju męczeństwo jest wielkim darem: „Mówiłem nawet memu Bogu, by nie odejmował nigdy cierpień. (...) Wiem, że rozumiałem, że ten rodzaj modlitwy cierpienia jest wielkim darem”²⁰ (10-11-12-13 XII).

Taki rodzaj cierpienia musi przejść dusza, która ma zjednoczyć się z Bogiem.²¹ Są to udręczenia występujące podczas modlitwy, udręki duchowe. Dusza taka ma naśladować Chrystusa w jego cierpieniach: „wyżej opisany lęk pochodzi z pragnienia, by dusza naśladowała Jezusa w cierpieniach”²² (21 XII, sobota). Na podstawie Dziennika można stwierdzić, iż Paweł przeżywał cierpienia, które miały charakter ekspiacyjny, pragnął przez

można ten aspekt rozwinąć, jednak świadomie pomijamy w naszych rozważaniach ten temat, gdyż jest on bardzo rozbudowany. Zresztą Paweł od Krzyża odnośnie do Męki Chrystusa używał słowa *passio*, a nie *martirio*. Tak też nazwał swój zakon, który ma rozważać i przypominać o Męce (Pasji) Chrystusa.

16 S. URBAŃSKI, „Mistyczna droga św. Pawła od Krzyża”, w: *Zachować żywą pamięć o Męce Jezusa...*, s. 32.

17 „Dziennik duchowy”, w: *Przeżyć własną śmierć, Sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, red. W. Linke, Warszawa 1999, s. 140.

18 Tamże, s. 145; *con quella vista amorosa e dolorosa*; por. M. BIALAS, „Cierpienie Chrystusa jako najdoskonalszy...”, s. 26.

19 „Dziennik duchowy”..., dz. cyt. s. 142.

20 Tamże, s. 147.

21 Tamże.

22 Tamże, s. 152.



nie wynagrodzić za grzechy, doświadczał również cierpień w postaci smutku, lęku, tęsknoty, poczucia grzeszności – jako wyrazu intensywnego przeżywania nocy ciemnej, w którym to stanie na przemian doznawał także Bożej miłości²³. Ten wewnętrzny stan, niezależny od niego samego, opisywał w liście do Tomasza Struzzieri, kiedy mówił o wielkim opuszczeniu, „pewnego rodzaju bólu potępienia; odrzuceniu przez Boga – to jest odczucie jakie miałem. Czulem się Jego największym nieprzyjacielem. Miałem gwałtowne pokusy przeciwko cnotom teologalnym, pokusy niecierpliwości, bluźnierstwa, rozpacz i nawet strasznych duchowych doświadczeń, niemożliwych do opisanie”²⁴ (prawdop. 1748; L. II, 751-754).

Podobnie pisze o sobie do Agnieszki Grazi (L. I, 179-181):

„Och, jak cenna śmierć, bardziej pożądana niż życie: śmierć, która czyni nas boskim, ponieważ cały przekształcony w Bogu przez miłość! Odwaga pozwoliła nam długo umierać dla wszystkiego, co jest stworzone. Ale by umrzeć, moja córko, konieczne jest znieść dużo bólów. Kto mógłby kiedykolwiek wyrazić bóle, jakie występują u tych, którzy umierają cielesną śmiercią? Dość mówić, że one są tak wielkie, że rozdzielają duszę od ciała.

Tak również, w pewnym sensie mówienia, to zdarza się sługom Boga, którzy umierają dla wszystkich pocieszeń. Och, jakie spustoszenia są zniesione, jakie agonie wewnątrz i na zewnątrz, jaki wewnętrzny i zewnętrzny konflikt. **Jaka suchość i smutek! Jaka ciemność umysłu! Jakie obawy bycia oszukiwanym! Te rzeczy zdarzają się, ponieważ to wydaje się duszy, która jest opuszczona przez Boga! Wszystko to moja córko to dyspozycje i środki umierania dla wszystkich stworzeń i życia tylko dla Boga i tylko dla Boga.** Ale jest jeszcze więcej, że nie wiem jak to tobie wytłumaczyć.”²⁵

Paweł od Krzyża widzi w cierpieniu drogę do świętości, wiodącą ku chwale Bożej, do zjednoczenia z Nim. U Pawła realizuje się to przede wszystkim na poziomie wewnętrznym, duchowym, mistycznym. Wchodzi w stany kontemplacji, jego dusza doznaje rozmiłowania w Bogu, tak intensywnie przeżywa Mekę Chrystusa, iż narzuca mu to rodzaj cierpienia, który nazywa *cierpieniem bezustannym* (*nudo patire* – nagim cierpieniem), bądź w którym brak jest poczucia pocieszenia.

23 Por. S. URBĄSKI, „Mistyczna droga...”, s. 35.

24 E.GIORGINI, „Św. Paweł od Krzyża, założyciel Pasjonistów”, w: , *Przeżyć własną śmierć...*, dz. cyt. s. 17-18.

25 L. I, 179-181, marzec 21, 1737.



O samym męczeństwie natomiast Paweł wyraźnie mówi w swoim Dzienniku Duchowym (Relacji z ćwiczeń duchowych). W dzień wspomnienia św. Szczepana, męczennika, wzniosłe natchnienie podczas Komunii świętej dało mu pragnienie męczeństwa tam, gdzie nie jest szanowany Najświętszy Sakrament, tj. w Anglii: „Pragnąłem umrzeć jako męczennik, tam gdzie neguje się czcigodne misterium Najświętszego Sakramentu. Nieskończona Dobroć daje mi to pragnienie od jakiegoś czasu, lecz dzisiaj otrzymałem je w sposób szczególny. Pragnąłem nawrócić heretyków, zwłaszcza w Anglii i sąsiednich królestwach i o to szczególnie modliłem się w czasie Komunii świętej”²⁶ (26 XII, czwartek). To męczeństwo miało być wynagrodzeniem, odkupieniem nieskończonej Sprawiedliwości, czyli Boga, za zniewagi wobec Eucharystii. Podobna myśl pojawia się parę dni później, kiedy Paweł chciałby podnieść sztandar wiary i zanieść go do Anglii, ponieść męczeństwo za nawrócenie, aby szerzyło się nabożeństwo, pobożność, cześć dla Eucharystii. Przemieniony, upodobniony wewnętrznie do Ukrzyżowanego, głęboko przeżywa niepokój wielkiej Ofiary, czyniąc własnymi cele Jego poświęcenia. W Dzienniku pisze: „Nie opuszcza mnie pragnienie, by umrzeć jako męczennik, zwłaszcza za Najświętszy Sakrament, to znaczy tam, gdzie się weń nie wierzy”²⁷ (29 XII, niedziela).

Widzimy więc, że pojęcie męczeństwa rzadko występuje w samej biografii świętego, a jedynie ma swe umiejscowienie w głębokiej mystyce Pawła od Krzyża i jest ściśle związane z jego osobistymi przeżyciami duchowymi, z mistyką pasyjną, której był godnym reprezentantem.

Męczeństwo w tekstach Pawłowych

Do podstawowych tekstów Pawła od Krzyża zaliczamy jego Listy, Dziennik Duchowy (1720), Reguły, Notatki oraz „Śmierć mistyczną” (1761), której autorstwo jemu jest przypisywane. Jedynie w „Listach” i „Śmierci mistycznej” użyte jest przez niego pojęcie *męczeństwa*.

„Śmierć mistyczna” (*Morte mistica*).

Tekst pisany dla zakonnic, prawdopodobnie karmelitanki bosej w Vetralla, celem prowadzenia duchowego tej osoby po wewnętrznych drogach doskonałości. Autor użył tu słowa *martire* zaledwie w dwóch miejscach:

„(...) wreszcie ażeby ułatwić mi drogę do niej [droga doskonałości] i prowadzić mnie nią bezpiecznie, [postanawiam wypełnić] wszystko, co zawiera to pismo i czego Bóg zdaje się obecnie ode mnie żądać, aby potwierdzone przez **święte posłuszeństwo, którego męczennicą**

²⁶ „Dziennik duchowy...”, s. 159.

²⁷ Tamże, s.162; por. M. BIALAS, *The Mysticism of The Passion...*, s. 270.



i najwierniejszą córką pragnę być aż do ostatniego tchnienia, służyło do pobudzenia mnie ku podążaniu naprzód i pokonywaniu przemocą mego sprzeciwu. Oby Jezus dał mi łaskę dobrego rozpoczęcia i świętą wytrwałość”²⁸.

„XIII. Umrę w posłuszeństwie. O, święta Ofiaro! O, święte **męczeństwo** czystej woli, wydające siebie całkowicie na śmierć w tej dziedzinie. W tym [posłuszeństwie] trzeba dopełnić umierania przez podporządkowanie swej własnej woli. We wszystkim i co do wszystkiego trzeba ją pokonać, aż do kompletnego jej uśmiercenia, do ostatniego jej tchnienia. (...) błogosławione posłuszeństwo, święte posłuszeństwo, każ mi umrzeć, a stanę się świętą, a ostatecznie szczęśliwą w niebie. W ten sposób uczynię sobie posłuszeństwo łagodnym i słodkim i będę je praktykowała z zadowoleniem. O, błogosławiona śmierci tego, kto umiera przez posłuszeństwo, jak to uczynił Jezus, drogi Oblubieniec mojej duszy. (...) chcę i tak jeszcze wyniszczyć miłość własną i uśmiercić ją we wszystkim. Będę raczej zadowolona, z tego, co budzi we mnie sprzeciw, aby zawsze mną rozporządzano wbrew moim chęciom i woli. (...) będę gotowa nawet Boga porzucić dla Boga ze świętą duchową wolnością i oczyszczoną intencją, którą winna mieć zakonnica, która umarła samej sobie aż do ostatniego tchnienia. O, święta śmierci, która ożywia prawdziwym duchem Jezusa! Święte posłuszeństwo! Święta śmierci! Święta miłości!”²⁹.

Moriro nell'Ubbidienza. Oh che santo sacrificio! Oh santo martirio di volonta pura, dandomi totalmente morta in essa, qui si ha da finire di morire con sottoporre la volonta propria, ed in tutto e per tutto vincerla sino che sia morta affatto, senza dare neppure un sospiro. Saro con la grazia del Signore pronto e indefessa nell'Ubbidienza, alla cieca, senza replica, e se mi fosse comandata cosa ardua e difficile, e di somma mia ripugnanza, un'occhiata a Gesu alla Colonna, un'altra all'Orto, nell'Agonia della sua orazione, un'altra Sulla Croce in cui spiro per obbedienza all'Eterno Padre; nel primo ricordandomi de' gli avvertimenti che mi da diro: benedetta Ubbidienza, santa Ubbidienza mi fai morire, mi faro santa ed in fine beata: cosi mi rendero dolce e soave l'Ubbidienza e l'eseguiro con contento. Oh che beata morte di chi muore per ubbidienza! Come fece Gesu caro Sposo dell'anima mia. Non solo poi ubbidiro a chi devo ma anche alle equali ed inferiori, pro curero essere tutta di tutti accio tutti mi possano con liberta comandare; staro indifferente in tutto, non mostrando dis piacere o rincrescimento in cosa alcuna per dare una santa liberta di comandarmi. Staro sopra a me stessa sempre per non fare capire la minima inclinazione accio non mi sia soddisfatta ne a questo ne a quello, anche sottotitolo di essere mortificata, volendo anche in questo far languire l'amor proprio, ed in tutto

28 Św. PAWEŁ OD KRZYŻA, „Śmierć mistyczna”, w: *Przeżyć własną śmierć...*, s. 232.

29 Tamże, s. 239.



farlo morire; e piuttosto contenta a quelle ripugnanze accio mi sia comandata sempre contro mia voglia e volonta conoscendo per lume di Dio consistere in questo forte punto la soda virtu, e l'ubbidienza chesi domanda vero sacrificio dello spirito. Andero cosi sempre contro me stessa, per non fidarmimai di me, e calpestare cosi la mia inclinazione mala, superbia e passioni, privandomi sempre del proprio gusto si nel temporale che nello spirituale, ed in questo essere pronta a lasciare lo stesso Iddio per Dio, con quella santa liberta di spirito e depurata intenzione che deve avere una Religiosa morta a se stessa fino all'ultimo respiro. Oh santa Morte che fa vivere di vero spirito di Gesu! Santa Ubbidienza! Santa Morte! Santo Amore!

Oba teksty mówią o męczeństwie duchowym, bezkrwawym, a jednak męczeństwie, które wymaga wiele wysiłku, trudu, gdyż dotyczy najskrytszego, najgłębszego poziomu człowieczeństwa – własnej woli. Autor tekstu mówi o męczeństwie wynikającym z radykalnego posłuszeństwa wobec woli Bożej, posłuszeństwa dla Jego Miłości i pragnienia naśladowania go w cierpieniu i pokorze.

Listy.

Omawiamy użycie w nich słowa *martirio* (ang. męczennik), korzystając z wersji angielskiej. W różnych listach Paweł od Krzyża używa słowa *męczennik*, *męczeństwo*, ale jedynie przy okazji poruszania innych tematów. Oto kilka przykładów:

- Do Siostry Valerani – Bieda.

Presentazione, lipiec 12, 1742.

Niech Męka Pańska naszego Pana Jezusa Chrystusa będzie zawsze w naszych sercach. Amen.

Moje Uszanowane Siostry w Jezusie Chrystusie,

(...)

Skąd jestem tak płodny? Zwróćmy się do siebie. Teraz to jest obowiązek (powtórzę się), by ozdabiać nasze serca (z łaską Bożą) tak, aby nasz dobry Bóg mógł być pocieszany w nich, biorąc jego radość w nich, widząc jak on jest tak gardzony, znieważany przez większą liczbę chrześcijan?

Tak, na pewno. Święty Kościół, ukochany małżonek Najwyższego Króla Jezusa Chrystusa zaśpiewa psalmy w Obrządku (nabożeństwie) **Wielkiej Nocy dla Świętych Męczenników**: „W jego sługach Bożych będzie pocieszony”. Och, jak słodkie słowa! Och mój drogi Bóg! I jakie wytworne one są? Wy, którzy tego pocieszenia tak samo, pragniecie, że jesteście pocieszone



w waszych ukochanych mężczyznach i służących kobiet! Och, nadmiar miłości! Och, jak subtelne uczucia! Tak, moje siostry w Jezusie Chrystusie, słodki Jezus jest pocieszony w jego sługach czy mężczyźni albo kobiety i on wzdycha (będę mówić tamto) z powodu bólu, że grzesznicy powodują go z tyle obrazami.

- Do Dr Domenico Antonio Ercollani – Civita Castellana

S. Angelo, wrzesień 11, 1748.

Drogie Panie,

Wysyłam tobie ten mały kawałek bawełny zmieszanej z manną św. Eutizio, która dokonuje wielkiej kuracji w kilku okolicznościach, taki jak nie mogę i nie powinienem opisywać, kiedy ktoś miesza to z tak zwaną manną św. Eutizio, gdy człowiek modli się przed grobowcem świętych szczątków **ślawnego męczennika**. Po prostu mówię ci, że zobaczyłem takie przysługi (łaski).

- Do Siostry Cherubiny Bresciani (29)

Presentazione, luty 26, 1744.

Święta Męka Jezusa jest zawsze w naszych sercach.

Moja Córka w Jezusie Ukrzyżowanym,

(...)

A w poniedziałek po posiłku południowym odjedziemy (proszę o to Boga) do fundacji dwu samotni, jednej na Monte Fogliano blisko Vetralla, innej w świątyni **ślawnego męczennika**, św. Eutizio blisko Soriano, ze stolicą w Albani Izby {Domu} a to zostało oddane nam przez Kardynała Albani. To jest sanktuarium, gdzie ciało św. Eutizio jest utrzymane i są katakumby tutaj jak w Rzymie i nie zobaczyłem na zewnątrz Rzymu sanktuarium tak pobożnego i pięknego jak to.

- Do Papieża Benedykta XIV (5)

Wrzesień 1755.

Wasza Świętobliwość,

Paweł od Krzyża, Przełożony Generalny Zgromadzenia Bosych Kleryków Męki Pańskiej



Jezusa Chrystusa, sługa i pokorny sługa Waszej Świętobliwości, upadam do Twych stóp z poważaniem i czią przytacza argument, że w roku 1744, od pewnej pamięci Kardynalnego Albani od św. Klemensa, w poszukiwaniu czcigodny listu Waszej Świętobliwości, przyszedł swobodnie i zaproponował i przydzielił nam sanktuarium i Kościół św. Eustachego, **Męczennika**, na terytorium Soriano i że ten sam Kardynał na jego własny rachunek ponownie ustanowił i przywrócił kościół i nakazał zbudować samotnię, po to, by zakonnicy dzień i noc chwalili Boga, więc, tak by piękno **świętego Męczennika** rozbłysły bardziej, i w ten sposób nadużycia rozprężenia i profanacji, która zdarzyły się na głównych świętach byłyby usunięte a nasi sąsiedzi byłiby wspierani zgodnie z naszym Instytutem.

Uroczyste przejęcie tamtego kościoła i samotni, miały miejsce przez twojego sługę w imieniu Zgromadzenia Bosych Kleryków Męki Pańskiej, z wydaniem publicznego dokumentu publicznego na piśmie. Bractwo **Świętego Męczennika**, umiejscowione w Soriano, chciało zarezerwować dla siebie i utrzymać wyłączne prawo dla swej procesji, podczas której byli w zwyczaju zbierać się i nawiedzać kościół świętego. To było uzgodnione by nie napotkać się na jakiegokolwiek trudności.

• Do Giuliano Sparziani (3)

S. Angelo, grudzień 3, 1765.

J.C.P.

Niech Męka Pańska naszego Pana Jezusa Chrystusa zawsze będzie w naszych sercach. Amen.

(...)

Jeden, św. **Eustachy**, żonaty, i z dziećmi, tak jak ty, pan z możnego i przedniego rodu rzymskiego, książę i generał armii, co on nie wycierpiał dla Boga? On stracił swą szatę, swe bogactwa, żonę, dzieci, był zniżony do nędzarzy, tak, że musiał wykonywać pracę na roli na wsi, potem cierpliwie ponownie nabył wszystko i wtedy później nabył palmę **męczeństwa wraz z swą żoną i dziećmi**. Nawet więcej niż św. Eustachy, był świętą Hiob. Czytaj o nim w Piśmie Świętym i wtedy weź serce i uwierz, że będzie osądzony dla ciebie co jest napisane: „Kiedy pomyślisz, że jesteś pokonany, powstaniesz jak Gwiazda Poranna”.

• Do Kardynała Altieri (3), Kościół Św. Antoniego, w Święto Bożego Ciała, 1737.

Do Najznakomitszego i wielbnego Kardynała



Dwaj biedni bracia Paweł i Jan Chrzyciel Danei, najmniejsi słudzy Waszej Eminencji, zostali wybrani przez Opatrzność Bożą, która rządzi wszystkimi rzeczami, aby zbudować Kościół i mały klasztor jak samotnię na tej górze. Teraz oba są gotowi i oni unizają się u twych stóp i z całą powagą proszą i modlą się, by że przez cnoty naszego Zbawiciela Jezusa i przez Boleści Maryi Najświętszej i przez krew przelaną **przez wszystkich męczenników dla świętej wiary** i katolickiej wiary proszą jeszcze raz, by Wasza Eminencja potwierdziła pozwolenie dane błogosławieństwem Kościoła i utrzymała obecność (*rezerwację*) Najświętszego Sakramentu i przyznała pozwolenie, by wejść do Samotni, która była budowana z takim wysiłkiem, i w której oni mogliby celebrować Święte Tajemnice i wysławiać Boga dzień i noc, oddawać się do modlitwom i pracy przy ich studiach, umożliwić sobie do lepszego służby ich biednym sąsiadom, zwłaszcza tych najślabszym na i opuszczającym słone bagna.

- Do Przeoryszy Klasztoru Świętego Różańca – Valentano.

S. Angelo, lipiec 15, 1758.

J.C.P.

Najprzewielebniejsza Matko,

(...) Dlatego, proszę z twarzą w popiele, by cały twoje pobożne zakonnice ofiarowały nieustające modlitwy do naszego Panu, Maryi Najświętszej i wszystkich świętych, tak, aby Jego Boska Wszechmoc rozporządziła to co jest dla większej Jego chwały ten który jest dla jego większej sławy i dobra dla naszych bliskich naszego sąsiada. Pragnąłbym, by wołasz specjalnym sposobem do św. Bibiany, by **sławna dziewica i męczennica**, sprzyjała nam w tej sprawie i ponieważ ona jest w Bogu, widzi co jest pożądane i poszukane. Nie pragnę trudzić cię więcej, więc proszę, żebyś ty wybaczyła z powodu kłopotu, który przynoszę tobie. A teraz otaczając Ciebie w Świętej Obliczu Jezusa z całym twoim konwentem, kończę się i składam mój głęboki szacunek względ.

Twój niegodny, zobowiązany, sługa, Paweł Krzyża.

- Do swych zakonników

Testament

Ss. Giovanni e Paolo, sierpień 30, 1775.

(...)



I ty, Och Niepokalana Panno i **Królowa Męczenników**, przez smutki, których doświadczyłaś w Męce Pańskiej i Śmierci twojego ukochanego Syna, dajesz nam twoje macierzyńskie błogosławieństwo podczas gdy umieszczam i zostawiam wszystko pod płaszczem twojej ochrony.

• Do O. Tommaso Struzzieri (3)

S. Marii di Corniano, kwiecień 13, 1751.

J.C.P.

Drogi O. Proboszczu,

(...) Dnia 3 maja, jeśli zechce Bóg, o. Stefano, proboszcz tej Samotni, będzie wracać tutaj i będzie czekać na ciebie, żebyś poszedł do Fronsinone i rozpoczął misję tam 7 albo 8 maja, tak aż do końca 23, ponieważ to jest bardzo konieczne tak abyś mógł być w Samotni S. Sosio w Zielone Świątki, zwłaszcza z powodu wielkiego zgromadzenia ludzi na tamtym święcie, które jest w poniedziałek i wtorek, a który zbiegają się z uroczystym obrzędem świętego **męczennika**. Twoja obecność przy tamtym uroczystym obrzędzie jest bardzo wymagana, zwłaszcza na początku fundacji, więc obserwuj wszystko i poprawiaj nieporządek na początku, tak, aby rzeczy będą zrobione właściwie kiedykolwiek potem.

W teksatach tych interesujące nas pojęcie pojawia się w kontekście innych tematów, przy okazji pisania listów, w których Paweł używa nazw, symboli, postaci świętych męczenników. Jednakże w korespondencji Pawłowej odnajdujemy tematykę martyrologiczną, odnoszącą się zazwyczaj do adresatów tych listów.

I tak pisze Paweł do siostry Colomby Gondolfi o męczeństwie duchowym, polegającym na zanoszeniu udręk i ćwiczeniu się w cnotach dla miłości, której źródłem jest Bóg:

„(...) Napisałem ci w moim innym liście, że twój obecny stan jest początkiem **męczeństwa najbardziej czystej miłości** i mówię tak jeszcze raz. Owocem tego jest osobista świadomość o *swoim nic*, miłość bycia gardzoną, dla pozostania ukrytą od świata, by być zgniecioną do nicości i bezustannie ćwiczoną w cnotie i cierpieniu: to są najpewniejsze znaki tego **męczeństwa miłości**, takiego, które prowadzi do uwięzienia (...). Twoją praktyką powinno być bezustanne ukrycie w Bogu i w Jezusie Chrystusie naszym Panu z gorzkim i smutnym odczuwaniem jego bólów w twoim duchu w czystej wierze”³⁰.

30 Do Siostry Colomby Gondolfi, S. Angelo, sierpień 19, 1753.



W innym liście do tej samej osoby podobnie mówi o męczeństwie miłości, które jako dar dany od Boga ma być drogą do świętości:

„Z dobrego serca, moja błogosławiona Siostró Colombo, módl się dużo: widzisz jak otwieram moje serce dla ciebie w obecności Boga, ale w tajemnicy. W Bogu będę w oczekiwaniu na odpowiedź. Daj mi odpowiedź po Święcie Wniebowzięcia możliwie najszybciej. Bądź posłuszną wobec miłosnych natchnień Ducha Świętego i zatracaj się coraz bardziej w świętej, czystej miłości i przyjmuj z dziękczynieniem boskie dzieło i cenny ból, które jest **męczeństwem miłości** albo przynajmniej jego początkiem. Och, Siostró Colombo, jak wdzięczna musisz być wobec Boga! Śpiesz się: niech Jezus uczyni z ciebie tak świętą jak ja tego pragnę i nakazuję ci umierać jak **męczennica** świętej miłości: Amen.

Ogarnij też mnie biednego swoim **męczeństwem**.³¹

W wielu listach święty mistyk przedstawia rolę przełożonego czy przełożonej w konwencie, zakonnej wspólnoty, które to zadanie wymaga konieczności znoszenia ciężaru (krzyża) cierpliwości, Paweł nazywa to wręcz męczeństwem. Píše do Anny Teresy Cianelli:

„Wielebna Matko,

Otrzymałem twój wielebny list wraz z moim przybyciem tutaj na święte misji i składał tobie sumiennie podziękowanie w Jezusie Chrystusie dla miłosierdzia, które kontynuujesz dla mnie i dla naszej biednego zgromadzenia i modlisz się Pana Boga, dał Ci wieczną nagrodę.

Co do bycia wybraną Przeoryszą tego czcigodnego klasztoru, nie powinnaś mieć najmniejszego bólu (smutku), ponieważ to jest ciężar, który Jego Boska Wszechmoc umieściła na twoich ramionach i powinnaś objąć i pieścić go w woli Bożej, nosząc to szczęśliwym sercem jako dany tobie przez błogosławionego Boga. Przypominaj sobie, że ta która pełni rolę Przełożonej, **powinna być męczennikiem cierpliwości**, miłosierdzia i łagodności, które są córkami pokory. Czuwaj nad obserwacją i wszelki oczy niech doglądają sprawowania się twych podwładnych itd. A nade wszystko bądź przyjaciółką wobec modlitwy i nieustannego skupienia (pamięci), tak abyś mogła być lustrem doskonałości dla każdej³².

31 Do Siostry Colombo Gondolfi S. Angelo, sierpień 12, 1755.

32 Do Matki Anna Teresa Cianelli S. Angelo, październik 22, 1761.



Podobnie w liście do ojca Pietro di Giovanni Paweł przedstawia szczególną rolę przełożonego wspólnoty, które to zadanie spełniane w sposób doskonały, heroiczny, może być nawet drogą męczeństwa. Taki przełożony przyjmuje na siebie męczeństwo miłosierdzia, które zostanie nagrodzone wieczną nagrodą:

„Na koniec, mówię tobie, że przełożony, który nosi krzyż rządów z doskonałością, cierpiąc w pokoju niepomyślności, zaprzeczenia, nieobyczajności i wszystkie nieszczęścia, które go spotykają, nie szukając pocieszenia od świata i stworzeń, ale czysto starając podobać się Bogu, żyjąc oddał się jak dziecko boskiemu dobremu upodobaniu, będzie mieć w Raju palmę **męczeństwa** ponieważ on będzie **męczennikiem miłosierdzia**.”³³

O męczeństwie miłosierdzia pisze także do spodziewającego się bliskiej śmierci biskupa Tomasza Struzzi, zapewnia go, iż znosząc cierpienie i poddając się Bogu i Jego Opatrzności, stanie się uczestnikiem śmierci mistycznej:

„Wasza Ekszelencjo,

(...) Poza tym, mam nadzieję, że śmierć Księdza jest tak bliska, jak ksiądz myśli, że powinien wieść życie bliskie śmierci (*vita mortiente*), tak bardzo upragnione przez świętych, a które potem prowadzi do owej śmierci mistycznej, bardziej upragnionej od życia, w co wierzę także ja, ponieważ ta święta śmierć mistyczna, która pochodzi z życia bliskiego śmierci (*vita moriente*), jakie Opatrzność każe Księdzu prowadzić z powodu niepokojów *intus et foris* (wewnątrz i zewnątrz), obaw związanych z troską o Kościoły, niebezpieczeństw, wielkich problemów ze zdrowiem *et reliqua* (i pozostałe), będących towarzyszami życia bliskiego śmierci (*vita moriente*) prowadzącego do mistycznej śmierci dla wszelkiego stworzenia, przy wzniosłym oderwaniu się od wszystkiego, co nie jest Bogiem a dusze prowadzi od tej świętej śmierci mistycznej do życia życiem przeobóstwionym (*vita deifica*) *in sinu Dei* (w łonie Boga), nie pragnąc niczego poza Bogiem, i żyć w Bogu i dla Boga *in*us itd. Niech się więc Ksiądz stara o wielkoduszność, ponieważ do nieba **pójdzie jako męczennik świętej miłości i zanieś tam palmę** i aureolę i dokona się w Księdzu to, co napisane jest o świętym proroku Mojżesz: *Mortus Est Moyses servus Dei iubente Domino* (I umarł Mojżesz sługa Boży, radując się w Panu, Pwt 34,5), to znaczy jak dziecko, które zasypia na łonie matki. O, drogocenna śmierci! Radośnie, bo *non tanget te tormentum mortis; reposita est haec spes mea in sinu meo* (nie dotknie cię śmierci, nadzieja moja w moim łonie, Mdr 3;1).”³⁴

33 Do o. Pietro di S. Giovanni, Del Cerro, grudzień 28, 1756.

34 *Przeżyć własną śmierć...*, s. 260.



Pisząc do o. Giovanni M. di S. Ignazio, mistrza nowicjatu, o. Paweł od Krzyża mówi o doświadczeniu wewnętrznego oczyszczenia i przygotowaniu przez Boga do bycia męczennikiem. Przytacza przykład brata Luigiego (nowicjusza?), który otrzymuje od Boga dar szczególny, bo możliwość wewnętrznego oczyszczenia przez środki, jakich dostarcza Pan Bóg.

„Niech będzie błogosławiony Bóg, który z tak wielkim miłosierdziem pomaga tobie i całemu nowicjatowi tyloma łaskami (...).

Bóg pozwala na takie oczyszczenie w Bracie Luigi dla jego wielkich celów końców i daje znaki, że czyni postępy. Jednak oczekuj tego, czy ma sekret zrozumienia tego oczyszczenia, ponieważ tamten byłby szkodliwy i zobacz czy opuszcza go z głębokim poznaniem swej nicości, i czyni go podniesionym łaską Bożą i tak dalej. Bóg też pozwala na to, byś mógł nauczyć się mądrości świętych i stał się praktykiem w świętym próbnym kierunku itd. W nim będzie inny wykaz i już tam jest; miłość będzie egzekutorem i niech tak będzie ponieważ to jest praca; **kiedy to uczyni z niego męczennika, wtedy będzie potrzebował pomocy wspaniałej siły, jaką Bóg daje, inaczej nie oprze się uderzeniu.** Kiedy Brat Luigi będzie całkowicie poddany woli Bożej i głęboko pozna swą nicość, będzie uchroniony od takich niepokojów.”³⁵

Paweł od Krzyża zapewnia też pewną zakonnicę, iż, znosząc cierpliwie trudne warunki życia zakonnego w klasztorze, przestrzegając obserwacji, zostanie męczennicą, która zasługiwać będzie na nagrodę wieczną:

„Raduję się w Panu Bogu, którego czujesz się dobrze przez posługę O. Frontiniano, jednego z naszych zakonników i prawdziwego sługę Bożego, bardzo odpowiedniego do pracy w winnicy Jezusa Chrystusa. I zapewniam, że kiedy zapragniesz być wspartą przez nas, to wystarczy, jeżeli powiadomisz mnie kilka miesięcy wcześniej. Musisz nabrać odwagi do niesienia twego Krzyża i spróbuj wpatrzeć się oczyma, by zapobiec całemu nieporządkowi i by utrzymać świętą obserwację, z cichą cierpliwością, z łagodnością, miłosierdziem i wielką **rozważą a pójdziesz do nieba z palmą męczeństwa.** Błagam o modlitwę twoją i całego konwentu i z głębokim szacunkiem, w pośpiechu zapewniam, że jestem, Twój niegodny, zobowiązany sługa, Paweł od Krzyża”³⁶.

W listach do s. Anny Marii Calcagnini pisze o śmierci mistycznej, która wyraża się męczeństwem świętej miłości, umieraniem duchowym (wewnętrznym), wchodzeniem w stan

35 Do Wielebnego Giovanni M. di S. Ignazio, S. Angelo, lipiec 23, 1757.

36 Do Anny Teresy Cianelli S. Angelo, grudzień 26, 1763.



agonii. W tekstach tych Paweł szczególnie docenia wartość męczeństwa, które jednak jest już męczeństwem bezkrwawym, prowadzącym do śmierci mistycznej:

„Pozostań w tym nagim cierpieniu (*nudo patire*), w świętym milczeniu wiary i nie skarż się, ani wewnątrz ani na zewnątrz i czyń z największą prostotą dziecka na wzór z Jezusa Chrystusa w Ogrodzie: <Tak Ojcie, ponieważ to podoba się Tobie>. <Ojcie Niebieski, nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie>.

I by określić to w krótszej formie, mów przy krańcowym stanie twojego duszy: <Och, Kochany Ojcie! O, drogi Ojcie!> i nic więcej, ponieważ on rozumie bez słów. Albo, <Niech twoja wola się stanie>. Te wyrażenia powinny pochodzić ze szczytu twej duszy albo szczytu twojego umysłu. Nadal pozostawaj w ciszy wiary i pozwól, byś była **męczennicą świętej** miłości, ponieważ twój obecny stan jest **cennym męczeństwem** miłości i niech dokonuje się ze świętą miłością, ubóstwem i nagością duszy, której zawsze towarzyszy miecz udręki i opuszczenia i tak dalej, dla takich to są noże, które sprawiają męczeństwo i dlatego jest koniecznym uważać na siebie z wiernością bez skarżenia się, żadnego wewnątrz i na zewnątrz, ale uważa się je za cenny skarb”³⁷.

W liście z czerwca 1768 r. do Anny Marii Calcagnini podobnie pisze o obumieraniu i powolnym, bezkrwawym męczeństwie, które jest męczeństwem miłości do Boga, pragnieniem zjednoczenia się z Nim:

„Jestem zadowolony w Panu Bogu, że moje listy pomagają ci i sprawiają, że stapiasz się z miłością Bożą; i błogosławię Jego Boską Wszechmoc, że twoje wewnętrzne cierpienia pochodzą z pragnienia, które Bóg dał, abyś ty połączyła się z Nim zupełnie a wydaje się tobie, że ty nie możesz osiągnąć, i to prawda, ponieważ to jest skryte dzieło, które Boski Małżonek wykonuje w głębi twojego serca a skutkiem tego jest **męczeństwo miłości**, i och, szczęśliwaś ty, jeżeli **umierasz męczeństwem świętej miłości**! A mam taką nadzieję. Tymczasem bardzo polecam wierność w świętej pamięci i wewnętrznej samotności. Ach, błogosławiona córko! Pozostaw swoją nicość wchłanianą w Nieskończone Wszystko, którym jest Bóg oraz w świętym milczeniu, ze wszystkich twoich sił przyjmij boskie działanie wyzbywając się z własnej mądrości (poznania), twojej własnego zadowolenia i twoich własnych uczuć”³⁸.

Męczeństwo, jak określa Paweł wewnętrzne cierpienia, ma za zadanie oczyszczenie duszy, poddanie się woli Bożej, doprowadzenie do stanu zjednoczenia z Bogiem w poczuciu własnej

37 Do Anna Maria Calcagnini S. Angelo, kwiecień 19, 1768.

38 Do Anny Marii Calcagnini S. Angelo, czerwiec 14, 1768.





nicości. Anna M. Calcagnini głęboko przeżywa swe cierpienie, skoro Paweł stara się ja pocieszyć, dodać jej siły oraz zapewnić o owocach duchowych tego stanu:

„ (...) **Męczeństwo wewnętrznych bólów**, które znosisz jest skarbem płynącym od chrzcielnicy świętej miłości i to jest wielką łaską, że błogosławiony Bóg daje tobie. To wydaje się mi, że rozumiem bez możliwości wytłumaczenia i jestem szczęśliwy z tego powodu, ponieważ sprawy Boga są poza objaśnieniem.

Takie święte **męczeństwo pociąga** za sobą (tworzy) cudowne skutki w duszy, jednym jest oczyszczenie od wszystkich nowych niedoskonałości jak czyni ogień Czyścica i dlatego to może być nazwane oczyszczającym cierpieniem. Drugi skutek jest taki, że to powoduje wzbogacenie duszy cnotami zwłaszcza cierpliwością, łagodność, głębokie poddanie się Woli Bożej z głębokim poznaniem swojej strasznej nicości i na drodze duszy, całkowicie zapadniętej w jego nicości, cierpi i milczy, bez żadnej ucieczki niż od czasu do czasu by wydać krzyk dziecka z głębokości jego ducha, który jest w jego najgłębszym zakamarku i taki krzyk nie powinien być bardziej wymowny jak ten: „Mój Ojczy, mój Ojczy, niech twoja wola się spełni!” albo „Och droga Wolo mego Boga, uwielbiam ciebie, kocham ciebie!” I to jest już zbyt wiele. Raczej: „Mój Bóg, mój Wszystko!” i nic więcej. I wtedy powinnaś nadal pozostawać ukrzyżowaną z Chrystusem w **tym nagim cierpieniu i świętym męczeństwie miłości** i bądź bardzo wdzięczną za to dla Pana Boga, ponieważ to jest skarb poza rozumowaniem, ale nie próbuj objąć tego, ponieważ lepszym jest cierpieć z Jezusem Chrystusem i w Jezusie Chrystusie bez widzenia tego, pojmowania tego i rozumienia tego. Wydaje się mi, że udzieliłem wystarczającego wyjaśnienia. Kultuwuj zawsze bardziej twoją wewnętrzną samotność i weź jako swoje motto: „Cierpieć i milczeć.”³⁹

Męczeństwo w mistyce Pawłowej

O męczeństwie wspomniał mistyk, Założyciel Pasjonistów, w kazaniu wygłoszonym na ślubach s. Angeli Cencelli OCD. Profesja zakonna, według Pawła od Krzyża, bliska jest śmierci mistycznej, bo jest umieraniem dla rzeczy, spraw światowych, wyrzeczeniem, zaparciem własnej woli na rzecz posłuszeństwa składanego Bogu i przełożonym. Paweł znowu używa tutaj terminu „męczeństwo miłości”:

39 Do Anny Marii Calcagnini S. Angelo, wrzesień 21, 1768.





„Ale co znaczy składać profesję? Wiesz, co to znaczy? Że jak śmierć jest oddzieleniem duszy od ciała, tak profesja jest śmiercią mistyczną, przez którą zakonnica umiera wszystkim prawom ziemskim, przez całkowite wyrzeczenie się i zaparcie się własnej woli, zdanie się i ofiarowanie jej Bogu w woli przełożonych, którzy go zastępują, z pomocą ślubu posłuszeństwa, bowiem jest on ciągłym **męczeństwem miłości**, które każe wlatywać wysoko ku doskonałości. Jest to samo posłuszeństwo, które poślubił Jezus Chrystus, który chciał być posłuszny aż do śmierci i to śmierci na krzyżu.”⁴⁰

I dalej mówi w kazaniu o znoszeniu cierpienia związanego z walką przeciw pożądlivościom, (utrzymując ciało w karbach przez środki ascetyczne). Wzywa oblubienicę Jezusa Ukrzyżowanego do walki z nieprzyjacielem Boga: światem, ciałem i szatanem. Mówi o naśladowaniu w ten sposób Oblubieńca, który – cierpiąc i umierając na Krzyżu – zwyciężył zło: „Całe życie Jezusa było krzyżem: *tota Vita Christi crux fuit et martyrium, oportuit Christum pati*”⁴¹.

Paweł daje przykłady innych świętych osób, które wybrały taką właśnie drogę męczeństwa: „Rzuć okiem na tyle świętych zakonnic, które już w niebie cieszą się Najwyższym Dobrem. Zapytaj je o zmagania, cierpienia, rozgoryczenia, utrapienia, bardzo długie choroby, oschłości, straszne pokusy i inne wielkie niedogodności i cierpienia. Wiesz co ci odpowiedzą? Co? Że wszystko to już zniknęło (...)”⁴².

W sposób ukryty ukazuje męczeństwo jako agonię, stan bliski śmierci, który prowadzi do zjednoczenia z Oblubieńcem:

Pisze o tym np. w liście do s. Anny Marii Calcagnini:

„Raduję się w Panu, że jest siostra w świętej agonii miłości pochodzącej z życia bliskiej śmierci (*vita moriente*), ku któremu Was prowadzi obecnie boski Oblubieniec. W tej **drogocennej agonii**, trwacie w pełnym pokoju i spokojnym milczeniu wiary i miłości w łonie Ojca niebieskiego (...) Poruszenia Waszego serca, których doświadczenie, i słodkie cierpienie, które wami targa w ich trakcie, są rezultatem powodowanym przez świętą miłość oraz są **rezultatami świętej agonii**, w której trwać Wam każe boski Oblubieniec. Prawdą jest, według mego zdania, że śmierć cielesna nie jest jeszcze bliska, dopóki jeszcze nie zakończyła się **śmierć mistyczna**, która wydoskonała się w życiu bliskim śmierci (*vita moriente*), co jest jedną z największych łask, których udziela Wam Boże Miłosierdzie”⁴³.

40 [?], *Przeżyć własną śmierć...*, Na ślubu s. Angeli Cencelli OCD, s. 274.

41 Tamże.

42 Tamże, s.275.

43 Do Anny Marii Calcagnini, styczeń 31, 1769, w: *Przeżyć własną śmierć...*, s. 261.



Śmierć mistyczna to taki stan ducha, który jako wynik współdziałania człowieka i Boga, prowadzi do oczyszczenia duszy, wnętrza człowieka z wszelkich ułomności, niedoskonałości, przywiązania do rzeczy, osób, miejsc, spraw ludzkich, ale i boskich. Mistyk osiąga pewną wiedzę o sobie, mądrość, poznanie siebie i prawdy o swej nicości, a jednocześnie trwa w czystej wierze. Przechodzi przez etap ciemnej nocy ducha, która kończy się śmiercią na Krzyżu⁴⁴. Paweł od Krzyża mówi o śmierci mistycznej, ściśle związanej z tajemnicą Paschalną, z Cierpieniem i Śmiercią Chrystusa. Jak pisał S. Breton: „Drogą niezawodną pozostaje zawsze Męka Chrystusowa. Jest ona obrazem, który odnajdujemy wszędzie, gdyż przypomina nam to, co najistotniejsze: оголошение ze wszystkiego, co nie jest Bogiem, odmowę przyjęcia zbyt uczuciowych pociech, zdanie się na wolę Bożą, pogodę ducha, radowanie się w Bogu wśród cierpień, cierpliwość, skuteczną miłość bliźniego. Wszystkie te odmiany uczestnictwa w Krzyżu są wskaźnikami autentyczności.”⁴⁵

Podsumowanie

Jak twierdził św. Paweł od Krzyża, uczestnictwo człowieka – kontemplatyka w tej drodze Męki może prowadzić do prawdziwego naśladowania Ukrzyżowanego, a śmierć mistyczna oznacza cierpienie i umieranie dla siebie, a życie jedynie dla Boga. Ten stan można osiągnąć właśnie przez *agonię duchową*, o której wspominał Paweł od Krzyża w swoich listach. Agonia zaś zawiera w sobie jakiś pierwiastek męczeństwa. Bo to Pawłowe męczeństwo, może niewidoczne, zawoalowane w mistyce Męki, jest głęboko ukryte pod tajemnicą agonii, cierpienia duchowego, umierania, przyjmowania opuszczenia i duchowej ciemności. Zawsze ma charakter duchowy, bezkrwawy, gdyż poprzez kontemplację, głęboką modlitwę mistyczną, sprowadza się do takiego stanu duszy, w którym osiąga ona śmierć mistyczną. Jak pisał S. Breton, „kontemplacja jest w najgłębszym znaczeniu słowa – czynem, czynem tak całkowicie wciągającym, tak dalece zrośniętym z całą istotą człowieka, że staje się niejako konkretnym działaniem. Jednak świadectwo krwi, choć niekoniecznie teatralne, jest może jednak jeszcze zbyt pokazowe. Czyż śmierć z krucyfiksem w objęciach i w służbie rzesz nie byłaby najwspanialszym dowodem tej służby, skoro «służyć, to oddać życie za odkupienie wielu?»”⁴⁶.

Słowa-klucze: męczeństwo, św. Paweł od Krzyża, asceza.

44 S. URBAŃSKI, „Mistyczna droga św. Pawła od Krzyża...”, s. 38.

45 Tamże, s. 131.

46 S. BRETON, *Mistyka Pasyjna. O duchowej doktrynie...*, s. 121.



Martyrdom in st. Paul of the Cross

Summary

The present article takes up an attempt at finding motives and components of martyrdom in spirituality of st. Paul of the Cross. Out of numerous characteristics of st. Paul those were emphasized which indicated his martyrdom, however, not in literal meaning but rather mystical, spiritual and bloodless. The analysis of his writings was also performed with a special emphasis on passages which indirectly or directly refer to the martyrdom issue. The profound ascetic and expiatory lifestyle, complete devotion to God, spiritual suffering, unsatisfied desire for martyrdom in union with Christ experienced by st. Paul personally made an impression on his concept of an order and relationships – which is particularly preserved in his writings.

Keywords: martyrdom, st. Paul of the Cross, ascetism.

(tłum. Paweł Michałowski)



MARIUSZ J. RATAJCZYK CP

*Męczennicy Pasjoniści: św. Innocenty Canoura Arnau,
bł. Nicefor Diez Tejerina i towarzysze
oraz bł. Eugeniusz Bosilkow*

W kręgach Kościoła katolickiego jest rzeczą wiadomą, trudno jednak powiedzieć na ile powszechnie, że wiek XX obfitował w największą liczbę męczenników. Włoski dziennikarz i pisarz Antonio Socci przytacza dane z World Christian Encyclopedia, z których wynika, że w ciągu dwudziestu wieków historii chrześcijaństwa, z powodu wiary, pozbawionych życia zostało 70 milionów chrześcijan, w tym 45,5 miliona w wieku XX, co stanowi 65% liczby ogólnej¹. Zdecydowana większość z nich nigdy nie doczeka się beatyfikacji i kanonizacji, a nawet nie zostanie zakwalifikowana – zgodnie z wymogami formalno-prawnymi – do grupy męczenników. Nie zmienia to jednak faktu, że pozbawiono ich życia ze względu na przynależność do jednego z Kościołów chrześcijańskich. Nawet gdyby podane liczby były przesadzone dziesięciokrotnie, to nie zmniejsza to wrażenia, wywołanego świadomością, z jaką przerażającą statystyką mamy do czynienia. W liczbę męczenników XX wieku wpisuje się 28 pasjonistów: 27 hiszpańskich i jeden Bułgar. Są to ci, którzy doczekali się beatyfikacji, a jeden z nich kanonizacji. W tym opracowaniu postaramy się przedstawić, kim było tych niespełna 30 ludzi i co sprawiło, że stali się męczennikami.

Aby mówić o historii męczeństwa poszczególnych osób, trzeba przedstawić ogólne tło chrześcijaństwa w krajach, z których pochodzili, oraz zarys historii ich życia. Pierwszy ze

¹ A. SOCCI, *Mroki nienawiści. Męczeństwo chrześcijan w XX wieku. Studium nietolerancji*, Kraków 2003, s. 29-31. Chociaż książka Socci ma charakter pisarstwa dziennikarskiego, zawarte tam dane są rzetelnie opracowane przez zespół redakcyjny *World Christian Encyclopedia* (D.B. Barrett, G.T. Kurian, T.M. Johnson), Oxford University Press, 2001.



wspomnianej grupy poniósł śmierć męczeńską w roku 1934 w Hiszpanii, a ostatni – w 1952 w Bułgarii. Chronologia tych wydarzeń determinuje porządek niniejszego opracowania.

Hiszpańscy męczennicy ze Zgromadzenia Pasjonistów.

Tło historyczne

Wiele wskazuje na to, że chrześcijaństwo na Półwyspie Iberyjskim pojawiło się już w I wieku po Chrystusie. Mamy na to jednak tylko dowody duchowe. Pierwszą historyczną wzmiankę o Kościele w Hiszpanii zawarł św. Ireneusz z Lyonu w „Adversus haereses I 3” i mogło to mieć miejsce w latach 182-188. Wg Tertuliana na początku III wieku chrześcijaństwo miało wyznawców na terenie całej Hiszpanii². Tak przedstawiają się początki chrześcijaństwa i katolicyzmu w tym kraju. Kolejne wieki pokażą dalszy rozwój tej religii na terenie który niejednokrotnie dokonywał się pod znakiem krzyża: prześladowań pochodzących z zewnątrz, z których najmocniej zaznaczyła się okupacja muzułmańska trwająca od roku 711, od czyli klęski królestwa Wizygotów pod Jers de la Frontera, aż do roku 1492 – w Granadzie (wcześniej, bo już w wieku IX zaczęła się reconquista, ale jej znaczenie stało się bardziej widoczne od wieku XIII)³. Potem nastąpił tak zwany „Złoty Wiek”, który swój blask roztaczał poprzez jednoczenie dwóch głównych królestw Półwyspu Iberyjskiego, umocnienie pozycji politycznej i militarnej, zapoczątkowanie i rozwój kolonizacji terenów zamorskich oraz pogłębianie życia religijnego i duchowego, co znalazło swój wyraz choćby w reformie karmelickiej i powstaniu Towarzystwa Jezusowego. Schyłek dobrostanu, a właściwie jego brutalne zakończenie dokonuje się w kolejnej okupacji, tym razem napoleońskiej, trwającej od roku 1808 do 1813. Ten czas naznaczony jest nie tylko utratą niepodległości narodowej, ekonomicznej i politycznej; to również czas w którym formalnie zniesiono wszystkie klasztory, ale z powodu narastającej fali oporu zostało to zrealizowane tylko częściowo. Czego jednak nie udało się dokonać władzy legitymizowanej przez Napoleona Bonaparte, udało się władzom liberalnym, które ukonstytuowały się po wyparciu wojsk francuskich. Na tle sporu o nacjonalizację dóbr kościelnych doszło do konfliktu między państwem a Kościołem. Kolejny spór narodził się między prymasem Hiszpanii a nuncjuszem, a chodziło o nominacje biskupów w okresie uwięzienia papieża Piusa VII. Prymasa poparł rząd, co skutkowało usunięciem nuncjusza z Hiszpanii.

2 Por. J. ŚRUTWA, *Hiszpania. Kościół Katolicki*, w: EK, t. 6, s. 1033, Lublin 1993.

3 Por. D. OLSZEWSKI, *Hiszpania. Pod panowaniem Arabów*, w: tamże, s. 1034-1035.



Ta konfliktowa sytuacja pokazuje narastające napięcie na tle społecznym. Przysłowiową kością niezgody stają się dobra materialne Kościoła i jego wpływ na politykę wewnętrzną kraju. Co prawda, w 1814 roku na tron Hiszpanii wraca dynastia Burbonów, w osobie króla Ferdynanda VII. Rok później przywraca on tzw. stary porządek, według którego Kościołowi zwraca się wszelkie przywileje, oraz porządek feudalny, zwłaszcza w kwestii posiadania dóbr. Cały wiek XIX będzie w pewien sposób naznaczony odbieraniem i przywracaniem uprzywilejowanej pozycji Kościołowi. Rządy konserwatywne, monarchistyczne, będą w instytucjach kościelnych szukać wsparcia, a więc będą im sprzyjały; rządy liberalne, z czasem mające coraz większe zabarwienie lewicowe, na sztandarze swojego programu ideologicznego jako stały punkt wypiszą walkę z Kościołem, dążenie do nacjonalizacji jego majątków i zmniejszenie, czy wręcz zmarginalizowanie, jego roli społecznej. W dużym skrócie przedstawia się to w następujący sposób: w roku 1820, wskutek powstania militarnego, władzę przejmują liberałowie, którzy ograniczają prawa Kościoła. W 1823, przy pomocy francuskiej armii interwencyjnej, zwycięża kontrrewolucja, przywraca się stary porządek (jednak po raz pierwszy nie zostaje przywrócona inkwizycja), a większość kolonii hiszpańskich odzyskuje niepodległość. W latach 1834-1839 trwa wojna domowa, której tło stanowi problem następstwa tronu, i znowu nastaje czas znoszenia zakonów, konfiskaty majątków, ingerowania w obsadzanie stolic biskupich. W miarę pełna stabilizacja następuje w roku 1843, kiedy umiarkowani liberałowie dochodzą do porozumienia ze stroną kościelną. Na tyle, na ile to możliwe, zwraca się zagrabione wcześniej dobra. W roku 1851 ratyfikuje się konkordat. W 1854 po przewrocie na czele rządu staje gen. Leopold O'Donnell – konkordat zostaje odwołany i wznowia się całą politykę antyklerykalną i antykościelną. W roku 1856 do władzy wraca królowa Izabela II, a Kościół ponownie odzyskuje przywileje, w czym wielką rolę odegrał spowiednik królowej – św. Marii Antoniego Klareta. W 1868 rewolucja obala jej rządy, wprowadzając władzę konstytucyjną. Ponownie ogranicza się rolę Kościoła, konfiskuje majątki (najczęściej jezuitom), zmniejsza liczbę diecezji, a w dekretach rządowych ukazuje się obowiązek składania przez księży przysięgi na konstytucję republikańską, co prowadzi do widocznego rozłamu w społeczeństwie i wśród duchowieństwa. W tym też czasie pojawiają się małżeństwa cywilne. Reakcja na tę sytuację wystąpiła w roku 1875, kiedy ponownie restaurowano dynastię burbońską, a na tron wstąpił Alfons XII. Rok później zatwierdzono nową konstytucję, według której katolicyzm stał się religią państwową, a małżeństwom kościelnym przywrócono moc prawną cywilną. Zwrócono część dóbr i ponownie nawiązano stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską. Taki stan utrzymał się aż do pierwszego dziesięciolecia XX wieku. Otwarto nowe katolickie uczelnie



i stworzono kilka organizacji, również o charakterze społecznym. Niestety, jak to ocenił polski historyk Kościoła, ks. Bolesław Kumor, Kościół niewystarczająco zajmował się sprawami społecznymi na skutek zbyt ścisłych relacji z klasą panującą. Na początku XX wieku 60% Hiszpanów było analfabetami, a w rękach Kościoła znajdowało się 40% terenów uprawnych. Na tym tle wciąż narastały napięcia i pogłębiała się przepaść między proletariatem miejskim a Kościołem⁴.

Przyglądając się sytuacji dziewiętnastowiecznej Hiszpanii, można odnieść wrażenie, że z jednej strony mamy do czynienia z konserwatywnym środowiskiem monarchistycznym i kościelnym, z drugiej – ze środowiskiem liberalnym, stopniowo ciężącym w kierunku lewicowym. Między dwoma stronami, reprezentowanymi w zasadzie przez małe grupy osób, dochodzi do walki o wpływy polityczne, ekonomiczne i ideologiczne, natomiast kwestia problemów większości społeczeństwa nie zostaje podjęta ani przez jednych, ani przez drugich. Najuboższa warstwa społeczna żyje swoim życiem, niestety często zbyt nędznym pod każdym względem: od materialnego po moralny. Elity polityczne odwołują się do tej grupy w poszukiwaniu wsparcia dla swoich racji i ich obrony w czasie konfrontacji z oponentami, a w czasie pokoju – pozostawiają ich samym sobie. Do tego wszystkiego dochodzą napięcia na tle narodowym – trzeba pamiętać, że ówczesna, jak również dzisiejsza, Hiszpania jest tworem wielonarodowym i wielojęzycznym. Monarchia i Kościół postrzegane są jako faktory unifikujące, czasem za wszelką cenę, dlatego przez narodowości dążące do autonomii często są traktowane, najdelikatniej mówiąc, nieprzychylnie.

Taka sytuacja na pewno wpłynęła na wydarzenia nazwane „Tragicznym tygodniem”, które miały miejsce pod koniec lipca 1909 roku w Barcelonie. Doszło wówczas do krwawych starć, podczas których zginęło ponad sto osób, spalono kilkadziesiąt budynków, głównie należących do Kościoła. Wszystko to było wyrazem niezadowolenia z ogłoszenia poboru rezerwistów, którzy mieli być wysłani do Maroka, by wesprzeć walczącą tam armię Hiszpańską. Rozruchy w Barcelonie krwawo stłumiono, co wywołało kumulację nastrojów antymonarchistycznych i antykościelnych. Te wydarzenia doprowadziły do wybuchu wojny domowej w latach 1936-1939. W roku 1934 ekstremistyczna lewica zorganizowała powstanie w Asturii. Choć te zdarzenia nie łączą się ze sobą bezpośrednio w czasie, wielu tych samych działaczy lewicowych wzięło w nich udział. To, co wydarzyło się w roku 1934 w Asturii, będzie miało miejsce wielokrotnie w latach 1936-1939, i to na znacznie większą skalę. Chodzi tu o systematyczne niszczenie kościołów, a przede wszystkim egzekucje osób duchownych, zakonnych i świeckich, jawnie przyznających się do Kościoła i praktykujących swoją wiarę. Rewolucja w Asturii zapoczątkowała tzw. czerwony

⁴ Por. B. KUMOR, *Hiszpania, Kościół katolicki w latach 1814 – 1939*, w: tamże, s. 1039-1041.



terror. Wszystko zaczęło się 4 października 1934 roku w Turón, niewielkiej miejscowości na północy Hiszpanii.

Św. Innocenty od MB Niepokalanej

Tego dnia, w czwartek 4 października 1934, o. Innocenty od MB Niepokalanej wyszedł ze swojego klasztoru w Mieres i udał się do klasztoru braci szkolnych w Turón. Okazało się, że była to ostatnia droga, jaką dobrowolnie odbył w swoim życiu. Kim był i jakie drogi przemierzał wcześniej? Dlaczego tego dnia znalazł się w tamtym miejscu? Spróbujemy znaleźć odpowiedzi na te pytania.

Droga na ten świat sprowadziła go do maleńkiej wioski Santa Ceciliade la Valle de Oro w prowincji Lugo w hiszpańskiej Galicji. A dokładnie do domu Ramona Canoura i Eudoxia Arnau, czyli swoich rodziców. Miało to miejsce 10 marca 1887 roku. Z jego dzieciństwa znamy niewiele faktów. Wiadomo, że z powodu wątłego zdrowia, niedającego nadziei na przetrwanie okresu niemowlęstwa, ochrzczono go dwa dni po urodzinach, dając na imię Emanuel. Choć rodzina materialnie nie była bogata, a ojciec zmarł, kiedy Emmanuel był jeszcze dzieckiem, to zachowały się świadectwa o wyjątkowej, na tle innych rodzin, pobożności i przychylności wobec jeszcze uboższych⁵. W swojej rodzinnej miejscowości przyszły święty często był w kościele, gdzie spotkał głoszących z apostołskim zapałem misjonarzy pasjonistów. Wywarli na nim tak silne wrażenie, że w wieku 15 lat zdecydował się na wstąpienie do tego zgromadzenia. Już na samym początku pobytu w zakonie wyniknęły jednak pewne trudności. Okazało się, że jego edukacja szkolna pozostawia sporo do życzenia, w związku z czym odesłano go poza dom formacyjny, do innego klasztoru – w celu uzupełnienia braków. Wtedy to dał znać o sobie jego silny charakter: tego, co raz sobie postanowił, dotrzymywał za wszelką cenę. Po kilku miesiącach wrócił do domu formacyjnego, aby tam zrealizować swoją formację duchową i intelektualną, niezbędną do złożenia profesji zakonnej i przyjęcia święceń kapłańskich. W tym czasie ujawniła się też pewna wada wymowy, która mogła się stać przeszkodą w posłudze kaznodziejskiej. Jednak również ten problem został pokonany ciężką pracą, o której później będą wspominać jego współbracia⁶. W lipcu 1905 roku w Bilbao Emmanuel złożył pierwsze śluby zakonne, a we wrześniu 1913 w Oviedo otrzymał święcenia kapłańskie. Patrząc na początkowe trudności, może zaskoczyć fakt, że zaraz po święceniach został skierowany do innego klasztoru jako wykładowca filozofii, teologii i literatury. Przez sześć kolejnych lat w trzech różnych miejscach prowadził zajęcia dla

5 Por. N. GONZALEZ, *Sant' Innocenzo Canoura*, Isola di S. Gabriele 1999, s. 17 i 20.

6 Por. tamże, s.32.



kleryków pasjonistów. Z czasem zaczął zajmować się pracą apostolską, głównie głoszeniem kazań rekolekcyjnych, misyjnych i okolicznościowych. W trakcie całej swojej pracy dydaktycznej i apostolskiej niewątpliwie potrafił nawiązywać dobry kontakt z młodzieżą, nie tylko tą będącą już w zakonie, ale również z tą pozostającą poza nim, często pochodzącą z trudnych środowisk. Od 1932 roku przebywał w klasztorze w Santander i posługiwał w trudnej robotniczej dzielnicy. Kiedy we wrześniu 1934 roku opuścił to miasto, w zakonnym biuletynie ukazał się długi artykuł, mówiący o dokonaniach z ostatnich dwóch lat. Znalazło się w nim wiele słów uznania dla jego pracy wśród najuboższych, a jednocześnie przewijała się nuta smutku powodowanego rozstaniem, tak jakby jego autor całkiem nieświadomie przeczuwał mające nastąpić tragiczne wydarzenia.

We wrześniu 1934 roku, po raz trzeci w swoim życiu, nasz bohater trafia do wspólnoty w Mieres. Podejmuje zwykłą posługę w klasztorze, służy też poza nim. 4 października, w czwartek, udaje się do Turón, aby poprzez posługę sakramentu pokuty przygotować wspólnotę braci szkolnych do pierwszego piątku miesiąca. Tego samego dnia wybucha rewolucja w Asturii, a w centrum tych wydarzeń znajduje się górnicze miasto Turón. Jest to miejsce, które w tamtym czasie bardzo niechętnie widziało u siebie zakonników. Nawet bracia szkolni, których chryzmatowym zadaniem jest edukacja, zwłaszcza w środowiskach ludzi najuboższych, napotykają poważne trudności. Jeszcze przed rewolucją nie pozwala się im nosić stroju duchownego i nakazuje ubierać się jak osoby świeckie, bez żadnych elementów wyróżniających lub podkreślających proveniencję religijną. Nie mogą prowadzić lekcji religii w ramach zajęć szkolnych i nie wolno im w tym czasie organizować modlitwy w szkole czy też w kościele. Ponadto mogą używać wyłącznie tych podręczników, które akceptuje liberalna władza świecka – dotyczy to nawet podręcznika do matematyki⁷. Pozwala się im jednak pozostać, ponieważ brakuje dobrze przygotowanych nauczycieli i wychowawców dzieci i młodzieży.

Droga odbyta rano i posługa zajmują tyle czasu, że o. Innocenty tego samego dnia nie wraca już do swojej wspólnoty w Mieres. Następnego dnia wcześniej rano dowiaduje się o aresztowaniu trzech księży z parafii, w której właśnie przebywa. On i pozostali bracia mają świadomość, że jeśli pozostaną w tym miejscu, spotka ich taki sam los. Podejmują więc natychmiastową decyzję, aby odprawić mszę świętą i przyjąć Komunię Świętą (jest to pierwszy piątek miesiąca). W trakcie mszy dają się słyszeć krzyki i łomotanie do drzwi kościoła. O. Innocenty udziela Komunii Świętej, a chwilę później aresztowanych zostaje ośmiu braci szkolnych i jeden pasjonista. Wieżnieniem staje się tzw. dom ludowy. Pierwszą kwestią po przybyciu na miejsce jest nakaz

⁷ Por. tamże, s. 49-52.



zdjęcia habitu przez pasjonistę, z czym jednak wiązał się pewien problem. W tamtym czasie bowiem w zgromadzeniu habit zakładano jedynie na bieliznę... Zorganizowano dla niego jakieś cywilne ubranie – przedstawicielom władzy rewolucyjnej zależało na tym, by nikt zewnątrz nie wyróżniał się nawet w takim miejscu⁸. W domu ludowym znajduje się już w tym czasie kilkunastu innych więźniów i będzie ich przybywać w ciągu kolejnych dni. 9 października około godziny pierwszej w nocy zostaje wyprowadzona grupa więźniów, w skład której wchodzi bracia szkolni, pasjonista, dwaj miejscowi księża diecezjalni i dwóch wyższych stopniem żandarmów. I właśnie wtedy dochodzi do zastanawiającej sytuacji. Otóż wspomniani duszpasterze miejscowej parafii zostają zawróceni. Tłumaczy się to brakiem miejsca w małej ciężarówce, którą mają być przewożeni, a na którą żaden z tych więźniów nigdy nie wsiądzie... Trudno jest określić motyw, dla którego dwaj księża przetrwają okres rewolucji. Pozostali zostają zaprowadzeni na miejscowy cmentarz, gdzie dzień wcześniej wykopano fosę długości 9 metrów – jak widać w tych działaniach nic nie jest przypadkowe, wszystko realizowane jest według wcześniej określonego planu. Nie trzeba zgadywać, co stało się chwilę później: jedenastu mężczyzn, w tym dziewięciu zakonników i dwóch żandarmów, zostało rozstrzelanych przez rewolucyjny pluton egzekucyjny, zebrany z ochotników z sąsiednich miejscowości. Następnie dwóch dowodzących i nadzorujących egzekucję oddało kilka strzałów z broni krótkiej. Tym, którzy dawali jeszcze jakieś znaki życia, roztrzaskano skronie drewnianą pałąką⁹.

Nasuwa się pytanie, skąd znane są te wszystkie szczegóły egzekucji, która odbywała się mimo wszystko w ukryciu, pod osłoną ciemności? Rewolucja trwała zaledwie kilka tygodni, a jej protagoniści wkrótce zostali uwięzieni. Trochę ponad dwa miesiące później jeden z braci szkolnych z innego klasztoru odwiedził w więzieniu Silvero Castañon, jednego z odpowiedzialnych za egzekucję, i odbył z nim rozmowę. Minione tygodnie i zmiana sytuacji życiowej skłoniła więźnia do szczerej relacji z wydarzeń z początku października. Znane już były wtedy przekazy współwięźniów naszych męczenników, którzy uniknęli egzekucji, wśród nich miejscowych księży. Jeszcze niedawno twardy i bezwzględny oprawca ukazał się tym razem jako człowiek skruszony. Potem jego relację skonfrontowano z zeznaniami członków plutonu egzekucyjnego, którzy nie byli zawodowymi żołnierzami, ale osobami cywilnymi, z różnych pobudek, czasem nawet pod presją, decydującymi się na taki rodzaj współpracy z siłami rewolucji. Wspomniane zeznania współwięźniów pozwoliły na szczegółowe i wiarygodne opisanie atmosfery panującej wśród aresztowanych w ciągu kilku dni ich wspólnej niedoli. Miejscowy

8 Por. tamże, s. 55.

9 Por. tamże, s. 66-67.



wikariusz wspomina, że zaraz po aresztowaniu, kiedy znaleźli się razem z zakonnikami, wszyscy ponownie przystąpili do sakramentu pokuty i pojednania. Cały czas towarzyszyło im przeświadczenie, że wkrótce zostaną pozbawieni życia, ale mimo panującego wokół nich terroru i przemocy, w ich rozmowach, gestach i nawet w wyrazie twarzy dominował wewnętrzny pokój i radość z faktu, że będą mogli cierpieć dla Chrystusa¹⁰. Tego spokoju nie zakłóciło żadne wydarzenie, nawet kiedy oprawcy przyszli po swoje ofiary, nie rzuciło to cienia na stan ich ducha. Zapewne jakieś wewnętrzne zmagania miały miejsce, ale trudno było je zauważyć na zewnątrz. Zwłaszcza o. Innocenty promieniował wewnętrznym pokojem, a jego twarz niezmiennie miała pogodny wyraz.

Męczennicy z Daimiel

Bezpośrednią przyczyną wybuchu wojny domowej były morderstwa czołowych działaczy, zarówno ze strony rządu republikańskiego, jak i prawicowej opozycji. Działo się to mniej więcej w połowie lipca 1936 r. 17 lipca to data, która zapoczątkowała zorganizowane działania prawicowej opozycji pod dowództwem generała Francisco Franco na terenie kolonii marokańskiej – zgromadzone wokół niego oddziały liczyły ponad 115 tys. żołnierzy. Jednocześnie przez radio wydano zaszyfrowany rozkaz podjęcia działań zbrojnych na terenie całego kraju, skierowanych przeciwko rządowi. Z drugiej strony elektorat republikański domagał się zdecydowanych kontrdziałań, co spowodowało podjęcie decyzji o otwarciu arsenałów i w ten sposób do bratobójczej walki zostały zaangażowane wielotysięczne rzesze obywateli Hiszpanii. Jak w przypadku walki politycznej, od wielu miesięcy stosowano krwawy terror, a eskalacja zbrojnej przemocy niemal natychmiastowo ogarnęła cały kraj. Jak zwykle w takich przypadkach, pojawia się wiele niewinnych, bezpośrednio niezaangażowanych w tego typu działania, ofiar wśród ludności cywilnej. Grupą najbardziej systematycznie i bezwzględnie w ten sposób traktowaną było hiszpańskie duchowieństwo i osoby konsekrowane.

W tym opracowaniu przyglądamy się męczennikom ze Zgromadzenia Pasjonistów, kierujemy więc uwagę na dom formacyjny w Daimiel, w którym w chwili rozpoczęcia wojny znajdowało się 31 zakonników. Zdecydowana większość z nich to klerycy, jak to podkreślał w beatyfikacyjnej homilii Jan Paweł II, przeważnie w wieku od 18 do 21 lat¹¹, oraz ich

¹⁰ Por. tamże, s. 57.

¹¹ JAN PAWEŁ II, „Homilia podczas beatyfikacji 1 października 1989 r. na Placu św. Piotra w Rzymie”, nr 2. W tym przedziale wiekowym było dokładnie 16 kleryków.



wychowawcy i przełożeni na czele z prowincjałem o. Niceforem Diez Tejerina, który przybył tu 12 lipca. Tego samego dnia zamordowano Calvo Sotelo – radykalnego działacza opozycji. Prowincjał wspomina o nim w jednym z ostatnich swoich listów: „Wszyscy mają się tu dobrze, z pominięciem tego, że nie mogą spać ze strachu, przede wszystkim z powodu Calvo Sotelo. Chodzą tutaj słuchy, że to zbrodnia polityczna... Madryt płonie.”¹². Jest w tym fragmencie trochę humoru, ale przede wszystkim wyczuwa się pewną obawę o pokój w przyszłości. Niestety obawy te szybko okazały się uzasadnione. Tuż przed północą, 21 lipca, w drzwi klasztoru w Daimiel uderzyła ręka milicji republikańskiej. O. Nicefor wydał polecenie przebrania się w świeckie ubrania i zgromadzenia się w kościele. Otworzył tabernakulum i zwrócił się do 30 współbraci: „Obywatele Kalwarii..., to jest godzina naszego Getsemani. Nasza natura, ze swojej strony słaba, mdleje i tchórzy. Ale Jezus Chrystus jest z nami. Mam zamiar dać wam to, co jest mocą dla słabych. Tak jak Jezusa umacniał anioł, tak nas będzie umacniał i wspierał sam Jezus Chrystus. Już niedługo będziemy z Chrystusem. Mieszkańcy Kalwarii, odwagi! Umierać dla Chrystusa! Wypada na mnie, aby was wspierać, i ja sam umacniam się waszym przykładem”¹³. Następnie wszyscy otrzymali Komunię Świętą, wciąż przy akompaniamencie odgłosów dobijających się do drzwi milicjantów. Potem otworzono drzwi, z przekonaniem, że przyszli oni w celu dokonania egzekucji. Okazało się jednak, że tym razem chodzi tylko o zajęcie budynku klasztoru, sami zaś zakonnicy mają wrócić do swoich domów rodzinnych, bądź gdziekolwiek chcą. W ten sposób zostali potraktowani przez miejscowy oddział milicji.

Oddalając się od Daimiel postanowiono rozdzielić się na trzy grupy, by – nie wzbudzając nadto zainteresowania – przez Madryt dostać się do Saragossy. Okazało się, że spośród wszystkich 31, którzy w nocy 21 lipca 1936 roku wyszli z Daimiel, wojnę domową przeżyło tylko pięciu – 26 zostało rozstrzelanych w ciągu kolejnych dni.

Pierwsza grupa podzieliła się na dwie podgrupy. Jedni poszli w kierunku Madrytu, inni w kierunku Ciudad Real. Ci pierwsi, wśród których był o. Nicefor, dotarli do miejscowości Manzanares. Zginęli wszyscy, rozstrzelani 23 lipca 1936 roku. Poza wspomnianym o. Niceforem, który przeżył 43 lata, byli tam: kl. Eufrazio od Miłości Miłosiernej (21 lat); kl. Józef od Najświętszego Serca (21 lat); kl. Fulgencjusz od Niepokalanego Serca Maryi (19 lat); kl. Epifaniusz od św. Michała (20 lat); kl. Abilio od Krzyża (19 lat); kl. Zachariasz od Najświętszego Sakramentu (19 lat).

12 Por. F. PIELAGOS, *Martires Pasionistas de Daimiel*, Zaragoza 1997, s. 37.

13 Por. tamże, s. 173.



Kolejna grupa tego samego dnia, 23 lipca, dotarła do Carabanchel Bajo w prowincji Madryt i również została rozstrzelana. Byli tam: o. German od Jezusa i Maryi, lat 38; o. Filip od Dzieciątka Jezus, lat 62; br. Anacario od MB Niepokalanej, lat 30; br. Filip od św. Michała, lat 21; kl. Maurillo od Dzieciątka Jezus, lat 21; kl. Józef od Jezusa i Maryi, lat 21; kl. Juliusz od Najświętszego Serca, lat 21; kl. Józef Maria od Jezusa Cierpiącego w Ogrójcu, lat 20; kl. Laurino od Ukrzyżowanego, lat 20.

25 lipca do miejscowości Urda w prowincji Toledo przybyli pociągiem inni trzej zakonnicy. Milicja już na nich czekała, by po krótkim czasie wykonać wyrok przez rozstrzelanie, niemalże na terenie stacji kolejowej. W tej grupie byli: o. Piotr od Najświętszego Serca Jezusa, lat 29; br. Benito od MB z Villar, lat 38; kl. Feliks od Pięciu Ran, lat 21.

25 września w Ciudad Real doszło do rozstrzelania kolejnych zakonników, wśród których znajdowało się dwóch pasjonistów: o. Jan Piotr od św. Antoniego (lat 46) oraz br. Paweł Maria od św. Józefa (lat 54).

23 października 1936 roku zostali rozstrzelani ostatni hiszpańscy pasjoniści. Ponownie miało to miejsce w Manzanares, a byli nimi: o. Ildefons od Krzyża, 38 lat; o. Justyn od św. Gabriela, 26 lat; klerycy Tomasz od Najświętszego Sakramentu, 21 lat, i Józef Maria od Jezusa i Maryi, 18 lat (rodzeni bracia); kl. Honoriusz od MB Bolesnej, lat 19.

Kończąc ten lakoniczny opis, należy dodać, że wymienionych zakonników traktowano jak zwierzyńę łowną. Choć przemieszczali się w świeckich ubraniach, nie prowadzili działalności duszpasterskiej, to zwykle wyłapywano ich i prawie natychmiast dokonywano egzekucji przez rozstrzelanie. Jedynym powodem, dla którego tak z nimi postępowano, był fakt bycia zakonnikami. Dla wymienionych kleryków, ich pierwszą mszą stała się ich całopalna ofiara z samych siebie¹⁴.

W blasku chwały

W czasie hiszpańskiej wojny domowej zginęło, według różnych źródeł, od 500 tys. do miliona ludzi. W tej grupie znalazło się 6800 osób duchownych i konsekrowanych. Ilu świeckich zginęło z powodu wyznawanej wiary, trudno jest określić.

Męczennicy, bo tak określił ich Kościół, otrzymali nie tylko wieczną nagrodę. Stali się nauczycielami wiernej wiary, wiernej aż do przelania krwi za Chrystusa i Kościół. Beatyfikacja

¹⁴ Jan Paweł II, „Homilia podczas beatyfikacji...”, nr 2.



Męczenników z Daimiel miała miejsce 1 października 1989 roku na Placu św. Piotra. O. Innocenty, wraz z ośmioma Braćmi Szkolnymi został beatyfikowany 29 kwietnia 1990 roku. 21 października 1999, ofiary rewolucji arturiańskiej, zostały kanonizowane.

Błogosławiony Eugeniusz Bosilkov

Przenosimy się w naszych rozważaniach do Bułgarii, na terenie której chrześcijaństwo zaczęło się rozwijać już od I wieku po Chrystusie, choć powszechnym stało się dopiero w wieku III i IV. Kryzys chrześcijaństwa na tym terenie był związany z najazdami tatarsko-tureckimi w drugiej połowie VII wieku. Od tego czasu ścierały się tu wpływy Kościoła bizantyjskiego oraz Kościoła zachodniego. Od XIII wieku Bułgaria związała się z chrześcijaństwem wschodnim, a od roku 1762 bułgarska cerkiew autokefaliczna stała się najbardziej dominującą siłą religijną, również o zabarwieniu narodowym. Obecni tu również katolicy stanowili mniejszość, długo pozostawioną bez właściwej opieki duszpasterskiej. W XVII wieku pojawili się na tym terenie bośniaccy franciszkanie, którzy w udany sposób wprowadzili do jedności z Kościołem katolickim ludność związaną z sektami paulucjan i bogomili¹⁵. W ten sposób liczba katolików szybko wzrosła a oni sami stali się silną wspólnotą, potrzebującą stałej opieki duszpasterskiej, z której brakiem wciąż się borykano. W roku 1781 Kongregacja Propaganda Fidei złożyła propozycję pracy misyjno-duszpasterskiej Zgromadzeniu Pasjonistów. Rok później pojawili się tam pierwsi duchowi synowie św. Pawła od Krzyża¹⁶. Duszpasterstwo i organizacja struktur kościelnych napotykała wiele trudności, ze względu na wpływy Istambułu i Wiednia – w zależności od epoki. Z krótkimi przerwami pasjoniści byli obecni w Bułgarii i są aż do chwili obecnej. Najbardziej znaczącą dla naszego zgromadzenia osobą jest Eugeniusz Bosilkov, urodzony 16 listopada 1900 roku w Belene, w rodzinie od pokoleń katolickiej. W 11 roku jego życia matka umieściła go w niższym Seminarium Pasjonistów. Ze wspomnień jego szkolnych kolegów wynika, że od razu dało się zauważyć jego zdolności do nauki, ale niekoniecznie były one związane z chęcią do niej – potrafił na przykład ukrywać się wtedy, kiedy powinien się przygotowywać do zajęć z gramatyki łacińskiej¹⁷. Mimo wszystko cieszył się sympatią ówczesnego biskupa Damiana Theelena, który, co zaskakujące, upatrywał w nim swojego następcy. Dlatego niedługo później Eugeniusz wyjeżdża, by kontynuować naukę

15 Por. *Positio super martyrio*, s. 2.

16 Por. tamże, s. 32.

17 Por. tamże, s. 17.



– najpierw do Belgii, potem do Holandii. W 1919 roku rozpoczyna nowicjat w Belgii, gdzie rok później składa I profesję zakonną. Studiuje za granicą do roku 1924, a kiedy wraca do Bułgarii, kończy studia teologiczne i w 1926 otrzymuje święcenia kapłańskie z rąk wspomnianego biskupa. W 1927 zostaje wysłany na studia do Rzymu, gdzie w Pontificia Università Orientale broni doktorat pod tytułem „De unione Bulgarorum cum Ecclesia Romana primo dimidiosaeculi XIII”. Wraca do Bułgarii w 1933, zostaje sekretarzem biskupa i proboszczem katedry w Russe. Rok później udaje się do innej parafii. Do roku 1940, czyli do momentu wciągnięcia Bułgarii w wir drugiej wojny światowej, daje się poznać nie tylko jako bardzo dobry duszpasterz, ale również jako działacz na polu życia publicznego, między innymi organizator wydarzeń istotnych dla historii Bułgarii. W czasie wojny Bułgaria pozostaje pod okupacją niemiecką. W 1946 roku umiera nagle bp Damian Theelen. O. Eugeniusz zostaje administratorem apostolskim, a rok później przyjmuje sakrę biskupią i obejmuje funkcję ordynariusza diecezji Nicopoli. Jego konsekracja, przeżywana w atmosferze wielkiej radości, gdyż jest to biskup rodzimego pochodzenia, łączy się z pojawieniem wielkich niepewności co do przyszłości religii w kraju. Rok później komunistyczne władze Bułgarii wydają dekret zamykający szkoły katolickie – jest to początek otwartych prześladowań Kościoła, zwłaszcza katolickiego. W roku 1948 biskup odbywa podróż do Rzymu i, mimo że niektórzy sugerują mu pozostanie w Wiecznym Mieście, wraca do powierzonej mu wspólnoty wierzących. W kolejnych miesiącach z Bułgarii zostają usunięci duchowni pochodzący z zagranicy, następnie ograniczane są możliwości legalnego, pod względem cywilnym, działania duszpasterskiego. Prześladowania wciąż przybierają na sile i stanowią formę coraz większego zastraszania. Już w roku 1945 zginął o. Flawian Mankin OFM Cap¹⁸. O ciężącej presji na nim samym możemy się przekonać, czytając fragment jego listu z 1949 roku: „Jeśli ma nadejść najgorsze, niech nadchodzi! Mam odwagę żyć. Mam nadzieję mieć ją, aby znieść co najgorsze, zostając wierny Chrystusowi, Papieżowi, Kościołowi...”¹⁹. Najgorsze nadchodziło, jak zwykle drogą niewytłumaczalną logicznie. Choć, jak zeznaje jeden ze świadków procesu beatyfikacyjnego, „lubili go i szanowali wszyscy, nawet komuniści”, ci ostatni nie mogli pozwolić sobie na tolerowanie działań, a nawet obecności, człowieka niezależnego, nieulegającego wpływowi „jedynie słusznej drogi”.

16 września 1952 roku zostaje aresztowany po rewizji domu, w którym się znajdował. Dowodów zbrodniczej działalności szukano nawet w tabernakulum, w naczyniu z Najświętszym

18 Por. W. LINKE, *Nienawidzili go, ponieważ mówił prawdę*, Sadowie 1998, s. 19.

19 Por. *Positio super martyrio*, s. 8.



Sakramentem²⁰. Trudno było je tam znaleźć, więc wszelkie materiały dowodowe i zeznania w późniejszym procesie zostały konsekwentnie spreparowane. Konsekwencja niekoniecznie wiązała się z sensownością, co potwierdził proces rozpoczęty 29 września 1952 roku. Na ławie oskarżonych posadzono 27 kapłanów, z bp. Bosiłkovem na czele. Po tygodniowym procesie sąd uznał ich winnymi agenturalnej współpracy z obcymi państwami: Watykanem i imperialistycznymi USA. Ponadto oskarżano ich o handel bronią, niemoralne prowadzenie się i alkoholizm. Poza oskarżycielami, nikt ze znających grono oskarżonych nie był w stanie potwierdzić zarzucanych im czynów. Mimo tego, po tygodniowym procesie, bp. Bosiłkova i trzy inne osoby skazano na karę śmierci, pozostali otrzymali wyroki wieloletniej kary więzienia.

O. Eugeniusz został rozstrzelany w sofijskim więzieniu najprawdopodobniej w nocy z 11 na 12 listopada 1952 roku²¹. Nikt nigdy nie otrzymał oficjalnej informacji o egzekucji. Rodzinie zwrócono sutannę, zakrwawioną koszulę i krzyż biskupi. W późniejszym czasie znaleziono dokumenty prokuratury sofijskiej mówiącej na ten temat.

Beatyfikacja bł. Eugeniusza Bosiłkova odbyła się w bazylice św. Piotra w Watykanie 15 marca 1998 roku. Jest on pierwszą beatyfikowaną ofiarą reżimu stalinowskiego.

Konkluzja

Człowiek chce znaleźć logiczne uzasadnienie swojego działania. Przyglądając się historii męczeństwa opisanych osób, trudno jest dopatrzyć się logiki godnej człowieka. Czemu więc takie fakty w ogóle mają miejsce? Dlaczego człowiek jest zdolny do takiego okrucieństwa? Można postawić więcej tego typu pytań i trudno będzie odnaleźć satysfakcjonującą odpowiedź. Najbardziej przekonującym wyjaśnieniem pozostaje zakorzenienie grzeszności w człowieku. Odpowiedzią na ludzką grzeszność jest Boże zbawienie – ale tu wkraczamy na teren zbawczej tajemnicy, która jest w stanie pokonać ludzką grzeszność, a człowieka, również grzesznego, uczynić szczęśliwym z otrzymanego daru. Grzeszność pozostaje w cieniu swej „misterium inequitatis”.

Słowa-klucze: męczeństwo, Pasjoniści, 20 wiek.

20 Por. tamże, s. 53.

21 Por. W. LINKE, *Nienawidzili go...*, s. 25.



The Passionist Martyrs: Niceforo CP and companions,

I. Canoura Arnau CP, E. Bossilkov CP

Summary

The circle of martyrs of 20th century is reinforced by the group of Spanish (27) and Bulgarian (1) Passionists. They were proclaimed blessed and saints. The present article, after outlining the historical background, depicts the lot of those friars (particularly st. Innocenzo Canoura Arnau, bl. Niceforo Diez Tejerina and his companions of Daimiel and bl. Eugene Bossilkov) pointing the context which testify to their martyr's death by fusillading.

Keywords: martyrdom, Passionists, 20th century.

(tłum. Paweł Michałowski)



Biblia i teologia

KS. JANUSZ CZERSKI

Problem cierpienia w Pierwszym Liście św. Piotra

Najstarsza tradycja chrześcijańska uważała, że autorem Pierwszego Listu św. Piotra jest Piotr, apostoł Jezusa Chrystusa, gdyż tak nazywa siebie sam autor już na początku listu (1, 1). W 5, 1 stwierdza zaś, że był świadkiem cierpień Chrystusa. Współczesne badania podważają jednak opinię tradycji i wskazują na szereg wątpliwości, jakie nasuwa analiza literacka i teologiczna 1 P, np. dobry język grecki, brak osobistych wspomnień o Chrystusie czy teologia zależna od Pawła. Zarzuty te mają różną wartość dowodową, jednak współcześni uczeni są zdania, że autorem 1 P nie był wprawdzie św. Piotr bezpośrednio, lecz nie można zupełnie wykluczyć jego wpływu na redakcję tego listu, który jest na pewno związany z osobą i tradycją apostoła¹.

Kolejny problem istotny dla zrozumienia teologicznej koncepcji listu to czas jego powstania. Jako wskazówka może służyć fakt, że list jest adresowany do „wybranych obcych w diasporze w Poncie, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii” (1 P 1, 1), z czego wynika, że adresaci żyli w rozpro-

¹ J. CZERSKI, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu* (Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Podręczniki i skrypty 1), Opole 1996, s. 144-145; S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny XVII), Częstochowa 2007, s. 24.



szeniu, jako mniejszość, w różnych rzymskich prowincjach Azji Mniejszej. Większość z nich stanowili nawróceni poganie. Ponieważ autor wspomina o ich bolesnych doświadczeniach, prześladowaniach i procesach, powstaje pytanie, czy te wypowiedzi odnoszą się do przyszłości i powtórnego przyjścia Chrystusa, czy też charakteryzują obecną sytuację adresatów. Od tego zależy ustalenie czasu powstania 1 P. Uczeni uważają, że list odnosi się raczej do aktualnej sytuacji adresatów. Nie może tu jednak chodzić o pierwszą falę prześladowań chrześcijan za Nerona (54-68 r.), gdyż miały one raczej charakter lokalny. Prawdopodobnie jest to okres drugiej fali prześladowań za cesarza Domicjana (81-96 r.). List mógł zatem powstać około 90 r.²

Mówi on o trudnościach i konfliktach, w jakich żyli adresaci, a jego celem jest wzmocnienie wiary i nadziei tych, którzy cierpią uciski i prześladowania. Problem cierpienia chrześcijan jest wiodącym tematem tego listu, wskazuje na to już sama terminologia. Słowo *πάσχειν* (doświadczać, doznawać cierpienia, przykrości) występuje tu aż 42 razy. Autor porusza szereg aspektów cierpienia: (1) cierpienie jako cecha chrześcijańskiej egzystencji; (2) cierpienie i nadzieja; (3) cierpienie i nawrócenie; (4) cierpienie i radość; (5) motywacja cierpienia.

1. Cierpienie jako cecha chrześcijańskiej egzystencji

Chrześcijan spotykają różnorodne doświadczenia, cierpienia i prześladowania. Są one konsekwencją nowej, obcej światu postawy (1 P 1, 6) i stanowią próbę wiary (1, 7). Cierpienie jest czymś zwyczajnym, normalnym, jest czymś, co określa chrześcijańską egzystencję³. Dotyka ono chrześcijan zarówno w zakresie indywidualnym, jak i społecznym, tzn. dotyczy pojedynczych osób i całej wspólnoty Kościoła. Cierpienia znoszą chrześcijanie na całym świecie (5, 9b), wszędzie spotykają ich podobne trudności oraz wrogość pogańskiego środowiska.

Piotr wykracza zatem poza sytuację konkretnych adresatów, ukazuje cierpienia w perspektywie całego Kościoła. Ponieważ udręk i prześladowań doznają wszyscy chrześcijanie, więc cierpienie jest symptomem jedności całego Kościoła powszechnego i ze względu na wiarę łączy wszystkich wiernych (5, 9a). Chrześcijanie zjednoczeni w cierpieniu czują się wzmocnieni i gotowi do odpierania ataków na wiarę, podejmowanych przez ich „przeciwnika, diabła, przedstawionego w obrazie lwa, który ryczy i szuka kogo pożreć” (w. 8).

2 J. CZERSKI, *dz. cyt.*, s. 145; F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I: *Die Vielfalt des Neuen Testament. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 2002, s. 410.

3 S. PISAREK, *Cierpliwa wytrwałość. „Hypomonē”, „Hypoménein” w Nowym Testamencie*, Katowice 1992, s. 234.



Powoływanie się na społeczny, eklezjalny aspekt cierpienia jest charakterystycznym elementem starochrześcijańskiej martyrologii, której pareneza zmierzała do umocnienia męczenników⁴. Opór przeciwnikowi wyraża czasownik ἀνθίστημι = przeciwstawiać się, opierać się, występować przeciw komuś⁵. Czasownik ten ma szersze znaczenie semantyczne, wskazuje nie tylko na bierny opór w uciskach, lecz także na opór aktywny, czynny.

Oprócz solidarności w cierpieniach z całym Kościołem, zachętą i umocnieniem jest przede wszystkim pomoc ze strony Boga: „Bóg zaś wszelkiej łaski, który powołał was do swojej wiecznej chwały w Chrystusie, po krótkim cierpieniu sam was przygotowuje, utwierdzi, umocni, ugruntuje” (5, 10). Skoro Bóg powołał chrześcijan do wiary, to doprowadzi ich do celu, którym jest „wieczna chwała w Chrystusie”. Pomoc Bożą wyrażają aż cztery czasowniki. Pierwszy z nich – καταρίζω – ma dwa znaczenia: doprowadzić do pełnej gotowości, przygotować. Przez cierpienia Bóg przygotowuje chrześcijan do wiecznej chwały i przywraca ich do stanu godnego chwały Bożej⁶. Dwa kolejne czasowniki: στηρίζω (utwierdzać, umacniać) i σθενύω (wzmacniać, dodawać sił) podkreślają wzmocnienie, dodanie sił wewnętrznych, a czwarty – θεμελιώω (osadzać na fundamencie, ugruntowywać) – oznacza budowanie solidnego fundamentu⁷.

Szczególnie cenne w oczach Boga są cierpienia znoszone niesprawiedliwie: „[Jest] bowiem łaską, jeśli ktoś ze względu na Boga znosi udręki, cierpiąc niesprawiedliwie” (2, 19). Zdanie to znajduje się w kontekście parenezy odnoszącej się do różnych grup społecznych (2, 8–3, 7). W 2, 18 napomnienia skierowane są do grupy, którą określa ogólny termin οἰκέτης = domownik, sługa, niewolnik. Wprawdzie większość egzegetów wybiera tłumaczenie „niewolnik”⁸, lecz nie ma to wpływu na kontekst następujący (ww. 19nn), gdyż od w. 19 pouczenia mają już ogólne znaczenie i odnoszą się do wszystkich chrześcijan⁹. Tekst mówi, że Bóg nazywa znoszenie niesprawiedliwych cierpień określeniem χάρις, które w terminologii 1 P oznacza łaskawość, życzliwość, przychyłność¹⁰. Wartość cierpień wyznaczają więc dwa aspekty: (1) doświadczanie ich ze względu na Boga, czyli w związku z relacją z Bogiem i (2) sytuacje, w których są to cierpienia niesprawiedliwe, niezasłużone i niesprovokowane. Przychyłność i pomoc Boga objawia się zaś w tym, że chrześcijanin, pomimo niesprawiedliwie zadanych udręek, realizuje swoją egzystencję z wiary¹¹.

4 N. BROX, *Der erste Petrusbrief* (Evangelisch-Katholische Kommentar zum Neuen Testament XXI), Zürich–Einsiedeln–Köln–Neunkirchen–Vluyn² 1986, s. 239.

5 H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon with a Supplement*, Oxford 1977⁹, s. 140.

6 U. HOLMER, *Der erste Brief des Petrus* (Wuppertaler Studienbibel, Reihe: Neues Testament), Zürich 1989, s. 177.

7 S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra...*, s. 348.

8 *Tamże*, s. 190: „słudzy domowi”.

9 N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, s. 132.

10 H. CONZELMANN, χάρις, TWNT, t. 9, s. 389-390.

11 N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, s. 132-133.



2. Cierpienie i nadzieja (1 P 3, 13-17)

1 P 3, 13-17 zaczyna się wprawdzie od spójnika καί = i, co może sugerować, że tekst ten należy jeszcze do poprzedniego fragmentu. Poruszony tu szerzej temat cierpienia pojawiał się już w poprzednich wypowiedziach listu, lecz dopiero od ww. 13-17 zaczyna się rozwijać. Problem cierpienia jest tu ukazany w praktycznych, egzystencjalnych aspektach¹². Z tego względu niektórzy uczeni uważają, że jest to centralny fragment listu i początek głównej jego części¹³. Ww. 13-17 stanowią zamkniętą jednostkę literacką, którą w formie inkluzji odgranicza podobne słownictwo: κακῶσων – κακοποιοῦντας = krzywdzić – zło czynić (ww. 13 i 17); ἀγαθοῦ – ἀγαθοποιοῦντας = dobro – dobrze czynić (ww. 13 i 17); πάσχοιτε – πάσχειν = cierpieć (ww. 14 i 17)¹⁴.

Tekst łączy się dobrze zarówno z kontekstem wyprzedzającym, jak i następującym. W ww. 8-12 kontekstu wyprzedzającego występuje cały łańcuch napomnień moralnych, które kończą się w w. 12 cytatem Ps 33, 16-17a (według Septuaginty). Wiodącym motywem tego fragmentu jest opozycja pomiędzy dwoma pojęciami: zło (ww. 8, 10, 11, 12) i dobro (ww. 8, 11, 12). Opozycję tę przedstawia fragment 3, 12-17. Natomiast kontekst następujący (ww. 18-22) zaczyna się od spójnika ὅτι (ponieważ), który wprowadza zdanie przyczynowe i przedstawia argumentację uzasadniającą wskazania ww. 13-17.

Tekst 3, 13-17 zaczyna się od pytania retorycznego: „Kto wam może coś złego uczynić, jeśli będziecie gorliwi w dobrym?” (w. 13). Autor listu pragnie dodać otuchy adresatom, których dotyczą cierpienia i prześladowania płynące z zewnątrz. Ataki oraz akty przemocy nie mogą im w żaden sposób zaszkodzić, ale pod jednym warunkiem: jeżeli będą wytrwali i aktywni w praktykowaniu dobra (por. 2, 14, 15, 20; 3, 6, 11, 17; 4, 19). Nie powinni zatem popadać w zwątpienie i zniechęcenie, lecz żyć nadzieją i w silnym przekonaniu, że jest to chrześcijański styl życia, który ma głęboki sens¹⁵.

Kolejny w. 14 powtarza, rozwija i mocniej akcentuje wezwanie do życia w nadziei. Chrześcijanin, który doznaje cierpień, nie powinien się lękać i niepokoić. Chodzi szczególnie o cierpienia znoszone „ze względu na sprawiedliwość” (διὰ δικαιοσύνην). Pojęcie „sprawiedliwości” należy wprawdzie do pola semantycznego, w którym zawiera się także „czynienie

12 N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, s. 156.

13 J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, New York 1969, s. 139; K.H. SCHEKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII, 2), Freiburg–Basel–Wien 1980⁵, s. 99.

14 S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra...*, s. 247.

15 N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, s. 157.



dobra”, lecz ma inne znaczenie¹⁶. Czynienie dobra sprowadza się zasadniczo do praktyki dobrych uczynków, natomiast sprawiedliwość w pojęciu biblijnym ma głębszy, religijny sens i określa ideał życia religijnego, czyli świętość¹⁷. Chrześcijanie ze względu na sprawiedliwość muszą znosić podejrzenia i przesłuchania przed sądami oraz są w różny sposób prześladowani¹⁸. Nie należy się tych ataków obawiać, co więcej, kwalifikują one do kategorii szczęśliwości: „jeśli cierpicie ze względu na sprawiedliwość, szczęśliwi (μακάριοι) jesteście”. Zdanie przeciwstawia cierpienie szczęściu i ma formę makaryzmu¹⁹. Makaryzm jest znanym w literaturze biblijnej podgatunkiem literackim, ukazującym określony model życia, którego urzeczywistnienie sprowadza błogosławieństwo Boże, zapewnia szczęście i radość²⁰. Treść tego makaryzmu przypomina tekst Mt 5, 10 z kazania na górze.

Drugą część w. 14 oraz początek w. 15 stanowi cytat Iz 8, 12-13, który autor listu reinterpretuje. Izajasz dodawał odwagi królowi Achazowi, aby nie obawiał się nacierających nieprzyjaciół i zaufał Bogu. Ww. 14b-15a przenoszą to napomnienie na aktualną sytuację chrześcijan i zachęcają, aby nie obawiali się oni wrogiego otoczenia pogańskiego, lecz „święcili Chrystusa Pana w swoich sercach”. Kolejnym więc warunkiem nadziei chrześcijańskiej w znoszeniu utrapień jest uznanie Chrystusa jako Pana „w sercu”. Serce w pojęciu biblijnym jest metaforą wnętrza człowieka, centrum myślenia, uczuć i woli²¹. Uznanie Chrystusa Panem w sercu oznacza zatem, że Chrystus jest fundamentem i centrum osoby oraz całej egzystencji chrześcijanina, jego wiary i życia.

Chrześcijanie nie mogą ograniczać się w cierpieniu do biernej postawy, lecz muszą być zawsze gotowi do obrony (πρὸς ἀπολογία) wobec każdego, kto domaga się od nich uzasadnienia ich nadziei (w. 15b). Termin ἀπολογία = obrona, należy do słownictwa sądowniczego i sugeruje, że chodzi o procesy i przesłuchania chrześcijan przed sądami pogańskimi. Przedmiotem przesłuchań są pytania o nadzieję chrześcijańską, która jest konsekwencją ich wiary²².

W. 16 podaje praktyczne dyrektywy obrony i wskazówki, jak powinno się odpowiadać na pytania dotyczące nadziei chrześcijańskiej. Należy trzymać się czterech zasad: (1) zachowanie

16 Inaczej S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra...*, s. 250, który uważa, że „jest ono praktycznie równoważne z określeniami *agathon poiein, agathopieo i agathopoia*”.

17 J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne* (Opolska Biblioteka Teologiczna 59), Opole 2003, s. 216-217.

18 K.H. SCHEKLE, *Die Petrusbriefe...*, s. 100.

19 Od gr. μακάριος = szczęśliwy.

20 J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych* (Opolska Biblioteka Teologiczna 42), Opole 2000, s. 88.

21 Tamże, s. 102.

22 K.H. SCHEKLE, *Die Petrusbriefe...*, s. 101 – twierdzi, że wyraźnie chodzi o „nadzieję”, a nie o „wiarę”.



łagodności; (2) bojaźń; (3) dobre (czyste) sumienie; (4) dobre postępowanie. Taka postawa chrześcijan zawstydzi tych, którzy ich prześladowają i sądzą, oraz wykaże bezpodstawność stawianych im zarzutów.

Fragment kończy się w w. 17 wskazówką w formie przysłowia, że lepiej jest cierpieć, gdy się czyni dobrze, niż znosić utrapienia, gdy się źle postępuje. W pierwszym przypadku nie chodzi o to, że cierpienie jest ideałem, że jest w ogóle czymś lepszym, lecz o to, że odpowiedzią na niesprawiedliwe prześladowania jest czynienie dobra²³. W drugim przypadku cierpienie jest uzasadnione, bo to kara za złe postępowanie. Wtrącone zdanie warunkowe „jeżeli taka jest wola Boga” wskazuje, że cierpienia nie są wprawdzie ideałem chrześcijańskiej egzystencji, lecz Bóg je dopuszcza i wówczas należy je przyjąć jako Jego wolę. Nie należy się zatem obawiać samowoli prześladowców, bo nic nie dzieje się bez woli Bożej.

Celem fragmentu 3, 13-17 jest uwolnienie adresatów listu od lęku przed prześladowaniami i cierpieniami zadawanymi przez wrogie środowisko, oraz obudzenie nadziei. Oznacza to równocześnie spełnienie pewnych warunków etycznych i dawanie światu pogańskiemu świadectwa życia chrześcijańskiego.

3. *Cierpienie i nawrócenie (1 P 4, 1-6)*

1 P 4, 1-6 odgraniczają zwroty: ὁ παθὼν σαρκί (cierpiący w ciele: w. 1) i ἀνθρώπου σαρκί (ludzie w ciele: w. 6), które można uważać za inkluzję zamykającą tekst. Partykuła οὖν (tak więc, a zatem, otóż), która w w. 1 spełnia funkcję spójnika wynikowego, płynnie łączy fragment 4, 1-6 z kontekstem wyprzedzającym (3, 18-22). W poprzednim fragmencie autor przedstawił chrystologiczną motywację cierpień i prześladowań chrześcijan, natomiast w 4, 1-6, w oparciu o poprzednią argumentację, daje wskazówki postępowania w cierpieniu. Fragment 4, 1-6 kończy motyw sądu Bożego (w. 6), który podejmuje kontekst następujący (ww. 7nn). Styl fragmentu charakteryzuje szereg opozycji semantycznych, jak: cierpienie – grzech; pożądlivość ludzka – wola Boga; egzystencja pogańska – egzystencja chrześcijańska; ludzie w ciele – ludzie w duchu.

W. 1 zachęca do znoszenia cierpień „w ciele” za przykładem Chrystusa, który również cierpiał „w ciele”. Zwrot ἐν σαρκί (w ciele) został celowo wybrany, gdyż σὰρξ (ciało) w antropologii biblijnej oznacza ziemską, naturalną egzystencję, ludzką naturę podległą

²³ N. BROX, *Der erste Petrusbrief...*, s. 162.



cierpieniom i śmierci²⁴. Autor stwierdza, że kto cierpi, zaprzestał grzeszyć. Forma *perfectum* wskazuje na stan trwały²⁵. Jest to rodzaj maksymy mądrościowej, opartej na doświadczeniu, że człowiek, który cierpi, ma mniejszą skłonność do grzechu, niż ten, komu się dobrze powodzi²⁶.

Po ogólnym stwierdzeniu, że naznaczona cierpieniem egzystencja chrześcijańska jest nie do pogodzenia z grzesznym stylem życia, następuje kolejne określenie moralności chrześcijańskiej. Otóż nawrócenie z pogaństwa musi charakteryzować zdecydowana zmiana stylu życia. Nowy sposób egzystencji powinien być inny, niż poprzedni. Adresaci jako poganie kierowali się pożądliwościami, lecz po nawróceniu powinni żyć zgodnie z wolą Bożą (w. 2). Następnie autor kreśli charakterystyczny dla świata pogańskiego ciemny obraz życia moralnego, pełnego wad, które są rezultatem zaspokajania różnego rodzaju zachcianek i pożądliwości ciała (w. 3).

Dla otoczenia pogańskiego moralność chrześcijańska jest zupełnie niezrozumiała, wywołuje więc zdziwienie, nieufność i wrogość, która przejawia się między innymi w oszczerstwach pod adresem chrześcijan (w. 4). Chrześcijanie muszą znosić cierpienia, gdyż nie identyfikują się ze światem pogańskim. Prześladowania, na jakie są narażeni, nie są jednak bezkarne, gdyż prześladowcy opowiedzą za nie, kiedy Bóg będzie „sądził żywych i umarłych” (w. 5). Wzmianka o uniwersalnym sądzie Boga jest także napomnieniem dla chrześcijan, aby mimo cierpień realizowali do końca swoje nawrócenie, żyjąc zgodnie z wolą Bożą (w. 6).

W całości, we fragmencie 4, 1-6 autor przypomina, że nawrócenie, czyli zmiana stylu życia z pogańskiego na chrześcijański, jest dla nawróconych powodem licznych utrapień i cierpień, lecz powinni je znosić z myślą o eschatologicznym sądzie Boga.

4. Cierpienie i radość (1 P 4, 12-19)

Kontekst wyprzedzający 4, 12-19 zamknięty jest doksologią: „Do Niego należy chwała i moc na wieki wieków. Amen” (4, 11). Początek nowego fragmentu sygnalizuje zaś zwrot ὁγαπητοί = umiłowani (w. 12a), a kończy konkluzja z typowym przysłówkiem ὥστε (dlatego, a zatem, tak więc, przeto), który występuje zazwyczaj na początku zdań wynikowych²⁷. Początek kontekstu następującego wskazuje nowy zwrot: „proszę z kolei starszych” (w. 20). Fragment 4,

24 A. SAND, ὁρῶ, w: H. BALZ, G. SCHNEIDER (red.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. III, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1983, s. 549-550.

25 A. PIWOWAR, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka* (Biblioteka „Verbum Vitae” I), Kielce 2010, s. 187.

26 U. HOLMER, *Der erste Brief des Petrus*, 138-139. Szerzej omawia tę maksymę S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra...*, s. 279-280.

27 F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1979¹⁵, § 391.



12-19 zamyka poza tym inkluzja, którą na początku i końcu tekstu stanowi wzmianka o paruzji Chrystusa i sądzie eschatologicznym (ww. 13, 17-18). Tematem fragmentu 4, 12-19 jest w dalszym ciągu problem cierpienia, przedstawiony jednak w nowym aspekcie. Autor powołuje się tu na mękę Chrystusa jako model znoszenia cierpienia przez chrześcijan, zachęca do radości w cierpieniu i ukazuje cierpienia w perspektywie sądu eschatologicznego. W tekście dominują opozycje semantyczne: cierpienie – radość; obelga – błogosławieństwo; cierpienie zasłużone – cierpienie niezasłużone; wstyd – chwała, sprawiedliwy – grzesznik.

W pierwszym zdaniu autor zwraca się do adresatów z serdecznym zwrotem „ukochani”, aby dodać im otuchy, pobudzić do optymizmu i umocnić, aby się nie dziwili ciężkim próbom, którym są poddani (w. 12). Ciągłe ataki ze strony środowiska pogańskiego mogły spowodować zniechęcenie i rezygnację oraz zakwestionować sensowność chrześcijańskiej egzystencji. Autor nazywa taką sytuację „próbą w ogniu” (jest to metafora nawiązująca do próby złota w ogniu). Cierpienie jest więc tylko próbą, którą określa termin (πειρασμός) = pokusa, próba.

Cierpienia nie powinny zaskakiwać z jeszcze innego względu. Otóż chrześcijanie doświadczają ich podobnie jak Chrystus, przez którego zostali powołani. Naśladowanie zaś Chrystusa w Jego męce jest motywem radości, i to radości w podwójnym znaczeniu: już teraz, w obecnej egzystencji, oraz w przyszłości eschatologicznej, gdyż przyjdzie On po raz drugi w chwale (w. 13; por. 1, 7)²⁸. Radość jest wiodącym motywem tego tekstu.

Jedną z kategorii cierpień dotyczących chrześcijan są obelgi z powodu Chrystusa. Znoszenie takich obelg jest jednak błogosławieństwem, na co wskazuje termin μακάριοι = szczęśliwi (w. 14). Jest to makaryzm, przypominający makaryzm w 3, 14, różni się one jednak przedstawionym motywem szczęścia. W 3, 14 chodziło o cierpienia z powodu sprawiedliwości, w 4, 14 o znoszenie obelg. Szczęście i radość cierpiących płynie stąd, że mają oni świadomość bliskości Boga i uczestnictwa w Jego chwale. Podkreśla to zwrot: „spoczywa na was Duch chwały, Duch Boga”. Chrześcijanie cieszą się obecnością Ducha Świętego, który określa ich styl życia i działa w nich²⁹. Jest to szczególnie motyw optymizmu i radości.

W tekście chodzi oczywiście o cierpienia niezasłużone i niesprawiedliwe. Nie dotyczy to natomiast przypadków, kiedy ponosi się sprawiedliwą karę za popełnione złe czyny. W. 15 wylicza przykładowo cztery kategorie typowych czynów³⁰, których należy się wstydić. Natomiast niezasłużone cierpienia ponoszone przez chrześcijan nie są powodem do wstydu, lecz do chwały (w. 16).

28 S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra...*, s. 307.

29 U. HOLMER, *Der erste Brief des Petrus...*, s. 156-157.

30 S. WIBBING, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Berlin 1959, s. 87-88.



Autor przedstawia jeszcze inne uzasadnienie prześladowań i udręk chrześcijan. Otóż są one znakiem czasów eschatologicznych. Cierpienia są już sądem Bożym i dotyczą wszystkich. W pierwszym rzędzie dotyczy to „domu Bożego”, czyli Kościoła, chrześcijan, a następnie odbędzie się nad tymi, którzy okazali się „nieposłuszni Ewangelii Boga” (w. 17). Idea rozpoczęcia sądu Bożego od Kościoła jest chrześcijańską reinterpretacją Ez 9, 6, według których sąd Boży ma się rozpocząć od „świętych”, czyli od Izraela³¹. Cierpień nie da się zatem uniknąć, gdyż są one sprawdzianem poziomu chrześcijańskiej egzystencji w czasach eschatologicznych. Wypowiedzi te uzasadnia cytaty z Prz 11, 31, który podkreśla surowe wymagania sądu Bożego, jednocześnie dodając otuchy tym, którzy usiłują realizować ideał świętości (sprawiedliwości) w swoim życiu. Sytuacja sprawiedliwych na sądzie Bożym jest bowiem bez porównania korzystniejsza, niż grzeszników (w. 18).

Tekst 4, 12-19 kończy się parenetycznym wnioskiem, który zawiera dwie wskazówki praktyczne: znosząc cierpienia należy zaufać Bogu i dobrze czynić (w. 19). Fragment ten w całości pogłębia dotychczasową parenezę dotyczącą znoszenia przez chrześcijan utrapień i prześladowań, zwraca uwagę, że są one nieodłączną częścią chrześcijańskiej egzystencji, znakiem czasów eschatologicznych i dokonującego się już teraz sądu Bożego. Z drugiej strony w parenezie tej dominuje atmosfera radości i chwały Bożej.

5. Motywacja cierpienia

Pouczenia i wskazania 1 P dotyczące postawy chrześcijan wobec cierpień są głęboko umotywowane. List przytacza szereg argumentów, które mają przekonać adresatów do odważnego przyjmowania różnego rodzaju utrapień i prześladowań, na jakie w środowisku pogańskim są zawsze narażeni. Do takich argumentów należy na przykład stwierdzenie, że w cierpieniach objawia się wola Boża (4, 19), że są one próbą wiary (1, 6; 4, 12) i drogą do chwały (1, 11; 4, 13; 5, 1). Najwyższym jednak i najbardziej przekonującym argumentem jest odwołanie się do przykładu Chrystusa, do Jego postawy w męce i cierpieniu. Szerzej tej argumentacji poświęcone są zwłaszcza dwa teksty: 2, 21 i 3, 18-22, które zalicza się do literatury poetyckiej i uważa za hymny chrystologiczne³².

31 E. LOHSE, *Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 45 (1954), s. 82-83; H. MILLAUER, *Leiden als Gnade. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Leidenstheologie des ersten Petrusbriefes* (Europäische Hochschulschriften. Theologie 56), Bern–Frankfurt am Main 1976, s. 106-110.

32 H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa* (Attende Lec-



5.1. 1 P 2, 21-25

Fragment 2, 21-25 umieszczony jest w ramach wskazań parenetycznych skierowanych do niewolników (w. 18). Autor zachęca ich, aby byli poddani swoim panom i znosili „udręki oraz niesprawiedliwe cierpienia” (w. 19). W. 19 ma jednak już ogólniejsze znaczenie i odnosi się nie tylko do niewolników, lecz do wszystkich chrześcijan, na co wskazuje zwrot „jeśli ktoś”³³. Chodzi o tych chrześcijan, których dotyczą cierpienia, chociaż „czynią oni dobro” (w. 20).

Wzorem zachowania się w takich sytuacjach jest męka Chrystusa. Powołanie bowiem do chrześcijańskiego stylu życia jest równoznaczne z powołaniem do naśladowania Chrystusa w Jego męce i cierpieniu (por. Mk 8, 34 i par.). Jest to argument bardzo mocny, gdyż Chrystus nie cierpiał za siebie lub z własnego powodu, lecz za tych wszystkich, którzy należą do Jego Kościoła, co też podkreśla zwrot „za was” (w. 21)³⁴. Wszystko to wycierpiał Chrystus dla ludzi, aby „odstąpili od grzechu i żyli dla sprawiedliwości” (w. 24).

W kolejnych czterech wersach mękę Chrystusa ilustrują biblijne sceny, których źródłem jest pieśń Izajasza o Słudze Jahwe (Iz 53). Chrystus zostawił wiernym wzór do naśladowania, aby „szli Jego śladami”. Tekst kreśli piękną charakterystykę postaci Jezusa Chrystusa w cierpieniu jako Człowieka (ww. 22-23): bez grzechu, bez podstępu na ustach, cierpliwie znoszącego zniewagi, rezygnującego z odwetu i całkowicie oddającego się Bogu. Te cechy cierpiącego Chrystusa powinien naśladować chrześcijanin w przypadku wrogości ze strony pogańskiego otoczenia, ataków i prześladowań.

W kolejnych dwóch wersach motyw przykładu i naśladowania Chrystusa zostaje uzupełniony o dwa szczegóły, które przedstawiają skutki męki Chrystusa. Pierwszy z nich to chrystologiczna interpretacja pieśni Izajasza o Słudze Jahwe. Chrystus po to cierpiał i poniósł śmierć na krzyżu, „abyśmy odstąpili od grzechu i żyli dla sprawiedliwości” (w. 24b; por. Iz 53, 11-12). Skutkiem Jego ofiary i cierpień jest uzdrowienie człowieka (w. 24c). Szczegół ten tłumaczy w pierwszym rzędzie ofiarę Chrystusa na krzyżu jako dzieło zbawcze Boga, lecz wskazuje również konsekwencje etyczne³⁵. Cierpienia wprawdzie mocno dotyczą chrześcijan, lecz łagodzi je i leczy ofiara Chrystusa. Jest On lekarzem, który dobrze rozumie cierpienia człowieka³⁶. Drugi szczegół to obraz owiec i pasterza: „Byliście zabłąkani jak owce, lecz teraz wróciliście do Pasterza i Stróża

tioni III), Katowice 1976, 167-176; N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, s. 134.

33 N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, s. 128.

34 E. LOHSE, *Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief*, 89. Formuła ὑπὲρ ὑμῶν ma dwa znaczenia: „za was” i „dla was”. Por. J. CZERSKI, *Jezus Chrystus*, s. 275.

35 Etyczne aspekty dzieła zbawczego Chrystusa przedstawił Paweł w Rz 6, 15-23.

36 H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*, s. 172.



dusz waszych” (w. 25). Metafora Boga jako pasterza i Jego ludu jako owiec jest dobrze znana zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. W. 25 przenosi tytuł Pasterza na Chrystusa i uzupełnia go tytułem „Stróża”. Pasterz w pojęciu biblijnym prowadzi owce, zapobiega ich rozpraszaniu i broni je przed drapieżnikami, nawet z narażeniem własnego życia³⁷. Chrystus jest dla chrześcijan nie tylko wzorem do naśladowania i modelem zachowania się w utrapieniu, lecz przede wszystkim przewodnikiem i obrońcą w cierpieniach i prześladowaniach. Zawsze można liczyć na Jego pomoc, gdyż nie dopuści On, aby chrześcijanin załamał się pod naporem cierpień.

5.2. 1 P 3, 18-22

1 P 3, 18-22 znajduje się w kontekście, którego wiodącym tematem są cierpienia chrześcijan. Mówi o tym zarówno kontekst wyprzedzający (3, 13-17), jak i następny (4, 1-7). Tekst łączy z kontekstem wyprzedzającym spójnik przyczynowy ὅτι (bo, ponieważ), który wprowadza argumentację do poprzedniej wypowiedzi (ww. 13-17). 3, 13-17 ukazuje optymistyczną, opartą na nadziei wizję cierpienia – teraz wizja ta otrzymuje głębsze, teologiczne uzasadnienie, w oparciu o przykład męki Jezusa Chrystusa. Kontekst następujący, który zaczyna się od partykuły wynikowej ὅτι (więc, a zatem), przedstawia z kolei wnioski parenetyczne, jakie wynikają z cierpień Chrystusa (4, 1). Wiodące opozycje semantyczne tworzą w tym fragmencie następujące pojęcia przeciwstawne: sprawiedliwy – niesprawiedliwy; śmierć – życie; ciało – duch.

Tekst powołuje się na mękę i śmierć Chrystusa na krzyżu. O śmierci, która była punktem kulminacyjnym Jego cierpień, mówią dwa wyrażenia w formie *aorystu*: ἔπαθεν = raz cierpiał; θανάτωθεῖς = doznawszy śmierci (w. 18). *Aoryst* wskazuje na fakt historyczny, jednorazowy, co podkreśla jeszcze ἅπαξ (raz) przed ἔπαθεν. W. 18 ma znaczenie parenetyczne, zachęca do naśladowania cierpiącego Jezusa. Jest to jednak przykład nieporównywalny, bo żadne cierpienie ludzkie nie może się równać z jednorazową (raz!) śmiercią Chrystusa na krzyżu, która przyniosła zbawienie światu. Wzór Jego męki jest więc dla chrześcijan ograniczonym i niedościgłym przykładem, niemniej jednak zachęcającym do zmagania się z własnymi utrapieniami, gdyż Jezus znosił swoją mękę jako Człowiek – w ludzkim ciele.

Śmierć Chrystusa nie była klęską, wręcz przeciwnie, stanowiła przejście do zmartwychwstania i chwały, o czym mówią dalsze ww. 19-22. Wzmianka o zstąpieniu Chrystusa do Otchłani, o Jego zmartwychwstaniu, uznaniu dominacji Chrystusa przez siły kosmiczne i o Jego chwale oraz zasiadaniu po prawicy Ojca, jest śladem najstarszej katechezy pierwotnego Kościoła³⁸. Autor

37 J.B. BAUER, *Hirt*, w: J.B. BAUER, J. MARBÖCK, K.M. WOSCHITZ, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz–Wien–Köln 1994, s. 311-312.

38 H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu...*, s. 176.



wprowadził tu wzmiankę o chrzcie, którego skuteczność płynie ze śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (ww. 20-21). W tym fragmencie nie chodzi tylko o przedstawienie nauki Kościoła, lecz w kontekście, w jakim został umieszczony, ma on również znaczenie moralne. Pokazuje bowiem, że zwycięstwo Chrystusa zmartwychwstałego jest źródłem mocy dla wszystkich ochrzczonych, aby mogli skutecznie przeciwstawić się wszelkim zagrożeniom, prześladowaniom i złu³⁹.

Słowa-klucze: Cierpienie, Pierwszy List św. Piotra

The suffering issue in The First Epistle of Peter

Summary

The issue of the Christian suffering is the central aspect of the First Epistle of Peter. It was written to consolidate the faith and the hope of its addressees suffering the oppression and the persecution. The present article poses the summary of passages of 1 Peter concerning suffering. The undertaken research leads to the distinction between several facets, such as: suffering as a part of a Christian existence (the suffering is a natural consequence of the professing the Faith in front of the Humanity), suffering and hope (a sufferer proclaim his hope in Christ), suffering and reformation (those who suffer ceased sinning), suffering and happiness (the imitation of Christ in his Passion is the source of joy) and motivation for accepting the suffering (appealing to the example of Jesus)

Keywords: Suffering, First Epistle of Peter.

(tłum. Paweł Michałowski)

39 S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra*, 276.



KS. ADAM DYNAK

Od kénosis do eschaton. Teologiczne przesłanie Łk 22, 24-30

Już dawno temu wyrażono się o Ewangelii Łukasza, że jest to „najpiękniejsza z Ewangelii”. U podstaw takiego przeświadczenia stoją przede wszystkim walory literackie i teologiczne. Wydaje się, że wśród tych ostatnich można – z całą pewnością – dostrzec temat służby, pokory, poświęcenia się, uniżenia, co jednym słowem da się określić jako postawa kenotyczna. W porównaniu synoptycznym ujęcie *kenozy* przedstawione w Trzeciej Ewangelii zwraca na siebie szczególną uwagę. Dotyczy to – oczywiście – w pierwszym rzędzie Osoby samego Jezusa. Już sam sposób Jego przyjścia na świat (Łk 2,7) akcentuje i jednocześnie zapowiada postawę uniżenia Zbawiciela na drodze Jego ziemskiego życia, czemu wielokrotnie dawał On potem wyraz. Zresztą, nie tylko Jezus przedstawiony jest przez Łukasza jako ten, który się unia. Kenotyczne podejście do życia daje się zauważyć także w przypadku innych postaci, obecnych w tej Ewangelii: Maryja (Łk 1,38.39.48; 2,35.48); Zacheusz (Łk 19,8); Józef z Arymatei (Łk 23,50-53). Także bohaterowie przypowieści Jezusa ukazywani są w ten sposób: miłosierny Samarytanin (Łk 10,33-35); pasterz szukający zgubionej owcy (Łk 15,4); miłosierny ojciec dwóch synów (Łk 15,20.28.31). Uniżenie i zdolność do służenia bliźnim były w tej Ewangelii częstym tematem nauczania, które Jezus kierował do swoich słuchaczy, szczególnie zaś do grona towarzyszących Mu apostołów. Z całą pewnością – pośród wielu innych fragmentów – temat kenotycznego realizowania życia podejmuje perykopa Łk 22,24-30, zatytułowana w niektórych polskich edycjach Biblii jako „Spór o pierwszeństwo” (BT, Biblia Paulistów).

Fragment Łk 22,24-30 zasługuje na wyjątkową uwagę, chociażby z tego powodu, że w takim kontekście jest ujęty jedynie u Łukasza. Dlatego też pierwsze pytanie, które nasuwa się przy jego lekturze, dotyczy kontekstu, szczególnie poprzedzającego, a bardziej konkretnie: czy i dlaczego spór między uczniami Jezusa jest częścią relacji o Ostatniej Wieczerzy? Następnym nasuwającym



się pytaniem jest: jak należy rozumieć kontrast występujący pomiędzy godną nagany postawą apostołów (Łk 22,24) i następującą bezpośrednio pochwałą Jezusa pod ich adresem (Łk 22,28-30)? Dlaczego obietnica królowania w sytuacji braku pokory? Wreszcie to, co wydaje się być najważniejszym: co wynika ze słów Jezusa, szczególnie zawartych w Łk 22,26-27? Niniejsza praca będzie próbą poszukiwań odpowiedzi na postawione pytania.

1. Kwestie literackie.

Perykopa Łk 22,24-30 występuje w bezpośrednim związku z Ostatnią Wieczerzą (Łk 22, 14-20), będąc w rzeczywistości jej częścią. Wyjawienie tajemnicy o zdradzie (Łk 22,21-22) dało apostołom powód do dociekań, mających na celu identyfikację zdrajcy (Łk 22,23). W wyniku prowadzonego śledztwa zrodził się spór o wielkość między uczniami Jezusa (Łk 22,24), na który Jezus zareagował specjalną nauką. Jego mowę można podzielić na trzy części: a) nakreślenie relacji władca – poddani, panujących na świecie (Łk 22,25); b) wyznaczenie uczniom drogi postępowania, ze wskazaniem na siebie samego jako na wzór do naśladowania (Łk 22,26-27); c) pochwała pod adresem apostołów i obietnica nagrody (Łk 22,28-30).

Jeśli chodzi o schematyczne przedstawienie struktury perykopy Łk 22,24-30, to P.K. Nelson proponuje w swoim artykule budowę hiastyczną¹:

- A uczniowie chcą być wielcy ww. 24-25
- B mają być służącymi ww. 26-27
- B' służą w. 28
- A' staną się wielkimi ww. 29-30

Przy pełnej zgodzie z przedstawioną strukturą analizowanej perykopy, wydaje się, że można też zaproponować układ koncentryczny:

uczniowie chcą królować na sposób światowy ww. 24-25

upomnienie ze strony Jezusa w. 26

Jezus jako wzór służby i uniżenia w. 27

pochwała ze strony Jezusa w. 28

uczniowie będą królować w Królestwie eschatologicznym ww. 29-30

1 P.K. NELSON, „The Unitary Character of Luke 22:24-30”. NTS 40(1994) n. 4, s. 617.



Układ koncentryczny wskazuje na pewną logikę i dynamizm. Przedstawione wydarzenie zawarte jest w ramach, które stanowią ustosunkowanie się do władzy i panowania. Z jednej strony wychodzi ono od uczniów i ma zabarwienie światowe, doczesne i przez to wyraźnie negatywne, z drugiej zaś strony wychodzi od Jezusa i ukierunkowane jest na autentyczność i wieczność. Pośrodku zawiera się wypowiedź Chrystusa ewoluująca w naturalnym kierunku od upomnienia do pochwały, w centrum natomiast występuje Jego Osoba jako wzór do naśladowania. Struktura koncentryczna akcentuje więc chrystocentryczny charakter perykopy, podczas gdy budowę hiasyczną można nazwać eklezjalną.

W związku z delimitacją perykopy uwidacznia się sprawa jej jedności. Kwestia ta dzieli między sobą uczonych. Istnieją opinie, że ww. 24-27 oraz 28-30 stanowią dwie odrębne jednostki pierwotnie ze sobą niezwiązane². Przeciwno takiemu twierdzeniu stoją obrońcy jedności perykopy (Łk 22,24-30), wskazując na jej spójność i organiczność literacką. Chodzi zwłaszcza o występowanie w całej perykopie tych samych pojęć, formy literackiej i symboliki³. O jej koherencji świadczy także ciągłość narracji i występowanie jednego adresata mowy Jezusa. Wydaje się, że należy oprzeć się na tych argumentach i przyjąć jedność literacką fragmentu Łk 22,24-30. Warto jednak nadmienić, że istnieje także stanowisko pośrednie, głoszące, że w zasadzie należy przyjąć tę jedność literacką, ale jest to kwestia drugorzędного znaczenia, zwłaszcza w zestawieniu z teologicznym przesłaniem⁴.

Odnosnie perykopy Łk 22,24-30 podstawowym problemem jest to, czy znajduje się ona we właściwym miejscu. Innymi słowy, czy spór między uczniami i reakcja Jezusa mogły zaistnieć w związku z Ostatnią Wieczerzą? Można spotkać się z poglądami, że przyłączenie tej perykopy do części poprzedzającej jest sztuczne⁵, bądź też twierdzi się, że Jezus nie wypowiedział wszystkich tych słów podczas Ostatniej Wieczerzy, ponieważ tak Marek, jak i Mateusz podają inny kontekst dla tej wypowiedzi Jezusa (Mt 19,28; 20,25-28; Mk 10,42-45); natomiast Łukasz, mający tendencję do grupowania logiów Chrystusa, konstruuje w ten sposób Jego mowę pożegnalną, aby tym samym lepiej zaakcentować Jego wymagania i związane z nimi obietnice⁶.

2 J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)*(WBC 35c), Dallas 1993, (wersja CD); por. J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1983, s. 401; H. LANGKAMMER, *Ewangeliawedług św. Łukasza. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, (BL), Lublin 2005, s. 493; F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, (PSNT 3, cz. 3), Poznań – Warszawa 1974, s. 328.

3 P.K. NELSON, „The Unitary Character...”, s. 618.

4 J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke. Introduction, Translation and Notes (X-XXIV)* (AB 28A), New York-Auckland 1985, s. 1412.

5 H. KLEIN, *Das Lukasevangelium*, Göttingen 2006, s. 669.

6 M. MIKOŁAJCZAK, „Spór o pierwszeństwo – propozycja interpretacji Łk 22,24-30”, w: *Pieśniami dla*



Jeszcze inne opinie próbują przekonywać, że spór uczniów w atmosferze wyjawienia tajemnicy o zdradzie jest nieprawdopodobny. W takiej sytuacji uczniowie byli bardziej skorzy do smutku i przygnębienia, niż do kłótni i rywalizacji między sobą. Spór po doświadczeniu Ostatniej Wieczerzy byłby wyrazem ich bezduszości i egoizmu. W związku z tym proponuje się umieścić to wydarzenie bezpośrednio przed Ostatnią Wieczerzą, podczas zajmowania miejsc przy stole⁷, albo po trzeciej zapowiedzi męki (po Łk 18,34), tak jak ma to miejsce u pozostałych synoptyków⁸, sugerując, że taki kontekst byłby o wiele bardziej naturalny. Istnieje też opinia, że powodem sporu było nie wyjawienie tajemnicy o zdradzie, ale mowa Jezusa o Królestwie Bożym na początku wieczerzy (Łk 22,16)⁹. Poddaje się także w wątpliwość występujące na początku w. 24 greckie δέ: *również* (BT), *też* (BP, BL), które wydaje się być sztucznym „szwem” perykopy Łk 22,24-30 z poprzednią jednostką i nie wskazuje na jedność chronologiczną obydwu wydarzeń¹⁰.

Wdaje się, że nie można zgodzić się z powyższymi opiniami. Owszem, Łukasz posiada tendencję do systematyzacji, ale nie daje to podstaw, aby przedstawione wydarzenie umieszczać przed rozpoczęciem uczty paschalnej. W ten sposób można by je usytuować w wielu innych miejscach. Dotyczy to także opinii wiążącej spór uczniów z wypowiedzią o Królestwie Bożym na początku Ostatniej Wieczerzy. W Trzeciej Ewangelii wiele razy jest o nim mowa i nigdy nie było to przyczyną konfliktu pomiędzy apostołami, dotyczącego ich ważności. Podobny spór, wspomniany w tej Ewangelii, ma miejsce właśnie w kontekście zapowiedzianej śmierci Jezusa (Łk 9,46). Ponadto – wbrew twierdzeniu o tym, że wyjawienie tajemnicy zdrady stworzyło atmosferę bardziej smutku niż konfliktu – należy zwrócić uwagę na Łk 22,23, gdzie jest mowa o dociekaniu uczniów w sprawie zidentyfikowania zdrajcy. Tego rodzaju dyskusja stwarzała odpowiednią płaszczyznę do zrodzenia się konfliktu, zwłaszcza że występujący tam bezokolicznik συζητεῖν: *dociekać, dyskutować, roztrząsać, spierać się*¹¹, wyraża ekspresję

mnie Twoje przykazania. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50 rocznicę święcen kapłańskich i 75 rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2003, s. 252; por. TENŻE, „Obietnice tronów Jezusa Króla w czasie swojej męki (Łk 22,24-30)”. *Studia Podlaskie* 13(1998) n. 1, s. 62.

7 H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 493; por. M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza (Łk 13,1 – 24,53). Duszpasterski komentarz do Nowego Testamentu*, t. 3b, Tarnów 2008, s. 215; R. BARTNICKI, *Przesłanie Ewangelii*, (Biblioteka biblijna 1), Warszawa 1996, s. 309.

8 E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 160; por. F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 328.

9 M. WOLNIEWICZ, „Ewangelia według Łukasza”, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (BP), Nowy Testament, Poznań³ 1999, s. 207.

10 M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza...*, s. 215.

11 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 573.



i podekscytowanie. Można więc stwierdzić, że informacja o zaistniałym sporze znajduje się już w Łk 22,23. Spojrzenie na w. 23 uwiarygodnia także funkcję partykuły *δέ*, która, oprócz wspomnianych znaczeń (*też, również*), może mieć też inne: *zaś, natomiast*. Wydaje się, że zastosowanie ostatniego z nich gładzi sygnalizowaną chropowatość połączenia w. 24 z częścią poprzedzającą. Również kontrastowe zestawienie sporu między apostołami z ich pochwałą ze strony Jezusa wydaje się przemawiać za taką, a nie inną, lokalizacją tego wydarzenia. Trudno dopatrzyć się jakiegos literackiego czy teologicznego celu ze strony Łukasza, by potrzebował dokonywać wielkich przestawień redakcyjnych dla stworzenia kontrastu, który w tej sytuacji wydaje się być nielogicznym. Wreszcie, kontekst Ostatniej Wieczerzy, stawiający kłócących się apostołów w negatywnym świetle, nie pozwala przyjąć, aby takie wydarzenie było stworzone przez wspólnotę wczesnochrześcijańską, tym bardziej przez samego ewangelistę. To, że Marek i Mateusz lokalizują spór uczniów Jezusa w innym miejscu, może świadczyć o tym, że tego rodzaju incydenty zdarzały się o wiele częściej w gronie apostołów¹². Wydaje się zatem, że spór między uczniami i wygłoszona po nim mowa Jezusa są faktem, który miał miejsce w związku z Ostatnią Wieczerzą, bez specjalnej redakcji Łukasza, który jedynie wykorzystał posiadany materiał.

Pomimo tego, iż spór pomiędzy apostołami występuje w kontekście Ostatniej Wieczerzy jedynie u Łukasza, podnoszona jest kwestia synoptyczna, stanowiąca przedmiot badań i ciekawych dyskusji wśród uczonych. Najogólniej rzecz biorąc, w opinii większości komentatorów, ww. 25-27 stanowią materiał opracowany na bazie Mk 10,42-45 (por. Mt 20,25-28), natomiast ww. 28-30 znajdują swoją paralelę w Mt 19,28 i pochodzą najprawdopodobniej ze źródła Q¹³. Zarówno jednak u Mt jak i u Mk wypowiedź Jezusa ma miejsce w zupełnie innym kontekście wydarzeń, niż dzieje się to u Łukasza. W dwóch pierwszych Ewangeliach synoptycznych wyakcentowani zostali synowie Zebedeusza, zaś samo wydarzenie ma miejsce po trzeciej zapowiedzi męki. U Mateusza dodatkowo na scenę została wprowadzona matka Jakuba i Jana. Głębsze wejście w szczegóły sugerowanych powiązań synoptycznych jeszcze bardziej komplikuje sprawę. O ile – jak się przypuszcza – w przypadku ww. 24-26 Łukasz mógł korzystać ze źródła tej samej tradycji co Marek w 10,42-45, to jednak nie można z całą pewnością stwierdzić, że Mk 10,42-45 stanowi bezpośrednie źródło dla wersji Łukasza. Świadczy przeciwko temu niewykorzystanie przez Łukasza Mk 10,45. Jeśli Łukasz korzystał bezpośrednio

12 D.L. BOCK, *Luke 9:51-24,53* (BECNT), Michigan 1996, s. 1736.

13 M. WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, s. 710; por. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, t. 2, Neukircher 2004, s. 891-892; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1411; J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...*, (wersja CD); H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 493.



z Marka, to dlaczego opuścił tak ważny element soteriologiczny? Jeśli chodzi o ww. 28-30, to ich paralela z Mt 19,28 jest co najwyżej częściowa i dotyczy przede wszystkim w. 30. Werset 29 pochodzi z innej tradycji¹⁴. Należy także zwrócić uwagę na zupełnie inny kontekst wypowiedzi Jezusa w Mt 19,28 (nauka Jezusa na temat bogactwa materialnego po spotkaniu z bogatym młodzieńcem). Nierozstrzygniętym pozostaje pochodzenie w. 27. Najprawdopodobniej pochodzi on ze źródła L¹⁵. Różnice i niezgodności między synoptykami wydają się świadczyć na korzyść historyczności perykopy Łk 22,24-30, a także jej obecnej lokalizacji w Ewangelii Łukasza. O ile można mówić o bardziej bezpośredniej zależności Mt 20,25-28 od Mk 10,42-45, o tyle trudniej wykazać takie powiązanie między Łk 22, 24-30 i wspomnianym fragmentem u Marka. Inne szczegóły ewentualnej zależności synoptycznej zostaną jeszcze poruszone przy analizie poszczególnych wersetów.

Jeśli chodzi o gatunek literacki, to panuje raczej powszechna zgodność, że fragment Łk 22,24-30 jest częścią sekcji Łk 22,14-37, zaliczanej do mów pożegnalnych, czy też testamentu. Sekcja ta zawiera wszystkie elementy hellenistycznej mowy pożegnalnej, naturalnie przy obecności elementów spontaniczności. Gatunek ten był zjawiskiem dosyć powszechnym w literaturze greckiej, ale występuje także w Starym Testamencie (Rdz 49,1-28; Pwt 31-34). Taka konwencja literacka ma na celu podkreślenie ważności ostatnich słów przemawiającego, jako testamentu życia¹⁶.

2. Ziemiński styl sprawowania władzy

Przedstawiony spór między uczniami w w. 24 ma swoją analogię w Łk 9,46, chociaż występuje w nim mała dokładność językowa i zupełnie inna tematycznie reakcja Jezusa. Zaistniała sytuacja mogłaby oznaczać, że występowanie konfliktów w gronie Dwunastu było zjawiskiem nierzadkim, a nauka udzielona przez Jezusa w Łk 9,48 poszła w zapomnienie. Jak już była o tym wcześniej mowa, Łukasz nie miał w tym miejscu potrzeby wprowadzać do narracji tego szczegółu. Analizując w. 24, należy zwrócić uwagę na występujący w nim grecki termin φιλονεικία, który jest dosyć charakterystyczny przynajmniej z dwóch powodów: a) ma dość bogate znaczenie, b) występuje jako *hapax legomenon* w Nowym Testamencie. Ma jednak swój odpowiednik w formie przymiotnikowej: φιλόνηκος – w 1 Kor 11,16, użyty

¹⁴ J. NOLLAND, *Luke* (18,35-24,53)... (wersja CD).

¹⁵ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1412-1413.

¹⁶ L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke* (SPS 3), Minnesota 1991, s. 348; por. P.K. NELSON, „The Unitary Character...”, s. 614.



dla wyrażenia sytuacji konfliktowej, dla oznaczenia człowieka rozmiłowanego w kłótniach, waśniach, sporach, kłótniowej¹⁷. Termin ten o wiele częściej występuje w LXX (2 Mch 4,4; 4 Mch 1,26; 8,26).

Tłumaczenie φιλονεικία jako *spór*¹⁸ – choć poprawne – nie oddaje jednak w pełni jego znaczenia. Bardziej chodzi w tym przypadku o: *rozmiłowanie w sporach*¹⁹, *smak sprzeczki, konkurencja, rywalizacja*²⁰, *ambitne, namiętne dążenie do zwycięstwa, rywalizacja, kłótniowość*²¹. Zwraca się także uwagę na to, że termin ów w grece hellenistycznej występuje w katalogach występów typu: *rządza i chciwość sławy, nieżyczliwość, nienawiść, gniew, uraza, złość, zazdrość*²². Wskazuje on więc na pewną mentalność, sposób bycia czy wartościowania, i może być – oprócz tego, że informuje o kłótni podczas Ostatniej Wieczerzy – aluzją do sporów i nieporozumień w gminach chrześcijańskich znanych Łukaszowi.

Innym, godnym uwagi terminem występującym w w. 24, jest μέλζων. Stanowi on *comperativus* od przymiotnika μέγας – *wielki*²³ i występuje w tej perykopie jeszcze w ww. 26 i 27. W tłumaczeniach przymiotnik μέλζων przedstawiany jest raz jako stopień wyższy, innym razem jako najwyższy. Poniekąd wydaje się to usprawiedliwione, z racji, że w grece hellenistycznej termin ten wyraża stopień najwyższy²⁴. Jeśli jednak przyjąć taką zasadę w przekładzie, to nic nie stoi na przeszkodzie, by za każdym razem μέλζων w perykopie Łk 22,24-30 rozumieć jako *superlativus* o znaczeniu: *najważniejszy, największy*. Dotyczy to także w. 24²⁵. Zwrot: τίς αὐτῶν δοκεῖ ἵνα μέλζων, oddany dosłownie jako: *kto z nich wydaje się być największy*, mógłby wskazywać z jednej strony na stałą postawę, mentalność roszczeniową uczniów Jezusa (por. Łk 9,46.49.54), z drugiej – tak, jak ma to miejsce w przypadku znaczenia terminu φιλονεικία – wskazywałby na *Sitz im Leben* powstania perykopy, odnosząc się do atmosfery, jaka panowała we wspólnotach chrześcijańskich znanych Łukaszowi, co znajduje również potwierdzenie w Listach Pawła Apostoła

17 M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB NT 7), Częstochowa 2009, s. 359; por. J. ZAŁĘSKI, *Obraz kobiety w listach Nowego Testamentu*, Ząbki 2007, s. 84.

18 φιλονεικία, w: EWNT, t. 3, k. 1022; por. BT, BP, BL, Biblia Paulistów.

19 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, s. 640; por. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1416.

20 G. VIGINI, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie*, Lublin 2000, s. 382.

21 *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, Warszawa 1965, s. 526.

22 M. WOLTER, *Das Lukasevangelium...*, s. 711.

23 S. LÈGASSE, μέλζων, w: EWNT, t. 2, k. 990.

24 J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1416.

25 BT, BL i BP stosują w tłumaczeniu stopień najwyższy w ww. 24 i 26, natomiast stopień wyższy w w. 27, natomiast Biblia Paulistów używa stopnia wyższego w w. 24, a w pozostałym miejscu tak, jak wymienione tłumaczenia.



(1 Kor 3,3-4; 11,16). Mógłby na to wskazywać również użyty w tym zwrocie czas teraźniejszy²⁶.

Wobec zaistniałego sporu Jezus zajmuje stanowisko. Styl Jego mowy jest porównywalny z tym, jaki można spotkać w literaturze antycznej, a także w Nowym Testamencie (Mt 23,6-8; 1 Tm 6,1; 2 Tm 3,13): a) wypowiedź o pewnych praktykach w trybie oznajmującym, b) wezwanie do czegoś przeciwnego w trybie rozkazującym²⁷. Hellenistyczny posmak w. 25 wskazuje na subtelną pracę redakcyjną Łukasza²⁸. Komentarz na temat królów i sprawujących władzę jest odzwierciedleniem stosunków społecznych panujących w starożytnym świecie, zwłaszcza w środowiskach hellenistycznych. Jest to potwierdzone przez źródła pisemne, a także przez znaleziska archeologiczne. Wymieniony tytuł *εὐεργέτης* – *dobroczyńca* – przysługiwał pogańskim bogom, cesarowi, książętom, a także każdemu, kto posiadał jakieś zasługi, władzę i wpływy, jak również rozdawał przywileje²⁹. Istnieje jednak opinia, że w odniesieniu do wymienionej kategorii ludzi jest on znacznie przesadzony. Rzeczywistość nie potwierdzała tego, co głosiły napisy³⁰. Być może więc należy rozumieć wypowiedź Jezusa jako ironię³¹. Termin *euergeth* występuje jedynie w tym miejscu i tym samym stanowi *hapax legomenon* w Nowym Testamencie.

Inny, występujący tutaj termin: *ἔθνη* jest tłumaczony jako *narodów*, ale może oznaczać także *pogan* (por. Łk 12,30; 18,32; 21,24). Choć użycie w tym miejscu słowa *pogan* byłoby nieco sztuczne, to jednak kontekst nakazuje w domyśle tak ten grecki rzeczownik tutaj rozumieć. Akcentuje to jeszcze bardziej negatywną stronę przedstawionej w w. 25 sytuacji. Jeden z komentatorów (Johnson) zwraca uwagę na fakt, że występujący tu w połączeniu z tym rzeczownikiem aoryst *κυριεύουσιν* ma swój odpowiednik w zmienionej formie (*κυριεύσει*) w Rdz 3,16 (LXX), gdzie jest mowa o panowaniu mężczyzny nad kobietą³². Wypowiedź Boga – w kontekście popełnionego przez Adama i Ewę grzechu nieposłuszeństwa – ma wyraźnie negatywny wydźwięk. Konotacje pomiędzy Łk 22,25 i Rdz 3,16 jeszcze bardziej wskazywałyby na negatyw sytuacji przedstawionej w wypowiedzi Jezusa.

26 G. VIGINI, *Ewangelie i Dzieje Apostolskie...*, s. 382; por. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1416.

27 M. WOLTER, *Das Lukasevangelium...*, s. 711.

28 L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke...*, s. 344; por. J. NOLLAND *Luke (18,35-24,53)...* (wersja CD).

29 M. WOLTER, *Das Lukasevangelium...*, s. 712; por. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1417.

30 W. ECKEY, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung...*, s. 891.

31 D.L. BOCK, *Luke 9:51-24,53...*, s. 1732; por. F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 329.

32 L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke...*, s. 344.



3. Jezusowe rozumienie władzy.

Wypowiedź Jezusa w w. 25 można określić jako negatywną. W zasadzie w. 26 również rozpoczyna się w tonacji negatywnej, ale zaraz przechodzi w pozytywny nakaz, polecenie. Jego wypowiedź w w. 26 stanowi wyraźny kontrast do tego, co było treścią poprzedniego wersetu. W opinii niektórych komentatorów w. 26 posiada charakter eklezjalny. Wskazuje na to przede wszystkim występujący tutaj imiesłów ἡγούμενος tłumaczony najczęściej jako *przełożony* (BT, BP, Biblia Paulistów), *przewodzący* (BL), i tym sposobem mógłby wskazywać na przełożonego w Kościele. Dla podbudowania tej opinii, dodatkowo zwraca się uwagę na kontekst Ostatniej Wieczerzy i fakt, że Jezus polecił przygotować ją Piotrowi i Janowi (Łk 22,8), apostołom, którzy zajmowali bardzo wysoką pozycję w pierwotnym Kościele (Dz 3,1.3.11; 4,13.19; 5,15). Sugeruje się więc, że treść w. 26 skierowana jest w pierwszym rzędzie do biskupów jako przewodniczących zgromadzenia³³.

O ile można przyjąć to, że sytuacja w gminach chrześcijańskich mogła stanowić pewien impuls dla ewangelisty przy redakcji omawianej perykopy, o tyle jednak trudniej zgodzić się z tym, że ἡγούμενος w w. 26 wskazuje na przełożonego w Kościele. Zazwyczaj urząd ten określają terminy: ἐπίσκοπος (Dz 20,28; Flp 1,1; 1 Tm 3,2; Tt 1,7) i przede wszystkim presbu, teroj w znaczeniu: *starszy* (Dz 11,30; 14,23; 15,2; 16,4; 20,17; 21,18; 1 Tm 5,17; Tt 1,5; Jk 5,14; 1 P 5,1). Termin ἡγούμενος – występujący w różnych odmianach – nigdzie nie wskazuje na osoby odpowiedzialne za wspólnotę wierzących, co więcej, bardzo często określa osoby świeckie (1 P 2,14), pogańskie (Dz 7,10) czy nawet wrogie uczniom Jezusa (Łk 20,20; 21,12; Dz 24,10). Marek wogóle nie używa tego terminu, natomiast u Mateusza ἡγούμενος pojawia się on tylko raz (2,6) i to jako część cytatu (Mi 5,1), gdzie oczywiście ma znaczenie inne niż *przełożony* we wspólnocie kościelnej. Dlatego też – podsumowując – należy jeszcze raz nadmienić, że życie wspólnot chrześcijańskich, z którymi był związany Łukasz, mogło stanowić pewien impuls dla redakcji analizowanej wypowiedzi Jezusa, wydaje się jednak, że nie można przesadzać w przypisywaniu perykopie eklezjalnego charakteru, a tym bardziej pochodzenia. Należy z całym przekonaniem opowiedzieć się za lokalizacją wydarzenia Łk 22,24-30 w kontekście Ostatniej Wieczerzy i tym samym za jego historycznością.

Przeciwstawnym do przymiotnika μεῖζων (w. 26) jest termin νεώτερος (w. 26). Najczęściej jest on tłumaczony jako *najmłodszy* (BT, BP), *najmniejszy* (BL). Tymczasem jest

33 W. ECKEY, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung...*, s. 894; por. R.J. KARRIS, „Ewangelia według Świętego Łukasza”, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1098; M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza...*, s. 216.



to stopień wyższy od $\nu\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$, przy czym występuje „przeważnie z osłabioną desygnacją stopnia wyższego”, stąd też może mieć znaczenie *młody* (mężczyzna)³⁴. Tak też jest tłumaczony w innych miejscach Nowego Testamentu (Dz 5,6; 1 Tm 51). Stosowanie w Łk 22,26 stopnia najwyższego może wynikać co najwyżej z domysłu, jednak nie znajduje potwierdzenia w formie gramatycznej analizowanego terminu. Także odwoływanie się do tego, że w Biblii wielokrotnie można spotkać się z faworyzowaniem najmłodszych (Rdz 27,15n; 37,3; 42,13; 48,14; 1 Sm 17,14; Łk 15,11-32)³⁵, w tym wypadku nie wydaje się mieć większego znaczenia. Zasadniczym celem wypowiedzi Jezusa nie jest dowartościowanie młodych (najmłodszych), ale wskazanie na pokorę jako drogę pełnego i jedynie właściwego zbawczego realizowania się uczniów.

W związku z tym, że w grece klasycznej $\nu\epsilon\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ może oznaczać także: *za młody*, *za młody*, *aby pamiętać wydarzenia*³⁶, być może określenie to należałoby rozumieć jako daleką aluzję w odniesieniu do młodego pokolenia, chrześcijan tzw. drugiej generacji, z którymi posiadał kontakt Łukasz, a którzy nie byli naocznymi świadkami Jezusa i Jego działalności, przez co ich autorytet był bez porównania mniejszy niż tych, którzy z Nim przebywali. Idąc dalej tym tropem, być może przejawia się tutaj dalekie echo konfliktu pomiędzy judeochrześcijanami, a chrześcijanami wywodzącymi się z pogaństwa (Dz 15,1-2). Łukasz jako towarzysz Pawła mógł posiadać informacje na temat takiej sytuacji. Być może są to twierdzenia idące zbyt daleko, ale jeśli przyjąć, że trudności życia wspólnotowego w gminach chrześcijańskich stanowią tło omawianej perykopy – o czym była już mowa – to wydaje się, że takiej sytuacji nie można odmówić prawdopodobieństwa słuszności.

Werset 27 rozpoczyna się pytaniem: *Kto jest większy (największy)?* Pytanie to nawiązuje do sporu w w. 24. Różnica tkwi w tym, że tutaj chodzi o to, kto w rzeczywistości jest wielki, podczas gdy w w. 24 chodziło o iluzję, uzurpację: *wydaje się być wielkim*. Jest to pytanie w gruncie rzeczy retoryczne, tak sformułowane, że domaga się odpowiedzi twierdzącej³⁷. W ostateczności jednak odpowiedź udzielona przez Jezusa nieoczekiwanie będzie inna.

Na końcu w. 26 pojawia się po raz pierwszy termin $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\acute{\omega}\nu$ w znaczeniu *służący*³⁸. Jest on przeciwstawieniem dla $\eta\gamma\omicron\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, mniej i pojawia się jeszcze dwa razy w w. 27. Termin ten – w różnych odmianach – występuje dosyć często w Nowym Testamencie, ale rzadko w związku z jakimś konkretnym urzędem w Kościele. W Listach Pawła pod pojęciem $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$ należy

34 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, s. 408.

35 L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke...*, s. 345.

36 *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1962, s. 206.

37 L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke...*, s. 345.

38 A. WEISER, *διάκονος*, w: EWNT, t. 1, k. 726.



rozumieć kogoś odpowiedzialnego za sprawy finansowe, materialne w Kościele (1 Tm 3,8-13), lub po prostu ogólnie służyć Chrystusa (1 Kor 3,5; 2 Kor 3,6; Kol 1,7; 4,7; 1 Tm 4,6)³⁹. Pojęcie diakoniva może także oznaczać dobrowolną, spontaniczną służbę bliźnim bez powiązania z jakimś konkretnym urzędem (Dz 11,29; 1 Kor 16,15; 2 Kor 8,4; 9,12)⁴⁰.

Występujące w w. 27a ὁ διακονῶν bezpośrednio dotyczy usługiwania przy stole i takie samo znaczenie nadaje temu terminowi w. 27b. Nie zawsze jednak w Ewangelii Łukasza termin ów ma właśnie takie znaczenie. Są jeszcze dwa przypadki, kiedy odnosi się on wprost do służby przy stole (Łk 12,37; 17,8). W innych miejscach natomiast takie znaczenie może być co najwyżej domyślne (Łk 4,39; 8,3; 10,40). Z kolei w Dziejach Apostolskich tylko raz znaczy usługiwanie przy stole, co jednak nie jest powiedziane wprost, a wynika jedynie z kontekstu (Dz 6,1). W pozostałych przypadkach nie da się dostrzec takiego związku (Dz 1,17.25; 6,4; 11,29; 12,25; 19,22; 20,24; 21,19). Przedstawiona statystyka rodzi pytanie: dlaczego w tej sytuacji ὁ διακονῶν tak wyraźnie i jednoznacznie odnosi się do posługiwania przy stole, skoro w całym Dziele Łukaszym nie występuje to zbyt często?

Pierwszą przychodzącą na myśl odpowiedzią jest zwrócenie uwagi na kontekst wieczerzy paschalnej, w czasie której uczniowie znajdowali się za stołem. Sytuacja ta stanowiła dobre tło dla wypowiedzi Jezusa. Należy zwrócić uwagę na fakt, że występujące dwa razy w w. 27 ὁ διακονῶν Jezus odnosi do siebie samego. W tym wypadku jest On protagonistą wieczerzy paschalnej, w czasie której nie tylko pełni rolę głowy wspólnoty (rodziny), ale także stawia siebie jako wzór usługującego. Chodziłoby więc o usługiwanie Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy. Owszem, rozdaje On uczniom chleb i wino, ale – patrząc od strony obchodzenia paschy we wspólnocie żydowskiej – była to czynność zwyczajowa, należąca do kompetencji głowy rodziny. Dlatego raczej nie tutaj należy dopatrywać się punktu ciężkości. Wypowiedź Jezusa w w. 27 można by też pojmować jako nawiązanie czy komentarz do umycia nóg apostołom (J 13,1-20). Jest oczywiście możliwe, że tradycja, z której czerpał Jan, miała jakiś wpływ na Łukasza, tym bardziej, iż niektórzy zaliczają ją do źródeł będących u podstaw powstawania Trzeciej Ewangelii⁴¹, jednak w samym tekście nie ma żadnej aluzji do umycia nóg. Najbardziej prawdopodobnym wydaje się to, że Jezus, mówiąc o swojej służbie, miał na uwadze całe swoje ziemskie życie wypełnione służeniem ludziom. Wprowadzenie tej wypowiedzi do opisu Ostatniej Wieczerzy pomaga zrozumieć jej prawdziwe znaczenie⁴².

39 D.M. HAY, *Diakon*, w: SWB, Warszawa 1997, s. 109.

40 „Sługa”, w: *Leksykon Biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, Warszawa 2001, s. 743.

41 J. KUDASIEWICZ, *Łukasza Ewangelia*, w: EK, t. 11, Lublin 2006, k. 621.

42 J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...*, (wersja CD).



Ostatnia Wieczerza stanowi niejako dopełnienie tego, co czynił Jezus podczas całej ziemskiej misji, ze szczególnym uwzględnieniem Jego częstego spotykania się przy stole z ludźmi różnych „kategorii”, wśród których na czoło wysuwają się grzesznicy i celnicy (Łk 5,29; 15,1; 19,5-6). Już wtedy łączyło się to ze swego rodzaju ofiarą i poświęceniem, ze względu na krytyczną ocenę tzw. „opinii publicznej” (Łk 5,30; 7,34.39; 15,2; 19,7). Teraz symboliczny gest łamania chleba i podanie uczniom kielicha z winem obrazuje całe życie poświęcone służbie ubogim i grzesznikom. Ofiarowanie swojego Ciała i Krwi stanowi wyraz najwyższej służby, przykład prawdziwej *kenozy* Jezusa. Ten rodzaj służenia i uniżenia ze strony Mistrza jawi się doskonałym wzorem dla uczniów, zwłaszcza jeśli położy się akcent na to, że Ostatnia Wieczerza i ustanowienie Eucharystii (Łk 22,19-20) były zapowiedzią Jego cierpienia i śmierci, co miało nastąpić już w najbliższej przyszłości⁴³. Każdej z dwóch formuł konsekuracyjnych towarzyszy zapowiedź śmierci (22,19-20). W tym miejscu należy zwrócić również uwagę na to, że Łukasz (jedyne z synoptyków), informując o rozpoczęciu wieczerzy paschalnej, używa wyrażenia *godzina* (Łk 22,14). *Godzina* – w biblijnym znaczeniu szczególny, wyznaczony przez Boga moment w historii – w tym wypadku odnosi się do zbawczej męki i śmierci Jezusa. On sam potwierdza to w następnym wersecie (22,15)⁴⁴.

4. Wytrwałość w przeciwnościach.

Po krytycznych wypowiedziach na temat ziemskiego modelu sprawowania władzy (w. 25) i przedstawienia właściwej postawy, jaką powinni odznaczać się uczniowie (ww. 26-27), następuje dość nieoczekiwany zwrot w mowie Jezusa. Chwali On grono swoich apostołów i obiecuje im nagrodę w Królestwie wiecznym (ww. 29-30). Część Łk 22,28-30 zaczyna się od czasu przeszłego dokonanego (w. 28), następnie w swej kontynuacji przechodzi w czas teraźniejszy (w. 29), by zakończyć się eschatologicznym czasem przyszłym (w. 30). Wypowiedź Jezusa różni się od poprzedniej tonem (upomnienie – podniosłość) i tematyką (doczesność – eschatologia). Należy jednak przyjąć (była już o tym mowa) jedność literacką ww. 28-30 z częścią poprzednią. Za tą jednością przemawia także zaimek *wy* w odniesieniu do apostołów, od którego zaczyna się w. 28. Zaimiek ten wielokrotnie, niemal w każdym wersecie, występuje w opisie Ostatniej Wieczerzy (Łk 22,15.16.18.19.20.26.31.35.37).

43 J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1418; por. M. MIKOŁAJCZAK, „Spór o pierwszeństwo...”, s. 253; TENŻE, „Obietnice tronów Jezusa...”, s. 63.

44 R. BARTNICKI, *Przesłanie Ewangelii...*, s. 306-307; por. E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego...*, s. 159.



Wypowiedź Jezusa w w. 28 jest dosyć zagadkowa, szczególnie w kontekście niedawnego jeszcze sporu między uczniami (w. 24), i rodzi pytanie: dlaczego akurat w tym momencie akcentuje On wierność apostołów? Pierwsza odpowiedź, jaką się tutaj podaje, dotyczy osoby Judasza i jego zdrady. Istnieje wyraźny kontrast pomiędzy nim i pozostałymi uczniami⁴⁵. Wydaje się jednak, że nie o to chodzi w pochwie Jezusa. Ostatecznie, według relacji Łukasza, Judasz uczestniczył w Ostatniej Wieczerzy (22,21) i najprawdopodobniej był tam także wtedy, kiedy Jezus wygłaszał pochwałę. Jezus nie dokonał rozróżnienia, do kogo się ona odnosi, a do kogo nie. Owszem, ujawnił tajemnicę zdrady i jej konsekwencje dla zdrajcy (22,21-22), ale nie wskazał samego winowajcy (22,23). Ponadto, czyn Judasza w całej swej odrazie, nie mógł automatycznie i obiektywnie wpłynąć na wzrost znaczenia pozostałych apostołów.

Inny wariant odpowiedzi na postawione pytanie opiera się na spostrzeżeniu, iż w Ewangelii Łukasza – jako jedynej wśród synoptycznych – apostołowie nie opuścili swego Mistrza, nie uciekli w czasie Jego aresztowania (por. Mt 26,56; Mk 14,50), a wręcz przeciwnie, stanęli w Jego obronie (22,49-50). Być może, że Łukasz – relacjonując śmierć Jezusa i wspominając *wszystkich Jego znajomych* (πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ), którzy *stanęli z oddali i przyglądali się temu* (23,49) – ma na myśli apostołów. Faktem jest także i to, że Łukasz – w odróżnieniu od pozostałych synoptyków (por. Mt 26,31; Mk 14,27) – nie cytuje gorzkich słów proroctwa Zachariasza: *Uderz pasterza i rozproszą się owce* (Za 13,7). Wierność Jezusowi okazali oni także w czasach powstawania Kościoła i działalności misyjnej⁴⁶.

Również i ta odpowiedź nie jest satysfakcjonująca, przede wszystkim dlatego, że w. 28 – jako jedyny w całej perykopie – odnosi się do przeszłości, dlatego nie można go wiązać z tym, co wydarzyło się po Ostatniej Wieczerzy. Stąd też należy zgodzić się z wnioskiem, jaki wysuwa D.L. Bock, że pochwała Jezusa odnośnie wierności Jego uczniów, dotyczy czasów Jego publicznej działalności⁴⁷. Wytrwanie przy Mistrzu także pod krzyżem to kontynuacja tamtej wierności. Mieści się to w granicach gatunku literackiego, jaki stanowi analizowana perykopa. Owszem, testament zawiera przede wszystkim wskazania i polecenia dotyczące przyszłości i taką rolę spełniałyby w tym przypadku ww. 26-27, a w szczególny sposób ww. 29-30, ale jest w nim (w mowie pożegnalnej) także miejsce na nawiązanie do przeszłości, dokonanie pewnego podsumowania, wyrażenie wdzięczności. Wydaje się, że w tym przypadku taką rolę pełni w. 28.

45 M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza...*, s. 217.

46 H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza...*, s. 494.

47 D.L. BOCK, *Luke 9:51-24,53...*, s. 1739; por. M. MIKOŁAJCZAK, *Spór o pierwszeństwo...*, s. 254; TENŻE, *Obietnica tronów Jezusa...*, s. 63.



Dokładniejsze sprecyzowanie znaczenia pochwały uczniów w w. 28 domaga się analizy dwóch występujących tam terminów: διαμένω – *pozostawać, trwać* i peirasmoi, – *próby, doświadczenia, pokusy*. Jeśli chodzi o pierwszy z nich, występuje on w tej Ewangelii jeszcze tylko raz (Łk 1,22), ale w zupełnie innym znaczeniu. Komentatorzy⁴⁸ dla zrozumienia jego znaczenia odsyłają do Łk 8,15, gdzie jest mowa o wytrwałości (ὑπομονή) tych, których symbolizuje ziarno padające na dobrą glebę. Wytrwałość jest tutaj ściśle związana z owocowaniem przyjętego słowa. Jest o niej jeszcze mowa w Łk 21,19, kiedy Jezus zapowiada przyszłość Izraela i czasy ostateczne (Łk 21,5-36). W tym przypadku wytrwałość stanowi warunek *zyskania życia*. Słowa Jezusa w w. 28, jako część mowy testamentalnej, odczytane w kontekście powyższych dwóch Jego wypowiedzi, byłyby więc pozytywnym podsumowaniem współuczestnictwa apostołów w Jego ziemskiej misji. To współuczestnictwo będzie kontynuowane także w rzeczywistości pozaziemskiej, wiecznej (w. 29-30).

Jeśli chodzi o πειρασμός „to można spotkać się z opinią, że w znaczeniu *pokusy*⁴⁹ termin ten odnosi się do kuszenia Jezusa na pustyni (Łk 4,1-13)⁵⁰. Nie można jednak zgodzić się z tym twierdzeniem, gdyż samo kuszenie dokonało się jeszcze przed powołaniem apostołów, a wystawianie Jezusa na próbę w Łk 11,16 nie wchodzi w grę⁵¹. *Pokusy* Jezusa należy tutaj pojmować w szerszym kontekście, bardziej jako przeciwności i wypróbowanie. Chodzi więc o to, że uczniowie dzielili z Jezusem styl Jego życia (Łk 9,57-58), uczestnicząc tym samym we wszelkich Jego prześladowaniach, jeszcze do momentu aresztowania i śmierci krzyżowej (np. Łk 7,34; 11,15.53-54; 13,31; 15,2; 16,14; 19,47; 20,20; 22,2)⁵². W związku z tym w pochwie należy zwrócić uwagę bardziej na przywiązanie uczniów do Jego osoby, niż na stwarzanie jakiegoś kontrastu między grupą Dwunastu a ogółem. Chodzi o wierność tej tożsamości, którą uczniowie zyskali wraz z wezwaniem ze strony Jezusa. Pochwała jest jednocześnie zwróceniem uwagi na wytrwałość w przeciwnościach i utrapieniach, będących drogą prawdziwego życia chrześcijan.

48 J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1418; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke...*, s. 347; J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...*, (wersja CD).

49 W. POPKES, πειρασμός, w: EWNT, t. 3, k. 151.

50 J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...*, (wersja CD); por. E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego...*, s. 160.

51 M. WOLTER, *Das Lukasevangelium...*, s. 713.

52 W. ECKEY, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung...*, s. 895; por. R.J. KARRIS, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 1098.



5. Nagroda w Królestwie Mistrza

Z pochwałą uczniów (w. 28) związana jest nagroda. Temat ten zawiera się w ww. 29-30. Początek w. 29 (καὶ) wyraźnie wskazuje na to, że nagroda, o której będzie za chwilę mowa, zostanie przyznana uczniom właśnie za ich wierność Jezusowi, a jest nią Królestwo przekazane Mu przez Ojca. Wypowiedź Jezusa w w. 29 ma ton prawny i sformułowana jest w czasie teraźniejszym; Królestwo zostaje przekazane uczniom w tej chwili. Już od teraz są jego współdziedzicami, co równocześnie oznacza dla nich zadanie zaprowadzania tegoż Królestwa na ziemi. Prawdziwej, ostatecznej radości przebywania w nim, będą apostołowie zażywać dopiero w przyszłości, podobnie jak zostało to przedstawione w Łk 12,32. Werset 30 – w przeciwieństwie do poprzedniego – wyrażony został w czasie przyszłym. Zróznicowanie wypowiedzi pod względem użytego czasu obrazuje nacisk, jaki w Dziele Łukaszowym położony jest na obecnej, teraźniejszej formie Królestwa (por. Dz 1,8). Wydaje się więc, że bardziej chodzi o współudział w życiu Jezusa i z Jezusem, niż o jakiś specjalny, niezależny status królewski. Widać tutaj także kolejną różnicę w stosunku do Mt 19,28, gdzie uwaga skupiona jest jedynie na przyszłości, nie mazaśnicą tematem tego, że współudział w władzy już teraz został przekazany uczniom przez Jezusa⁵³.

W tym miejscu Ewangelii Łukasza Jezus po raz pierwszy dokonuje autoprezentacji siebie jako Króla. Po raz drugi aluzja do Jego Królestwa pojawi się w prośbie złoczyńcy na krzyżu (Łk 23,42). Wcześniej królewskość Jezusa i Jego Królestwo były wspominane jedynie pośrednio (Łk 1,32-33; 19,11-27.29-40). Wypowiedzi te pokazują jednak, że w Trzeciej Ewangelii już od początku Chrystus pokazany jest jako Syn Boży i królewski Mesjasz⁵⁴. W tym miejscu także – po raz drugi w Ewangelii Łukasza – mówi On o swoim Ojcu jako Tym, który *coś* Mu przekazał (por. Łk 10,22 – *Mój Ojciec przekazał mi wszystko*). Partycypacja uczniów w Królestwie Jezusa stanie się wypełnieniem woli Ojca w myśl słów Mistrza, wypowiedzianych o wiele wcześniej: *spodobało się Ojcu waszemu dać wam Królestwo* (Łk 12,32).

Obecne w w. 29 słowo διατίθεμαι, tłumaczone najczęściej jako: *przekazuję* (BT, BP, BL, Biblia Paulistów), oznacza w rzeczywistości: *ustanawiam, sporządzam testament*⁵⁵. Zachodzi łatwo dostrzegalna koherencja takiego znaczenia διατίθεμαι z całością mowy Jezusa, która – jak już wspomniano – należy do gatunku testamentu. Całe więc wyrażenie: καὶ διατίθεμαι ὑμῖν należałoby pojmować jako: *sporządzam umowę z wami*, bądź: *zostawiam wam testament*,

53 D.L. BOCK, *Luke 9:51-24,53...*, s. 1740; por. J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53...* (wersja CD).

54 J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1419; por. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium...*, s. 895.

55 R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski...*, s. 132; por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 558.



*ostatnią wolę*⁵⁶. Przedmiotem ostatniej woli Jezusa przed bliską już śmiercią jest także – oprócz wezwania do postawy służby i uniżenia (*kenozy*) – przekazanie apostołom w testamencie udziału w Jego Królestwie teraz i w wieczności.

Ostatni werset analizowanej perykopy traktuje o statusie uczniów w eschatologicznym Królestwie ich Mistrza. Werset 30 jest zdaniem dopełnieniowym, które wiąże się syntaktycznie z występującym w w. 29 czasownikiem διατίθεμαι. Następuje w nim rozwinięcie i wyjaśnienie następstw przekazania Królestwa apostołom. Jezus zapowiada swoim uczniom nie tylko udział w uczcie eschatologicznej, tak jak to już kiedyś wcześniej uczynił (Łk 13,29), ale ponadto przyrzeka im, że będą karmić się pokarmem ze stołu Króla. Zarówno w Starym Testamencie, jak i we wszystkich kulturach starożytnego świata, był to honor najwyższej rangi i spotykał jedynie specjalnych dostojników (por. 2 Sm 9,7.10; 19,29; 1 Krl 2,7; 2 Krl 25,29; Jr 52,33)⁵⁷. Na eschatologiczne pojmowanie treści w. 30 wskazuje mowa o jedzeniu i picu przy stole w Królestwie. Chodzi o ucztę eschatologiczną, jakiej zapowiedzią jest Ostatnia Wieczerza, w której obecnie biorą udział. Już autorzy Starego Testamentu posługiwali się obrazem obfitej uczty, aby wyrazić radość, jaka zapanuje w czasach ostatecznych (Prz 9,1; Iz 25,6; 55,1; 65,13). W podobny sposób wielokrotnie wypowiadał się sam Jezus (Mt 8,11; 26,29; Łk 12,37; 13,29)⁵⁸. Chodzi tu również o dwie Jego wypowiedzi bezpośrednio przed formułą konsekracyjną: *Już nie będę jej spożywał, aż wypełni się w Królestwie Bożym* (22,16), oraz: *Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie Królestwo Boże* (22,18).

O ile dostrzeżenie odniesienia eschatologicznego w w. 30 wydaje się być dosyć proste i narzuca się niemal samo, o tyle zagadkowym jawi się kwestia wspomnianych tam tronów i władzy sądzenia Izraela, tym bardziej, że jedzenie i picie nie bardzo pasują do zasiadania na tronie i sprawowania władzy sędziowskiej⁵⁹. Obecny tutaj rzeczownik θρόνος jest typowo biblijnym terminem i występuje w Piśmie Świętym stosunkowo często (218 razy), zarówno w znaczeniu *tron królewski* (1 Krl 1,35; 1 Krn 29,23; Est 1,2), jak również w przenośnym znaczeniu *tron Boży*, jako miejsce, z którego Bóg panuje nad światem i sądzi go (Wj 17,16; Ps 9,8; Dn 7,9). Odczytanie w. 30 w kontekście tradycji biblijnej Starego Testamentu pozwala dostrzec, że apostołowie otrzymali udział w Jezusowej mesjańskiej regencji nad Izraelem. Podobnie jak w przypadku królów zasiadających na tronie chodziło o władzę panowania

56 J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1419; por. M. MIKOŁAJCZAK, „Spór o pierwszeństwo...”, s. 255 TENŻE, „Obietnica tronów Jezusa...”, s. 64.

57 M. WOLTER, *Das Lukasevangelium...*, s. 714.

58 P.-M. GALOPIN, „Gody eschatologiczne”, w: STB, Poznań, 1994, s. 719.

59 W. ECKEY, *Das Lukasevangelium...*, s. 892.



i sądzenia, tak również uczniowie Jezusa będą panować razem z Nim. Staną się przywódcami Nowego Izraela⁶⁰.

Użycie występującego w w. 30 czasownika κρῖνω w niektórych miejscach LXX (1 Krl 3,9; 1 Mch 9,73; Ps 2,10; 9,8) prowadzi do wniosku, że bardziej należy o nim myśleć w szerszym znaczeniu, jako o *władać, kierować, panować*⁶¹, aniżeli w znaczeniu ścisłym: *sądzić, wydawać wyrok*. W tym miejscu należy od razu zastrzec, że zakres władzy sądowniczej apostołów nie ogranicza się jedynie do plemion izraelskich w znaczeniu przedchrześcijańskim, jak czasami próbuje się twierdzić⁶², ale chodzi o nowy Lud Boży w znaczeniu mesjańskim, czyli o wszystkich, którzy przyjęli naukę Jezusa i uwierzyli w Niego (Gal 3,7; Tt 2,14; 1 P 2,9)⁶³. Z całą pewnością należy też zaznaczyć, że apostołowie nie będą zasiadać na tronach sądowniczych na podobieństwo tych, którzy zasądziła Jezusa na śmierć, jak i tych, którzy osądzali ich działalność. Nie chodzi tutaj o wydanie wyroku na Izrael za to, że nie rozpoznał w Jezusie przychodzącego Mesjasza. Sprawowanie sądu nad Izraelem nie zawiera w sobie żadnego motywu zemsty, tym bardziej, że Jezus wyraźnie zabraniał swoim uczniom osądzania i potępienia (Łk 6,37)⁶⁴. Echo nauki zawartej w w. 30 można usłyszeć także w 1 Kor 6,2: *Czy nie wiecie, że święci będą sądzić świat?*

Tematem żywych dyskusji wśród egzegetów jest pominięcie przez Łukasza, w porównaniu z Mt 19,28, który uważa się za paralelny dla Łk 22,30, liczby tronów. W Mt 19,28 apostołowie zasiadą na *dwunastu* tronach, by rządzić *dwunastoma* pokoleniami Izraela. Często spotykana opinia na temat owego pominięcia głosi, że chodziło o Judasza. Pierwotny Kościół, czy sam ewangelista uniknął w ten sposób trudności przypisania zaszczytnego tronu zdrajcy. Jako dodatkowy argument na korzyść tej teorii podaje się spostrzeżenie, że w Mt 19,28 wypowiedź Jezusa miała miejsce w innym kontekście, który nie wskazywał na zdradę Judasza, u Łukasza natomiast słowa Jezusa w w. 30 następują po wyjawieniu tajemnicy zdrady (22,21-22)⁶⁵. Nie wszyscy jednak przyjmują takie rozwiązanie. Przykładowo J. Nolland uważa, że chodzi tutaj bardziej o zwykłą ekonomię słów niż o postać Judasza, gdyż grono Apostołów zostało niebawem uzupełnione (Dz 1,26), o czym informuje tenże sam Łukasz⁶⁶. Wydaje się, że można przyjąć ten pogląd. Owszem, osoba Judasza i jego zdrada logicznie wpisują się w fakt pominięcia liczby

60 J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1419; por. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium...*, s. 895.

61 M. RISSI, κρῖνω, w: EWNT, t. 2, k. 787.

62 J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...* (wersja CD); por. E. SZYMANEK, *Wykład Pisma Świętego...*, s. 160.

63 M. WOLTER, *Das Lukasevangelium...*, s. 715.

64 J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1419.

65 J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1419; por. D.L. BOCK, *Luke 9:51-24,53...*, s. 1741; R. BARTNICKI, *Przesłanie Ewangelii...*, s. 310.

66 J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...* (wersja CD).



dwanaście odnoszącej się do tronów w w. 30, ale chyba nie można *a priori* zakładać, że Łukasz był zniewolony tym faktem przy redagowaniu tekstu, tym bardziej, iż – jak podaje W. Eckey – krytyczne wydanie źródła Q potwierdza, że liczba ta nie należała do pierwotnego tekstu. Wariant Łukasza wydaje się być bardziej prawdopodobny niż Mateusza⁶⁷.

4. Wnioski teologiczne

Perykopa Łk 22,24-30 stanowi jeden z tych fragmentów nauki Jezusa w Ewangelii, gdzie znajduje się wyraźne wezwanie do postawy pokory i służby, gdzie Jezus wprost podaje siebie za wzór kenotycznego stylu życia (por. Mt 11,29; J 13,14-15). Oryginalność analizowanej perykopy przejawia się między innymi w tym, że stanowi ona część opisu Ostatniej Wieczerzy. Ani Mateusz, ani Marek nie przekazują informacji o sporze apostołów i następującej po nim nauki Jezusa w kontekście ustanowienia Eucharystii. Przeprowadzone rozważania na temat fragmentu Łk 22,24-30 pozwalają przyjąć stanowisko, że lokalizacja przedstawionego w nim wydarzenia jest jak najbardziej właściwa. Spór apostołów – wbrew opinii niektórych biblistów – jest faktem, który miał miejsce podczas Ostatniej Wieczerzy, po ustanowieniu Eucharystii i wyjawieniu tajemnicy o zdradzie. Stawia to pod znakiem zapytania zależność Łk od analogicznego fragmentu u Marka (Mk 10,42-45; por. Mt 20,25-28). Wiele zdaje się przemawiać za tym, że Łukasz korzystał z własnego źródła przy tworzeniu perykopy. Inaczej mówiąc, jest to jego własny tekst. Nie kłóci się to z przypuszczeniem, że incydenty wywyższania się miały miejsce częściej w gronie uczniów Jezusa (zob. Łk 9,46), a wręcz je potwierdza. Być może istniała jakaś szersza, ogólna tradycja o nieporozumieniach wśród apostołów, a każdy z ewangelistów korzystał z niej we właściwy sobie sposób.

Z historycznością i oryginalnością omawianego wydarzenia wiąże się kwestia tzw. eklezjalnego charakteru perykopy. Z całą pewnością nauka skierowana do uczniów, będących załączkami ustanowionego przez Jezusa Kościoła, odnosi się także do przełożonych tegoż Kościoła z czasów, kiedy Łukasz redagował swoją Ewangelię i do pasterzy Kościoła wszystkich czasów. Dotyczy ona wszystkich chrześcijan, nie należy jednak zapominać, że analizowana perykopa – jak zresztą cała Ewangelia – ma dwa poziomy: historyczny (przedstawienie realnego wydarzenia) i teologiczny (ciągle na nowo przeżywana tajemnica)⁶⁸. Teologiczne przesłanie

⁶⁷ W. ECKEY, *Das Lukasevangelium...*, s. 892; por. S. MĘDAŁA, *Ewangelie Synoptyczne* (WMWKB 8), Warszawa 2006, s. 274; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas...*, s. 401. Także J.A. FITZMYER przyznaje, że druga część w. 30 jest bardziej oryginalną wersją Q niż w Mt 19,28b. Zob. *The Gospel According to Luke...*, s. 1414.

⁶⁸ R. BARTNICKI, *Przesłanie Ewangelii...*, s. 308.



zawsze pozostaje wtórne w stosunku do wydarzenia, z którego wypływa. Przypomnienie tej – oczywiście skądinąd – zasady ma na celu podkreślenie, że bardzo wzniosła nauka na temat służby i zdolności do uniżania siebie wywodzi się do samego Jezusa. Owszem, w tle treści perykopy można dostrzec pewien szkic sytuacji panującej we wspólnotach chrześcijańskich I w. po Chr. (np. spory czy niewłaściwe pojmowanie władzy w Kościele), co mogło stanowić jakiś bodziec dla ewangelisty i przez to stać się pośrednio swego rodzaju napomnieniem, ale nie można zgodzić się z tym, że spory we wspólnotach chrześcijańskich były główną, czy wręcz jedyną przyczyną powstania perykopy Łk 22,24-30. Nie została ona stworzona, wymyślona, w gminie powielkanocnej, ale odwrotnie: tej gminie (i całemu Kościołowi) została przekazana.

Zaproponowana struktura koncentryczna perykopy stawia w centrum w. 27. Jezus dokonuje tam autoprezentacji siebie jako tego, który służy, stając się tym samym wzorem do naśladowania. Po wcześniejszym nakreśleniu sytuacji panującej w świecie, stanowczo i jednoznacznie wzywa swoich uczniów do alternatywnego modelu życia (w. 26). Styl prezentowany przez władców tego świata nie może być praktykowany w życiu uczniów. Królestwo Boże rządzi się zupełnie innymi zasadami niż królestwa ziemskie. Jezus dezaprobuje panujące układy społeczne, wprowadzając nowe kryteria oceny wartości człowieka. Nawołuje do zdolności służenia sobie nawzajem i pokory w relacjach z bliźnimi. Dotyczy to w szczególności sposobu tych, którym zostało powierzone piastowanie jakiegokolwiek urzędu. Nauki Jezusa nie można rozumieć jako głoszenie egalitaryzmu. Nie eliminuje On stopni porządku społecznego, ale wzywa do tego, aby wielkość służyła pospolitości⁶⁹. Jezus obiecuje o wiele większe wyniesienie niż wielkość na miarę światową, ale można je osiągnąć jedynie drogą służby i pokory. Struktura perykopy ukazuje dynamikę: od wygórowanych ambicji do niskiej służebnej roli i z powrotem – do największego wyniesienia. Droga upokorzenia i wyniesienia jest jedyną dla chrześcijanina w erze Kościoła aż do *eschatonu*⁷⁰.

Godnym szczególnej uwagi jest kontekst Ostatniej Wieczerzy, która jest jednocześnie ofiarą i ucztą⁷¹. Z jednej strony jest zapowiedzią bliskiej już męki i śmierci krzyżowej Jezusa (*godzina*, Łk 22,16), z drugiej natomiast – ostatecznej Uczty Eschatologicznej. Postawa Jezusa to dobrowolne uniżenie aż do śmierci. Osiąga On swoją Boską chwałę tylko przez cierpienie, stanowiąc wzór dla swoich wyznawców, którzy wraz z Nim mają umierać i wzrastać. Chrześcijanie powinni dążyć nie do wielkości na wzór światowy, ale do wierności Jezusowi w Jego sprawach⁷².

69 J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1417; por. D.L. BOCK, *Luke 9:51-24,53...*, s. 1738.

70 P.K. NELSON, „The Unitary Character of Luke...”, s. 615-116.

71 H. LANGKAMMER, „Eucharystia jako ofiara i jako uczta”, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr hab. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997, s. 216.

72 J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, s. 1415.



Przesłanie perykopy pozwala dostrzec w Królestwie Bożym obecność zarówno działalności (ww. 26-27), jak i posiadłości (ww. 29-30). Udział w radości uczyty eschatologicznej jest ściśle związany z ziemską misją głoszenia i wprowadzania Królestwa Bożego. Kontekstem historycznym danej obietnicy jest służba i ofiara Jezusa. Akcent pada tutaj nie tyle na postawę moralną, co na przywiązanie do Jezusa i wierność Mu (w. 28)⁷³. Naśladowanie Mistrza w pokorze i uniżeniu nie pozostanie bez nagrody. Tak, jak On otrzymał od Ojca Królestwo jako nagrodę za doskonałe posłuszeństwo, tak również ci, którzy są Mu wierni, staną się współuczestnikami Jego królowania. Świadomość wyniesienia stanowi motywację dla zachowania postawy uniżenia i pokory.

Teologiczne przesłanie perykopy Łk 22,24-30 pozostaje ciągle żywym. Pragnienie wielkości, awansów i prestiżu stanowi ciągle realne zagrożenie w relacjach wewnątrz Kościoła. Dla patrzących z zewnątrz może to stwarzać powód do zgorszenia. Odnowienie Oblicza Kościoła nie nastąpi bez konkretnego powrotu do postawy *kenozy* – uniżenia, pokory, służby⁷⁴. Na tej trudnej, ale pięknej i jedynie słusznej dla chrześcijanina drodze, Przewodnikiem pozostaje *Ten, który służy*, który za wierność Jemu daje w nagrodę udział w *Królestwie, które otrzymał od Ojca*.

Słowa-klucze: kenoza, eschatologia, Ewangelia według św. Łukasza, Łk 22,24-30.

From *kénosis* to *eschaton*. Theological message of Luke 22,24-30

Summary

The Gospel According to Luke brings up the subject of kenosis, that is service, humility, humbleness. It is strongly emphasized in life and teaching of Jesus as described by the saint Lucas. The present article takes up an analysis of the pericope Luke 22,24-30 as an example of kenotic lifestyle of Jesus Christ. At the beginning the context is presented, particularly historical and theological reasons of the location of the pericope are inquired into. Then, the way to interpret the contrast in Jesus' statement is explained. Between the rebuke and the praise given to the Apostles the dependence between the current kenosis of life and Everlasting Kingdom promised by Jesus can be perceived. The article further emphasizes that this is exactly the way of the Church: from the kenosis to the elevation to the glory of God.

Keywords: kenosis, eschaton, The Gospel According to Luke, Luke 22,24-30.

(tłum. Paweł Michałowski)

73 M. MIKOŁAJCZAK, „Spór o pierwszeństwo...”, s. 260; por. TENŻE, „Obietnica tronów Jezusa...”, s. 69.

74 W. HRYNIEWICZ, „Kenotyczny Etos Ewangelii”. SK 1(2007), s. 51.



TOMASZ HERBICH

*Śmierć Jezusa w mowach z Dziejów Apostolskich*¹

W *Dziejach Apostolskich* zostały zamieszczone 24 mowy, łącznie zajmujące ok. 1/3 dzieła². Gatunek ten jest częstym zjawiskiem w starożytnej historiografii³. Już sama liczba mów wskazuje na to, że odgrywają ważną rolę w literackiej kompozycji księgi. Większość z nich wygłaszają Piotr i Paweł, natomiast Szczepan i Jakub – po jednej. Według W. Rakocego „mowy znajdują się w kluczowych momentach narracji, interpretując opisywane zdarzenia (...)” i to one odgrywają w księdze rolę pierwszoplanową⁴. Za ich pośrednictwem autor prowadzi dialog z odbiorcą⁵ oraz realizuje swoje teologiczne plany⁶. W *Dziejach Apostolskich* to właśnie w nich rozważane jest zagadnienie śmierci Jezusa, której rozumienie rozwija się wraz z kolejnymi mowami. Moim celem będzie rozważenie, czy rozwój ten pozostaje w związku z zawartą w księdze teologią początków Kościoła⁷.

1 Artykuł stanowi rozszerzoną wersję referatu wygłoszonego na sympozjum studenckim *Wokół śmierci w Biblii. Egzegeza-Archeologia-Recepcja*, zorganizowanym przez Koło Naukowe Studentów Bibliistyki UKSW w dniu 23 marca 2010 roku.

2 Por. W. RAKOCY, „Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1,8). *Dzieje Apostolskie*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, (WMWKB9), Warszawa 1997, s. 16.

3 Por. J. TAYLOR, „Dzieje Apostolskie”, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1369.

4 W. RAKOCY, „>>Będziecie moimi świadkami...<< (Dz 1,8)...”, s. 16.

5 Por. R. J. DILLON, „Dzieje Apostolskie”, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1180.

6 Nie rozstrzygamy kwestii historyczności mów zawartych w *Dziejach Apostolskich*. Zwięzłe ujęcie sporu i, w mojej ocenie, przekonujące jego rozwiązanie prezentuje D. L. BOCK, w: *Acts*, Grand Rapids 2007, s. 20-23.

7 Wg Waldemara Rakocego *Dzieje* „nie będąc jednak przede wszystkim dziełem historycznym, za pomocą przedstawianych faktów pokazują, jak wypełniają się zbawcze zamysły Boga, którym nikt i nic nie może przeszkodzić. W ten sposób przed odbiorcą (czytelnikiem/słuchaczem) dzieła zostaje nakreślony solidny fundament, na którym opiera się jego wiara.” (W. RAKOCY, „>>Będziecie moimi świadkami...<< (Dz 1,8)...”, s. 13).



I. Mowa św. Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,14-36)

W swojej rekonstrukcji pierwszych chwil Kościoła św. Łukasz umieszcza mowę Piotra wygłoszoną w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,14-36), która stanowi „swoistą oficjalną inaugurację misyjnej działalności Kościoła”⁸. W mojej pracy zajmę się następującym fragmentem:

„Ἀνδρες Ἰσραηλῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους· Ἰησοῦν τὸν
Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπο τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι
καὶ τέρασι καὶ σημείοις οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν
καθὼς αὐτοὶ οἶδατε, τοῦτον τῇ ὀρισμένη βουλῇ καὶ προγινώσκει τοῦ
θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπῆξαντες ἀνείλατε, ὃν ὁ θεὸς
ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατόν
κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ

(Dz 2,22-24).

Jest to pierwsze pogłębione⁹ odniesienie do śmierci Jezusa pojawiające się w Dziejach Apostolskich. Nie wliczam tutaj tekstu poświęconego Judaszowi w pierwszej mowie Piotra, gdyż nie dotyczy on właściwie tematu śmierci Jezusa, ale losu Judasza¹⁰. W strukturze całej mowy zacytowany fragment jest poprzedzony wyjaśnieniem zjawiska obserwowanego przez słuchaczy (Dz 2,14-21) i otwiera część kerygmatyczną. Fragment 2,22-24 rozpoczyna ponowienie zwrotu skierowanego do słuchaczy, które ma charakter uroczystego wezwania¹¹, a pojawiać się będzie częściej (por. Dz 5,35; 13,14; 21,28). O ile wcześniej słuchacze określani byli jako Żydzi i mieszkańcy Jerozolimy (zob. Dz 2,14), o tyle teraz stosuje się, podkreślający szczególną godność, tytuł „Izraelitów”. Według Z. Żywicy „termin ten ma charakter religijny i służy podkreśleniu przynależności do narodu wybranego, a więc ludu, w którym realizują się Boże obietnice.”¹² Poprzez jego użycie w Dz 2,22 autor podkreśla wagę słów, które za chwilę zostaną wypowiedziane.

8 D. DZIADOSZ, „Apostolski kerygmat Kościoła rodzącego się z Bożego Ducha. Pierwsza mowa Piotra (Dz 2,14-41)”. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 1(2008), s. 78.

9 Werset Dz 1,3, w którym pojawia się wyraz „męka”, nie jest na poziomie treści powiązany z tematem śmierci Jezusa.

10 Pogłębione opracowanie tego tematu przedstawia W. LINKE, w: „Śmierć Judasza w Dz 1,18 jako przykład śmierci prześladowcy”. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 1(2008), s. 163-179.

11 Por. D. DZIADOSZ, „Apostolski kerygmat Kościoła ...”, s. 85.

12 Z. ŻYWICA, „Odpowiedzialność Żydów jerozolimskich za utratę godności synów Abrahama i łaski usprawiedliwienia w Chrystusie (Dz 13, 13-41)”. *CT*, 2 (2008), s. 37. W tym samym miejscu autor pisze o znaczeniu innych zwrotów używanych w mowach do Żydów – terminów „Żydzi” oraz „bracia”.



W tym fragmencie bardzo ważne miejsce zajmuje temat działania Boga, które ujawniło się w Jezusie. Bóg potwierdza posłannictwo Jezusa w trakcie Jego ziemskiego życia, przewiduje śmierć i wskrzesza Go¹³. Przedstawianie woli Bożej jako stojącej za wszelkimi wydarzeniami, nie tylko w życiu Mesjasza, ale przede wszystkim w życiu Kościoła, jest charakterystyczne dla teologii Dziejów Apostolskich¹⁴. Nacisk na przejawiającą się w wydarzeniach historycznych aktywność Boga prowadzącego swój lud umiejscawia Dzieje Apostolskie w nurcie historiografii żydowskiej swojego czasu¹⁵. W odniesieniu do męki Jezusa zjawisko to występuje już w Ewangelii Łukasza, wyraźnie widoczne jest w Łukaszej redakcji Markowych zwrotów, zwłaszcza Łk 22,22 w porównaniu z Mk 14,21¹⁶. Drugim ważnym tematem związanym z omawianym fragmentem jest kwestia odpowiedzialności za śmierć Jezusa. W mowie odpowiedzialność Żydów podkreśla się w słowach: „przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście” (Dz 2, 23). Według R. J. Dillon, oznajmienie winy Żydów uzasadniające wezwanie do pokuty tworzy podstawę kazań misyjnych skierowanych do Żydów¹⁷, których w Dziejach Apostolskich znajduje się sześć, w tym pięć wygłoszonych przez Piotra (zob. 2,14-39; 3,12-26; 4,9-12; 5,29-32; 10,34-43) i jedna – przez Pawła (zob. 13,16-41). W ujęciu mowy wygłoszonej w dniu Pięćdziesiątnicy Żydzi posługują się Rzymianami, których współudział sprowadzony jest do roli wykonawców, a nie rzeczywistych sprawców¹⁸. Powyższą konstatację wzmacnia jeszcze fakt, że użyty w Biblii Tysiąclecia wyraz „bezbożni”¹⁹ w oryginale oddany jest przez termin ἄνομοι, używany przez Żydów na określenie nie-Żydów²⁰.

13 Por. D. L. BOCK, *Acts...*, s. 120; D. H. STERN, *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 363. Autorzy pokazują, że w tekście podkreśla się, że przebieg wydarzeń nie był przypadkowy i był zgodny z Bożym zamierzeniem.

14 Por. W. RAKOCY, „>Będziecie moimi świadkami...< (Dz 1,8)”, s. 33-34; I. H. MARSHALL, *Acts*, Grand Rapids 1980, s. 24. Według S. Haręzgi, „w najwcześniejszym kerygmacie zmartwychwstanie Chrystusa interpretowane jest przede wszystkim jako czyn Boga nad ukrzyżowanym Jezusem.” (S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne w kerygmacie Dz 3,13-15”, w: *Żyjemy dla Pana*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, s. 86). Trudno jednak rozstrzygnąć, czy możemy tutaj mówić o poglądzie reprezentowanym już przez najwcześniejszą katechezę; natomiast z całą pewnością jest to rys specyficzny teologii Łukasza.

15 Por. D. L. BOCK, *Acts...*, s. 11-12.

16 Por. R. J. DILLON, „Dzieje Apostolskie...”, s. 1194.

17 Por. tamże, s. 1180 i 1194.

18 Por. D. DZIADOSZ, „Apostolski kerygmat Kościoła...”, s. 87: „Nie ma bowiem wątpliwości, że ten werset Dziejów winę za śmierć Jezusa składa na barki Żydów, nie obciąża nią bezpośrednio pogańskich żołnierzy Rzymu.”

19 Biblia Poznańska używa tutaj mylącego słowa „niesprawiedliwi”, które, choć bliskie znaczeniu dosłownemu wyrazu, obarczone jest taką wadą, że ukrywa istotną treść tego fragmentu.

20 D. Dziadosz daje w tym miejscu następującą uwagę: „Na określenie wykonawców egzekucji Jezusa Łukasz używa typowego dla świata judaizmu terminu ἄνομοι, to znaczy dosłownie: ‘żyjących bez prawa, niemających prawa, złych, niesprawiedliwych’. Często tym pejoratywnym terminem Żydzi określali wszystkich nie-Żydów, którzy nie przestrzegali Prawa Mojżeszowego” (D. DZIADOSZ „Apostolski ker-



Jednocześnie trzeba zauważyć, że sposób ukazania odpowiedzialności Żydów harmonizuje z myślą obecną w opowiadaniu o męce, zawartym w Ewangelii wg św. Łukasza²¹. W związku z tym można zastanawiać się, czy w tym miejscu zostaje rozstrzygnięte, kto ponosi odpowiedzialność za śmierć Jezusa – Żydzi czy Rzymianie. Wobec tak określonego problemu można zająć dwa stanowiska. Na rozstrzyganie w tych słowach kwestii odpowiedzialności za śmierć Jezusa zwraca uwagę np. A. E. Harvey w *A Companion to the New Testament* według którego mamy do czynienia ze „zwięzłym podsumowaniem skomplikowanego rozróżnienia odpowiedzialności pomiędzy Żydów i nie-Żydów, które jest sugerowane w Łukasowym rozliczeniu procesu i ukrzyżowania”²². Z kolei prowadzący swoje rozważania z perspektywy żydowskiej D. H. Stern uważa, że nie podejmuje się tutaj tematu odpowiedzialności Rzymian (do których Piotr się nie zwraca)²³. W mojej ocenie druga opinia jest bardziej zasadna; mówcę w Dz 2,22-24 interesuje wyłącznie odpowiedzialność Żydów; temat Rzymian jest podjęty w zupełnie innym celu.

Aby go odkryć, należy dostrzec zaskakujące połączenie dopełniacza liczby mnogiej wyrazu ἄνομος z dopełniaczem liczby pojedynczej słowa χεῖρ. Problem znika jednak, jeżeli przyjąć, że mamy tu do czynienia z celowym zabiegiem, a rzeczownik χεῖρ należy pojmować w znaczeniu analogicznym. Zarówno na gruncie Biblii Hebrajskiej, jak i greki biblijnej wyraz ten stosowany jest na określenie władzy²⁴. Należy uwzględnić możliwość popełnienia błędu przez Łukasza, wydaje się jednak, że bardziej prawdopodobne jest świadome użycie takich form gramatycznych, gdyż tłumaczenie znajdującego się w tekście χεῖρὸς przez polskie słowo „władza” jest zgodne z możliwym znaczeniem tego wyrazu i jego kontekstem, co więcej, pomaga w określeniu roli tej frazy w strukturze mowy św. Piotra. Tłumaczenie interesującego nas fragmentu jako „przez władzę pozostających poza Prawem zabiliście krzyżując” pomaga uwypuklić znaczenie tego sformułowania dla wyrażenia narastającego w tekście zarzutu

ygmat Kościoła ...”, s. 87). Podobnie twierdzi S. DYK, *Duch, Słowo, Kościół. Biblijny model ewangelizacji*, Lublin 2007, s. 80: „Posłużyli się oni >> rękami bezbożnych <<, a więc ludzi będących poza Prawem, czyli Rzymian, którzy wykonywali wyrok.”; F. F. BRUCE, *The Book of the Acts*, Grand Rapids 1988, s. 63; M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts: Their Content, Context and Concerns*, Louisville 1994, s. 34. Paweł używa tego terminu na określenie pogan, zob. Rz 2,12 i 1 Kor 9,21. Pojawia się w Łk 22,37 jako cytat z Iz 53,12, tutaj prawdopodobnie na oznaczenie złooczyńcy.

- 21 R. Bartnicki opisuje ją w sposób następujący: „Chęć uwolnienia Piłata od winy widać szczególnie wyraźnie u Łukasza, który swoją Ewangelię i Dzieje Apostolskie dedykuje rzymskiemu urzędnikowi Teofilowi (Łk 1,3; Dz 1,1). W relacji Łukasza Piłat trzykrotnie stwierdza, że Jezus jest niewinny (Łk 23,4.14.22; por. J 18,38; 19,4.6). W Ewangeliach Łukasza i Jana Piłat jest ukazany lepszym niż był w rzeczywistości.” (R. BARTNICKI, „Ewangeliczne opisy męki (Biblioteka Słowa Krzyża 1), Warszawa 2011, s. 31-38).
- 22 A. E. HARVEY, *A Companion to the New Testament*, Cambridge University Press 2004, s. 393. Tłumaczenie własne.
- 23 D. H. STERN, *Komentarz Żydowski...*, s. 363.
- 24 Por. D. R. EDWARDS, „Ręka”. w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1050.



o mord Mesjasza. Przekonanie, że Jezus był Mesjaszem, pojawia się już wcześniej – przy okazji wprowadzenia Jego postaci. Ekspozycja ta jednoznacznie, choć w sposób opisowy, wskazuje na Jezusa jako zapowiadanego Mesjasza. Następnie przechodzi w zarzut mordu dokonanego na Nim we współdziałaniu z władzą okupanta, który to fakt należy umiejscowić w ówczesnym kontekście identyfikującym Mesjasza z rolą polityczną, jaka miała być przez niego spełniona. Piotr podejmuje tutaj pogląd judaizmu swoich czasów i od niego wychodzi, aby poprzez samo jego podjęcie i odniesienie do Jezusa móc go przekroczyć. Kończące mowę proklamowanie Jezusa jako Pana i Mesjasza oznacza także porażkę poglądu o Mesjaszu politycznym: „Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego ukrzyżowaliście, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem.” (Dz 2,36). W tym kontekście należy też uznać, że w drugiej mowie Piotra nie rozstrzyga się kwestii odpowiedzialności pomiędzy Żydami a Rzymianami. Pojawienie się Rzymian pod terminem ἄνομος służy ukazaniu charakteru odpowiedzialności żydowskiej.

II. Mowa św. Piotra po uzdrowieniu chromego (Dz 3,12-26)

Trzecia mowa Piotra (zob. Dz 3,12-26), wygłoszona po pierwszym uzdrowieniu opisanym w Dziejach Apostolskich, także podejmuje temat śmierci Jezusa. Czyni to w następujących słowach: ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ [ὁ θεὸς] Ἰσαὰκ καὶ [ὁ θεὸς] Ἰακώβ, ὁ θεὸς

τῶν πατέρων ἡμῶν, ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε καὶ ἠρνήσασθε κατὰ πρόσωπον Πιλάτου, κρίναντος ἐκείνου ἀπολύνειν· ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε καὶ ἠτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν, τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνετε ὃν ὁ θεὸς ἡγείρεν ἐκ νεκρῶν, οὗ ἡμεῖς μάρτυρές ἐσμεν.

(Dz 3,13-15).

W kwestii śmierci Jezusa mowa ta jest w dużej mierze podobna do wcześniejszej, zarazem jednak pojawiają się w niej pewne akcenty odrębne. Zacytowane słowa należy umieścić w kontekście całej mowy, która rozwija paralelę mesjańską ukazującą wypełnienie w Jezusie obietnicy z Pwt 18,15. Jezus jest nowym Mojżeszem. Zaznaczone zostaje to już w Dz 3,13, gdzie Bóg jest określony jako „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bóg ojców naszych”, czyli w sposób znany z biblijnej opowieści o płonącym krzewie (zob. Wj 3,1-4,18). Pojawienie się tego imienia należy widzieć w kontekście i w nawiązaniu do wypowiedzi uwierzytelniającej misję Mojżesza jako znającego imię Boga (por. Wj 3,13-15). Uwierzytelnienie, tym razem Jezusa, przez Boga, jest



również ważnym elementem trzeciej mowy Piotra. Punktem kulminacyjnym tej paraleli jest Dz 3,22, gdzie pojawia się odpowiedni cytat z wypowiedzi Mojżesza.

Kolejnym wprowadzonym w tej mowie wątkiem jest odwołanie do pieśni o cierpiącym Słudze Pańskim z Iz 52,13-53,12. Otoczenie sługi chwałą jest opisane przy pomocy słów παραδίδωμι w LXX Iz 52,13²⁵; ponadto, użyte tutaj słowo paradi,dwmi pojawia się w LXX Iz 53,6 i dwukrotnie w LXX Iz 53,12, choć w innym znaczeniu. Określenie δίκαιος pojawia się w LXX Iz 53,11 w odniesieniu do Sługi Pańskiego²⁶. Być może zawołowana aluzja do pieśni o Słudze Pańskim zawiera się także w użytym słowie πρόσωπον, pojawiającym się w LXX Iz 53,3. Widać więc wyraźną zależność badanego przez nas fragmentu od tłumaczenia omawianej pieśni, zawartego w Septuagincie. To prowadzi do wniosku, że choć słowa czwartej pieśni o Słudze Pańskim nie są cytowane wprost, należy uznać, że stanowi ona argument skrypturystyczny zastosowany w mowie²⁷. Kluczową rolę ma także zasadnicze odstępstwo od prorocstwa Izajaszowego, o którym w następujących słowach napisał S. Haręzga: „Sługa z podmiotu działającego stał się przedmiotem działania Bożego”²⁸. Pozwala to jeszcze raz podkreślić rolę, jaką Łukasz przypisuje ukazaniu, że w osobie i historii Jezusa objawiło się działanie Boga.

Poza tytułem „Sługa”, w interesującym nas fragmencie pojawiają się tytuły „Święty”, „Sprawiedliwy” oraz „Dawca życia”, z których „Święty” w Biblii Hebrajskiej jest z zasady zarezerwowane dla Boga²⁹. W Nowym Testamencie jest ono kilkakrotnie odnoszone do Jezusa, co wskazuje na bliskość Jego związków z Bogiem³⁰. Świętość może wskazywać tutaj także na ideę powołania wyrażającego się w konsekracji³¹. S. Haręzga czyni z Łk 1,35 klucz do odkrycia znaczenia terminu „Święty” w dziele Łukasowym, uznając, że w wymienionym wersecie pozostaje on w ścisłej łączności z drugim tytułem – „Syn Boży”, który naprowadza na właściwe rozumienie terminu „Święty”. Według tego autora termin „Syn Boży” ma u Łukasza

25 Por. S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 86.

26 Por. D. L. BOCK, *Acts...*, s. 170; z kolei S. Haręzga zwraca uwagę na to, że użycie słowa „sprawiedliwy” w Iz 53,11 jest związane z ideą cierpienia zastępczego, i z tego powodu w sposób następujący pisze o możliwości nawiązania do Iz 53,11: „Nie można temu zaprzeczyć, ale idea cierpienia zastępczego (...) wydaje się być obca Łukasowemu rozumieniu tego tytułu” (S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 93).

27 R. J. DILLON, „Dzieje Apostolskie”..., s. 1198; uważa on, że jedynym argumentem tego typu w tej mowie jest fragment Pwt 18,15.19, użyty w Dz 3,22-23 w powiązaniu z Kpł 23,29. Pogląd taki jest niezrozumiały.

28 S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 86.

29 Por. A. JANKOWSKI, „Biblijne pojęcie świętości człowieka”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 37(1984), nr 2, s. 109.

30 Por. A. J. SالدARINI, „Święty”, w: *Encyklopedia Biblijna...*, s. 1227.

31 Por. J. TAYLOR, „Dzieje Apostolskie”..., s. 1376.



przede wszystkim charakter mesjański, co oznaczałoby, że taki sam wydzźwięk ma też tytuł „Święty”³². Określenie Jezusa mianem „Sprawiedliwego” ma na celu ukazanie Go jako wzoru pobożnego Żyda, żyjącego zgodnie z Prawem (por. Ps 1,1-3)³³. Podobnie jak tytuł „Święty”, także i on wskazuje na Jezusa jako Mesjasza.³⁴ Ten pobożny Izraelita, wezwany przez Boga do bycia prorokiem na wzór Mojżesza, napotyka opór, który nie niweczy jednak uwzględniającego go Bożego planu, na co wyraźnie wskazuje Dz 3,18³⁵. W Dz 3,15 pojawia się sformułowanie o zabiciu ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς, które to Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako „Dawcę życia”. Wydaje się jednak, że znaczenie tej formuły jest inne; należy ona do grupy słów, związanych z rdzeniem ἀρχ-, wyrażających w Nowym Testamencie ideę pierwszeństwa Jezusa³⁶. Termin ἀρχηγὸν w czasach Łukasza znany był w literaturze greckiej, wykorzystywany był także w LXX. W dziełach greckich mógł oznaczać m.in. przykład, założyciela, wodza, bohatera, człowieka mającego władzę, a na gruncie religijnym odnosił się do bogów i herosów³⁷. W Septuagincie mógł on oznaczać wodza, pierwszą przyczynę, autora, twórcę³⁸. Wydaje się, że specyfikę tego terminu w omawianym przez nas przypadku należy określić poprzez następujące uwagi: po pierwsze, wskazuje on na aspekt przewodzenia; po drugie, w nim, podobnie jak w zdecydowanej większości biblijnych terminów zbudowanych w oparciu o rdzeń ἀρχ-, zawiera się idea posiadania władzy³⁹. Z tego powodu proponuję tłumaczenie tego pojęcia jako „Przewodnik (do) życia”, zaznaczając zarazem, że w idei przewodzenia wyrażonej w tym sformułowaniu zawiera się aspekt władzy⁴⁰. Niektórzy uważają jednak, że takie tłumaczenie jest niewystarczające.⁴¹ Tytuł ten może być uznany za aspekt rozwijanej w mowie typologii mojżeszowej, gdyż Mojżesz także pokazywał drogę mającą wieść do życia (por. Pwt

32 Zob. S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 91.

33 Ważna jest uwaga poczyniona przez S. Haręzge: „Określenie to w żydowskiej literaturze rabinistycznej i apokaliptycznej służy na oznaczenie człowieka, który wiernie zachowuje wolę Bożą objawioną w przykazaniach.” (S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 92).

34 Por. F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids 1990, s. 141; D. L. BOCK, *Acts...*, s. 170-171.

35 Por. D. H. STERN, *Komentarz Żydowski...*, s. 370.

36 Por. J. KOZYRA, „Tytuły wyrażające pierwszeństwo Chrystusa w Tradycji apostoelskiej Nowego Testamentu”, w: *Żyjemy dla Pana...*, s. 245. Autor w cytowanym artykule, a także w swojej rozprawie habilitacyjnej, przeprowadził gruntowną analizę nowotestamentowych tytułów chrystologicznych wyrażających ideę pierwszeństwa Jezusa, wśród których, według jego opinii, odrębną klasę stanowią tytuły oparte na rdzeniu ἀρχ-.

37 Zob. S. HARĘZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 94.

38 Zob. tamże.

39 Zob. J. KOZYRA, „Tytuły wyrażające...”, s. 247-248.

40 Idziemy tutaj za propozycjami J. Koziry i S. Haręzgi z cytowanych powyżej artykułów.

41 Por. D. L. BOCK, *Acts...*, s. 171; w podobnym duchu wypowiada się F. F. BRUCE, w: *The Book of the Acts...*, s. 141-142.



30,15-16). W odniesieniu do Jezusa określenie to oznacza, że utorował On drogę do życia dla wszystkich⁴². Jezus tę godność czerpie ze zmartwychwstania⁴³, co wskazuje na to, „jak w kerygmacie męka i śmierć Jezusa zostały przeświecone prawdą o Jego zmartwychwstaniu”⁴⁴.

Bardzo duże znaczenie ma reprezentowany w tej mowie stosunek do Żydów. W Dz 3,17 Piotr podkreśla ich działanie w nieświadomości. Izraelici są „synami proroków i przymierza, które Bóg zawarł z waszymi ojcami” (Dz 3,25). Zbawienie jest tu oferowane właśnie Żydom (por. Dz 3,26). Gdy zbawienie będzie oferowane poganom w mowie z Dz 17,22-31, także pojawi się w niej stwierdzenie nieświadomości (w 17,30-31), choć oczywiście mającej coś innego za przedmiot⁴⁵. Szczegółne znaczenie ma nacisk położony w Dz 3,17 na to, że zarówno lud, jak i jego zwierzchnicy, działali w nieświadomości. Z jednej strony, rozróżnienie ludu i przywódców jest typowe dla Łukasza i rozwijane w jego opowiadaniu o męce i śmierci Jezusa oraz w poprzedzających je perykopach poświęconych Jego działalności po uroczystym wjeździe do Jerozolimy⁴⁶. Z drugiej strony, nigdzie nie znajdziemy takiej apologii postępowania przywódców ludu, jak w tym tekście. Jeżeli słowa R. J. Dillona, że „przywódcy’ stanowią prototyp nieodczuwających skruchy Żydów, zdecydowanie usuwających siebie samych poza sferę zbawienia”⁴⁷, odniesiemy do dzieła Łukasza jako dwutomowej całości, to niewątpliwie są one słuszne. Jednak ten tekst stoi z nimi w ewidentnej sprzeczności. W Łk relacja lud-przełożeni wobec śmierci Jezusa ewoluje. Początkowo zachwyt ludu nad Jego naukami uniemożliwia przywódcom żydowskim pojmowanie Go (por. Łk 19,47-48). Sytuacja zmienia się w Łk 23,4-5: następuje współdziałanie ludu i przełożonych, osiągające swój punkt kulminacyjny w Łk 23,13-23, gdzie przesądzony zostaje los Jezusa. W tym miejscu wyraźnie jest ukazane, że cały Izrael domaga się Jego śmierci⁴⁸. Postawa ludu zmienia się jednak w trakcie Męki Pańskiej. Gdy członkowie Sanhedrynu szydzą z Jezusa, lud „stoi i patrzy” (Łk 23,35). W tym miejscu zaczyna się uwidaczniać kontrast⁴⁹, który zaowocuje oznakami żalu i pokuty po śmierci Chrystusa – w Łk 23,48. Jeżeli w tekście Dz 3,12-26 odchodzi się od obrazu charakterystycznego dla Łukasza, to po to, aby zaznaczyć, że całemu Izraelowi oferowane zostało zbawienie.

42 Por. R. J. DILLON, „Dzieje Apostolskie”..., s. 1198; D. L. BOCK, *Acts...*, s. 171.

43 Por. S. HAREZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 94.

44 Tamże, s. 96.

45 D. L. BOCK, *Acts...*, s. 173.

46 Por. R. J. KARRIS, „Ewangelia według św. Łukasza”, w: *Katolicki Komentarz Biblijny...*, s. 1093.

47 R. J. DILLON, „Dzieje Apostolskie”..., s. 1199.

48 Por. R. J. KARRIS, „Ewangelia według św. Łukasza”, s. 1102.

49 Por. tamże, s. 1103.



Kończąc naszą analizę trzeciej mowy Piotra, warto poczynić pewną uwagę na temat jej umiejscowienia w dziele Łukasowym. Widać ściśle podobieństwo pomiędzy epizodem opisanym w Dz 3,1-4,3 a Łk 4,16-30. Podobnie jak w Dziejach Piotr, tak najpierw Jezus w Ewangelii Łukasza odnosi do siebie słowa Pisma, pochodzące także z księgi Izajasza. Zarówno w jednym, jak i w drugim tekście opisane są dwie odmienne reakcje: u Łukasza jest to najpierw uznanie (zob. Łk 4,23), a potem gniew, prowadzący do próby wymierzenia kary (zob. Łk 4,28-29); w Dz 3,9-10 podkreśla się zachwyt, jaki napęłnił lud po uzdrowieniu chromego, zaś w Dz 4,1-3 – gniewną reakcję przywódców świątynnych i pierwsze zatrzymanie apostołów. Podobieństwo występuje na poziomie językowym: czasownik δοξάζω, u Łukasza generalnie stosowany w odniesieniu do Boga jako uwielbianego, występuje w odniesieniu do Jezusa w Łk 4,15, bezpośrednio poprzedzającym 4,16-30, oraz w Dz 3,13⁵⁰. Temat uwielbienia Jezusa wiąże więc ze sobą obydwie fragmenty. Podobnie rzecz ma się z tytułem „Święty”, który jako określenie Jezusa występuje m.in. w Dz 3,14 i Łk 4,34 (choć tym razem nie są to jedyne przykłady użycia tego tytułu), więc w Ewangelii znajduje się znowu w bezpośredniej bliskości z perykopą Łk 4,16-30⁵¹. Co ważne, Łk 4,16-30 nie ma paralel u innych synoptyków, jednak w zakresie odrzucenia Jezusa przez mieszkańców swojego miasta czerpie z Mk-Mt, przenosząc ten epizod na początek publicznego wystąpienia Jezusa, umieszczając go zaraz po kuszeniu na pustyni. Analogia jest oczywista: podobnie, jak Jezus nie został zrozumiany w swoim rodzinnym mieście, tak pierwotny Kościół, choć rozwijał się w Jerozolimie, skąd bierze początek, spotykał się równocześnie z niezrozumieniem i represjami.

III. Mowa św. Szczepana (Dz 7,2-53)

W dalszej części pominę kilka drobniejszych mów, aby przejść do największej objętościowo w Dziejach Apostolskich mowy św. Szczepana (zob. Dz 7,2-53). Pozostaje ona w ścisłym związku z historycznymi wzmiankami poprzedzającymi i następującymi. Z uwagi na ich znaczenie, tym razem przyjrzymy się bliżej kontekstowi mowy. Kluczową rolę odgrywa tutaj spór hellenistów z Hebrajczykami, o którym wspomina się w Dz 6,1. Dzieje Apostolskie nie dostarczają zbyt wielu informacji, które pomogłyby zrekonstruować różnice treściowe pomiędzy przekonaniami Hebrajczyków i hellenistów. Wzmianka św. Łukasza z Dz 6,1 o zaniedbywaniu wdów z pewnością nie dotyka istoty sporu⁵². J. Gnilka ma rację, twierdząc, że „Łukasz jest niewątpliwie

50 D. L. BOCK, *Acts...*, s. 169.

51 Tamże, s. 170.

52 Wg J. Gnilki „spór o wdowy mówi tylko o stronie zewnętrznej i nie wskazuje na przyczynę, lecz tylko



zainteresowany ukazaniem harmonijnego obrazu Kościoła pierwotnego.⁵³ Warto dodać, że poza podkreśleniem harmonijności Łukasz zaznacza także pierwszeństwo Kościoła jerozolimskiego. Znajduje to swój szczególny wyraz w umieszczeniu rozbudowanego opowiadania o chrzcie prozelity Korneliusza (zob. Dz 10,1-11,18), dokonany przez Piotra, bezpośrednio przed wzmianką zawartą w Dz 11,20 o głoszeniu Ewangelii poganom w Antiochii Syryjskiej. Co więcej, wyekspozowanie tematu wdów nie musi być odczytane jako wyraz tendencji do maskowania rzeczywistych przyczyn sporu, gdyż daje się wytłumaczyć poprzez charakterystyczne dla Łukasza zainteresowanie tą problematyką. Niezależnie od trudności, nie ulega jednak wątpliwości, że „już w Jerozolimie głoszone Ewangelię w dwu językach, najpierw po aramejsku, a wkrótce potem także po grecku. Dwa odmienne kerygmaty mogły prowadzić także do różnic w rozumieniu głoszonych treści.”⁵⁴ Oczywiście chodzi tutaj o dwie grupy Żydów, które mówiły różnymi językami (prawdopodobnie było to wynikiem pochodzenia – jedni wywodzili się z terytorium Palestyny, inni – z diaspory⁵⁵) i praktykowały odmienne kultury⁵⁶. A. E. Harvey wskazuje na to, że za różnicą językową szły różnice kulturowe i różnice w praktykowaniu oraz podejściu do kwestii religijnych.⁵⁷ Faktu, że chodzi tu o spór wewnątrz formacji judeochrześcijańskiej, jedynej wówczas istniejącej, nie zmienia wzmianka o Mikołaju, jednym z Siedmiu, który był prozelitą z Antiochii (por. Dz 6,5). Wydaje się zasadnym przyjąć, że „główną przyczyną różnic między hellenistami a Hebrajczykami była sprawa aktywności misyjnej wśród nie-Żydów”, zaś spór doprowadził do ustanowienia Siedmiu, „którzy mieli prowadzić dalej postulowaną przez hellenistów działalność wśród nie-Żydów, podczas gdy Dwunastu pozostało z Hebrajczykami, zachowując dla siebie aktywność misyjną wśród Żydów”⁵⁸. O rzeczywistym charakterze takiego sporu i rozróżnienia świadczy także podział zaznaczony w Dz 8,1, gdy prześladowania dotyczą hellenistów, zaś apostołowie (czyli Hebrajczycy) pozostają w Jerozolimie⁵⁹.

Bardzo często podkreśla się także, że historia Szczepana odgrywa rolę cezury w Dziejach Apostolskich.⁶⁰ Można zgodzić się z A. E. Harvey’em, że mowa wpisuje się w kompozycję historii

na następstwa poróżnienia” (J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, Kraków 2004, s. 337)

53 Tamże.

54 Tamże, s. 355.

55 Por. F. S. SPENCER, *Acts*, Sheffield 1997, s. 64-65; F. F. BRUCE, *The Book of the Acts...*, s. 120.

56 J. TAYLOR, „Dzieje Apostolskie...”, s. 1379.

57 A. E. HARVEY, *A Companion to the New Testament...*, s. 405-406.

58 J. TAYLOR, „Dzieje Apostolskie...”, s. 1379.

59 Por. J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie...*, s. 340.

60 Por. J. TAYLOR, „Dzieje Apostolskie...”, s. 1380-1381; A. KUŚMIREK, „Abraham w Dziejach Apostolskich”. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 1(2008), s. 196.



prezentowaną w Dziejach Apostolskich: „Na początku, w nauczaniu Piotra, przebaczenie i zbawienie jest ofiarowane Żydom; kiedy oni je odrzucają, Ewangelia jest zaniesiona do pogan. Mowa Szczepana zaznacza punkt zwrotny: nawoływania Piotra ustępują polemice Szczepana. Rezultatem jest pierwsze prześladowanie Kościoła i poszerzenie pola misyjnego poza Jeruzalem do Samarii i w okolice.”⁶¹ Właśnie w tym kontekście stopniowego przekraczania środowiska żydowskiego⁶² należy patrzeć na naukę o śmierci zawartą w tej mowie. Poprzedza ją długi wywód (mowa Szczepana jest najdłuższa w Dziejach Apostolskich), który z uwagi na postawienie Szczepanowi zarzutów powinien być mową obronną. Treść zarzutów podają Dz 6,13-14: „Ten człowiek nie przestaje mówić przeciwko temu świętemu miejscu i przeciwko Prawu. Bo słyszeliśmy, jak mówił, że Jezus Nazarejczyk zburzy to miejsce i pozmienia zwyczaje, które nam Mojżesz przekazał.” Zarzut ten wpłynie na charakter mowy, w której wyeksponowana będzie postać Mojżesza oraz podjęty zostanie temat Świątyni. Jednak widać wyraźną rozbieżność między nią a mowami obronnymi Pawła. Łukasz nie sygnalizuje obronnego charakteru mowy⁶³. Ma ona „formę retrospekcji historycznej, głęboko zakorzenioną w tradycji żydowskiej”⁶⁴. W tej retrospekcji czerpie ona obficie z materiału biblijnego: zwracają uwagę reminiscencje z aż siedemnastoma księgami Starego Testamentu⁶⁵. Historia Izraela widziana jest w sposób bardzo krytyczny: odrzucenie Mojżesza i kult złotego cielca urastają do rangi typu późniejszego postępowania⁶⁶. Historia Izraela okazuje się być opowieścią o niewierności narodu wybranego. W ten sposób podjęta została idea kontrastu między łaskawym działaniem Boga a stałym sprzeciwem Jego ludu, obecna już w deuteronomicznym dziele historycznym⁶⁷; zwłaszcza w religijnym wytłumaczeniu przyczyn upadku Samarii i Państwa Północnego (zob. 2 Krl 17,7-23), a potem w innych tekstach Starego Testamentu (zob. Ne 9,5-37; Ez 20,5-44). Na bliskość tego sposobu postrzegania historii z DtrH słusznie zwracają uwagę badacze postulujący klasyfikowanie jej typu jako „deuteronomicznego kazania”, wśród nich U. Wilckens⁶⁸.

61 A. E. HARVEY, *A Companion to the New Testament*..., s. 411. Tłumaczenie własne.

62 Por. D. L. BOCK, *Acts*..., s. 307.

63 Na ten temat zob. S. SZYMIK, „Literacki gatunek mowy św. Szczepana (Dz 7,2-53)”. „Roczniki Teologiczne KUL”, 44(1997), z. 1, s. 110.

64 A. KUŚMIREK, „Abraham w Dziejach Apostolskich”..., s. 193; por. F. F. BRUCE, *The Book of the Acts*..., s. 133. S. Szymik mówi tu o „powszechnie znanym w Biblii i poza nią zjawisku releksji historii biblijnej” (S. SZYMIK, „Literacki gatunek mowy św. Szczepana...”, s. 109).

65 Por. S. SZYMIK, „Literacki gatunek mowy św. Szczepana...”, s. 108. Są to następujące księgi: Rdz, Wj, Lb, Pwt, Joz, 2 Sm, 1 Krl, 1-2 Krn, Ps, Syr, Iz, Jr, Ez, Am, So.

66 Por. J. TAYLOR, „Dzieje Apostolskie”..., s. 1380.

67 Por. R. J. DILLON, „Dzieje Apostolskie”..., s. 1206.

68 Por. S. SZYMIK, „Literacki gatunek mowy św. Szczepana...”, s. 105.



Prowadzona w całej mowie releksja historii Izraela ma swój punkt kulminacyjny w wezwaniu kończącym mowę, mającym charakter aktualizacji⁶⁹. Jest to oskarżenie, w którym Szczepan odwraca zarzuty – to nie on, lecz jego adwersarze sprzeciwiają się Bogu: „[Ludzie] twardego karku i opornych serc i uszu! Wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu. Jak ojcowie wasi, tak i wy.” (Dz 7,51). A. E. Harvey wskazuje na to, że powyższe zdanie stanowi streszczenie przedstawionej historii Izraela, która była „następstwem podobnych odrzuceń słowa Boga, spowodowanych za każdym razem pojawieniem się proroka.”⁷⁰ W tę historię niewierności Izraela wpisane zostają zdrada i zamordowanie Jezusa, który jest jednoznacznie identyfikowany z zapowiadany przez proroków Mesjaszem (por. Dz 7,52). Wpisanie nauki o śmierci Mesjasza w ciąg dziejów Izraela, rozumianych jako dzieje niewierności ludu wobec Boga, jest nowością w Dziejach Apostolskich. Różni ją to znacznie od dotychczasowych mów Piotra. W mowie pojawia się inny obraz Mojżesza, i tym samym inne rozumienie obietnicy z Pwt 18,15, niż to, na którym oparta była trzecia mowa Piotra. Mojżesz i jego nauczanie jawią się jako odrzucane przez Żydów. Tak zrozumiany los Mojżesza czyni go bardzo podobnym do losu Jezusa⁷¹; a skoro tak jest, to – zdaniem Harvey’go – obietnica z Pwt 18,15 staje się bardziej jednoznaczna niż kiedykolwiek⁷². Mowę Szczepana przerywa gniewliwa reakcja jego słuchaczy (por. Dz 7,54), następująca po wersecie, w którym mówca odwraca wystosowane pod jego adresem zarzuty⁷³. Tym samym mowa Szczepana wprowadza nową jakość w relacje pierwotnego Kościoła z judaizmem – stosunek ten zaczyna stawać się polemiczny. Szczególne znaczenie ma tutaj wpisanie śmierci Jezusa w ciąg niewierności Izraela wobec Boga.

IV. Mowa św. Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13,16-41)

Kolejną mowę, którą należy poddać analizie, jest ta wygłoszona podczas pierwszej podróży misyjnej przez św. Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (zob. Dz 13, 16-41), która jest zarazem jedyną mową misyjną Pawła skierowaną do Żydów. Z jednej strony, niejednokrotnie zwraca się uwagę

69 Por. tamże, s. 109.

70 A. E. HARVEY, *A Companion to the New Testament...*, s. 410.

71 S. Szymik zwraca uwagę na to, że „w mowie istnieje strukturalne podobieństwo pomiędzy losami Mojżesza i Jezusa Chrystusa: pojawiają się w czasach ucisku, obydwa zostają odepchnięci przez braci, później są uwierzytelnieni przez Boga, by stać się wyzwoliciełami i zbawcami ludu.” (S. SZYMIK, „Literacki gatunek mowy św. Szczepana...”, s. 111).

72 Por. A. E. HARVEY, *A Companion to the New Testament...*, s. 408-409.

73 Por. A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, Częstochowa 1989, s. 70: „Końcowy zarzut – to zmarnowanie przez Żydów łaski, jaką było Prawo. Szczepan oskarżony o przekroczenie Prawa odwraca oskarżenie. Toteż drastyczny zarzut wywołuje spontaniczną reakcję – oburzenie.”



na jej podobieństwo z Łk 4,16-30, co już raz uczyniłem w odniesieniu do trzeciej mowy Piotra⁷⁴. R. J. Dillon wymienia tutaj następujące analogie: nauczanie w synagodze w szabat, odmienne reakcje słuchaczy, uzasadnienie wyjścia misji chrześcijańskiej poza Izrael przez odwołanie się do Pisma, ucieczka kaznodziei z miasta, a także podobne funkcje obydwu perykop – zapowiedź programu służby, której inaugurację stanowią⁷⁵. Częstsze niż jednokrotne nawiązania do Łk 4,16-30 nie mogą zresztą dziwić, z uwagi na jej programową rolę w całym dziele Łukasowym⁷⁶. Mowa Pawła stanowi kontynuację poprzednich mów zapisanych w Dziejach Apostolskich, szczególnie bliskie związki wykazując z trzema omówionymi przez nas poprzednio. Dzieje Apostolskie w znacznej mierze powtarzają tutaj znany nam już, zwłaszcza z mów Piotra, materiał⁷⁷. Wydaje się, że takie sformułowanie mowy Pawła stanowi element zarysowanego w Dziejach Apostolskich obrazu Kościoła jako jedności. Specyficznie Pawłowe tematy teologiczne są przez Łukasza tak wkomponowane w treści znane z wcześniejszych mów, że czytelnik ma wrażenie, iż nowe wątki pojawiają się jako kontynuacja wcześniejszego kerygmatu. Jest to istotny aspekt interpretacji dzieła i myśli Pawła dokonanej przez Łukasza. Tym ważniejsze stanie się zwrócenie uwagi na to, co odróżnia podejście do śmierci Jezusa zaprezentowane w tej mowie od podejść opisanych we wcześniejszych rozważaniach.

W pierwszej kolejności wypada zauważyć, że wyraźnie wzmiankowani są tutaj mieszkańcy Jerozalem jako odpowiedzialni za śmierć Chrystusa. Wydaje się jednak, że wprowadzenie tego określenia należy wiązać z faktem, że jest to pierwsza mowa misyjna wygłoszona do Żydów żyjących w diasporze⁷⁸. Tym samym nie różni jej to w sposób jakkolwiek istotny od mów wygłaszanych do Żydów w Jerozolimie. Tym, co rzeczywiście się zmienia w stosunku do mowy Piotra wygłoszonej po uzdrowieniu chromego, to zniknięcie tematu nieświadomości. Tekst zachodni Dziejów Apostolskich⁷⁹ zawiera co prawda inną lekcję Dz 13,27, która eksponuje ten temat: „mieszkańcy Jerozolimy i ich zwierzchnicy, nie zdając sobie z tego sprawy, wypełnili słowa proroków, czytane w każdy szabat”, jednak nawet w takiej wersji nieświadomość jest zasadniczo różna od omówionej w Dz 3,18, dotyczy bowiem wypełnienia słów proroków.

W mowie św. Pawła, także po raz pierwszy w Dziejach Apostolskich, wyraźnie pojawia się temat pogrzebu Jezusa. Wcześniej był on co najwyżej milcząco zakładany przy okazji wspomni-

74 Por. D. L. BOCK, *Acts...*, s. 448.

75 Zob. R. J. DILLON, „Dzieje Apostolskie”..., s. 1220.

76 Por. P. F. ESLE, *Community and Gospel in Luke-Acts*, Cambridge 1987, s. 34.

77 Por. R. J. DILLON, „Dzieje Apostolskie”..., s. 1221.

78 Por. tamże.

79 Na jego temat zob. F. F. BRUCE, *The Acts of the Apostles...*, s. 71-76.



niania o grobie (por. Dz 2,29-31). R. J. Dillon uważa, że wzmianka o złożeniu w grobie wydaje się ignorować posługę Józefa z Arymatei⁸⁰. Wydaje się jednak, że należy to widzieć inaczej, i to nie w kontekście winy żydowskiej. Łukasz sięga tutaj do starszej warstwy tradycji, której szczególnie wyraz znajdujemy w 1 Kor 15, 3b-5⁸¹, gdzie św. Paweł streszcza naukę, jaką sam przejął (pozostaje pytanie, od kogo – bezpośrednio od Pana czy może z poprzedzającego go kerygmatu, a może należy rozumieć to łącznie – od Pana poprzez wcześniejszą Tradycję?), co stwierdza w 1 Kor 15, 3a. Sformułowanie to miałyby się składać z czterech zdań, dwóch dłuższych – o ukrzyżowaniu Jezusa i o zmartwychwstaniu, oraz dwóch krótszych – o pogrzebie i o chrystofaniach⁸². Dwa krótsze zdania miałyby uwiarygodniać dwa dłuższe, tym samym wypowiedź o pogrzebie byłaby potwierdzeniem wypowiedzi o ukrzyżowaniu⁸³.

V. Mowa pożegnalna św. Pawła (Dz 20,18-35)

Ostatnią mową, na jaką zwrócę uwagę, jest mowa pożegnalna wygłoszona do starszych Kościoła efeskiego (zob. Dz 20, 18-35). Zwraca uwagę fakt, że jest to jedyna mowa do chrześcijan, wygłoszona przez Pawła w Dziejach Apostolskich⁸⁴. Tematyka śmierci Jezusa nie jest w niej właściwie poruszana, poza jedną drobną, ale równocześnie zaskakującą wzmianką w Dz 20,28: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, w którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią.” Wzmianka o „nabyciu przez Jezusa Kościoła własną krwią” zwraca uwagę przede wszystkim dlatego, że jest nietypowa dla teologii Łukaszczej⁸⁵. Jest to, poza tekstem o ustanowieniu Eucharystii, jedyny raz, kiedy w dziele Łukasza rozwijane jest rozumienie śmierci poprzez pryzmat teologii zadośćuczynienia i ofiary zastępczej⁸⁶. Łukasz do tego stopnia unika tego tematu, że cytując Iz 53,8 w Dz 8,33 pomija tę jego część, która zawiera ideę ofiary zastępczej⁸⁷. Aby wytłumaczyć pojawienie się

80 Por. R. J. DILLON, „Dzieje Apostolskie...”, s. 1221.

81 Por. J. TAYLOR, „Dzieje Apostolskie...”, s. 1387.

82 Por. J. LAMBRECHT, „Pierwszy list do Koryntian”, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego...*, s. 1482.

83 Por. J. Czerski, *Pierwszy list do Koryntian*, Wrocław 2009, s. 670; J. GNILKA, *Pierwsi chrześcijanie...*, s. 258; warto także zestawzić powyższą uwagę z J. KULISZ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, Kraków 1995, s. 175-177. W odniesieniu do mowy św. Pawła zwraca na to uwagę F. F. BRUCE, w: *The Book of the Acts...*, s. 259.

84 Por. R. J. DILLON, „Dzieje Apostolskie...”, s. 1235.

85 Por. Tamże, s. 1236.

86 H. D. BUCKWALTER, *The Character and Purpose of Luke's christology*, Cambridge 1996, s. 234.

87 Por. S. HAREZGA, „Tytuły chrystologiczne...”, s. 88.



takiej idei, niektórzy zwracają uwagę na obecność tego tematu u św. Pawła⁸⁸. W mojej ocenie słusznym tropem jest poszukiwanie paralel w listach należących do Corpus Paulinum, ale należy ten kierunek doprecyzować, wskazując raczej na listy pasterskie, których autorstwo Pawłowe jest wątpliwe, a nie na niewątpliwie Pawłowe listy tego zbioru. Mowa pożegnalna zawarta w Dz 20,18-35 zawiera liczne paralele właśnie z tą grupą pism. Ich podstawowa tematyka, organizacja życia wspólnoty chrześcijańskiej wobec pojawiających się nowych wyzwań, jest identyczna, co sprawia, że należy wręcz uznać mowę pożegnalną św. Pawła za reprezentującą typ mowy pasterskiej. Wyliczając podobieństwa, należy w szczególności wymienić porównanie dzieła dokonanego przez Pawła do biegu, obecne w Dz 20,24 oraz w 2 Tm 4,7; pojawienie się instytucji biskupa, który kieruje Kościołem Bożym, obecnej w listach pasterskich; zapowiedź pojawienia się odstępców i fałszywych nauczycieli. Temat ofiary zastępczej, poprzez którą Jezus nabywa lud, pojawia się w Tt 2,14. Wszystko to uprawnia do stwierdzenia, że Łukasz, formułując mowę pożegnalną Pawła, opiera się na jakimś materiale należącym do nurtu refleksji pasterskiej, która jest prowadzona w Kościele w czasie powstawania Dziejów Apostolskich. Trudno stwierdzić, czy jest to któryś z listów należących do kanonu Nowego Testamentu, czy też nieznany materiał pozostający poza kanonem; niewątpliwie możemy jednak na podstawie listów wskazać pewne elementy charakterystyczne dla stylu, które powiela Łukasz. Temat śmierci Jezusa pojawia się w tej mowie w celu określenia charakteru odpowiedzialności biskupów – Kościół, którym oni kierują, jest własnością Boga, nabytą przez Niego własną krwią. Łukasz podejmuje rozumienie nieobecne w Dziejach Apostolskich w ramach mowy, w której ukazuje Pawła przekazującego wspólnocie swoisty testament, określający sposób postępowania wobec przyszłych wyzwań. Paweł żegnający się ze starszymi Kościoła efeskiego udziela wskázówek w kwestiach, jakie ze szczególną ostrością zostaną postawione później.

VI. Wnioski

Przedstawione powyżej rozważania powinny doprowadzić do postawienia następującej tezy: rozwój rozumienia śmierci Jezusa w mowach Dziejów Apostolskich pozostaje w związku z historią początków Kościoła, jaką prezentuje w nich Łukasz. Na samym początku, gdy rodzi się nowa wspólnota, św. Piotr podejmuje żydowskie przekonanie o Mesjaszu politycznym, zarazem je przekraczając i całkowicie zmieniając jego charakter; w ten sposób nauka o krzyżu

88 Por. R. J. DILLON, „Dzieje Apostolskie”..., s. 1235.



i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa staje się czynnikiem odróżniającym pierwotną wspólnotę chrześcijańską od Żydów. W kolejnej mowie Piotr oferuje zbawienie Żydom, stwierdzając działanie całego narodu w nieświadomości, zaś Jezusa ukazując jako Proroka na wzór Mojżesza, który utorował drogę do życia. Gdy Żydzi odrzucają zbawienie oferowane w Jezusie, pojawia się polemika Szczepana, który wpisuje odrzucenie Jezusa z Nazaretu w ciąg niewierności Izraela wobec Boga, reinterpreting zapowiedź posłania Proroka na wzór Mojżesza. Temat nieświadomości jest już także nieobecny w mowie św. Pawła. Jednak w tym przypadku ważniejsze dla Łukasza jest potwierdzenie ciągłości pomiędzy dawnym kerygmatem a nowym dziełem dokonywanym przez Apostoła Narodów. Na końcu Dzieje Apostolskie podejmują ideę nieobecną w dziele Łukasza, w mowie ukazującej autorytet św. Pawła jako właściwy punkt odniesienia także do rozważań podejmowanych w ramach problematyki im współczesnej.

Należy z powyższej hipotezy wyciągnąć wnioski teologiczne. Przede wszystkim, Łukasz jako teolog historii wpisuje misję przekazywania światu Słowa Bożego w dialektykę posiadania i zdobywania. Jezus Chrystus przekazał swojej wspólnocie zbawcze orędzie, które głosi ona światu, ale zarazem właśnie na drodze tego głoszenia Słowo Boże jest nieustannie zdobywane. Słowo Boże, w rozumieniu Dziejów Apostolskich, jest rzeczywistością dynamiczną i paradoksalną, która raz zdobyta w Chrystusie, nieustannie jest coraz bardziej zdobywana. Zdobywana jest w życiu Kościoła, prowadzonego przez Boga za pośrednictwem Jego Ducha. Istnieje zespół prawd, które są dla tej wspólnoty nieprzekraczalne, i do nich należą prawdy o ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu Chrystusa. Świadkowie Dziejów Apostolskich nie wyrzekają się ich nawet wtedy, kiedy jest to dla nich niewygodne, jak np. św. Paweł na Areopagu. Zarazem w historii Kościoła, rozumianej jako przestrzeń realizowania się zbawczych zamierzeń Boga, do sposobu, w jaki rozumiana jest przekazana prawda, dołączają coraz to nowsze elementy.

Słowa kluczowe: Dzieje Apostolskie, Kościół, śmierć, Jezus, Mesjasz, mowa, teologia historii, Słowo.



The Death of Jesus in the Speeches of Book of Acts

Summary

The article examine possible influence of Lukan theology of history on development of the way the death of the Messiah is interpreted in speeches of Book of Acts. By analysing devoted to this subject parts of second and third speeches of Peter (Acts 2:22-24; 3:13-15), speech of Stephan (7:51-52) and two speeches of Paul (13:26-31; 20:28) the article shows that the teaching about death of Jesus is corelated with the narration about beginnings of the church. It leads to the conclusion about the theology of Revelation. In Lukan theology the Word, once given, is not static, but dynamic. It means that the understanding of the Word develops in life of the Church, which is led by the Holy Spirit.

Keywords: Book of Acts, Church, death, Jesus, Messiah, speech, theology of history, Word.



JAMES G. LEACHMAN OSB

Studium liturgiczne kolekty o św. Houbenie CP

Wprowadzenie

1. *Status quaestionis.*
2. Historia modlitwy.
3. Oficjalna wersja modlitwy i jej polski przekład.
4. Analiza form literackich.
5. Teologiczne klucze interpretacyjne.

Wniosek

Wprowadzenie

Przedstawiamy kolektę Mszy ze wspomnienia św. Karola od św. Andrzeja Houben CP, zatwierdzoną w 1988 r. przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, oraz oficjalny angielski przekład w oficjach własnych Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa. Ponadto prezentujemy oficjalne teksty w językach: łaciński (I), angielski (II) i polski (III)¹.

¹ Z uwagi na to, że artykuł został napisany w języku angielskim, zostawiamy pewne fragmenty będące tego konsekwencją. Pozwalamy sobie jednocześnie na dołączenie elementów, których publikacja jest wynikiem przekładu artykułu na język polski. Zostawiamy jednocześnie dwa przekłady angielskie, zamieszczone w artykule przez autora, nie tłumacząc ich. Przyp. tłum.



I: *Deus, sancto Carolo a Sancto Andrea, presbytero, tribuisti, ut vitam impenderet omnibus benefaciendo atque culpa et dolore oppressos sanando, concede, ut, eius exempla imitantes, proximorum salutem iugiter procurare studeamus.*

II: God our Father, Saint Charles of Mount Argus gave himself wholly to the service of others and brought healing to those who were wounded by sin and suffering. Grant that, following is example, we too may spend our lives helping and caring for our brothers and sisters.

III: Boże, Ty pozwoliłeś, by św. Karol od św. Andrzeja, kapłan ², poświęcił się całkowicie czynieniu innym dobra, uzdrawiając wszystkich, którzy obciążeni byli winą lub cierpieniem, spraw, abyśmy my także brali z niego przykład, gorliwie starając się o zbawienie naszych braci.

1. *Status quaestionis.*

Formularz mszalny z Mszy o św. Karolu od św. Andrzeja Houben (zwanego często Świętym Karolem z Mount Argus) uzyskał aprobatę i został włączony do kalendarza liturgicznego Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa oraz Archidiecezji Dublin w Irlandii. Wspomnienie dowolne Świętego obchodzi się 5 stycznia³.

2. *Historia.*

Jan Andrzej Houben urodził się 11 grudnia 1821 r. w Munstergeleen, w diecezji Ruremondw Holandii, jako czwarte z jedenaściorga dzieci. Został ochrzczony tego samego dnia jako Jan Andrzej. Pierwszą Komunię św. przyjął 26 kwietnia 1835 r., a sakrament bierzmowania – 28 czerwca tego samego roku. Edukację szkolną rozpoczął w Sittard, a następnie w Broeksittard. W 1840 r. zmuszony był przerwać naukę i wstąpić do armii. To wtedy po raz pierwszy usłyszał o Zgromadzeniu Męki Pańskiej. Po zakończeniu służby wojskowej ukończył studia i złożył prośbę o przyjęcie do Zgromadzenia. Jan Andrzej został przyjęty do Pasjonistów przez bł. Dominika, Bärberi CP, który to pozyskał Johna Henry'ego Newmana do pełnej jedności z Kościołem Katolickim w październiku 1845 roku, i 5 listopada wstąpił do nowicjatu w belgij-

2 W polskim oficjalnym przekładzie łac. słowo presbyter zostało przetłumaczone jako kapłan (łac. sacerdos). Prezbiter lepiej oddaje istotę stanu kanonicznego św. Karola od św. Andrzeja. Kapłan bowiem jest ogólnym określeniem duchownego (nie diakona, lecz biskupa lub prezbitera). Wyrażenie sacerdos występuje zawsze w rubrykach, kiedy mowa jest np. o celebracji Najśw. Ofiary. W opisie Świętych natomiast zawsze mamy rozróżnienie: biskup bądź prezbiter. Kapłan odnosi się do nich obydwu. W naszym artykule, gdy mowa o św. Karolu jakoo kapłanie, należałoby zmienić na prezbiter. Reasumując: w tego typu tekstach liturgicznych poprawnym sformułowaniem w odniesieniu do duchownych jest: biskup, prezbiter, diakon. Przyp. tłum.



skim mieście Ere, w pobliżu Doornik (Tournai). W grudniu tegoż roku przyjął habit zakonny Pasjonistów oraz imię: Karol od św. Andrzeja. Po odbyciu kanonicznego roku nowicjatu 10 grudnia 1846 r., złożył pierwsze śluby, a po zakończeniu studiów został wyświęcony na kapłana przez bp. Labis, ordynariusza Tournai.

Zaraz po tym został wysłany do Anglii, gdzie Pasjoniści założyli wcześniej trzy klasztory, i przez pewien czas pełnił funkcję wicemistrza nowicjatu w klasztorze w Broadway w Gloucestershire. Posługiwał również w parafii św. Wilfreda i okolicznych rejonach aż do 1856 r., kiedy został przeniesiony do nowo założonego klasztoru na Mount Argus (Wzgórze/Góra Argus), na przedmieściach Dublina; tam też spędził większość swego kapłańskiego życia. Głośna stała się jego posługa w konfesjonale, a biedacy z Dublina znajdowali w nim mocne oparcie.

To właśnie z powodu tej sławy, która rozszerzała się na całą Wielką Brytanię, a także na Amerykę i Australię, jego przełożeni zdecydowali w 1866 r. zapewnić mu nieco odpoczynku, przenosząc go do Anglii, gdzie mieszkał przez pewien czas we wspólnotach w Broadway, Sutton i w Londynie. Również tam pełnił zwykłą posługę, w klasztorze, jak i poza nim, licznie przybywali do niego wierni, zarówno katolicy, jak i niekatolicy. W 1874 r. powrócił do Dublina, gdzie pozostał aż do śmierci 5 stycznia 1893 r.

Jego proces beatyfikacyjny został rozpoczęty 13 listopada 1935 r., a 16 października 1988 roku Jego Świątobliwość Jan Paweł II dokonał beatyfikacji tego, którego wszyscy nazywali Świętym ze Wzgórza Argus. Dekret potwierdzający cud, potrzebny do kanonizacji, został przedstawiony Ojcu Świętemu Benedyktowi XVI w dniu 21 grudnia 2006 r. Św. Karol został kanonizowany 3 czerwca 2007 r.³

Teksty liturgiczne o Świętym przedstawione przez Zgromadzenie Męki Jezusa Chrystusa zostały zweryfikowane i zatwierdzone przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w dniu 7 marca 1988 r. (Prot. 605/07/L, podpisany przez abp. Malcolm Ranjith).

3. Oficja Inawersja i tłumaczenia modlitwy.

Wersja polska artykułu zawiera cztery następujące modlitwy: oficjalny tekst łaciński (I), oficjalny przekład angielski (II), prywatny przekład autora artykułu (III), oficjalny przekład polski (IV).

3 Oficja własne dla Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa i Teksty własne dla Archidiecezji Dublin.



I: <i>Deus, sancto Carolo a Sancto Andrea, presbytero, tribuisti, ut vitam impenderet omnibus benefaciendo atque culpa et dolore oppressos sanando, concede, ut, eius exempla imitantes, proximorum salutem iugiter procurare studeamus.</i>	II: God our Father, Saint Charles of Mount Argus gave himself wholly to the service of others and brought healing to those who were wounded by sin and suffering. Grant that, following his example, we too may spend our lives helping and caring for our brothers and sisters.
III: O God, you allowed to St. Charles of St. Andrew, presbyter that he spend (his) life on doing good to all and on healing ones burdened by guilt and suffering; grant that, imitating his examples, we may strive continually to advance the salvation of (our) neighbours.	IV: Boże, Ty pozwoliłeś, by św. Karol od św. Andrzeja, kapłan, poświęcił się całkowicie czynieniu innym dobra, uzdrawiając wszystkich, którzy obciążeni byli winą lub cierpieniem, spraw, abyśmy my także brali z niego przykład, gorliwie starając się o zbawienie naszych braci.

4. Analiza form literackich.

4.1. Rozumienie Słów i zwrotów.

Poniższa tabela przedstawia aktualną kolektę z Mszy o Świętym, podzieloną zgodnie z jej strukturą literacką. Kategorie literackie zostały zaprezentowane w prawej kolumnie, konstrukcje literackie w środkowej, a odpowiadające im fragmenty modlitwy w lewej.



Łacińskie zwroty	Konstrukcje gramatyczne	Kategorie literackie
Deus	prosta (wołacz)	inwokacja
sancto Carolo a Sancto Andrea, presbytero, tribuisti	zdanie oznajmujące	rozwińnięcie
ut vitam impenderet	ut + coniunctivus (klasyczny)	wynik
omnibus benefaciendo	abl. gerundium + datives	narzędzie 1
atque culpa et dolore oppressos sanando	abl. gerundium + accusatives	narzędzie 2
concede	tryb rozkazujący	prośba (błaganie)
ut,...proximorum salutem iugiter procurare studeamus	ut + coniunctivus (klasyczny)	cel
eius exempla imitantes	imiesłów współczesny	motyw

Dwa niezależne czasowniki – *tribuisti* i *concede* – nie są ze sobą połączone, wskutek czego dwie części zdania również pozostają niezależne. Zazwyczaj w kolekcie zdania powinny być skoordynowane, a *tribuisti* powinno tworzyć podrzędne zdanie rozpoczynające się zaimkiem względnym *qui*. Można by zasugerować wprowadzenie w tym miejscu *qui*, co pozwoliłoby frazę *quisancto Carolo a Sancto Andrea, presbytero, tribuisti...* interpretować jako rozwińnięcie *Deus*.

Inwokacja: jest prosta, *Deus* – „Boże”.

Rozwińnięcie: jest wyrażone przez niezależne zdanie [*qui*] *sancto Carolo a Sancto Andrea, presbytero, tribuisti* – „[który] pozwoliłeś, by św. Karol od św. Andrzeja, kapłan...”, określające podmiot następnej frazy. Czas gramatyczny czasownika *tribuisti* to «perfectum historicum»⁴, skoro czynność została zakończona i pozostaje kwestią przeszłości; jest również opisywany jako czasownik przyzwolenia⁵, dlatego został przetłumaczony jako „pozwoliłeś”.

Wynik: zdanie wynikowe⁶ jest tu wyrażone klasycznie przy pomocy «ut + coniunctivus perfecti»: *ut vitam impenderet*, „aby oddał swoje życie”, co w polskim przekładzie zostało oddane jako „[by] poświęcił się całkowicie”. Czasownik *impendo, impendere* może być po polsku tłumaczony jako „spędzać, poświęcać, zużywać”.

4 B.L. GILDERSLEEVE, G. LODGE, *Gildersleeve's Latin Grammar*, Wauconda 2003, reprint z³1895 (odtąd GL) n° 239, 240.

5 GL n° 553. A.2.

6 Zdaniem wynikowym nazywam tu składnię nazywaną w GL n° 543, 551-558 zdaniem tendencji lub zdaniem konsekutywnym.



Czasownik *tribuisti* został zaklasyfikowany jako jeden z wywołujących skutek, „który należy częściowo do zdania skutkowego (wynik), a częściowo do celowego (cel)”. Fraza utworzona przez «*ut* + *coniunctivus imperfecti*» *impenderet* wyraża albo konkretny skutek, albo treść Bożego zezwolenia. Zdecydowaliśmy się oddać ją jako zdanie wynikowe w trybie oznajmującym względem czasownika głównego.

Narzędzie 1. Teraz następują dwa zdania paralelne, oba skonstruowane przy pomocy «gerundium». Pierwsze z nich, *omnibus benefaciendo*, może być pod względem gramatycznym uznane albo za «*dativus intencji*», albo *ablativus narzędzia*; zdecydowałem uznać je za «*ablativus narzędzia*». W polskim przekładzie jest ono oddane za pomocą rzeczownika odczasownikowego „czynienie”. Pierwsze zdanie zawiera dopełnienie dalsze *omnibus*, „wszystkim”, po polsku zamienione na „innym”. Jest to «*dativus*» opisujący ludzi, do których skierowane jest działanie⁸.

Narzędzie 2. Drugie zdanie paralelne, *atque culpa et dolore oppressos sanando*, również traktuję jako «*ablativus narzędzia*», „uzdrawiając wszystkich, którzy obciążeni byli winą lub cierpieniem”. W tym przypadku «gerundium» ma dopełnienie bliższe, *oppressos*, „ci, którzy zostali obciążeni”.

W całej modlitwie zachodzi symetria, skoncentrowana na imiesłowie *oppressos*. Odnosząc się do tabeli 1, dotyczącej kolejności, w jakiej słowa występują w tekście modlitwy, najpierw widzimy dwa «*ablative* czynnika sprawczego». Są to czynniki obciążające ludzi (*eos*, zawarte w *oppressos*). *Opresos* jest przedmiotem podwójnego działania: po pierwsze, do niego odnosi się idea winy i cierpienia obciążających; po drugie – jest wyraźnie dopełnieniem imiesłowu *sanando*. Trzecia kolumna po prawej stronie jest bardziej kompleksowa. To, co znajdujemy w pierwszej kolumnie, ma swoje odbicie w trzeciej. Przede wszystkim «*ablativus*», w tym przypadku «*ablativus narzędzia*», *sanando* – uzdrawiając. Jego podmiotem jest Karol, będący zarazem podmiotem *impenderet*. Nadrzędnym podmiotem (ponad Karolem) jest Bóg, który pozwolił, *tribuisti*. Skupiając się na tych, którzy zostali obciążeni, *oppressos*, widzimy z jednej strony «*ablativus działania*»: winę i cierpienie. Ich skutek jest odwrócony przez uzdrowienie, którego dokonuje Karol obdarowany przez Boga.

7 GL n°553A.

8 GL n°350.



Tabela 1

«Ablativus czynnika sprawczego»	Dopełnienie	«Ablativus narzędzia»	Podmiot działający	Podmiot narzędny
<i>culpa et dolore</i>	<i>oppressos</i>	<i>sanando</i>	<i>ut vitam impenderet</i>	<i>Deus qui tribuisti</i>

Prośba (błaganie): drugie zdanie zaczyna się od prostej prośby wyrażonej w trybie rozkazującym *concede*, „pozwól”, oddane po polsku jako „spraw”⁹. Czasownik *concedere* jest, podobnie jak *tribuisti*, zaliczany do czasowników sprawczych, które należą częściowo do zdania wynikowego, a częściowo do celowego¹⁰. W poprzednim przypadku uznaliśmy zwrot *tribuisti ut impenderet* za wyrażający skutek, dlatego oddany jest po polsku za pomocą trybu oznajmującego. Tu *concede ut studeamus* uznajemy za wyrażające cel, zatem w polskim przekładzie będzie to zachęta.

Cel: Boża intencja udzielenia jest wyrażona w klasyczny sposób, przez zdanie celowe «*ut + coniunctivus praesenti*»¹¹, *ut studeamus* – abyśmy się starali¹². Przedmiotem naszej troski jest *proximorum salutem iugiter procurare*. Dosłownie znaczy to, że my wysługujemy zbawienie innych, co jest problematyczne teologicznie, bo przypisuje zbyt wielkie znaczenie ludzkiemu działaniu. Czasownik *procurare*, wysługiwać zbawienie, opisuje raczej boskie działanie. W tym miejscu właściwszy wydaje się być czasownik *curare*, aby wyrazić myśl, że troszczymy się o zbawienie innych, które jest darem samego Boga. Ta zmiana ma już swoje odzwierciedlenie w polskim przekładzie.

Jezus naucza, że największe przykazanie Prawa wynika z połączenia dwóch starotestamentalnych zaleceń dotyczących miłości Boga¹³ i miłości bliźniego¹⁴, ustalając, że całe prawo opiera się ich kombinacji: „*Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo et in tota animatua et in tota mentetua: hoc est magnum et primum mandatum. Secundum autem simile est huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis universa Lex pendet et Prophetarum*”

9 GL n°553.A.2.

10 GL n°553A.

11 GL n° 551.1, n° 553.

12 Po polsku ta konstrukcja nie występuje z uwagi na inne sformułowania występujące w przekładzie. Przep. tłum.

13 “Audi, Israel: Dominus Deus noster Dominus unus est. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua. Eruntque verba haec, quae ego praecipio tibi hodie, in corde tuo ...” (Pwt 6,4-6).

14 “Diliges proximum tuum sicut teipsum. Ego Dominus” (Kpł 19,18).



(Mt 22,37-40)¹⁵. Łukaszcza przypowieść o Dobrym Samarytaninie (Łk 10,29-37) ukazuje, że „bliźni” odnosi się do wszystkich ludzkich istot¹⁶.

Motyw: umieszczone na początku drugiego zdania wynikowego i zależne od niego jest zdanie imiesłowowe współczesne, *eius exempla imitantes*, „naśladując jego przykład”, na polski przełożone jako podrzędny równoważnik zdania, wyrażające nasze równoległe działanie. Służy to jako opis naszego motywu działania, kiedy „staramy się o zbawienie naszych braci”. To zdanie jest współczesne i przez to wyraża natychmiastowy związek między naszym naśladowaniem go i samemu staniem się gorliwym. Użyte zostało *eius*, a nie *sua*, bo to ostatnie odnosiłoby się do naszego własnego przykładu, podczas gdy pierwsze – do przykładu Karola.

4.2. Głębsze struktury literackie.

Jeśli ułożymy poszczególne frazy z modlitwy w dwóch rzędach i sześciu pionowych kolumnach, będziemy mogli rozpocząć naszą analizę od przyjrzenia się dwóm formom czasownikowym, zaprezentowanym poniżej wytłuszczonym drukiem. W tabeli nr 2 umieszczamy czasownik ***tribuisti*** w I rzędzie, a «imperativus» ***concede*** w II, pokazując w ten sposób, że tworzą one paralelny układ anamnetyczno-epikletyczny.

Tabela 2

	Początek		anamneza/ epikleza	wynik/cel	ogólny pożytek	szczególny pożytek
1	<i>Deus</i>	([qui] sancto Carolo a Sancto Andrea, presbytero)	<i>tribuisti</i> (i)	ut vitam impenderet (a)	omnibus benefaciendo	atque culpa et dolore oppressos sanando
2			<i>concede</i> (ii)	ut, ... studeamus (b)	eius exempla imitantes,	proximorum salute iugiter procurare

Następnie układamy pozostałe frazy tych dwóch sentencji w trzech kolumnach po prawej stronie.

15 Ta perykopa znajduje się też w Mk 12,29-31 oraz Łk 10,27-28.

16 G. MOORE, „The Vocabulary of the Collects: Retrieving an Ancient heritage”, w: *Appreciating the Collect: An Irenic Methodology* (Documenta rerum ecclesiasticarum instaurata, series *Liturgiam aestimare: Appreciating the Liturgy* 1), red. J.G. LEACHMAN, D.P. MCCARTHY, Farnborough 2008, s. 175-195, s. 183.



Czasy gramatyczne. Czasownik **tribuisti**, występujący w «perfectum historicum», mówi o tym, co zostało dokonane w przeszłości i to działanie pozostaje zapisem historycznym – jak zapis fotograficzny. «Imperativus praesenti» **concede** prosi Boga w teraźniejszości, aby zadziałał poprzez udzielenie pozwolenia. Każdy z tych czasowników zapoczątkowuje zdanie podrzędne. We wszystkich przypadkach, zależnych od czasownika głównego **tribuisti** i **concede**, ramy czasowe «coniunctivus», **impenderet** i **studeamus**, są współczesne, niekompletne, nieskończone, bieżące, przyszłe i wieczne¹⁷. **Benefaciendo** i **sanando** są współczesne do **impenderet**. **Imitantes** i **procurare** są współczesne do **studeamus**. **Opressos** jest uprzedni wobec **sanando**.

Działający. W pierwszym rzędzie Bóg jest wykonawcą odniesionym do przechodniego czasownika **tribuisti** (i). Karol jest wykonawcą odniesionym do zdania *ut... vitam impenderet* (a), co oznacza, że jest działającym w swoim własnym życiu, ale sposób, w jaki spędził życie, czyniąc dobro i uzdrawiając, jest darem Boga. **Culpa** i **dolore** są formami czasownika w stronie biernej i dlatego nie zgadzają się z bezpośrednią akcją.

W drugim rzędzie Bóg ponownie działa sam w «imperativus praesenti» **concede** (ii), ale my – zgromadzenie, jesteśmy ukrytym wykonawcą, modlącym się i proszącym Boga o udzielenie darów. Ostatecznie my, współdziałając z Bogiem, wchodzimy w działanie w pierwszym czasowniku w «coniunctivus» *ut... studeamus*, „abyśmy się starali”. Ponadto to, o co stara się zgromadzenie, to przybliżenie – **procurare** – zbawienia swych bliźnich. Można dodać, że **proximorum** jest «genetivus podmiotu», co znaczy, że jest to podmiot zbawienia, **salutem**. Choć nie działający bezpośrednio, to bliźni mają zostać zbawieni.

My jesteśmy również wykonawcami imiesłowu, **imitantes**, jako „biorący przykład”, **exempla**, ze Świętego.

Tak więc w ruchu pionowym (i)-(ii) główny działający zmienia się – z Boga działającego w przeszłości na Boga w teraźniejszości oraz z działania Świętego w przeszłości do naszych działań w teraźniejszości, skoro od tej chwili w ten sposób postępujemy.

Dopełnienia pośrednie. W pierwszym rzędzie Bóg obdarowuje Świętego, **sancto Carolo a Sancto Andrea, presbytero**. Święty czyni dobro wobec wszystkich, **omnibus**. Istnieje zatem paralela pomiędzy działaniem Boga dla pożytku Świętego, który z kolei działa dla pożytku wszystkich.

Dopełnienia bezpośrednie. To, co Bóg ofiarował Świętemu, wyrażone jest całym zdaniem wynikowym – poświęcił swoje życie. Tym, co poświęcił Święty, było z kolei jego własne życie.

¹⁷ To, co nazywam zdaniem celowym, GL n° 543-550 nazywa zdaniem zamiaru lub zdaniem końcowym.



Tymi, których Święty uzdrawiał, byli obciążeni. Istnieje zatem paralela pomiędzy tym, czego Bóg udzielił, a tym, co Święty uczynił w swoim życiu i przez uzdrawianie innych.

To, czego Bóg udziela zgromadzeniu, jest wyrażone w całym zdaniu celowym – abyśmy byli gorliwi. Mamy się gorliwie troszczyć o „zbawienie bliźnich”. Tym, co naśladujemy, jest „przykład Świętego”. Istnieje zatem paralela pomiędzy tym, czego Bóg udziela, a naszą gorliwością i troską o zbawienie innych oraz o naśladowanie przykładu Świętego.

Choć te dwa działania są paralelne, działanie Świętego zakorzenione jest w darze Boga. Bóg działa dla dobra wszystkich ludzi, powierzając tę posługę Świętemu. Uzdrawia On obciążonych dzięki poświęceniu przez Świętego jego życia i posługi.

Wyniki. Czwarta kolumna w tabeli nr 2 ukazuje jedno zdanie wynikowe, *ut vitam impenderet* (a), i jedno celowe, *ut,... studeamus* (b). Zdanie wynikowe opisuje konkretny rezultat współpracy Świętego z Bożym darem i dlatego zdanie wynikowe jest anamnetyczne. Zdanie celowe opisuje wolę modlącego się zgromadzenia, aby współdziałać z Bożym darem, i przez to zdanie celowe jest epikletyczne.

Dalsze paralele pomiędzy pierwszym i drugim rzędem są również widoczne w piątej i szóstej kolumnie, co pokazuje tabela nr 3.

Tabela 3

	Ogólny pożytek	Szczególny pożytek
1	omnibus beneficiendo (c)	atque culpa et dolore oppressos sanando (d)
2	eius exempla imitantes (e)	proximorum salute iugiter procurare (f)

Wzajemna relacja tych czterech pól jest kompleksowa, ponieważ oba pola (c) i (d) odnoszą się do (e) oraz jednocześnie do (f). Naśladujemy przykład Świętego (e) zarówno czyniąc wszystkim dobro (c), jak i uzdrawiając obciążonych. Troska o zbawienie innych (f) jest paralelna do uzdrawiania obciążonych przez Świętego (d), w rzeczywistości *salutem* i *sanando* są ze sobą powiązane, *aproximorum* odnosi się do *culpa et dolore oppressos*. Istnieje subtelny związek pomiędzy *proximorum*, które jest podmiotem («genetivus podmiotu») zbawienia, a czynieniem dobra dla pożytku innych, *omnibus*.

Klamra. Skoro dwa rzędy tworzą tak uderzające paralele, widzimy, że w modlitwie istnieje klamra stworzona przez połączenia pomiędzy dwoma rzędami. Dwie połowy modlitwy łączą to, co Bóg konkretnie uczynił w życiu Świętego, z tym, o co konkretnie my prosimy w naszym (*nos*) życiu; w ten sposób łączy się ze sobą wymiar anamnetyczny z epikletycznym.



5. Teologiczne klucze interpretacyjne.

Celem modlitw zanoszonych do Boga we wspomnienia Świętych jest przypomnienie Bożego daru, ofiarowanego ludziom przez życie, przykład i posługę Świętego. Pobudzeni tym wierni błagają Pana, aby również im zapewnił siłę do czynienia dobra w życiu.

Już wprowadzeni w świadome uczestnictwo w bosko-ludzkiej wymianie przez sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, to jest w pełni świadomy udział w boskiej liturgii i w działaniu Boga w świecie¹⁸, chrześcijanie każdego dnia coraz pełniej wchodzą w to samo misterium, błagając Boga o zapewnienie Jego własnego daru, o pomoc i umocnienie, aby coraz doskonalej mogli odpowiadać miłością i służbą.

Enzo Lodi¹⁹ i Renato De Zan²⁰ proponują osiem kluczy interpretacyjnych, które mogą posłużyć nam do pogłębienia naszej analizy modlitwy. Wybraliśmy i prezentujemy cztery z nich. Rozpatrujemy przede wszystkim aspekt teandryczny, następnie anamnetyczny, potem epikletyczny i wreszcie eklezjalny. Na koniec zajmiemy się tematem istotnym, choć często zapominanym, niezauważanym i pomijanym, czyli kwestią ludzkiego dojrzewania.

5.1. Teandryczny klucz interpretacyjny.

Przez „teandryczność” rozumiemy zjednoczenie człowieczeństwa z boskością bez pomieszania i rozróżnienie pomiędzy nimi bez podziału. To stwierdzenie, bezpośrednio odnoszące się do Chrystusa, może być rozszerzone na określenie naszego uczestnictwa w boskim życiu i ekonomii, bo to poprzez misterium wcielenia druga Osoba Boska przyjęła nasze człowieczeństwo.

Szukamy świadectw teandryczności, próbując znaleźć w modlitwie przepełnione łaską człowieczeństwo i przepełnione łaską działanie. Widzimy w niej przejście od Boga jako podmiotu działania i źródła darów (*tribunisti*) do Świętego, który dochodzi do pełnego łaski działania, a następnie do dojścia do takiegoż działania Kościoła. Święty poświęcił swoje życie trosce o innych. Zrobił to dla ich osobistego dobra, uzdrawiając uciśnionych. Zgromadzenie wchodzi w pełne łaski działanie, gdy stara się przybliżyć zbawienie innych.

18 J.G. LEACHMAN, „The Collect for the Easter Vigil”, *Appreciating the Collect: An Irenic Methodology...*, s. 105-134, s. 127.

19 E. LODI, „La Liturgia: teologia mistagogica. Introduzione generale allo studio della liturgia”, w: *Liturgia della Chiesa*, Bologna 1999, s. 21-226.

20 R. DE ZAN, „Criticism and Interpretation of Liturgical Texts”, w: *Handbook for Liturgical Studies 1: Introduction to the Liturgy*, red. A. J. Chupungco, Collegeville 1997, s. 331-365, 344; R. DE ZAN, „How to Interpret a Collect”, w: *Appreciating the Collect...*, s. 57-83.



5.2. *Anamneza jako klucz interpretacyjny.*

W tej modlitwie anamneza przywołuje nie tyle wydarzenia z życia Chrystusa, ile błogosławione działanie ludzkości, a w ten sposób również teandryczny wymiar modlitwy.

Anamneza dotyczy tu dopuszczenia Świętego przez Boga na błogosławioną drogę życia.

5.3. *Epikleza jako klucz interpretacyjny.*

Wymiar epikletyczny wyraża się w imperatywnym błaganiu w zdaniu celowym. Imperatyw *concede* domaga się Bożego działania tu i teraz. Zdanie celowe *ut studeamus* wskazuje błogosławioną ludzką odpowiedź na Boży dar, wydobyty spośród wspólnoty.

5.4. *Wymiar eklezjalny jako klucz interpretacyjny.*

Bóg dokonał pewnych rzeczy w życiu jednego Świętego; teraz prosimy, aby urzeczywistnił to samo poprzez błogosławioną odpowiedź wielu, działających w jedności ze Zgromadzeniem Męki Jezusa Chrystusa wewnątrz Ciała Chrystusa.

5.5. *Motyw ludzkiego dojrzewania.*

Pierwszą wspomnianą czynnością jest opresja wywołana przez winę i cierpienie. W tej sytuacji, jako wynik boskiej interwencji i ludzkiej współpracy, przybywa Święty, aby uzdrawiać uciśnionych. Czyni to dla ich własnej korzyści, co jest znakiem jego ludzkiego dojrzewania. Następnym krokiem jest nasza prośba nie tylko o uzdrowienie, ale – szerzej – o przybliżenie zbawienia bliźnich, zbawienia integralnej osoby ludzkiej, z którą każdy z nas się styka. Tak dochodzimy do przybliżania zbawienia innych i stajemy się aktorami w boskim planie zbawienia, działaniu Boga stającego się coraz bardziej wcielonym poprzez błogosławione ludzkie działanie.

Ta modlitwa pokazuje, że dojrzewamy jako jednostki zawsze w relacji do innych; do Świętego jako wzorca, a także w kontekście chrześcijańskiej wspólnoty.

Wniosek

Pierwszy raz podjęliśmy studia nad modlitwą z kalendarza Świętych. Interesująca okazuje się jej dwuczęściowa struktura, jak bliźniacze skorupki małża. Dwie części pokazują korelację między błogosławionym działaniem Świętego i błogosławionym działaniem Kościoła, między anamnezą i epiklezą, i reinterpretują jedną i drugą przez pryzmat błogosławionego ludzkiego działania.



Można wskazać dwa problemy tekstualne w modlitwie. Dla ich rozwiązania proponujemy dodać brakujące *qui* i zmienić *procurare* na *curare*.

W tej na nowo zredagowanej kolekcie na wspomnienie św. Karola od św. Andrzeja Houben (z Góry Argus) widzimy, inaczej niż jest to w oracjach niedziel Okresu Zwykłego, eklezjalny charakter modlitwy, wyrażający naszą wspólnotę ze świętymi i roztropność autentycznego powołania istniejącą w praktyce i w owocach autentycznego miłosierdzia.

Bibliografia

Źródła

Prot. 605/07/L, Congregation of Divine Worship and Discipline of the Sacraments, 7 March 1988.

The Propers for Ireland: January 5th (Dublin) – not found; text kindly supplied by Fr. Frank Keevins, C.P.

Słowniki

GILDERSLEEVE C.T., LODGE G., *Gildersleeve's Latin Grammar*, Wauconda 2003, reprint of ³1895 (GL).

LEWIS C.T., SHORT C., *A Latin Dictionary*, Oxford – New York 1879, reprinted 1995.

Studia

DE ZAN R., „Criticism and Interpretation of Liturgical Texts”, in: *Handbook for Liturgical Studies 1: Introduction to the Liturgy*, ed. A. J. Chupungco (A Pueblo Book), Collegeville 1997, s. 331-365.

DE ZAN R., „How to Interpret a Collect”, w: *Appreciating the Collect: An Irenic Methodology*, ed. J.G. Leachman – D.P. McCarthy (Documenta rerum ecclesiasticarum instaurata, series *Liturgiam aestimare*: Appreciating the Liturgy 1), Farnborough 2008, s. 57-83.

LEACHMAN J.G., „The Collect for the Easter Vigil”, *Appreciating the Collect: An Irenic Methodology*, ed. J.G. Leachman – D.P. McCarthy (Documenta rerum ecclesiasticarum instaurata, series *Liturgiam aestimare*: Appreciating the Liturgy 1), Farnborough 2008, s. 105-134.



LODI E., „La Liturgia: teologia mistagogica. Introduzione generale allo studio della liturgia”, *LiturgiadelledellaChiesa*, Bologna 1999, s. 21-226.

MCCARTHY D.P., „Between Memories and Hopes: Anamnesis and Eschatology in Selected Collects”, *Appreciating the Collect: An Irenic Methodology*, red. J.G. Leachman, D.P. McCarthy (Documenta rerum ecclesiasticarum instaurata, series *Liturgiam æstimare*: Appreciating the Liturgy 1), Farnborough 2008, s. 197-221.

MOORE G., „The Vocabulary of the Collects: Retrieving an Ancient Heritage”, *Appreciating the Collect: An Irenic Methodology*, red. J.G. Leachman, D.P. McCarthy (Documenta rerum ecclesiasticarum instaurata, series *Liturgiam æstimare*: Appreciating the Liturgy 1), Farnborough 2008, s. 175-195.

SPENCER P.F., *To Heal the Broken Hearted: The Life of Saint Charles of Mount Argus*, Glasgow ² 2007.

(tłum. o. diak. Rafał S. Pujsza CP, Ilona Bałaz)

Słowa-klucze: Św. Karol od św. Andrzeja Houben, kolekta, Cykl czytań o Świętych, formy literackie, klucze teologiczno-interpretacyjne

A Liturgical Study of the proper prayers for St Charles of St Andrew Houben, C.P.

(1) The Opening Prayer

Summary

In this article we present the opening prayer of the mass for St Charles of St Andrew Houben, C.P., as approved in 1988 by the Congregation of Divine Worship and Discipline of the Sacraments and the official English translation in the proper for the Company of the Passion. What is interesting here is the bipartite structure of the prayer. The two parts correlate the graced action of the saint with the graced action of the church; the anamnestic and the epicletic, and reinterpreting both anamnestic and epicletic in the light of graced human action.

Keywords: St Charles of St Andrew Houben, opening prayer, Sanctoral cycle, literary forms, theological-interpretative keys



KS. PIOTR ŁABUDA

Dziś ze Mną będziesz w Raju (Łk 23,43)

Autor Trzeciej Ewangelii w chwili śmierci Jezusa stawia pod Jego krzyżem każdego z nas, by niejako zmusić nas do jednoznacznego opowiedzenia się za dobrem bądź złem. Każdy, kto staje pod tym krzyżem, może wybrać – albo zostanie uczniem Zbawiciela, albo też zdecyduje się na życie bez Chrystusa. Tym samym dokonuje się także ostateczne przeznaczenie człowieka do zbawienia bądź potępienia.

Cały passus Łk 23,33-49 jest tak skonstruowany, aby ukazać stosunek ludzi do Jezusa. Łukasz najpierw nawiązuje do szyderstw Wysokiej Rady (Łk 23,35), kiedy Chrystus zostaje przewrotnie nazwany Wybrańcem Bożym. Nadawcami kolejnych drwin są żołnierze (23,36-37), którzy powtarzają oskarżenie postawione przed prokuratorem w Łk 23,3n. Pod krzyżem zaś, podając skazańcowi ocet, nazywają Go Królem żydowskim (ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων). Punkt kulminacyjny następuje w chwili umieszczenia nad głową Jezusa napisu „To jest król żydowski” (Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος), czyli kiedy zostaje On ogłoszony królem. Następnie do szyderstw przyłącza się pierwszy ze złoczyńców (23,39), który – podobnie jak żołnierze – wzywa Jezusa, by wybawił samego siebie i współskańców¹. Z kolei drugi ze skazańców prezentuje całkowicie odmienną postawę: z wielką wiarą i ufnością kieruje ku Chrystusowi prośbę o łaskę zbawienia (23,42). Jezus po raz kolejny zostaje ukazany jako Zbawiciel (23,43)². „Nawrócony łotr”, dzięki swej postawie wobec męki Pana, otrzymuje

1 W opinii niektórych komentatorów urągający złoczyńca był zelotą, który widział w osobie Jezusa niespełnionego Mesjasza politycznego; zob. K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1958³, s. 272.

2 Zob. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1964³, s. 432. Nie wydaje się słuszne stanow-



pewność zbawienia. Śmierć Jezusa i wcześniejsza obietnica dana łotrowi są ukazaniem miłosierdzia, a jednocześnie wyrazem triumfu. Widać to w przypadku dwóch nawróceń: łotra i setnika. Swoistą bowiem paralełę wersetów 42-43 można odnaleźć w wersecie 47, gdzie podobnie jak dobry łotr, tak i setnik wyznaje, że Jezus jest sprawiedliwy, że jest Synem Bożym. Jak złoczyńca otrzymuje obietnicę raju, tak i żołnierz otrzymuje łaskę nawrócenia – wraca, jak pisze Łukasz, bijąc się w piersi (w. 48).

Aby pełniej zrozumieć znaczenie i wagę wersetu Łk 23,43, zasadna wydaje się najpierw krótka refleksja nad Łukaszowymi źródłami opisu męki, potem zaś bliższa analiza samej prośby skruszonego złoczyńcy (w. 42), szczególnie zaś odpowiedzi, której udziela mu Zbawiciel (w. 43).

Źródła Łk 23,43

Zasadnicze pytanie, które stawiają komentatorzy odnośnie Łk 23,39-43 nie dotyczy historyczności, ale źródła, z którego zaczerpnął Łukasz ten opis³. Odpowiedź na pytanie o źródło Łukaszowe dla wielu łączy się z apokryficzną Ewangelią Piotra, która zawiera pewnego rodzaju paralełę. W tym duchu idzie niedawna teoria J.D. Crossana o „Ewangelię Krzyża” – podstawie Ewangelii Piotra, która, jak twierdzi, jest najstarszą formą narracji o męce i źródłem pisanym, od którego zależne są wszystkie inne. W jego opinii między Ewangelią Łukasza a Ewangelią Piotra zachodzą dość głębokie zależności. U Marka i Mateusza obaj przestępcy przemawiają, jednak nie wiemy, co powiedzieli, dowiadujemy się jedynie, że „lżyli Go także ci, którzy byli z nim ukrzyżowani” (Mk 15,32; Mt 27,44). Natomiast u Łukasza i Piotra jeden ze złoczyńców mówi o niewinności Jezusa i uznaje to, kim jest lub kim niebawem się stanie. U Piotra jeden z przestępców gani Żydów krzyżujących Jezusa i mówi, że stał On się zbawcą ludzkości. U Łukasza „dobry łotr” karci „złego łotra” i prosi Pana, aby pamiętał o nim, gdy dojdzie do władzy. Jezus, niejako w zamian, zapewnia go, że będzie mu towarzyszył w Raju jeszcze tego samego dnia (Łk 23,40-43). W Ewangelii Piotra brakuje wzmianki o rozmowie „dobrego łotra” z Jezusem. Być może, jak uważa Crossan, to Łukasz wprowadza ten dyskurs.

isko H. Conzelmanna, dla którego męka w ujęciu św. Łukasza nie ma wydźwięku soteriologicznego, H. Conzelmann stwierdza, że „najważniejszym odkryciem” jego analizy Łukaszowej opowieści o męce jest fakt, iż nie ma tam „bezpośredniego soteriologicznego znaczenia ukazanego w cierpieniu ani śmierci Jezusa. Nic nie sugeruje związku z wybaczeniem grzechów”. Z odkryciem tym zgodny jest fakt, że Łukasz pominął Mk 10,45, korzystając z jego ewangelii jako źródła; zob. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964³, s. 187.

- 3 Choć warto zauważyć, że dla niektórych komentatorów Łukasz – w przypadku dwóch łotrów – daje czytelnikom barwny teologiczny epizod, a nie zapis historyczny; zob. R.W. HOOVER, „Selected Special Lukan Material in the Passion Narrative”, *Forum* 1(1998), z. 1, s. 125.



Jest on także odpowiedzialny za nakreślenie kontrastu między złoczyńcami. U Marka i Mateusza czytamy, że złoczyńcy przemawiali wspólnie. U Piotra mówi jeden z łotrów, podczas gdy drugi milczy, jego postawa jest nieokreślona⁴.

Wydaje się jednak, że Łk 23,43 stanowi uzupełnienie redakcyjne Łukasza, powstałe na bazie pozostałych opisów występujących u synoptyków. Tak Marek, jak i Mateusz jedynie ogólnie wspominają o urąganiu obu złoczyńców konających razem z Jezusem. Łukasze uzupełnienie wydaje się pochodzić ze specyficznego materiału własnego Łukasza, często określanego mianem materiału L.

Określenie i wskazanie dokładnych źródeł dla Łukaszeowego opisu męki (Łk 23,33-49) nie jest rzeczą łatwą. Łukasz korzystał zapewne z materiałów własnych oraz ze źródła Markowego. Być może autor Trzeciej Ewangelii dokonał zmian tematycznych w materiale Markowym, zachowując równocześnie porządek najstarszej Ewangelii. Niektórzy egzegeci uważają, iż mogło istnieć także specyficzne opowiadanie o Męce Pańskiej, należące do źródeł, z których korzystał także św. Marek. Zwolennicy tej teorii uważają, że na istnienie pewnego odrębnego opowiadania o męce Chrystusa wskazywać może opis czwartej Ewangelii. Św. Jan przedstawia bowiem inne szczegóły męki i śmierci Jezusa niż autorzy synoptyczni⁵.

Bazując jednak na materiale, czy też na samej Ewangelii Marka, Łukasz nie był jedynie kopistą, ale twórczym teologiem, kierującym się określonymi założeniami. W opinii Fitzmyera opis męki jest Łukaszeowym sposobem przedstawienia zbawczego aspektu śmierci Jezusa: królewski status, jaki osiągnie, gdy wstąpi w „chwale” (24,26) i zostanie wyniesiony (Dz 2,32-36), nie pozostanie bez zbawczego wpływu na cierpienie ludzi, nawet ukrzyżowanych złoczyńców. Podsumowuje to Łukaszeowa *theologia crucis*. Trzykrotne użycie greckiego terminu *sozein* (Łk 23,35.36.39) wyraźnie nawiązuje do zbawczego charakteru śmierci Jezusa. Choć te tematy teologii Łukasza nie zostały wyraźnie przedstawione w scenie, znajdują się one w domyśle i nie należy ich przeoczyć⁶.

4 Zob. R.W. HOOVER, „Selected Special Lukan Material...”, s. 119. Na temat teorii J.D. Crossana zob. szerzej J.D. CROSSAN, *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, San Francisco 1996.

5 Nawiązując do tekstu apokryficznej Ewangelii Piotra Crossan uważa, że Łukasz i Jan mogli dojść do swoich wersji, wychodząc od tekstu Piotra (teoria Crossana), lecz niemożliwe według niego jest, aby Piotr doszedł do swojej historii, za punkt wyjściowy przyjmując to, co pamiętał z odczytów narracji Łukasza i Jana (teoria Browna); zob. J.D. CROSSAN, *Who Killed Jesus?...*, s. 139-141; R.W. HOOVER, „Selected Special Lukan Material...”, s. 120.

6 Zob. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (X-XXIV)*, (AB 28A), New York-Auckland 1985, s. 1501, 1508-1509.



Stąd też wydaje się, że Łukasz przepracował materiał Markowy, korzystając z własnego źródła, dodał właściwe słownictwo i interpretację⁷. Należy jednak pamiętać, że Łukaszowe korekty w materiale Markowym były niewielkie. Chciał on bowiem jak najwierniej oddać całą mękę Chrystusa. Dlatego też informacje przekazywane przez sekretarza św. Piotra były dla niego fundamentalne.

Liczne grono komentatorów uważa, że Łukaszowe uzupełnienia w tekście o męce mogą mieć swoje źródło w homiletycznych notatkach bądź w specyficznej kompozycji literackiej⁸. Komponując opis Męki Pańskiej, Łukasz z pewnością opierał się na starej tradycji palestyńskiej, którą modyfikował, podkreślając cele teologiczne. Przekazy jednak, z których korzystał, musiały być pewne historycznie i całkowicie wiarogodne. Dokonane przez ewangelistę zmiany polegały zasadniczo na tym, że wybierał on pewne treści, które były użyteczne w podkreśleniu zamierzonej myśli teologicznej. Warto także zaznaczyć, że modyfikacje i uzupełnienia ewangelisty, bazujące na homiletycznych notatkach, a także specyfika Łukaszowej kompozycji opisu męki, są poparte ważnym założeniem wyrażonym przez autora trzeciej Ewangelii w prologu – „postanowiłem zbadać wszystko dokładnie” (Łk 1,3). Takie metodologiczne podejście wydaje się jeszcze bardziej przypominać i uwiarygodniać zasadę postępowania św. Łukasza.

Mówiąc o źródłach Łukaszowego opisu męki i śmierci Chrystusa pewna grupa komentatorów wskazuje także na liczne analogie w literaturze i myśli rabinistycznej, do których może nawiązywać logion Łk 23,43. Patrząc na treść żydowskiej modlitwy pogrzebowej Ps 106,4, czy też analizując napisy nagrobne, można wskazać prawzór dla prośby „dobrego łotra”⁹. W narodzie żydowskim była zakorzeniona także tradycja oczekiwania na Eliasza jako na tego, który przychodzi człowiekowi z pomocą, szczególnie w chwili śmierci¹⁰. Być może Markowe i Mateuszowe przywoływania Eliasza są jej śladem i wołanie Chrystusa

7 Na temat Łukaszowych uzupełnień względem treści Ewangelii Marka zob. szerzej R.W. HOOVER, „Selected Special LukanMaterial...”, s. 119-129.

8 U. KELLERMANN, „Elia als Seelenführer der Verstorbenen oder Elia-Typologie in Lk 23,43 >>Heute wirst du mit mir im Paradies sein<<”. *Biblische Notizen* 83(1996), s. 35.

9 Ps 106,4: Pamiętaj o nas Panie, z miłości do Swego ludu; zob. N. AVIGAD, „Excavations at Beth She’arim 1954”. *Israel Exploration Journal* 5(1955), s. 234; K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1958⁴, s. 273; J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas* (RNT 3), Regensburg 1974, s. 636.

10 W pismach rabinicznych można spotkać opisy Eliasza, który pośredniczy między żywymi a zmarłymi, podróżuje między ziemią a rajem, niekiedy zabierając śmiertelników na krótkie wyprawy w nadprzyrodzone światy. Np. w Baba Mesia 114a-b Eliaz prowadzi Rabę bar Abuha do raju, aby ten mógł się przekonać, jaka nagroda może czekać go w przyszłości. Eliaz zwiastuje także rabinowi Jozuemu ben Levi jego przybycie do raju (Baba Ketubot 77b); zob. K.H. Lindbeck, „Non-Rabbinic Sources for Elijah Legends in Rabbinic Literature”, w: Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers, Atlanta 1994, s. 752-766; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1977⁷, s. 435; P. Billerbeck, H. L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t.4, cz. 2, München 1969, s. 770n.



Ελωι, ελωι λαμιά σαβαχθαυι (Mk 15,34) można traktować jako wyraz oczekiwania na Eliasza, który może przyjść, aby wspomóc wołającego. Być może również w tym duchu należy odczytywać postawę Jezusa, który dla łotra staje się „nowym Eliaszem”, wprowadzającym umierającego do raju. W ten sposób Łk 23,43 interpretuje np. Ulrich Kellermann. Według niego obietnica dana łotrowi jest obrazem Jezusa, w którym staje się On zapowiadany Eliaszem¹¹.

Czekający na przyjście Eliasza spodziewają się, iż ten zdejmie Jezusa z krzyża (Mk 15,36). Świadczy to o wierze ludowej we wsparcie i opiekę proroka. Ujawnia się ona w tekstach, w któ-rych Eliaz przedstawiony jest jako pomocnik w biedzie i towarzysz umierających¹². Analizując tę postać w perspektywie męki Jezusa w trzeciej Ewangelii, niektórzy zauważają, iż Łukasz nie odnosi jej bezpośrednio do Jana Chrzciciela, choć rzecz jasna uznaje, że to Jan Chrzciciel jest poprzednikiem Mesjasza i będzie postępował w duchu i mocy wielkiego proroka z Tiszbe (zob. Łk 1,17). Wydaje się jednak, że dla Łukasza Eliaz jest pewnym modelem służącym mu do przedstawiania osoby Jezusa Chrystusa – największego męża Bożego¹³. Być może dlatego Łukasz opisując mękę nie wzmiankuje osoby Eliasza, bo sam Jezus staje się ucieleśnieniem tego proroka – przewodnika umierających w drodze do królestwa. Widać to w sposób szczególnie właśnie w scenie „dialogu Jezusa z dobrym łotrem”¹⁴. Na tej podstawie można przypuszczać, że perykopa Łk 23,39-43 ma swoje źródło w pobożności i tradycji chrześcijan żydowskich.

Podsumowując, można stwierdzić, iż zarzuty odmawiające historyczności Łukaszowego opowiadania „o dialogu złoczyńców z Jezusem” są nieprawomocne. Większość autorów przyznaje, że perykopa Łk 23,39-43 może zawierać paralele czy nawiązania do różnych zwyczajów lub tradycji. Całe życie Jezusa, jak i Jego śmierć na krzyżu, mają swoje ukierunkowanie na człowieka i służą jego zbawieniu.

Wspomnij mnie (Łk 23,42)

Prośba „dobrego złoczyńcy”: „Panie wspomnij na mnie”, wydaje się mieć swoje odpowiedniki i paralele w tradycji palestyńskiej. W narodzie żydowskim głęboko zakorzeniona była myśl

11 U. KELLERMANN, „Elia als Seelenführer...”, s. 50.

12 Zob. E. LOHMEYER, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973, s. 394; K.H. LINDBECK, „Non-Rabbinic Sources...”, s. 761.

13 Zob. szerzej T.L. BRODIE, *The Birthing of the New Testament. The Intertextual Development of the New Testament Writings*, Sheffield 2004.

14 U. KELLERMANN, „Elia als Seelenführer...”, s. 51; por. TENŽE, „Zu Elia-Motiven in den Himmelfahrtsgeschichten des Lukas”, w: *Altes Testament. Forschung und Wirkung*, red. G. Reventlow, Frankfurt M.-Wien 1994, s. 123.



o wywyższeniu wiernego i niewinnego po śmierci. Być może właśnie do tych tradycji nawiązuje historia pasyjna Łukasza. W oczach złooczyńcy, który uznaje własną winę, okazuje skruchę i zrozumienie grzechu, Jezus staje się ostatecznym ratunkiem i przewodnikiem w drodze do życia wiecznego. Analogii tej prośby można szukać w Starym Testamencie, np. w wołaniu Kaina (zob. Rdz 4,13), gdzie wino – zabójstwo Abła – jest tak wielka, że złooczyńca woła do Boga, iż nie zdoła unieść jej ciężaru. Podobnie jest w analizowanej perykopie: złooczyńca świadom swoich grzechów, jakby pogodzony z wyrokiem, oczekuje tylko na łaskę Boga.

Fragment Łk 23,42 wyraża prośbę złooczyńcy, aby Jezus na niego wspomniął, gdy będzie w swoim królestwie. Grecki zwrot $\mu\mu\mu\eta\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$ oznacza „pamiętam”, „wspominam”, czy „przypominam sobie o kimś”¹⁵. Św. Łukasz używa tego czasownika w aoryście, który ze swej natury wyraża i oznacza jednorazowość, przez co w tekście podkreślone zostaje pragnienie złooczyńcy, by Jezus choć raz przypomniał sobie o nim, gdy przybędzie do królestwa. W prośbie tej można doszukiwać się prapoczątków prawdziwej modlitwy, a zarazem myśli o eschatologii indywidualnej. Po śmierci od razu następuje sąd, na podstawie którego osiąga się zbawienie bądź potępienie¹⁶.

Termin $\mu\mu\mu\eta\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$ w Starym Testamencie (hebr. rkz) zasadniczo odnoszony był do Boga, który, wspominając ludzi, okazuje im swoją łaskę i miłosierdzie. Bóg lituje się w czasie potopu nad stworzonym światem i samym nad wiernym sługą Noem, oraz sprawia, że opadają wody (zob. Rdz 8,1nn.). Również niszcząc Sodomę i Gomerę, wspominając na wierność i oddanie Abrahama, zsyła ocalenie na Lota (zob. Rdz 19,29). Uniżenie i słabość człowieka widać także w prośbie Anny, która składa ślub i prosi o dar potomstwa (zob. 1 Sm 1,11.19). Prośba związana ze wspomnieniem występuje również w psalmach, gdzie Izrael zwraca się do Jahwe, prosząc, by wspomniął swój lud, bo tylko On jest jego zbawieniem (Ps 74,2.18; 79,8; 105,8; 106,45; 137,7). Bóg zaś, który jest obecny pośród swego ludu, jest Bogiem pamiętającym o nim¹⁷. Wśród autorów Nowego Testamentu, szczególnie często w rzeciej Ewangelii, można odnaleźć słownictwo dotyczące „pamiętania” (Łk 1,54; 1,72; 16,25).

Fakt użycia przez złooczyńcę zwrotu rkz może zatem świadczyć o tym, iż uznał on możliwość zbawczego działania Boga. Stąd też jego prośba, by Jezus wspomniął na niego, gdy przyjdzie do królestwa. Niektórzy komentatorzy wskazują, iż proszącego nie interesuje, kiedy Jezus

15 Zob. R. POPOWSKI, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997³, s. 400; por. F. MÉNDEZ-MORATALLA, *The Paradigm of Conversion in Luke*, London-New York 2004, s. 191.

16 Na temat eschatologii indywidualnej Łukasza zob. szerzej P. ŁABUDA, *Śmierć i życie po śmierci wg Ewangelii św. Łukasza*, Tarnów 2007.

17 Zob. O. MICHEL, $\mu\mu\mu\eta\sigma\kappa\omicron\mu\alpha\iota$, TWNT 4, s. 675-678.



stanie się królem w królestwie Boga. Niejako nie liczy na ocalenie swego życia, prosi tylko o pamięć. Prosi, by Jezus po wejściu do królestwa, kiedykolwiek miałoby to nastąpić, pamiętał o nim. Dla złooczyńcy nie jest ważny czas oczekiwania. Dla niego ważne jest tylko to, aby Jezus o nim pamiętał¹⁸.

W opinii części komentatorów istotą w prośbie złooczyńcy jest uznanie nadejścia królestwa Bożego. Wyrażona jest w niej nadzieja, że w chwili paruzji Chrystus będzie o nim pamiętał. W takim ujęciu prośby złooczyńcy uwidacznia się wiara i pragnienie, że, przychodzący w eschatologicznym wypełnieniu Mesjasz, powołując do królestwa, będzie miał moc wskrzeszania. Stąd też komentatorzy ci tłumaczą prośbę złooczyńcy jako: wspomnij na mnie, „kiedy w (z) Twym królestwem przyjdiesz”¹⁹. Podążając tym torem, można by wnioskować, że w Łukasowym dziele zostało poświadczono oczekiwanie mającego nadejść królestwa Chrystusa²⁰. Zaś przypomnienie tego wydarzenia ma służyć przypomnieniu o potrzebie nieustającego oczekiwania na paruzję. A zatem złooczyńca żywi nadzieję, iż Pan będzie o nim pamiętał, gdy przyjdzie powtórnie. Takie ujęcie wydaje się być wyraźnym odniesieniem do paruzji Jezusa, łączącej się z przyszłym, powszechnym zmartwychwstaniem. Pozostaje ono również w związku ze znanym w literaturze apokaliptycznej obrazem „dnia sądu Bożego”, w którym sędzią będzie sam Mesjasz. Rządy Mesjasza zbiegną się z pojawieniem się odmienionego wszechświata, zmartwychwstaniem sprawiedliwych, którzy będą uczestniczyć w rządach i radości. Idea ta występuje w Księdze Henocha 37-21²¹.

Można zastanawiać się także, czy złooczyńca odnosił się do tego, co mogło nastąpić zaraz po jego śmierci? Czy prosił, aby Jezus wspomniał na niego, gdy umrze? Jeśli tak, to właściwszym byłoby tłumaczenie: „kiedy wejdiesz do Twego królestwa”²², co zresztą jest lepiej poświadczane. W tym ujęciu łotr myślałby o pośmiertnym wywyższeniu Jezusa w niebie. Zapowiedź niebieskiego majestatu zgodna jest z żydowską teologią męczeństwa. Jezus – męczennik, miałby zabrać do swojego królestwa skruszonego współkazańca, gdyż ten był Mu wierny w chwili śmierci. Łotr, którego połączy z Chrystusem więź, nabywa tym samym prawo pobytu w raju.

18 F. VON WULF, „Jesus, gedanke meiner, wenn du in dein Königtum kommst (Lk 23,42)”. *Geist und Leben* 37(1964), s. 2-3.

19 Zob. E. KLOSTERMANN, *Das Lukas Evangelium*, Tübingen 1929², s. 228n.; G. SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 11-24*, Würzburg 1984, s. 485; por. P. GRELOT, „Aujourd’hui seras avec moi dans le Paradis (Luc, XXIII,43)”. *RB* 74(1967), s. 204.

20 Zob. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit...*, s. 108-111.

21 P. VOLZ, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde im Neutestamentlichen Zeitalter. Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Tübingen 1934², s. 21-24.

22 Por. E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, s. 228; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas. Übersetz und erklärt*, Göttingen 2000², s. 238.



Każde z tych ujęć próby złochny staję drugoplanowe, gdy weźmie się pod uwagę odpowiedź Jezusa. Daje On bowiem o wiele więcej niż oczekiwał konający złochny.

Dzisiaj (Łk 23,43)

Prośba złochny jest w pewnym sensie niejasna. Dotyczy to charakteru królestwa Chrystusowego. Nie można z całą pewnością stwierdzić, czy złochny, mówiąc o królestwie, myślał o nim w wymiarze terażniejszym czy przyszłym. Jednak werset 43 z całą pewnością przedstawia odpowiedź dotyczącą czasookresu i samej rzeczywistości zbawienia: „dzis ze Mną będziesz w raju”.

Tekst Łk 23,43 jest zasadniczo materiałem nieskażonym. Tylko brzmienie recenzji zachodniej, na czele z kodeksem D, zmienia brzmienie dialogu złochny z Chrystusem. Według tego świadectwa łotr zwraca się do Jezusa i prosi, aby Ten wspomniał na niego w dniu Swojego przyjścia. Odpowiedź Pana zachęca do ufności, po czym Jezus obiecuje, że jeszcze tego dnia – greckie σήμερον, złochny będzie z Nim w raju: „ufaj, dzis będziesz ze Mną w raju”. Następuje zatem zmiana tekstu, jednak nie pociąga ona za sobą zmiany znaczenia teologicznego, a jedynie podkreśla znaczenie słowa „dzis” (σήμερον). Można zatem uznać dodatek zachęcający do ufności za wyraz pobożności kopisty, który być może dodaje taką zachętę w celach homiletyczno-parenetycznych.

Gdy proszący z nadzieją zwraca się do Jezusa, by wspomniał na niego, odpowiedź przewyższa pragnienie konającego złochny. Chrystus rozpoczyna ją od uroczystego zwrotu „zaprawdę powiadam Ci” (ἀμὴν σοι λέγω). Taki wstęp jest charakterystyczny dla wypowiedzi Jezusa w Trzeciej Ewangelii. Hebrajski termin „Amen” jest dostojnym potwierdzeniem prawdziwości słów Mistrza z Nazaretu i zarazem zobowiązaniem się do wypełnienia obietnicy.

Jednak szczególnie ważny dla omawianego wersu jest przysłówek czasu – „dzis” (σήμερον). Jakkolwiekby bowiem rozumieć prośbę skruszonego łotra związaną z perspektywą eschatologicznego królestwa, to odpowiedź Jezusa sytuuje spełnienie nadziei proszącego w konkretnym czasie – dzis. Przysłówek „dzis” używany jest często w księgach historycznych Starego Testamentu, gdy autor natchniony chce podkreślić doniosłość i rangę jakiegoś wydarzenia. Określenie „dzis” jest używane, gdy dokonuje się wypełnienie czy objawienie zbawienia, czy też gdy coś, co służy zbawieniu jest zagrożone bądź zostaje utracone²³.

Na kartach Nowego Testamentu zwrot ten występuje najczęściej w Dziele Łukaszowym (20 razy). Używa go także autor listu do Hebrajczyków (8 razy) oraz św. Mateusz (8 razy).

O wiele rzadziej występuje on natomiast w Corpus Paulinum (3 razy), w Ewangelii św. Marka

23 E. FUSCH, σήμερον. TDNT 7, s. 271.



(1 raz) i Liście św. Jakuba (1 raz). Jednak we wszystkich miejscach wydaje się mieć tę samą konotację – oznacza czas bieżący, obecny²⁴.

Źródła dla Łukasowego „dziś” należy szukać w Starym Testamencie, szczególnie w opisach Wyjścia (w LXX), gdzie autorzy często zestawiają ze sobą zwroty „dziś” (σήμερον) i „zbawienie” (σωτηρία). Autor Trzeciej Ewangelii używa przysłowka sh,meron zasadniczo w sensie teologiczno-eschatologicznym. Dla Łukasza „dziś” nie oznacza jedynie konkretnego dnia, lecz ma wymiar soteryjny, określa chwilę zbawczą. W teologii Trzeciej Ewangelii σήμερον wskazuje na zbawczą obecność królestwa wśród ludzi i panowanie Boże w Jezusie Chrystusie²⁵.

„Dziś”, skierowane do umierającego na krzyżu złoźyńcy, wskazuje na czas realizacji oczekiwań i nadziei. Proszący o królestwo łotr otrzymuje zbawienie, nie w bliżej nieokreślonej przyszłości, ale w chwili, gdy o to zbawienie prosi. Chwila śmierci Jezusa i skruszonego złoźyńcy, koniec ich ziemskiego życia, jest równocześnie momentem osiągnięcia zbawienia, wejścia do królestwa, do raj. Odpowiedź Jezusa nie wskazuje na przyszłą eschatologię.

Jednak w opinii niektórych komentatorów przysłówki „dziś” należy rozumieć bardziej jako czas po zmartwychwstaniu. Argumentując, wskazują na konflikt między „dziś” a wzmiankami o wstąpieniu Jezusa do otchłani²⁶. Zastrzeżenia takie wydają się być jednak obciążone logiką czasu, który przecież kończy się w chwili śmierci. Stąd też i kłopotem jest mówienie o czasie śmierci, chwili spotkania z Bogiem. Wszystkie bowiem kategorie używane do określania wydarzeń odnoszących się do „pozaświatowych”, posługują się kategoriami naszego czasu.

Dla całości rozważań nad werselem 43, należy wspomnieć kodeks *lectio varians*, według którego Jezus odpowiada złoźyńcy: „ufaj, dziś ze Mną będziesz w raj”. Wspominany już wcześniej zwrot wzywający do zaufania Jezusowi wydaje się wtórny i niezmienny w niczym treści teologicznej. Pozwala jednak lepiej zrozumieć sens wersetu, który jest zmieniany w świadectwach utrwalonych w kodeksie syryjsko-kuretoniańskim i u niektórych ojców Kościoła, gdzie „dziś” łączy się z poprzednim „powiadam ci”, usuwając tym samym eschatologię indywidualną z tego wersetu. Takie jednak rozumienie: „ufaj dziś, ze Mną będziesz raj” jest całkowicie niewłaściwe i sprzeczne z zamysłem autora Trzeciej Ewangelii. Określenie „dziś” jest bowiem wskazaniem na zbawienie „już teraz”. Można zatem wskazać na radość już rozpoczętą,

24 Zob. T. JELONEK, „Zbawcze znaczenie Łukasowego >>dzisiaj<<”. RBL 28 (1975), s. 107; W.F. MOULTON, A.S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh 2004, s. 973-974.

25 H. SCHUERMANN, *Des Lukasevangelium*, Freiburg 1969, s. 112; S. WŁODARCZYK, *Realizacja Zbawienia „dziś” w Chrystusie*, Lublin 1989 mps, s. 21nn.

26 Por. Dz 2,31; Mt 12,40; Rz 10,7; 1 P 3,18n.; zob. E.E. ELLIS, „Present and Future Eschatology in Luke”. *New Testament Studies* 12(1965/66), s. 36-41; por. J. DUPONT, *Les Béatitudes, Les Évangélistes*, t. III, Paris 1973, s. 135.



rozpoczynając się już od dziś. „Od teraz” łotr może cieszyć się zbawieniem.

Przysłówek „dziś” wskazuje na szczególne zainteresowanie Łukasza losem człowieka jako jednostki po śmierci. Oczywiście eschatologia Łukasza ma znamię oczekiwania na powtórne przyjście Chrystusa, ale równocześnie zostaje ono skierowane w pewien sposób na śmierć i pośmiertne spotkanie z Panem. Według ewangelisty los jednostki rozstrzyga się w chwili śmierci. Zagadnienie czasu zbawienia wyrażone w Łukasowym terminie „dziś” wciąż jest przedmiotem dyskusji. Nie wiadomo, czy złoźyńca zostanie zbawiony zaraz po śmierci, czy będzie oczekiwał na paruzję i dopiero wtedy zostanie wypełniona obietnica zbawienia. Wydaje się jednak, iż Jezus, umierając, staje się miłosiernym sędzią, ofiarując definitywne zbawienie żalującemu za grzechy łotrowi.

Zc Mną (Łk 23,43)

Zbawienie nawróconego złoźyńcy określone jest zwrotem „będziesz ze Mną” (μετ ἐμοῦ ἔσῃ), wyrażającym relację bliskości między zbawionym i zbawiającym. Zatem istotą zbawienia nie jest nawet raj – osiągnięcie nieba, jako miejsca przebywania. Istotą zbawienia jest bycie z Chrystusem. Oczywiście raj – niebo, to rzeczywistość nierozzerwalnie związana z Byciem Boga, ale Łukasz zdaje się kłaść mocniejszy nacisk nie tyle na kwestię miejsca, które nawracający się złoźyńca osiągnie, ile właśnie na sprawę bycia z Jezusem. Choć w sposób namacalny nie wkroczył on do nieba, to można powiedzieć, że tego nieba właśnie dotyka – jest bowiem z Chrystusem. Bycie zaś z Chrystusem jest już zbawieniem.

Tę relację „bycia razem” można spotkać w Biblii, gdy Bóg mówi: „jestem z tobą”, czy też „będę z tobą” (zob. Rdz 28,15; Joz 1,9; Iz 41,10). Relacja ta ma dodać adresatom sił do podejmowania trudów życia codziennego, a wyrażana jest właśnie przy pomocy powyższego złożenia. Zasadniczo treścią obietnicy Bożej jest prawda, że Bóg jest z człowiekiem. Już w Starym Testamencie obecna jest idea „bycia z Bogiem” i tajemnica szczęścia sprawiedliwych nie tylko w tym życiu, ale i po śmierci. Widać to w psalmach, które zapewniają o rozkoszach po prawicy Jahwe (Ps 16,11), przeznaczonych dla tych, których przyjmie do swego wiecznego udziału (Ps 73,23n.). Bóg jest tym, który umacnia człowieka, będąc z nim i prowadząc go nieustannie, o ile tylko człowiek chce być Mu wierny (Joz 1,9). Również Jezus wielokrotnie zapowiadał w swoim nauczaniu ponadczasową, eschatologiczną bliskość ze zbawionymi (Łk 22,15n.; 22,28n.; Mt 25,10; 28,20; J 17,24), co w sposób szczególny widać w scenie męki. Łukasz,



opisując relację między Jezusem i uczniami, używa przyimka „z”²⁷. Ważną jednak kwestią jest, że grecki przyimek „z” (meta,) z accusativem, wyraża nie tyle towarzyszenie komuś, bycie z kimś, co raczej ściśle i nieodłączne zespolenie z kimś, wspólnotę ukierunkowaną ku określönemu celowi. Zastosowany w tym znaczeniu w wersecie 23,43 przez autora trzeciej Ewangelii, ma znaczenie szczególne, gdyż podkreśla ową niezwykłą bliskość z Chrystusem. W wyrażeniu „będziesz ze Mną” jawi się interpersonalna relacja bliskości dwóch osób, połączonych takim samym doświadczeniem egzystencji. Moment śmierci jest zatem dla Łukasza czasem spotkania i niezwykłego związania się z Chrystusem, czasem urzeczywistnienia się zbawienia człowieka.

W raju (Łk 23,43)

Łukasz, mówiąc o królestwie Jezusa, używa zwrotu „królestwo Boga” (βασιλεία τοῦ Θεοῦ). Jednak w Łk 23,42 niejako odstępuje od tej zasady i używa „w królestwie” (ἐν τῇ βασιλείᾳ) bądź, jak podaje druga lekcja, „do królestwa” (εἰς τὴν βασιλείαν). Bardziej prawdopodobny i przyjęty powszechnie jest wariant pierwszy (ἐν), gdzie nawracający się złoczyńca prosi o eschatologiczne zbawienie. Widoczna w drugiej lekcji zmiana (εἰς) spowodowana jest transformacją na accusativus rzeczownika po czasowniku ruchu, jakim jest „przyjść” (ἔρχομαι). Natomiast przekształcenie zwrotu „królestwo Boże” na „królestwo Twoje” wydaje się wynikać z przesunięcia akcentu z królestwa Bożego na królestwo Chrystusa, co miało służyć podkreśleniu roli Chrystusa w zbawieniu. Widać też, że pojęcia „królestwo Boga”, „panowanie Chrystusa”, czy „raj”, łączą się ze sobą, stając się wręcz wyrażeniami synonimicznymi. Panem i zarządzającym królestwem – rajem jest Jezus, który jest Mesjaszem, Synem Człowieczym.

Odpowiadając proszącemu, Chrystus używa terminu „raj” (παράδεισος), który pochodzi z języka staroirńskiego. Słowo to kieruje uwagę ku poglądom późnego judaizmu²⁸. Oznacza ono „ogród”, „park”. W pierwotnym znaczeniu terminem *pari-daiza* określano wał otaczający park. Z czasem pojęcie to zaczęło oznaczać urządzenia znajdujące się na terenie parków, ogrodów królewskich, natomiast od III w. przed Chrystusem – ogród z drzewami, park. Wyraz ten przeniknął do języka hebrajskiego oraz aramejskiego, zachowując jednak swoje świeckie znaczenie. W języku judaistyczno-hellenistycznym słowo „raj” (παράδεισος) po raz pierwszy pojawia się w LXX (oddając hebrajski zwrot w Rdz 2,8). Z powodu grzechu człowiek traci

²⁷ W języku greckim przyimek „z” odpowiada dwóm przyimkom: μετὰ i σὺν.

²⁸ J. JEREMIAS, παράδεισος, TDNT 5, s. 763; J.A. Fitzmyer, *Luke (X-XXIV)*, s. 1510; W. Barclay, *The Gospel of Luke*, Philadelphia 1976², s. 287; por. F. VON WULF, „Jesus, gedenke meiner...”, s. 1.



raj, ale Izrael nieustannie ma nadzieję na jego odzyskanie czy odnowienie na koniec czasów. Myśl tę widać szczególnie w literaturze apokaliptycznej. W ujęciu starotestamentalnym raj to miejsce, gdzie Bóg zgromadzi świętych, by oczekiwali na dzień sądu, zmartwychwstanie i przyszłe życie, ostateczny czas eschatologiczny opisywany jest jako analogiczny do czasu pierwotnej szczęśliwości (zob. Ez 36,35). Również w apokalipcie raj jest miejscem otwartym dla sprawiedliwych, którzy zostali wybrani do wspólnoty z Bogiem. Eschatologiczny raj jest ukryty w teraźniejszości. Zostaje on wspomniany po raz pierwszy w Apokryficznej Księdze Henocha, gdzie ukazany jest jako miejsce przebywania dusz zmarłych patriarchów, wybrańców, sprawiedliwych, jak również Henocha i Eliasza (Hen 60,7; 23; 32,3; 61,12; 70,4). Wiara w zmartwychwstanie wyrażała się w pewności, że wszyscy sprawiedliwi, także zmarli, będą mieli udział w odnowionym raju, gdzie wprowadzać ich będzie posłaniec Boży – Eliasz albo anioł śmierci. Zaś sam Eliasz ma, szczególnie według LXX, wielką władzę nad życiem i śmiercią (Syr 48,1n.)²⁹.

Warto zaznaczyć, że po wzięciu do nieba, zadaniem Eliasza było zapisywanie czynów ludzi. Ponadto w każdy szabat prorok przeprowadzał grzeszników do nieba, gdzie składano ofiarę za grzechy Izraela. Pod koniec szabatu powracano do Gehenny. W miarę nawracania się grzeszników, Eliasz pozwalał tym, którzy zrobili trwałe postępy, pozostać w niebie. Punktem kulminacyjnym tej posługi miało być definitywne zniszczenie anioła śmierci Samaela³⁰. Żydowski Midrasz *Pirka de Rabbi Eliezera* przekazuje: „Rabin Eliezer rzekł: Błogosławiony Pan powiedział: „Zważajcie, dałem Izraelowi dwie drogi, szczęśliwą i nieszczęśliwą. Szczęśliwa droga jest życiem, nieszczęśliwa śmiercią. Dobra droga ma dwie drogi boczne, prawości i miłości, a Eliasz stoi dokładnie między nimi. Gdy człowiek chce wejść na jedną z tych dróg, Eliasz woła donośnie «Otwórzcie bramy! Niech wejdzie naród sprawiedliwy, dochowujący wierności» (Iz 26,2)»³¹. Zatem Eliasz odpowiedzialny był za umieszczanie ludzi po śmierci w miejscu zbawienia bądź potępienia³².

W czasach nowotestamentalnych zasadniczo odróżniano „raj” od królestwa zmarłych „szeol”, które wyobrażano sobie jako ciemną pieczarę, rodzaj uniwersalnego grobu, jak „hades”, czyli miejsca, gdzie się nic nie dzieje. Z Szeolu nie ma wyjścia, jego mieszkańcami są zmarli, cienie zamknięte za bramą i kratami. To zamiennie używanie słów „Hades” – „Szeol” w czasach Nowego Testamentu odnoszone było zasadniczo do tymczasowego miejsca pobytu dusz bezbożnych³³.

29 P. BILLERBECK, H. L. STRACK, *Kommentar...*, t. 1, s. 737.

30 J. BOWMAN, „Elijah and the Pauline Jesus Christ”. *Abr-Nahrain* 26(1988), s. 5.

31 P.R.E., XV, s. 102; zob. J. BOWMAN, „Elijah and...”, s. 8-9.

32 Zob. tamże, s. 10-12.

33 G.F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim II*, Massachusetts 1927, s. 287nn.; J. JEREMIAS, *ἔθης*, TDNT 1, s. 146-147; por. P. BILLERBECK, H.L. STRACK, *Kommen-*



Dla części egzegetów „raj” to Boży ogród, który utożsamiany jest z eschatologicznym obrazem „nowego stworzenia”, miejsce pobytu zbawionych, oczekujących po śmierci na zmartwychwstanie. Wniosek taki wyprowadzają przede wszystkim na podstawie wersetu Łk 23,43, mówiąc, iż prośba złoczyńcy podkreśla przyszłościowy charakter oczekiwania. Jedynie nieliczni egzegeci uważają, że idea raju nie jest ani przyszłym królestwem, ani niebem z teologii chrześcijańskiej, lecz miejscem, które w przypowieści „o bogaczu i Łazarzu” nazywane jest „Ionom Abrahama” (zob. Łk 16,23)³⁴.

Według relacji Łukasza, skruszony łotr prosi Jezusa o wspomnienie w chwili eschatologicznego zbawienia. Zdaniem niektórych, rajem obiecany złoczyńcy przez Jezusa jest miejsce, do którego po śmierci przyjmowane są dusze sprawiedliwych zmarłych³⁵. Byłby to czasowy i ukryty raj, który urzeczywistni się w pełni w eschatologicznej przyszłości. Niektórzy mówią o „prowizorycznym” stanie oczekiwania na przyszły sąd eschatologiczny. Większość jednak egzegetów podkreśla szczególne zainteresowanie Łukasza losem indywidualnego człowieka. Według nich, Jezus nie ukazuje łotrowi, jaki spotka go los przy końcu czasów, ale wskazuje na urzeczywistnienie się zbawienia „dziś”, w chwili śmierci. Śmierć jest wejściem złoczyńcy do społeczności zbawionych, do raju. Nie jest on zatem oczekiwaniem na ostateczne zbawienie, ale rzeczywistością już istniejącą i dającą eschatologiczną radość bycia z Chrystusem.

Werset Łk 23,43 podkreśla prawdę o niebie jako miejscu przebywania z Chrystusem. Nawrócony złoczyńca prosi Jezusa o zbawienie, myśląc zapewne o czasie, jaki nastąpi, gdy Mesjasz dokona sądu nad narodami i rozpocznie królowanie wraz wybranymi, których wskrzesi z martwych. Tymczasem Jezus zmienia całkowicie znaczenie własnej wypowiedzi, zarówno co do czasu, jak i sposobu zbawienia. To nie odległa przyszłość będzie czasem zbawienia wybranych, wiernych Chrystusowi, ale chwila obecna. Stąd też Łukaszowe podkreślenie: „dziś”. Jednakże ważna staje się także i druga część wypowiedzi konającego Mistrza: „dziś” będziesz „ze Mną”. Zbawienie polega na byciu z Chrystusem w Jego Boskiej egzystencji i chwale. W tym układzie określenie „w raju” zdaje się schodzić na drugi plan. Najważniejszym bowiem jest owo bycie dziś – z Jezusem. Wydarzenie to dokonuje się w chwili śmierci człowieka.

tar..., t. 2, s. 264-269.

34 Idea raju, jako miejsca przebywania sprawiedliwych, jest obecna także u św. Pawła (2 Kor 12,4). Poza Łk 23,43 oraz Pawłowym 2 Kor 12,4, słowo „raj” (*paradeisos*) użyte jest jeszcze tylko w Apokalipsie (Ap 2,7).

35 Zob. J. JEREMIAS, *παράδεισος...*, s. 768; P. BILLERBECK, H.L. STRACK, *Kommentar...*, t. 3, s. 534.



Znamiennym jest jednak, że Jezus nie mówi do łotra, iż ten będzie zbawiony w chwili śmierci, ale podkreślając słowo „dzisiaj” wskazuje On wagę chwili obecnej. To „teraz”, czyli „przebywanie z Chrystusem”, jest już dla nawróconego złoczyńcy rzeczywistością zbawienia. Chrześcijanin nieustannie winien przygotowywać się na spotkanie z Chrystusem, które w momencie śmierci będzie chwilą przeznaczenia do zbawienia bądź potępienia. Przeznaczenie to będzie jednorazowe i nieodwołalne. A zatem człowiek, poprzez swoje czyny „już teraz” na ziemi, jest wprowadzany do wiecznych przybytków bądź odrzucany. A skoro tak, chwila obecna ma początek i wartość królestwa Bożego, raju, który po śmierci nie będzie stanem przejściowym i nietrwałym, ale wiecznym.

Słowa-klucze: Słowa Jezusa z Krzyża (Łk 23,43), męka, Dobry Łotr, raj.

Today you will be with me in Paradise (Luke 23,43)

Summary

Today you will be with me in Paradise (Luke 23,43)” – words which Jesus, hanging on the cross, uttered to his fellow convict became the subject of the present article. At the beginning, the discussion about the sources of the Lucas’ description of the Passion of the Christ is called to prove the historicity of this pericope, followed by the analysis of the individual words. The detailed comprehension of the significance of the verse Luke 23,43 is the purpose of this work.

Keywords: Sayings of Jesus on the Cross (Luke 23,43), passion, Good Thief, paradise

(tłum. Paweł Michałowski)



O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

Krzyż, cierpienie i wyrzeczenie w Regule św. Benedykta

Reguła św. Benedykta jest podstawą życia mnichów za Zachodzie chrześcijaństwa. Nie zawiera imienia swego autora, którego postać przedstawił w II księdze Dialogów św. Grzegorz Wielki, wspominając: „Napisał bowiem Regułę dla mnichów wyróżniającą się jasnością sądów i przejrzystością sformułowań. Ktokolwiek zatem pragnie dokładniej poznać jego charakter i życie, odnajdzie bez trudu w owej Regule całą osobowość Mistrza, bo święty mąż nie mógł inaczej postępować niż sam nauczał” (II, 26)¹.

Można powiedzieć, że Reguła św. Benedykta stanowi owoc rozwoju tradycji mniszej na Zachodzie, dla której wzorem byli mnisi Wschodu. Pisma ich autorstwa oraz opowiadania o nich tłumaczono na łacinę i wielu gorliwych chrześcijan, zwłaszcza przedstawicieli wyższych klas, patrzących na upadek ich dotychczasowego świata, starało się naśladować te przykłady.

Charakterystyczne dla Reguły św. Benedykta cechy: umiar, równowaga, głęboka roztropność i elastyczność powodowały, że przyjmowało ją coraz więcej klasztorów. Jako podstawową normę dla życia mniszego na chrześcijańskim Zachodzie wprowadzono ją administracyjnie w czasach karolińskich pod wpływem św. Benedykta z Aniane. Obecnie żyją według niej mnisi i mniszki benedyktyńscy, cysterscy i kamedulscy, siostry oraz oblaci związani z poszczególnymi klasztorami. Życ jej duchem stara się również wiele osób bez formalnych związków z jakąś wspólnotą benedyktyńską albo cysterską².

1 ŚW. BENEDYKT Z NURSJI, *Reguła*, ŚW. GRZEGORZ WIELKI, *Dialogi. Księga Druga*, przekł. A. Świderkówna, Kraków ²1997, s. 320. Por. ŚW. GRZEGORZ WIELKI, *Dialogi*, przekł. E. Czerny (Księgi I-III), A. Świderkówna (Księga IV) (Źródła monastyczne 23, Starożytność 17), Kraków ²2006, s. 198.

2 Por. np. E. DE WAAL, *Szukanie Boga. Droga św. Benedykta*, Kraków 1998. Autorka jest żoną duchownego anglikańskiego.



Reguła św. Benedykta (RB) ma wiele wspólnego z anonimową Regułą Mistrza (RM). Jest to tekst znany od dawna na Zachodzie, ale wspominany stosunkowo rzadko. Przez wieki sądzono, że Reguła Mistrza jest niedoskonałym rozszerzeniem Reguły św. Benedykta. Bezpośrednio przed II wojną światową na kongresie opatów o. A. Genestout OSB z opactwa Solesmes przedstawił hipotezę chronologicznego pierwszeństwa Reguły Mistrza. Rozpoczęły się dyskusje i badania nad wzajemnymi relacjami obu tekstów. O. A. de Vogüé z francuskiego opactwa *La-pierre-qui-vire* przeprowadzał szczególnie gruntowne badania nad tym problemem, w wyniku czego doszedł do wniosku, że Reguła Mistrza jest starsza. Św. Benedykt mógł znać i korzystać z formy obecnie dostępnej albo też z jakiegoś wspólnego źródła. Wykorzystał roztropnie te części, które odpowiadały jego wizji życia mniszego i chrześcijańskiego, osiągniętej jako owoc głębokiej refleksji i doświadczenia³.

- 3 Wśród najważniejszych zachodnich wydań i komentarzy do RB i RM można wymienić: A. BÖCKMANN, *Perspektiven der Regula Benedicti. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln 53, 58, 72, 73*, Münster-schwarzach 1986; TENŽE *Die Benediktusregel. Hrsg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz*, Beuron 1996²; R. HANSLIK, *Benedicti Regula*, (SCCL) 75, Vindobonae 1977²; I. HERWEGEN, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1944; G. HOZHERR, *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Düsseldorf 2000⁵; T.G. KARDONG, *Benedict's Rule. A Translation and Commentary*, Collegeville 1996; A. LENTINI, *San Benedetto. La Regola*, Monte Cassino 1980²; M. PUZICHA, *Kommentar zum Benediktus-regel*, [Mit einer Einführung von Christian Schütz. Im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz], St. Ottilien 2002; RB 1980. *The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes*, red. T. Fry, Collegeville 1980; B. STEIDLE, *Die Benediktusregel*, Beuron 1984⁴; H. VANDERHOVEN, P. MASAI, P.B. CORBETT, *La Règle du Maître. Edition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris*, Bruxelles-Paris-Anvers-Amsterdam 1953; A. DE VOGÜÉ, *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961; TENŽE, *La Règle de saint Benoît. Commentaire historique et critique*, 1-6, SC 181-186, Paris 1971-1972, 7 - *La Règle de saint Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris 1977 (przekład niem. *Die Regula Benedicti. Theolog-spiritueller Kommentar*, (RBS Suppl.), t. 16, Hildesheim 1983); TENŽE, *Ce que dit Saint Benoît. Une lecture de la Règle* (Vie Monastique 25), Abbaye de Bellefontaine 1991; TENŽE, *La Règle du Maître*, I-II, SC 105-106, Paris 1964, J.-M. CLEMENT, J. NEUFVILLE, D. DEMESLAY, *La Règle du Maître. III, Concor-dance verbale du texte critique conforme à l'orthographe du manuscrit Par.Lat. 12205* (SC 107), Paris 1965. Z opracowań polskojęzycznych można zainteresowanym polecić: „*Aby we wszystkim Bóg był uwielbio-ny*”. *Rozważania monastyczne*, pr. zb., przygotowali benedyktyni tynieccy, Tyniec 1984; ŚW. BENEDYKT z NURSJI, *Reguła, Św. Grzegorz Wielki, Dialogi. Księga Druga*, Kraków 1994; O. CASEL, *Święty Benedykt z Nursji mąż Ducha*, Kraków 1998; T.M. DĄBEK, *Św. Benedykt z Nursji, Wielcy ludzie Kościoła*, Kraków 2004; TENŽE, *Wokół Reguły św. Benedykta*, Kraków 2009; A. GRÜN, A. SEUFERLING, *Życie w rytmie stwo-rzenia*, Kraków 2000; E.M. HEUFELDER, G. BRASO, *Droga ku Bogu według Reguły św. Benedykta*, Tyniec 1982; G. HOLZHERR, *Reguła Benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, Tyniec 1988; JANKOWSKI, *Życie mnisze*, t. 1-2) (Z tradycji mniszej 6-7), Kraków 1994; Medalik św. Benedykta, Kraków 1997; Medalik świętego Benedykta, opr. S. Hiżycki, Kraków 2008; MNICH BENEDYKTYŃSKI, *Misterium życia mona-stycznego*, Kraków 1996; Reguła Mistrza, Reguła św. Benedykta (Źródła monastyczne 40, Starożytność 27, Zachodnie reguły monastyczne 1), Kraków 2006; B. ROLLIN, *Jak żyć dzisiaj „Regułą” św. Benedykta*, Kraków 2001; P. SZCHANIECKI, *Święty Benedykt*, Kraków 2000; *Słuchaj, módl się, pracuj*, red. K. Janic-ki, Poznań 1989; *Szkoła służby Pańskiej*, Tyniec 1982; *Starożytne reguły zakonne*, red. M. Starowieyski, E. Stanula (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 26), Warszawa 1980; *Za przewodem Ewangelii. Profesja monastyczna*, red. K. Janicki, Tyniec 1986.



Żeby właściwie zrozumieć myśl i zamiary św. Benedykta, dobrze jest porównywać jego tekst z równoległymi miejscami Reguły Mistrza. O ile Mistrz zwraca uwagę na szczegółowe rozwiązania w życiu mnichów, opartym na ścisłym posłuszeństwie i stałej kontroli, o tyle Reguła św. Benedykta kształtuje wspólnotę zakonną na wzór rzymskiej rodziny.

Św. Benedykt wykorzystał wiele tekstów Reguły Mistrza, zwłaszcza w pierwszej części swojego dzieła. Prolog odpowiada ostatniemu fragmentowi rozbudowanego wstępu do RM, a rozdziały 1-7 RB pierwszej części RM nazwanej „aktem służby serca” (*actus militiae cordis* – 10,123 – rozdziały 1 i 10). Z kolejnej, zatytułowanej „porządek klasztorny” (*ordo monasterii* – tak określa ją uwaga autora między rozdziałami 10 i 11), korzysta już w znacznie mniejszym stopniu. W polskim przekładzie obu tekstów w serii Źródła Monastyczne zaznaczono w Regule św. Benedykta tłustym drukiem zdania wspólne z Regułą Mistrza.

Konkordancja do łacińskiego wydania Reguły w CSEL nie podaje, by w tekście występowało słowo krzyż (*crux*), tylko raz *passio* (pr. 50); częściej czasownik *pati* (2,25.32; 5,4; 36,6; 43,17; 52,5; 57,6).

W Regule Mistrza natomiast według konkordancji⁴ terminy związane z Męką Pańską występują częściej: *crux* w KomO. 5; KomP. 7; 8,30; 15,25.54; 23,18; 25,8; 47,24; 54,5 – na ogół o znaku krzyża związanym z obrzędami i zwyczajami zakonnymi;

Crucifigere – 53,19.55; 91,62;

Cruciare – 19,13; 90,26;

Crucitio – 15,45;

Passio – KomO. 5.11.35; KomP. 46 (wspólne z RB pr. 50); 10,92; 14,8; 15,11; 53,51.55n.62; 90,13;

Pati – KomO. 69; KomP. 72; 7,4; 11,2.32; 15,50; 16,31; 23,19; 69,26.

Jeśliby porównać objętość obu reguł, w RB o podobnym zainteresowaniu danym terminem świadczy trzy razy mniej wzmianek niż w RM. Jednak św. Benedykt nie lubił długich, wzniosłych przemówień, których RM zawiera wiele. Jego rzymska powściągliwość przejawia się także w tym, że nie używa zbyt wielu pięknych słów, lecz praktycznie podaje, jak trzeba wypełniać to, co powadzi do życia godnego sług Boga.

Choć nie ma w Regule Świętego Benedykta wzmianki o krzyżu, niewiele z nich mówi wprost o cierpieniu, a o męce jest tylko jedna, to bardzo dużo traktuje o życiu konsekwentnie oddanemu Bogu i bliźnim, które stawia mnichowi wiele wymagań i skłania go do wyrzeczeń na

⁴ J.-M. CLEMENT, J. NEUFVILLE, D. DEMESLAY, *La Règle du Maître*. III...



wzór Chrystusowego krzyża. Rozważymy najpierw wersety, które mówią o męce i cierpieniu, a potem to, co odnosi się do wyrzeczeń w życiu mnichów.

Prolog Reguły kończy się zdaniem:

„Abyśmy, nie odstępując nigdy od tego nauczania i pozostając w tej *naucze aż do śmierci* w klasztorze, zasłużyli przez cierpliwość być *uczestnikami męki Chrystusa*, aby Pan uczynił nas *współdziedzicami Jego królestwa*. Amen”. Przypis podaje odniesienia do Dz 2,24; 1 P 4,13; Rz 8,17. Tekst odpowiada ostatniemu werseutowi Prologu Reguły Mistrza (komentarz do Psalmów Kom Ps 46 – tam w przypisie są jeszcze odniesienia do Flp 2,8 i 2 J 9. Indeks biblijny do RB podaje, że Flp 2,8 jest także wykorzystany w 7,34 – rozdziale o pokorze: „Trzeci stopień pokory osiąga ten, kto z miłości Boga poddaje się przełożonemu, z całym posłuszeństwem naśladowując Pana, o którym apostoł mówi: *Stał się posłusznym aż do śmierci*”. Tekst odpowiada RM 10,49, również dotyczącego trzeciego stopnia pokory, w tej regule omówionego znacznie szerzej (10,45-51 – w RB tylko jeden werse 7,34).

Idea naśladowania Chrystusa znajduje wyraz w pouczeniu na temat posłuszeństwa, które według Reguły jest pierwszym stopniem pokory (RB 5,1), cnoty bardzo cenionej przez mnichów. Rozdział poświęcony posłuszeństwu liczy 19 wersetów, natomiast pokorze aż 70 (w dwunastu stopniach) i kończy się pięknym pouczeniem płynącym z własnego doświadczenia: „Gdy mnich wstąpi na te wszystkie stopnie pokory, wkrótce dojdzie do tej miłości Boga, która, jako doskonała, usuwa obawę⁵.⁶⁸ Dzięki niej będzie robić bez trudu, w naturalny sposób, jakby z przyzwyczajenia, to wszystko, czego przedtem z bojaźnią przestrzegał,⁶⁹ już nie z obawy piekła, lecz z miłości Chrystusa, nabywszy dobre przyzwyczajenia i zamilowanie do cnoty.⁷⁰ Pan będzie raczył to objawić przez Ducha Świętego w duszy swego sługi, oczyszczonego z błędów i grzechów” (RB 7,67-70). Taka postawa mnicha to już tu na ziemi zapowiedź tego, o czym mówi wcześniej przytoczony koniec Prologu. Nie podaje natomiast obrazu niebieskiej szczęśliwości z popularnej w czasach powstania RB i RM *Passio Sebastiani*, kończącego odpowiadających temu rozdziałowi RM 10 (fragmenty tego tekstu znajdują się w RM 10,94-116).

Formy pochodzące od czasownika *pati* autor RB zastosował siedmiokrotnie: 2,25.32; 5,4; 36,6; 43,17; 52,5; 57,6.

Dwukrotnie w rozdziale o opacie („Jaki winien być opat”):

„A więc powinien surowiej upominać niekarnych i niespokojnych, posłusznych zaś, łagodnych i cierpliwych (*patientes*) prosić, aby postępowali w dobrym. Zalecamy mu, aby niedbałych i buntowników ganił i karał” (2,25).

5 Por. 1 J 4,18.



„Tak niech się wczuwa i stosuje do wszystkich, aby nie tylko nie dopuścić szkody w powierzonej mu trzodzie (*ut non solum detrimenta gregis sibi commissi non patiatur* – dosł.: aby nie tylko nie cierpiał z powodu szkody powierzonej mu trzody), ale aby się radować wzrostem dobrej trzody” (2,32).

W rozdziale o posłuszeństwie: „Oni, za ledwie przełożony rozkazał, nie dopuszczają zwłoki w wykonaniu rozkazu (*moram pati nesciant in faciendo* – dosł.: nie ścierpią zwłoki w wykonaniu), tak jak gdyby rozkaz był od Boga” (5,4).

W rozdziale o braciach chorych: „Niech więc opat stara się jak najbardziej, aby chorzy nie cierpieli jakiegoś zaniedbania (*ne aliquam neglegentiam patiantur*)” (36,6).

W rozdziale o spóźniających się do chóru albo do stołu: „Tak samo ma być ukarany (*scilicet autem patiatur* – dosł.: niech w ten sposób cierpi) ten, kto jest nieobecny na wersecie odmawianym po posiłku” (43,17).

W rozdziale o kościele klasztorным: „Jeśli ktoś tego nie przestrzega, nie należy mu pozwalać zostawać w kościele po skończonym Bożym Oficjum, aby innym nie przeszkadzać (*ne alius impedimentum patiatur* – dosł. aby inny nie cierpiał utrudnienia), jak powiedziano” (52,5).

W rozdziale o rzemieślnikach klasztornych: „Niech zawsze pamiętają o Ananiaszu i Safirze, aby nie zaznali śmierci duszy (*in anima patiantur* – dosł. nie cierpieli na duszy [śmierci]) ci⁶, którzy dopuścili się jakiegoś oszustwa w sprawach klasztoru, tak jak tamtych spotkała śmierć ciała” (57,5-6).

Widzimy, że nie we wszystkich wypadkach *p*ati oznacza rzeczywiste cierpienie, czasem odnosi się do różnych utrudnień, zdarzających się w codziennym życiu, których jednak nie można stawiać na równi z poważnymi nieszczęściami. Podobnie słowo kochać – *amare* – nie zawsze oznacza w Regule rzeczywistą miłość, tylko np. przywiązanie do czegoś, upodobanie, jak w RB 4,52.54.68: *Multi loqui non amare [...] risum multum aut excussum non amare [...] contentionem non amare* – „Nie lubować się w wielomówstwie... Nie lubować się w częstym i głośnym śmiechu [...] Nie lubić sporów”.

W całej Regule, choć wprost nie mówi ona często o krzyżu, wielokrotnie występują wezwania do pełnego zaangażowania się w służbę Bogu i ludziom we wspólnocie, co wiąże się z potrzebą wyrzeczeń.

Prolog zaczyna się słowami: „Posłuchaj, synu, pouczeń Mistrza i nastaw ucho serca twój. Przyjmij chętnie napomnienia miłosiernego ojca i niezawodnie wypełniaj,² abyś przez pracowite posłuszeństwo powrócił do Tego, od którego się oddalił przez opieszale nieposłu-

⁶ Por. Dz 5,1-11.



szeństwo.³ Do ciebie więc zwracają się teraz moje słowa, skoro, wyrzekając się własnej woli i zamierzając być żołnierzem Chrystusa Pana, prawdziwego Króla, przyjmujesz bardzo mocną i szlachetną broń posłuszeństwa” (Prol. 1-3). Drogą powrotu do Boga ze stanu grzechu jest „pracowite posłuszeństwo” na podobieństwo służby wojskowej świadczonej prawdziwemu Królowi – Chrystusowi. Pracowite posłuszeństwo jest w niej najlepszą bronią⁷. „Trzeba więc przygotować serca i ciała nasze do walki o święte posłuszeństwo przykazaniom” (Prol. 40; por. 61,10).

Do Bożego Królestwa trzeba iść drogą dobrych uczynków (Prol. 22; por. Prol. 43n). Ten wysiłek jest przeciwieństwem „opieszałego nieposłuszeństwa” (Prol. 2). Pomaga w nim autor Reguły, który pisze: „Trzeba więc nam ustanowić szkołę służby Pańskiej.⁴⁶ Spodziewamy się, że w tym ustanowieniu nie zarządzymy niczego uciążliwego.⁴⁷ Lecz gdyby nawet trafiło się coś trudniejszego, stosownie do słusznych powodów, celem wykorzenienia wad lub zachowania miłości⁴⁸, to nie wzduraj się od razu przejęty strachem przed drogą zbawienia, której początek jest z konieczności trudny” (Prol. 45-48).

O walce z błędami, która może być przykra dla tego, kogo trzeba poprawiać, jest mowa w rozdziałach: o opacie (2,23-32,40; 64,11-14), o dziekanach klasztornych (21,5n), o narzędziach i rzeczach klasztornych (32,4), o używaniu rzeczy (33,6n; 34,6n), o spóźniających się do chóru albo do stołu (r. 43), o mylących się w kościele i winnych wszelkich innych przekroczeń (r. 45n), o codziennej ręcznej pracy (48,17-20), o braciach udających się w niezbyt długą podróż (r. 51), o podarunkach, które wolno przyjąć tylko za zgodą przełożonego (54,5), o odzieży i obuwiu braci (55,16n), o rzemieślnikach klasztoru (57,2n), o kapłanach (62,8-11), o przeorze (65,18-21), o braciach wysłanych w podróż (67,5-7), by nikt się nie ważył bronić ani bić innych (r. 69n), o wzajemnym posłuszeństwie braci (71,5-9). Jako kary Reguła przewiduje wyłączenie ze wspólnoty za cięższe przewinienia (rozdziały 23-28,30,44)⁸, chłostę (23,5; 30,3; 70,2; 71,9), post (30,3). Jednym z elementów kary wyłączenia za cięższe przewinienia jest też to, że nie będzie się błogosławić przy spotkaniu ukaranego w ten sposób ani przeznaczonych dla niego potraw (25,6). Kara zawsze zmierza do uleczenia błędzącego oraz do przeciwdziałania skutkom złego przykładu.

Trzeba powściągać własne upodobania: „Niech nikt w klasztorze nie idzie za pragnieniami swego serca” (RB 3,8). Rozdział 4, o narzędziach dobrych uczynków, poleca:

7 Por. A. DE VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît. Commentaire historique et critique*, 4, SC 184, Paris 1971, s. 79n.; TENŽE, *Ce que dit Saint Benoît...*, s. 19n.

8 Por. RB 1980..., s. 415-436; G. HOLZHERR, *Reguła Benedyktyńska w życiu chrześcijańskim...*, s. 134-145, 172 n.; A. DE VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît. Commentaire historique et critique*, 5, SC 185, Paris 1971, s. 723-844; TENŽE, *Ce que dit Saint Benoît...*, s. 141-157, 204n.



„Wyrzec się samego siebie, aby iść za Chrystusem⁹. ¹¹ Ciało umartwiać¹⁰. ¹² Nie oddawać się rozkoszom. ¹³ Kochać posty” (4,10-13); „Zerwać ze światowymi sprawami” (4,20); „Nie odpłacać złem za zło¹¹. ³⁰ Krzywdy nie wyrządzać, a wyrządzone cierpliwie znosić. ³¹ Miłować nieprzyjaciół¹². ³² Złorzeczącym nie złorzeczyć nawzajem, lecz właśnie ich błogosławić¹³. ³³ Znosić prześladowanie dla sprawiedliwości. ³⁴ Nie być pysznym. ³⁵ Ani pijakiem¹⁴. ³⁶ Ani żarłokiem¹⁵. ³⁷ Nie być ospałym. ³⁸ Ani leniwym¹⁶” (4,30-38); „Codziennie na modlitwie Bogu wyznawać ze łzami i westchnieniem swoje dawne grzechy¹⁷. ⁵⁸ Następnie poprawić się z tych grzechów. ⁵⁹ Nie dogadzać pragnieniom ciała¹⁸. ⁶⁰ Własną wolę mieć w nienawiści¹⁹” (4,57-60).

Mnich powinien iść wąską drogą posłuszeństwa, naśladować Chrystusa posłusznego Ojcu (5,11-13), powściągać swój język ze względu na wartość milczenia (r. 6), praktykować pokorę, której dwanaście stopni polega na Bożej bojaźni, pamięci o Bożym sądzie (I stopień – RB 7,10-30); przewycięzeniu własnej woli (II – 7,31-33); całkowitym poddaniu się przełożonemu wzorem Chrystusa posłusznego aż do śmierci (III – 7,34; cyt. Flp 2,8); zachowywaniu cierpliwości i milczenia „wobec twardych i przykrych rozkazów, nawet jeśli przyszkłoby znosić krzywdy” (IV – 7,35-44); wyjawianiu wobec przełożonego złych myśli i grzechów potajemnie popełnionych (V – 7,44-48); zadowalaniu się tym, co ostatnie i uważaniu się za niegodnego zleczonych zajęć (VI – 7,49n); wewnętrznym przekonaniu o własnej znikomości (VII – 7,51-54); pełnieniu tylko tego, co wskazuje reguła klasztoru i przykład starszych (VIII – 7,55); opanowaniu języka (IX – 7,56nn); powstrzymywaniu się od pustego śmiechu (X – 7,59); powściągliwości w rozumnych wypowiedziach (XI – 7,60n); skromnej postawie zewnętrznej (XII – 7,62-66).

Ten, kto nie potrzebuje wielu rzeczy, powinien być z tego zadowolony: „jeśli kto mniej potrzebuje, niech dziękuje Bogu i nie martwi się⁴, kto zaś więcej potrzebuje, niech się upokarza z powodu swej słabości, a nie pyszni się okazanym mu miłosierdziem” (34,3n). Bracia mają chętnie podejmować posługi dla wspólnego dobra, jak w kuchni (r. 35), ale praca ma być tak zorganizowana, „aby w czasie posiłku służyli braciom bez szemrania i ciężkiego utrudzenia”

9 Mt 16; Łk 9,23.

10 1 Kor 9,27.

11 1 P 3,9.

12 Mt 5,44; Łk 6,27.

13 Łk 6,28; 1 Kor 4,12.

14 Por. Tt 1,7.

15 Por. Syr 37,31.

16 Rz 12,11.

17 Por. Mt 6,12.

18 Ga 5,16.

19 Por. Syr 18,30.



(35,13). Znakiem pokory jest umywanie nóg przez braci rozpoczynających i kończących służbę w kuchni (35,9) wszystkim gościom (53,13 także skłonienie się przed gośćmi, by uczcić w nich Chrystusa – 53,7)²⁰.

Trzeba z miłością służyć chorym (r. 36), „lecz i chorzy niech zważą, że służy im się na chwałę Bożą i niech nie dokuczają służącym i braciom nadmiernymi wymaganiami. Trzeba ich jednak cierpliwie znosić, gdyż przez nich zyskuje się obfitszą zasługę” (36,4n). Reguła zwraca też uwagę na słabość starszych i dzieci (r. 37). Jako przykład roztropności, umiaru, ale też wzywania do wyrzeczeń tych, których na to stać, można przytoczyć rozdział o ilości napoju: „*Każdy otrzymał od Boga dar własny, jeden taki, drugi zaś inny*”²¹.² Dlatego też z pewną ostrożnością ustanawiamy dla innych miarę pożywienia.³ Jednak mając wzgląd na słabość niemocnych, sądzimy, że hemina wina wystarczy na dzień dla każdego²².⁴ Ci, którym Bóg daje łaskę abstynencji, niech wiedzą, że otrzymają za to specjalną nagrodę²³.

⁵ Jeśli potrzeba miejscowa, praca lub upały letnie będą wymagały więcej napoju, przełożony zadecyduje, bacząc, aby nie było przesytu ani pijaństwa²⁴; ⁶ czytamy wprawdzie, że wino w ogóle mnichom nie przystoi, lecz skoro w naszych czasach niepodobna o tym mnichów przekonać, zgódźmy się przynajmniej na to, aby nie pić do sytości, lecz umiarkowanie, ⁷ bo *wino prowadzi do odstępstwa nawet mądrych*²⁵.

⁸ Gdzie zaś ubóstwo miejscowe nie pozwala nawet na wymienioną ilość, lecz o wiele mniej albo całkiem na nic, to ci, którzy tam mieszkają, niech błogosławią Boga, a nie szemrzą.⁹ Takie ostrzeżenie dajemy nade wszystko, aby nie było szemrań” (40,1-9).

Dla dzisiejszego człowieka wielkim wyrzeczeniem może się wydawać dostosowanie posiłku do pór określonych w Regule, ale w klimacie śródziemnomorskim w owych czasach wystarczały dwa posiłki, w południe i wieczorem, a w Wielkim Poście jeden wieczorem (r. 41).

„Jeżeli konieczność miejscowa lub ubóstwo wymagają, aby bracia sami pracowali przy żniwach, niech się tym nie martwią.”⁸ Wtedy bowiem są naprawdę mnichami, gdy żyją z pracy rąk własnych, jak Ojcowie nasi i Apostołowie.⁹ Wszystko ma się odbywać z umiarem ze względu na słabych duchem” (48,7nn).

20 Por. A. DE VOGÜÉ, *La Règle de saint Benoît. Commentaire historique et critique*, 6, SC 186, Paris 1971, s. 1263nn. 1272nn; TENŽE, *Ce que dit Saint Benoît...*, s. 233-238.

21 1 Kor 7,7.

22 Por. RB 34,2; 37,2-3; 39,1.

23 1 Kor 3,8.

24 Por. RB 6-9; 41,4-5.

25 Syr 19,2.



Postawa wyrzeczenia powinna być szczególnie widoczna podczas Wielkiego Postu: „Wprawdzie mnich powinien zachować się tak, jakby nieustannie trwał Wielki Post,² lecz skoro niewielu taką cnotę posiada, przeto wzywamy, aby w dniach Wielkiego Postu żyć w doskonałej czystości,³ aby w tych dniach świętych wszelkie niedbalstwa w innych porach popełnione wynagrodzić.⁴ Zrobimy to w godny sposób, jeżeli powstrzymamy się od wszelkich grzechów i przyłożymy się z płaczem do modlitwy, do czytania, do skruchy serdecznej i do wstrzemięźliwości²⁶.

⁵ Dodajmy więc w tych dniach coś do zwykłej daniny służby naszej, a mianowicie prywatnej modlitwy i wstrzemięźliwości w pokarmie i napoju²⁷. ⁶ Niechaj każdy ofiaruje Bogu, *z radością Ducha Świętego*²⁸, coś z własnej woli ponad przepisaną mu miarę,⁷ a więc niechaj ujmie coś z pokarmu dla ciała, z napoju, ze snu, z rozmów, z żartów i innych, i niech z radością duchowego pragnienia oczekuje święta Wielkanocy” (49,1-7).

Do znoszenia trudności muszą być gotowi wstępujący do klasztoru kandydaci (58,1-4.7n.11). Kto się zdecyduje i złoży śluby, musi wiedzieć, że „od tego dnia nie wolno mu rozporządzać nawet własnym ciałem” (58,25; por. 59,6). Przykład pokory mają dawać też ci, którzy wstąpili do klasztoru jako kapłani (60,5).

Bracia powinni być wobec siebie posłuszni (71,1-4; 72,6), uprzejmi (72,4), znosić nawzajem swoje ułomności fizyczne i duchowe (72,5), starać się nie o to, co sami uważają za pożyteczne dla siebie, ale dla innych (72,7), okazywać sobie nawzajem czystą miłość braterską (72,8).

Św. Benedykt pisze o postępowaniu, jakiego oczekuje od opata, by uwzględniał możliwości słabych, a mocniejszym stawiał wymagania, które mogą spokojnie wypełnić: „Niech nienawidzi grzechów, lecz miłuje braci.¹² Przy naprawianiu uchybień niech postępuje roztropnie i bez przesady, aby nie zniszczył naczyń, gdy chce rdzę z niego zetrzeć.¹³ Niech pamięta o własnej ułomności i uważa, aby *nie złamać trzciny zgniecionej*²⁹.¹⁴ Nie mówimy, aby pozwalał krzewić się występkom, lecz niech je wykorzenia roztropnie i z miłością, tak jak będzie uważał za najwłaściwsze, jak o tym już była mowa³⁰.¹⁵ Niech się stara, aby go raczej kochano, niż się obawiano³¹.

¹⁶ Niech nie będzie gwałtowny ani niespokojny, przesadny ani uparty, zazdrosny ani podejrzliwy, bo nigdy nie zazna spokoju.¹⁷ Niech będzie przewidujący i ostrożny w swych zarządzeniach. Czy idzie o sprawy Boże, czy też o doczesne, niech postępuje z rozważą

26 Por. RB 48,14-16.

27 Por. RB 50,4.

28 1 Tes 1,6.

29 Por. Iz 4,24; Mt 12,20.

30 Por. RB 2,26.

31 Por. RB 72,10.



i umiarkowaniem,¹⁸ niech pamięta o roztropności świętego patriarchy Jakuba, który powiedział: *Jeżeli zbyttno zmęcę moje trzody w pochodzie, wszystkie zginą jednego dnia*³².

¹⁹ Naśladować ten i inne przykłady roztropności, matki wszystkich cnót, niech tak wszystko urządzi, aby mocni mieli, czego pragną, a słabsi się nie uchylali” (64,11-19).

W II Księdze „Dialogów” św. Grzegorza Wielkiego kilkakrotnie jest mowa o krzyżu w nawiązaniu do życia i działalności św. Benedykta. Znak krzyża pomaga oddalić pokusy (2,1). Rozdział trzeci nosi tytuł: „Jak pękła szklana czara naznaczona znakiem krzyża świętego” i mówi, że mnisi z klasztoru leżącego niedaleko pustelni św. Benedykta najpierw prosili go, by został ich opatem, a potem nie chcieli podporządkować się jego zaleceniom i postanowili go otruć. Podali mu do picia zatrute wino, ale gdy św. Benedykt pobłogosławił wypełnioną nim czarę znakiem krzyża, zgodnie ze zwyczajem zawsze stosowanym podczas posiłków, pękła, choć znajdowała się dość daleko (3,4). Błogosławieństwo św. Benedykta udzielone uczniowi Maurowi spowodowało, że pobiegł on po wodzie, by wyciągnąć tonącego młodego Placyda (7,7). Tekst nie mówi wprost, że błogosławieństwo wiązało się ze znakiem krzyża, ale był to gest zwykle przy tym stosowany i można przypuszczać, że św. Benedykt uczynił go również w tym wypadku. Również błogosławieństwo św. Benedykta spowodowało, że podczas budowy mieszkań klasztornych na Monte Cassino udało się bez trudu podnieść ciężki głaz, którego wcześniej nie można było ruszyć z miejsca (9,1). Do mnicha, syna jakiegoś dostojnika, kuszonego, by lekceważyć św. Benedykta, opat powiedział: „Przeżegnaj swoje serce” (20,1). Mnich, który wyszedł z klasztoru bez błogosławieństwa, zmarł w domu swoich rodziców i były trudności z pochowaniem jego ciała (24,1).

Z tej tradycji wywodzi się medalik i krzyż św. Benedykta. Jego rozpowszechnienie wiąże się z cudownym uzdrowieniem Brunona, syna hrabiego Hugona von Egisheim, pogryzionego przez jadowite zwierzęta, który zobaczył zstępującego z nieba, po drabinie utworzonej z promieni, czcigodnego starca w mniszym stroju. Dotknął on oblicza chorego, nabrzmiałego od działającej przez dwa miesiące trucizny, i zniknął. Uzdrowiony przez całe życie chętnie opowiadał tę historię, został duchownym i w latach 1049-1054 służył Kościołowi jako papież św. Leon IX. Opowiadanie zredagował archidiakon Wibert, który stwierdził, że w czcigodnym starcu Bruno rozpoznał św. Benedykta – prawdopodobnie dlatego, że przedstawiano go zwykle z krzyżem w ręce³³.

Rękopis z 1415 r. wyjaśnia znaczenie liter otaczających wizerunek św. Benedykta, w prawej ręce trzymającegogo pastorał, który w górnej części przechodzi w krzyż. Na pastorału umieszczony jest werset: *Crux Sancta Sit M Lux N Draco Sit Mibi Dux*. W lewej ręce natomiast Święty zwój

32 Rdz 33,13.

33 Por. *Medalik świętego Benedykta*, Kraków 1997, s. 7n.



papierowy z wersetami: *Vade Retro Satana Non Suade M Vana. Sunt Mala Quae Libas Ipse Venena Bibas*. Od XVII i XVIII w. ustalił się typ medalika z wizerunkiem św. Benedykta na jednej stronie i krzyżem z literami na drugiej. Rozpowszechnił się on w Niemczech i w całej katolickiej Europie jako ochrona przed duchami piekielnymi. Najstarsza zachowana ulotka dotycząca medalika św. Benedykta została wydana w Innsbrucku w 1664 r. Nie ma na opisywanym w niej medaliku postaci św. Benedykta, tylko dwa koncentryczne koła z monogramem IHS wewnątrz, otaczające Jezusa Chrystusa oraz pierwsze litery słów, tak jak na współczesnych medalikach. Natomiast postać Świętego znajduje się na samej ulotce: trzyma on w ręku krzyż i wykonuje gest błogosławieństwa. Medalik św. Benedykta nosiły przy swoich różańcach Siostry Miłosierdzia z zakonu założonego przez św. Wincentego a Paulo. O jego papieskie zatwierdzenie starał się opat Benno Leobl z Legnickiego Pola, a wydał je Benedykt XIV w 1742 r., który polecił, by na medaliku umieszczono wizerunek Świętego Benedykta. Medal często miał kształt elipsy lub siedmiokąta. Do jego rozpowszechnienia w XIX w. przyczynił się odnowiciel życia benedyktyńskiego we Francji, opat Prosper Gueranger z Solesmes, który w 1862 r. wydał na jego temat książeczkę, przetłumaczoną na język polski w 1884 r. („Znaczenie, pochodzenie i przywileje medala, czyli krzyża św. Benedykta”, Lwów 1884 – w ciągu 10 lat było aż 15 wydań w języku polskim)³⁴.

Obecnie rozpowszechniane medaliki mają, obok postaci Świętego, napis: *Crux S. Patris Benedicti* (Krzyż Świętego ojca Benedykta) oraz pęknięty kielich, z którego wypęłza wąż, co wiąże się rozpoznania trucizny, jaką podali św. Benedyktowi nieposłuszni mnisi (miejsce, w którym mieścił się klasztor identyfikuje się z Vicovaro). Na drugiej stronie znajdują się kruk i chleb. Nawiązuje to do wydarzenia, kiedy św. Benedykt polecił krukowi ukryć zatruty chleb w bezpiecznym miejscu, by nikt przez nie doznał szkody. Na obrzeżu umieszczony jest napis: *Eius in obitu nostro praesentia muniamur* – Niech jego obecność broni nas w chwili śmierci³⁵.

Na środku drugiej strony medalika widnieje duży krzyż i litery. Nad krzyżem: *Pax* – Pokój – dewiza Zakonu św. Benedykta, na czterech polach wyznaczonych przez ramiona krzyża: C S P B – *Crux Sancti Patris Benedicti* (Krzyż Świętego ojca Benedykta); na pionowej belce krzyża od góry w dół: C S S M L: *Crux Sacra Sit Mihi Lux* – Krzyż Święty niech mi będzie światłem, na belce poprzecznej: N D S M D: *Non Draco Sit Mihi Dux* – Niech Diabeł (dosł. smok) nie będzie mi przewodnikiem; na obrzeżu – litery na prawo: V R S N S M V – S M Q L I V B: *Vade retro Satana, Numquam Suade Mihi Vana – Sunt Mala Quae Libas, Ipse Venena*

34 Por. tamże, s. 8n oraz ostatnie wydanie: *Medalik świętego Benedykta*, opr. S. Hiżycki, Kraków 2008⁵, s. 11nn.

35 Por. *Medalik świętego Benedykta...* (opr. S. Hiżycki); starsze wydanie s. 10n.



Bibas – Idź precz szatanie, nie kuś mnie do próżności; złe jest to, co podsuwasz, sam pij truciznę. Ostatni tekst nawiązuje do pokonania znakiem krzyża pokusy na początku drogi życiowej św. Benedykta oraz do rozpadnięcia się naczynia z zatrutym winem po błogosławieństwie go znakiem krzyża³⁶.

Wierni ufają w pomoc św. Benedykta, jego wstawiennictwo przeciw złym mocom, które sam wielokrotnie pokonywał. Dziś o medaliku informują również pisma zajmujące się praktykami zabobonnymi, jak „Wróżka”. Zdarzało się, że do Tyńca przychodziły prośby o medalik, ponieważ pismo to określało go jako amulet czy talizman, przywiązując też wagę do metalu, z jakiego został wybity. Odpowiadaliśmy, informując, że nie można traktować medalika w ten sposób, gdyż jest to poświęcony przedmiot religijny, który, używany z wiarą, może przyczynić się do uproszenia wstawiennictwa Świętego.

Odnawiciel życia mniszego w Niemczech w XIX w., opat Maurus Wolter, twórca Kongregacji Beurońskiej, odbył nowicjat w klasztorze św. Pawła za Murami jako młody kapłan. Pod koniec życia napisał siedmioczęściowe dzieło *Precipua Ordinis monastici elementa*³⁷, w którym jako czwarty element przedstawił Sancta Mortificatio (Castitas). Zwracał uwagę na troskę o zachowanie czystości i wzywał do umartwienia przez praktykowanie karności zakonnej³⁸. Omawiał umartwienie w refektarzu³⁹, a jako jego formy przedstawiał Kapitułę (na kapitule publicznie wyznawano winy. Autor pisze: „Słusznie nazwano kapitułę czyścem klasztoru, bo płomień zadość czyniący upomnienia ojcowskiego, oczyszcza tam z win popełnionych przez nieuwagę dusze zakonne”⁴⁰) i umartwienie w celi, obejmujące także panowanie nad sobą w całym zachowaniu, również w sposobie poruszania się. Autor pisze: „Miej w obrzydzeniu wszelką lekkość, pychę, albo miękkość; bądź jak anioł, zesłany z nieba”⁴¹.

Opanowanie i kulturalne zachowywanie się odpowiada wymaganiom związanym z dwunastym stopniem pokory (RB 7,62n). Dziś nie trzeba przesadnie okazywać, że uważamy się za gorszych od innych, ale zachowywać się skromnie i z godnością, do czego skłaniają zresztą

36 Por. tamże, s. 20n, starsze wydanie s. 12n.

37 W tynieckiej bibliotece znajdują się m.in. wydania: łacińskie z Bruges 1880, pełne z wypisami z dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, statutów zakonów i kongregacji mniszych, Ojców Kościoła i teologów; przekład niemiecki samego tekstu M. WOLTERA, *Elementa. Die Grundlagen des Benediktinischen Mönchtums*, Beuron 1955 oraz polski przekład bez wypisów zatytułowany: *Główne podstawy życia zakonnego*, przełożone z francuskiego, wydane nakładem Sióstr Benedyktyn ze Staniątek, Wieliczka 1927.

38 Polski przekład, *Główne podstawy życia zakonnego...*, s. 45-64.

39 Tamże, s. 54-56.

40 Tamże, s. 56.

41 Tamże, s. 61.



ogólne zasady dobrego wychowania, wchodzące w skład ludzkiej kultury, której tak często brakuje osobom pojawiającym się w środkach masowego przekazu.

Wszelka praca nad sobą wymaga wysiłku. Podziwiamy sportowców odnoszących sukcesy na olimpiadach i innych zawodach, pamiętając, ile trudu kosztuje ich utrzymanie formy. Tym bardziej trzeba sobie cenić trud naśladowania Chrystusa dźwigającego krzyż, podejmowany w życiu zakonnym, które jest konsekwentnym wypełnianiem zobowiązań podjętych na chrzcie i prowadzi do wspaniałej nagrody, przewyższającej nieskończenie wartość sportowych medali i materialnych osiągnięć.

Słowa-klucze: Reguła św. Benedykta, ofiara, posłuszeństwo, życie monastyczne.

Cross, suffering and sacrifice in the Rule of saint Benedict

Summary

The Rule of saint Benedict is a foundation of the monastic life. Its characteristics are clarity of judgement, lucid expressions, emphasis on moderation, prudence and equilibrium. The present article consider whether the aspects of the cross, suffering and sacrifice are present in the Rule. It draws an attention to the conclusion that despite the sparse usage of those specific terms, the proposed lifestyle of a consequent devotion to God and neighbours, demanding proneness to sacrifice and following Jesus' example constantly touches those merits. The analysis of passages concerning passion and suffering, obedience and sacrifice inclines that the monastic life is the toil of following the example of Christ carrying the Cross.

Keywords: the Rule of saint Benedict, sacrifice, obedience, monastic life

(tłum. Paweł Michałowski)



O. JUAN JAVIER FLORES ARCAS OSB

CRUCEM TUAM ADORAMUS, DOMINE

W Wielki Piątek Kościół obrządku rzymskiego adoruje Krzyż, który symbolizuje prawdziwe ciało Chrystusa umarłego na krzyżu. Krzyż zostaje przedstawiony wiernym jako symbol wiary chrześcijan w odkupieńcze dzieło Syna Bożego. Krzyż jest nade wszystko misterium, dlatego też mówi się o „Misterium Krzyża” jako znaku samego życia chrześcijańskiego.

Nikt nigdy nie widział Boga; Syn Jednorodzony, na krzyżu, objawił nam bezmiar miłości Ojca, którego żadne ludzkie serce nie byłoby w stanie sobie wyobrazić.

Adorujemy czy czcimy Krzyż Chrystusa?

Mszał Rzymski Pawła VI mówi jasno o adoracji w Wielki Piątek, zachowując bardzo dawną terminologię. W pewnym tekście diakona Rustyka czytamy:

Clavos quibus crucifixus est Christus,
et lignum venerabilis,
omnis per totum mundum Ecclesia
absque ulla contradictione adorat¹.

¹ „Gwoździe, którymi do krzyża został przybity Chrystus, i drzewo czcigodne wszystek Kościół na całym świecie bez żadnego sprzeciwu czci”, RUSTICUS, S. ROM. ECCLESIAE DIACONUS, *Contra Acephalos Disputatio*, PL67, 1169nn, zwł. s. 1218.



Adoracja Krzyża jest zatem częścią właściwą sposobu, w jaki Kościół wszystkich wieków czcił Zbawiciela. Adorujemy drzewo, które nosiło chwalebne ciało Naszego Pana Jezusa Chrystusa. Adorujemy i oddajemy cześć.

Misterium, które od Ojca pochodzi

Bóg wybrał haniebną śmierć dla Jezusa, aby odkupić grzeszną ludzkość. W swoim planie nie oszczędza nawet niewinnego Syna, by otworzyć wszystkim ludziom drogę zbawienia.

Historia zbawienia jest „ekonomiczna” w tym znaczeniu, że jest realizacją, objawieniem i komunikacją Trójcy, *od Ojca, przez Syna i w Duchu Świętym*. Misterium paschalne jest objawieniem i komunikacją w Chrystusie miłości Ojca i *koinonii* Ducha. W żadnym misterium Chrystusa, które się celebruje – Boże Narodzenie, Pascha, Zesłanie Ducha Świętego, Objawienie, Przemienienie – nie możemy zapominać o szczególnej synergii Ojca i Ducha Świętego. Jest ona bowiem kluczem do lektury wszystkich tajemnic, które celebруемy.

Misterium zrealizowane przez Syna

Niepodważalny bohater każdego misterium, odkupienie wykonane przez Syna, jest opowiedziane w anamnezie obrzędu, który celebруje się podczas składania dziękczynienia, czci Ojcu, przez Syna, w Duchu Świętym.

Pierwszy List św. Piotra (2, 24) ukazuje nam Chrystusa Zbawiciela, który dźwiga nasze grzechy „w swoim ciele na krzyż”.

Milczenie ciała Pańskiego obumarłego na krzyżu opowiada nam o misterium Syna Bożego: nieskończenie pokorny i cichy, On oddał się Ojcu i ludzkości aż do przyjęcia śmierci, i to śmierci na krzyżu, dzięki żarliwemu pragnieniu, by zanieść do nieba, na ramionach, owcę zagubioną, ludzkość wycieńczoną i błądzącą, daleką od Ojca.

Krzyż i wstąpienie na Krzyż zakłada dla Chrystusa prawdziwe uniżenie, w prawdziwym ludzkim wymiarze (Dz 2, 23). Owo uniżenie, przyjęte z miłości i w miłości, jest tym, co czyni ją w pełni miłą Ojcu. W zamian za to Ojciec odpowiada wyniesieniem Go do chwały wiecznej. Jeżeli uniżenie pochodzi od ludzi, wyniesienie do chwały pochodzi od Boga, który ponownie przyjmuje Syna wcielonego w pełni chwały, którą Ten miał u Ojca przed założeniem świata:



L'élévation est la réplique divine à l'humiliation du Christ².

Czwarta Ewangelia, J 12, 32-33, mówi o owym wywyższeniu, które przynosi zbawienie wszystkim, przynosi odkupienie całej ludzkości. Śmierć na krzyżu była dobrowolnie przyjęta przez naszego Odkupiciela, z tajemniczych motywacji, które stanowią część odwiecznego planu Bożego (por. J 10, 18). I tak Boży plan jawi się być obrazem niewysłowionej miłości, której źródło jest w Bogu, której Boża energia jest w Duchu, której objawienie zawiera się w dziele Syna wcielonego. Krzyż staje się poświęconym ołtarzem, na którym On sam złożył największą ofiarę – ze swego życia, stając się w ten sposób błogosławionym narzędziem powszechnego i jednostkowego odkupienia wszystkich ludzi. Krew Jego, przelana na krzyżu, przyniosła pojednanie wszechświata – wszystkiemu, co jest na ziemi, jak i w niebie:

*Pacificans per sanguinem crucis eius,
quae in caelis et quae in terra sunt* (Kol 1, 20).

Krew ta jest w liturgii Kościoła centrum celebracji, ponieważ to Chrystus jest Objawicielem i Dawcą pełni trynitarniej. Przeżył On wszystko dla Ojca i w Duchu. Celebrować jedno z Jego misteriów bez dotarcia do owej Bożej głębi, Jego *koinonii* trynitarniej, znaczy tyle, co nie celebrować tego, co On rzeczywiście przeżył. Akcentując zatem chrystocentryzm liturgii, nie możemy nigdy zapominać o objawieniu trynitarnym, które daje nam Chrystus – nawet wówczas, gdy akcent kładzie się na Jego misterium.

Misterium, które Duch kontempluje

Możemy zapytać: jaka jest rola Ducha Świętego wobec Krzyża Chrystusa?

Nie ulega wątpliwości, że Krzyż Chrystusa jest kontemplowany przez Ducha Bożego jako wypełnienie planu zbawienia, będącego zamysłem Ojca Przedwiecznego. Jeżeli Duch kontempluje, działa w mocy swojego bóstwa. Píše bowiem św. Jan:

*Cum ergo accepisset Jesus acetum, dixit:
Consummatum est.
Et inclinatus capite, tradidit spiritum* (J 19, 30).

2 M. OLPHE-GALLIARD, „Croix (dévotion a la)”, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, cz. 2, Paris 1953, kol. 2608.



Werset ten był interpretowany przez Ojców Kościoła jako oddanie Ducha, którego sam Jezus Chrystus ze swojego krzyża ofiarowuje światu. Duch zatem jest pierwszym darem Ukrzyżowanego, poprzez który czyni On możliwym swoje wejście w misterium zbawcze. Celem całego dzieła zbawczego Syna wcielonego jest więc dar Ducha Świętego dla ludzkości, by uczynić z niej nowe stworzenie, by człowiek mógł otrzymać przybrane synostwo, czyli ów dar Ducha Świętego, wołający w nas: „Abba, Ojcze!” (Rz 8, 15).

Duch razem z Chrystusem jest tajemniczym bohaterem historii zbawienia, jest prawdziwym prekursorem Chrystusa, obecnością ukrytą, ale skuteczną w upamiętnieniu i wypełnianiu misterium Syna Bożego. Trzeba umieć odkryć każdy okres liturgiczny jako «czas Ducha»: zarówno w Adwencie jak, i w Wielkim Poście, w Boże Narodzenie, jak i w okresie Wielkanocy, jesteśmy zawsze – a eucharystia to podkreśla – w kontakcie z Jego przedziwnym dziełem.

Jesteśmy zatem – w całym roku liturgicznym, jak i podczas każdej poszczegółnej jego celebracji – w *synergii* z dziełem Trójcy, celebrujemy Jej przedziwne dzieło zbawienia, mimo że akcent położony jest w szczególności na dzieło odkupieńcze Chrystusa. Znamię *trynitarne* jest obecne w każdej celebracji, również w tych o Matce Bożej i Świętych.

Tajemnica, którą Kościół od zawsze adoruje

Adoracja Krzyża Chrystusa jest jednym z najstarszych obrzędów liturgii, narodziła się bowiem w Jerozolimie, gdzie adorowana była największa relikwia prawdziwego Krzyża Chrystusowego, w tym samym miejscu, w którym został On ukrzyżowany.

Adoracja Krzyża jest uroczystym obrzędem Wielkiego Piątku: stawia nas wobec śmierci i pogrzebu Pana. Trzeba zatem umiejscowić ją w ramach paschalnych, to znaczy wewnątrz uroczystego Triduum Paschalnego męki, śmierci i zmartwychwstania Pana Jezusa.

W obowiązującym obecnie obrzędzie rzymskim, według Mszału Pawła VI, podczas Triduum Paschalnego procesja ma miejsce dwukrotnie: pierwsza w czasie adoracji Krzyża (w Wielki Piątek), druga – z paschałem (w Niedzielę Paschy Zmartwychwstania).

Są to procesje bardzo do siebie podobne, ale rzadko zestawiamy je razem w naszym rozważaniu. W obydwu celebracjach Kościół pozwala nam przeżywać również plastycznie ruch naśladowania i adoracji Pana.



Podczas Wigilii Paschalnej, w procesji z paschałem, Mszał poleca: *Ad portam ecclesiae, diaconus, stans et elevans cereum cantat.....deinde diaconus procedit ad medium ecclesiae.... diaconus, cum veneritante altare, stans versus populum, elevat cereum et tertio cantat: **Lumen Christi***³.

Podczas celebracji śmierci Pana w Wielki Piątek odbywa się *Ostensio sanctae Crucis*. Mszał zaleca tutaj: *Sacerdos, vel diaconus... fit processio per ecclesiam ad presbyterium. Prope ianuam, in medio ecclesiae et ante ingressum presbyterium qui portat Crucem eam elevat, cantans „Ecce lignum”*⁴.

Pierwsze świadectwo obrzędu ukazania Krzyża pojawia się około 400 roku i jest związane z pątniczką Egerią i jej dobrze znanym *Itinerarium Aetheriae*. Pozwala nam ona zapoznać się z liturgią w Jerozolimie, a dokładnie w miejscach, gdzie Chrystus cierpiał swoją mękę i poniósł śmierć.

Wiemy z *Ordines romani* z VIII wieku, że obrzęd adoracji Krzyża, w owej epoce, był obecny również w Rzymie. Adoracja ta została następnie wyjaśniona przez Sobór Nicejski II, podczas którego uznano, że: *«Imaginis enim honor ad primitivum transit, et qui adoratur imaginem, adoratur in ea depicti substantiam»*⁵.

VIII Sobór Ekumeniczny, mówiąc o kuldzie, który winno się oddawać Krzyżowi, wskazuje na takie same jego granice, jakie mają miejsce w przypadku oddawania go obrazom i Ewangeliom; posłużył się też takim samym wyrażeniem, a mianowicie „adorare”: *«Quia ad principalia ipsa referuntur, etiam derivative iconae honorentur, et adorentur aequae ut sanctorum sacer Evangeliorum liberatque typus preciosae crucis»*⁶.

A diakon Rustyk dodaje: *«Et adoramus omnes cruces, et per ipsam illum cuius est crux»*⁷. Wszystkie krzyże świata są obrazem Krzyża Chrystusa na Golgocie. Stańmy więc przed każdym

- 3 „Przed drzwiami kościoła diakon, stojąc i podnosząc świecę [cereum, czyli świecę z wosku, paschał], śpiewa... następnie diakon przechodzi na środek kościoła... diakon, gdy podejdzie przed ołtarz, stojąc naprzeciw ludu, podnosi świecę i po raz trzeci śpiewa: «Światło Chrystusa»”.
- 4 „Ukazanie Krzyża Świętego. Zaleca Mszał: Kapłan albo diakon... odbywa się procesja wzdłuż kościoła w kierunku prezbiterium. Blisko bramy, w środku kościoła i przed wejściem prezbitera, który niesie Krzyż, podnosi go [tj. Krzyż], śpiewając «Oto drzewo»”.
- 5 „Czczenie bowiem obrazu odnosi się do tego, co pierwotne [jest względem niego], i [ten], kto czci obraz, czci w nim istotę [łac. substantiam] namalowanej [osoby]”, DENZINGER, s. 244.
- 6 „Ponieważ odwołują się do samych początków, także dlatego obrazy mogą być wielbione i czczone tak samo jak święta/Bogu poświęcona księga świętych Ewangelii i wyobrażenie drogocennego krzyża”, DENZINGER, s. 273
- 7 RUSTICUS, *Contra Acephalos Disputatio...*, s. 1250.



z nich, jak gdybyśmy stali przed krzyżem samego Chrystusa, kontemplując w obrazie Misterium Jego odkupieńczego Krzyża.

Adorować Krzyż znaczy zatem adorować Chrystusa, i to Chrystusa całego, umarłego i zmartwychwstałego; z tego powodu liturgia pozwala nam przeżywać dwie procesje, jedną – z Chrystusem umarłym, drugą – podążając za Światłem Chrystusa Zmartwychwstałego, w pierwszym i trzecim dniu Triduum Paschalnego.

Ten podwójny symbol pozwala nam przeżywać w misterium liturgicznym misterium Kościoła i każdego z nas, ponieważ:

„(...) przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my postępowali w nowym życiu. Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy [z Nim złączeni w jedno] przez podobne zmartwychwstanie” (Rz 6, 4n).

Adorujmy Chrystusa całego, Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego. Podnieśmy nasze serca w tej adoracji, jak podnosimy Krzyż i Światło – Jego chwalebne symbole.

(tłum. o. diak. Rafał S. Pujsza CP)

Słowa-klucze: Krzyż, adoracja Krzyża.

O Lord, your cross, we adore

Summary

The cross is the token and the symbol of the Christian faith in the Redemption accomplished by the Christ. The present article depicts the Mystery of the Cross pointing its trinitarian aspect: it is the work of Father, Son and Holy Spirit, as it comes from the Father who gives his Son according to his plan of human salvation; is accomplished by the Son, who, out of love, gives himself to the Father and humanity until his death on the cross; The Holy Spirit, founder of the New Creation, contemplates the Mystery of the Cross as the key of Salvation. On





this basis the article portrays the Cross as a token which was adored by the Church from its very beginning. It further emphasizes the importance of the two conjoined processions of the Easter Triduum: the adoration of the Cross and the procession with the Paschal candle. They both have the same purpose: worship of the Saviour. The adoration of the Cross is indeed the adoration of the Christ himself: deceased and resurrected.

Keywords: the Cross, adoration of the Cross.

(tłum. Paweł Michałowski)



Męka Jezusa w kulturze

DOMINIKA BUDZANOWSKA

O śmierci i żałobie (nie tylko według Plutarcha z Cheronei)

„Otóż jak córka była dla nas najmiłą pieszczotą, rozkoszą dla oczu i uszu, tak i wspomnienie jej powinno wciąż żyć z nami, nam towarzyszyć i przynosić więcej – co mówię? wielokroć więcej radości niż żalu”¹.

Jak sama śmierć, tak i „refleksja nad śmiercią towarzyszyła człowiekowi, odkąd ten istnieje. Temat śmierci podejmowano od dawna, przez całą historię myśli ludzkiej”². Starożytni Grecy również stawiali sobie pytania, dlaczego człowiek umiera, co dzieje się z nim po śmierci, czy i jaki jest świat zmarłych. Jedno było dla nich pewne: śmierć jest nieunikniona i tajemnicza

1 PLUTARCH, *List pocieszający do żony* 3. Wszystkie fragmenty z dzieł Plutarcha w tłumaczeniu Z. Abramowiczówny (PLUTARCH Z CHERONEI, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, Wrocław 2005).

2 M. MRÓZ, „Doświadczenie śmierci a egzemplaryzm Chrystusa. Kilka uwag na kanwie myśli św. Tomasza z Akwinu”, w: *Filozofia a śmierć*, red. naukowa M. Wojtowicz, W. Kania, Katowice 2007, s. 63.



zarazem³. Wątek śmierci i przeżywania straty osoby bliskiej obecny jest również w literaturze – od starożytności do dnia dzisiejszego. Przy czym trzeba pamiętać, że religia (która zazwyczaj daje jakieś odpowiedzi na pytania o śmierć) w antycznej Grecji nie miała swojej świętej księgi, swego założyciela, nie miała ściśle zdefiniowanej bazy pojęciowej i doktrynalnej. Dlatego zachowane pisma poetów i filozofów (a także attyckich mówców) stanowią jedyne świadectwo rozwoju greckiej myśli religijnej, prezentując zresztą tylko stanowisko danej osoby, które, dysponując całkowitą wolnością wyboru, zajmowała ona w konkretnym przypadku wobec religii przodków⁴.

Grecką literaturę otwierają dwie wielkie epepeje Homera. Już z racji ich tematyki nie dziwi, że śmierć jest w nich częstym motywem, choćby w *Iliadzie* czytamy, jak Patroklos walczył u boku Achillesa w wojnie trojańskiej, po czym zginął z ręki Hektora, nosząc zbroję swojego towarzysza (który wycofał się z walki), podczas natarcia na Troję. Następnie Achilles, mszcząc śmierć przyjaciela, zabił Hektora w pojedynku.

Tematyka śmierci ważna okaże się także w greckiej literaturze filozoficznej, nie sposób bowiem odmówić słuszności twierdzeniu, iż „problematyka śmierci uobecni się w pracach filozofów wszystkich czasów, że filozofowie o śmierci pisali i że na jej temat się wypowiadali. Zagadnienie śmierci było dla filozofii jako filozofii zawsze jakoś ważne, niekiedy tak ważne, że w rozważaniu problemu śmierci upatrywano istotę filozofowania czy jego swoistość”⁵. Wspomnianego powyżej Homera, stojącego u samych początków greckiej literatury, nie można wprawdzie zaliczyć do grona starożytnych myślicieli w ścisłym tego słowa znaczeniu, niemniej jednak warto nadmienić, iż w starożytności niekiedy i jego uważano za filozofa⁶.

Badacze starożytnej myśli greckiej zauważają, iż w całym okresie swego rozwoju stanowi ona zwarty ciąg problemowy, a podstawowe rozwiązania filozoficzne, wyjaśniające strukturę rzeczywistości, swymi korzeniami sięgają tradycji jeszcze przedfilozoficznej⁷. To właśnie we

3 Por. L. WINNICZUK, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 2006, s. 383.

4 Por. E. ROHDE, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, Kęty 2007, s. 3-4.

5 J. KROKOS, „Czy śmierć jest przedmiotem filozofii?”, w: *Filozofia a śmierć...*, s. 22.

6 Wspomina o tym np. SENEKA, rzymski stoik z I wieku n.e., opisujący przy tej okazji walkę poszczególnych szkół filozoficznych o Homera jako swego przedstawiciela: „Nisi forte tibi Homerum philosophum fuisse persuadent, cum his ipsis quibus colligunt negent; nam modo Stoicum illum faciunt, virtutem solam probantem et voluptates refugientem et ab honesto ne immortalitatis quidem pretio recedentem, modo Epicureum, laudantem statum quietae civitatis et inter convivia cantusque vitam exigentis, modo Peripateticum, tria bonorum genera inducentem, modo Academicum, omnia incerta dicentem. Apparet nihil horum esse in illo, quia omnia sunt; ista enim inter se dissident. Demus illis Homerum philosophum fuisse: nempe sapiens factus est antequam carmina ulla cognosceret; ergo illa discamus quae Homerum fecere sapientem”, *Ep.* 88, 5; zob. też CYCERON, *De finibus bonorum et malorum*, V 84, HORACY, *Epistulae* I 2, 1-4.

7 Por. D. DEMBIŃSKA-SIURY, *Człowiek odkrywa człowieka*, Warszawa 1991, s. 6.



wczesnej epoce Homerowej, w VIII wieku p.n.e.⁸, czy też nieco wcześniej – na przełomie IX i VIII wieku p.n.e., a mianowicie między rokiem 850 a 750⁹, sformułowane zostały podstawy greckiej etyki, jej przewodnie idee i zasady¹⁰. Zanim powstała filozofia, Grecy wychowywali się na poematach Homera, które były niejako ich *Biblią*¹¹, ponieważ w nich głównie szukali **duchowej stawy**: „Z nich czerpali wzory życia, materiał do refleksji, podniecie dla wyobraźni, a więc wszystkie istotne elementy swego wychowania i formacji duchowej”¹². Zauważa się dzisiaj, że **poematy homeryckie** zdecydowanie odróżniają się od innych **poematów**, które powstały u początków innych ludów, i że noszą już w sobie te znamiona ducha greckiego, które później doprowadziły do powstania filozofii¹³.

Zajmując się filozofią starożytną, trzeba zawsze pamiętać, iż nie jest ona tylko teoretyczna. Hadot umieszcza działalność teoretyczną starożytnych **filozofów** w innej perspektywie, niż zazwyczaj czynią to współcześni **filozofowie**. Po pierwsze podkreśla, że, począwszy od co najmniej czasów Sokratesa, wybór drogi życiowej w procesie filozoficznym nie jest ostatnim, ale pierwszym etapem, jest „wypadkową krytycznej reakcji na inne postawy życiowej, ogólnej wizji pewnego sposobu życia i postrzegania świata oraz własnej dobrowolnej decyzji”¹⁴, a zatem dyskurs filozoficzny bierze się z wyboru życiowego, a nie odwrotnie. Po drugie przypomina, że ten wybór życiowy dokonuje się zawsze we wspólnocie, grupie, którą stanowi dana szkoła filozoficzna, a ona z kolei łączy się zwłaszcza z wyborem pewnego sposobu życia, a zatem i z życiową zmianą oraz pragnieniem życia w określony sposób – z takiej perspektywy widać, że teoretyczny dyskurs filozoficzny ma za zadanie objaśnić i racjonalnie umotywować życiowy wybór i wizję świata¹⁵. Te uwagi prowadzą do wniosku, że teoretyczny dyskurs filozoficzny „zarówno wynika z egzystencjalnego wyboru pierwotnego, jak i do niego na powrót prowadzi, o tyle, o ile – mocą swej logiki i sugestywności, skutecznością wpływu na słuchacza – zdolny jest skłonić mistrza i ucznia, by żyli rzeczywiście tak, jak żyć zapragnęli, jest więc w jakiejś mierze

8 Przyjmuje się, że właśnie w tym wieku żył Homer (por. np. K. KUMANIECKI, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1964, s. 50).

9 Por. R. FLACELIÈRE, *Historia literatury greckiej*, Kęty 2004, s. 89.

10 Por. D. DEMBIŃSKA-SIURY, *Człowiek odkrywa człowieka...*, s. 6. Początków filozofii starożytnej w sensie ścisłym upatruje się w VII wieku p.n.e., kiedy to żył Tales z Miletu (por. np. J. LEGOWICZ, *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego. Jej miejsce w historii, charakter i znaczenie*, Warszawa 1962, s. 7; J. BOCHEŃSKI, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 31).

11 Por. też D. FOLSCHIED, *Wielkie daty filozofii starożytnej i średniowiecznej*, Warszawa 2000, s. 25.

12 G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, Lublin 2005, s. 44. Więcej o refleksji moralnej w dziełach Homera por. tamże, s. 224; A. KROKIEWICZ, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 1959.

13 Por. np. tamże, s. 44.

14 P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000, s. 25.

15 Por. tamże.



wcieleniem pewnego ideału życiowego¹⁶. Dyskurs w sposób szczególny oddziałuje na samego filozofa, a także na innych, formuje, edukuje, wpływa na stan duszy, uzdrawia, daje bodziec do przekształcenia¹⁷, przez co udowadnia nam dziś, że również sama filozofia w starożytności nie była tylko teorią, ale i praktyką, sposobem życia¹⁸.

Dla filozofii greckiej centralną i przełomową postacią jest niewątpliwie Sokrates¹⁹ oraz jego uczeń Platon. Czasy Sokratesa, syna ateńskiego kamieniarza i akuszerki, przypadają na tak zwany złoty V wiek p.n.e. Sokrates sam niczego nie napisał, nie ufał książkom, a jednak „jego zadziwiająca osobowość dominuje w całej literaturze filozoficznej następnych stuleci. (...) Dzięki zasadom, które wyznawał, dzięki myślom, które zapisywali jego uczniowie – przede wszystkim Platon oraz pośrednio Arystoteles – **Sokrates wywierał wpływ nie tylko przez całą starożytność, ale aż do naszych czasów**”²⁰. (Czy dzisiaj nie wywiera?)

Ten ateński filozof był myślicielem, który w sposób szczególny „dostrzegał specyfikę problematyki człowieka jako wyróżnionego elementu kosmosu, istoty wyodrębniającej się spośród innych bytów”²¹. Sokratesowi, co mocno podkreśla Reale, zawdzięczamy nową odpowiedź na pytanie, **czym** (kim) jest człowiek. Według Sokratesa człowiekiem jest jego dusza, natomiast dusza jest świadomym ja, jest intelektualną i moralną osobowością²²: „Sokrates dokonuje przewrotu w rozumieniu duszy, nadając życiu ludzkiemu nowy wymiar i sens. Wcześniej centralne miejsce w rozważaniach filozofów zajmowała astronomia i biologia – teraz zajmuje je człowiek”²³. To właśnie dusza wyróżnia człowieka spośród wszystkich innych bytów²⁴.

Historia filozofii greckiej bywa dzielona na dwie części: presokratejską i postsokratejską²⁵. **Do postsokratyków zaliczani są m.in. stoicy**, w literaturze (która zachowała się do naszych czasów) reprezentowani głównie dopiero przez Rzymian (Senekę, Epikteta czy Marka Aureliusza). Temat śmierci był dla nich bardzo ważny. Jak zauważa Mróz: „Filozofia stoicka,

16 Tamże.

17 Por. tamże, s. 227.

18 Por. tamże, s. 25.

19 Por. I. KROŃSKA, *Sokrates*, Warszawa 1983, s. 7.

20 R. FLACELIÈRE, *Historia literatury greckiej*, s. 248-249. Przy czym zdaniem niektórych wierniej naukę Sokratesa przedstawił jego uczeń Ksenofont, historyk, natomiast Platon jako myśliciel i twórca systemu filozoficznego włożył w usta swego nauczyciela wiele własnych koncepcji (por. np. tamże, s. 249; o tzw. kwestii sokratycznej por. też G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. I..., s. 303nn.).

21 I. BITTNER, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 2000, s. 29.

22 Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. I..., s. 316-317.

23 T. KOBIERZYCKI, *Filozofia osobowości. Od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001, s. 18.

24 Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. I..., s. 326.

25 Por. np. R. FLACELIÈRE, *Historia literatury greckiej...*, s. 248.



reprezentowana przez Cyserona²⁶, Senekę czy Marka Aureliusza, nawet samą filozofię traktowała jako *commentatio mortis*, jako przygotowanie człowieka na moment odejścia i przerwania więzi jedności z obecnym światem²⁷. Szerzej myśl tę komentuje Krokos: „Metafizyczno-antropologiczne ujęcie śmierci przez Platona jako oddzielenia duszy od ciała, przejęte w istocie przez całą filozofię, miało swe dopełnienie w uznaniu, że zadaniem filozofowania jest nie tylko rozważanie śmierci, lecz i przygotowanie do niej filozofa jako miłośnika mądrości. Nic zatem dziwnego, że w tych nurtach, które istotę filozofowania upatrywały bardziej w życiu godnym mędrca niż w kontemplowaniu prawdy bytu dla niej samej, na różne sposoby powracała myśl o tym, że *optima philosophia et sapientia est meditatio mortis*. Cyseron, określając filozofię – zgodnie z tradycją – jako umiłowanie mądrości, mądrość zaś pojmując po stoicku jako znajomość praw boskich i ludzkich, celu filozofowania nie ograniczał do poznania teoretycznego, lecz widział w nim konieczną pomoc dla postępowania zgodnego z naturą. W *Rozmowach tuskulańskich* wychwalając filozofię, «przewodniczkę życia» (*vitae dux*)²⁸, która zgłębia cnoty i zwalcza wady, przypominał za Sokratesem, że całe życie filozofów jest «rozmyślaniem o śmierci» (*commentatio mortis*), «nauką umierania» (*mori discere*), gdyż jest «odrywaniem duszy od ciała» (*secernere a corpore animum*)²⁹. Podobnie i Seneka filozofię, którą uważał za *ars vivendi*, chwalił za to, że uczyła, jak umierać³⁰³¹. Seneka twierdził, że mędracy otwierają ludziom drogę do wieczności i pomagają przekształcić śmiertelność w nieśmiertelność: urzędy, pomniki i wszystko, co ma służyć chwale, legnie w końcu w gruzach, tymczasem nikt i nic (nawet czas) nie może wyrządzić żadnej szkody temu, co zostało uświęcone mądrością³².

26 Trzeba jednak zauważyć, że Cyseron jest typowym eklektykiem i trudno jednoznacznie określić jego przynależność tylko do jednej ze szkół filozoficznych: w jego „dziełach filozoficznych, pisanych u schyłku życia (...), krzyżują się rozliczne i różnorodne poglądy, czerpane z dzieł myślicieli greckich: Platona, Chryzypa, Karneadesa i innych. (...) W swym eklektyzmie posuwał się Cycero tak daleko, że usiłował nawet włączyć do swej filozofii poglądy sceptyków, twórców kierunku pozostającego w opozycji względem wszelkich istniejących systemów filozoficznych” (I. DĄMBSKA, *Zarys historii filozofii greckiej*, Lublin 1993, s. 117).

27 M. MRÓZ, „Doświadczenie śmierci...”, s. 63.

28 Por. Cyseron, *Tusculanae disputationes* V, 5 (*Rozmowy tuskulańskie*, tłum. J. Śmigaj, w: Cicero, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1961).

29 Por. tamże, I, 74.

30 Por. SENEKA, *De brevitate vitae* 15, 1: „Horum [philosophorum] te mori nemo coget, omnes docebunt.”

31 J. KROKOS, *Czy śmierć jest przedmiotem filozofii?*..., s. 25.

32 Por. SENEKA, *De brevitate vitae* 15, 4-5: „Hi [sapientes] tibi dabunt ad aeternitatem iter et te in illum locum ex quo nemo deicitur sublevarunt. Haec una ratio est extendendae mortalitatis, immo in immortalitatem vertendae. Honores, monumenta, quicquid aut decretis ambitio iussit aut operibus exstruxit cito subruitur, nihil non longa demolitur vetustas et movet; at iis quae consecravit sapientia nocere non potest; nulla abolebit aetas, nulla deminuet; sequens ac deinde semper ulterior aliquid ad venerationem conferet, quoniam quidem in vicino versatur invidia, simplicius longe posita miramur. Sapientis ergo multum patet



Natomiast jako pewnego rodzaju aneks do powyższych uwag o Cycleronie można przywołać jego myśli o śmierci wypowiedziane ustami Katona w dialogu poświęconym starości, *Cato Maior de senectute*. Mianowicie człowiek w ciągu swojego życia powinien zrozumieć (zatem znowu zostaje podkreślona rola filozofii – im kto mądrzejszy, tym spokojniej umiera³³), iż śmierć należy lekceważyć (ową naukę, iż śmierci nie należy się bać – wszak cóż by to było za życie, gdyby człowiek wciąż żył przed grozą śmierci?³⁴ – Cycleron zaleca zaczynać już w młodości³⁵), a to z dwóch możliwych powodów: jeśli śmierć całkowicie gasi życie, to w ogóle nie trzeba się z nią liczyć, jeśli zaś prowadzi do życia wiecznego, to należy jej wręcz pragnąć³⁶. Sam skłania się zresztą ku wierze platońskiej³⁷ – wierze w nieśmiertelność duszy, a życie duszy po śmierci nazywa wręcz życiem, które jako jedyne godne jest miana życia³⁸.

Warto jeszcze krótko wspomnieć szkołę epikurejską (zwaną też Ogrodem³⁹ Epikura), wywodzącą się podobnie jak stoicka z czasów hellenistycznych⁴⁰, a zatem z epoki rozbudzonego indywidualizmu i rosnącego zainteresowania człowiekiem⁴¹: „Obie szkoły zwróciły się do zagadnień praktycznych, starając się odpowiedzieć przede wszystkim na palące pytanie, jak

vita; non idem illum qui ceteros terminus cludit; solus generis humani legibus solvitur; omnia illi saecula ut deo serviunt. Transiit tempus aliquod? hoc recordatione comprehendit; instat? hoc utitur; venturum est? hoc praecipit. Longam illi vitam facit omnium temporum in unum collatio.”

33 Por. CYCERON, *Cato Maior de senectute* 83: „Quid, quod sapientissimus quisque aequissimo animo moritur, stultissimus iniquissimo, nonne vobis videtur is animus qui plus cernat et longius, videre se ad meliora proficisci, ille autem cuius obtusior sit acies, non videre?”

34 Por. tamże, 74: „Mortem igitur omnibus horis impendentem timens qui poterit animo consistere?”

35 Por. tamże: „Sed hoc meditatum ab adolescentia debet esse mortem ut neglegamus, sine qua meditatione tranquillo animo esse nemo potest.”

36 Por. tamże, 66: *O miserum senem qui mortem contemnendam esse in tam longa aetate non viderit! quae aut plane neglegenda est, si omnino exstinguit animum, aut etiam optanda, si aliquo eum deducit, ubi sit futurus aeternus; atqui tertium certe nihil inveniri potest*; por. też ibidem 67: *Quid igitur timeam, si aut non miser post mortem aut beatus etiam futurus sum?*

37 Por. tamże, 78.

38 Por. tamże, 77. Ta wiara w nieśmiertelność duszy połączona jest z radością na spotkanie dusz zmarłych przyjaciół (por. tamże: „Ego vestros patres, P. Scipio, tuque, C. Laeli, viros clarissimos mihi que amicissimos, vivere arbitror, et eam quidem vitam, quae est sola vita nominanda) i syna (por. ibidem 84: Proficiscar enim non ad eos solum viros, de quibus ante dixi, verum etiam ad Catonem meum, quo nemo vir melior natus est, nemo pietate praestantior; cuius a me corpus est crematum, quod contra decuit ab illo meum, animus vero, non me deserens sed respectans, in ea profecto loca discessit, quo mihi ipsi cernebat esse veniendum. Quem ego meum casum fortiter ferre visus sum, non quo aequo animo ferrem, sed me ipse consolabar existimans non longinquum inter nos digressum et discessum fore).”

39 Ogrodem (gr. Ke.poj) była nazywana szkoła Epikura w Atenach – od ogrodu, w którym mieścił się budynek szkolny (por. np. K. PAWŁOWSKI, *Lathe biosas. Żyć w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Lublin 2007, s. 10).

40 Chronologicznie pierwszy był epikureizm, powstały już pod koniec IV wieku p.n.e.

41 Por. A. ŚWIDERKÓWNA, *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991, s. 78.



człowiek ma żyć i postępować, by zapewnić sobie szczęście. Obie głosiły naukę materialistyczną, która nie wykluczała jednak istnienia Boga lub bogów. (...) Obie walczyły z szerzącym się sceptycyzmem, starając się na dwóch całkiem odmiennych drogach dać ludziom to, czego nie znajdowali już w oficjalnym kulcie polis⁴².

W epikureizmie problem śmierci miała rozwiązać atomistyczna koncepcja duszy. Epikur nie kwestionował bowiem „śmierci, ani nie pojmował jej inaczej niż jako oddzielenie duszy od ciała, tylko że zgodnie ze swym materialistycznym i atomistycznym poglądem na naturę świata i jego budowę uważał, że gdy umiera ciało, atomy tworzące duszę również się rozpraszają, a wraz z tym ginie wszelkie spostrzeganie zmysłowe, czucie, myśl i świadomość⁴³. Zagadnienie śmierci odgrywało w filozofii Ogródu rolę wcale nie mniejszą niż w filozofii Platona, dla którego „śmierć stanowi niejako rozstrzygnięcie całej negatywnej strony życia. Jest przeto punktem centralnym w antropologii i etyce⁴⁴. W dyskursie filozoficznym obu myślicieli „śmierć ma wydźwięk zdecydowanie optymistyczny, choć u obu z zupełnie różnych powodów. U twórcy Akademii śmierć kładzie kres wszelkim niepokojom i cierpieniom, tak duchowym, jak i cielesnym, dlatego jest pożądana⁴⁵ (...). Dla Epikura z kolei śmierć jest niczym. Jest beczuciem. Jej walor pozytywny polega na tym, że pozwala docenić życie ludzkie i wszystkie wartości z nim związane. Nie jest ani pożądana, ani niechciana. Nie ma związku ani z żywymi, ani z umarłymi. Strach przed śmiercią jest całkowicie bezpodstawny, bo gdy człowiek istnieje, śmierć jest jeszcze nieobecna; gdy zaś śmierć się pojawia, człowieka już nie ma. Ludzkie lęki, podobnie jak nadzieje związane ze śmiercią, są tylko czczymi urojeniami. Mędrzec epikurejski nie wyrzeka się życia i nie boi się śmierci, bo życie nie jest mu ciężarem, a nieistnienia nie uważa za zło. Nie zależy mu na długim życiu, lecz na życiu jak najprzyjemniejszym⁴⁶ (...), wiodąc skromny żywot, zawsze jest szczęśliwy i nie przywiązuje się do życia, ale i nie wyczekuje śmierci. Śmierć nie zawiera w sobie żadnego zła ani dobra. Dobro i zło bowiem związane są z odczuwaniem, śmierć zaś tego pozbawia. Między śmiercią a życiem nie ma nic pośredniego, tak jak między bytem i niebytem⁴⁷. Nie dziwi zatem,

42 Tamże.

43 J. KROKOS, *Czy śmierć jest przedmiotem filozofii?*..., s. 24-25; por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, Lublin 1999, s. 233-236.

44 K. PAWŁOWSKI, *Lathe biomas...*, s. 34.

45 Por. PLATON, *Fedon* 81 A. Dlatego Platon całą filozofię nazywa przygotowaniem do śmierci (por. tamże, 67 E).

46 Przyjemność, którą głosi Epikur, nie płynie z rozpusty ani zmysłowych przyjemności. Charakteryzuje się ona nieobecnością cierpień fizycznych i brakiem duchowego niepokoju: rolą filozofii jest odnalezienie jedynej prawdziwej przyjemności, czystej przyjemności istnienia, ale w sposób zgodny z rozumem (por. P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna...*, s. 155).

47 K. PAWŁOWSKI, *Lathe biomas...*, s. 34-35.



iż dla epikurejczyka liczyła się teraźniejszość – śmierć jako stan pozabytowy nie mieściła się w skali życia i nie mogła być odczuwana: „Uświadomienie sobie faktu własnej śmiertelności (...) jest bardzo ważnym etapem kształtowania w sobie świadomości szczęśliwego mędrca. Jest etapem uwalniania się od urojeń i złudzeń związanych z wiarą w nieśmiertelność duszy ludzkiej. To uświadomienie sobie własnej śmiertelności nie tylko w niczym nie umniejsza radości życia, a nawet ją potęguje, bo zmusza do docenienia tego śmiertelnego żywota, jedyne, jaki się posiada. Oswojenie się z myślą o własnej śmiertelności pełni funkcję terapeutyczną – uwalnia od strachu i fałszywych mniemań, niepozwalających cieszyć się życiem”⁴⁸.

Niezależnie od pojawiania się na przestrzeni wieków nowych szkół filozoficznych (takich jak choćby wspomniany stoicyzm i epikureizm), Akademia Platońska nadal funkcjonowała. Trzeba też pamiętać, że filozofia (czyli etymologicznie „miłowanie mądrości”) łączyła w sobie dwa elementy (tj. miłość i mądrość), przyczym miały one dla Greków charakter przede wszystkim egzystencjalny, w tym duchowy i moralny. Stąd filozofia grecka jest zjawiskiem natury nie tylko intelektualnej, lecz również moralnej i duchowej, a poprzez poszukiwanie wartości niepodważalnych znalazła się wręcz w obszarze greckiego *sacrum*: „Wielu greckich filozofów będzie rozumiało swoje filozoficzne powołanie jako duchową drogę do rzeczywistości absolutnej. Poszukiwanie prawdy będzie tu szło w parze z poszukiwaniem wartości absolutnych. To poszukiwanie będzie miało zazwyczaj nie tylko formę teoretycznej pracy naukowej (która rzeczywiście będzie stanowić ważny komponent filozofii), lecz także formę duchowego zaangażowania, próbę wzniesienia się (często w sensie mistycznym) do rzeczywistości pozazmysłowej, a nawet pozarozumowej. Jest to najbardziej widoczne w pitagorejskim i platońskim nurcie filozofii greckiej”⁴⁹. Na przełomie I i II wieku n.e., a zatem w czasach Grecji podbitej przez Rzymian⁵⁰, do platonizmu odwoływał się Plutarch z Cheronei, przedstawiciel tak zwanego średniego platonizmu.

Wprawdzie Plutarch nie był umysłem wyjątkowo głębokim ani twórczym, ale jego epoka, zapatrzona w przeszłość, w ogóle niewiele takich umysłów wydała. Przy czym jego erudycja, kultura, talent literacki i szczery humanizm uczyniły go pisarzem interesującym i niezmiernie sympatycznym⁵¹. Nadto był człowiekiem religijnym⁵², za cel swojej działalności uważał służbę

48 Tamże, s. 35.

49 K. PAWŁOWSKI, *Misteria i filozofia. Misteryjne oblicze filozofii greckiej*, Lublin 2007, s. 33.

50 Choć kulturowo to Grecja podbiła Rzym, stąd Veyne pisze nie o imperium rzymskim, ale o grecko-rzymskim (por. P. VEYNE, *Imperium grecko-rzymskie*, Kęty 2008).

51 Por. Z. ABRAMOWICZÓWNA, „Wstęp” w: PLUTARCH Z CHERONEI, *Moralia...*, s. XVIII.

52 Jak pisze Veyne: „Dla wierzącego tak jak Plutarch nie ma nic ważniejszego niż jego religia. Dwa miesiące obcowania z jego dziełami pozostawiają wrażenie spotkania z człowiekiem uczciwym i pobożnym. Bezinteresowna pobożność stanowi trzon jego osobowości” (P. VEYNE, *Imperium grecko-rzymskie...*, s. 673-674).



bogom i ludziom: „tych pierwszych czcił, odnawiał ich świątynie oraz dbał o odnowę i rozwój kultu, tych drugich wspierał radą, ujętą w formę diatryb czy moralnych traktatów”⁵³. Nie został też zapomniany w następnych wiekach, w epoce nowożytnej⁵⁴.

Plutarch pochodził z małej beockiej Cheronei (miasta jednak słynnego, jako że to tu, po bitwie z wojskami macedońskimi, Grecja utraciła niepodległość w 338 roku p.n.e., a w 86 roku p.n.e. armia grecko-pontyjska przegrała bitwę z Rzymianami). Urodził się prawdopodobnie około 50 roku n.e., a zmarł około 120-125 roku n.e. – nie posiadamy starożytnego życiorysu Plutarcha, stąd daty narodzin i śmierci tego pisarza i filozofa są ustalane hipotetycznie na podstawie szczegółów z jego pism. Jego życie zatem prawdopodobnie przypadało na czasy rządów aż ośmiu cesarzy rzymskich (nie uwzględniając 69 roku n.e., zwanego rokiem trzech cesarzy, czyli Galby, Otona, Witeliusza): Klaudiusza, Nerona, Wespazjana, Tytusa, Domicjana, Nerwy, Trajana i Hadriana. Pochodził z zamożnej i kulturalnej rodziny. Studiował filozofię platońską (zabarwioną eklektyzmem) u Ammoniosa Egipcjanina w Atenach, do końca życia uważał się za platonika – dziś jest postrzegany jako platonik-eklektyk, który nie stronił od teorii perypatetyckich, stoickich i innych. Za bliżej nieznane zasługi otrzymał obywatelstwo ateńskie, był też strategiem, trzykrotnie archontem. Wiele podróżował: do Azji Mniejszej, Egiptu, Italii, parokrotnie odwiedził Rzym, którego obyczajami, kulturą, historią bardzo się interesował (choć łacinę znał dosyć słabo⁵⁵). Za cesarza Wespazjana uzyskał rzymskie obywatelstwo. Po powrocie do rodzinnego miasta służył mu, piastując różne lokalne urzędy. Ożenił się z Timokseną, którą kochał niezmiennie i głęboko, co nawet wówczas było wśród Greków rzadkością⁵⁶. Doczekali się

53 K. KORUS, „Arystokrata ducha”, w: PLUTARCH, *Żywoty równoległe*, t. I, Warszawa 2004, s. 28.

54 Np. Domański przypomina, że wraz z Seneką Plutarch był filozofem starożytnym najczęściej przytaczanym przez humanistycznych praktycystów XV i XVI wieku oraz jego (oraz Platona i Seneki) pisma przyczyniły się do odrodzenia w XVI wieku zainteresowań humanistów problematyką antropologiczną, zwłaszcza zagadnieniem godności człowieka (por. J. DOMAŃSKI, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty 2005, s. 259, 285 i 287).

55 Jak zauważa Sinko: „nauczył się tyle łaciny, że mógł korzystać z rzymskich historyków, jak Warron, Korneliusz Nepos i Liwiusz; ale Cyцерon, a tym bardziej poeci rzymscy, byli dlań niedostępni” (T. SINKO, „Wstęp”, w: Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, Wrocław 1953, s. XX).

56 Pozycja kobiet w starożytnej Grecji, co warto przypomnieć, znacznie różniła się od sytuacji mężczyzn: miały one niski status społeczny, „niemal cała egzystencja greckiej kobiety nosiła cechy prywatności” (A. WYPUSTEK, *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Wrocław 2007, s. 7.), wyjąwszy prastarą kulturę minojską (około 3000 roku p.n.e.), zwaną też kreteńską, oraz czasy mykeńskie (więcej zob. np. L. WINNICZUK, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej...*, s. 173-174). Zmiany w położeniu kobiet dokonywały się głównie w XII-VII wieku p.n.e., czyli wraz z przejściem w Grecji od ustroju rodowego do organizacji jednostki państwowej – polis, miasta-państwa, w którym kobiety były pozbawione praw obywatelskich. Dominować zaczęła zasada patriarchy – ojciec miał nieograniczoną władzę nad swoimi dziećmi. Dziewczęta wydawano za mąż już między dwunastym a piętnastym rokiem życia, często za mężczyzn znacznie od siebie starszych, których wcześniej nawet nie znały. Kobieta nie posiadała praw obywatelskich,



pięciorga dzieci: czterech synów (dwóch stracili: najstarszego Soklarosa i Chajrona, pozostali im Autobulos i Plutarchos, znani z dialogów ich ojca) i córki (po matce noszącej imię Timoksena). Dla swoich synów założył tzw. prywatną akademię (filię Akademii Platońskiej), we własnym domu uczył też młodzież, nawet kobiety (napisał niezachowany traktat *O tym, że i kobiety należy kształcić* – co było wciąż rzeczą dość rzadką); czytał z nimi i komentował Platona, prowadził wykłady i dyskusje filozoficzne, odpowiadał na pytania i rozwiązywał trudności – przede wszystkim dotyczące kwestii moralnych. Wobec swych licznych znajomych i przyjaciół pełnił zazwyczaj funkcję wychowawczą i „duszpasterską”. W pięćdziesiątym roku życia został także kapłanem Apollina⁵⁷ w Delfach⁵⁸, ze wszystkich sił starał się przywrócić dawne znaczenie świątyni i wyroczni; sprawom delfickim poświęcił kilka swoich dialogów⁵⁹. Plutarch był człowiekiem obdarzonym wyjątkową pogodą ducha, życzliwym, nadzwyczaj pracowitym, a przy tym bystrym i dowcipnym obserwatorem życia, polemistą – pełnym temperamentu i erudycji. Ponadto miał

była pod władzą mężczyzny. Idealem była kobieta piękna, posłuszna i pracowita. Kobiety nie decydowały w sprawach majątkowych. Nie mogły się swobodnie poruszać. Nie przyjmowały gości. Nie miały dostępu do większości imprez kulturalnych. Nie wymawiano publicznie ich imion. Kobietom przypisywano sporo wad: obżarstwo, nadmierną skłonność do alkoholu, do zbytku w stroju i biżuterii, lubieżność, brak opanowania, skłonność do paniki i hysterii, zbytnią emocjonalność. Tylko niektórym udało się uniezależnić od mężczyzn, jak poetkom: Safonie z Lesbos (VII/VI w. p.n.e.), Korynnie z Tangary (VI w. p.n.e.) czy Telesilli z Argos (ok. 510 p.n.e.). Specyficzna też była sytuacja heter, wykształconych kurtyzan, cieszących się niezależnością i dość wysoką pozycją towarzyską. W poszczególnych polis Grecji panowały różne zwyczaje, wpływające również na pewne odstępstwa od wyżej opisanej sytuacji w pozycji kobiet. Wyjątkowo restrykcyjne wobec kobiet były Ateny, a Gortyna i Sparta liberalne. Beotki (a z Beocji pochodził Plutarch) i kobiety mieszkające na wyspach były bardziej wykształcone i uprawiały poezję. W ciągu wieków prawdopodobnie dochodziło do powolnej i stopniowej niejakej emancypacji kobiet. W czasach hellenistycznych kobiety zyskały nieco większą swobodę, mogły się uczyć, a nawet prowadzić zajęcia w szkołach. W epoce Plutarcha kobiety coraz częściej były dopuszczane do nauki, a filozof wzywał, by były traktowane przez mężów nie tylko jako towarzyski łoża, ale przede wszystkim życia (por. PLUTARCH, *Zalecenia małżeńskie*). Wcześniej, w epoce Grecji klasycznej, w małżeństwie było istotne posiadanie legalnego potomstwa, a nie więź uczuciowa, zaufanie, wierność małżeńska – słynnym wyjątkiem było małżeństwo Peryklesa z Aspazją (por. R. KULESZA, *Ateny Peryklesa*, Warszawa 1991, s. 97). Mężczyzna mógł mieć pozamałżeńskie stosunki z niewolnicami, cudzoziemkami, prostytutkami, konkubinami czy tancerkami.

- 57 Co nie dziwi, jako że apollinizm wywarł duży wpływ na formację duchową samego Platona (więcej zob. K. PAWŁOWSKI, „Życiorys Platona i korzenie jego filozofii”. *Meander* 1-2 (1991), s. 43-54; K. ALBERT, *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg 1980, s. 15-26).
- 58 Veyne obrazowo przedstawia Plutarcha w Delfach: „Przez długie lata Plutarch był jednym z kapłanów i proroków w Delfach (wyobrażamy go sobie przejeżdżającego co miesiąc, na koniu albo na mule, trzydzieści pięć kilometrów dzielących Cheroneę od Delf; mijał on na tej drodze Arachowa i *khani* Zimeno, z jego źródłami i wielkimi drzewami). W sanktuarium mógł obserwować pewnego rodzaju cuda, wcale nierzadkie: ex voto niszczące się w chwili śmierci ofiarodawcy – brązowa kolumna Pierona zawałiła się w dniu jego zgonu, złote gwiazdy ofiarowane przez lacedemońskiego admirała po wielkim zwycięstwie znikły w przeddzień wielkiej klęski Sparty itd. Te anathemata [avnaqemata] – zwłaszcza w Delfach, których bóg jest taki wielki – inspirowała i czyniła znaczącymi opatrność boska” (P. VEYNE, *Imperium grecko-rzymskie...*, s. 645).
- 59 Np. *O E delfickim* czy *Dlaczego Pytia nie wygłasza już wyroczni wierszem*.



„typowe dla Greka zalety: zmysł humoru i zdrowy rozsądek, a jako czciciel Apollina hołdował w szczególności zasadzie «nic nad miarę» oraz «wszystko we właściwym czasie»”⁶⁰.

Plutarch, wraz z filozofami z II wieku n.e. (Gajusem, Albinusem, Apulejuszem, Maksymusem z Tyru czy Alkinousem), należy do kontynuatorów platonizmu i medioplatonizmu, który jak żaden inny nurt filozoficzny „odślaniał obszary ludzkiej egzystencji i ludzkiej natury w ogóle, i jej najważniejsze tajemnice, w tym największą i zarazem najświętszą tajemnicę ludzkiej miłości, która w tej filozofii urasta do rangi świętego misterium wtajemniczenia w boskość Prawdy, Piękna i Dobra – i to wtajemniczenia egzystencjalnego, a więc jak najbardziej autentycznego”⁶¹. Filozofia ówczesna skupia w sobie trzy aspekty: intelektualny, etyczny i duchowy. Mądrość filozofa nie mogła się ograniczyć do rozwiązywania teoretycznych problemów filozoficznych, musiała znaleźć swój wyraz w sferze etyczno-praktycznej i duchowej, przy czym badania poglądów szkoły średnioplatońskiej wykazują, iż w tym ostatnim aspekcie mądrość nabierała cech wręcz misteryjnych, a nawet mistycznych, prowadziła bowiem do samego Boga. Ostatecznie mądrość okazuje się bowiem w sensie absolutnym samym bóstwem, a zatem filozofia – relacją osobową: miłowaniem mądrości, którą jest Bóg⁶²: „Filozofia Greków jest częścią greckiej duchowości i wraz z nią należy do sfery greckiego sacrum, (...) sfery, w której rządzi boskie prawo, *theia moira*. (...) istotny jest duchowy kontakt (w sferze uczuć wyższych) ze sferą absolutnych wartości, przeżycie świętości”⁶³.

Część swych wykładów Plutarch opracował literacko i wydał. Pozostawił po sobie wiele pism (głównie poświęconych moralistyce), z których jedna trzecia przetrwała do naszych czasów (w tym dzieło historyczne, *Żywoty sławnych mężów*), a które mają zazwyczaj charakter popularno-filozoficzny. Niektóre w pewien sposób dotyczą również problemu śmierci.

Wśród nich szczególną uwagę zwraca pismo do żony, Timokseny. Jest ono świadectwem wieloletniej (Plutarch był już wówczas po sześćdziesiątce) więzi małżeńskiej autora konsolacji i jej adresatki. Charakteryzuje je niezwykle prywatne odniesienie do problemu odejścia osoby bardzo bliskiej. Mianowicie Παραμυθητικὸς εἰς τὴν γυναῖκα τὴν αὐτοῦ, czyli po łacinie *Consolatio ad uxorem*, a po polsku *List pocieszający do żony*, **napisał**

60 Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Wstęp...*, s. XVIII.

61 K. PAWŁOWSKI, „Informacje wstępne”, w: ALKINOUS, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, Kraków 2008, s. 13.

62 Por. K. PAWŁOWSKI, „Platońskie drogi do boga. Wykład filozofii boga w średnioplatońskiej szkole Gajusa”, w: *Inspiracje platońskie literatury staropolskiej. Materiały z konferencji zorganizowanej przez Zespół Badań Literackich nad Historią Kultury Epok Dawnych Instytutu Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego 14-15 października 1998 r.*, red. A. Nowicka-Jeżowa, P. Stepień, Warszawa 2000, s. 37.

63 TENŻE, *Misteria i filozofia...*, s. 26-27.



Plutarch po stracie jedynej córki, zaledwie dwuletniej Timokseny (nadawanie dziecku imienia matki nie było w Grecji rzadkością). Wiadomość o tym zastała go w drodze powrotnej z Aten do rodzinnej Cheronei. List do żony napisał pośpiesznie, chociaż chyba nie potrzebowała ona takiej pociechy, gdyż już wcześniej zniosła „filozoficznie” stratę dwóch synów. Timoksena była żoną godną filozofa i dobrą matką, kobietą cnotliwą, rozumną, wykształconą (sama miała napisać jakiś niewielki traktat przeciw żądzy posiadania strojów przez kobiety). Trzeba jednak pamiętać, że list był przeznaczony do publikacji i zapewne miał pokazać, jak żona filozofa znosi śmierć dziecka i czym się pociesza.

Chociaż *List pocieszający do żony* liczy tylko jedenaście rozdziałów, porusza wiele spraw związanych ze śmiercią, pogrzebem oraz żałobą. Jest przy tym konsolacją, pocieszeniem. Konsolacje były już od dawna bardzo rozpowszechnionym rodzajem literackim, związanym zresztą z filozofią, a później też z retoryką. Jednymi z bardziej znanych zachowanych konsolacji są dwa listy Plutarcha: do Apoloniusza, który stracił synka, oraz do żony⁶⁴. Ten popularny już wówczas gatunek był, na co warto zwrócić uwagę, związany z filozofią ze względu na rozmyślanie o śmierci, *commentatio mortis*⁶⁵. Od filozofów greckich przejęli go najpierw retorzy: „Z inwencji filozofów i retorów powstała topika, czyli skarbnica utartych argumentów i zwrotów. Ostateczną formę literacką nadał konsolacji Krantor z Soloi, filozof platoński, w swym słynnym liście o smutku (*peri penthous – de luctu*) do przyjaciela Hippoklesa z powodu śmierci jego dzieci. Paneczusz nazwał ten list «złotą książeczką, godną, by jej się wyuczyć na pamięć» (Cicero, *Acad.* II 44, 135)”⁶⁶.⁶⁷

Z innych konsolacji starożytnych warto przytoczyć listy Cyserona oraz list Owidiusza: „Najstarsze zabytki konsolacji są zawarte w korespondencji Cyserona – *Ad fam.* IV 5. Wybitny prawnik Sergiusz Sulpicjusz pociesza Cyserona po śmierci córki Tulii. W V 16 Cyseron, sam jeszcze złamany smutkiem, pociesza w kilka lat później Tycjusza po utracie dzieci. Samopocieszenie Cyserona, *Consolatio*, po śmierci Tulii zachowało się ledwie w okrucinach. Owidiusz śle z wygnania list pocieszający retorowi Gallionowi po utracie żony (*Epist. ex Ponto* IV 11). **Owidiuszowi przypisują jeszcze *Consolatio ad Liviam***, dłuższą elegię na śmierć syna cesarzowej – Druzusa”⁶⁸. Trzeba też wspomnieć tu o twórczości Seneki – trzy pisma spośród jego *Dialogów* to konsolacje⁶⁹: *Ad Marciam De consolatione* (adresowana do Marcji, córki stoika

64 Por. np. T. SINKO, *Zarys literatury greckiej*, t. II, Warszawa 1959, s. 417.

65 Por. L. JOACHIMOWICZ, „Wstęp”, w: SENEKA, *Dialogi*, Warszawa 1989, s. 55.

66 Tamże.

67 Więcej o starożytnej konsolacji zob. np. R. KASSEL, *Untersuchungen zur griechische und römische Konsolationenliteratur*, München 1958.

68 Tamże, s. 55-56.

69 Pewne elementy konsolacji zawierają też listy: *Epistulae morales* 63 (Seneka pociesza Lucylisza po śmierci



i historyka, Aulusa Kremucjusza Kordusa, ofiary Sejana, bogatej i poważanej matrony rzymskiej po stracie syna, która oplakuje go od trzech lat; jest to dość typowa konsolacja, składająca się z trzech części: **pierwsza zawiera argumenty, mające skłonić Marcję do porzucenia smutku**, w drugiej autor podaje środki pocieszenia, a w trzeciej pociesza Marcję), *Ad Helviam matrem De consolatione* (napisana do matki, według opinii wielu krytyków jest to jedno z najlepszych pism Seneki⁷⁰, ze względu na ujęcie tematu szczególnie wysoko cenione przez znawców literatury rzymskiej⁷¹ jako dowód swoistej inwencji i oryginalności filozofa⁷²: syn-wygnaniec, **sam potrzebujący pociechy, pociesza** swoją matkę, przebywającą w Rzymie, swoją argumentację opierając na stoickim paradoksie, z którego wynika, że wygnanie nie jest nieszczęściem ani dla niego, ani dla jego matki), *Ad Polybium De consolatione* (ta konsolacja nie przyniosła uznania autorowi, który starał się dzięki niej pozyskać przychylność Polibiusza, sekretarza cesarza, a przez to życzliwość samego Klaudiusza⁷³). Po Senecie rodzaj ten uprawiał Stacjusz: „*Sylwy* żałobne stanowią drugą najliczniejszą w zbiorze grupę obok utworów opisowych. Powstały one w związku ze śmiercią bądź osób bliskich przyjaciółom poety, bądź jemu samemu⁷⁴. Wreszcie nie można tu nie wspomnieć monumentalnego (i uważanego za najważniejsze w jego dorobku literackim) dzieła Boecjusza w pięciu księgach, *De consolatione philosophiae*⁷⁵.

przyjaciela) i *Epistulae morales* 99 (Seneka podaje treść pocieszenia do Marullusa po śmierci syna).

70 Por. L. JOACHIMOWICZ, „Wstęp”..., s. 57.

71 Por. M. CYTOWSKA, H. SZELEST, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Warszawa 1992, s. 77.

72 Por. E. WESOŁOWSKA, „*Seneka o wygnaniu i wygnaniach*”, w: *Studia Graeco-Latina* IV, red. M. Szarmach i S. Wyszomirski, Toruń 2002, s. 186.

73 Por. K. LEŚNIAK, „Życie i twórczość filozoficzna Seneki”, w: *SENEKA, Listy moralne do Lucylusza*, Warszawa 1998, s. 18.

74 M. CYTOWSKA, H. SZELEST, *Literatura rzymska. Okres cesarstwa...*, s. 301. Dodajmy: „Te ostatnie, epicedium dla ojca i dla adoptowanego chłopca, znajdują się w księdze piątej (V 3 i V 5). W księdze drugiej umieścił Stacjusz epicedium dla Glaucjasa, ulubionego chłopca Atediusza Meliora (II 1), konsolację dla Flawiusza Ursusa po śmierci jego niewolnika, Filetusa (II 6) (...). W księdze trzeciej czytamy żałobny utwór z okazji faktu śmierci ojca Klaudiusza Etruska (III 3); księgę piątą zaś otwiera epicedium dla żony Abaskantusa, Priscilli (V 1)” (tamże). Warto zwrócić jeszcze uwagę na schemat kompozycyjny tych utworów: „*Sylwy* żałobne wykazują pewien stały schemat kompozycyjny. W każdej z nich można wyróżnić cztery stałe części: wstęp, część laudacyjną (pochwalną), komploracyjną i konsolacyjną. Kolejność ich – poza wstępem – nie zawsze jest jednakowa w poszczególnych utworach i nie zawsze odpowiada przepisom, które podaje retor Menander dla epitafu” (tamże).

75 Boecjusz napisał to dzieło w więzieniu, oczekując na śmierć. Ma ono formę „dialogu więźnia z upersonifikowaną Filozofią, która pociesza go w nieszczęściu za pomocą argumentów zaczerpniętych z doktryny chrześcijańskiej oraz filozofii stoickiej i neoplatońskiej. (...) Całość utrzymana jest w formie dialogu w typie arystotelejskim i cyceronowskim. Znajdujemy tu elementy różnych gatunków literackich, takich jak protreptyk, konsolacja” (S. STABRYŁA, *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu*. Zarys, Wrocław-Warszawa-Kraków 2002, s. 480-481).



Powracając do filozofa z Cheronei i jego listu do Timokseny, warto przypomnieć, jak w ogóle wyglądało ostatnie pożegnanie w starożytnej Grecji. Winniczuk zauważa, że nad formą obrzędów pogrzebowych u Greków zaciążyły wierzenia tradycyjne, ponieważ wszystkie teorie filozofów poprzedził animizm, wiara w istnienie duszy (śmiertelnej lub nie), którą zresztą różnie sobie wyobrażano: jako duszę-*psyche*, uchodzącą z ciała w chwili zgonu, jako obraz (*eidolon*), widoczną w źrenicy oka jako *kore* (laleczka), a znikającą w chwili śmierci (być może wiąże się to ze zmętnieniem źrenicy w momencie zgonu); jako cień, bezcielesną podobiznę ciała, pozostającą przy życiu, a nawet wpływającą na życie ludzi; wreszcie wszystkie te interpretacje zlały się w jedną, w której *psyche* opuszcza ciało jako *kore* i żyje własnym życiem jako cień-widmo (stąd wiara w istnienie i niekiedy także w nieśmiertelność duszy), na co inaczej spojrzała dopiero po wiekach filozofia materialistyczna Epikura (jeszcze dalej poszli w swym zobojętnieniu cynicy, o czym świadczy anegdota o Diogenesie, który miał polecić, by jego ciało pozostawiono bez pogrzebu – na żer dla dzikich zwierząt)⁷⁶ czy, zmierzający w odmiennym kierunku, średni platonizm. Albowiem on z kolei odkrył niecielesność, a dokładniej niecielesny pierwiastek w samym człowieku (czyli duszy ludzkiej) i w świecie (czyli Boga, oprócz duszy świata i jej rozumu): „Po materialistycznej filozofii hellenistycznej to odkrycie miało swoją wagę filozoficzną i w ogóle kulturową. I wbrew pozorom nie było to bynajmniej odkrycie banalne (pamiętajmy, że jeszcze niektórzy spośród myślicieli chrześcijańskich nie mieli wątpliwości, że dusza jest materialna). (...) Konsekwencją tego odkrycia było przede wszystkim uznanie wszelkich duchowych relacji, których przedmiotem miała być duchowa w swej istocie dusza, w tym relacji ukierunkowanych na Boga”⁷⁷.

Niemniej, niezależnie od poglądów, śmierć bliskich pozostawała trudnym przeżyciem. Powszechnie przestrzegano ogólnie przyjętych form i rytuałów pogrzebowych jako wyraz pamięci o bliskich czy też pod wpływem wierzeń w życie pozagrobowe, a może i z lęku przed

76 Por. L. WINNICZUK, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej...*, s. 383-384.

77 K. PAWŁOWSKI, *Misteria i filozofia...*, s. 100. Dalej Pawłowski dopowiada: „W ten sposób w instrumentarium filozoficznym, którym dysponowali ówczesni platończycy, znalazły się obok intelektualnych również doświadczenia duchowe, takie jak miłość, w tym mistyczna miłość do samego Boga, obok nie mniej mistycznego widzenia czy oglądu tegoż Boga w akcie noetycznej iluminacji. Więcej, właśnie te doświadczenia duchowe i mistyczne uzyskały tu rangę znacznie wyższą aniżeli badania intelektualne, a to dlatego, że te ostatnie z racji swojej niedoskonałości nie są w stanie doprowadzić, w pełnym tego słowa znaczeniu, filozofa do Boga; co najwyżej mogą dać jakieś niezbyt jasne pojęcie tegoż Boga, gdy na przykład miłość mistyczna prowadzi do autentycznego zjednoczenia z tymże Bogiem, po spełnieniu oczywiście określonych warunków natury moralnej i duchowej. Z pojęciem niecielesności wiąże się pojęcie nadprzyrodzoneści i transcendencji Boga” (ibidem).



nieznany (dopiero u Lukiana, satyryka z II wieku n.e., uwidocznił się atak na obrzędy pogrzebowe, zwłaszcza w jego traktacie *O oplakiwaniu umarłych*)⁷⁸.

Co może zdumiewać, wiercono, że Hermes ujmował duszę zmarłego za... rękę. Następnie prowadził ją nad rzekę, przez którą Charon przewoził ją na drugi brzeg, do krainy zmarłych, pobierając opłatę jednego obola (wkładano go zmarłemu do ust)⁷⁹. Zwyczaj ten może sięgać czasów przedhistorycznych. Winniczuk wyjaśnia, że czasem można spotkać się z opinią, iż była to kwota potrzebna zmarłemu na wydatki. Poza tym warto pamiętać, że według wierzeń greckich dusza, której Charon nie przewiózł, błąkała się bezradnie nad brzegami rzeki, czekając na chociażby symboliczny pogrzeb. Przy stalowej bramie królestwa Plutona stał zaś trójgłowy pies Cerber, dla ułagodzenia którego wkładano do ręki zmarłego placek miodowy (*melitutta*)⁸⁰.

U Greków stosowano dwie formy pochówku: złożenie ciała w ziemi lub grobowcu albo spalenie na stosie i złożenie szczątków w urnie, którą potem składano w ziemi lub w grobie. Wydaje się, że w okresie mykeńskim ciała raczej grzebano, a w czasach Homera – palono (ale może przyczyną była wojna – na obcej ziemi ta forma była najwygodniejsza; w *Iliadzie* XXIII 110 nn. znajduje się dość szczegółowy opis pogrzebu Patroklesa – spalonego na stosie drzew, następnie złożonego w urnie złocistej i wreszcie w mogile – oraz zawodów sportowych temu pogrzebowi towarzyszących), potem stosowano obie formy. W sytuacji, gdy żadnej z nich nie można było zastosować, wystarczał pogrzeb symboliczny, czyli posypanie ciała grudkami ziemi (tak Antygona pogrzebała swego brata, Kreona).

Ceremoniom pogrzebowym towarzyszyły głośne lamenty i zawodzenia. Od najdawniejszych czasów przy zmarłym pozostawiano najmilsze mu przedmioty: mężczyznom zazwyczaj broń, kobietom – cenne ozdoby. Zabijano także zwierzęta: konie, psy i być może – w czasach wojny trojańskiej – ludzi (oburza się na to Lukian). W czasach klasycznych nie urządzano z racji pogrzebu kosztownych zawodów, ale nadal opłacano śpiewaków, płaczki, kupowano olejki i wina. W Atenach, Mitylenie, Syrakuzach, Sparcie wydawano nawet ustawy, mające ograniczyć wydatki na pogrzeby, co potwierdza, jak kosztowne bywały to ceremonie⁸¹.

Niezależnie od formy pochówku wstępne ceremonie były takie same. Kiedy stwierdzano zgon, ktoś z najbliższych krewnych zamykał oczy i usta zmarłemu, potem zmarłemu przykrywano głowę, być może podwiązywano też brodę (Lukian mówi o obandażowywaniu szczęk płachtami i chustami); kobiety myły ciało i namaszczały je wonnymi olejkami, owijały białą tkaniną,

78 Por. L. WINNICZUK, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej...*, s. 384.

79 Pierwsza zachowana o tym wzmianka znajduje się u komediopisarza Arystofanesa w *Żabach* (w. 270 nn.).

80 Por. L. WINNICZUK, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej...*, s. 384-386.

81 Por. tamże, s. 386-389.



wieńczyły pięknymi kwiatami, gałązkami latorośli, mirtu, majeranku⁸². Ciało wystawiano na widok publiczny: rodzina, przyjaciele, znajomi gromadzili się przy łożu zmarłego, któremu do ust wkładano obol, a do ręki placek miodowy i zaczynało lamenty, którym przewodziły wynajęte płaczki (*karinaj*), zawodzące przy aulosie, i śpiewacy (*threnodoj*), śpiewający treny żałobne. Zetknięcie ze zmarłym ściągało zmagę, więc przed domem stało naczynie z wodą dla odwiedzających dom żałoby, by na miejscu mogli dokonać oczyszczenia.

Następnego dnia rano odbywał się właściwy pogrzeb (czasami wielkość i wystawność procesji pogrzebowej regulowało prawo⁸³). Zwłoki wyprowadzano, eksportowano (*ekphora*) i składano do grobu (*taphē*) lub palono na stosie. Eksportacja odbywała się przed wschodem słońca, by widokiem żałoby nie obrażać promienistego Apollona-Słońca. W Atenach do pokoju, z którego wynoszono zmarłego, nie mogła wejść przed oczyszczeniem domu żadna kobieta niemająca sześćdziesięciu lat, z wyjątkiem najbliższych krewnych; miało to zapewnić pozostanie duszy zmarłego wyzwolonej z ciała w gronie rodziny. Z podobnej przyczyny tuż za marami szli najbliżsi krewni. Ciało wieziono na wozie albo nieśli je przyjaciele zmarłego. W orszaku szli: rodzina, znajomi, przyjaciele, trenodowie i płaczki. Zwłoki umieszczano w trumnie (*soros, lenos*) z drewna (często cyprysowego), gliny lub kamienia. Niekiedy też (zgodnie ze starym greckim obyczajem) składano je bez trumny do wyłożonego listowiem dołu w ziemi lub w skalnej komorze na kamiennych marach. W grobie umieszczano naczynia z winem i oliwą, do wrzucano też do niego przedmioty należące do zmarłego (np. broń, biżuterię), by nie wrócił on upomnieć się o swą własność. Jeżeli zaś zwłoki miały być spalone, to przygotowywano stos, na nim składano ciało zmarłego i jego przedmioty. Kiedy płomienie strawiły wszystko, gaszono je wodą i winem; kości i popioły zgarniano do urny (*ostotheke*) z gliny lub brązu (była to czynność ostologii – zbierania kości). Urny z materiału mniej trwałego wkładano do naczyń marmurowych; te wykonane z ołowiu umieszczano od razu w grobie. Ciała małych dzieci chowano w amforach ceramicznych lub naczyniach używanych do mycia (jakby wanienki), a do trumny wkładano zabawki, lalki i inne ulubione przedmioty. Po złożeniu jej do grobu i usypaniu kopca z ziemi lub po ostologii i umieszczeniu urny w grobie wszyscy rozchodzili się, trzykrotnie wzywając zmarłego po imieniu (była to forma pożegnania); najpierw odchodziły kobiety, potem mężczyźni, a płaczki odnosiły maryl do domu żałoby, gdzie rodzina zmarłego urządzała stypę (*perideipnon*) – przybywano na nią z wieńcami na głowach. Tu wygłaszano mowę pochwalną (zawierała jedynie prawdę), nie

82 Rohde podaje, że głowę zmarłego ozdabiano wieńcami i wstążkami prawdopodobnie na znak szacunku dla stanu wyższego uświęcenia, osiągniętego już przez zmarłego (por. E. ROHDE, *Psyche...*, s. 124).

83 Por. tamże, s. 126.



wiadomo jednak, czy odbywało się to również nad grobem⁸⁴. **Jedynie z relacji Tukidydesa wiemy, że dla uczczenia poległych na polu bitwy, którym urządzano państwowy pogrzeb, wygłaszano mowę:** „Oto w jaki sposób pogrzeb taki się odbywa: na trzy dni przed pogrzebem wystawia się w namiocie zwłoki poległych na widok publiczny i każdy przynosi swoim bliskim dary; kiedy zaś nadejdzie dzień pogrzebu, wiezie się na wozie trumny z drzewa cyprysowego, po jednej dla każdej fyli; znajdują się w nich kości zmarłych, podzielonych według fyli. Na cześć zaginionych, których zwłok nie dało się odszukać i wspólnie pochować, niesie się puste i zasłoną okryte mary. W orszaku pogrzebowym może każdy brać udział, czy to obywatel, czy cudzoziemiec. Kobiety, które mają zmarłych wśród poległych, zawodzą żałobnie nad grobem⁸⁵. Kości składa się do grobowca wystawionego przez państwo na najpiękniejszym przedmieściu ateńskim, gdzie stale chowa się poległych na wojnie. Wyjątek stanowili polegli pod Maratonem, gdyż dzielność ich uznano za szczególną i pogrzebano ich na polu bitwy. Kiedy zaś kości pochowają, obywatel wyznaczony przez państwo, ogólnie poważany i o wielkim rozumie, wygłasza odpowiednią mowę pochwalną ku czci poległych. Potem wszyscy się rozchodzą”⁸⁶.

Zazwyczaj podczas żałoby noszono w Grecji ubrania czarne lub ciemne, w Argos zaś białe. W Atenach i Argos żałoba trwała trzydzieści dni, w innych polis krócej (np. w Sparcie tylko dwanaście). Pamięć o zmarłym jednak trwała: w ustalonych terminach i podczas świąt zmarłych składano ofiary. Ofiary przy grobie (*enagismata*) składano w trzecim (*trita*) i w dziewiątym dniu (*enata*) po pogrzebie, potem w rocznicę urodzin (*genesia*) i śmierci (z placzków ofiarnych, wina, miodu, mleka, owoców, a niekiedy – np. w Atenach – składano też krwawe ofiary). Trzydziestego dnia każdego miesiąca obchodzono zazwyczaj rodzinne święto zmarłych⁸⁷. Głównym świętem zmarłych były *Antesteria*⁸⁸.

84 Por. tamże, s. 389-391.

85 Rohde podaje, że często ustawodawstwo poszczególnych polis (państw-miast) „tamowało skłonność do przesadnej popędliwości przy opłakiwaniu zmarłego, która w starożytnej Grecji, podobnie jak u tak wielu «ludów pierwotnych» wyladowywała się z całą gwałtownością, a nie wynikała z prostego i zwyczajnego ludzkiego szacunku, nigdy nie usposobionego do żałoby we wrzawie i natarczywości, ale ze starej wiary, zgodnie z którą niewidzialnie obecnej w pobliżu ciała duszy zmarłego sprawia przyjemność jak najgłośniejsze i najgwałtowniejsze okazywanie bólu po jego stracie” (tamże, s. 125-126).

86 TUKIDYDES, *Wojna peloponeska* II 36, przekład K. Kumaniecki.

87 W Atenach we wrześniu (piątego dnia miesiąca Boedromion) obchodzono także państwowe *genesia* ku czci wszystkich zmarłych (por. E. ROHDE, *Psyche...*, s. 129-130).

88 Por. L. WINNICZUK, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej...*, s. 393. Było to również wiosenne święto kwiatów. Pierwszy dzień (*Pithoigia* – święto otwarcia beczek z dojrzałym winem) wiązał się z kultem Dionizosa; w tym dniu świątynie były zamknięte dla uniknięcia zmyy od dusz, które w swoje święto mogłyby wejść do świątyni; bohaterką tego święta była żona archonta-basileusa – wstępowała symbolicznie w śluby z Dionizosem, którego oczekiwała w odosobnieniu. W następnym dniu (*Choes* – święto dzbanów) wracała do domu w wesołej procesji uczestników uroczystości, uwieńczonych liśćmi winorośli. W tym dniu były też agony w sprawnym wychylaniu pucharów wina; po tych zawodach pochód podążał



Dopiero w kontekście powyższych uwag można właściwie odczytywać *List pocieszający do żony* Plutarcha, w tym również jego kontestację greckich obyczajów pogrzebowych i żałobnych. Filozof w *Liście* wzywa, by podczas pogrzebu córeczki nie było przesady i zabobonów – przy czym od razu zaznacza, że jego żona i tak nie ma do tego skłonności⁸⁹. Nieco dalej rozwija ten wątek, kontestując przy tym obyczaj obcinania lub nieczesania włosów podczas żałoby, rozdzierania szat, zaniechania mycia i namaszczenia oraz organizowania tłumnego pogrzebu pełnego zbytku: „ani szat na żałobne nie zmieniłaś, ani samej sobie czy służebnym nie narzuciłaś żadnego zaniedbania w wyglądzie, a sam pogrzeb obszedł się bez przepychu i kosztownych uroczystości, wszystko zaś odbyło się w przystojnej ciszy, w obecności tylko krewnych”⁹⁰. Dzięki takiemu właśnie pogrzebowi teraźniejszość i przyszłość była mniej bolesna dla osieroconej matki⁹¹. O przywiązaniu do osób zmarłych świadczy bowiem tęsknota, pamięć o nich i cześć im oddawana, natomiast „nienasyconie w skargach, doprowadzające do zawrota głowy i bicia się w piersi, nie mniej jest sromotne od nieumiarkowania w rozkoszach, niesłusznie zaś traktowane bywa z pobłażaniem, bo tu ze wstydem, zamiast przyjemności, łączy się gorzka i smutek. Cóż bowiem mniej rozsądnego niż zabraniać nadmiaru w uniesieniach radości i śmiechu, a dawać swobodny upust potokom łez i lamentom płynącym z tegoż źródła? Albo, jak niektórzy, zwalczać u kobiet upodobanie do pachnidła i szat z purpury, a pozwalać, by w żałobie strzygły włosy, farbowały szaty na czarno i wysiadywały lub kładły się w postawach męczących i niepowabnych. A co najgorsze, sprzeciwiać się i przeszkadzać, by karały niesprawiedliwie i nazbyt surowo niewolników czy służebne, a nie dbać o to, że same siebie dotkliwie i okrutnie dręczą w okolicznościach, które wymagałyby ulgi dla ich cierpień, i dobroci”⁹². Przy czym filozof zaznacza, iż między nim a jego żoną nigdy tego typu sporów nie było i nie będzie⁹³. Oboje są też zgodni w kwestii płaczek, które przychodzą „z jękami i skargami, doprawdy jakby ogień do ognia chciały dodawać”⁹⁴. Plutarch ubolewa, że ludzie w żałobie pozwalają „pierwszemu lepszemu cierpieniu swe jak ranę odnawiać i rozdrażniać, tak że łaskoczący z początku i lekki dotyk rozdrapuje je i sprawia ciężką

do świątyni Dionizosa, gdzie składano ofiary z wieńców biesiadnych i wylewano resztki wina w ofierze. Dzień trzeci (*Chytroj* – święto garnków) był całkowicie poświęcony duszom zmarłych, które zapraszano na ucztę do stołów zastawionych garnkami (*chytroj*). Po zachodzie słońca wypraszano niewidocznych gości wołaniem: „Idźcie już, dusze, już po Antesteriach” i zaczynało porządkować dom (por. tamże, s. 448-449).

89 Por. PLUTARCH, *List pocieszający do żony*, 1.

90 Tamże, 4.

91 Por. tamże, 1.

92 Tamże, 4.

93 Por. tamże, 5.

94 Tamże, 7.



dolegliwość⁹⁵. Zachęca żonę, by nie zważała na łązy odwiedzających, które biorą się ze złego obyczaju, ἔθει τινὶ φαύλῳ, (nakazującego lamentować przy każdym będącym w żałobie), lecz by raczej myślała o tym, jak jej życie, rodzina i dzieci są godne zazdrości tych ludzi⁹⁶.

Plutarch przypomina też i komentuje bajkę Ezopa⁹⁷, by obrazowo przedstawić, czym jest niewłaściwie przeżywana żałoba i jak skutkuje w życiu człowieka: „gdy Zeus rozdzielał przywileje między bogów, zażądała ich i Żałoba. Przyznał więc jej, że będzie odbierała cześć, ale tylko od tego, kto ją przyjmie dobrowolnie. I z początku tak się dzieje: każdy sam sprowadza do siebie Żałobę. A gdy już z czasem się zagnieżdży i zżyje z nami pod jednym dachem, nie sposób jej wygnać, choćby się nawet bardzo chciało. Dlatego też trzeba nie dać jej przejść przez drzwi i nie wpuszczać jej straży, którą stanowi żałobna odzież, strzyżenie włosów i tym podobne rzeczy. One, co dzień się powtarzając i napełniając nas fałszywym wstydem, czynią nasze usposobienie tak ciasnym, małoduszny, nietowarzyskim, niepokojonym i bojaźliwym, że nie znosi ono światła, śmiechu, odwraca się od przyjaznego towarzystwa przy stole, bo tamtymi rzeczami się zajmuje i nimi jest przejęte⁹⁸. Taką żałobę Plutarch nazywa złem (τὸ κακόν), za którym podąża zaniedbanie ciała, niechęć do namaszczenia się, kąpieli i zwykłych czynności, co przeciwne jest temu, jak być powinno: trzeba, by silne i zdrowe ciało wspomagało duszę w cierpieniu, którego intensywność znacznie słabnie, gdy ciało zachowuje rzeźkość i spokój⁹⁹. W swej krytyce zewnętrznych oznak żałoby filozof nie ustaje i konstatuje: jeśli „ciało brudne i zdziczałe od niewłaściwego trybu życia, żadnych miłych ani dobroczynnych wrażeń nie posyła duszy, tylko same bóle i cierpienia, jakby jakiś gorzki i przykry czad, to duszy wprowadzonej w tak ciężki stan niełatwo nawet przy najlepszych chęciach wrócić do równowagi”¹⁰⁰.

Zdaniem beockiego moralisty część kobiet oddaje się „daremnej i rozpaczliwej” żałobie wcale nie z miłości (która jest rzeczą „roztropną i piękną”), ale z wielkiej próżności, która wraz z odrobiną naturalnego uczucia wzbudza „nieukojone, dzikie i szaleńcze objawy żalu”¹⁰¹. Plutarch podkreśla swoją więź z żoną i dziećmi. Wspomina choćby o tym, iż Timoksena wspólnie z nim wychowała tyle (bo aż pięcioro) dzieci: „wszystkieśmy sami wychodowali i we własnym domu”¹⁰².

95 Tamże.

96 Por. tamże, 9.

97 Por. tamże, 6: Καὶ τοῦτο φαίνεται μὴ λαθεῖν Αἴσωπον...

98 Tamże.

99 Por. tamże.

100 Tamże.

101 Por. tamże, 6.

102 Tamże, 2. O zabijaniu czy też porzucaniu dzieci w Grecji zob. np. L. WINNICZUK, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej...*, s. 189.



Córeczka była w pewnym sensie szczególnie oczekiwanym przez nich dzieckiem: „po czterech synach urodziła się wreszcie upragniona przez ciebie córka i dała mi możliwość nadać jej twoje imię, czego też pragnąłem”¹⁰³. Plutarch-ojciec wychwala również zalety córeczki: łagodność i dobroć („prosiła wszak mamkę, by dawała pierś nie tylko dzieciom, ale i przedmiotom, i zabawkom, z którymi się bawiła; zapraszała z dobroci jakby do własnego stołu, jak rozumiała, i dzieliła się przyjemnościami ze wszystkim, co lubiła”¹⁰⁴): „A nasza córeczka miała przy tym dziwnie łagodną i łatwą naturę, zaś jej zdolność przypodobania się i odwzajemniania uczuć radowała i dawała jednocześnie poznać jej dobroć”¹⁰⁵.

Plutarch-mąż akcentuje także liczne zalety **Timokseny-żony**, która odznaczała się skromnością i prostotą, co uwidaczniało się w jej ubiorze, w umiarze w posiłkach, przy składaniu ofiar czy w teatrach, spokojem podczas żałoby (także po wcześniejszej śmierci synów): „nigdy nie stroiłaś się do teatru ani na procesję, a nawet przy rozrywkach uważałaś przepych za zbyteczny”¹⁰⁶. Dalej w dłuższym wywodzie filozof obrazowo przedstawia cnotliwość żony: „Nie było takiego wśród znajomych naszych filozofów bywających u nas, którego byś nie wprawiła w zdumienie prostotą ubioru i umiarkowaniem w posiłkach, a współobywatelom dajesz budujący widok prostoty swej przy obrzędach, ofiarach i widowiskach teatralnych. Dałaś już także dowody wielkiego hartu i spokoju w podobnych okolicznościach, kiedyś utraciła najstarsze z dzieci, i ponownie, gdy opuścił nas nasz piękny Chajron. Pamiętam, że jacyś obcy, współtowarzysze moi w czasie żeglugi, na wiadomość o śmierci dziecka zjawili się wraz z innymi w naszym domu, a widząc całkowity spokój i ciszę sądzili, (...) że nic złego się nie stało i rozeszła się tylko próżna pogłoska; tak roztropnie potrafiłaś utrzymać ład w domu w okolicznościach usprawiedliwiających wielki nawet zamęt”¹⁰⁷. Timoksena jest też stawiana jako wzór odważnej matki, która poświęca się dla dzieci: karmiła własną piersią i przeszła operację piersi po jej kontuzji, co dowodzi odwagi i przywiązania do dzieci¹⁰⁸.

Dla autora *Listu* własna równowaga umysłu stanowiła najwyższe dobro: „szczęśliwość zależy od prawidłowych rozumowań, które w końcu sprawiają zrównoważony stan umysłu, a zmiany pochodzące od losu nie mogą wywołać wielkich odchyień ani potknięć, które by zakłócały całe życie”¹⁰⁹. Dlatego wszystko, co jej służy, wydaje się dobrym w tej sytuacji argumentem: ważny jest

103 PLUTARCH, *List pocieszający do żony*, 2.

104 Tamże.

105 Tamże.

106 Tamże, 4.

107 Tamże, 5.

108 Por. tamże.

109 Tamże, 9.



rozum – nie uczucie¹¹⁰. Cierpienie po stracie dziecka ma się mieścić w granicach opanowania¹¹¹. Sam jako ojciec zdaje sobie sprawę z wielkości straty („Wszakżem i ja «nie z dębu i nie ze skały»”¹¹²), jest jednak przeciwnikiem przekraczającej miarę rozpacz¹¹³: „Wszystko bowiem z natury unika cierpienia” (πάν γὰρ ἡ φύσις φεύγει τὸ δυσχεραίνόμενον)¹¹⁴.

Plutarch jako moralista jest „wrogiem wszelkich krańcowości doktrynalnych; żąda opanowania namiętności, ale beznamiętność zupełną uważa za coś przeciwnego naturze, a za cnotę – władztwo rozumu nad popędami i namiętnościami. Celem jest osiągnięcie pokoju ducha”¹¹⁵. Przypomina, że cnotliwa kobieta również w żałobie pozostaje nietknięta złym wpływem, potrafi panować nad wstrząsającą gwałtownością uczuć w żalu, co zresztą nie jest przeciwne naturalnemu przywiązaniu, ale przeciwne duchowemu rozpasań¹¹⁶.

Jak na filozofa przystało, w filozofii widzi naukę cnotliwego życia. Stąd nie dziwi zachęta Plutarcha do zajmowania się filozofią także w małżeństwie i pogląd, iż mąż ma upiększać swą duszę, stosując się do zaleceń uzasadnionych i popartych wiedzą i korzystając jak najczęściej z towarzystwa ludzi mających dobry wpływ – mąż ma zbierać jak pszczoła zewsząd w samym sobie to, co może żonie przynieść pożytek, i ma jej tego udzielać w rozmowach, by wypowiedzi najszlachetniejszych umysłów stały się jej bliskie i drogie¹¹⁷. W ten sposób mąż ustrzeże swoją żonę przed głupotą, nieuctwem, zabobonnością, przed niedorzecznymi i niedobrymi myślami i uczuciami¹¹⁸. Takim „filozofującym” młodym małżeństwem wydają się być Pollian i Eurydyka, adresaci *Zaleceń małżeńskich*, niewątpliwe i przede wszystkim zaś dojrzałe już małżeństwo samego Plutarcha. W małżeństwie według niego mąż jest „mistrzem w filozofii”, czyli „nauczycielem najpiękniejszych i najbardziej boskich rzeczy”¹¹⁹ – bo trzeba pamiętać, że dla

110 Przy czym nie chodzi tu o apatię: „Plutarch jasno wykazuje najpierw, że apatia jest niemożliwym do osiągnięcia ideałem, a następnie, iż jest to ideał nawet złudny, gdyż nie respektuje rzeczywistości ludzkiego ducha, który ze swej istoty nie może nie mieć namiętności. W konsekwencji afekty da się opanować, ale nie można ich wykorzenieć. W ten sposób ideałem dla Plutarcha staje się *metropatia*, która ostatecznie wywodzi się z platońskiej «słusznej miary»” (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, Lublin 1999, s. 376).

111 PLUTARCH, *List pocieszający do żony*, 2.

112 Tamże; por. też HOMER, *Odyseja*, XIX, 163.

113 Por. PLUTARCH, *List pocieszający do żony*, 2.

114 Tamże, 3.

115 Z. ABRAMOWICZÓWNA, „Wstęp”..., s. XXIII. Plutarch jest też autorem zachowanego pisma *O pogodzie ducha*, w którym poucza, jak osiągnąć spokój ducha (grecką *euthymię*).

116 Por. PLUTARCH, *List pocieszający do żony*, 4.

117 Por. PLUTARCH, *Zalecenia małżeńskie*, 48.

118 Tamże.

119 Por. tamże.



starożytnych filozofia jest przecież sposobem życia¹²⁰, wręcz jakby religią¹²¹ – drogą prowadzącą do poznania, upodobnienia czy złączenia się z Bogiem¹²². Mądrość dla filozofów, zwłaszcza platoników, stanowi wiedzę o rzeczach boskich i ludzkich, ale nie tych znanych z mitów czy z codziennego życia, ale związanych z transcendencją: „Rzeczy boskie i ludzkie, pozornie należące do dwóch odrębnych światów, okazały się (...) (w kontekście filozofii platońskiej) tylko różnymi wymiarami jednego świata – transcendencji. Okazało się tym samym, że człowiek tylko pozornie należy do immanencji – pozornie, bo tylko swoim ciałem, a więc tymi elementami swego bytu, które w gruncie rzeczy znajdują się już poza jego istotą. W swych duchowych strukturach jest on bowiem duchem i dziedzicem boskości, a więc należy do boskiej transcendencji (...), jego ojczyzną i celem jest boska transcendencja i nadprzyrodzoność. I filozof jest tym, który jest świadom tego celu i który temu celowi podporządkowuje swoje życie”¹²³.

W *Liście* Plutarch wyjaśnia, że trzeba szanować wolę bożą, pogodzić się z losem: „nie bądźmy niewdzięczni za to, co los nam dał, dlatego że nie dodał tego, czegośmy się spodziewali. Uszanowanie względem woli bożej i pogodna rezygnacja wobec losu wydają dobre i zbawienne owoce (...), pamięć doznanego dobra stanowi najskuteczniejszą pomoc w nieszczęściu dla tych, którzy nie bronią się przed wspomnieniem o pomyślności ani też nie mają zwyczaju wiecznie i we wszystkim skarżyć się na los”¹²⁴. Trzeba też radować się wspomnieniami o zmarłej córeczce („Tych więc dwu lat pomiędzy przeszłością a teraźniejszością nie należy wyrzucać z pamięci, ale poczytywać je za szczęście, gdyż dały nam zażywać radości”¹²⁵) oraz cieszyć się także tym, co pozostało („nie wytykaj złych stron życia, a dobrych nie spychaj na bezładną kupę”¹²⁶). Nie

120 Więcej zob. P. HADOT, Czym jest filozofia starożytna?...; tenże, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003.

121 Jak wyjaśnia Pawłowski: „Filozofia grecka, a zwłaszcza filozofia platońska, w swej duchowej warstwie miała wyraźny posmak misteryjny. To nadawało jej pewnych znamion religijnych. Pitagoreizm, platonizm, a później stoicyzm i epikureizm, a nawet pyrronizm miały ambicje otworzenia przed ludźmi «prawdy», czasem wręcz «bożej prawdy», i związanych z nią nowych perspektyw życiowych. Niektórzy z nich, jak pitagorejczycy i Platon, pokazywali duchowe powołanie człowieka” (K. PAWŁOWSKI, *Misteria i filozofia...*, s. 121).

122 Bóg dla Plutarcha-platonika jest samą dobrocią, samym pięknem, samą prawdą, a także czystą bytowością, czystą jednością, o czym świadczy jego pismo *O E delfickim* (np. 392 A – 394 C). Bóg Plutarcha, „zupełnie niezłożony, jest czystą bytowością i czystą jednością, esencją jedności. Jedność jest wyznacznikiem jego ontycznej pełni i doskonałości” (K. Pawłowski, *Misteria i filozofia...*, s. 104). O metafizyce średniego platonizmu zob. też G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, s. 345-367.

123 K. PAWŁOWSKI, *Misteria i filozofia...*, s. 83-84.

124 PLUTARCH, *List pocieszający do żony*, 8.

125 Tamże; por. też tamże, 2: „Szczególniej też dotkliwie dręczy czułość, którą się ma dla istot w tym wieku, bo radość sprawiana przez nie czysta jest i bez żadnej domieszki niezadowolenia czy gniewu”.

126 Tamże, 9. Podobne myśli można znaleźć też w innych pismach PLUTARCHA, np. w jego dziele *O pogodzie ducha*, 8: „Toż szaleństwem jest martwić się stratą, a nie cieszyć się tym, co pozostało, i zachowywać się



można siedzieć w zamknięciu, płacąc za minione radości smutkami¹²⁷. To z dotkliwości bólu odczuć można, jak wiele radości powinno się mieć z tego, co pozostaje¹²⁸.

W tym też kontekście Plutarch w swej konsolacji przytacza również argumenty kontestujące żal z powodu faktu, iż osoba zmarła jeszcze nie wykorzystała życia. W *Liście* konkretnie pisze on o córce, która zmarła, nie zaznawszy małżeństwa i macierzyństwa. Pociesza swą żonę: „tobie te rzeczy przypadły w udziale; bo wszakże to, co jest wielkim dobrem dla pozbawionych go, nie może być małym dla posiadających je”¹²⁹.

Ponadto Plutarch i Timoksena (co nie jest obojętne dla tematu) byli wtajemniczeni w misteria¹³⁰. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, iż w religii Grecji w kulcie państwowym nie było miejsca dla świętości¹³¹: „Bogowie greccy, czczeni w publicznym kulcie państwowym (a także na domowych ołtarzach), niewiele mają wspólnego z sacrum. W sumie nie bardzo różnią się od ludzi, którzy ich czczą. Są jedynie od nich potężniejsi, ale w sensie bardziej fizycznym aniżeli duchowym. (...) Nie mają jednak w sobie nic z «Boga Prawdy» Dlatego nie są w stanie wynieść człowieka do wyższych sfer ducha¹³²”. Nie dziwi zatem, iż w Grecji od dawna żywotne były kulty misteryjne (prawdopodobnie mające jeszcze przedgrecki rodowód), zaspakajające wyższe potrzeby i duchowe tęsknoty Greków, wносиły bowiem inne pojęcie boskości, do której zresztą obiecywały wynieść samego wtajemniczonego¹³³. Ich głównym znamieniem był soteryjny i kathartyczny charakter oraz przekonanie o boskim charakterze duchowego wnętrza człowieka: „Niemał wszystkie misteria, niezależnie od indywidualnych różnic między nimi, oferowały oczyszczenie i wieczne zbawienie”¹³⁴. Misteria greckie były wtajemniczeniem, ale nie w jakąś szczególną wiedzę tajemną (co odróżnia je od wtajemniczeń gnostyckich), ale w nadprzyrodzony, sakralny obszar rzeczywistości, obecnej zarówno w samym wtajemniczonym, jak i odnoszącej się do samego Boga: „misteryjne szczęście – to zanurzenie się w boską duchowość, a ściślej –

jak małe dziecko, któremu jeśli ktoś z wielu zabawek zabiera jedną, ono rzuca i resztę na ziemię z płaczem i krzykiem. Tak przecież postępujemy i my, ilekroć los w czymś jednym nam dokuczy, a my marnujemy całą resztę przez lamenty narzekania”.

127 PLUTARCH, *List pocieszający do żony* 3.

128 Por. tamże, 9.

129 Tamże, 9.

130 Więcej o starożytnych misteriach zob. np. K. PAWŁOWSKI, *Misteria i filozofia...*; W. BURKERT, *Starożytne kulty misteryjne*, Kraków 2007.

131 Por. W. F. OTTO, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt am Main 1956, s. 4.

132 K. PAWŁOWSKI, *Misteria i filozofia...*, s. 27.

133 Por. tamże, s. 27-28.

134 Tamże, s. 28.



zanurzenie się w śmierć (na razie, to jest w kulcie chwilowe i częściowe, a potem, to jest właśnie po śmierci, całkowite i wieczne) oraz wypłynięcie po drugiej stronie rzeczywistości, po stronie duchowej, niecielesnej i boskiej¹³⁵.

Plutarch i jego żona byli wtajemniczeni w misteria dionizyjskie¹³⁶, dlatego zapewne wierzyli w szczęście niewinnego dziecka po śmierci: przekazana przez przodków nauka oraz święte tajemnice misteriów Dionizosa przekonują Timoksę, że dusza jest nieśmiertelna¹³⁷, a zmarłe dzieci dostały już lepszego losu i bliższego bogom miejsca pobytu: „trudniej jest w to nie wierzyć niż wierzyć”, zatem „obrzędy zewnętrzne odbywajmy tak, jak nakazują prawa, w sobie samych zaś starajmy się zachować bardziej niż kiedykolwiek nieskalaną czystość i opanowanie”¹³⁸. Te wypowiedzi filozofa mają zapewne swe źródło we wtajemniczeniu misteryjnym, którego elementy zresztą mocno przeniknęły do filozofii greckiej w ogóle, a zwłaszcza do jej nurtu platońskiego, którego przedstawicielem jest przecież i Plutarch jako medioplatonik¹³⁹. Można wyróżnić sześć takich najważniejszych elementów: misterium śmierci (przeżycie własnej śmiertelności i nieśmiertelności, która jest dziedzictwem samego boga Dionizosa), misterium zjednoczenia z bóstwem (przeżycie swego indywidualnego człowieczeństwa i jednocześnie własnej oddionizyjskiej boskości), misterium śmierci egzystencjalnej i egzystencjalnego zjednoczenia z bogiem, który jednoczy w sobie indywidualne boskości ludzi, zachowując ich odrębność (uobecnia się tu motyw jedności i wielości, którego mitycznym obrazem jest Dionizos patrzący w lustro i widzący w nim zamiast własnego odbicia cały świat), misterium miłości (rozumianej jako wstępowanie do bóstwa, mistyczna droga do Boga; obrazem tej miłości jest mit o Orfeuszu i Eurydyce oraz baśń o Psyche i Erosie z *Metamorfoz* Apulejusza), a także *kátharsis* (jako efekt kontaktu z nadprzyrodzonością¹⁴⁰) i orficka idea jedności (jedno wszystkim i wszystko jednym)¹⁴¹.

135 Tamże, s. 30.

136 Być może w te misteria mogły być wtajemniczane tylko mężatki (a nie dziewice) (por. W. BURKERT, *Starożytne kultury misteryjne...*, s. 183).

137 Por. PLUTARCH, *List pocieszający do żony*, 10.

138 Tamże, 11.

139 Burkert zauważa: „Idąc za Plutarchem, wielu platonizujących pisarzy przywoływało misteria dla potwierdzenia podstawowych zasad swej filozofii, dla ich zilustrowania, lub też w celu wzbogacenia ćwiczeń dialektyki filozoficznej o jakiś wymiar religijny. Zaszło to tak daleko, że Numenius poczuwał się do zdrady tajemnicy eleuzyjskiej przez filozofię (*Phortikoi*, 3777b; por. *apaideusia* u Salustiusza 4, 3). Pewną rolę zaczęły odgrywać także osobiste powiązania: Plutarch, założyciel ostatniej Akademii w Atenach, był synem albo wnukiem hierofanta Nestoriusza” (W. BURKERT, *Starożytne kultury misteryjne...*, s. 153; zob. też K. CLINTON, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia 1974, s. 43).

140 Więcej o *kátharsis* zob. K. PAWŁOWSKI, *Misteria i filozofia...*, s. 30-38.

141 Por. tamże, s. 38. O misteriach stricte orfickich zob. tamże, s. 28-30.



Burkert zwraca uwagę, że, poczynając już od Platona, języka misteriiów używano dla zilustrowania jakichś stanów odmiennych – intelektualnych czy emocjonalnych¹⁴². *List pocieszający do żony* nie jest napisany aż tak wyraźnie w tym duchu, istnieje jednak fragment, w którym Plutarch próbuje domniemany proces umierania opisać właśnie przy pomocy terminów misteryjnego wtajemniczenia: w chwili śmierci „dusza doznaje cierpienie podobnych do tych, które odczuwa człowiek celebrujący wielkie wtajemniczenie (...) najpierw włóczy się po manowcach, do znużenia chodzi w kółko, jakieś przerażające dróżki w ciemności prowadzą donikąd; potem nagle u kresu tych wszystkich strasznych rzeczy popada w panikę i drży, i poci się, i wpada w zdumienie. A potem jakieś cudowne światło wychodzi ci naprzeciw, czyste okolice i łąki pozdrawiają cię, pełne dźwięków i tańca, i uroczystych, świętych słów i świętych wizji; i wtedy wtajemniczany, teraz już doskonały, siada wolny i pozbawiony wszelkiego skrępowania, przechadza się, z wieńcem na głowie, celebryje uroczystość razem z innymi świętymi i czystymi ludźmi, i spogląda w dół, na niewtajemniczonych, na nieczysty tłum na świecie w błocie i mgle pod swymi stopami”¹⁴³.

Ta wiara w szczęście, brak smutku i bólu w życiu po śmierci pobrzmiewa też w *Liście pocieszającym do żony*. Filozof przypomina, że nawet w przekonaniu ogółu „zmarły nigdzie nie doznaje nic przykrego ani złego”¹⁴⁴. Według Plutarcha, jego i Timoksena córka nie potrzebuje już ich smutku, bo przebywa tam, gdzie on nie istnieje, a także nie może swym rodzicom sprawiać cierpienia, jako że sama niczego bolesnego nie odczuwa¹⁴⁵. Co więcej, nie odczuwa też potrzeby posiadania dóbr: „utrata wielkich nawet dóbr przestaje boleć, jeśli się przestanie ich potrzebować” (zresztą mała Timoksena „mało straciła, bo mało jeszcze poznała i niewielkimi rzeczami się radowała; a czyż można powiedzieć, że została pozbawiona tego, czego nie zaznała i o czym nie miała pojęcia?”)¹⁴⁶. Z nieśmiertelną duszą dzieje się to, co „ze schwytanym ptakiem: jeżeli długi czas żyje w ciele i oswoi się z tym życiem przez wiele różnych spraw i długotrwałe przyzwyczajenie, wtedy znów powraca i pogrąża się w ciało w dalszych narodzinach”¹⁴⁷. Zmarłym dorosłym zatem grozi zbyt „przywiązanie do spraw ziemskich, które jak czarodziejski napój odbiera jej [tj. ich duszy] hart i stapia w jedno z ciałem”, w którym przecież jest ona więziona¹⁴⁸. Inaczej dzieje się w przypadku dzieci, o czym świadczą choćby starodawne obyczaje i prawa: „małym dzieciom nie wylewa się pośmiertnych libacji ani nie spełnia się innych obrzędów

142 Por. W. BURKERT, *Starożytne kultury misteryjne...*, s. 163.

143 Tekst z: tamże, s. 164.

144 PLUTARCH, *List pocieszający do żony*, 10.

145 Por. tamże, 9.

146 Tamże.

147 Tamże, 10.

148 Por. tamże.



obowiązujących dla zmarłych, jako że dzieci nie są związane z ziemią i sprawami ziemskimi. Nie przebywa się długo przy ich mogiłach, grobowcach i marach pogrzebowych, nie siedzi się przy zwłokach, bo prawa nie pozwalają opłakiwać zmarłych w tym wieku”¹⁴⁹.

Na koniec można zadać pytanie: po co powracać do tych starożytnych myśli o śmierci? Wszak kultura grecka umarła. Rohde wyjaśnia: „Zewnętrzny kształt cywilizacji greckiej przeminął; jednak jej duch okazał się niezniszczalny. To, co stanowiło niegdyś istotę życia umysłowego ludzi cywilizowanych, nigdy nie może ulec zatruciu; żyje dalej w ludzkich duszach i umysłach; stając się częścią życia duchowego ludzkości, osiąga pewien rodzaj nieśmiertelności. Oczywiście impulsy pochodzące ze źródła greckiej myśli nie zawsze przejawiają się w naszym życiu z tą samą siłą i nie zawsze w tych samych kontekstach. Jednak źródło to nigdy nie przestało; wypływający zeń strumień wprawdzie czasami znika, potem jednak znów się pojawia; skrywa się pod ziemią, by następnie ponownie wypłynąć na powierzchnię”¹⁵⁰. Można mieć zatem nadzieję, że i powyższe refleksje o śmierci i przeżywaniu żałoby, pochodzące ze skarbnicy myśli starożytnych Greków, „inteligentnych pogan”¹⁵¹, wciąż mają rację bytu i mogą służyć pomocą także w dzisiejszych czasach.

Słowa klucze: śmierć, żałoba, filozofia starożytna, Plutarch.

About death and mourning (not only by Plutarch of Chaeronea)

Summary

The death issue can be found in the teaching of philosophers of all ages – the problem is continuously important for the philosophy. The present article refers to the ancient thinkers such as Stoics, Epicureans, Platonists and tries to point their comprehension of the death and the mourning. The general conception of each philosophical school is presented followed by the opinion of Plutarch of Chaeronea. His works, especially “Consolatory Letter to His Wife”, serve as a background of portraying Plutarch’s calmness and self-control in accepting the necessity of death. He recommended preservation of only the essential signs of mourning while sustaining

149 Tamże.

150 E. ROHDE, *Psyche...*, s. 268.

151 Nawiązuję do określenia Veyne’a (por. tytuł rozdziału: *Plutarch. Problemy religijne inteligentnego poganina*, w: P. VEYNE, *Imperium grecko-rzymskie*, s. 634).



D. BUDZANOWSKA – *O śmierci i żałobie według Plutarcha*

the spiritual equilibrium. His attitude resulted from his faith in the afterlife full of happiness and without sorrow.

Keywords: death, mourning, ancient philosophy, Plutarch

(tłum. Paweł Michałowski)

Recenzje

GIORGIO JOSSA

La condanna del Messia. Problemi storici della ricerca su Gesù (SB 169)

Poszukiwania dotyczące Jezusa z Nazaretu mają swoją historię, którą wielokrotnie już relacjonowano¹. Wyznaczano kolejne etapy badań, próbowano też odkryć ideologiczne podłoże poszczególnych faz naukowych dociekań. Tak zwane trzecie poszukiwanie historycznego Jezusa doczekało się obszernego opracowania także w języku polskim². Nie brak dziś głosów sygnalizujących potrzebę rozpoczęcia czwartego poszukiwania³, jako wyrazu nowego podejścia metodologicznego do kwestii, która ma zdecydowanie podstawowe znaczenie dla wiary, teologii

- 1 Pierwszym dziełem zajmującym się tą historią bardzo obszernie była słynna książka A. SCHWEITZERA, *Vom Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906. Najpoważniejszą pracą tego rodzaju w ostatnim dziesięcioleciu jest książka G. THEISSEN, A. MERTZ, *Der historische Jesus. Eine Lehrbuch*, Göttingen 2001. Niedawno bardzo syntetycznie przypomniał tę historię J. KRĘCIDŁO, „Aktualny stan badań nad historycznym Jezusem”, w: *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. Rocznice urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 258-282, zwł. s. 259-264.
- 2 M. SKIERKOWSKI, „*A suoi Go nie przyjęli*” (J 1,11). *Teologiczno-fundamentalna interpretacja* Third Quest, Warszawa 2006.
- 3 Na 48. Sympozjum Biblistów Polskich (Tarnów, 7-9.09.2010) ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki wygłosił referat pt. „Czy już nadeszła IV faza naukowych poszukiwań Jezusa historycznego?”.



i historii. Bardzo ważną rolę odgrywa w kontekście tych poszukiwań historyczno-teologicznych badanie opowiadań ewangelicznych o męce, śmierci⁴ i zmartwychwstaniu Jezusa⁵. Ważna jest też odpowiedź, jakiej badacze udzielają na pytanie: dlaczego doszło do skazania Go na śmierć? To ona bowiem określa, jak rozumiemy nie tylko koniec ziemskiego życia Jezusa, lecz także Jego samozrozumienie w trakcie publicznej działalności. Znaczenie tego pytania doceniają również teologowie fundamentalni⁶, historycy zaś często uznawali, że jest ono zbyt nacechowane ideologią teologiczną, by dać na nie odpowiedź mającą walory historycznej rekonstrukcji, a nie będącą tylko wyrazem osobistych poglądów badacza. Książka Giorgio Jossy *La condanna del Messia. Problemi storici della ricerca su Gesù*, wydana w zeszłym roku w znakomitej serii *Studi Biblici* wydawnictwa *Paideia Editrice*, stanowi znaczące odstępienie od tej reguły.

Giorgio Jossa to neapolitański historyk ur. w 1938 r., który od lat zajmuje się historią Jezusa i pierwotnego chrześcijaństwa. Był on wieloletnim wykładowcą historii Kościoła w starożytności na Uniwersytecie Fryderyka II w Neapolu, obecnie zaś wykłada na Wydziale Teologicznym dla Włoch Południowych oraz we Włoskim Instytucie Studiów Filozoficznych. Jego zainteresowanie judaizmem⁷ jest związane z badaniami, które podejmuje dla lepszego zrozumienia, czym było pierwotne chrześcijaństwo⁸: religią opartą na nowej formie objawienia, czy ruchem religijnym, jednym z wielu rodzących się w judaizmie palestyńskim okresu okupacji rzymskiej. To na wskroś teologiczne pytanie stawia jednak, będąc świadomym specyfiki, możliwości i ograniczeń warsztatu swej dziedziny. Jako historyk stawia też pytania dotyczące Jezusa z Nazaretu⁹. Najnowsza książka Jossy wpisuje się w ten chrystologiczny, a więc dominujący, nurt jego poszukiwań badawczych. Można potraktować ją jako uszczegółowienie pracy poświęconej procesowi Jezusa, gdyż kwestia

4 H. SEWERYNIAK, „Krzyż jako motyw i znak wiarygodności chrześcijańskiej”. *Studia Paradyskie* 8(1998), s. 243-263; TENŻE, „*Ne evacuetur sit crux*. Wiarygodność krzyża dzisiaj”. *Studia Paradyskie* 8(1998), s. 265-281.

5 W. CISŁO, „Rudolf Pesch: ziemski Jezus jako źródło wiary wielkanocnej uczniów”. *Słowo Krzyża* 2(2008), s. 119-132.

6 M. SKIERKOWSKI, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, Warszawa 2002, s. 140.

7 FLAVIO GIUSEPPE, *Autobiografia*, trad. e cura di G. Jossa, Napoli 1992.

8 G. JOSSA, *Giudei, pagani e cristiani. Quattro saggi sulla spiritualità del mondo antico*, Napoli 1977; TENŻE, *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Brescia 1980; TENŻE, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Brescia 2001; TENŻE, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità* (Studi Biblici 142), Brescia 2004 (tłum. ang. *Jews or Christians? The Followers of Jesus in Search of their own Identity* [WUNT 2002], Tübingen 2006).

9 TENŻE, *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia* (Studi Biblici 88), Brescia 1989 (2000); TENŻE, *Il processo di Gesù* (Studi Biblici 133), Brescia 2002; TENŻE, *Gesù Messia? Un dilemma storico*, Roma 2006; TENŻE, *Il cristianesimo ha tradito Gesù?*, Roma 2008; TENŻE, *Gesù. Storia di un uomo*, Roma 2010; TENŻE, *Chi ha voluto la morte di Gesù? Il maestro di Galilea e i suoi avversari*, Cinisello Balsamo 2011.



skazującego wyroku, jaki w tym procesie zapadł, wiąże się z wizją całości tego wydarzenia sądowego. Trudno jednak znaleźć bliskie związki między tymi dwoma dziełami. Zdawać się może, że praca wcześniejsza była konieczna do zrozumienia lub przygotowywała do podjęcia problemu omówionego w książce o skazaniu Jezusa. Najnowsze dzieło Giorgio Jossy jest jednak zdecydowanie bliższe teologicznemu pytaniu o historycznego Jezusa, niż próbie rekonstrukcji Jego procesu.

Budowa książki jest bardzo prosta, opiera się bowiem na podziale treści na dwa rozdziały. Pierwszy z nich podejmuje temat mesjanistycznych roszczeń Jezusa, podczas gdy drugi dotyczy samego skazania Go na śmierć. Taki właśnie układ analizowanego studium ma poważny wpływ na wyniki badania, ponieważ włoski historyk przyjmuje tezę dość powszechnie kwestionowaną: zakłada możliwość historycznego charakteru Jezusowej samoświadomości jako Mesjasza i Syna Bożego. Czyni to, wychodząc od badań nad współczesnym Jezusowi mesjanizmem, rozumianym jako ideologia oraz jako konkretne sytuacje społeczne, w których rolę protagonistów grały konkretne postacie o aspiracjach mesjańskich. Bierze także pod uwagę postacie niebiańskie, które mogły być za mesjańskie uznawane. Zdaje sobie sprawę, że studia historyczne nad Jezusem wiązały nadzieje mesjańskie raczej z uczniami rabbiego z Nazaretu (bezpośrednimi i późniejszymi), niż z Nim samym. Temu przekonaniu przeciwstawia tezę, że mesjanizm dawidowy w czasach Jezusa był jeszcze żywy (s. 49). Argumentuje ją, odwołując się do istnienia w tych czasach społecznej i politycznej ideologii żydowskiej, która nastawiona była na zmianę trudnej sytuacji w Palestynie. Wskazuje też na teologię qumrańską jako na dowód, że nie we wszystkich środowiskach mesjanizm, w okresie między zajęciem Palestyny przez Rzymian (63 r. przed Chr.) a powstaniem antyrzymskim (66-73 r. po Chr.), uległ osłabieniu. Przywołuje też Psalm Salomona, dokument odnoszący się do wydarzeń kończących rządy Hasmoneuszy i początków okupacji rzymskiej, ale wyrażający nastroje z czasów swego powstania. Wspomina ponadto, że do wybuchu powstania doprowadziło proroctwo (o którym informują Józef Flawiusz, Tacyt i Swetoniusz), które w swym pierwotnym kształcie i rozumieniu miało charakter mesjański, a przez rzymskich historyków (w tym Józefa) rozumiane było w odniesieniu do pierwszych dwóch cesarzy dynastii flawiańskiej (s. 58-59).

Jossa zwraca uwagę, że Jezus był jednym z bardzo niewielu pretendentów mesjańskich i że tylko tego typu aspiracje mogły ściągnąć na Niego prześladowanie. Jednocześnie twierdzi, że jedyny mesjanizm, który był zrozumiały dla uczniów i słuchaczy Chrystusa, to mesjanizm typu królewskiego. Inne postacie, ukazywane jako mesjasze alternatywni, nie miały (przynajmniej według historyka z Neapolu) tych rysów królewskich, jakie musi mieć Mesjasz (s. 68). Postacie występujące w literaturze religijnej i dominujące w wyobraźni współczesnych Jezusowi Żydów



palestyńskich mogły odegrać rolę uzupełniającą w kształtowaniu się figury Mesjasza. Walka ze złem i sędziowska funkcja eschatologiczna łączyły się w spójny obraz z jego polityczną i królewską pozycją.

Mówiąc o Jezusie jako Mesjaszu, G. Jossa przedstawia własną definicję tego pojęcia. Jego elementem nie jest samoświadomość mesjańska czy używanie stosownej tytułatury. „Mesjaszem dla mnie jest postać (historyczna), która będzie mieć rolę decydującą w wydarzeniach na końcu czasów (zwycięstwo nad nieprzyjacielem i wyzwolenie Izraela, zgromadzenie Żydów rozproszonych i przyjsie pogan na Syjon, sąd końcowy i ustanowienie królestwa Bożego)” (s. 81). Jossa dowodzi, że w tym sensie Jezus był Mesjaszem we własnych oczach i to świadomym znaczenia swych aspiracji. Dowartościowuje znaczenie materiału Ewangelii św. Jana, którą uznaje za historyczne świadectwo palestyńskiej religijności na równi z Ewangelią św. Mateusza (s. 85, myśl tę powtórzy na s. 126). Nadaje dużą wartość historyczną także „wymiarowi politycznemu” – jak go nazywa – oraz danym historycznym, pochodzącym z J, odnoszącym się do procesu Jezusa (s. 91). Korzysta też z dużym zaufaniem z informacji dotyczących elementów królewskości w sposobie postrzegania Jezusa przez tłumy przy okazji rozmnożenia chleba (J 6,14-15). Daje mu to podstawę do stwierdzenia, że Chrystus nastawia się w swym nauczaniu i działaniu wyłącznie na lud Izraela, a więc palestyńską wspólnotę żydowską. Stwierdzenie, że „Jezus nigdy nie wspomina zgromadzenia rozproszonych” (s. 109) wydaje się jednak nie do końca ściśle, gdyż J 11,52 to bardzo wyraźny dowód zainteresowania Jezusa ich tematem (tekst ten mówi o rozproszonych dzieciach Izraela¹⁰, których zgromadzenie jest wydarzeniem eschatologicznym¹¹). Z podobnym ujęciem mamy do czynienia w J 10,16¹². Także tam mowa jest o dwóch grupach, które pozostają rozdzielone, a celem Chrystusa jest zebranie ich w jednym stadzie czy owczarni¹³. Nie zmienia to jednak faktu, że palestyńska, judejska (skoncentrowana na Jerozolimie bardziej niż w Mt czy Mk) perspektywa przeważa w J. Jezus nie ma aspiracji politycznych, ale chce wykonać misję eschatologiczną. „Chwała, jakiej oczekuje, nie jest chwałą dawidowego króla z racji ocalenia Izraela, ale taka, jak przysługuje niebiańskiemu świadkowi w czasie sądu nad światem” (s. 111).

Po skonstruowaniu podstawy dla podjęcia głównego tematu G. Jossa zajmuje się kwestią wyroku skazującego Jezusa z historycznego punktu widzenia. Zauważa, że Sanhedryn potraktował Go przy użyciu „prymitywnego kłamstwa”, podczas gdy Piłat popełnił błąd sądowy, polegający

10 Por. F.J. MOLONEY, *The Gospel of John* (SP 4), Collegeville 1998, s. 344. Tam lista autorów, którzy wyrażają podobną opinię.

11 J. SCHREINER, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 382-383.

12 R.E. BROWN, *Giovanni*, Assisi 1979, s. 573; S. MĘDAŁA, *Ewangelia według Świętego Jana, rozdziały 1-12* (NKB 4, cz. 1), Częstochowa 2010, s. 831.

13 G. SZAMOCKI, Motyw bramy w Nowym Testamencie. Przyczynek do teologii biblijnej, Pelplin 2001, s. 112-113, przyp. 31; S. MĘDAŁA, *Ewangelia według Świętego Jana, rozdziały 1-12...*, s. 763-764.



na przyjęciu decyzji Sanhedrynu (s. 117). Dość jednoznacznie stwierdza więc, że właściwego skazania Chrystusa na śmierć dokonał żydowski organ religijno-administracyjny. Pozwala mu to stwierdzić, że „skazanie Jezusa okazuje się wewnętrzną sprawą żydowską, która ma za protagonistę Sanhedryn, a mówiąc bardziej szczegółowo – najwyższych kapłanów i pisarzy” (s. 128).

Ta tradycyjna interpretacja jest wynikiem podejścia do tekstu Ewangelii jako źródła historycznego, podczas gdy – jak zauważa Jossa – egzegeci podchodzą do nich jak do dzieła literackiego (s. 118). To sprawia, że mając narzędzia do śledzenia, w jaki sposób strategia narracyjna staje się wehikułem pozwalającym na wprowadzanie elementów interpretacji, popadają jednocześnie w sceptycyzm historyczny. Autor przedstawia konkretne przykłady wpływu klimatu epoki na sposób przedstawiania Jezusa i jego politycznej roli (s. 122-123). Wytyka przy tym błędy warsztatowe, których nie waha się nazwać „magią kombinatoryjną w posługiwaniu się źródłami” (s. 123), jakie popełniają egzegeci wchodzący w kompetencje historyków. Stwierdza, a jest to stwierdzenie bardzo ważne, że „jednym z aspektów najbardziej paradoksalnych aktualnych badań nad Jezusem, jest w rzeczywistości to, że aby odrzucić interpretację teologiczną postaci Jezusa, jaka znajduje się w ewangeliiach (kanonicznych), trzeba często przyjmować historyczną wiarygodność tych epizodów [które ukazują Jezusa, tu G. Jossa mówi konkretnie o wyrzuceniu handlarzy ze świątyni – W.L.] w wersji, w jakiej są opowiedziane w ewangeliiach” (s. 129). Sama świadomość, że charakter Ewangelii oraz ich rola jedyne go obszerniejszego źródła do badań nad historycznym Jezusem nie jest niczym nowym. Nowością, którą wnosi Jossa, jest raczej stwierdzenie, że sam postulat „uwalniania” Jezusa od „deformacji” teologicznej nie respektuje natury źródeł, jakimi dysponujemy. Reakcją neapolitańskiego badacza nie jest sceptycyzm historyczny w stylu A. Schweitzera, ale raczej normalne jak na historyka podejście do źródeł, którym nie można w punkcie wyjścia odmówić wszelkiej wiarygodności. Postulat odejścia od teologicznej interpretacji, historycznej neutralności, objęcia stanowiska ponad podziałami ideologicznymi czy religijnymi, uważany za najbardziej charakterystyczny dla trzeciego poszukiwania historycznego Jezusa, okazuje się bowiem postulatem zupełnie nie liczącym się z charakterem źródeł, jakimi to poszukiwanie musi się ciągle posługiwać i dla których nie ma alternatywy (por. s. 131).

Te cenne uwagi metodologiczne mają bodajże większy walor niż historyczny aspekt omawianej pracy. Choć i tu znaleźć można rzeczy bardzo ciekawe, jak np. motyw relacji Jezus – świątynia, który czyni z Jezusa przedstawiciela monarchicznej koncepcji religii, przeciw jej teokratycznej formie realizacji (zwł. s. 179-188). Jest to ważne uzupełnienie często zauważanego konfliktu między Jezusem a faryzeuszami, którzy w całej swej tradycji z rezerwą nastawieni byli do



monarchii, a zwłaszcza do jej religijnej motywowanej hasmonejskiej realizacji. Ostatecznie Jossa dowodzi, że „nie tylko ze względu na późniejszą wiarę uczniów, ale już na poziomie historycznym, skazanie Jezusa na śmierć krzyżową jest skazaniem Mesjasza” (s. 198). Wniosek ten przyjmujemy z niejaką satysfakcją, ponieważ stanowi on ostateczne potwierdzenie tez zawartych w artykule opublikowanym na łamach poprzedniego numeru „Słowa Krzyża” o tytule winy Jezusa¹⁴. Książką G. Jossy zająć się warto przede wszystkim dlatego, że może ona stanowić praktyczną wskazówkę, jak zrealizować zalecenie nowego papieskiego dokumentu o Piśmie Świętym, by szukać metody dla teologicznego studium tekstów biblijnych (*Verbum Domini* 34). Dialog z historykami i zajmowanie się historią bez metodologicznej sztywności właściwej dyletantom (lub osobom kierującym się ideologicznymi uprzedzeniami) może pomóc egzegezie biblijnej w sformułowaniu nowych zasad metodologicznych. Ale do tego trzeba zarazem pokory i dumy, które polegają na uznaniu, że egzegeza jest względem historii autonomiczna, choć musi pozostać na nią bardzo wrażliwa. Nie powinna być jednak ograniczona, a zwłaszcza siebie ograniczać do krytyki źródeł odnoszących się do czasów i dziejów Jezusa. Książka G. Jossy pokazuje bowiem, że w chwili obecnej historyk niejednokrotnie musi bronić Biblii przed biblistą, a Jezusa przed teologiem, gdy ci chcą przegonić w historycznym krytycyzmie zdrowe zasady metodologiczne przyjmowane w historii.

Waldemar Linke CP

14 W. LINKE, „Tytuł winy (*titulus culpae*) Jezusa (Mk 15,26; Mt 27,37; Łk 23,38; J 19,19). Król Jezus w Ewangeliach”. *Słowo Krzyża* 3(2009), 124-143.



O. JOHANNES B. BRANTSCHEN

Dlaczego istnieje cierpienie? Wielkie pytanie do Boga

Pytanie o cierpienie nie traci na swej aktualności. Patrząc na ten świat można nabrać przeświadczenia, że życie jest pasmem nieustającej męki, tragedii i dramatów, a ziemia – „padołem łez”. Człowiek od wieków zadaje pytanie, dlaczego dotyka go cierpienie, zastanawia się nad jego przyczyną i sensem, nad jego miarą.

Kwestię tę stara się współczesnemu człowiekowi przybliżyć książka szwajcarskiego teologa, dominikanina Johanna B. Brantschena, opublikowana przez wydawnictwo Homo Dei. Choć publikacja podejmuje temat znany i wciąż nurtujący wielu, nie tylko teologów, autor pragnie podejść do niego w sposób bardziej nowatorski. Warto zaznaczyć, że nie jest to pierwsze jego dzieło poświęcone takiej tematyce (w podobnym duchu napisał dostępną na polskim rynku książkę *Boże, dlaczego?* oraz nieprzetłumaczoną dotychczas *Warum läßt der gute Gott uns leiden?*) Celem, jaki autor sobie wyznaczył, jest podjęcie refleksji „wspólnie ze zdrowymi i szczęśliwymi, aby odnaleźli nadzieję, która pozwoli im na chrześcijańskie przeżywanie cierpienia” (patrz: okładka). Zastrzega jednocześnie, że nie chodzi mu o to, aby nieść cierpiącym tanie pocieszenie, ani też o bagatelizowanie cierpienia. Już w przedmowie stawia konkretne, jego zdaniem budzące grozę, pytanie, na które podejmuje się następnie próby odpowiedzi: jak, będąc chrześcijaninem, można trwać przy Bogu, Mocy Miłości, w obliczu historii bezgranicznego cierpienia ludzkości, zwłaszcza, gdy cierpienie jest niezawinione? Ta niezbyt obszerna książka składa się z przedmowy, wprowadzenia, trzech rozdziałów i epilogu.



Już w stosunkowo długim wprowadzeniu J. Brantschen zaznacza, że wszystkie, liczne odpowiedzi na pytanie o cierpienie – udzielone dawniej bądź udzielane dziś – są niewystarczające, pozostawiają niedopowiedzianą ostateczną interpretację. W takim kontekście pyta więc o zasadność, sens mówienia o cierpieniu przez teologów: „Czy (...) teologowie nie powinni od razu całkiem zrezygnować z przemawiania argumentami i zamiast tego w modlitwie, skardze i prośbie zanosić cierpienie Bogu?” (s. 9). Mimo tego dość prowokującego pytania autor stwierdza, że mówić o cierpieniu trzeba – zwłaszcza do zdrowych i szczęśliwych; trzeba sformułować nadzieję, która pozwoli cierpiącemu mocno trzymać się Boga. Stara się on scharakteryzować cierpienie w sensie ogólnym: zarówno w kondycji ludzkiej, jak i to obecne w otaczającym człowieka świecie. Przywołuje dramatyczne nieraz wypowiedzi i pytania stawiane przez „proroków skargi”: pisarzy, filozofów, myślicieli (A. Camusa, F. Dostojewskiego, R. Schneidera, F. Stiera, E. Drewermanna, Stendhala, A. Schopenhauera). Ostatecznie prowadzi do rozróżnienia między tym, co złe, a cierpieniem; między złem natury a złem moralnym.

W pierwszym rozdziale autor prezentuje czytelnikowi „starsze i nowsze odpowiedzi” na pytanie, dlaczego istnieje cierpienie. Przywołuje m.in. koncepcję cierpienia jako kary za popełnione grzechy, cierpienia jako Bożego lekarstwa, cierpienia jako ceny wolności i miłości, teorię o Bogu współczującym, a nawet teorię ewolucji i pojmowania cierpienia jako jej skutku ubocznego. Dochodzi jednak do wniosku, że wszystkie te koncepcje są niewystarczające i jednocześnie wskazuje, dlaczego. Nawet razem zebrane nie tworzą one wyczerpującej odpowiedzi.

Kolejny rozdział – w zamyśle J. Brantschena – ma ukazać pięć istotnych „uchwyty” w chrześcijańskim podejściu do cierpienia. Autor prezentuje te sposoby, ukazując niektóre z nich – już znane – w nowym świetle. Wśród wskazówek czytelnik znajdzie m.in. zalecenie, aby w cierpieniu stworzyć przestrzeń dla nadziei, aby uznając swoją niewiedzę zaufać Bogu, widzieć w cierpieniu szansę. Autor kładzie też nacisk na ogromne znaczenie, jakie dla cierpiącego ma pocieszenie, dopowiadając od razu, że nie istnieje jego jeden wzorcowy model, ponieważ jest ono zależne od konkretnych warunków. W podejściu do cierpienia pomaga też naśladowanie Chrystusa przyjmującego Krzyż. Całości postawy ma dopełnić modlitwa skargi i oskarżenia, do której każdy cierpiący człowiek ma prawo.

Jednakże nawet i te proponowane przez J. Brantschena podpowiedzi, jak zachować się doświadczając cierpienia, wydają się nie być do końca satysfakcjonujące – cierpienie jest bowiem czymś tak wielkim, że czynione przez człowieka próby jego wyjaśnienia, uzasadnienia, zdają się być marne, ułomne. Autor mając tego świadomość dochodzi do wniosku, że odpowiedzi może



udzielić tylko Bóg, który uczynił to w misterium wielkanocnym. Tę prawdę teolog stara się przybliżyć w trzecim rozdziale książki. W wydarzeniu Paschy Bóg – przez niewytłumaczalny, zaskakujący cud – przemienia w nadzieję nasze przytłaczające pytanie o cierpienie, tak iż w samym jego centrum wolno nam marzyć o *nowej ziemi i nowym niebie* (s. 95). Pojawia się tu zatem obietnica życia wiecznego, przyjęcie śmierci jako „łaskawego przyjaciela”, odniesienie do Bożej rzeczywistości, w której człowiek staje się częścią nowej, niezniszczalnej wspólnoty. Omawiana publikacja nie ma na celu przynieść jasnej, jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o sens istnienia cierpienia. Jest jedynie zachętą do refleksji nad tą kwestią. Sam autor, choć podejmuje się wysiłku przytoczenia argumentów z różnych stron, nie udziela swojej osobistej odpowiedzi. Zwieńczeniem jego refleksji i poszukiwań stał się wymowny epilog: nie możemy i nie musimy usprawiedliwiać Boga – On sam się usprawiedliwi, gdyż „w owym dniu” o nic nie będziemy już Go pytać (por. s. 135).

Po lekturze książki czytelnik może odnieść wrażenie, że jej autor staje raczej wśród tych, którzy nie mogą pogodzić istnienia cierpienia z Bożą miłością; wśród tych, którzy zanoszą przed Boga swe skargi i oskarżenia. Bardziej bowiem eksponuje dramatyczne i nieraz rozpaczliwe głosy w dyskusji nad cierpieniem, o czym świadczą m.in. przytaczane wypowiedzi wspomnianych już wcześniej „proroków skargi” oraz to, iż według niego najskuteczniejszym sposobem na radzenie sobie z cierpieniem jest właśnie modlitwa skargi i oskarżenia. Powierzchowna lektura publikacji może wprowadzić czytelnika w zakłopotanie: czy aby na pewno taka postawa jest godna cierpiącego chrześcijanina? Autor zaznacza jednak, że nie chodzi mu o odwrócenie się od Boga, lecz o krzyk przeciw Bogu (przed Bogiem), bez wyrzekania się Go; ten protest ukazuje według niego najbardziej intymny wymiar wiary. Wołanie z głębi cierpienia traktuje Boga poważnie i odpowiada również godności człowieka (s. 89). Autor staje w obronie prawa cierpiącego do takiego właśnie wołania.

J. Brantschen, podejmując się refleksji nad cierpieniem, nie jest idealistą. Jest świadomy tego, że współcześni ludzie skłonni są traktować cierpienie raczej jako argument przeciw Bogu, nie zaś jako tajemnicę, która pozwala się do Niego przybliżyć. Stawia też diagnozę, iż nasze czasy nie sprzyjają zbytnio uczeniu się cierpienia (por. s. 67), konsumpcyjne społeczeństwo nie potrafi dostrzec w nim nawet cienia szansy; ludzie żyją w lęku przed chorobą, rozstaniem, śmiercią, cierpienie próbuje się za wszelką cenę i na różne sposoby usunąć lub choćby odsunąć od siebie. Zapewne dlatego autor-teolog decyduje się na język i ton wypowiedzi nieteologiczny, prowokujący, dramatyczny, a nieraz nawet ironiczny – który może stać się bliższy takim ludziom. Niejednokrotnie jednak ten ton może czytelnika zaskakiwać, jak na przykład zaskakuje wyrażenie



„zlikwidować” w odniesieniu do sposobu postąpienia wobec Jezusa (s. 82 i 86 – ani razu nie jest użyte słowo „zabić”). Wydaje się, że Brantschen jest realistą i to realistą aż do bólu, zastanawia jednak, czemu ma to służyć? Wypowiada on opinie typu: „Grozić innym Bogiem, straszyć Nim innych – to najbardziej naturalna sprawa w świecie, jak uczy nas historia Kościoła” (s. 82); albo: „Bóg milczy i jest niesamowicie dyskretny, bo respektuje naszą wolność – zupełnie odwrotnie niż Jego autorytatywni ziemscy przedstawiciele przez całe stulecia historii Kościoła” (s. 51); czy też: „Ton przemawiania Jezusa był inny; ani przedtem ani potem w historii taki już nie rozbrzmiewał. Również Kościół ciągle próbował wznosić dźwiękochłonne ściany, aby ów niebezpieczny, dominujący ton Jezusa nie stał się zbyt głośny” (s. 82). Odnosząc się do słów Chrystusa o wzięciu swego krzyża na Jego wzór, pisze o nich, że „w końcu zostały zdegradowane do niewiele wartej formułki: „Patrz na krzyż Jezusa i dźwigaj swój z cierpliwością!” (s. 80); w innym miejscu zaś stwierdza, że „Z powodu milczenia Boga cierpi dziś wielu chrześcijan, niektórzy nawet załamują się i próbują pocieszać prywatnymi objawieniami i zjawiskami »nadnaturalnymi«” (s. 51).

Autorowi nie są obce także odważne, prowokacyjne pytania typu: „Czy człowiek jest potworem? Czy Bóg stworzył potwora? (A kto zrzuca całą winę na diabła, ten tylko odkłada problem w czasie; diabeł jest bowiem również stworzeniem Bożym). Czy ludzka wolność jest zatrutym darem, którego Bóg mógł nam lepiej nie dawać?” (s. 42-43). Trudno jest zignorować tego rodzaju pytania, ale należałoby zaraz po ich postawieniu zmierzać do udzielenia odpowiedzi, nie zaś pozostawiać czytelnika w tak kluczowym momencie, gdyż to nie zawsze prowadzi go do podjęcia drogi poszukiwania odpowiedzi, ale może sprawić, że zatrzyma się on na tych dramatycznych stwierdzeniach. Zastanawiający jest ton publikacji, niejednokrotnie nacechowany ironią. Być może autor chce przez to trafić do tych, którzy w ten sposób myślą? Warto jednak zwrócić uwagę, że w tej rozprawie o cierpieniu dominujący jest głos tych, którzy cierpienia nie rozumieją, którzy toczą spory z Bogiem, czy nawet Go odrzucają. W mniejszym stopniu autor przywołuje myśl Kościoła: św. Augustyn pojawia się po raz pierwszy jako Augustyn Aureliusz, refleksje św. Tomasza poddane są w wątpliwość z punktu widzenia współczesnego człowieka, Benedykt XVI wspomniany jest jedynie przy okazji dyskusji o piekle, a cenny głos wielkiego apostoła ludzkiego cierpienia, Jana Pawła II, zostaje całkowicie pominięty. Czy przy przedstawionym w przytoczonych fragmentach stosunku do Kościoła taka postawa oznacza pragnienie pozyskania tych czytelników, którzy z prawdziwym Kościołem nie mają jeszcze wiele wspólnego?



Pewne wątpliwości budzi też inny fragment: „(...) doświadczenie cierpienia wzmogło się we współczesnej Europie z jednej strony przez nazwę «Auschwitz», z drugiej – przez nową chorobę społeczną – chorobę Alzheimera” (s. 15). Autor stosuje tu bardzo duże uogólnienie i dość zaskakujące zestawienie. Być może bardziej odpowiednie byłoby użycie sformułowania „dramat Auschwitz”, czy też „wydarzenie”. Natomiast jeśli chodzi o chorobę Alzheimera, czy rzeczywiście jest to choroba, która wybija się swym dramatem i powszechnością ponad wszystkie inne? Kontynuując wątek, autor pisze dalej, że „w tej chorobie nie ma umierania z godnością, ponieważ człowiek staje się niejako ponownie embrionem” (s. 15). Trzeba zaznaczyć, że nie sygnalizuje tu opinii typowej dla „nowych chrześcijan” (jak to robi w innych miejscach, np. s. 109-112), co wydaje się wskazywać, iż jest to jego własne zdanie. Czy jednak umieranie z chorobą Alzheimera jest niegodne człowieka? Czy ten fakt pomniejsza ludzką godność i czy ten „powrót do stanu embrionu” czyni umieranie pozbawionym godności (ostatecznie przecież także i embrion ma osobową godność)? Dopiero na s. 79 znajdujemy wypowiedź, że godność człowieka nie zależy od zdrowia i sprawności (autor odnosi się do umierania Jana Pawła II).

Wszystkie powyższe wątpliwości czy zastrzeżenia nie pomniejszają ogólnej wartości pracy J. Brantschena. Ostatecznie można uznać, że retoryka przez niego prowadzona jest odzwierciedleniem całego szeregu pytań o cierpienie, dręczących współczesnego człowieka. Światło nadziei i pryzmat, przez który we właściwy sposób należy spojrzeć na tę publikację, dostrzega się w podtytule książki, a mianowicie: „Wielkie pytanie do Boga”. Choć autor przedstawia różne „ludzkie” propozycje odpowiedzi na pytanie o sens istnienia cierpienia, dochodzi do wniosku, że ostatecznie to nie człowiek jest w stanie na nie odpowiedzieć, lecz właściwy adresat pytania – Bóg. I tylko On. Chrześcijańska egzystencja zmierza ku życiu wiecznemu, w którym wszystkie sprawy dotąd zakryte ujrzemy w pełnym świetle; również tajemnica cierpienia stanie się dla nas zrozumiała. Ta prawda winna zostać odczytana jako punkt kulminacyjny publikacji, dający nadzieję w cierpieniach, jakich doświadczamy.

Anna Zygmata



Bibliografia pasyjna

Bibliografia pasjologiczna za lata 2009-2010

z uzupełnieniami za lata poprzednie

Książki

2010

1. BUCZKOWSKI M., *Między rozumem a uczuciem*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
2. CHMIELEWSKI M., *Świadkowie męki Chrystusa. Droga krzyżowa z Weroniką i Szymonem*, Wydawnictwo M, Kraków 2010.
3. DE GRANDIS R., KOSHENINA E.P., *Droga krzyżowa. Dla tych, którzy szukają uzdrowienia*, Wydawnictwo Mateusza, Bydgoszcz 2010.
4. LANGKAMMER H., Nowy Testament o zmartwychwstaniu Chrystusa i naszym zmartwychwstaniu (W kręgu Słowa 8), Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2010.
5. LOUPAN V., NOËL A., *Śledztwo w sprawie śmierci Jezusa*, Wydawnictwo M, Kraków 2010.
6. *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010.
7. PAJĄK P., *Cudowny krzyż św. Franciszka*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2010.
8. PANIC I., *Tajemnica Calunu*, Avalon, Kraków 2010.
9. RYSZKA C., *Niechciany krzyż*, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2010.
10. WĘGRZYNOWSKI W., *Twarzą w twarz z Ukrzyżowanym – jerozolimskie kazania pasyjne*, Wydawnictwo Serafin, Kraków 2010.



*Artykuły***2009**

1. BUDZANOWSKA D., „Seneka Młodszy o cnocie męstwa – fortitudo, czyli o pokonywaniu strachu i cierpienia”. *Słowo Krzyża* 3(2009), s. 234-261.
2. DECYK J., „Eucharystia paschalną drogą kościoła”. *Słowo Krzyża* 3(2009), s. 80-92.
3. DOROSZ K., „Pasja jako metoda. Józef Mackiewicz wobec kościoła katolickiego”. *Ethos* 22(2009), nr 3-4(87-88), s. 199-207.
4. FEDEROWICZ S., „Liturgia biskupia Wielkiego Czwartku w wawelskich ceremoniałach z XVI wieku”. *Rocznik Liturgiczny* 1[56](2009), s. 87-99.
5. FORTE B., „Krzyż jako historia trynitarna: gdzie spotykają się Wschód i Zachód”. *Słowo Krzyża* 3(2009), s. 93-108.
6. GAŁKOWSKI T., „Czarny szkaplerz Męki Pańskiej – duch i prawo, wczoraj i dziś”. *Słowo Krzyża* 3(2009), s. 164-185.
7. GATZ E., „Die Erzbruderschaft zur schmerzhaften Muttergottes am Friedhof der Deutschen und flamen bei st. Peter in Rom. Zum wandel einer laiengemeinschaft im XIX jahrhundert”. (streszczenie) – „Arcybractwo Matki Bożej Bolesnej na cmentarzu Niemców i Flamandów przy bazylice św. Piotra w Rzymie przeobrażenia wspólnot świeckich w XIX wieku”. *Studia Oecumenica* 9(2009), s. 13-19.
8. JĘDRZEJEWSKI S., „Pascha w kalendarzach Starego Testamentu”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 62(2009), nr 4, s. 253-268.
9. KIEŁBASA A., „Posąg św. Edyty Stein w bazylice św. Piotra w Rzymie”. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 17(2009), z. 1, s. 229-235.
10. KONARSKI J., „Penser la Croix du selon la donation. Entre la phénoménologie de la donation chez J.-L. Marion et la théologie de la Croix chez E. Jünger, J. Moltmann i S. Breton”. (streszczenie) – „Myślenie o Krzyżu Chrystusa w perspektywie daru. Między fenomenologią daru u J.-L. Mariona a teologią krzyża według E. Jüngera, J. Moltmanna et S. Bretona”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 22(2009), z. 1, s. 245-254.
11. KRAWIECKA E., „Ikona światłem pisana. Teologiczno – literacki obraz Chrystusa w ‘Jezusie z Nazarethu’ Romana Brandstaettera”. *Biblia i Ekumenizm* 4(2009), s. 161-186.



BIBLIOGRAFIA PASYJNA

12. KUŚMIEREK A., „Antropomorfizmy w targumach Pięcioksięgu”. *Słowo Krzyża* 3(2009), s.109-123.
13. LINKE W., „Dlaczego Jezus nie zezwalał na oplakiwanie zmarłych? Biblijne przykłady reakcji na śmierć bliskiej osoby”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 22(2009), z. 1, s. 217-232.
14. LINKE W., „‘Tytuł winy’ (*titulus culpa*) Jezusa (Mk 15,26; Mt 27,37; Łk 23,38; J 19,19). Król Jezus w Ewangeliach”. *Słowo Krzyża* 3(2009), s. 124-143.
15. MACIUSZKIEWICZ M., „Wspólnota świętych w celebracjach misterium Chrystusa. Analiza liturgiczno – teologiczna ‘Rytuału Egzorcyzmów’”. *Seminare* 26(2009), s. 37-52.
16. MACHNACZ J., „Ku Europie wartości – droga Edyty Stein”. *Studia Historyczno – Teologiczne Śląska Opolskiego* 29(2009), s. 153-166.
17. MACHNACZ J., „Fenomenologia a mistyka. Hedwig Ganrad-Mortius – Edith Stein – Gerda Walther”. *Filozofia Religii* 5(2009), s. 27-41.
18. MALINA A., „Zdrada Judasza i niewierność Piotra w świadectwie ewangelii Marka i Mateusza”. *Śląskie Studia Historyczno – Teologiczne* 42(2009), z. 2, s. 5-23.
19. MANDZIUK J., „Hitlerowski obóz śmierci w Bełżcu”. *Resovia Sacra* 16(2009), s. 147-157.
20. MIGUT B., „Rok liturgiczny aktualizacją misterium Chrystusa”. *Rocznik Liturgiczny* 1[56] (2009), s. 271-295.
21. MIOTK A., „W cieniu krzyża. Pasyjny wymiar życia i dzieła misyjnego Arnolda Janssena”. *Słowo Krzyża* 3(2009), s. 186-198.
22. PACIOREK A., „Znaczenie śmierci Jezusa w myśli św. Pawła”. w: *Orędzie Pawłowe – aktualne jeszcze dzisiaj? Poznać, aby iść śladem nauki, sposobu życia* (W kręgu Słowa 7), red. M. Bednarz, P. Łabuda, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2009, s. 91-101.
23. PACIOREK A., „Psałterz w Mateuszowym opisie Męki Jezusa”. *Rocznik Biblijny* 1[56](2009), s. 177-189.
24. PAWIK K., „Krótka historia domu misyjnego Św. Krzyża w Nysie”. *Studia Historyczno – Teologiczne Śląska Opolskiego* 29(2009), s. 378-387.
25. PLET F., „Św. Paweł od Krzyża: Kapłan według Serca Bożego”. *Słowo Krzyża* 3(2009), s. 199-218.



26. RAGANIEWICZ M., „Obojętność religijna św. Edyty Stein”. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 17(2009), z. 1, s. 237-264.
27. RAGANIEWICZ M., „Wpływ świadków prawdy na zmagania duchowe św. Edyty Stein”. *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 17(2009), z. 2, s. 248-256.
28. RYBICKI A., „Maryja współcierpiąca a duchowość chrześcijańska”. *Słowo Krzyża* 3(2009), s. 219-231.
29. RYCHERT M., „Śmierć ‘za wielu’. Teologia ekspiacyjnej śmierci Jezusa za grzechy odrzucenia przez Izrael według Gerharda Lohfinka”. *Collectanea Theologica* 79(2009), nr 1, s. 21-30.
30. SZRAM M., „Ciało zmartwychwstałe w nauczaniu Ojców Apostolskich i św. Justyna”. *Roczniki Historii Kościoła* 1[56](2009), s. 5-30.
31. WITCZYK H., „Jezus Mesjasz jedyną nadzieją człowieka”. *Biblia i Ekumenizm* 4(2009), s. 67-79.
32. WITKOWSKI S., „Współkrzyżowani z Chrystusem i wolni od mocy grzechu (Rz 6,1-14)”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 62(2009), nr 2, s. 103-115.
33. WRAŃSKI R., „Ihsth,j, kakou.rgoj czy a;nomoj – czyli kim byli ludzie współkrzyżowani z Jezusem?”. *Studia Diecezji Radomskiej* 9(2009), s. 193-196.
34. WYSOCKI M., „Eschatologiczna nagroda w pismach św. Cypriana”. *Roczniki Historii Kościoła* 1[56](2009), s. 33-48.
35. ZYGMA A., „*Ne evacuetur Crux!* – Jan Paweł II w obronie Krzyża”. *Słowo Krzyża* 3(2009), s. 144-161.
36. ŻYWICA Z., „Narracyjne tło decyzji faryzeuszy o zabiciu Jezusa (Mt 8,1-12,50; 12,14)”. *Studia Historyczno – Teologiczne Śląska Opolskiego* 29(2009), s. 199 – 210.

2010

1. BAŁABUCH A., „Pastoralny wymiar Listu *Salvifici doloris*”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 204-214.
2. BASIUK, M., „Interpretacja ofiary Izaaka (Rdz 22,1-14) u Orygenesa i Ambrożego”. w: *Ex oriente lux. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2010, s. 90-108.



BIBLIOGRAFIA PASYJNA

3. CIPRIANO A.M., „Wybór istnienia i kochania. Aktywny wymiar życia człowieka cierpiącego”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 315-321.
4. CYRAN G., „Edukacyjna figura dobrego Samarytanina”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 235-248.
5. DE FIORES S., „Misja Matki Bożej u stóp Krzyża”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 129-144.
6. GUZEWICZ M., „Cierpienie jako realizacja powołania do wyższej miłości”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 145-159.
7. HARĘZGA S., „Święty Paweł jako wzór męczennika w Drugim Liście do Tymoteusza”. w: *Ex oriente lux. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2010, s. 197-204.
8. JAGIELKA J., „Teologia cierpienia w nauczaniu Ojca Świętego Jana Pawła II”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 163-186.
9. JEZIEWSKA E.J., „Pawłowa odpowiedź na pytanie ‘dlaczego cierpienie’. Rozważanie w kontekście Listu apostołskiego *Salvifici doloris*”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 109-116.
10. KIERNIKOWSKI Z., „Orędzie wolności skępowanego Jezusa. Sudium Markowej narracji sceny pojmania Jezusa (Mk 14,43-52)”. w: *Ex oriente lux. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2010, s. 233-248.



11. MALSKI J., „Sługa Boży prał. Luigi Novarese – apostoł chorych”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 287-301.
12. MALINA A., „Modlitwa Jezusa w Ewangelii według św. Marka”. w: *Ex oriente lux. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2010, s. 322-332.
13. PALUMBIERI S., „Cierpienie i sens: między rozumem a wiarą”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 65-95.
14. RUGA L., „Życie odrodzone miłością”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 302-314.
15. RUTKOWSKA I., „List apostołski *Salvifici doloris* jako chrześcijańska definicja cierpienia”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 187-203.
16. RYNIO A., „Cierpienie jako czynnik wychowujący”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 249-260.
17. SALIJ J., „Pytanie o sens cierpienia”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 51-64.
18. SANDRIN L., „Służba wspólnoty animowanej przez cierpienie i współcierpienie”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 261-272.
19. SŁOWIŃSKI P., „Historia dzieła Cichych Pracowników Krzyża w Polsce”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 322-335.



BIBLIOGRAFIA PASYJNA

20. SKORUPSKA-RACZYŃSKA E., „Pozwólcie mi odejść...” – obraz człowieczego cierpienia we wspomnieniach o Janie Pawle II”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 215-232.
21. ZAWADZKA M., „Cierpienie rodziców nieuleczalnie chorego dziecka. Analiza problemu w świetle nauczania Kościoła katolickiego”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 273-283.
22. ZAWADZKI R., „Przezwyciężyć cierpienie – ale jak? List apostolski Jana Pawła II *Salvifici doloris* a cywilizacyjna ‘mentalność dezercji’”. w: *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. J. Malski, I. Rutkowska, Cisi Pracownicy Krzyża-Ośrodek Badań i Studiów nad Cierpieniem Wydziału Teologicznego UŚ, Głogów 2010, s. 117-128.
23. ZIELONKA I., „Działanie odkupieńcze Chrystusa w Ef 1,3-14”. w: *Trud w Panu nie jest daremny (por. 1 Kor 15,58). Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Janowi Załęskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Linke, Niepokalanów 2010, s. 683-693.

(oprac. Waldemar Linke CP, Paweł Wójcik CP)



SPIS TREŚCI

Słowo Krzyża 4(2010)

<i>Rok Męczenników w Polskiej Prowincji Pasjonistów.</i>	
<i>Wstęp redakcyjny do Słowa Krzyża nr 4 (Waldemar Linke CP)</i>	7
 Symposium „Krzyż przez nich zwyciężył”. Warszawa, UKSW, 17.11.2010 r.	
I. Biblia i teologia o męczeństwie	
O. WALDEMAR LINKE CP, <i>Od skandalu niewinnego cierpienia do teologii męczeństwa. Męczennicy w okresie Drugiej Świątyni.</i>	12
KS. KRZYSZTOF SIWEK, <i>Świadek/męczennik w czwartej Ewangelii.</i>	40
KS. STANISŁAW WARZESZAK, <i>Męczeństwo w obronie godności i życia ludzkiego.</i>	57
 II. Duchowość i psychologia	
KS. STANISŁAW URBAŃSKI, <i>Mistyka męczeństwa.</i>	67
KS. ANDRZEJ ADAMSKI, <i>Obraz współczesnych prześladowań chrześcijan na łamach prasy polskiej (w latach 2008-2009).</i>	80
KS. MAREK JAROSZ, <i>Transgresja (przekraczanie siebie) jako warunek postaw heroicznych.</i>	90
 III. Męczeństwo wczoraj i dziś	
O. TOMASZ R. GAŁKOWSKI CP, <i>Śmierć polskich pasjonistów podczas II wojny światowej w świetle prawnokanonicznej koncepcji męczeństwa.</i>	101
ANNA ZYGMA, <i>Męczennicy XX wieku. Jan Paweł II o męczeństwie.</i>	115



SPIS TREŚCI

KS. WALDEMAR GRACZYK, <i>Męczennicy II wojny światowej z terenu Diecezji Płockiej.</i>	128
KS. WOJCIECH GÓRALSKI, <i>Abp A.J. Nowowiejski i bp Leon Wetmański w procesie 108 męczenników II wojny światowej.</i>	135
O. KRZYSZTOF ZYGMUNT CP, <i>Męczeństwo u św. Pawła od Krzyża.</i>	146
O. MARIUSZ J. RATAJCZYK CP, <i>Męczennicy Pasjoniści: Nicefor CP i towarzysze, I. Canoura Arnau CP, E. Bosilkow CP.</i>	167
IV. Biblia i teologia	
KS. JANUSZ CZERSKI, <i>Problem cierpienia w Pierwszym Liście św. Piotra.</i>	181
KS. ADAM DYNAK, <i>Od kénosis do eschaton. Teologiczne przesłanie Łk 22,24-30.</i>	213
TOMASZ HERBICH, <i>Śmierć Jezusa w mowach z Dziejów Apostolskich.</i>	213
O. JAMES G. LEACHMAN OSB, <i>Studium liturgiczne kolekty o św. Karolu od św. Andrzeja Houbenie CP.</i> (tłum. o. Rafał S. Pujsza CP, Ilona Bałaż)	230
KS. PIOTR ŁABUDA, <i>Dziś ze Mną będziesz w Raju (Łk 23,43).</i>	244
V. Duchowość i historia	
O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB, <i>Krzyż, cierpienie i wyrzeczenie w Regule św. Benedykta.</i>	258
O. JUAN JAVIER FLORES ARCAS OSB, <i>Crucem tuam, adoramus, Domine.</i> (tłum. o. Rafał S. Pujsza CP).	271
VI. Męka Jezusa w kulturze	
DOMINIKA BUDZANOWSKA, <i>O śmierci i żałobie (nie tylko według Plutarcha z Cheronei).</i>	278



Recenzje

GIORGIO JOSSA, *La condanna del Messia. Problemi storici della ricerca su Gesù* (SB 169), Paideia Editrice, Brescia 2010, ss. 202 (o. Waldemar Linke CP). 305

o. JOHANNES B. BRANTSCHEN, *Dlaczego istnieje cierpienie? Wielkie pytanie do Boga*, Homo Dei, Kraków 2010, ss. 135. (rec. Anna Zygmą). 311

Bibliografia pasyjna 316