

ISSN 1897-7618

SŁOWO KRZYŻA

6 (2012)

WARSZAWA



SŁOWO KRZYŻA
ROCZNIK POŚWIĘCONY
TEOLOGII KRZYŻA
ORAZ DUCHOWOŚCI I HISTORII
PASJONISTÓW



6 (2012)

WARSZAWA



*Za pozwoleniem Władzy Kościelnej
o. Waldemar Linke CP, Prowincjał Pasjonistów*

Miejsce i data wydania: Warszawa, 2012.

Nazwa i adres wydawców:

Polska Prowincja Pasjonistów,

ul. Zamieniecka 21, 04-158 Warszawa.

*Katedra Teologii Krzyża i Duchowości Pasyjnej przy Papieskim Wydziale Teologicznym
w Warszawie – Sekcja św. Jana Chrzciciela,*

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa.

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

Bieżąca numeracja: 6(2012).

Rada naukowa: *ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM); o. prof. dr hab. Józef Kulisz SJ (UKSW); o. prof. dr hab. Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM (KUL); prof. dr hab. Krzysztof Ożóg (UJ); ks. prof. dr hab. Krzysztof Pawlina (PWTW); ks. prof. dr hab. Bogdan Poniży (UAM); ks. prof. UKSW dr hab. Piotr Tomasik (UKSW); ks. prof. dr hab. Jan Załęski (UKSW).*

Recenzenci naukowci: *ks. prof. dr hab. Jan Decyk, ks. prof. UKSW dr hab. Marian Graczyk SDB, ks. prof. UKSW dr hab. Janusz Kręciło MS, ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz, ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak.*

Skład redakcji: *Ilona Bałaż, Tomasz R. Gałkowski (redaktor działu „Męka Jezusa w kulturze”), Tomasz Herbich, Waldemar Linke (redaktor naczelny, odpowiedzialny za dział „Męka Jezusa w teologii i Biblii”), Rafał S. Pujsza, Mariusz J. Ratajczyk (redaktor działu „Duchowość pasyjna i historia kultu pasyjnego”), Anna E. Zygma, Krzysztof Zygmunt (sekretarz redakcji).*

Skład i korekta: *Bogdan Gacukowicz.*

Projekt okładki: *Dobrosław Wierzbowski.*

Okładka i strona tytułowa: *Małgorzata Kruszyna.*

Redakcja językowa: *Tatiana Hardej, Anna Kaszubowska, Marta Tomasiuk.*

Nazwa zakładu wykonującego druk prasowy:

Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 04-476 Warszawa, ul. L. Żeligowskiego 16/20.



Symposium międzyuczelniane
„Kto krzyż odgadnie...”.
Warszawa, UKSW, 27.03.2012 roku



WALDEMAR LINKE CP

*Podsumowanie sympozjum międzyuczelnianego
„Kto Krzyż odgadnie?”, Warszawa,
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego,
27 marca 2012 roku*

Odgadnąć Krzyż to zadanie ponad ludzkie siły. Zawsze pozostanie on misterium i nasze spotkanie nie zmienia tego faktu. Niezrozumiałość Bożych dróg czasem nas przygniata, zwłaszcza gdy te drogi, prowadząc przez cierpienie, zdają się nie mieć innego punktu dojścia.

Ks. prof. dr hab. Roman Kuligowski, który nie tylko wykłada teologię moralną na Wydziale Teologicznym UKSW i w Ośrodku Badawczym tej uczelni w Radomiu, ale kieruje też Centrum Myśli Benedykta XVI w tym mieście, wskazał głęboki związek między Krzyżem a nadzieją, którego podstawą jest wiara w zbawienie. Odkrycie mocy Krzyża, dokonujące się w tym samym momencie, który jest momentem zagrożenia dla człowieka i ludzkości. Przywodzi to na myśl jedno z piękniejszych dzieł polskiej poezji, wiersz *Krzyż i dziecko* Cypriana K. Norwida. Skojarzenie to jest tym bardziej uzasadnione, że wystąpienie to szeroko czerpało inspiracje teologiczne z literatury, a jednocześnie nadawało refleksji teologicznej poetycką formę wyrazu, uporządkowaną (bo taka musi być poezja) i niegubiącą ponaddosłowności w technicznym języku. Referat ten był swoistym raportem o stanie nadziei, by nawiązać do tytułu obszernego wywiadu kard. Josefa Ratzingera udzielonego Vittorio Messoriemu.

Doktorantka Wydziału Teologicznego UKSW, związana z Katedrą Teologii Krzyża i Duchowości Pasyjnej, p. Anna E. Zygmą, w referacie *W Krzyżu zbawienie...* ukazała związek *misterium crucis* z dwoma zasadniczymi aspektami chrześcijańskiej koncepcji zbawienia: nadzieją na przebaczenie i na życie wieczne. Przedstawienie zbawienia w aspekcie nadziei, ocalenia, otwiera kanał łączący współczesny świat z jego największymi problemami i chrześcijańskie przesłanie. Pani Anna E. Zygmą pisała w swym artykule zamieszczonym w bieżącym „Słowie Krzyża” czerpiąc inspirację z myśli bł. Jana Pawła II, papieża związanego bardzo z krzyżem także przez swe życiowe doświadczenia.

Rozwijając słowa „w Krzyżu cierpienie”, ks. prof. dr hab. Stanisław Skobel, wykładowca teologii moralnej Wydziału Teologicznego UKSW i dyrektor Ośrodka Badawczego tej uczelni w Łodzi, pokazał nie tylko bezużyteczność płytkich, łatwych odpowiedzi na ludzkie pytania związane z cierpieniem, ale przede wszystkim możliwość autentycznego chrześcijańskiego udziału w dyskursie dotyczącym cierpienia. Udział ten jest możliwy tylko przez pełną miłości obecność. Otworzył perspektywę dość paradoksalną: pytanie o przyczynę cierpienia musi pozostać bez odpowiedzi, aby dokonało się objawienie sensu cierpienia.

„W Krzyżu miłości nauka” – to motyw przewodni wystąpienia ks. prof. dr hab. Pawła Góralczyka SAC, wykładowcy teologii moralnej na Wydziale Teologicznym UKSW i redaktora naczelnego polskiej edycji kwartalnika *Communio*. Pokazał on, jak w krzyżu ujawnia się nieskończone miłosierdzie Boga oraz bezmiar zła zawartego w grzechu. Przedstawił również fundamentalną dla chrześcijaństwa naukę o integralnym związku cierpienia i miłości w krzyżu Pana.

Druga część konferencji pokazała konkretne sylwetki żyjące mądrością Krzyża. O. dr Andrzej Baran OFM Cap. z sekcji duchowości Wydziału Teologicznego UKSW przybliżył słuchaczom duchowość m. Elizy Cejzik, współzałożycielki Zgromadzenia Wynagrodzicielek Najświętszego Oblicza. Zaslugą o. A. Barana było wskazanie słownictwa, którym m. Eliza opisywała swe doświadczenie bycia kochaną i miłowania. Jej duchowość oparta na uczczeniu ukrzyżowanego Pana pokazuje, jak partnerska, spersonalizowana, lecz autentyczna relacja z Bogiem nie umniejsza w niczym jej wymiaru wertykalnego.

Polskiego pasjonistę, Sł. B. o. Bernarda Krzyszkiewicza, przedstawił o. mgr lic. Zbigniew Pisiałek CP, absolwent rzymskiego Ateneum *Teresianum*, związany z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Powiązanie tekstów pisanych przez tego Sługę Bożego z jego duszpasterską i humanitarną posługą w czasie wojny ukazało praktyczny wymiar pobożności pasyjnej skoncentrowanej na Ukrzyżowanym.

W wystąpieniu o. Mariusza J. Ratajczyka CP uczestnicy konferencji zapoznali się z postacią św. Gabriela od Matki Bożej Bolesnej. Autor wystąpienia jest absolwentem duchowości na Uniwersytecie Gregoriańskim. Mówiąc o młodym świętym ze Zgromadzenia Pasjonistów w 150. rocznicę jego śmierci, ukazał dojrzewanie wrażliwego i naznaczonego wieloma traumami chłopca do pełnego oddania się woli Bożej, które nazaczyło jego śmierć.

Dzięki autorom tych wystąpień utwierdziliśmy się w świadomości, że nie było celem tej konferencji rozwiązanie tajemnicy Krzyża, wyczerpanie tego bezmiaru, ale postąpienie w nauce, jak z niego czerpać, jak podążać drogą, którą wskazuje: drogą zbawienia.



KS. ROMAN KULIGOWSKI

Krzyż znakiem wiary

Krzyż jest dla chrześcijan znakiem świętym. Nie wyobrażamy sobie, że można być uczniem Chrystusa bez znaku krzyża. Ten święty znak jest dla nas podstawowym gestem modlitewnym. Czyniąc znak krzyża, niejako fizycznie wyrażamy wiarę w Chrystusa, który na Golgocie oddał życie za nas, dla zbawienia nas¹.

W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł pisze: „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków – Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1,23n). Tę wypowiedź Apostoła możemy uznać za programową dla naszych rozważań o krzyżu jako znaku wiary. W przytoczonym Liście odnajdujemy też wyznanie św. Pawła, które wyrażnie dopowiada, kim jest apostoł Jezusa Chrystusa: „Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (2,2). Tak oto Krzyż Chrystusa znajduje się w samym centrum naszej wiary: „Znak krzyża jest wyznaniem wiary: wierzę w Tego, który za mnie cierpiał i zmartwychwstał; w Tego, który znak hańby przemienił w znak nadziei; wierzę w Tego, który w swej słabości jest wszechmocny; w Tego, który w pozornej nieobecności i w pozornej bezsilności może mnie ocalić i ocali”². Znak krzyża świętego określa nasze chrześcijańskie powołanie, w które wpisane jest naśladowanie Chrystusa. Gdy kreślimy na sobie znak krzyża, staje się on jakby tarczą, która ma nas osłaniać przed tym wszystkim, co może nam szkodzić, co może nas oddalać od Chrystusa i uniemożliwiać nam realizację naszego powołania. Jeszcze inaczej mówiąc, krzyż uważamy za drogowskaz wskazujący nam właściwą drogę życiową: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 8,34).

Czyniąc znak krzyża, wyznajemy wiarę w Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ten trynitarny wymiar naszego wyznania jest wpisany w Misterium Paschalne. Joseph

¹ Por. J. RATZINGER, *Opera omnia*, t. XI: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, pod red. K. Góździa i M. Góreckiej, przeł. W. Szymona, Lublin 2012, s. 141.

² Tamże, s. 141.





Ratzinger wyjaśnia to tak: „Krzyż jest znakiem Męki, a jednocześnie znakiem Zmartwychwstania; jest jakby kijem, który Bóg nam podaje, chcąc nas uratować, pomostem, po którym możemy przejść nad przepaścią śmierci i wszelkich grózb Złego, i wreszcie dojść do Niego samego (...). Z Krzyża Chrystus niejako przyciąga nas do siebie (zob. J 12,32) i tym samym do wspólnoty z żywym Bogiem”³.

Można powiedzieć, że z racji trynitarne wymiaru znaku krzyża upatrujemy w tymże znaku całą istotę aktu wiary. Po raz pierwszy naznaczono nas znakiem krzyża świętego w dniu naszego chrztu. Ile razy żegnamy się znakiem krzyża, przywołujemy tamto wydarzenie i potwierdzamy, że należymy do Chrystusa i że tylko On jest dla nas „mocą Bożą i mądrością Bożą”.

Krzyż jako znak naszej wiary przeżywamy w określonym kontekście kulturowym, społecznym i politycznym. Przyznawanie się dzisiaj w Europie do chrześcijaństwa nie tylko naraża na akty nietolerancji, ale nawet grozi wykluczeniem. Z tytułu wyznawanej wiary uniemożliwia się zajmowanie ważnych stanowisk w instytucjach europejskich. Odmawia się ponadto adopcji dzieci, traktując pójście z dzieckiem do kościoła jako zagrożenie dla „prawidłowego” rozwoju tego dziecka. Prześladowanie chrześcijan – oceniane nagannie w krajach komunistycznych – uchodzi za „normę” i wyraz postępu we Francji, Anglii, Belgii, Holandii. Joseph Ratzinger, człowiek Zachodu, baczny obserwator przemian kulturowych, teolog, opisał przed laty tę sytuację, w jakiej znajdują się chrześcijanie, przede wszystkim nauczyciele wiary, odwołując się do przypowieści Kierkegaarda o błaznie i pożarze na wsi⁴. W cyrku wędrownym w Danii wybuchł pożar. Dyrektor cyrku polecił błaznowi, gotowemu do występu, aby udał się do wsi po pomoc, tym bardziej, że realne było niebezpieczeństwo, iż ogień dotrze tam przez wyschnięte po zbiorach pola. Błazen udał się do wsi i prosił mieszkańców, by przybyli do cyrku i pomogli gasić pożar. Jednakże mieszkańcy uznali krzyki błazna za chwyt reklamowy i klaszcząc, śmiali się do łez. Błazen bezradnie błagał ludzi i wyjaśniał, że niczego nie udaje, nie pokazuje żadnego triku, ale obwieszcza gorzką prawdę, że cyrk rzeczywiście płonie. Jego słowa spotęgowały wybuchy śmiechu, uważano, że świetnie odgrywa swą błazeńską rolę. Gdy ogień przeniósł się do wsi, na pomoc było za późno. Spłonął cyrk, wieś zamieniła się w pogorzelisko. Ta przypowieść Kierkegaarda ilustruje sytuację, w jakiej znajdują się ci, którzy mówią o Bogu, o wierze. Nauczyciele wiary, duszpasterze i teologowie są dziś postrzegani jako ludzie z innego świata. Nawet jeśli mają posłuch, nie odbiera się poważnie ich mowy. Maleje obecnie ważność spraw wiary w stosunku do minionych epok. Ratzinger zauważa: „Może trzeba powiedzieć, że ten wstrząsający obraz – choć zawiera tyle prawdy i pobudza do zastanowienia – jednak jeszcze zanadto upraszcza sprawę. Wygląda to bowiem tak, jakby błazen, to znaczy teolog,

³ Tamże, s. 142.

⁴ Niniejsza część artykułu bazuje głównie na *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* Josepha Ratzingera, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 35-79.



był tym, który wszystko wie i przychodzi z zupełnie jasnym orędziem. Mieszkańcy wsi, do których błazen spieszy, to znaczy ludzie niemający wiary, są zaś tymi, których dopiero trzeba pouczyć o czymś, czego nie wiedzą; w takim razie wystarczyłoby właściwie, by błazen zmienił ubiór, stał szminke i wszystko byłoby w porządku. Ale czy to jest naprawdę tak proste? Czy wystarczy, byśmy sięgnęli tylko do *aggiornamento*, byśmy zmyli szminke, ubrali się po cywilnemu w język świecki albo w bezreligijne chrześcijaństwo, by wszystko już było w porządku? Czy wystarczy duchowa zmiana ubrania, by ludzie przybiegali z radością i pomagali gasić ogień, który, jak twierdzi teolog, płonie i nam wszystkim zagraża? Chciałbym powiedzieć, że teologia, z której faktycznie usunięto szminke i którą przybrano w nowoczesny strój świecki – jak to nieraz widzimy – zdaje się wskazywać na naiwność tej nadziei⁵. Kto próbuje głosić dzisiaj prawdy wiary, a trzeba pamiętać, że słuchacz żyje w świecie wyzębionym religijnie, nie tylko doświadczy trudności w ich tłumaczeniu, ale także pozna niebezpieczeństwo zagrażające jego wierze, dręczącą moc niewiary w głębi własnej wiary. We współczesnym świecie – szczególnie w krajach z kręgu cywilizacji euroatlantycznej – z wiarą sąsiaduje niewiara.

Wierzącemu zagraża, że pojawiająca się w chwilach trudności niepewność stawi mu nagle twardo przed oczami kruchość całości wiary, całości, która zwykle jawi się jako sama przez się zrozumiała. Wyjaśnijmy na kilku przykładach. Teresa z Lisieux, postrzegana jako utwierdzona w wierze święta, żyła w atmosferze całkowicie zabezpieczonej religijności. Jej duchowość od początku do końca była aż do najdrobniejszych szczegółów nacechowana wiarą Kościoła, świat niewidzialny był częścią jej dnia powszedniego. Wiara i praktyki religijne w sposób oczywisty ukierunkowywały na rozumienie tego, czym żyła. Mimo tego ta pozornie zakorzeniona w pewności święta przekazała nam wstrząsające wyznania z ostatnich tygodni życia, które jej przerażone siostry złagodziły, wydając jej pamiętnik. Dopiero w nowych edycjach pamiętnik świętej ukazał się w oryginalnym brzmieniu. Czytelnika poruszają następujące wyznania: „Prześladują mnie myśli najzagorzalszych materialistów”. Takie doświadczenie niewiary cechuje duchowość św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Jej rozum dręczyły wszystkie możliwe argumenty przeciwko wierze, siła wiary wydawała się niknąć. Wiarę dotkniętą niewiarą przeżywała także Matka Teresa z Kalkuty, wyniesiona na ołtarze przez Jana Pawła II. Przez lata doznawała duchowej pustki. Ogarniały ją ciemności niewiary, które wydawały się pozbawiać jej wiarę mocy. Można wnioskować, że w świecie, który jawi się jako całość, ukazuje się człowiekowi nagle przepaść czyhająca na niego także pod mocnym fundamentem wspierających go konwencji. Nie chodzi o zagadnienia, o które można się spierać, np. o najbardziej odpowiednią dla współczesnego człowieka formę spowiedzi czy o wartość rytu tzw. mszy trydenckiej. Wszelkie kwestie szczegółowe stają się drugorzędne.

⁵ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 36-37.



„Chodzi tu o całość – wszystko albo nic. Pozostaje ta jedna alternatywa i nigdzie nie widać punktu oparcia, którego by można w tej otchłani się uczepić. Gdziekolwiek się zwrócić, widać tylko bezdenną głębię nicości”⁶

We wstępnej scenie *Atlasowego pantofelka* Paul Claudel opisał sytuację wierzącego w wielkiej i poruszającej wizji, w której występuje jezuicki misjonarz. Statek, na którym znajdował się misjonarz, został zatopiony przez korsarzy. Przywiązany do belki tonącego statku misjonarz błędził na tym kawałku drewna po wzburzonych wodach oceanu. Utwór Claudela zaczyna się modlitwą misjonarza: „Dziękuję ci, Panie, że mnie tak przywiązałeś! A przecież nieraz nakazy Twoje miałem za uciążliwe. A wola moja była chwiejna i oporna. Dziś jednak tak przyłgnąłem do Ciebie, że nie sposób już zbliżyć się bardziej i na próżno próbuję siły mych członków, żaden już nie zdoła odchylić się od Ciebie. Jestem zaiste przywiązany do krzyża, ale krzyż ten płynie swobodnie po morzu”⁷. Wierzący przywiązany do krzyża i krzyż nieprzywiązany do niczego albo raczej człowiek zjednoczony z krzyżem błąka się po odmętach morza. Trudno bardziej przekonująco opisać sytuację, w której znajduje się dziś wierzący. Wydaje się, że utrzymuje go tylko belka Krzyża chwiejąca się na morzu nicości. Nowocześni inżynierowie dusz zapewne potrafią precyzyjnie obliczyć chwilę, w której wiara zniknie pod wpływem burz i wiatrów wywołanych ateistycznymi ideologiami. Tylko balansująca po wzburzonych falach belka łączy chrześcijanina z Bogiem. Wierzący ufa, że drzewo Krzyża jest silniejsze od kłębiącej się pod nim otchłani nicości, która pozostaje groźną mocą pokusy niewiary.

Książka Claudela kryje jednak głębsze znaczenie. Bohater utworu, jezuita-rozbitek, nie jest sam. Jego doświadczenie wiąże się z losem jego brata Rodryga, który uważa się za niewierzącego, za tego, który odwrócił się od Boga. Nie chce na nic czekać, pragnie „brać w posiadanie, co tylko może – jak gdyby (...) mógł się znaleźć gdzie indziej niż tam, gdzie Ty przebywasz”⁸.

Paul Claudel opisuje wątki pozornie odmiennych losów braci aż do chwili, kiedy sytuacja Rodryga staje się pod pewnym względem podobna do losu brata jezuity. Do momentu, kiedy ten „zdobywca świata” kończy jako niewolnik na statku i musi się cieszyć, gdy stara zakonnica zabiera go wraz z zardzewiałą brytfanną i łachmanami niczym towar bez wartości.

Wydaje się, że chrześcijanin może dzisiaj wyznawać swą wiarę tylko na oceanie nicości, wśród licznych niebezpieczeństw i wątpliwości, a ten ocean niepewności jest właściwie jedyną przestrzenią jego wiary. Człowiek wierzący nie żyje bezproblemowo. Wiara nie jest peleryną, która go osłania i daje mu poczucie bezpieczeństwa. Wierze zagraża doświadczenie nicości i sąsiedztwa niewiary. To pozwala

⁶ Tamże, s. 39.

⁷ Tamże, s. 40.

⁸ P. CLAUDEL, *Atlasowy trzewiczek*, w: TENŻE, *Wybór dramatów*, wyb. H. Sawicka, Lublin 1998, s. 139-140.



mówić o wzajemnym przenikaniu się losów ludzkich. Czyż to przenikanie się losów nie stanowi szansy na podjęcie dialogu o człowieku, o jego losie i przeznaczeniu? Czyż sąsiedztwo wiary i niewiary nie jest szansą na wzbogacenie wiary? A może i na jakąś formę ewangelizacji zagubionych w świecie ideologii, które, ukazując horyzonty życia bez Boga, jednocześnie odsłaniają własną ograniczoność. Poza horyzontem życia bez Boga jest tylko otchłań nicości – zdaje się mówić ateizm. „Jak wierzącemu zdarza się, że będzie się dławił słoną wodą zwątpienia, którą ocean nieustannie zalewa mu usta, tak samo niewierzący wątpi w swą niewiarę, w rzeczywistą całkowitość świata, który zdecydował się uznać za wszystko. Nie będzie nigdy bez reszty pewny zamknięcia tego, co ujrzał i uznał za całość; zawsze grozi mu pytanie, czy wiara i to, co ona głosi, nie jest czymś rzeczywistym”⁹. Wierze zagraża niewiara, a niewiarę niepokoi, że racja może być po stronie wiary. Każdy, kto pragnie uwolnić się od niepewności w sprawach wiary, chcąc nie chcąc, musi doświadczyć niepewności niewiary. Dopiero gdy ktoś wchodzi na drogę niewiary, przekonuje się, że wiary nie można całkowicie odrzucić.

Martin Buber w jednej z żydowskich opowieści ukazał dylemat ludzkiego losu: „Pewien oświecony człowiek wielkiej nauki, usłyszawszy o rabbim berdyczowskim, postanowił go odwiedzić, aby – jak to miał w zwyczaju – odbyć z nim dysputę i unicestwić wsteczne argumenty, którymi cadyk dowodził słuszności swojej wiary. Kiedy wszedł do izby, ujrzał, że rabbi, z książką w ręku, chodzi po izbie, ogarnięty zachwyceniem i pogrążony w myślach. Nie zwrócił nawet uwagi na przybysza. Wreszcie przystanął, obrzucił go przelotnym spojrzeniem i rzekł: «A może to jednak prawda». Uczony z trudem się opanował – kolana mu drżały, tak straszliwy bowiem był wygląd cadyka i tak straszliwie brzmiało jego proste powiedzenie. Ale rabbi Lewi Icchak zwrócił się ku niemu i z wolna zaczął mówić: «Mój synu, uczeni w Piśmie, z którymi wiodłeś spór, na próżno z tobą rozmawiali; odchodząc, śmiałeś się z ich słów. Nie mogli wyłożyć ci na stół Boga i Jego Królestwa i ja też nie mogę tego uczynić. Ale pomyśl, mój synu: może to jednak prawda». Oświecony zebrał całą swoją moc, aby odpowiedzieć: ale owo straszliwe »może«, które nieustannie brzmiało mu w uszach, złamało jego opór”¹⁰. Ta historyjka dość dobrze oddaje duchowy stan człowieka, który zмага się z sobą samym o Boga, o uznanie – albo nie – Jego istnienia. Boga nie da się „wyłożyć” drugiemu człowiekowi. Prawdę mówiąc, chrześcijanin sam wobec siebie nie jest w stanie tego dokonać. Ateista wprawdzie może się tą niemożnością usprawiedliwiać, ale pozostaje zawsze owa budząca obawę niepewność: „może to jednak prawda”. Owo „może” zawiera nieustanny problem, którego nie da się uniknąć. Ateizm nie może się uwolnić od niepewności siebie, czyli od założenia „może to jednak prawda”, co kryje się w wierze. Zarówno

⁹ J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 41.

¹⁰ M. BUBER, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 2005, s. 159.



wierzący, jak i niewierzący, we właściwy sobie sposób, doświadczają zwątpienia i wiary. Dla jednych wiara istnieje przeciw wątpieniu, dla drugih przez wątpienie i w formie wątpienia. Człowiek pyta o sens swego istnienia w doświadczeniu rywalizacji pomiędzy zwątpieniem a wiarą, niepewnością a pewnością. Z tego doświadczenia wyłania się potrzeba dialogu wiary z niewiarą, a dokładniej człowieka, który wierzy w Boga, z niewierzącym. Tym samym wierzący uczestniczy w pewien sposób w losie ateisty, a dla niewierzącego wiara jest wyzwaniem.

Kluczem do rozumienia losu człowieka pozostaje krzyż. Zarówno przyłgnięcie wierzącego do krzyża, jak i postawa niewierzącego wobec tego świętego znaku dowodzą, że krzyż jest wpisany w los każdego człowieka i dla jednego jest „mocą i mądrością Bożą”, a dla drugiego zgorszeniem.

Słowa-klucze: krzyż, wiara, niewiara, człowiek

Cross – a Sign of Faith

Summary

The article analyzes the role of the Christ's cross in life and faith of Christian believers. Cross is shown as the key to understand the fate of man. It scandalizes the unbelievers, but the cross is the power and wisdom of God for believers, as it has been written by Saint Paul.

Keywords: cross, faith, unbelief, man

(oprac. Tomasz Herbich)



ANNA ZYGMA

W Krzyżu zbawienie

Tajemnica Krzyża, wraz ze Zmartwychwstaniem, stoi w centrum chrześcijańskiego wyznania wiary. Krzyż Chrystusa jest więc znakiem naszej wiary.

Ten Krzyż, który niektórzy teologowie nazywają „krzyżem paschalnym”, aby podkreślić związek pomiędzy męką i śmiercią krzyżową Chrystusa a Jego Zmartwychwstaniem, jest dla ludzi także znakiem nadziei, a nawet źródłem nadziei. Skoro zaś nadzieja zbawia, jak to zauważył Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*, zatem chrześcijanin słusznie upatruje w Krzyżu zbawienia.

Zbawcza nadzieja, jaką Bóg podarował człowiekowi w tajemnicy Krzyża, ma wyraźne dwa wymiary – jest to nadzieja na przebaczenie oraz nadzieja życia wiecznego. Tajemnica Paschalna, a więc przejście przez ofiarną śmierć ku Zmartwychwstaniu, stanowi apogeum Bożego miłosierdzia i przebaczenia, jak również jest gwarantem spełnienia obietnicy o życiu wiecznym.

Sytuacja egzystencjalna współczesnego człowieka

Zanim przejdziemy do omówienia tych dwóch wymiarów, tzn. nadziei na przebaczenie oraz nadziei na życie wieczne, jakie odkrywamy w tajemnicy Krzyża, należy zarysować pewien kontekst. Jest nim refleksja nad kondycją współczesnego człowieka: czy ma on nadzieję i w czym ją pokłada, czy potrzebuje orędzia o zbawieniu?

Kiedy Jan Paweł II rozpoczął swój pontyfikat, kiedy wyruszał na „połów” ludzkich dusz, pierwsze słowa, jakie wypowiedział, brzmiały: „Nie lękajcie się!”. Jeśli zaś wybrał takie zawołanie, znaczy to, iż dostrzegał, że współczesny świat to miejsce, w którym człowiek bytuje w lęku: boi się człowieka, boi się życia tak samo albo i więcej niż śmierci, boi się nawet własnego lęku¹. Lęk to nie tylko brak odwagi, ale brak jej źródła, jakim jest nadzieja. Papież upatrywał przyczyn lęku w odrzuceniu Boga: „gdziekolwiek bowiem następuje takie odrzucenie, tam nie-

¹ Zob. A. FROSSARD, *Nie lękajcie się, Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 2005², s. 5.

odmiennie pada cień strachu. Strach (...) rodzi się zawsze wtedy, gdy Bóg umiera w ludzkiej świadomości². Zarówno na przestrzeni ostatnich wieków, jak i obecnie głoszenie „śmierci Boga” – a zatem także negacja wszystkiego, co z Nim związane, choćby orędzie o zbawieniu i niezachwianej nadziei – jawi się wyjątkowo wyraźnie: zadają śmierć Bogu w człowieku, w jego myśleniu, sumieniu i działaniu różne ideologie i koncepcje, programy społeczne, ekonomiczne i polityczne³.

Człowiek niemal od zawsze stał przed pokusą „bycia jak Bóg”, chciał mieć w swoim życiu jakąś niepodważalną pewność realizacji swoich dążeń i szukał takiej pewności na wielu płaszczyznach. Różne koncepcje i idee, które miały zapewnić człowiekowi szczęśliwą i bezpieczną egzystencję, ostatecznie kończyły się niepowodzeniem. Odrzucały one Boga zupełnie lub też próbowały zepchnąć wiarę w Niego do sfery prywatnej. Aby wypełnić to puste miejsce, ukazywano wartość pokładania nadziei w postępie, w rozumie i nauce, a później także w polityce, które miały stworzyć doskonałe „królestwo człowieka”⁴. Pojęcia te, jak zauważył papież Benedykt XVI, uznano za gwiazdy przewodnie, za którymi trzeba iść drogą nadziei⁵. Tego typu wizje, skazane z góry na niepowodzenie, zdeterminowały czasy nowożytne i wpływają także na „aktualny kryzys, który jest przede wszystkim kryzysem chrześcijańskiej nadziei”⁶. Tak zatem na skutek „zabicia Boga” człowiek na oceanie życia i świata pozostał wewnętrznie osamotniony, sam ze swoim lękiem, pozbawiony jakiegokolwiek trwałego fundamentu. Przeżywany przez niego lęk pogłębia się jeszcze bardziej, gdy widzi, iż „zabijając Boga”, nie cofnie się także przed „zabiciem człowieka”.

Złożoność egzystencjalnej sytuacji człowieka podkreśla także tajemnica grzechu. Co prawda, znany jest obecnie problem zaniku poczucia grzechu. Całe nieraz współczesne społeczeństwa żyją w ignorancji do świata wartości czy praw moralnych, a zatem w ich mniemaniu niepotrzebne jest żadne przebaczenie. Tę kwestię jednak pozostawimy, ponieważ trzeba by podjąć tu rozważania, jak przywrócić świadomość grzechu. W tym miejscu chodzić będzie raczej o sytuacje, w których istnieje jakieś poczucie niewłaściwości działania lub też autentyczna świadomość popełnionego grzechu.

Człowiek wierzący, nawet jeśli upada, ma nadzieję na to, że jest Ktoś, kto mu przebaczy – wierzy, że tym Kimś ostatecznie jest Bóg. Gdzie ma jednak szukać przebaczenia człowiek, który odrzuca Boga? Możliwe, że na pewnym etapie swego życia będzie on próbował zagłuszyć własne sumienie. Jednakże co wówczas, gdy stanie wobec prawdy o sobie, kiedy uświadomi sobie przynajmniej tyle, że już nie

² JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XVIII Światowy Dzień Pokoju*, 8 grudnia 1984, w: *Podręcznik Pokolenia JP2–Ojcowskie słowo do młodych świata, Polski i Leśnicy*, red. H. Koźmińska, Poznań 2008, s. 342.

³ Por. JAN PAWEŁ II, *Homilia przed katedrą*, Turyn, 13 kwietnia 1980, *OsRomPol* 1 (1980), nr 4, s. 14.

⁴ Por. BENEDYKT XVI, *Encyklika Spe salvi*, 17.

⁵ Zob. tamże, 20.

⁶ Por. tamże, 17.

czuje się tak komfortowo jak niegdyś, kiedy myśli o czynach przez siebie popełnionych? Czy nie zwracając się do Tego, który jedynie może mu w pełni przebaczyć, nie popadnie tym samym w przygnębienie, a może nawet w rozpacz? Czy nie zacznie wówczas stawiać sobie pytań o sens, o wartość podejmowanych przez siebie działań? Czy przygnieciony ciężarem swego życia będzie szukał ludzkich rozwiązań i leczył „chore poczucie winy”, jak mówią niektórzy psychologowie? To wszystko jednak nie uwolni go od lęku i braku nadziei, choć będzie próbował je sobie rekompensować przy pomocy wielu środków nowożytnej cywilizacji i techniki⁷.

Przy wskazaniu egzystencjalnego kontekstu współczesnego człowieka należy też postawić pytanie, czy ma on nadzieję na cokolwiek więcej niż bezkresną pustkę i nicłość po zakończeniu swej ziemskiej drogi? Czy zatem żywe jest w nim pragnienie życia wiecznego, o którym mówi nam orędzie Krzyża? Być może, idąc za spostrzeżeniami, jakie poczynił Benedykt XVI, życie wieczne rozumiane po chrześcijańsku dla wielu ludzi nie jest czymś, czego pragną, i z tego powodu odrzucają wiarę w ogóle. Nie pragną życia wiecznego, lecz szczęśliwego życia obecnego, w którym przeszkadza im wiara. W tej perspektywie życie wieczne – bez końca – jawi się im nie jako dar, ale jakiś wyrok, którego wykonania nie są w stanie sobie wyobrazić. Odsuwają śmierć jak najdalej od siebie, przedłużają swe życie, jak mogą – jednocześnie zaś perspektywa życia bez końca jest dla nich przerażająca⁸. I rzeczywiście, jeśli nie znajdują w sobie cienia wiary i nadziei, nieśmiertelność oznacza dla nich raczej ciężar niż korzyść, którą dostrzec można jedynie dzięki światłu łaski⁹.

Z drugiej strony współczesny człowiek, pozbawiony odniesień do wiary i nadziei chrześcijańskiej, czuje się jednym z elementów materialnych świata, których przeznaczeniem jest zaistnieć, trwać krócej bądź dłużej i odejść. Odejść w nicość, zakończyć swe życie wraz ze śmiercią i rozkładem ciała. Niektórym zaś współczesnym niewierzącym trudno się z taką logiką pogodzić – czują się bowiem mimo wszystko „ponad stworzeniem”, „czymś więcej” niż jakaś roślina czy zwierzę. Mówi się, iż, kiedy umierają ateści, umierają ze strachem w oczach. Dlaczego życie człowieka – mniej lub bardziej szczęśliwe – miałoby kończyć się wraz ze śmiercią, po której nic już nie ma? Jan Paweł II zauważył, iż we współczesnym świecie nie brak proroków głoszących nienawiść, przemoc i egoizm, którzy manipulując człowiekiem, chcą dać mu fałszywą odpowiedź na pytania o ludzką egzystencję i odebrać raz na zawsze nadzieję¹⁰.

Wydaje się również, że świat, w którym człowiek żyje i nad którym panuje, zdaje się ostatecznie zwyciężać człowieka poprzez śmierć. „Świat ten od początku powtarza ludziom: „jesteście jako bogowie” (por Rdz 3,5), ale ten świat nie potrafi

⁷ JAN PAWEŁ II, *Homilia przed katedrą, Turyn*, przem. cyt., s. 14.

⁸ Por. BENEDYKT XVI, *Encyklika Spe salvi*, 16.

⁹ Zob. tamże [Św. AMBROŻY], 10.

¹⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei* – w rozmowie z Vittorio Messori, Lublin 2006³, s. 38.

nigdy ofiarować człowiekowi na końcu nic więcej, tylko śmierć”¹¹. Jeśli świat ten odrzuca Boga, tym samym pozbawia człowieka fundamentu nadziei, przez co godność człowieka często doznaje uszczerbku, a zagadki życia i śmierci pozostają bez rozwiązania, prowadząc ludzi do rozpacz¹².

Jednakże wielu jest też ludzi w jakiś sposób pragnących życia, którego śmierć nie zmieni. Ludzichących zmierzać do rzeczywistości, której nie znają, a której wyrażenie „życie wieczne” próbuje nadać imię. Ludzie tacy pragną życia, ponieważ je znają i kochają, ale perspektywa wieczności budzi w nich lęk¹³.

W ten sposób zarysowuje się w odniesieniu do nadziei szereg problemów, jakie dotyczą współczesnych ludzi. Gdzie i w czym zatem współczesny człowiek ma szukać prawdziwego źródła przebaczenia swoich grzechów? Gdzie ma znaleźć niezachwiany fundament nadziei, aby zrozumieć i otworzyć się na rzeczywistość określaną jako życie wieczne? Jakie orędzie jest w stanie dotknąć jego egzystencji na tyle, aby raz na zawsze nadać jej sens, nawet wówczas, gdy częściej zwycięża w nim słabość, a doświadczenia życiowe wydają się przeczyć istnieniu jakiegokolwiek nadziei?

Jan Paweł II w odpowiedzi na te pytania wskazuje Chrystusowy Krzyż – „tajemnicę, w której odkrywamy zwycięstwo nad różnymi lękami człowieka: nad lękiem sumienia zrodzonym z grzechu, nad lękiem całej jego egzystencji”¹⁴. Tę myśl potwierdza i czyni aktualną także papież Benedykt XVI mówiąc, iż „świat bez Krzyża byłby światem bez nadziei (...) Chociaż żadna ziemską siłą nie może nas uratować przed skutkami naszych grzechów ani pokonać niesprawiedliwości u jej źródła, to przecież zbawcza interwencja naszego miłującego Boga przemieniła rzeczywistość grzechu i śmierci w ich przeciwieństwo”¹⁵. Tak zatem Krzyż wobec lęku i beznadziei, jakich doznaje współczesny człowiek, staje się znakiem nadziei. Wobec grzechu niesie orędzie o przebaczeniu, wobec śmierci – orędzie o życiu wiecznym. Krzyż jest znakiem zbawienia człowieka – jego ocalenia.

Przebaczenie

W tym miejscu dochodzimy do tego wymiaru zbawczej nadziei zawartej w tajemnicy Krzyża, jakim jest nadzieja na przebaczenie. Jeżeli „zbawić” znaczy ocalić, podarować komuś nowe życie dzięki przebaczeniu, to w odniesieniu do ludzkiej

¹¹ TENŻE, *Orędzie na Wielkanoc 1990*, nr 3, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, s. 586.

¹² Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 7 grudnia 1965, 21.

¹³ Zob. tamże, 12.

¹⁴ Zob. tamże.

¹⁵ BENEDYKT XVI, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla duchowieństwa i świeckich w kościele Świętego Krzyża: „Krzyż daje światu nieskończoną nadzieję”*, Nikozja, 5 czerwca 2010, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/cypr_swkrzyza_05062010.html

grzeszności Krzyż jest szczególnym narzędziem zbawienia. Grzeszna rzeczywistość człowieka nie jest już – od Wydarzenia Krzyża – czymś ostatecznym. Trzeba przypomnieć podstawowe prawdy: historia zbawienia człowieka, zapoczątkowana w raju tzw. *Protoewangelią*, znalazła swe dopełnienie w Tajemnicy Paschalnej. Człowieka, który popadł w niewolę grzechu, Bóg nie pozostawił samego: pragnąc przebaczyć i ostatecznie uwolnić go od grzechu, dał swojego Syna. Chrystus poniósł śmierć krzyżową przyjmując na siebie cały ból i dramat, jaki związany jest z ludzkim grzechem, choć sam nie popełnił grzechu. Uczynił to, aby ocalić człowieka. Podarowanie przebaczenia grzechów, dokonane na Krzyżu przez Chrystusa Odkupienie za nasze grzechy, przywróciło zerwaną relację człowieka z Bogiem, ocaliło człowieka od całkowitego zwycięstwa grzechu, który niesie śmierć.

Usiłując odgadnąć tę wielką tajemnicę o przebaczeniu, jakiego Bóg udziela człowiekowi w tajemnicy i zarazem Wydarzeniu Krzyża, nie sposób nie przywołać kwestii miłosierdzia. Jeżeli miłosierdzie jest wydobywaniem dobra spod nawarstwień zła, jeśli jest pochyleniem się nad najgłębszą ludzką nędzą, to także gdy patrzymy na ludzką grzeszność przez pryzmat ofiary krzyżowej, dostrzegamy orędzie o miłosierdziu. Grzech człowieka jest zawsze jakimś złem: jego wyborem, jego osobistym doświadczeniem czy też wyrządzaniem zła innym. Dzięki Wydarzeniu Krzyża mamy jednak uzasadnioną nadzieję, że Boża miłość nie zatrzymuje się przed naszymi przewinieniami, lecz wyrusza drogą męki i śmierci, aby nas odkupić¹⁶. Na Krzyżu odsłania się miłosierdzie, które działa wobec całej grzesznej rzeczywistości człowieka: „Poprzez Krzyż wyraził się do końca w dziejach człowieka Bóg – Bóg, który jest «bogaty w miłosierdzie»”¹⁷.

Krzyż jest dowodem na to, że Bóg „(...) nie zamyka serca dla żadnego ze swych synów. Oczekuje na nich, szuka ich”¹⁸. Krzyż jest miejscem spotkania grzesznika z miłującym go i przebaczącym mu Bogiem. Jest miejscem szczególnym, gdyż to właśnie na Krzyżu, z przebitego włócznią Jezusowego Serca, popłynęły Krew i Woda – znaki łaski miłosierdzia, obmywające ludzkie dusze z brudu grzechów. Nawet jeśli ktoś nie wierzy słowom o miłosierdziu, jak powiedział Chrystus do św. s. Faustyny, musi przynajmniej uwierzyć Jego ranom, kiedy patrzy na Krzyż¹⁹. Jan Paweł II zaś, niejako kontynuując tę myśl, stwierdził, że krew płynąca z przebitego na Krzyżu boku Chrystusa błaga dla nas o miłosierdzie przed obliczem Ojca²⁰. I czyni to skutecznie! Śmierć Chrystusa na Krzyżu, zwyciężenie zła i mocy grzechu,

¹⁶ JAN PAWEŁ II, *Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła – „Reconciliatio et poenitentia”*, Rzym, 2 grudnia 1984, 22.

¹⁷ TENŻE, *Homilia w czasie Mszy św.*, Asyż, 12 marca 1982; *OsRomPol* 3 (1982), nr 4, s. 13.

¹⁸ TENŻE, *Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie...*, 10.

¹⁹ Zob. F. KOWALSKA, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2005, n. 379, s. 146.

²⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium vitae”*, Rzym, 25 marca 1995, 25.

staje się podstawą przebaczenia, jakiego Bóg udziela ludzkości i ostatecznie jest objawieniem pełni nadziei²¹. Prawda o Bożym miłosierdziu, o przebaczeniu udzielonym każdej ludzkiej istocie z wysokości Krzyża, jest źródłem nadziei dla ludzi uwikłanych w grzech. Prawda ta jest fundamentem tej nadziei i źródłem zbawienia²². Człowiek zyskuje w ziemskim wymiarze nową szansę, nowe życie wolne od ciężaru grzechu, ale zarazem otrzymane przebaczenie sięga także wieczności.

Życie wieczne

Dochodzimy zatem do drugiego wymiaru zbawczej nadziei zawartej w Krzyżu Chrystusowym, jaką jest nadzieja na życie wieczne. Człowiek, jak każde inne stworzenie, podlega śmierci. Jednakże w historii zbawienia wydarzyło się coś, co pokazuje, że śmierć nie jest już ostatnim słowem. Sam Bóg stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie, przyjął na siebie śmierć – cierpiał i zmarł na drzewie Krzyża. Bóg podzielił los każdego człowieka. Jednakże: ukazał się człowiekowi poza progiem śmierci, przeszedłszy przez jej wrota. On jest bowiem Zmartwychwstaniem i Życiem (zob. J 11,25). W ten sposób ukazał, iż ostatecznym przeznaczeniem człowieka nie jest śmierć, lecz życie, jakie wyłania się poza progiem śmierci. Ostatecznym celem człowieka jest zbawienie.

Jan Paweł II powiedział o tej tajemnicy: „W Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym, złożonym do grobu, a z kolei zmartwychwstałym, zabłysła człowiekowi raz na zawsze nadzieja życia wiecznego, nadzieja zmartwychwstania w Bogu, ku któremu człowiek idzie poprzez śmierć ciała, dzieląc wraz z całym stworzeniem widzialnym tę konieczność, jakiej poddana jest materia”²³. Widzimy więc, że choć człowiek nie jest wyjęty spoza zasięgu śmierci, to jednak w jego życiu to nie śmierć ma ostatecznie zdanie. Przez Tajemnicę Paschalną Chrystus głosi ludziom wszystkich czasów orędzie nadziei, że człowiek powołany jest do życia poza granicami śmierci²⁴ i bytuje na ziemi z nadzieją życia i świętości wiecznej²⁵. Człowiek wezwany jest do tej nadziei. Chrystus doświadczył śmierci, „aby objawić się ponad jej horyzontem,

²¹ Zob. TENŻE, *Homilia w czasie Mszy św.*, Kraków – Błonia, 10 czerwca 1979, w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny – Przemówienia i homilie*, Kraków 2008, s. 205.

²² Zob. TENŻE, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej abpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, o. Jana Beyzyma, Jana Halickiego i s. Sancji Janiny Szymkowiak, odprawionej na Błoniach*, Kraków, 18 sierpnia 2002, w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny – Przemówienia i homilie...*, s. 1212.

²³ TENŻE, *Encyklika Redemptor hominis*, Rzym, 4 marca 1979, 18.

²⁴ Zob. TENŻE, *Rozważanie podczas czuwania modlitewnego*, Manila, 14 stycznia 1995, w: *Podręcznik Pokolenia JP2 – Ojcowskie słowo do młodych świata, Polski i Lędnicy...*, s. 554.

²⁵ TENŻE, *List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia – „Salvifici doloris”*, Watykan, 11 lutego 1984.

który przytłacza całe dzieje człowieka”²⁶, On otworzył przed człowiekiem horyzont życia²⁷. Dzięki Jego zbawczemu ofiarowaniu się za nas na Krzyżu, człowiek bytuje nie tylko ku śmierci, ale bytuje ku życiu, które ma się w nas objawić przez udział w chwale Jego zmartwychwstania²⁸.

Życie wieczne jest wyłącznie darem Bożym. Na czym jednak ono polega? Co to znaczy: żyć wiecznie? Jan Paweł II określił tę rzeczywistość jako szczęśliwość, która pochodzi ze zjednoczenia z Bogiem, jednocześnie przywołując słowa samego Chrystusa: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne, prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). Życie wieczne ma więc polegać na zjednoczeniu z Bogiem, na oglądaniu Go „twarzą w twarz” (1 Kor 13,12). Jest to widzenie uszczęśliwiające, ponieważ spełnia się w nim dążenie człowieka do prawdy, do pełni dobra, do pełni życia²⁹. Postać tego świata przemienie, lecz Bóg dla tych, którzy Go miłują, przygotował nowe mieszkanie, nową ziemię w rzeczywistości życia wiecznego³⁰.

Jan Paweł II zauważył, że „aby człowiek uwierzył, że jest zbawiony przez Boga, musi zatrzymać się pod Krzyżem Chrystusa. Musi z kolei w niedzielę po szabacie stanąć wobec pustego grobu i usłyszeć (...), że zmartwychwstał. Między Krzyżem a Zmartwychwstaniem zawarta jest pewność, że Bóg zbawia człowieka, że go zbawia przez Chrystusa, przez Jego Krzyż i Zmartwychwstanie”³¹. Tak więc Tajemnica Paschalna jest dla nas źródłem nadziei na zbawienie: jeśli Chrystus mocą swej krzyżowej śmierci i Zmartwychwstania zwyciężył śmierć, to możemy mieć nie tylko nadzieję, lecz nawet uzasadnioną pewność, że także my będziemy mieć udział w Jego Zmartwychwstaniu. Prawdę tę ukazuje także Benedykt XVI mówiąc, iż Pascha Chrystusa jest dla nas naprawdę nadzieją, bowiem „Jego zmartwychwstanie połączyło świat z życiem wiecznym mostem, którym każdy człowiek może przejść, by osiągnąć prawdziwy cel naszej ziemskiej pielgrzymki”³².

Patrząc na Krzyż, możemy widzieć w nim narzędzie zadawania tortur, możemy w nim widzieć miejsce cierpienia i katuszy, doznawanej zniewagi i poniżenia.

²⁶ TENŻE, *Orędzie na Wielkanoc 1990*, 3, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1998, s. 586.

²⁷ Zob. TENŻE, *Przemówienie do ofiar trzęsienia ziemi*, Balvano, 25 listopada 1980, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II...*, s. 539.

²⁸ Zob. TENŻE, *List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia...*, 8.

²⁹ Tamże.

³⁰ Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym...*, 39.

³¹ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 69.

³² BENEDYKT XVI, *Rozważanie na „Regina caeli”: Zmartwychwstały Jezus daje pewność zbawienia pomimo mrocznych stron historii*, Rzym, 13 IV 2009,

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_13042009.html.

Możemy widzieć w nim symbol lub znak przynależności do grupy społecznej. Jednak Krzyż Chrystusa dalece to wszystko przekracza – jest czymś o wiele większym i kryje w sobie pewne misterium: on wyraża całkowitą przemianę i ostateczne odwrócenie od zła, przez co staje się najbardziej przekonującym symbolem zbawczej nadziei, jaki kiedykolwiek widział świat³³. Jako uczniowie Chrystusa jesteśmy wezwani do tego, aby czerpiąc siłę z Krzyża, w świecie pełnym zagrożeń i zamętu dawać ludziom wyzwalającą odpowiedź i nadzieję – nadzieję dla każdego człowieka i nadzieję dla całej ludzkości³⁴, nadzieję na przebaczenie, nadzieję na życie wieczne – nadzieję, która ocala, czyli zbawia.

Słowa-klucze: krzyż, nadzieja, zbawienie

In Cross Salvation

Summary

The mystery of cross is a crucial one for Christian faith. The cross of Christ is the sign of our faith and salvation. It is connected with the definite transformation and the victory over evil and that makes it the most convincing sign of the hope of salvation ever seen in the world. The hope of salvation has two aspects, connected with the ideas of forgiveness and eternal life. We are called by Christ to share the hope with other people.

Keywords: cross, hope, salvation

(oprac. Tomasz Herbich)

³³ Zob. TENŻE, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. dla duchowieństwa i świeckich w kościele Świętego Krzyża: „Krzyż daje światu nieskończoną nadzieję”*, Nikozja, 5 czerwca 2010, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/cypr_swkrzyza_05062010.html

³⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, *Rozważanie podczas Nieszporów Europejskich na Holdenplatz, Wiedeń*, 10 września 1983, *OsRomPol* 4 (1983), nr 9, s. 4.

PAWEŁ GÓRALCZYK SAC

Krzyż Chrystusa

Znak naszej przynależności do Chrystusa i najwyższy dowód miłości Boga do człowieka

Krzyż Chrystusowy to znak naszego zbawienia – znak naszej wiary, miłości i znak naszej nadziei. Píše św. Paweł: „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani (...) – mocą Bożą i mądrością” (1 Kor 1,23-24).

Na naszej polskiej ziemi krzyż ma długą, już ponad tysiącletnią historię. Jest to historia zbawienia, która wpisuje się w historię tej wielkiej wspólnoty ludzkiej, jaką jest naród. W okresach najcięższych dziejowych prób naród szukał i znajdował siłę do przetrwania i do powstania z dziejowych klęsk właśnie w nim – w Chrystusowym Krzyżu.

I tego pragnął nas nauczyć, całym swoim życiem, cierpieniem i śmiercią, bł. Jan Paweł II, abyśmy i teraz to dziedzictwo Chrystusowego Krzyża na nowo z wiarą i miłością przyjęli, abyśmy Krzyż Chrystusa na nowo, w sposób wolny i dojrzały wybrali. Nie da się bowiem zrozumieć historii narodów, społeczeństw, państw i kontynentów bez Krzyża Chrystusowego, bez tego znaku, w którym wyraziła się niepojęta miłość Boga Ojca i przejmująca jedność Syna Bożego z synami ludzkimi. Stąd tak przejmująco modlił się Jan Paweł II 10 czerwca 1987 r. w Krakowie na Wawelu:

Ave Crux... Bądź pozdrowiony, Krzyżu Chrystusa!

To w Krzyżu jest Ci dana, o Chryste, *wszelka władza*, taka władza, jakiej nikt inny nie ma w dziejach świata (...).

To w Krzyżu, w tym – po ludzku znaku hańby – stałeś się, o Chryste, Pasterzem naszych dusz i Panem dziejów.

Bądź pozdrowiony Krzyżu Chrystusa!

W Krzyżu poznaliśmy miłość, tę miłość aż do końca.

Tę miłość, którą Jadwiga, błogosławiona nasza królowa, poznała tu: przy tym krzyżu.



Tu na tym miejscu, Jadwiga poznała, jaką władzę ma Ukrzyżowany «na niebie i na ziemi». Poznała wiarę. Poznała sercem. Objawiła jej się tutaj Miłość, która jest większa niż jakakolwiek ludzka miłość. Na Krzyżu Chrystus oddał za nas swoje życie.

Jaką ma moc On, wyniszczony, skazany na swoją krzyżową agonię na tyłu miejscach świata? Poprzez tę agonię, poprzez wyniszczenie, poprzez obraz skrajnej słabości, hańby i nędzy, przemawia moc: jest to moc miłości aż do końca. Taka była zawsze i taka pozostała wymowa wawelskiego krzyża. I taka jest wymowa każdego krzyża na całej ziemi. Każdego krucyfiksu.

Dlatego Krzyż Chrystusa winien być dla każdego znakiem niepojętej miłości Boga do nas, znakiem naszej godności i znakiem nadziei w Jego ostateczne zwycięstwo nad złem. Dlatego trzeba ten Krzyż podjąć i odpowiedzieć na miłość Chrystusa – i nigdy się Go nie wstydzić. W tym duchu powiedział Jana Paweł II w Zakopanem 6 czerwca 1997 r.:

Kiedy kończył się wiek XIX, a rozpoczynał XX, ojcowie wasi na szczycie Giewontu ustawili krzyż. Ten krzyż tam stoi i trwa. Jest niemym, ale wymownym świadkiem naszych czasów. Rzec można, iż ten jubileuszowy krzyż patrzy w stronę Zakopanego i Krakowa, i dalej, w kierunku Warszawy i Gdańska. Ogarnia całą naszą ziemię od Tatr po Bałtyk. Chcieli wasi ojcowie, aby Chrystusowy krzyż królował w sposób szczególny na Giewoncie. I tak się stało.

I dalej Papież Polak prosi nas:

Umiłowani bracia i siostry, nie wstydźcie się krzyża. Starajcie się na co dzień podejmować krzyż i odpowiadać na miłość Chrystusa. Brońcie krzyża, nie pozwólcie, aby Imię Boże było obrażane w waszych sercach, w życiu społecznym czy rodzinnym. Dziękuję Bożej Opatrzności za to, że krzyż powrócił do szkół, urzędów publicznych, szpitali. Niech on tam pozostanie. Niech przypomina o naszej chrześcijańskiej godności i narodowej tożsamości, o tym, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy, i gdzie są nasze korzenie. Niech przypomina nam o miłości Boga do człowieka, która w krzyżu znalazła swój najgłębszy wyraz.

Z nauki bł. Jana Pawła II bardzo jasno wynika, że krzyż stanowi najgłębsze pochylenie się Bóstwa nad człowiekiem, nad tym, co człowiek – zwłaszcza w chwilach trudnych i bolesnych – nazywa swoim losem. Krzyż stanowi jakby dotknięcie odwieczną miłością najboleśniejszych ran ziemskiej egzystencji człowieka.

Jezus zostaje przybity do krzyża i wywyższony nad ziemię. Przeżywa chwile swej największej „niemocy”, a Jego życie wydaje się całkowicie zdane na



szyderstwa przeciwników i przemoc oprawców. Drwią z Niego, wyśmiewają Go i znieważają. Jednak właśnie w obliczu tego wszystkiego, widząc, że w ten sposób oddał ducha, rzymski setnik woła: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15,39). Tożsamość Syna Bożego objawia się w chwili skrajnej słabości – na Krzyżu ukazuje się Jego chwała. Dlatego bł. Jan Paweł II powiedział do nas:

Chciałbym zatrzymać się na chwilę z każdym z was, aby wspólnie kontemplować Tego, którego przebili i który wszystkich pociąga ku sobie. Patrząc na widowisko Krzyża możemy dostrzec w tym chwalebnym drzewie wypełnienie i pełne objawienie całej Ewangelii życia (...). Jest jedno wydarzenie, które przyciąga moją uwagę i skłania mnie do głębokiej kontemplacji: *A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: Wykonało się! I skłoniwszy głowę oddał ducha* (J 19,30). Zaś jeden z rzymskich żołnierzy *włóczył bok i natychmiast wypłynęła krew i woda* (J 19,34). Wszystko się już wypełniło. Wyrażenie *oddał ducha* opisuje śmierć Jezusa, podobną do śmierci każdego innego człowieka, ale wydaje się wskazywać na dar Ducha, przez który On wybawia nas od śmierci i otwiera na nowe życie¹.

Potrzeba nam kontemplować Chrystusa Ukrzyżowanego, bowiem tylko w Krzyżu jest zawarta mądrość ostateczna: rozum nie może sprawić, że straci sens tajemnica miłości, której symbolem jest Krzyż, natomiast Krzyż może dać rozumowi ostateczną odpowiedź, której ten poszukuje. Nie mądrość słów, ale Słowo Mądrości jest tym, co św. Paweł wskazuje jako kryterium prawdy, a tym samym zbawienia. Mądrość Krzyża przekracza granice kulturowe, jakie można by jej narzucić, i każe otworzyć się na powszechność zawartą w niej prawdy.

Tę mądrość Krzyża kontemplował Jan Paweł II, kiedy przebywał w Mogile:

Oto jestem znowu przy tym Krzyżu, do którego tak często pielgrzymowałem – przy Krzyżu pozostawionym nam wszystkim jako najdroższa relikwia naszego Odkupienia (...). Tam, gdzie stawia się krzyż, powstaje znak, że dotarła już Dobra Nowina o zbawieniu człowieka przez Miłość. Tam, gdzie stawia się krzyż, powstaje znak, że rozpoczyna się ewangelizacja. Niegdyś ojcowie nasi na różnych miejscach polskiej ziemi stawiali krzyże na znak, że dotarła już do nich Ewangelia, że rozpoczęła się ewangelizacja i że trwa nienaruszona. Nie przestawajcie patrzeć w Krzyż Chrystusa, w nim odnajdziecie serca samych siebie, wasz dzień dzisiejszy i jutrzejszy².

¹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Evangelium vitae*, 50–51.

² TENŻE, Przemówienie w Mogile, 9 czerwca 1979 r.



Niezliczona jest liczba tych, którzy na polskiej ziemi cierpieli dla Chrystusowego Krzyża i ponosili dla niego największe ofiary. Niejednokrotnie w swojej historii nasz naród musiał bronić swojej wiary i znosić ucisk oraz prześladowanie za wierność Kościołowi. Zwłaszcza długi okres powojenny zapisał się jako czas szczególnie dotkliwej walki z Kościołem, prowadzonej przez system totalitarny. Zabraniano wówczas nauki religii, utrudniano publiczne wyznawanie wiary, także budowę świątyń i kaplic. Jakże wiele ofiar trzeba było wtedy ponieść, jakże wiele odwagi kosztowało zachowanie chrześcijańskiej tożsamości. Nie udało się jednak usunąć krzyża – tego znaku wiary i miłości – z życia osobistego i społecznego, gdyż głęboko wrósł on w glebę serc i sumień, stając się dla narodu i Kościoła źródłem siły i znakiem jedności między ludźmi.

Męka Chrystusa ujawnieniem wielkiej miłości Boga do człowieka

Wszystkie elementy Tajemnicy Paschalnej Chrystusa, tak ściśle ze sobą ze-spolone, odsłaniają istotę Jego posłannictwa i odnoszą się do egzystencji i celu życia człowieka. Jezus, solidaryzując się od początku z człowiekiem, chciał być z nim jedno do końca, czyli aż do śmierci. Dlatego w tym duchu przyjął na siebie jego ludzką nędzę i cierpienia. Tę postawę św. Faustyna Kowalska zawarła w słowach modlitwy: „Boże, któryś jednym słowem mógł zbawić światów tysiące, jedno westchnienie Jezusa uczyniłoby sprawiedliwości Twojej zadość, ale Ty, o Jezu, sam podjąłeś tak straszną mękę za nas jedynie z miłości. Sprawiedliwość Ojca Twego byłaby prześlągana jedynym westchnieniem Twoim, a wszystkie wyniszczenia Twoje są jedynie dziełem miłosierdzia Twego i niepojętej miłości”³. Właśnie ten fragment modlitwy Apostołki Miłosierdzia ujawnia nie tylko solidarność Chrystusa z człowiekiem, ale nade wszystko ujmuje wszystkie elementy Jego cierpienia w aspekcie bezgranicznego miłosierdzia Boga wobec człowieka.

Wprawdzie Chrystus mógł dokonać odkupienia i zadośćuczynić Bogu Ojcu za grzechy ludzkie jednym swoim gestem, zachowując jednocześnie ustalony w akcie stworzenia porządek sprawiedliwości, lecz nie ujawniałoby to – jak twierdzi bł. ks. Michał Sopoćko – ogromu zła tkwiącego w grzechu i nieskończonego miłosierdzia Boga. Sposób, w jaki Chrystus dokonał odkupienia, odpowiada naturze miłości miłosiernej, w której ofiarodawca zniża się do dobrobiorcy i z delikatnością ofiaruje mu swój dar. Tym samym Chrystus potwierdził w męce swoje Bóstwo i człowieczeństwo zarazem. Jako Jednorodzony Syn Ojca, stając się człowiekiem w momencie wcielenia, podzielił los człowieka do końca,

³ F. KOWALSKA, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2001, 1747.



aż do bólu i śmierci jako nieodłącznych elementów ludzkiej kondycji. Prawdomyślny wiernością sobie samemu i swojej miłości wobec człowieka, przyjął na siebie skutki grzechu i śmierci, składając siebie na drzewie krzyża w ofierze ekspiacyjnej Bogu Ojcu. Jego ofiara krzyżowa odsłoniła z jednej strony wielkość i potęgę zła, z drugiej niepojęte i bezgraniczne miłosierdzie Boga, które nie cofa się nawet przed cierpieniem i śmiercią, gdy chodzi o człowieka: „Krzyż Chrystusa, w którym Syn współlistotny Ojcu oddaje pełną sprawiedliwość samemu Bogu, jest równocześnie radykalnym objawieniem miłosierdzia, czyli miłości wychodzącej na spotkanie tego, co stanowi sam korzeń zła w dziejach człowieka: na spotkanie grzechu i śmierci”⁴.

Właśnie w tej ofierze i dzięki niej zostały zachowane i uszanowane obydwa prawa: prawo sprawiedliwości i prawo miłości. To, co przysługiwało człowiekowi z racji człowieczeństwa i godności otrzymanej w akcie stworzenia, a co zostało naruszone przez grzech, zostało przywrócone i naprawione aktem miłosierdzia Boga: „W męce i śmierci Chrystusa, w tym, że Ojciec własnego Syna nie oszczędził, ale uczynił Go grzechem za nas, znajduje swój wyraz absolutna sprawiedliwość, gdyż męki i krzyża doznaje Chrystus ze względu na grzechy ludzkości. Jest to wręcz jakiś nadmiar sprawiedliwości, gdyż grzechy człowieka zostają wyrównane ofiarą Boga-Człowieka. Jednakże ta sprawiedliwość, która prawdziwie jest sprawiedliwością na miarę Boga, całkowicie rodzi się z miłości: z miłości Ojca i Syna, i całkowicie owocuje w miłości”⁵. Ofiara krzyżowa Chrystusa wypływała więc całkowicie z Jego miłości do człowieka. W tym wymiarze sprawiedliwość została niejako przesiąknięta miłosierdziem, znajdując w nim ostateczne wypełnienie.

Męka Jezusa Chrystusa była aktem nie tylko Jego samego, ale dotknęła także Boga Ojca. Można powiedzieć, że zza cierpień Chrystusa wyłania się również cierpiący Ojciec. Na te kwestie wskazał sam papież Jan Paweł II, kiedy stwierdził, że „Bóg Ojciec nie cofa się przed wstrząsającą ofiarą Syna”⁶. Cierpienia Syna – jak wskazuje na to doświadczenie życiowe – nie mogą być obojętne jego Ojcu; zawsze one Go w jakimś stopniu dotykają. Oczywiście, takie ustawienie zagadnienia nasuwa pytanie o rodzaj i sposób cierpienia Ojca. Czy Ojciec cierpi tak samo jak Syn? Czy twierdzenie o cierpieniu Ojca nie trąci starożytną herezją patrypasjanizmu? Faktycznie współczesna teologia okazuje coraz większe zainteresowanie kwestią cierpienia Boga Ojca z powodu grzechu człowieka, bardziej niż dotychczasowa teologia, która wykluczała tę możliwość, ale z drugiej strony nie można cierpień i smutku Boga z powodu grzechów ludzkich rozumieć antropomorficznie.

⁴ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Dives in misericordia*, 8.

⁵ Tamże, 7.

⁶ Tamże.



Aby dobrze zrozumieć zagadnienie cierpienia Boga, trzeba sobie najpierw uświadomić, że Bóg jest miłością, którą obdarowuje człowieka jako swoje stworzenie. Kiedy zaś człowiek odpowiada na tę miłość niewdzięcznością w postaci grzechu, nie może to nie dotyczyć Boga. Gdyby grzech człowieka nie sprawiał Bogu cierpienia, w rzeczywistości równałoby się to z obojętnością Boga wobec takich czynów człowieka. Wówczas pojęcie grzechu zostałoby zawężone jedynie do wymiaru ludzkiego jako nieposłuszeństwo wobec prawa Bożego, a sama idea Boga zostałaby sprowadzona do Istoty niewrażliwej i obojętnej na ludzkie postępowanie. W konsekwencji doprowadziłoby to do rozdziwku pomiędzy Bogiem a człowiekiem, który odszedłszy od Źródła swego istnienia, zacząłby arbitralnie decydować o tym, co dobre, a co złe. Miłość nieodwzajemniona zawsze rani i boli. Krzyż Chrystusa na Kalwarii jest zarówno tego potwierdzeniem, jak i znakiem bezgranicznej miłości miłosiernej Boga większej niż grzech i śmierć człowieka.

Z drugiej strony trzeba jasno zaakcentować, że innego rodzaju jest cierpienie Boga Ojca, a inne Syna. Ta różnica wynika z odmienności Ich bytowania i jest inna zarówno co do treści, jak i sposobu. Cierpienie w Ojcu realizuje się w Jego relacji osobowej, tzn. nie może Go nie obchodzić cierpienie Syna, a z kolei cierpienie w Synu realizuje się w Jego naturze ludzkiej. Inny jest też sposób zaangażowania Ojca i Syna w realizację aktu zbawczego człowieka. Ojciec jest Tym, który posyła Syna, a Syn jest Tym, który wypełnia wolę Ojca do końca. Oczywiście, nie można mówić o cierpieniu Boga w ludzkim rozumieniu, albowiem cierpienie zawsze sugeruje jakąś zmianę, a Bóg w swoim bycie jest niezmienny. Jeżeli natomiast mówimy o odczuciach Boga, to dotyczą one Jego osobowej relacji z człowiekiem. I właśnie z tą relacją osobowej miłości związane jest tzw. cierpienie Boga. Dlatego można powiedzieć, że cierpienie Ojca, który zawsze żyje w wymiarze Bóstwa, jest cierpieniem posłania Syna, a cierpienie Syna zjednoczonego z naturą ludzką jest cierpieniem przyjęcia i wypełnienia tej zbawczej woli Ojca.

Owo współcierpienie Ojca z cierpiącym w czasie męki Jezusem jest w pełni zrozumiałe dopiero w świetle tajemnicy Bożego miłosierdzia. Ten, który z miłosierdzia do człowieka ofiaruje swego Syna, nie może nie mieć w tym akcie ofiarowania. Zatem u podłoża Ich wspólnoty w cierpieniu leży wspólnota Ich miłości dla zbawienia człowieka. Wraz więc ze współcierpieniem, a dokładniej jeszcze przed tym współcierpieniem Ojca i Syna w Jego dziele zbawczym postępuje Ich współmiłość skierowana ku ocaleniu człowieka. Na tej podstawie można zdecydowanie powiedzieć językiem siostry Faustyny, że również w tym akcie zbawczym „sprawiedliwość wypływa z miłości”⁷. W rezultacie więc ofiara krzyżowa

⁷ F. KOWALSKA, *Dzienniczek...*, 651.





Chrystusa jest sprzężeniem miłości Boga z Jego cierpieniem w tajemnicy Jego miłosierdzia dla ratowania zagubionego w świecie człowieka. W tym świetle miłosierdzie Boga jawi się jako Jego pochylenie się nad człowiekiem w celu przywrócenia mu prawdy o nim samym.

Słowa-klucze: Bóg, krzyż, wiara, miłość

The Cross of Christ

Summary

The article analyzes the significance of cross in Christian faith and theology. The cross is shown as the highest evidence of God's love to the world, in which the love expresses itself by suffering. The cross is also the sign of our attachment with Christ.

Keywords: God, cross, faith, love

(oprac. Tomasz Herbich)

Objęła krzyż Pana – matka Eliza Cejzik

Chrześcijaństwo jest religią Boga Wcielonego. Rozważając teksty Pisma Świętego, możemy poznać, że człowiek jest ikoną Odwiecznego, Nieśmiertelnego Boga. Powołany raz do życia, jest nieśmiertelny, pragnący i tęskniący. W człowieku zostało zaszczerpione pragnienie przekraczania siebie w poszukiwaniu „czegoś więcej”. Nosząc obraz Boga w sobie, jest on powołany w najgłębszej swej istocie do istnienia, do nieśmiertelności. Obraz człowieka nakreślony przez Boga jest niezmiernie zobowiązujący, jego urzeczywistnienie wymaga wielkiego wysiłku ze strony człowieka. Zauważa się zjawisko powrotu do duchowości, które jest nastawione na wewnętrzne, duchowe przeżycia. Świadczenia biblijne mówią o poszukiwaniu Bożego oblicza¹. Słowa Psalmisty: „Szukam, o Panie, Twojego oblicza” (Ps 27,8) odnoszą się także do Jezusa. Ta tęsknota Psalmisty sprzed stuleci nie mogła się doczekać wspanialszego i bardziej zdumiewającego zaspokojenia niż kontemplacja oblicza Chrystusa². Kontemplacja pozwala zbliżyć się do najbardziej paradoksalnego aspektu Jego tajemnicy, która objawia się w Krzyżu³. Matka Eliza Cejzik⁴ pragnęła

¹ Por. CH. BENKE, *Tęsknota za duchowością*, tłum. J. Procek, Kraków 2009, s. 11-13; H.J. MUSZYŃSKI, *Stańmy z radością przed obliczem Pana. Kontemplacja oblicza Bożego w człowieku i oblicza ludzkiego w Bogu*, Pelplin 2012, s. 73n.

² Por. Jan Paweł II, List Apostolski *Novo Millennio Ineunte* 23 (dalej NMI); por. H.J. MUSZYŃSKI, *Stańmy...*, s. 145.

³ Por. NMI 25.

⁴ Urodziła się w Orenburgu na Uralu w 1858 roku. Dom państwa Cejzików słynął z wyjątkowej gościnności i religijności. Był miejscem licznych spotkań emigrantów, działaczy niepodległościowych, intelektualistów oraz ludzi związanych z Kościołem katolickim. Codzienną praktyką tej rodziny była wspólna modlitwa rano i wieczorem. Domowy klimat tworzyła modlitwa i częste rozmowy na tematy religijne i patriotyczne. Dzięki tej atmosferze domu rodzinnego Elizie od najmłodszych lat towarzyszyło pragnienie jak najdoskonalszego poznania prawd wiary. Kiedy o. Honorat Koźmiński w 1888 roku poznał Elizę, odkrył w niej ogromny zapal w modlitwie, bogactwo życia duchowego, wielkie nabożeństwo do Najświętszego Oblicza Pana Jezusa i to, że przejęta była ideą wynagradzania. Współpraca zaowocowała powołaniem 21 listopada 1888 roku w Zakroczymiu nowej rodziny ukrytego życia zakonnego – Wynagrodzicielek Najświętszego Oblicza. Zmarła w opinii świętości 16 lutego 1898 roku w Nowym Mieście n/ Pilicą – O. HONORAT Z BIAŁEJ PODLASKIEJ (WACŁAW KOŹMIŃSKI), „Wiadomości szczegółowe o Zgromadzeniach ukrytych”, w: TENŻE, *Pisma, C. Kazania*, t. 35, msp w Bibliotece Warszawskiej Prowincji

nie tylko adorować, kontemplować, ale i obejmować. Objąć Krzyż Pana – oto rzeczywistość warunkująca sens życia i powołania chrześcijańskiego. Rodzi się jednak pytanie: na czym ma polegać ów akt? Z pomocą przychodzi nam teologia życia świętych. Oddajmy więc głos m. Elizie i razem z nią odkryjmy znaczenie tego aktu, odczytując treść zawartą w stwierdzeniu ujętym w tytule przedłożenia.

Pragnienie krzyża

Literaturę mistyczną wypełnia temat pragnienia Boga. Nie ma ono na celu udowodnienia istnienia Boga, ale Jego zdobycie, i nie jest pojęciem, ale uczuciem. Ono jest motorem, siłą napędową życia duchowego i modlitwy, czymś, co daje zryw potrzebny do przezwyciężenia trudności. W niektórych tradycjach religijnych pragnienie pojmowane jest jako źródło cierpienia. W chrześcijaństwie natomiast pozostaje ono dziełem miłości. W życiu chrześcijanina nic wielkiego nie dokonuje się bez pragnienia. Nie można stać się świętym bez wielkiego pragnienia uświęcenia się. Do Boga człowiek zbliża się pragnieniem duszy⁵. Obrazem tego dzieła jest ofiarowane na krzyżu Ciało Chrystusa. Stąd m. Cejzik wołała z głębi swojej duszy: *Ave, crux desiderata!*... Miała świadomość, że Krzyż to najmiłsze jej pragnienie, najdroższa jej nadzieja na tym padole łez. Wyznaje, że jej serce rwie się do niego i nie zamieniłaby go na żadne skarby świata: *Dulciora super mel et faru*⁶. Oprócz zawieszenia pragnień skierowanych ku rzeczywistości tego świata lub rzeczywistości duchowej, które są konsumpcją Bożych darów, ważne jest wypracowanie czegoś, co nazywa się pragnieniem Krzyża. Niektórzy uważają to za kluczowe *desiderium desiderii*, które polega na odczuwaniu tego samego pragnienia, które odczuwał Jezus Chrystus⁷.

Mistrz z Nazaretu odczuwał pragnienie, Jego prośba pochodziła z głębokości Boga, który pragnie człowieka. Spotkanie dwóch pragnień możliwe jest w czasie modlitwy, jest to spotkanie Bożego i ludzkiego pragnienia. Bóg pragnie, aby człowiek Go pragnął i kochał⁸. Matka Eliza miała tego świadomość, ale na to, tak intymne, spotkanie dwóch istot pragnących i kochających nie była jeszcze przygotowana.

Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów w Zakroczymiu, s. 11; por. J. E. WĄSALA, „Duch świętego zapалу w życiu i pismach wybranych postaci ruchu honorackiego”, w: *Duchowość seraficka*, red. T. Płonka, Zakroczym 2010, s. 283-291.

⁵ Por. R. CANTALAMESSA, *Wejście na górę Synaj. W poszukiwaniu Boga Żywego*, przeł. A.J. Zębik, Warszawa 1996, s. 168n; J. GAUTHIER, *Modlitwa chrześcijańska. Praktyczny przewodnik*, tłum. S. Filipowicz, Poznań 2012, s. 19.

⁶ Archiwum Wynagrodzicielek Najświętszego Oblicza, bez sygn., *Listy matki Elizy Cejzik do ojca Honorata Koźmińskiego* (dalej: List E. Cejzik, n.), n. 51.

⁷ Por. M. KEHL, „El «deseo»-¿sendo hacia Dios?”, *Selcciones de Teologia* 38 (1998), s. 29nn.

⁸ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK), 2560.

Pisała do o. Honorata o swoim doświadczeniu pragnienia Krzyża: „dotąd z daleka tylko wolno mi go kochać – nie jestem godna jeszcze przyjąć go w swoje objęcia, przycisnąć usta do niego, przyłgnąć wszystkimi władzami do tego Tronu boleści, miłości i miłosierdzia. Jeszczem za słaba, zanadto niewierna i przewrotna, i nieczysta, żeby się zbliżyć do Niego, rozciągnąć na Nim ramiona i jako ofiara zadośćuczynienia spłonąć razem ze Zbawcą Najśłodszym na tym drzewie zbawienia”⁹. Przez tę pragnieniową śmierć zostaje oczyszczona zarówno „materia”, jak i dynamika pragnienia, które szuka nowego sposobu życia w Bogu. W istocie poszukuje innej śmierci – tajemnicy paschalnej – śmierci Chrystusa i uczestnictwa w niej. Konanie w przestrzeni pragnienia uzyskuje nowy kontekst w konaniu Chrystusa¹⁰.

Zarówno modlitwa, jak i pragnienie kryją w sobie niewyczerpaną pełnię sensu. Bardziej niż niemożliwą do zaspokojenia potrzebą jest modlitwa niemożliwym do zaspokojenia pragnieniem. Podczas rozmowy z Bogiem ludzkie pragnienie łączy się ze świadomością Jego obecności¹¹. Chwilami – jak wyznała m. Eliza – ogarniała ją jakby tęsknota za zbliżeniem się do Boga. Pragnęła usunąć to wszystko, co jej w tym przeszkadzało. Chciała się spalić w płomieniach Jego miłości, a tymczasem odczuwała, że jest obojętna, zimna jak lód – zawsze jednakowo prawie niewierna, próżna, przewrotna niewypowiedzianie w ciemnych otchłaniach serca. Wołała więc z głębokości swojej duszy: „O, kiedyż odmienisz to przewrotne serce, o Boskie Oblicze Pana mojego! Kiedy odnowić raczysz na nim Boski Obraz Twój?”¹².

Prawdziwy przyjaciel krzyża Chrystusowego wybiera w rzeczach Bożych raczej to, co przykre, niż to, co miłe. Raczej się skłania ku cierpieniu niż ku pociechom. Pragnie raczej utracić wszystko dla Boga, niż coś posiadać. Łatwiej się dzielić radością, natomiast w cierpieniach zawsze tkwi jakaś wyłączność. Dzielić się radośnymi tajemnicami nie jest tak trudno, kiedy zaś przychodzi cierpienie, jest w nim coś niepowtarzalnego i wyłącznego¹³. Matka Eliza, będąc na odpuszcie ku czci św. Jacka w kościele warszawskich dominikanów, spojrzawszy na ołtarz z wizerunkiem ukrzyżowanego Pana Jezusa, na widok wotów tam powieszonych w kształcie serc, odczuła żywe pragnienie umieszczenia wśród nich swojego serca. Pragnęła to uczynić wewnętrznym aktem: „tylko nie na zewnątrz, ale w samej ranie Najśłodszego Serca Jezusa”¹⁴. W pragnieniu istnieje forma wewnętrznego spojrzenia na coś, co przyjmuje formę jego przedmiotu, w którym pragnienie ujmuje, ogarnia

⁹ List E. Cejzik, n. 14; n. 51.

¹⁰ Por. E. PACHO, „La «croce» nella mistica di san Giovanni della Croce e di Paulo della Croce”, w: *La sapienza della Croce oggi*, t. 2, Torino 1976, s. 181nn.

¹¹ Por. J. GAUTHIER, *Modlitwa chrześcijańska...*, s. 18.

¹² List E. Cejzik, n. 50.

¹³ Por. M.-D. PHILIPPE, *Pragnę. Rozważania o mądrości krzyża*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012², s. 26; M. ZAWADA, *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno – duchowym*, Kraków 2011, s. 334.

¹⁴ List E. Cejzik, n. 19.

to, co pojawia się jako gotowe do poznania¹⁵. W wewnętrznym przeżyciu m. Cejzik pragnienie to nie obeszło się bez dodatkowego doświadczenia. Ku jej wielkiemu zmartwieniu odczuła przy tym jakby jakieś cielesne wzruszenie. Stan ten przypisywała zazdrości szatana¹⁶.

W przypadku osób, które znacznie postąpiły w rozwoju duchowym, szatan zmuszony jest do wyjścia z ukrycia, do ukazania się w pełnym świetle. Nie mogąc zaszkodzić ich duszy zjednoczonej z Bogiem, na różne sposoby usiłuje je dręczyć, atakując zmysły i ciało. Polegać to może na wywoływaniu skrajnie przeciwnych doznań w zmysłach i ciele, od niezwykle przyjemnych i nęcących, po odrażające i wstrętne. Mszcząc się za dążenie człowieka do świętości, szatan często zadaje mu psychiczne cierpienia i fizyczny ból, próbując w ten sposób zniechęcić lub zastraszyć. Niektórzy starają się zapomnieć o istnieniu i działaniu szatana, ale, jak pisze jeden ze współczesnych amerykańskich tygodników, nie uczyniło to ich ludzkiego życia bardziej pogodnym i rozumnym, wręcz przeciwnie – sprawiło, że stali się bardziej tępi i niewrażliwi na otaczającą rzeczywistość. Już nic nie jest w stanie przerazić człowieka¹⁷. Doświadczyła tego m. Eliza, gdy prowadziła rozmyślanie o Męce Pańskiej. Była podczas tego ćwiczenia zmartwiona straszną swoją nieczułością na niewymowne dowody niepojętej miłości Zbawiciela ku człowiekowi. Wyznała, że widok okrutnych cierpień Jezusa, które za niezliczone jej występki i grzechy ponosił, nic jej nie wzruszył: jej serce okazało się twardsze nad skałę, która na widok tak przerażający rozpada się i kruszy¹⁸.

W świetle mądrości krzyża chrześcijanin zobowiązany jest kontemplować ranę serca Chrystusa. W niej przejawia się najwyższe upokorzenie, najwyższe ubóstwo Chrystusa. Pozwala zrozumieć stan ofiary Zbawiciela. Ofiarował wszystko i dał wszystko, oto najwyższy stan ofiary Chrystusa. W ikonografii Serca Pana Jezusa możemy zauważyć, że rana zadana znajduje się z prawej, a nie z lewej strony. Niekiedy tłumaczono, że żołnierz wbijał włócznię w bok Jezusa z prawej strony, ażeby dosięgnąć serca. Dla Jezusa był to ostatni, najgłębszy akt upokorzenia. Uniżył siebie aż do śmierci¹⁹. Odpowiedzią na tak rozumianą ofiarę była prośba m. Elizy zwrócona do Niego, żeby ogniem swojej miłości spalił i zniszczył to wszystko, co Jezusowi się w niej nie podoba. Mówiła – jakkolwiek by to mogło być bolesne – i myślała z radością o takim męczeństwie miłości: „O, cóż by można było wymarzyć bardziej pożądanego, jak spalić się na Krzyżu z miłości ku Temu, który z miłości ku nam,

¹⁵ Por. M. ZAWADA, *Homo...*, s. 245.

¹⁶ List E. Cejzik, n. 19.

¹⁷ Por. R. CANTALAMESSA, *Moc krzyża. Medytacje watykańskie II*, tłum. Marek Przeczewski, Kraków 2003, s. 151nn; M. CHMIELEWSKI, *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004, s. 201n.

¹⁸ List E. Cejzik, n. 36.

¹⁹ Por. Ł. KLECZKA, „Kontemplacja Serca Jezusa”, *Zeszyty formacji duchowej* 43(2009), s. 25; M-D, PHILIPPE, *Pragnę...*, s. 80.

niewdzięcznym, na Krzyżu się spalił!.. Czekaj, duszo moja, bądź cierpliwą: może niedługo wybije twoja godzina... Boski Oblubieniec się zbliża z krzyżem, gwoździ-mi, cierniami i włócznią... Oby już raz ugodziła na dobre w kamienne to serce!"²⁰. Gest zranienia serca, otwarcia wprowadza w całą głębię miłości²¹.

Doświadczenie krzyża

Matka Eliza zastanawiała się nieraz nad różnorodnością krzyży, w jakie się w duchu wpatrywała. One stały jej często przed oczyma duszy w rozmaity sposób. Po raz pierwszy wyraźny kształt krzyża ujawnił się jej w czasie odbywania pierwszych rekolekcji w Sławucie, przed ich zakończeniem. Był płaski, złoty z promieniami, średniej wielkości, unoszący się w powietrzu niezbyt wysoko. Potem zdawało się jej, że tuż przy niej znajdował się krzyż znacznie większy, także złoty, ale gruby. Widziała jednak tylko kawałeczek podłużnego jego ramienia, które się lśniło od światła. Dochodziło do niej przekonanie, że do tego krzyża ma być przybitą gwoździami, które trzymała, ważąc je w ręku²². Gwoździami są niesprawiedliwość, cierpienia i upokorzenia, których doznają ubodzy. Jezus nie będzie mógł zejść z krzyża, dopóki chrześcijanie nie wyciągną Mu gwoździ. I nawet jeżeli nie w ich mocy leży natychmiastowe ich wyciągnięcie, to powinni zaczynać od swoich serc²³. Tak czyniła m. Eliza, kiedy pewnego razu w Zakrocymiu o. Honorat odprawił ją tak prędko, że nie mogła nic prawie powiedzieć. Poczuli, że w sercu pełno było negatywnego uczucia. Cierpienie, jakie pojawiło się wówczas, przedstawiło się jej w kształcie niewielkiego, drewnianego, brązowego krzyża – tak grubego, że w żaden sposób nie mogła go ująć, ułożyć go w swoim sercu, nad czym przez długi czas bardzo pracowała. Gdy się z tym uporała, miała chwile niewypowiedzianego pokoju, chociaż zaprawionego smutkiem wielkotygodniowego rozmyślenia. Było to w Wielką Sobotę²⁴.

Rozmyślając i kontemplując, człowiek staje się tym, co kontempluje, zostaje przemieniony w obraz tego, na co (kogo) patrzy. Człowiek nie tylko odbija przedmiot kontemplacji, ale staje się tym, co kontempluje, w co się wpatruje. Kontemplując Chrystusa, staje się do Niego podobny, pozwala, aby Jego świat, Jego cele, Jego uczucia odcisnęły się w nim, zastąpiły jego myśli, cele i uczucia. Kontemplacja jest czymś podobnym do fotografii. Słowo „fotografować” po raz pierwszy

²⁰ List E. Cejzik, n. 48.

²¹ Por. Ł. KLECZKA, „Kontemplacja...”, s. 24.

²² List E. Cejzik, n. 128; por. S. URBAŃSKI, „Doświadczenie krzyża w mistyce przeżyciowej”, w: *Duchowość krzyża*, red. S. Urbański, W. Gałazka, Warszawa 2009, s. 211.

²³ Por. R. CANTALAMESSA, *Moc krzyża. Medytacje watykańskie II...*, s. 84.

²⁴ List E. Cejzik, n. 128; por. S. URBAŃSKI, *Doświadczenie krzyża...*, s. 211.

pojawiło się w XII wieku u autora bizantyjskiego i wskazuje na to, co dzieje się z duszą, która kontempluje Chrystusa²⁵. Eliza Cejzik wyznaje, że widywała często w duchu niejako unoszący się nieco w powietrzu mały krzyżyk brylantowy – z jednej strony jakby jaśniejący od tryskającego z niego i nad nim światła. Zastanawiała się nad źródłem pochodzenia tego jaśniejącego światła. Wpatrywanie się w ten krzyż dawało jej jakąś dziwną i niewypowiedzianą radość. Jej serce było nią napełnione i nie chciała oderwać oczu od niego. Doświadczenie to sprawiło, że przychodziły jej ciągle na myśl słowa z Ewangelii o Przemienieniu Pańskim, o Apostołach, którzy „podniósłszy oczy, nikogo nie widzieli, jedynie samego tylko Jezusa” (Mt 17,8). Słowa te w przeżyciu m. Elizy zawierały szczególne znaczenie, były bowiem jakby przestrogą, żeby starała się zawsze, wszędzie, we wszystkich i we wszystkim samego tylko widzieć Jezusa, Jego tylko szukać, za Nim jedynie tęsknić²⁶. „Tylko Jezus” – w tym wyrażeniu, którym kończy się opowieść o Przemienieniu, zawarty jest program całego życia²⁷.

Matka Cejzik była świadoma, że zstępując z Taboru, trzeba być gotową ujrzeć się niebawem u stóp stromej Kalwarii²⁸. Słyszała niejednokrotnie od swego kierownika duchowego, o. Honorata, iż droga do świętości osób zakonnych, która nie prowadzi na Kalwarię, jest tylko złudzeniem. Błogosławiony przywołuje św. Franciszka Salezego, który Kalwarię nazywa górą miłośników Pańskich, górą osób zakonnych. Nazwa ta z jednej strony odnosi się do Kalwarii, na której umarł Jezus, jak i do Kalwarii duchowej²⁹. „Trzeba się tymczasem szykować do pochodu na Kalwarię – żeby za łaską Bożą być gotową na zawołanie... dotąd przez całe życie jeszcze tak mało cierpiałam!”³⁰. Droga, jaką Syn Boży, będący objawieniem chwały Ojca, przebył na ziemi (por. Flp 2,6-11), nieuchronnie staje się – etap po etapie, aż po szczyt Kalwarii – drogą uczniów Pana. Bł. Aniela z Foligno stwierdza, że drogą, którą szła Głowa, powinny pójść również i członki. Zachęcała, aby spieszyły do krzyża Chrystusowego, do cierpienia, upokorzenia i ubóstwa. Wyznawca Chrystusa winien ze wszystkich sił upodobnić się do cierpiącego Boga-Człowieka, który tak go ukochał. Odpowiedzią na miłość Zbawiciela jest miłość człowieka³¹. Takie przeświadczenie towarzyszyło m. Elizie, która była głęboko przekonana, że Krzyż trzeba wziąć, chętnie znosić, a nawet poniekać i kochać³². Słowa Jezusa Chrystusa

²⁵ Por. R. CANTALAMESSA, *Tajemnica Przemienienia*, tłum. Jarosław Merecki, Kraków 2002, s. 11.

²⁶ List E. Cejzik, n. 128.

²⁷ Por. R. CANTALAMESSA, *Tajemnica...*, s. 35.

²⁸ List E. Cejzik, n. 94.

²⁹ Por. H. KOŹMIŃSKI, *Święty Franciszek Seraficki, Jego życie, wielkie dzieła, duch, dary, pisma i nauki, i ich odbicie w naśladowcach Jego*, t. 4, Warszawa 1901, s. 294.

³⁰ List E. Cejzik, n. 116.

³¹ Por. A. CENCINI, *Prawda życia. Formacja ciągła umysłu wierzącego*, tłum. K. Stopa, Kraków 2008, s. 251; S. VAN VEGHEL, *Miłość krzyża*, tłum. K. Ambrozkiewicz, Kraków 1989, s. 268n.

³² List E. Cejzik, n. 65.



skierowane do Apostołów wskazują na jeszcze jeden warunek, a mianowicie: „Kto chce być moim uczniem, niech się zaprze samego siebie, weźmie krzyż i idzie za Mną” (Mt 16,24)³³. Matka Cejzik szczerze wyznaje, że brak jej tego zaparcia, nawet wzdraga się, a serce mało co nie mdleje, kiedy czuje dotknięcie tego krzyża³⁴.

Bóg od momentu przyjścia Jezusa nie mówi już do człowieka z oddali, przy pomocy pośredników, ale mówi z bliska, osobiście, do serca. Przemawia z wnętrza ludzkiej sytuacji, zasmakowawszy aż do końca w ludzkim cierpieniu³⁵. Cierpiący Jezus z miłością i radością wziął na ramiona ciężkie brzemie ludzkich grzechów. W krzyżu chrześcijanin może odnaleźć źródło nadprzyrodzonego szczęścia³⁶. Tę, jakże paradoksalną, prawdę odkryła m. Eliza i wyznała: „dzień wczorajszy mogę chyba zaliczyć do najszcześniejszych, ze względu na to, com wycierpiała... *Deo gratias!* Zdawało mi się ciągle, że św. Franciszek krzyż mi w serce zaszczepił, a Matka Boska cierniem je opasała z powodu podwójnej onej uroczystości, tak niewypowiedzianie mi drogiej... i prosiłam św. Franciszka, by krzyż ten objąć mogły gorzące płomienie Boskiej miłości – i Matki Bożej, by cierń każdy w wonną różę zamienić raczyła, w dowód gorącej miłości, z jaką krzyż każdy i każde cierpienie zawsze przyjmować i do serca przyciskać pragnę”³⁷.

Kontemplacja krzyża

Istnieją dwa podstawowe sposoby uczestniczenia w wydarzeniach zbawczych. Pierwszym z nich jest uczestnictwo poprzez sakrament, drugi poprzez słowo. Chrześcijaństwo obfituje w przykłady i wzory doświadczenia bóstwa. Duchowość prawosławna podkreśla doświadczenie Boga w „misteriach” i w modlitwie serca. Duchowość zachodnia kładzie nacisk na doświadczenie Boga w kontemplacji, skupieniu i we wznoszeniu myśli ponad rzeczy widzialne i ponad własne istnienie. Patrząc na krzyż, kontemplujący zauważa, że z jednej strony jest on pusty. Z drugiej strony widzi człowieka. To Jezus! Ukrzyżowany Jezus jest tym samym Jezusem, który kocha, zaprasza do przyjaźni i jest blisko. Pod krzyżem stoi kobieta, jest złamana bólem i cierpi. To Matka Ukrzyżowanego, Maryja³⁸.

Matka Eliza, klęcząc przed ołtarzem Matki Bożej Bolesnej w warszawskim kościele paulinów, z wielką przyjemnością wpatrywała się w Jej obraz, który szczególnie robił na niej wrażenie. Zdawało się jej bowiem, że ta Matka Miłosierdzia

³³ Por. S. VAN VEGHEL, *Miłość...*, s. 271.

³⁴ List E. Cejzik, n. 65.

³⁵ Por. R. CANTALAMESSA, *Il potere della croce*, Milano 2004, s. 22.

³⁶ Por. S. VAN VEGHEL, *Miłość...*, s. 271.

³⁷ List E. Cejzik, n. 81.

³⁸ Por. R. Cantalamessa, *Il potere...*, s. 11; Ł. KLECZKA, „Kontemplacja...”, s. 19.



z wielką miłością tuli do serca miecz ostry, co Jej błogosławioną duszę przebija. Ile razy o tym pomyślała, jakieś dziwne wzruszenie ją ogarniało – jakby przecucie szczęścia niewymownego, ukrytego w cierpieniu z miłości. Wypowiedziała wtedy prośbę: „O Matko Najboleśniejsza! naucz, o naucz i mnie tak cierpieć, jak Tyś cierpiała!”³⁹. Maryja, chociaż była Matką Boga, nie skorzystała ze sposobności, że została wybrana przez Boga, lecz ogołociła samą siebie z wszelkich przywilejów, stawszy się służebnicą Pańską. Uniżyła samą siebie, stając się posłuszną aż do śmierci swojego Syna, i to śmierci krzyżowej⁴⁰. Ewangelie mówią o obecności pod krzyżem Maryi, Matki Jezusa, umiłowanego ucznia św. Jana oraz innych kobiet (por. J 19,25-27), tak w klasztorach znajdują się osoby, które sercem przebywają na tej górze i rozpamiętują Mękę Chrystusa, opłakują i współcierpią z Chrystusem. Stają się jakby współkrzyżowane z Chrystusem⁴¹. Trzeba tu zaznaczyć, że cierpienie samo w sobie nie udoskonala człowieka; jest czymś „neutralnym”, obojętnym. Może ono jedynie w pewien sposób, w sposób pośredni umożliwić udoskonalenie ducha. Jeżeli człowiek ofiaruje Bogu swoje cierpienie, to w istocie ofiaruje Mu więcej niż cierpienie, czyli samego siebie. Najcenniejszą rzeczą na świecie nie jest cierpienie zasłużone, ale cierpienie niezasłużone, cierpienie „niesprawiedliwie” (por. 1 P 2,19). Jest ono tak wielkie i tak cenne, ponieważ zbliża człowieka do sposobu, w jaki cierpi Bóg. On cierpi z miłości⁴². Cierpieć z taką miłością, i uległością, i pokorą, i wdzięcznością!.. O! jakbym chciała tak umieć cierpieć! – pragnie m. Eliza, ale zaraz dodaje – „ledwie cień krzyża dotknie – już głowę i serce tracę, już na duchu upadam – już tak chciwie pociechy wyglądam, tak się rozplątam z politowania nad sobą, że rumienić się muszę ze wstydu z tak podłej małoduszności... a cóż będzie wtenczas, gdy z krzyżem spotkać się przyjdzie – uczuć ciężar Jego na sobie – dźwigać go na miejsce ofiary – dać się przybić do Niego i konać na nim powoli?”⁴³.

Krzyż wzywa człowieka do tego, by wdzięcznie przyjął to, co Bóg mu ofiaruje. A zarazem przypomina, że światło i ciemność, szczęście i ból, sukces i niepowodzenie, radość i smutek są częścią każdego ludzkiego życia. Dopiero wtedy uczeń Chrystusa osiągnie pełnię człowieczeństwa, gdy zaakceptuje cierpienie, które dotknie jego i innych. Krzyż daje siłę, by zaakceptować swój los. Kiedy bowiem z męką Chrystusa łączy się wiara człowieka, wtedy staje się rzeczywiście sprawiedliwym Boga, świętym i umiowanym⁴⁴. O dojrzałości człowieka decyduje miłość,

³⁹ List E. Cejzik, n. 84.

⁴⁰ Por. R. CANTALAMESSA, *Wspominając błogosławioną mękę*, tłum. T. Bargiel, Kraków 2007, s. 46n.

⁴¹ Por. H. KOŹMIŃSKI, *Święty Franciszek Seraficki...*, t. 4, s. 294.

⁴² Por. R. CANTALAMESSA, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, tłum. M. Przeczekowski, Kraków 2006, s. 73; P. P. OGÓREK, „Tajemnica woli Bożej a problem cierpienia”, w: *Duchowość krzyża...*, s. 131.

⁴³ List E. Cejzik, n. 84.

⁴⁴ Por. R. CANTALAMESSA, *Życie w Chrystusie...*, s. 79; B. CZERWIŃSKI, „Kontemplacja krzyża nadzieją ucznia Chrystusa w świetle encykliki Benedykta XVI *Spe salvi*”, w: *Duchowość krzyża...*, s. 97.



która jest najwyższym charyzmatem, porządkującym wszystkie pozostałe. Otóż wszystkie etapy rozwoju miłości są naznaczone krzyżem, samozaparciem, cierpieniem. Krzyż stanowi istotny element doskonalenia miłości i z tej racji nie tylko nie może być usunięty, ale winien być dobrowolnie przyjęty i stać się powodem chluby: „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa!” (Ga 6,14)⁴⁵.

Pod Krzyżem Chrystusa arcydziełem Boga jest Maryja. W Krzyżu są obecni obok siebie. Jezus wyznacza swojej Matce nowe powołanie, nową misję: już nie będzie tylko Jego Matką, ale będzie duchową Matką wszystkich umiłowanych uczniów. Miała tego świadomość m. Eliza, która w modlitwie prosiła Matkę Najukochańszą i wszechwładną Panią, aby nie opuściła biednego dziecka swojego. Do Niej zwraca się o pozwolenie na czerpanie z Jej macierzyńskiego przebitego serca źródeł pokornej, ufnej i wdzięcznej miłości, która dałaby jej moc wytrwać na krzyżu do końca i umrzeć na nim z „miłości ku Boskiemu Synowi Twojemu i Tobie”⁴⁶.

Świadczy to o dojrzałości duchowej i można by tu przywołać najlepsze teksty św. Pawła dotyczące dopełniania cierpień Chrystusa („braki udręk” – Kol 1,24) czy teksty św. Piotra o cierpieniu, które „udoskonala, utwierdza, ugruntowuje” (1 P 5,10). Człowiek nabywa wewnętrzną wolność życia dla Boga, nie zważa już na własny los; nawet gdyby to był los potępieńca, co ujawnia się w przejściach nocy ciemnej w postaci odrzucenia przez Boga, czy los, na jaki chciał się zdać Mojżesz, prosząc o wykreślenie z księgi życia (por. Wj 32,32). Pragnienie to nie wiąże się z upodobaniem w cierpieniu, lecz z jego pragnieniem i przyjęciem we wszystkich okolicznościach, z traktowaniem go jako części tajemniczego planu ukrytego w Bogu (por. Ef 3,9), ukrytego w Chrystusie, którego się naśladuje⁴⁷.

Pragnienie jest jednym z elementów, które charakteryzują istotę ludzką od samego początku. „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą (*nefesz*) żywą” (Rdz 2,7), to znaczy człowiek żyjący jest również istotą pragnącą, zbudowaną tak, że realizację siebie osiąga w relacji z innym/Innym⁴⁸. W intymnym dialogu m. Eliza zwraca się do swojego Jezusa: „wiesz dobrze, o Najśłodszy Oblubieńcze mój, że tego nade wszystko pragnie dusza moja. Nie puszczaj mię tylko od Siebie – a racz ze mną czynić co Ci się podoba. Nie daj mi też nigdy zapomnieć o tym przyrzeczeniu moim, nieraz z głębi serca odnawianym, że im więcej będziesz mię doświadczał cierpieniem, tym goręcej Cię miłować będę”⁴⁹. Jezus potrzebuje konkretnej

⁴⁵ Por. R. CANTALAMESSA, *Życie w Chrystusie...*, s. 80; P.P. OGÓREK, „Tajemnica...”, s. 137.

⁴⁶ List E. Cejzik, n. 84; por. Ł. KLECZKA, „Kontemplacja...”, s. 20; M-D. PHILIPPE, *Pragnę...*, s. 38.

⁴⁷ Por. M. ZAWADA, *Homo...*, s. 335n.

⁴⁸ Por. A. CENCINI, *Pragnienie Boga. Od pragnienia do decyzji o własnym powołaniu*, tłum. K. Stopa, Karków 2009, s. 10.

⁴⁹ List E. Cejzik, n. 98.



odpowiedzi miłości na Jego konkretny czyn miłości. Przynależność do Niego nie uwalnia z jarzma cierpienia, ale raczej je wzmacnia. Trwanie w cierpieniu nie jest bezcelowe, posiada ono swój głęboki sens. Człowiek, uczestnicząc w cierpieniu, doznaje wewnętrznej przemiany. Każde cierpienie rozwija człowieka, trzeba tylko spojrzeć na nie w duchu wiary i miłości⁵⁰. W takim duchu zwracała się do swego Oblubieńca m. Cejzik, prosząc o wsparcie, aby Boska moc wspierała nieustannie jej słabość i raczyła użyć łaskę wytrwania do końca w duchu świętego powołania, które otrzymała⁵¹. Mieć takie pragnienie oznacza zrozumienie siebie i własnej egzystencji. Implikuje pozytywną koncepcję siebie jako osoby zdolnej zaangażować się lub dać z siebie wszystko, co najlepsze⁵². Eliza miała świadomość i pewność, że Jezus nie odmówi jej tej łaski, o którą Go błagała przez Serce Jego Matki stojącej pod krzyżem. Przywoływała ową niepojętą miłość, jaką Ono pałało dla Jezusa, konającego za grzeszników na krzyżu – i dla nędznych grzeszników krzyżujących Go ciągle grzechami swoimi⁵³. Męka Jezusa pozostaje zupełnie obca dla człowieka, dopóki nie wejdzie on w nią poprzez tę bardzo wąską bramę, jaką jest wyrażenie „za nas”, gdyż mękę Chrystusa zna naprawdę tylko ten, kto uznaje, że jest ona jego własnym dziełem. Bez tego cała reszta pozostaje w sferze dywagacji⁵⁴.

Podczas oczyszczenia pragnienia dokonuje się zerwanie jego związku z radością psychiczną, natomiast związane zostaje ono z dobrem duchowym, którego się pragnie pomimo przeszkód i trudności w jego osiągnięciu. Przyjmowanie krzyża rodzi nową jakościowo radość – czysto duchową. Zasada radości zmienia się i kształtuje w ten sposób, że pragnienie radości dla siebie zmienia się w pragnienie sprawiania radości Bogu⁵⁵. W duszy m. Elizy brzmiały słowa Psalmu 99: „Serve Domino in laetitia”. Odczytała je jako łagodny wyrzut za smutek, któremu tak często się poddawała. Stanowczo prosiła swojego Oblubieńca: „Oby tego już więcej nie było, Najśłodszy mój Panie! Niech za każdym odmawianiem tego psalmu, wzywającego do radosnego służenia Tobie – proszę Cię serdecznie o łaskę radosnego znośnienia dla Ciebie wszelkich cierpień i przeciwności, którymi miłosierdzie Twoje dotknąć mię raczy – i abym się uczyła przez nie tym goręcej, tym serdeczniej i stateczniej Ciebie miłować, o Miłości moja Ukrzyżowana!”⁵⁶. Miłość to nie tylko słowa. Miłość domaga się także niewerbalnego języka gestów. Gest może być językiem miłości⁵⁷. Matka Cejzik czuła się przyciągana przez Ukrzyżowanego Oblubieńca:

⁵⁰ Por. J. FIGIEL, „Ojcowie Kościoła o cierpieniu”, *Zeszyty formacji duchowej* 15(2001), s. 27-29; Ł. KLECZKA, „Kontemplacja...”, s. 22.

⁵¹ List E. Cejzik, n. 98.

⁵² Por. A. CENCINI, *Pragnienie Boga...*, s. 12.

⁵³ List E. Cejzik, n. 98.

⁵⁴ Por. R. CANTALAMESSA, *Życie w Chrystusie...*, s. 74.

⁵⁵ Por. M. ZAWADA, *Homo...*, s. 336.

⁵⁶ List E. Cejzik, n. 85.

⁵⁷ Por. Ł. KLECZKA, „Kontemplacja...”, s. 22.



„O, cóż to za wszechmocny magnes kryje się pod tą przejrzystą zasłoną!”. Niejednokrotnie przychodziły jej na myśl słowa Pana Jezusa: „Kiedy będę podwyższony nad ziemią, pociągnę wszystkich ku sobie” (J 12,32). Snując wokół nich refleksję, dochodziła do wniosku, że słowa te odnoszą się zarówno do podwyższenia Go utajonego w Przenajświętszym Sakramencie na Ołtarzu w monstrancji, jak i do podwyższenia Jego bolesnego na krzyżu. Obydwa podwyższenia są ze sobą powiązane. Podwyższenie eucharystyczne jest dla niej słodkim owocem gorzkiej Jego Męki. Prawda ta wzbudziła w niej wdzięczność. Za Mękę „bądź na wieki pochwalony, o Najśłodszy nasz Panie!”⁵⁸.

Przyciągnięcie do siebie wyraża jednoczący zamysł Boga, dotyczący wyrażnie wszystkich ludzi. Bóg pojawia się jako przyciągający, jako centrum całej rzeczywistości, do której zmierza stworzenie. Dokonuje się to jednak w tajemnicy krzyża. Pomimo hańbiącej śmierci, Chrystus dostrzega moment swego wywyższenia, które zostaje ocalone przez Jego pragnienie⁵⁹. Kontemplacja ewangeliczna jest formą kontaktu ze stale obecnym i działającym Chrystusem. Ona zaprasza do wspólnoty życia w Eucharystii. Jest obecny w człowieku, kiedy ten przyjmuje Jego Ciało i Krew. Spożywając Jego Ciało obecne w Eucharystii, człowiek równocześnie wchodzi w Jego życie⁶⁰. Matka Eliza dzieląc się swoim przeżyciem mistycznym wyjawia, że po Komunii św., pod wrażeniem ostrego bólu, który od przebudzenia jej duszę przejmował, wyobraziła sobie, jakby Najśłodsze Dziecię Jezus do niej mówiło: „Chcę cię naznaczyć krzyżem, jako moją Oblubienicę”, ale kiedy prosiła Jezusa, żeby jej powiedział, czy chce, żeby uczyniła śluby, to zdawało się jej, że nie chciał odpowiedzieć. Zasugerował, aby zapytała swoich przełożonych⁶¹. W Jezusie w najwyższym stopniu jaśnieje posłuszeństwo synowskie. Nawet w najbardziej krytycznym momencie, gdy Ojciec podaje Mu kielich cierpienia, na Jego ustach nie zamiera synowskie wołanie na krzyżu: „Abba, Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (por. Mt 27,46), po czym natychmiast dodaje: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Oto posłuszeństwo aż do śmierci. Posłuszeństwo jest w życiu chrześcijańskim czymś konstytutywnym. Jest praktyczną i konieczną akceptacją panowania Chrystusa. Rzeczywiste panowanie Boga nie jest możliwe, jeśli ze strony człowieka nie ma posłuszeństwa⁶².

Przychodząc na świat, Jezus uczynił swoimi słowa mówiące: „Oto idę – w zwoju księgi napisano o Mnie – abym spełnił wolę Twoją, Boże” (Hbr 10,5nn). Spełnienie woli Bożej było największym pragnieniem m. Elizy. W czasie modlitwy przy żłóbku Jezusa usłyszała Jego słowa, w których uskarżał się przed nią na to, że wiele jest osób, które chętnie przyjmują pociechy i słodcze, jakich On udziela. Natomiast

⁵⁸ List E. Cejzik, n. 89.

⁵⁹ Por. M. ZAWADA, *Homo...*, s. 167.

⁶⁰ Por. Ł. KLECZKA, „Kontemplacja...”, s. 36.

⁶¹ List E. Cejzik, n. 92; por. S. URBAŃSKI, „Doświadczenie krzyża...”, s. 211.

⁶² Por. R. CANTALAMESSA, *Życie w Chrystusie...*, s. 217-219.



tak mało znajduje się takich, które chcieliby przyjąć cierpienie i gorycze. Zbawiciel szuka takich osób, które umiałyby poznać w krzyżu najwyższy dar Jego miłości⁶³. Cierpienie pozwala człowiekowi nie tylko nabrać hartu ducha i stać się odpornym na różne przeciwności. Daje ono coś więcej, jest drogą prowadzącą do Boga. Św. Augustyn w komentarzu do Ewangelii św. Jana podpowiada, iż wysoko leży ojczyzna człowieka, a droga do niej jest nisko. Ojczyzną człowieka jest życie Chrystusa. Drogą jest Jego męka. Kto nie wchodzi na tę drogę, jakże może znaleźć ojczyznę⁶⁴? W dialogu miłości, jaki prowadziła z Chrystusem, m. Cejzik wyznaje, iż odpowiedziała Mu oświadczeniem. Wyznała, że pragnie z całego serca należeć do tych ostatnich i poczytywać sobie za największą słodycz podzielać Jego cierpienia. Dodała, że chętnie się zrzeka pociech i słodyczy na korzyść tych dusz, które może by inaczej za Nim nie poszły. Wypowiedziawszy wobec Niego swoje obietnice, poprosiła, by ją łaską swoją na tej drodze wspierać nie przestawał. W odpowiedzi usłyszała: „Ja Sam będę mocą twoją”⁶⁵.

Kontemplować oblicze Chrystusa znaczy czerpać inspiracje z tego, co mówi o Nim Pismo Święte. Kontemplować serce Jezusa, czerpiąc inspiracje z tego, co mówi naoczny świadek otwarcia boku Jezusa⁶⁶. Myśl o św. Janie ma w sobie zawsze coś wzruszającego – wyznaje m. Eliza. Rozlewa bowiem w duszy upajającą wonność cnót najdroższych Sercu Bożemu i budzi przeczucie owego szczęścia niewypowiedzianego, jakiego doznał, spoczywając w zachwycie miłości na Sercu Boskiego Mistrza Swojego. Wspomnienie owej chwili najuroczystszej i najboleśniejszej, kiedy z wysokości Krzyża wpadły mu do serca jak bolesne strzały miłości słowa Zbawiciela konającego: „Mulier, ecce filius tuus!.. Ecce Mater tua”! O szczęśliwy Apostole miłości! Dalej rozważając fragment Ewangelii św. Jana, zwraca się do umiłowanego Ucznia, „cóż się temu dziwić, żeś lepiej nad innych to pojął, coś potem wygłosił: *Deus caritas est* i że każde wspomnienie na Ciebie miłością serce rozgrzewa!.. miłością ku Ukrzyżowanemu, ku Matce Jego Najboleśniejszej i ku tym wszystkim, za których Oni tak srogie męczeństwo ponieśli... O! niech żyje i pomnaża się nieustannie w naszych sercach ta miłość, niech będzie tak gorącą i niepokalaną, jak była Twoja ku Jezusowi i Przenajświętszej Jego Matce Marii!”⁶⁷. Ona dopełnia udręk Chrystusa, a tajemnica Współcierpienia jest tajemnicą miłości – tajemnicą, która wypływa z Bożej przyjaźni podejmującej ludzką przyjaźń⁶⁸.

⁶³ Por. List E. Cejzik, n. 92.

⁶⁴ Por. J. FIGIEL, „Ojcowie Kościoła...”, s. 31.

⁶⁵ List E. Cejzik, n. 92; por. S. Urbański, „Doświadczenie krzyża...”, s. 211n.

⁶⁶ Por. Ł. KLECZKA, „Kontemplacja...”, s. 28.

⁶⁷ List E. Cejzik, n. 93.

⁶⁸ Por. M-D. PHILIPPE, *Pragnę...*, s. 26.

Zaślubiny z Ukrzyżowanym

Matka Eliza objawia nam następny sekret swojej przyjaźni z Chrystusem. Kiedy w czasie czterdziestogodzinnego nabożeństwa w kościele paulinów odprawiała medytację, będąc jeszcze pod wrażeniem przyjętej Komunii św., przedstawił się jej w duchu Pan Jezus, który przytuliwszy ją prawą ręką do swojego Serca (ile razy o tym wspomina, przychodzą jej na myśl te słowa: *Dextera illius amplexabitur me...*) i wzięwszy w drugą jej rękę prawą, powiedział, pochylając nad nią, jakby uśmiechnięte Oblicze Swoje: „Tyś moja, a Jam twój!...”⁶⁹.

Święty Jan od Krzyża pisze, że na drzewie krzyża natura ludzka została odkupiona i naprawiona. Tam bowiem Bóg zwrócił jej swoją łaskę i podał rękę miłosierdzia. Przez swoją mękę i śmierć usunął rozdział, jaki wprowadził między człowieka i Boga grzech pierworodny. W cieniu łaski drzewa krzyża Syn Boży odkupił człowieka, a tym samym poślubił naturę ludzką. Na krzyżu więc każda dusza otrzymała od Niego łaskę umiłującą i ułatwiającą drogę. Słowa Jezusa: „Poślubiłem cię, ma miła. Moją rękę ci oddałem”⁷⁰ oznaczają pomoc łaski, którą dźwignął duszę z nędznego stanu i podniósł do swojego towarzystwa i do zaślubin z sobą⁷¹.

Odpowiedzią na miłość jest miłość. Ponieważ Jezus „do końca umiłował swoich” (por. J 13,1) i dał wszystko, także i oblubienica winna pragnąć oddać wszystko⁷². Takie pragnienie zrodziło się w sercu m. Elizy. Wyznała: „o mój najśladzszy Oblubieńcze! byleby się stało według Boskiego upodobania Twojego, gotowa jestem odpowiedzieć na wezwanie Twoje w każdej chwili, w każdym czasie i miejscu, i w sposób taki, jaki się Tobie najlepiej podoba. *Doce me facere voluntatem tuam, quia Deus meus es tu*. Pewnego razu, gdy mnie się zdawało, że Pan Jezus przytulił mię do Siebie (było to we wtorek zapustny) zaczęłam błagać Go, żeby mi pozwolił umrzeć tak w swoich objęciach... lecz spostrzegłszy, że był jakby trochę zdziwiony tą moją prośbą, przypomniałam sobie straszne konanie Jego na krzyżu, i poprawiłam się mówiąc: „nie, o nie! nie tak... tylko pozwól mi umrzeć z Tobą na krzyżu”⁷³. Człowiek niejednokrotnie zamiast patrzeć na Krzyż patrzy na siebie, i to już nie jest Krzyż, ale sam tylko człowiek i ludzkie dążenia jego serca⁷⁴.

To duchowe objęcie wymagało od niej oddania siebie drugiej Osobie w postawie ufności i zawierzenia. Stąd jedyną jej pociechą była nadzieja, że nieskończone miłosierdzie Boże potrafi obrócić ten akt ku większej chwale Jego Imienia. W poufnej rozmowie z Jezusem wyznaje: „wiesz dobrze, o Najśladzszy Oblubieńcze

⁶⁹ List E. Cejzik, n. 101.

⁷⁰ Św. JAN OD KRZYŻA, „Pieśń duchowa”, w: tenże, *Dzieła*, przeł. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 635.

⁷¹ Por. S. URBAŃSKI, „Doświadczenie krzyża...”, s. 206n.

⁷² Por. M-D. PHILIPPE, *Pragnę...*, s. 341.

⁷³ List E. Cejzik, n. 119.

⁷⁴ Por. M-D. PHILIPPE, *Pragnę...*, s. 340.

mój, że tego nade wszystko pragnie dusza moja. Nie puszczaj mię tylko od Siebie – a racz ze mną czynić co Ci się podoba. Nie daj mi też nigdy zapomnieć o tym przyrzeczeniu moim, nieraz z głębi serca odnawianym, że im więcej będziesz mię doświadczał cierpieniem, tym goręcej będę Cię miłować. Niech Boska moc Twoja wspiera nieustannie słabość moją i raczy mi użyczyć łaskę wytrwania do końca w duchu świętego powołania mojego!”⁷⁵. To pragnienie, które można nazwać pragnieniem powołaniowym, bardzo często istnieje z innym pragnieniem, fundamentalnym dla osoby powołanej, które stawia Chrystusa w centrum życia człowieka i rodzi pragnienie oddania życia na służbę⁷⁶.

Duchowe objęcie wyraża więc wiarę i żywą, osobową relację z Tym, Kogo nazywa Oblubieńcem. Objęcie angażuje ją całą i uniemożliwia wręcz połowiczność. Autentyzm i głębia tego aktu przyczyniły się do tego, że jej życie przemieniło się w pieśń uwielbienia. Często słyszała w swym sercu słowa swego Oblubieńca – „inonderai”⁷⁷ – i pytała Go: „Czym mię zalejesz?”. W odpowiedzi usłyszała: „Zaleję miłością, zaleję cierpieniem, zaleję rozkoszą”⁷⁸. Ona zaś na te słowa odpowiedziała pragnieniem: „Niezrównany mój Oblubieńcze i Zbawco! Niech nie znam nigdy innej rozkoszy, jak tylko cierpieć z miłości ku Tobie – cierpieć i wielbić Imię Twoje przedziwne w cierpieniu – a wielbić Je Sercem i Ustami Niepokalanej Twej Matki, wielbić tak głośno, tak gorąco, tak nieustannie, tak miłośnie, by uwielbienie to, wstępując przed Boskie Twoje Oblicze, zasłonić Je mogło od zatrutych pocisków Twych nieprzyjaciół, ukoić srogie Jego cierpienia, otrzeć plwociny, rany zagoić, wynagrodzić wszystkie zniewagi nań spadające, i miłosierdzie wyblagać wraz z nawróceniem dla biednych grzeszników!”⁷⁹. Dla niej objąć to również zasłonić i chronić. Miała przy tym głęboką świadomość, że obejmuje i zasłania Oblubieńca, który „ogółocił samego siebie”, był „wzgardzony przez ludzi” i zawisł na drzewie krzyża.

O nim często rozmyślała i zastanawiała się – „cóż by można było wymarzyć bardziej pożądanego, jak spalić się na Krzyżu z miłości ku Temu, który z miłości ku nam, niewdzięcznym, na Krzyżu się spalił!”⁸⁰. W refleksji tej towarzyszyła jej świadomość, że w Krzyżu dokonuje się dialog miłości, że ona żyje dzięki Krzyżowi. Był on dla niej znakiem życia, ocalenia i zmartwychwstania. W objętym Krzyżu mogła odnaleźć nadzieję, a wraz z nią moc, która uzdalniała ją do przyjęcia własnego krzyża, rezygnując z buntu wobec Tego, który wymaga ofiary. W dialogu miłości wyznaje z przekonaniem: „wiesz o tym dobrze, o Boski mój

⁷⁵ List E. Cejzik, n. 98.

⁷⁶ Por. A. Cencini, *Pragnienie Boga...*, s. 26.

⁷⁷ List E. Cejzik, n. 101.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, n. 98.

⁸⁰ Tamże, n. 48.

Oblubieńcze! że Cię chyba nigdy bardziej nie kocham jak wtenczas, kiedy mię ranisz”. Chciała, żeby jej dusza w uniesieniu miłości przyciskała do serca krzyż, który ją rani głęboko. Pomimo tak bolesnego przeżycia, oświadcza, że na krzyżu napisałaby „fiat!”. Napisałaby to złotymi zgłoskami – a każda kropla krwi i łez, spływająca z serca i oczu, nosiłaby napis „Magnificat”... płomieniejący ogniem najgorętszej miłości⁸¹.

Opisana rzeczywistość – choć krzyżująca – prowadzi matkę Elizę do odnowienia życia. Odtąd zapagnęła żyć innym życiem w Chrystusie Panu. Zrozumiała, że wtedy pełniej będzie mogła odpowiedzieć Bogu na zaproszenie do wynagrodzenia. Posłuchajmy więc, jak to zaproszenie do wynagradzania wyglądało. Podczas modlitwy w kościele wizytek w Warszawie po Komunii św., z gorącym pragnieniem całkowitego oddania się Panu, przyszło jej na myśl, że: „odtąd nie ma szukać innej pociechy, jak w samym cierpieniu”⁸². Z całego serca chętnie na to przystała i niejednokrotnie ponawiała to oświadczenie, nie tylko w sercu, ale i na piśmie. Pragnienie to dojrzewało w niej, stawało się wyraźniejsze, aż doszła do przekonania, że jej przeznaczeniem jest: „ofiara wyniszczenia”. Powtarzała sobie w duchu: „Inni będą czynić wielkie rzeczy, a ty nic... ty będziesz cierpieć, a inni będą z tego korzystać”⁸³. Zrozumiała, że Krzyż jest drzewem życiodajnym, przynoszącym obfite owoce. Warunkiem owocowania jest prawda, że na krzyżu jest Pan Jezus.

Obejmowała Krzyż i patrzyła na Pana, widząc Jego ciało przybite i zbolełe, umęczone ludzkim grzechem, jej niewiernością, chciwością, zachłannością. Mając głębokie poczucie grzeszności, niejednokrotnie myślała, że wolno jej kochać Oblubieńca tylko z daleka, że nie jest jeszcze godna przyjąć Pana w swoje objęcia, przycisnąć usta do Niego, przyłgnąć wszystkimi władzami do tego Tronu boleści, miłości i miłosierdzia. Wyznawała z pokorą, że jest jeszcze za słaba, zanadto niewierna i przewrotna, i nieczysta, żeby się zbliżyć do Niego, rozciągnąć na Nim ramiona i jako ofiara zadośćuczynienia spłonąć razem ze Zbawcą Najśłodszym na tym drzewie zbawienia. Pomimo takiej refleksji, inicjatywa przychodziła od Pana, który przytulał ją do Siebie. Ona zaś zaczęła błagać Go, żeby jej pozwolił umrzeć w swoich objęciach. Spostrzegłszy się, że Pan był jakby trochę zdziwiony tą jej prośbą, przypomniawszy sobie straszne Jego konanie na krzyżu. Wtedy w dialogu miłości oblubieńczej poprawiła się, mówiąc: „nie, o nie! nie tak... tylko pozwól mi umrzeć z Tobą na krzyżu”⁸⁴. Powracała w niej świadomość, że obejmuje Krzyż Pana.

⁸¹ Tamże, n. 108; por. S. Urbański, „Doświadczenie krzyża...”, s. 213.

⁸² List E. Cejzik, n. 164.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, n. 119.

Zakończenie

Matka Eliza w akcie kontemplacji ukrzyżowanego Oblicza Pana usłyszała, że każdy i wszystko, co się zbliży do Jego Oblicza, będzie napełnione jasnością. Od tego momentu bardzo często jej myśl była przywiązana do tych słów. Wszystkie myśli, słowa, uczynki, wszystkie cierpienia i intencje wszystkie. Była wtedy przekonana, że trzeba się starać zbliżyć jak najbardziej do tego życiodajnego Źródła łaski, miłosierdzia i wszelkiej świętości. Jednego tylko pragnęła – zanurzać się w jasności Boskiego Oblicza, trwając w objęciu Krzyża Pana.

Słowa-klucze: krzyż, kontemplacja, mistyka, odnowienie życia

She Clasped the Cross of the Lord – mother Eliza Cejzik

Summary

To clasp the cross of Christ – for mother Eliza Cejzik it was the fundamental point of Christian life and appointment. The contemplation of the countenance of Christ led her to the most paradoxical aspect of His mystery, which is the cross. The contemplation of cross is the source of the renewal of life.

Keywords: cross, contemplation, mystics, the renewal of life

(oprac. Tomasz Herbich)

ZBIGNIEW PISIAŁEK CP

„Kto Krzyż odgadnie...”
– *Sługa Boży o. Bernard Kryszkiewicz, CP*

30 czerwca 1985 roku Jan Paweł II, podczas swojej wizyty w San Gabriele, gdzie znajduje się sanktuarium Zgromadzenia Męki Jezusa Chrystusa, apelował do pasjonistów: „Jesteście duchowymi synami św. Pawła od Krzyża. Obdarzony światłem z wysoka i doświadczony długoletnim cierpieniem, nauczał on i świadczył o zbawczej wartości Męki Jezusa Chrystusa, złączonej z cierpieniem każdego indywidualnego człowieka. W miarę możliwości bądźcie skrupulatnymi naśladowcami jego przykładu. Z zapałem przyjmujcie jego naukę i realizujcie jego duchowość. Nie ulegajcie naciskowi nowych opinii i ocen sprzecznych z nauką Kościoła i sprzecznych z konkretnym przykładem naszych wielkich świętych”¹. Jakże bardzo pasują te słowa do życia i postawy o. Bernarda Kryszkiewicza od Matki Pięknnej Miłości, polskiego pasjonisty, żyjącego w latach 1915–1945, którego ks. Jan Twardowski w swoim wierszu nazwał „świętym z czasów okupacji”, nauczycielem „wiary (a więc zwiastunem nadziei) w czasach trudnych”.

*Ojcze Bernardzie Pasjonisto
Niezgrabnym piórem proszę Ciebie –
Powiedz o Rawie Mazowieckiej
Po polsku wszystkim świętym w niebie.
O tym jak ludzie chorowali
Jakie po lasach wiedli walki
O święty z czasów okupacji
Co jadłeś z nami chleb na kartki.
Powiedz o nogach co bolały
Jak biło wiernym polskie serce*

¹ JAN PAWEŁ II, „Przemówienie do wspólnoty pasjonistów w sanktuarium św. Gabriela (30 czerwca 1985)”, w: *Nauczanie Papieskie*, t. VIII, 1, Poznań 2003, s. 1054.

*I za nas wszystkich po kolei
 Ucałuj Matki Bożej ręce.
 O Tobie samym nic nie piszę
 Bo Jezus wie o Tobie wszystko –
 Lecz ucz nas wiary w czasach trudnych
 Ojcze Bernardzie Pasjonisto.*

Trzeba tu wyjaśnić, że zakonnik ten lata wojny i okupacji spędził właśnie w jednym z klasztorów naszego zgromadzenia, znajdującym się do dziś w Rawie Mazowieckiej.

Ojciec Bernard miał głęboką świadomość swojej tożsamości zakonnej. W duchowość pasyjną wpisał całe swoje dojrzałe życie, w którym z kolei na trwałe zagłębiła się duchowość św. Pawła od Krzyża. Jej poszczególne aspekty zakonnik dostosowywał do konkretnych sytuacji i historii, jakie go spotykały. Czuł się w pełnym tego słowa znaczeniu duchowym synem św. Pawła od Krzyża.

Jako kaznodzieja uświadamiał słuchaczom, że przemawia do nich kapłan zakonny należący do zgromadzenia, którego członkowie są zobowiązani specjalnym, czwartym ślubem do głoszenia krzyża i męki Chrystusa. I powtarzał to przede wszystkim sobie. „Pasjonista corde, verbo et opere” (sercem, słowem i uczynkiem)². W swoich notatkach zapisywał słowa Chrystusa własnym językiem, traktując je jako skierowane właśnie do pasjonisty: „Dałem powołanie, żądam dusz..., dusz, które Krwią odkupiłem”³.

Trwale związany z duchowością pasyjną, czynił ją źródłem duchowego wzrastania dla siebie, współbraci oraz dla wszystkich, do których był posłany.

Ze wspomnień różnych osób na temat o. Bernarda wyłania się portret człowieka, który potrafił własnym przykładem i bardzo prostymi słowami przekonywać ludzi o sensowności życia, i to wtedy, kiedy wokół królowała śmierć i cierpienie. Była to zdolność wynikająca z najgłębszych przemyśleń i podejmowanych przez całe życie wysiłków, by jak najlepiej realizować powołanie pasjonisty, a więc ucznia Ukrzyżowanej Miłości.

Po dzień dzisiejszy jego postawa pozostaje wzorem odwagi i radykalizmu płynącego z krzyża.

Ojciec Bernard (wcześniej Zygmunt – takie bowiem imię nosił przed wstąpieniem do zakonu) Kryszkiewicz urodził się 2 maja 1915 roku w Mławie.

W jego rodzinie wychowywaniem dzieci zajmowała się matka, ojciec bowiem do 1921 roku przebywał na zesłaniu w głębi Rosji. Ta bardzo pobożna i wrażliwa kobieta zdołała zaszczepić w synu wartości, które były ważne dla niej samej.

² B. KRYSZKIEWICZ, *Kazania*, Archiwum Polskiej Prowincji Pasjonistów, Warszawa, I, s. 95 (dalej: *Kazania*, I lub II).

³ TENŻE, *Kazania*, II, s. 106.



Niepozbawiony zdolności przyszedł o. Bernard jako chłopiec zbyt łatwo się rozpraszał, a – interesując się wieloma sprawami – nie przykładął się zbyt do nauki w szkole. Dlatego też w 1928 roku rodzice zdecydowali się oddać go do przasnyskiego gimnazjum zakonnego z internatem, prowadzonego przez ojców pasjonistów, którzy zaledwie 5 lat wcześniej, bo w roku 1923, przybyli z Włoch do Polski⁴ i w Przasnyszu mieli swą pierwszą na naszych ziemiach siedzibę.

Cisza murów klasztornych doskonale wpłynęła na postawę chłopca. Nie tylko dobrze się uczył, ale – urzeczony duchową postawą pasjonistów – postanowił zostać członkiem zgromadzenia. Okazał się w swojej decyzji nadzwyczaj nieugięty, choć ojciec pragnął za wszelką cenę uczynić go następcą w swoim warsztacie. Zachował się list do matki z piękną deklaracją przyszłego pasjonisty: „Ja chcę pozostać uczniem Mistrza Najwyższego i mechanikiem Jego Warsztatów dusz ludzkich”⁵. Ta świadomość „powołania do służby Bożej” wpłynęła również na jego przemianę wewnętrzną⁶. „Uderza zmiana charakteru korespondencji Kryszkiewicza w ciągu tych ośmiu miesięcy. Dziecko, które przyjechało do klasztoru we wrześniu 1928 r. i które chwali sobie pobyt tam, objadając się bez pozwolenia gruszkami z zakonnego ogrodu, przekształca się w kwietniu następnego roku w refleksyjnego chłopca, który wyraża rodzinie chęć zostania zakonnikiem, a napotkawszy opór, walczy o swoje powołanie, wyjawiając ojcu «powtórnie i stanowczo: chcę tu na zawsze pozostać». Nie znaczy to, że młodociane powołanie (miał wtedy zaledwie 13 lat) wolne jest od kryzysów i załamania. Jeszcze dwa lata później, 12 kwietnia 1931 r., chciałby wracać do domu, powodowany tęsknotą. Równocześnie jednak z jego listów do rodziny wyłania się postać chłopca nad wiek umysłowo i psychicznie dojrzałego. Typ refleksyjny, wrażliwy, o głębokim życiu uczuciowym. Owszem, nie pozbawiony poczucia humoru, ale humoru tchnącego jakąś powagą i dostojeństwem (listy z Olszewki nad Orzycem, gdzie aspiranci pasjonistów spędzali wakacje). Jest ambitny: przeżywa doznaną krzywdę na końcowym egzaminie rocznym. Daje przy tym dowody życiowej zaradności: umie dreptać koło swoich spraw. Ale nie byłby Kryszkiewiczem, gdyby nie «przeplatał spraw ziemi ze sprawami nieba»: poucza matkę jak ma przeprowadzać codziennie konferencje duchowe

⁴ Już w XVIII wieku starano się sprowadzić pasjonistów do Polski, lecz sytuacja okazała się niesprzyjająca ze względu na rozbiory. Ponownym próbom na początku zeszłego stulecia przeszkodził wybuch I wojny światowej. Dopiero w 1923 roku, na polecenie Piusa XI, starania zakończyły się powodzeniem. Ordynariusz diecezji płockiej, abp Nowowiejski, ofiarował zgromadzeniu wspaniały pobernardyński klasztor i kościół w Przasnyszu. W latach międzywojennych założono jeszcze dwa nowe klasztory: w Sadowiu k. Ostrowa Wielkopolskiego (1932) i Rawie Mazowieckiej (1937). Obecnie oprócz wymienionych istnieją jeszcze klasztory: w Warszawie (1958), Łodzi (1958), Wiśle (1970) i Kieźlinach (2001).

⁵ B. KRYSZKIEWICZ, *Listy, do matki*, 22 VII 1929, cyt. za: J.I. ADAMSKA OCD, *Wszystkim dla wszystkich. Ojciec Bernard Kryszkiewicz pasjonista 1915-1945*, Kraków 1982.

⁶ E. MARSZAŁ, „Sługa Boży Ojciec Bernard Kryszkiewicz”, w: *Polscy święci*, t. X, Warszawa 1987, s. 264.



z młodszym bratem i równocześnie wyznaje, że bywa głodny; przekomarza się z kuzynką „Maryską” i snuje zadziwiające w tym wieku refleksje o celu życia pod wrażeniem śmierci bliskiego mu kolegi⁷.

W dniu 14 września 1933 roku Zygmunt przywdział habit zakonny, przyjmując – zgodnie z ówczesną tradycją – nowe imię: Bernard od Matki Pięknej Miłości, na znak, że od tej pory urodził się dla Boga nowy człowiek. Zmiana imienia była dla niego czymś więcej niż tylko symbolem odmiany życia – uważał, że jest ona „obrazem odrodzenia się człowieka ku temu, co doskonalsze, wyższe, świętsze”⁸. Jego uduchowione od tej pory listy stanowią dokument bezkompromisowego skoncentrowania umysłu, serca i ducha na jedynym celu życia. A z okazji dziesięciolecia pierwszych ślubów prosił o pomoc, by mógł naprawdę „kochać Boga, kochać Go sercem własnym i serc milionami, kochać bez granic i miary, kochać tak, jak On sam kochać się kazał”⁹.

Nawet zetknięcie się z nowym, wielkim, ciekawym światem w Rzymie, do-
kąd udał się na dalsze studia w roku 1936, w niczym nie zakłóciło jego koncentracji na Bogu: z każdym zabytkiem, cudem architektury czy przyrody wiązał refleksję religijną. Ze szczególnym upodobaniem szukał śladów życia pierwszych chrześcijan. Z zapałem oddawał się studiom, szczególnie pilnie uczył się języka hebrajskiego, by w oryginale czytać Pismo św. Przełożeni rzymscy dostrzegli jego zdolności i zdecydowali, że będzie pierwszym polskim pasjonistą skierowanym na studia uniwersyteckie. Tym ambitnym planom przeszkodziła poważna uciążliwość fizyczna, a mianowicie uporczywe bóle głowy, które zaczął odczuwać już przed święceniami kapłańskimi i które odtąd aż do śmierci pozostały jego ciężkim krzyżem¹⁰. Rezygnację ze studiów przyjął z całkowitym spokojem. Po święceniach kapłańskich 3 lipca 1938 roku powrócił do Polski. Z powodu bólu głowy, który nie ustawał, zabroniono mu wszelkiej lektury, z wyjątkiem Mszy św., i zwolniono z odmawiania brewiarza oraz rozmyślań. Na obrazku prymitywnym wypisał program swojego posługiwania, wyrażając stan ducha, w jakim się wówczas znajdował: „«Aby wszyscy byli jedno, jak Ty, Ojcze we mnie i ja w Tobie, oby i oni w nas byli jedno» (J 17,21). O Jezu, niechaj będę jednością z Tobą najpierw ja sam, jednością kochania wielkiego i cięgo, a potem niechaj prowadzę do tej jedności miliony serc, jakich czeka ode

⁷ H.D. WOJTYSKA CP, „O. Bernard Kryszkiewicz pasjonista (1915-1945) nauczyciel wiary w czasach trudnych”, *Życie Duchowe* 4/1995, s. 87.

⁸ W liście do kuzynki, która w adresie podała jego świeckie nazwisko, pisze: „Szukano Zygmunta, szukano Kryszkiewicza – ani jednego, ani drugiego – nigdzie!!! Rozumiesz, taki jegomość zginął. Zmiana imienia jest obrazem zmiany, odrodzenia się człowieka ku temu, co doskonalsze, wyższe, świętsze. Czyż mogłabyś chcieć, aby ten zwrot był tylko połowiczny?” (B. KRYSZKIEWICZ, *Listy, do kuzynki*, 22 X 1937).

⁹ J.I. ADAMSKA OCD, *Wszystkim...*, s. 384.

¹⁰ Badania wykazały zgrubienie kości skroniowej, powodujące ucisk na mózg. Włoscy lekarze nie potrafili nic zrobić. Jedyną nadzieją było to, że zakonnikowi pomoże polski klimat.

mnie Serce Twe Boskie. O Maryjo, Dziewico, Kapłanie, Ty nieporównany ideale każdego serca kapłańskiego, uczynź serce moje, Matko, według Serca Twego”¹¹.

Odtąd w klasztorze w Rawie Mazowieckiej codziennie zgłębiał Ewangelię, wprowadzał w życie jej wskazania, a także nauczał innych. Natomiast od września 1939 roku zaczął mieć ciągły kontakt z bestialstwem, śmiercią i niepewnością jutra. Pomimo ogromnych cierpień fizycznych (wspomniane bóle głowy, przewlekłe grypy oraz ostre zapalenie stawów) przygotowywał się do egzaminu uprawniającego do posługi sakramentalnej w konfesjonale. Pod wpływem szokującej wieści o wymordowaniu współbraci pasjonistów w Działdowie i okropności „odżydzania”, które opisuje w pełnych realizmu listach, pożera go – jak pisze do rodziny 16 września 1940 roku – „już tylko jedno pragnienie: niesienia pomocy najbardziej potrzebującym... To jest treść mojego apostołstwa kapłańskiego, które coraz bardziej mnie absorbuje i stanowi coraz wyłączniejszą treść mojego życia”¹².

O. Bernard aktywnie włączył się w działalność duszpasterską i społeczną w ówczesnych, nader trudnych i niebezpiecznych okolicznościach, chociaż wymagało to niezwykłego samozaparcia z uwagi na cierpienia, jakich w dalszym ciągu doświadczał.

„Obecnie mogę dużo spowiadać, kazać z ambony. (...) Chcę żyć dla dusz, głównie tych najbiedniejszych, najnieszczęśliwszych. Pragnienie to z każdym dniem potężnieje we mnie z coraz większą siłą. Pożera mnie po prostu pragnienie niesienia pomocy, skutecznej pomocy, tym najbardziej potrzebującym”¹³.

Brał czynny udział w organizowaniu tajnego nauczania, obchodów religijnych i pomocy dla potrzebujących. Mimo trudności w przygotowywaniu kazań, głosił ich wiele, prowadząc także rekolekcje w pobliskich miejscowościach¹⁴. W obleganym przez wiernych konfesjonale w sposób nadzwyczajny jednał ludzi z Bogiem, przywracał nadzieję zrozpaczonemu, pocieszał strapionych, wlewał otuchę w serca. Siłą do podejmowania pracy duszpasterskiej, jak i treści wypełniające całe jego apostołstwo czerpał z Krzyża.

Znaczącą i niemałą objętościowo część pozostawionych przez o. Bernarda tekstów z okresu okupacji stanowią *Dialogi z Ukrzyżowanym* – rozważania ujęte w literacki kształt rozmowy ucznia z Chrystusem, będące specyficzną formą przepowiadania słowa Bożego. W ten sposób zakonnik realizował misję duszpasterską: wzywał do nawrócenia, otwarcia się na osobistą relację z Chrystusem oraz

¹¹ J.I. ADAMSKA OCD, *Wszystkim...*, s. 383. Na obrazkach wydrukowano: „Dziewico – Kapłanie” jako dosłowne wezwanie św. Jana Damascyńskiego „Virgo – Sacerdos”. O. Bernard zmienił to wezwanie na „Dziewico przedziwna”. Własnoręcznie dokonał tej korekty na obrazku prymitywnym, który ofiarował Stanisławie Tomaszewskiej w Rawie Mazowieckiej. Egzemplarz obrazka znajduje się w Archiwum Polskiej Prowincji Pasjonistów.

¹² B. KRYSZKIEWICZ, *Listy, do rodziny*, 16 IX 1940.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. B. KRYSZKIEWICZ, *Listy, do ojca*, 20 X 1942.

wzbudzenia w człowieku wiary, gdzie główną treścią przepowiadania jest zawsze Jezus Chrystus.

Dialogi podejmują kilka wątków tematycznych: uczą rozważać Mękę Pańską, wyjaśniają tajemnicę cierpienia, ukazują związek Ofiary Krzyża z Ofiarą Ołtarza. Przepelnione są ciepłem, serdecznością i miłością charakterystyczną dla ojca Bernarda. Przypomina on w nich o bliskości, współcierpieniu i czułości Boga, który nigdy nie opuszcza swoich dzieci, zwłaszcza tak doświadczonych krzyżem wojny. Pasjonista umiał na nowo rozpałić w sercach nadzieję i przekonywał, by w chwilach trudnych nie zostawać samemu z cierpieniem, ale szukać pociechy w Bogu.

Rozważania zrodziły się z przemożnej chęci duchowego wsparcia dla ludzi przeżywających piekło okupacyjnych cierpień fizycznych i moralnych. Zakonnik pisał je na maszynie, a następnie wykladał przy ołtarzu Jezusa Ukrzyżowanego w kościele rawskich pasjonistów. Dzięki temu mogły one docierać do każdego, kto szukał odpowiedzi na dręczące go pytania na temat zła i cierpienia, jakimi jest dotknięty on sam i otaczający go świat. „Przychodzę... bo obciążony jestem bardzo, cierpienia w moim życiu tak wiele! (...) Dlaczego na twarzach innych tyle widzę pokoju, a w moim sercu tyle udręki? Dlaczego?” – pyta uczeń w rozważaniu pierwszym. A Chrystus odpowiada z Krzyża: „Synu, kiedy cierpienie zbyt boleśnie zrani twą duszę, nigdy nie zostawaj sam na sam z sobą, nie chodź też do ludzi – przyjdź do mnie, bo ja jeden zrozumie cię, nawet wtedy kiedy usta twe milczeć będą (...). Przychodź tu często (...). Patrz na te rany, patrz na tę krew – i poznaj jak twój Bóg kochać umie. Patrz długo i uważnie, a znajdziesz ukojenie (...). A potem wstań, idź do domu twego. Sam już nie będziesz, z tobą będzie twój Bóg dla ciebie cierpiący... Bo krzyż mój to znak największej miłości!”¹⁵.

Ojciec Bernard podpowiadał i uczył, że właściwa medytacja i kontemplacja Ukrzyżowanego otworzy oczy wiary i pomoże gorliwie zaangażować się w codzienne zajęcia, które stanowią swoistą misję ludzi świeckich, mających wprowadzać Boga w swe życie i czynić w nim miejsce na działanie łaski. Słowa zawarte w tym fragmencie są reminiscencją zasady głoszonej przez zakonnik, iż „każdy musi zostać bohaterem swego obowiązku”.

„Obcowanie ze mną tu, u stóp krzyża mego, ma ci być pomocą, nigdy przeszkodą, do sumiennego wykonywania twoich obowiązków tam w mieszkaniu, w pracowni, w kuchni, sklepie czy biurze. Ja chcę byś ty wśród zajęć swoich trwał przy moim krzyżu, trwał ciągle”¹⁶.

Zakonnik podejmuje również zagadnienie świętości, sprowadzając ją między innymi do prostego i ufego powierzenia Bogu własnego losu, przy jednoczesnym zachowaniu siebie, swoich planów, racji, miłości własnej.

¹⁵ TENŻE, *Dialogi z Ukrzyżowanym*, w: J.I. ADAMSKA OCD, *Wszystkim...*, s. 387.

¹⁶ Tamże, s. 389.

O. Bernard nauczył się od założyciela swego zgromadzenia – św. Pawła od Krzyża – i na sobie samym doświadczył, że najlepszym lekarstwem na ludzkie cierpienia i jedyną na nie odpowiedź jest rozważanie Męki Pańskiej. Poucza w jednym z dialogów, że właśnie ono daje duszy życie i jest skutecznym sposobem rozstania z grzechem, którego nie sposób praktykować przy jednoczesnym właściwym rozważaniu cierpień Ukrzyżowanego. O. Bernard używa także wymownego porównania tej medytacji do drzewa owocowego, którego owoce, mające ukazywać efekty współpracy człowieka z łaską Bożą, są niczym przejawy woli, stające się mocnymi postanowieniami, by naśladować Chrystusa w swoim życiu codziennym. I to właśnie polecał wszystkim gorąco, prowadząc ludzi od poczucia beznadziejności i smutku (jeden z dialogów odpowiadał na pytanie „Dlaczego jestem smutny?”) do uświadomienia sobie, że ich cierpienia są uczestnictwem w Boskim dziele odkupienia – cudzie miłości¹⁷. Uczył, że Męka Chrystusa jest przede wszystkim najpiękniejszym dowodem miłości Boga: „Krzyż, krwią moją zboczony, u stóp którego ty klęczysz w tej chwili. Bo krzyż mój, to znak największej miłości... Synu! Patrz na te rany, patrz na tę krew i poznaj, jak twój Bóg kochać umie. Patrz, patrz długo i uważnie, a znajdziesz ukojenie, znajdziesz pokój dla duszy swojej”¹⁸.

Końcowy *Dialog* zawiera wskazówki, odnoszące się do najważniejszych momentów mszy świętej, i uczy, jak je rozumieć i jak właściwie uczestniczyć w ich celebrowaniu.

Dialogi – niebędące wybitnym dziełem teologicznym – swą treścią i płomienną, wyrazistą formą przekazu poruszały wiernych głęboko i kierowały ich kroki do konfesjonatu o. Bernarda, w którym chyba najsukceszniej realizował on deklarowane wcześniej pragnienie pomagania za wszelką cenę. Wśród wielu innych mamy przekaz inteligentki z rodziny profesorskiej, skłóconej z Kościołem, wysiedlonej z Warszawy w czasie powstania: „Snułam plany samobójcze... Pewnego dnia na pół bezwiednie weszłam do kościoła klasztorne”. Tam przeczytała jeden z dialogów. „W ciągu paru tygodni, jakie nastąpiły, godziny całe spędzałam przy konfesjonale. Ojciec Bernard nie powiedział mi właściwie nigdy nic nowego; nie działały na mnie argumenty, lecz dziwny fluid świętości, jaki płynął od mego spowiednika, potęgą jego wiary i żarliwą chęć przyjścia mi z pomocą”¹⁹.

Łączniczka Armii Krajowej, poszukiwana przez gestapo, bliska załamania, po kilku latach przerwy spowiadała się ponownie u o. Bernarda: „Dziwna to była spowiedź: krótka rozmowa, żadnej nagany czy wyrzutu; a jako pokutę ten surowy kapłan kazał mi odmówić jedno Zdrowaś Maryjo”²⁰.

¹⁷ Tamże, s. 398. Zob. H.D. WOJTYSKA CP, *O. Bernard Kryszkiewicz pasjonista...*, s. 91-93.

¹⁸ B. KRYSZKIEWICZ, *Dialogi z Ukrzyżowanym*, w: J.I. ADAMSKA OCD, *Wszystkim...*, s. 387.

¹⁹ B. KRYSZKIEWICZ, *Wspomnienia*, t. II, s. 75-76. Dwa tomy wspomnień, zebrane przez o. Dominika Busztę w latach 1948-1977, Archiwum Polskiej Prowincji Pasjonistów, Warszawa.

²⁰ Tamże, s. 126.

Przez całą okupację można było spotkać ojca Bernarda w kościele o każdej godzinie, oprócz momentów, które poświęcał obowiązkowym modlitwom w kaplicy zakonnej, odwiedzaniu najbiedniejszych i chorych w rawskich „pałacach” – jak nazywał rozwalające się rudery – oraz w miejskim szpitalu.

Kiedy 16 stycznia 1945 roku ofensywa radziecka dotarła do Rawy Mazowieckiej, będącej punktem strategicznym, przez trzy dni na miasto sypały się bomby. Ojciec Bernard wraz z kilkoma innymi zakonnikami pośród pocisków pomagał wydobywać rannych spod gruzów, opatrywać konających. Z pokorą i prostotą serca w zaimprovizowanym szpitaliku obsługiwał ciężko chorych, dbał o ich wyżywienie, opatrywał, asystował przy operacjach, niósł wszelką pomoc. Także, a może przede wszystkim, duchową: uspokajał, spowiadał, swoją obecnością dodawał siły i łagodził bóle. Był – jak ktoś powiedział – „zastępczym środkiem znieczulającym w czasie operacji, gdy zabrakło morfiny”²¹. Sam oceniał swą rolę nieco skromniej, z właściwym sobie humorem: „Mój dział – pisał do rodziny – to wymachiwanie warząchwą z kuchni”²².

Zresztą prawie całe porcje własnych posiłków przynosił chorym i bezdomnym. „Jak ja mogę to jeść?” – wzbraniała się, zażenowana swoim ubóstwem, niegdyś dobrze sytuowana kobieta. „Zwyczajnie: łyżką” – odpowiadał²³.

Myliłby się jednak ktoś, kto by sądził, że o. Bernard był ekstrawertykiem, który za życiowy cel obrał aktywne działanie na rzecz bliźniego. Siła, pozwalająca mu zamieniać treść powołania na bezgraniczną służbę człowiekowi, miała swoje źródło w głębokim życiu wewnętrznym, które wciąż rozwijało się i doskonaliło dzięki modlitwie, intensywnemu czytaniu i heroicznej pracy nad sobą. O. Bernard nie lubił hałasu i gadulstwa. „Hałas jest ojczyzną słabych – pisał w refleksji z 4 maja 1944 roku. – Dobro nie czyni hałasu, a hałas nie czyni dobra... Co obmyślono, aby uczcić godnie bohaterską śmierć żołnierza? Minutę milczenia!... Ofiary pozorów, my cenimy tylko to, co robi hałas [...] Zanim wytrysnął, szemrząc, strumień wody, pierwszej w milczeniu przewiercił granity! (...) Jakież szczęście zapanowałoby nagle na świecie, gdyby przestali mówić ci, co mówią, aby nic nie powiedzieć. Co za wybawienie! To byłby raj!”²⁴.

Takie refleksje snuł pod wpływem bardzo intensywnego czytania. Poza Biblią jego umiłowanymi autorami byli św. Augustyn i św. Teresa od Dzieciątka Jezus, a także teolog węgierski Tihamer Tóth i psycholog religii Jan Forster²⁵. Zapiski z lektur prowadził na przygodnych kartkach, co świadczy o kolosalnej

²¹ Tamże, s. 33.

²² TENŻE, *Listy, do rodziny*, 21 III 1945.

²³ TENŻE, *Wspomnienia*, t. II, s. 65.

²⁴ TENŻE, *Notatki*, Archiwum Polskiej Prowincji Pasjonistów, Warszawa (dalej: *Notatki*), s. 183-185. Zob. H.D. WOJTYSKA CP, *O. Bernard Kryskiewicz pasjonista...*, s. 94.

²⁵ Zob. B. KRYSZKIEWICZ, *Notatki...*, s. 267-378.

koncentracji ich autora na jego życiowym celu, przez pryzmat którego widział całą otaczającą go rzeczywistość.

Najwymowniejszymi z pism o Bernarda są jednak rachunki sumienia i postanowienia. Zdumiewa powtarzane kilkakrotnie: „Gwałtem zdobędę siebie!” (14 października 1943 roku), „Czy zadałem sobie gwałt?”²⁶. To dowód, że Bernard brał całkiem poważnie zdanie Chrystusa o gwałtownikach zdobywających Królestwo Niebieskie (Mt 11,12). Jeszcze bardziej zdumiewające jest odkrycie, na czym polegało zadawanie sobie tego gwałtu: „Czy kończyłem ze spokojem – 2 minuty wcześniej? Czy starałem się zapomnieć o tym, co zrobiłem? Czy było lepiej niż poprzednio?”²⁷. Wiedział, że najtrudniej jest dobrze robić to, co się robi. I dlatego przez swoje naczelne postanowienie (które tajemniczo określał mianem „Początek-Środek-Koniec” i które z powodzeniem można uznać za lapidarną syntezę „traktatu o dobrej robocie”) zmierzał do wypracowania w sobie maksymalnej koncentracji na tym, co aktualnie wykonywał, niezależnie od tego, czy była to modlitwa, czytanie, praca ręczna, odpoczynek, czy jakakolwiek inna czynność²⁸.

Dokumentem głębokiej analizy psychologicznej siebie samego i konsekwentnego wyciągania z niej wniosków praktycznych w duchu wiary jest *Pedagogicum* – tekst o Bernarda napisany w czasie, kiedy był on wychowawcą kleryków (lata 1941–1944). Są to zawarte w 44 punktach refleksje na temat relacji wychowawca – wychowanek²⁹. Pracę tę wysoko ocenił jeden z wybitnych polskich psychologów, Kazimierz Dąbrowski: „Jest chyba jedną z najmniejszych pod względem obszerności, a w istocie może największą pracą wśród przeglądanych i ocenianych przeze mnie... Jednym z najgłębszych wyrazów ducha pedagogicznego... Wzór entuzjazmu i umiaru, pokory i promieniowania na innych”³⁰.

W drugim punkcie *Pedagogicum* zakonnik stwierdza „Trzeba się zniżyć do poziomu wychowanka. Jeśli on nie ma zbyt górnego nastawienia nadprzyrodzonego, nie można tylko takimi motywami nakłaniać go do czynu”³¹, należy też „jak najwięcej promieniować ciepłem, miłością, usługowością, radością. Niech wychowanek czuje, wyraźnie czuje, że się go kocha”³². Ponadto mówi tu o postanowieniach, przerażających zwykłego śmiertelnika zbyt dużymi wymaganiami wobec siebie, a przecież tak bardzo ludzkich: „[Jak można] przesadzać dobrocią, mając 26 lat”³³

²⁶ Tamże, s. 21, 23.

²⁷ Tamże, s. 21.

²⁸ Zob. H.D. WOJTYSKA CP, *O. Bernard Kryszkiewicz pasjonista...*, s. 95.

²⁹ Cyt. za: J.I. ADAMSKA OCD, *Wszystkim...*, s. 405-411.

³⁰ K. DĄBROWSKI, „Osobowość i twórczość O. Bernarda Kryszkiewicza, pasjonisty”, w: *Asceza odzłowieczenia czy uczłowieczenia*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 221-261.

³¹ B. KRYSZKIEWICZ, *Pedagogicum*, p. 2, s. 405.

³² Tamże, p. 8, s. 406.

³³ Tamże, p. 32, s. 409.

i „Za wszelką cenę, niezmordowanie ułatwiać życie innym”³⁴, „Nigdy nie dziwić się ludzkiej słabości”³⁵, „Wychodzić z założenia: ja się mogę mylić, a on może mieć rację”³⁶, „Nie szukać siebie, nie szukać siebie, nie szukać siebie... 90% zła w wychowaniu płynie najprawdopodobniej z tego źródła”³⁷.

Wysiłek „odbierania” każdego człowieka takim, jakim przede wszystkim on sam widzi siebie, a nie takim, jakim inni chcieliby go widzieć, leży niewątpliwie u podstaw apostołskich sukcesów o. Kryszkiewicza³⁸.

Po wyzwoleniu Rawy Mazowieckiej w styczniu 1945 r. o. Bernard udał się do Przasnysza, by zająć się zdewastowanym kościołem i klasztorem. Żyjąc sam w skrajnym ubóstwie, o głodzie i chłódzie, prowadził aktywną działalność kapłańską, z optymizmem walcząc z przeciwnościami i zmęczeniem. Godzinami spowiadał, głosił kazania, opatrywał chorych i konających. Od nich to prawdopodobnie zaraził się tyfusem, co stało się bezpośrednią przyczyną śmierci, tym bardziej, że organizm o. Bernarda był i tak już bardzo wyniszczony.

O. Bernard szybko wpisał powołanie pasjonisty w sekrety Miłości Ukrzyżowanej. Z medytacji męki Chrystusa nauczył się, jak ważne w planach Boga jest cierpienie. Listy poświadczają jego przekonanie, filozofię życia, mocną wiarę w miłość Bożą i jego jedność z Chrystusem, odczuwaną poprzez doświadczanie wielu własnych cierpień fizycznych i duchowych.

W jednym z listów do najbliższych pisał: „Droga Rodzino! (...) Pracą jestem zahukany – od 12 II do 3 IV prowadziłem 5 serii rekolekcji i jakoś wytrzymałem. Zupełnie nie mogę zrozumieć się. Na jedne np. rekolekcje jechałem jak na ścięcie – w stanie zupełnie beznadziejnym, głowa uniemożliwiała mi przeczytanie dosłownie 20 wierszy z książki. Po pięciu dniach rekolekcji, w ciągu których wygłosiłem 13 kazań trwających około godziny każde, spowiadałem jednego dnia do 11 w nocy, a potem wstałem po 4 godzinach spania – po tym wszystkim wracałem do klasztoru prawie wypoczęty, a w każdym razie w lepszym stanie niż jechałem. Wszystko idzie jakoś na opak i struktura mego organizmu również. Jestem jednak ze wszystkiego w tej chwili bardzo zadowolony (...). Jest mi na świecie coraz lepiej, mimo że i tego, co boli, jest coraz więcej, albo raczej nie «mimo» ale «dlatego właśnie». Dziwne to, a jednak zupełnie obiektywne. Takiej filozofii życia nauczyłem się u stóp Krzyża³⁹. (...) Im dalej idę w życie, tym głębiej się przekonuję, że jedyna rzecz, której warto pragnąć na tej ziemi – to ofiary, cierpienia dla Boga – a tych tak mało nawet w Przasny-

³⁴ Tamże, p. 24, s. 408.

³⁵ Tamże, p. 15, s. 407.

³⁶ Tamże, p. 7, s. 406.

³⁷ Tamże, p. 11, s. 406.

³⁸ H.D. WOJTYSKA CP, *O. Bernard Kryszkiewicz pasjonista...*, s. 97.

³⁹ B. KRYSZKIEWICZ, *Listy, do rodziny*, 3 IV 1944.

szu. (...) Módl się, bym był kapłanem według Serca Bożego, bym mógł dużo i godnie cierpieć dla Jego sprawy!”⁴⁰.

Drogę, jaką o. Bernard podążał w swoim zakonnym życiu, opierał na przekonaniu, że nie można czekać na wielkie okazje, by dokonywać wielkich dzieł. Nad doskonaleniem duchowym można i trzeba pracować, wykonując rzeczy codzienne, małe, które wyrażają wielką miłość do Chrystusa⁴¹.

Starał się przekazać innym tę filozofię, zdobytą u stóp Ukrzyżowanego. Często czynił to poprzez pisanie listów, w których wyjaśniał tajemnicę Jego nauczania:

„W klasztorze coraz lepiej rozumiem, czym w ogóle w planach Bożych jest cierpienie, w które tak obfituje nasza ziemia. W szkole Ukrzyżowanego i bolesnej Jego Matki coraz głębszego nabywam przekonania, że «bez boleści nie żyje się w miłości». A pragnąc gorąco, by droga ma Rodzina jak najbardziej ukochała Tego, który najwyższej godzien jest miłości, przesyłam jej z okazji Świąt te właśnie życzenia: zrozumienia wartości krzyża”⁴².

Całym swoim życiem, swoją postawą, a zwłaszcza swoją działalnością wśród ludzi, którym potrafił skutecznie stawiać za wzór Chrystusa Ukrzyżowanego w najcięższych latach okupacji hitlerowskiej, o. Bernard Kryszkiewicz jest bez wątpienia wzorem chrześcijanina, który do głębi poznał i głosił tajemnicę Krzyża.

Słowa-klucze: Bernard Kryszkiewicz, krzyż, II wojna światowa.

„Who Knows the Cross...” – Father Bernard Kryszkiewicz CP, the Servant of God
Summary

The article analyzes the life and spiritual profile of Father Bernard Kryszkiewicz CP (1915-1945). The Servant of God gave an example of Christian life and faith during the World War II. His ministry and service helped people that needed it the most. His activity makes him an example of Christian believer, who knew the mystery of cross and had a courage to proclaim it.

Keywords: Bernard Kryszkiewicz, cross, World War II.

(oprac. Tomasz Herbich)

⁴⁰ TENŻE, *Listy, do Janiny Koźlarek*, 9 VI 1945.

⁴¹ Por. TENŻE, *Kazania*, I, s. 266.

⁴² TENŻE, *Listy, do rodziców*, IV 1935.





*Biblia
i teologia*



Hiobowe „Szema” i jego kryzys (1).
Lektura egzegetyczna Hi 1-3

„Głos Hioba jest nie tylko krzykiem błagania czy żalu, ale także prowokacją wobec pomniejszonego autorytetu dawnego pojęcia wiary. Jest wyzwoleniem mądrościowej, teologicznej i filozoficznej koncepcji od starożytnych twierdzeń dogmatycznych, na rzecz bardziej autentycznej religijności. Jest to też zwięzła i śmiała krytyka skierowana do niektórych instytucji sakralnych i kanonicznych oraz ich ideologii. Można powiedzieć, że Księga Hioba jest w całości «Imieniem» Bożym. Niemożliwe do wymówienia imię, a więc nieobecne i tylko transcendentne, jest teraz wypowiedziane: transcendencia i immanencja spotykają się bez wzajemnego wykluczania. Człowiek i Bóg rozmawiają ze sobą w momencie, kiedy «cierpienie krzyżuje się z odrzuceniem» (Kierkegaard), to znaczy w momencie tajemniczej próby i niezawinionego cierpienia”¹.

Ten sugestywny wstęp do lektury jednej z najtrudniejszych, a zarazem niezwykle fascynującej przenikliwością spojrzenia i złożonością problematyki ludzkiej księgi Starego Testamentu, rozpościera przed nami niezwykle skomplikowaną przestrzeń, w której mnożą się pytania, często wydające się pozostawać bez odpowiedzi. Jedno z nich dotyczy sensowności tego, co się dzieje, czego jesteśmy świadkami i wreszcie tego, czego kompletnie nie rozumiemy. Najważniejszym jednak, dręczącym wachlarzem wielu możliwych odpowiedzi i stanowiącym serce księgi Hioba, jest pytanie o Imię Boga, który często pozostaje w ludzkim przekonaniu albo „Wielkim Nieobecnym”, którego Imienia nie da się wymówić, albo „Natrętnym Intruzem”, którego Imię wydaje się przerażająco mocno obecne w spokojnym i poukładanym dotąd życiu. Jest to zatem pytanie o Imię Kogoś, komu z całą pewnością nie można odmówić radykalizmu istnienia.

W poniższych przemyśleniach postaramy się ukazać, jaką postawę człowiek przyjmuje wobec Nieogarnionej i Nieposkromionej Potęgi, która wkracza w jego życie, oraz jak ta Obecność stymuluje – czy wręcz wywołuje – jego dojrzałość.

¹ G. RAVASI, *Hiob. Dramat Boga i człowieka*, t. I, tł. B. Rzepka, Kraków 2004, s. 24.



Stajemy zatem wobec zagadnienia, które można streścić w dość lapidarnie brzmiącym pytaniu: czy kogoś, kto przeżywa kryzys wiary, można nazwać jej bohaterem?

Bohaterstwo czy brawura wiary?

Na kartach Pisma Świętego odnajdujemy wiele postaci, które śmiało można określić jako „bohaterów wiary”. Są wśród nich: Abraham, którego nazywa się nawet „ojcem wiary”, Mojżesz, Eliaz i wielu innych. To, co łączy ich wszystkich, to z pewnością fakt, że pozostawali zawsze w relacji do Boga, choć każdy z nich na swój sposób. Ta relacja nie była bierna. Wszyscy nosili w sobie pytania, wątpliwości, zmagali się z kryzysem, ale zawsze przeżywali te doświadczenia w relacji do Boga. Taka umiejętność w połączeniu z ogromną determinacją sprawia, że są to postaci niezwykle dynamiczne, nieustępliwe, których reakcje bywają czasem naprawdę gwałtowne. Wszyscy prowadzą jakiś spór z Bogiem: poprzez swoje pytania i wątpliwości spierają się z Tym, który ich powołał. Jest to stały element ich życia, który otwiera ich na prawdę o nich samych, ale i na prawdę o Bogu. Czy taka postawa nie łączy się jednak ze zbyt wielkim ryzykiem brawury, ryzykiem „przejęcia spraw w swoje ręce”? Brawura zakłada raczej zamknięcie, przekonanie o własnej sile, nieliczenie się z konsekwencjami postępowania. Brawura jest bezrefleksyjnym sposobem życia i działania, podejmowaniem niczym nieuzasadnionego ryzyka. Bohaterstwo ma w sobie refleksję i zdolność przyjmowania konsekwencji. Jego nieodzownym elementem jest konfrontowanie się z historią własnego życia poprzez konkretne wydarzenia, które mają w nim miejsce. To, co wydaje się chronić od brawury, to właśnie autentyczna, ciągle poszukująca prawdy i głębi relacja, prowadząca do odkrycia autorytetu tego, z którym się walczy, oraz posłuszeństwa, które w tej walce dojrzewa. To wreszcie daleko posunięty realizm życia i postępowania, wynikający z dobrze ocenionej sytuacji. Analiza wymienionych postaci z pewnością potwierdzi ich dojrzałość i wielkość, co możemy określić jako bohaterstwo.

Naszym zadaniem będzie zatem wykazanie, że Hiob znajduje się w tak dogłębnej relacji z Bogiem, którego na początku jeszcze nie zna, ale zaczyna rozpoznawać w historii swojego życia.

Hiobowe „Szema”

W epilogu czytamy zdanie, które wydaje się być całym streszczeniem życia Hioba:

לשמע-אזן שמעתוך ועתה עיני ראיתך (Hi 42,5)



Tekst hebrajski jest w tym miejscu dość enigmatyczny². Pierwsza część wypowiedzi opiera się na rdzeniu שָׁמַע, który zawiera ideę słyszenia/słuchania³. Przypomina się tutaj inny tekst oparty na tym samym rdzeniu, stanowiący serce wiary monoteistycznej biblijnego Izraela: „Słuchaj Izraelu” (Pwt 6, 4nn). Słuchanie jest zatem bazą, podstawą. Tradycja biblijna wielokrotnie wskazuje na dobrodziejstwo, jakie wynika ze słuchania (por. Pwt 7,12; Prz 15,32; Syr 5,11). Wiara rodzi się przecież z tego, co się słyszy (por. Rz 10,17). Z drugiej strony Kohelet woła, że „oko nie zaspokoi się patrzeniem ani ucho nie napełni się słuchaniem” (1 8). Człowiek z jednej strony rozumie prawdziwość tych słów i dostrzega ich wagę, z drugiej jednak ciągle odczuwa deficyt, niezaspokojone pragnienie, stałe napięcie wynikające ze swojej niewystarczalności i z tajemniczości relacji z Bogiem. Przykazanie „Szema” nieustannie pozostaje dla niego wyzwaniem, drogą, która nigdy się nie kończy, doświadczeniem, które musi czasem także boleć. „Słuchanie” Hioba wpisuje się w taką retorykę biblijną, jest początkiem odkrywania Boga, zaproszeniem do nieustawiania w drodze. Tak jak „Szema” miało towarzyszyć Izraelowi, „który przebywa w domu, kładzie się spać, wstaje ze snu i jest w drodze” (por. Pwt 6,7), po to, by nauczył się „kochać Boga całym swoim sercem, całą swoją mocą oraz całym swoim umysłem” (por. Pwt 6,5), tak samo Hiobowe „Szema” ma go doprowadzić do podobnego stanu, który tu zostaje wyrażony jako „oglądanie Boga własnymi oczami”. I podobnie jak Izraelowe „Szema” było zadane po to, by uczyć go swoich synów, to samo zadanie staje się

² Zwróćmy uwagę na strukturę syntaktyczną tekstu, zawierającą rozbudowaną figurę etymologiczną (którą wiernie powielił tekst grecki). Sama konstrukcja przywołuje na myśl przynajmniej dwa inne przykłady, zawarte w Ps 18,45 oraz 2 Sm 22,45: לִשְׁמֹעַ אָזְנוֹ יִשְׁמְעוּ לִי. Ta struktura, użyta przez autora w sposób świadomy, ma podkreślić znaczenie wydarzenia, o którym opowiada Hiob. Jest swego rodzaju ostatnim mocnym akordem, spajającym dyskurs poczyniony w całej księdze, jest swoistą manifestacją samego autora (redaktora) tekstu, jego pełnym emocji krzykiem.

³ Od strony formalnej to dość interesujące połączenie aż trzech wyrazów, odnoszących się do tej samej myśli. Dwukrotnie wprowadzonym rdzeniem jest שָׁמַע, najpierw jako rzeczownik abstrakcyjny „słuchanie”, następnie jako forma werbalna z sufiksem 2 osoby rodzaju męskiego liczby pojedynczej („słuchałem ciebie”, albo „słuchałem o tobie”). Kolejnym elementem jest rzeczownik אוֹז (ucho). Pierwsza część wypowiedzi brzmi zatem: „dla słuchania uchem słuchałem ciebie”. Septuaginta dość wiernie oddaje ten wiersz, nie bardzo wiedząc jak go zinterpretować: ἀκοῇ μὲν ὡτὸς ἤκουόν σου. Nie wiedząc jednak, jak zinterpretować go w kontekście późniejszej wypowiedzi, dodaje jeszcze przysłówkę τὸ πρῶτον – „najpierw”, „wcześniej”. Tego w tekście hebrajskim nie ma. LXX czyni ten dodatek z uwagi na późniejsze hebrajskie ועתה („zaś teraz”, „obecnie”), interpretując tę wypowiedź w kategoriach czasowych: najpierw słuchanie uchem, potem zaś oglądanie okiem. Warto też zwrócić uwagę na dynamikę wypowiedzi osiągniętą dzięki zastosowaniu różnych czasów. „Słuchanie” zostało opisane przy użyciu imperfectum (ἤκουον), zaś „widzenie” za pomocą perfectum (ὥρακεν). Tekst hebrajski w obu wypadkach używa formy *qatal*, którą w tym miejscu należy traktować jako wypowiedź w przyszłości bez zmiany dynamiki czasowej. Greka, używając perfectum, najwyraźniej chce dokonać interpretacji. Widzenie nie jest kontynuacją słuchania, jest procesem, który trwa, a z drugiej strony rezultatem wcześniejszych czynności. W interpretacji autora LXX wypowiedź Hioba ma zatem znamiona świadectwa: oto (wcześniej) słyszałem, teraz zaś zobaczyłem i widzę.

udziałem Hioba: podzielić się własnym doświadczeniem Boga ze swoimi przyjaciółmi. Dlatego można tu mówić o podwójnym zadaniu naszego bohatera wiary. W sensie horyzontalnym to przejście od „słuchania” do „oglądania twarzą w twarz” Boga, a w sensie wertykalnym – świadectwo tego odkrywania złożone wobec przyjaciół.

Czym zatem jest Hiobowe doświadczenie „Szema”? Zanim przejdziemy do analizy odpowiednich tekstów z księgi Hioba, przywołajmy inną postać, która zdobyła podobne doświadczenie. Różnica pomiędzy nimi polega na tym, że o ile Hiob przeżywa je jako ostatni mocny akord wielkiej symfonii, w której uczestniczy, o tyle Mojżesz, bo o niego właśnie tu chodzi, doznaje go na samym początku, w momencie swojego powołania. W Wj 3,1-6 czytamy o niezaplanowanym przez niego spotkaniu z Bogiem. Zjawiskiem, które wywołuje problem, jest płonący krzew. Jest to dla Mojżesza podobna przestrzeń, pełna pytań bez odpowiedzi, wątpliwości i tajemnic⁴, co dla Hioba cały dyskurs dotyczący poznania Boga, toczony z przyjaciółmi. W tym krzaku mieści się początek doświadczenia Boga, o którym Mojżesz właściwie jeszcze nie słyszał. Zakaz zbliżania się do krzaka i nakaz zdjęcia sandałów z nóg (por. 3,5) to nie tylko wyraz szacunku, ale nade wszystko respektu wobec tajemnicy, którą Mojżesz ma wkrótce poznać. Tą tajemnicą staje się dla niego Imię Boga, czyli to wszystko, co Bóg chce o sobie objawić. Mojżesz widzi płonący krzak, ale dostrzega także, że on się nie spala („Szema”). Dlatego w jego głowie rodzą się pytania, na które odpowiada sam Bóg (por. 3,7nn). Poznanie Imienia Boga (por. 3,14) staje się dla Mojżesza przejściem od „Szema” do „widzenia” Boga poprzez Jego dzieła. Imię „Jestem, który jestem” objawia bowiem Boga działającego. Hiob, podobnie jak Mojżesz, rozpoznaje Boga, który działa. Pytanie, które ma się zrodzić w tym miejscu, jest następujące: w jaki sposób działa Stwórca? Spróbujmy odnaleźć na nie odpowiedź, podejmując uważną lekturę tekstów Hioba.

Rozpocznijmy od zaprezentowania jego postaci, którą poznajemy już na samym początku księgi (1,1):

אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ-עֹזַיִם שְׁמוֹ וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא תָם
וַיֵּשֶׁר וַיִּירָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע:

„Żył w ziemi Us człowiek imieniem Hiob. Był to mąż sprawiedliwy, prawy, bogobojny i unikający zła”.

W tekstach biblijnych nieczęsto mamy do czynienia z tak dokonaną prezentacją postaci. Najpierw dowiadujemy się o tym, jakie imię nosi bohater i skąd pochodzi. Jednak te dwie informacje zawarte w wierszu pierwszym pozostają mocno enigmatyczne i nie są w stanie usatysfakcjonować czytelnika⁵. W prawdziwe zdumienie

⁴ Por. N.C. HABEL, *The Book of Job. A Commentary* (OTL), Philadelphia 1985, s. 582.

⁵ Imię Hiob może mieć dwojakie znaczenie: 1. *yioab*: «prześladowany», «poddany próbie»; 2. wywodzące się od *ayya-abu*: «gdzie jest mój ojciec». Ziemia Us oznacza: 1. region aramejski (por. Rdz 10,23; *Ant* 1, 6. 4); 2. ziemię edomską (por. Rdz 36,28).

powinny natomiast wprowadzić go kolejne dane o Hiobie, ujęte w formie przymiotników, cech, jakie narrator nadaje głównej postaci. **תם** oznacza „człowieka nieskazitelnego”, czyli takiego, który jest pozbawiony wad⁶. To słowo używane jest w kontekście ofiarniczym, gdzie ofiary składane Bogu miały być czyste, bez skazy, aby mogły Mu się podobać (por. Kpł 22,18-22). **ישר** określa „człowieka prawego”, którego życie jest zgodne z ówczesnie przyjmowanymi standardami, pozostającego we właściwych relacjach z bliźnimi. Ten przymiotnik spotykamy w wielu miejscach wspólnie z innymi, takimi jak: **צדיק** – „sprawiedliwy”, **טוב** – „dobry”. Omawiana cecha wyznacza zatem kontekst społeczny, w którym człowiek żyje i się rozwija⁷. **ירא אלהים** to „człowiek, który boi się Boga”⁸, czyli ten, kto jest w ścisłej relacji z Bogiem. Wyrażenie, typowe dla tradycji mądrościowej ST, określa Hioba jako typ jednostki idealnej, pełnej mądrości⁹. Wreszcie wyrażenie **מרע סר** oznacza „człowieka, który unika zła”, czyli jest konsekwentny w wybieraniu dobra¹⁰. Ten zwrot także wpisuje się w typowy klimat mądrościowy Biblii Hebrajskiej¹¹. Unikać zła to znaczy kroczyć po właściwej, prostej drodze, bez zawahań i skręcania na prawo czy na lewo (por. Prz 4,25.27).

⁶ Por. także: Prz 2,7; Ps 26,1.11. Do tego określenia odnosi się również związek frazeologiczny **דרך תמימי**: «ci, których droga jest nieskalana» nazwani są szczęśliwymi (**אשרי**), por. Ps 119,1. To z kolei prowadzi już prostą drogą do typowego dla tradycji patriarchalnej obrazu, stawiającego tego, który jest nieskazitelny, przed obliczem Pana (por. Rdz 17,1).

⁷ Por. także: Ps 25,21; 37,37; Prz 2,21; 29,10. Jako antyteza: **רשע** Hi 9,20.22; Prz 11,5.28.12; **דמים אנשי** «mężowie krwawi» Prz 29,10.

⁸ Etymologicznie opisuje człowieka o prostym, przejrzystym, czytelnym usposobieniu, prostolinijnego. Pojawia się często wspólnie z innymi określeniami: **תם** (Ps 25,11); **נקי** – «czysty», «wolny od» (por. Hi 4,7; 17,8); **זך** – «czysty» (por. Hi 8,6); **צדיק** – «sprawiedliwy» (por. Ps 33,1; 140,14).

⁹ Por. C. G. BARTHOLOMEW, R. P. O'DOWN, *Old Testament Wisdom Literature. A Theological Introduction*, Nottingham 2011, 134.

¹⁰ W wielu miejscach jest ono wyrażone w sposób bardzo stanowczy, z jednoczesnym wskazaniem na to, że należy unikać także wszelkiej sposobności do popełniania zła, por. Ps 34,15; 37,27; Prz 4,27; 13,19; Iz 1,16.

¹¹ Wymienione tutaj cechy i przymioty Hioba wielokrotnie będą poddawane dyskusji i weryfikacji, i to zarówno ze strony oponentów głównego bohatera, jak i jego samego. Staną się „kartą przetargową” w ustach Hioba, który będzie ich bronił (por. **תם** 4,6; 8,20; 9,20nn; 21,3; **ישר** 4,7; 6,25; 8,6; 17,8; 23,7; 33,3.23.27; **ירא** 1,9; 5,21n; 6,21; 9,35; 11,15). Jest rzeczą dość charakterystyczną, że jedynie wyrażenie **מרע סר** nie staje się przedmiotem polemiki czy nawet refleksji w kontekście życia i postępowania bohatera. Pojawia się ona natomiast w 28,28 jako potwierdzenie tezy, która od samego początku jest mocno artykułowana w całej księdze: „Bojaźń mojego Pana (**יראת אדני**), ona jest mądrością, unikanie zła – roztropnością” (**מרע וסור**). Dodajmy, że ten tekst stanowi „ostatnie słowo” w poemacie o tajemnicy mądrości (**הכמה**), która jawi się jako nieogarnięta i niedostępna. Właśnie to podsumowujące zdanie jest próbą odpowiedzi na pytanie, jak tę niedostępną wartość można osiągnąć – tylko poprzez bojaźń Pana i unikanie zła. Niniejsza teza stanie się mocnym argumentem w dyskusji Hioba z przyjaciółmi, w której będzie on z uporem utrzymywał, że żadnego zła w swoim życiu nie popełnił i nigdy nie odstąpił od bojaźni Pana. Dodajmy do tego jeszcze jeden element. To uporczywe trwanie przy wymienionych aspektach jest wyraźnym odzwierciedleniem starożytnej, ogólnie przyjętej prawdy, znajdującej swoje uzasadnienie w biblijnej tradycji. Ten mocny akcent spotykamy w Księdze Przysłów: „Nie bądź mądrym we własnych oczach, Boga się bój (**ירא את יהוה**) i zła unikaj (**מרע וסור**)”, por. 3,7. Podobnie: 14,16; 16,6.

Hiob jest człowiekiem nieskazitelnym pod każdym względem, prawym wobec tych, z którymi przebywa, jego życie naznaczone jest bojaźnią Bożą i konsekwencją w wybieraniu dobrej drogi. Takie nagromadzenie aż czterech przymiotników jest w Biblii Hebrajskiej naprawdę czymś niezwykłym. Jakie płyną stąd wnioski? O ile niezbyt istotnym dla narratora, z punktu widzenia dynamiki przekazu, wydaje się być tożsamość bohatera (może to być każdy człowiek), o tyle ważne jest, jaki to człowiek. To prawdziwe zaskoczenie dla czytelnika Biblii, gdzie zwraca się przecież uwagę na tożsamość i pochodzenie bohatera. Zatem, już na samym początku, lektura księgi zapowiada się jako niezwykła, wymykająca się z ogólnie znanych i przyjętych konwencji literackich Biblii Hebrajskiej. Potwierdza to także „formuła wprowadzająca” (אִישׁ הַיָּהּ)¹², nietypowa dla hebrajskiej narracji. Typową zaś dla biblijnych opowiadań jest (וַיְהִי אִישׁ) (וַיְהִי), przy pomocy której wprowadza się wielkich starotestamentalnych bohaterów, wpisanych w dzieje biblijnego Izraela¹³. Księga Hioba nie będzie zatem kontynuacją czy jakimś mocnym akordem tych dziejów, ale wskazaniem na działanie Boga poza granicami narodu wybranego, działanie, które ma charakter uniwersalny¹⁴. Jednak z drugiej strony prolog Hioba jest naznaczony znaną i szanowaną Tradycją przodków. Wskazują na to przynajmniej dwa kolejne elementy tekstu.

Najpierw widzimy bohatera jako typowego patriarchę, ojca rodu czy klanu. Jest on pierwszą i najważniejszą osobą, odznaczającą się wielkim autorytetem pośród swoich, niezwykle zamożną (Hi 1,2n), przypominającą ojca wiary, Abrahama. Zanim przeczytamy kolejny fragment Księgi Hioba, przyjrzyjmy się jego podobieństwu do potomka Teracha. Jest to istotny element naszych rozważań, który pozwoli zobaczyć zamysł autora, szukającego sposobności, aby umieścić Hioba w kontekście znanych w Tradycji bohaterów wiary.

Uderza sposób prezentacji obydwu postaci. Widzimy je jako ludzi niezwykle zamożnych, posiadających zarówno dobra materialne, jak i potencjał ludzki. Sługa Abrahama tak mówi o swoim panu: „YHWH bardzo pobłogosławił (בָּרַךְ) mojego pana, tak że stał się on wielki (וַיִּגְדַּל). Dał mu owce i bydło, srebro i złoto, niewolników (וַעֲבָדִם) i niewolnice, wielbłądy i owce” (Rdz 24,35).

Narracja o Hiobie jest w tym miejscu jeszcze bardziej rozbudowana: „W jego posiadaniu było: siedem tysięcy owiec, trzy tysiące wielbłądów, pięćset jarzm

¹² Dodajmy do tego ogólnego stwierdzenia należne wyjaśnienie. Przyjmuje się dzisiaj, że omawiana formuła jest typowa dla powygnaniowego okresu rozwoju języka hebrajskiego, który nazywamy okresem «po- (nie)klasycznym». W Biblii Hebrajskiej spotykamy ją w Est 2,5 oraz – nieco zmienioną – w jeszcze w jednym fragmencie. W kontekście grzechu Dawida zostaje wprowadzona przypowieść proroka Natana: וַיְהִי אִישׁ ... וְשָׁמוֹ (2 Sm 12,1). W okresie klasycznym używano formuły וַיְהִי אִישׁ. Por. W. L. MICHEL, *Job in the Light of Northwest Semitic*, t. I (BiOr 42), Rome 1987, 12.

¹³ Por. Joz 1,1; Sdz 1,1; Rt 1,1; przede wszystkim 1 Sm 1,1; 2 Sm 1,1; Est 1,1; Ez 1,1.

¹⁴ Na temat tej formuły w szerszym kontekście zob: A. HURVITZ, „The Date of the Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered”, HTR 67 (1974), s. 17-34, zwłaszcza s. 28-30.

wołów, pięćset oślic i bardzo dużo sług (ועבדה רבה מאד). Był on najpotężniejszym (גדול) spośród ludzi Wschodu” (Hi 1,3)¹⁵.

Kolejnym istotnym elementem, wspólnym dla obydwu bohaterów, jest błogosławieństwo (ברך). Rdzeń ten pojawia się kilkakrotnie na samym początku cyklu o Abrahamie (por. Rdz 12,2n). Ten motyw powraca, jak to już widzieliśmy, w wypowiedzi jego sługi (por. Rdz 24,35, a także 24,1). Idea błogosławieństwa jest ważnym motywem również w narracji o Hiobie. Pojawia się na jej początku i na końcu. Najpierw pada z ust *satan*, który drwiąco opisuje relację Boga do Hioba (por. Hi 1,10), a za zakończenie występuje jako dowód wierności Boga wobec Hioba (por. 42,12)¹⁶. Błogosławieństwo pozostaje w tradycji biblijnej ważnym znakiem, potwierdzającym wybór dokonany przez Boga oraz Jego towarzyszenie człowiekowi wybranemu i powołanemu. Jest to wyraźny i ważny znak *status quo* człowieka, który żyje w bliskości z Bogiem, A Hiob, podobnie jak Abraham, wpisuje się w ekonomię Jego działania. Z błogosławieństwem wiąże się także długie życie – to kolejny przymiot, który łączy obie narracje (por. Rdz 25,8; Hi 42,17)¹⁷.

Przytoczmy kolejny fragment prologu (1,4n):

והלכו בניו ועשו משתה בית איש יומו ושלחו וקראו
לשלשת אחיהם לאכל ולשתות עמם:
ויהי כי הקיפו ימי המשתה וישלח איוב ויקדשם
והשכים בבקר והעלה עלות מספר כלם כי אמר איוב אולי
חטאו בני וברכו אלהים בלבבם ככה יעשה איוב כל-הימים:

„Jego synowie mieli zwyczaj udawania się do siebie nawzajem i organizowania przyjęcia. Posyłali, aby zawołać swoje siostry, aby przyszły jeść i pić z nimi. Kiedy kończyły się dni świętowania, Hiob posyłał po nich, aby ich oczyścić. Wstawał wcześniej rano i składał ofiarę za każdego z nich, ponieważ mówił sobie: «Mogli zgrzeszyć moi synowie i mogli przeklinać»¹⁸ Boga w swoich sercach»¹⁹. Hiob czynił tak przez wszystkie dni (zawsze)”²⁰.

¹⁵ Na gruncie semantyki podobieństwo to zostaje wyrażone poprzez wyeksponowanie rdzenia גדל, עבד oraz נער (por. także: Rdz 14,24 oraz Hi 1,15nn).

¹⁶ Warto zwrócić uwagę na ambiwalentność użycia rdzenia ברך w Księdze Hioba, pojawiającego się tam w sumie dziesięć razy, w tym ośmiokrotnie w formie werbalnej: czterokrotnie jako wyraz błogosławieństwa (por. 1,10.21; 31,20; 42,12) i cztery razy jako eufemizm, wyrażający przekleństwo (por. 1,5.11; 2,5.9).

¹⁷ Więcej na temat podobieństw pomiędzy Abrahamem i Hiobem zob. S. JAPHET, „The Trial of Abraham and the Test of Hiob: How do they differ?”, *Henoch* 16 (1994), s. 155nn.

¹⁸ Przykład eufemizmu w tekście hebrajskim. Rdzeń ברך oznacza zwykle «błogosławić». Tutaj jednak, aby przy apelatynie Boga nie dopuścić do obecności słowa oznaczającego «znieważać», «zniesławiać», autor woli użyć rdzenia, który wyraża przede wszystkim ideę błogosławieństwa.

¹⁹ Kolejny eufemizm, zastosowany, aby nie mówić wprost o pijaństwie.

²⁰ Warto zwrócić uwagę na użyte w tej wypowiedzi formy werbalne, których interpretacja wpływa na właściwe zrozumienie tekstu. Najpierw zauważmy dwie podstawowe formy narracyjne: *wegatal* (והלכו), *u'esu* (ועשו), *u'qaru* (וקראו), *u'selchu* (ושלחו), *u'haskim* (והשכים), *u'hela* (והעלה), *u'brku* (וברכו) oraz *wayyiqtol* (וישליח).

Tym, co wydaje się być najistotniejsze w tekście i co ukazuje nam pełen obraz postaci Hioba, jest nie tylko zwykła troska o dzieci, ale przede wszystkim o ich rytualną czystość (co koresponduje z pierwszą cechą naszego bohatera, określoną przez narratora za pomocą przymiotnika (תם), która z kolei decyduje o świętości (קדש) jego rodziny. Hiob zachowuje się przy tym jak prawdziwa głowa rodu; wzywa (posyła) swoją rodzinę (שלה) do domu rodzinnego, stanowiącego swoiste sanktuarium, gdzie dba się o czystość i świętość synów i córek poprzez regularne składanie przepisanych ofiar. To, co jeszcze czyni go podobnym do patriarchów, to fakt, że sam składa Bogu ofiarę za swoich najbliższych (por. Noe: Rdz 8,20; Abraham: Rdz 22,2.13; Jakub: Rdz 31,54; 46,1), co wskazuje na kolejną istotną kwestię. Składając ofiarę samodzielnie, Hiob znajduje się w bardzo bliskiej relacji do Boga, relacji, która nie wymaga pośredników.

Drugim elementem Tradycji, znajdującej odzwierciedlenie w osobie Hioba, jest to, jak nazywa go sam Bóg. Przeczytajmy kolejny fragment tekstu (1,8):

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן הֲשֵׁמַת לְבָךְ עַל־עַבְדִּי אִיּוֹב כִּי
אֵין כִּמְהוּ בָאָרֶץ אִישׁ תָּם וְיֹשֶׁר יֵרָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע:

„YHWH powiedział do *satan*²¹: Czy zwróciłeś uwagę na mojego sługę Hioba, że nie ma takiego jak on na ziemi: człowieka sprawiedliwego, prawego, bogoboju i unikającego zła?”

W tym miejscu został użyty zwrot, który w Biblii Hebrajskiej ma szczególne znaczenie. Hiob zostaje nazwany sługą Boga, „moim sługą” (עבדי). To apellatyw, przysługujący tylko nielicznym postaciom, spośród których należy wymienić przede wszystkim Abrahama (por. Rdz 18,3), Mojżesza (por. Wj 4,10; 14,31;

i וַיִּקְרָאָם). *Weqatal* opisuje wydarzenia drugoplanowe w narracji, podczas gdy *wayyiqtol* – pierwszoplanowe, czyli takie, które są jej głównym motorem. Obok tych dwóch występuje jeszcze forma *qatal* (הִקְיָפוּ), która podkreśla przeszły charakter czynności, ale nie jest głównym motorem akcji, jak *wayyiqtol*, ma raczej znaczenie duratywne. Z kolei forma *yiqtol* (יַעֲשֶׂה) podkreśla, że czynność ta była wykonywana wielokrotnie, miała zatem charakter repetytywny. Jak widać, w tekście przeważają elementy drugoplanowe (*weqatal*, *yiqtol*, *qatal*), co sprawia, że mamy do czynienia z opowiadaniem, które skupia się na opisie i podejmuje określoną refleksję nad sposobem życia i działania Hioba. Kolejnym elementem istotnym dla całości narracji jest charakter modalny niektórych form werbalnych (*modality*). Warto zauważyć, że początkowa część wypowiedzi (1,5-6a) naznaczona jest dużą pewnością narratora (*epistemic assertive modality*, gdzie słowo *epistemic* odnosi się do charakteru modalnego czynności mającej miejsce w przeszłości), a wskazują na nią formy *weqatal*. Z kolei w wypowiedzi Hioba (1,6b) pewność narratora wyraźnie traci na sile (*epistemic declarative modality*), co potwierdzają formy *wayyiqtol*. Wreszcie, w wypowiedzi końcowej (*yiqtol* – יַעֲשֶׂה) pewność ta wraca do pierwotnego poziomu (*epistemic assertive modality*). Uwagi te ukazują istotną dla wartości tekstu dynamikę wydarzeń i prezentacji poszczególnych postaci. Więcej na temat zagadnienia modalności form werbalnych i jego wykorzystania w narracji zob. A. GIANITO, „Mood and Modality in Classical Hebrew”, IOS 18 (1998), s. 183-198 oraz S. CHUNG, A. TIMBERLAKE, „Tense, aspect and mood”, w: *Language typology and syntactic description* III, red. T. Shopen, Cambridge 1985, s. 202-258.

²¹ Ten hebrajski termin oznacza «adwersarza», «oponenta», «oskarżyciela». Jego zadaniem jest przeszkadzać, mataczyć, a także oskarżać, a nawet kusić, por. Lb 22,22.32; 1 Sm 29,4; 1 Krl 11,14; 1 Krn 21,1; Zach 3,1n.

Joz 1,1.2.7.15; Ne 10,30), Jozuego (por. Joz 24,29; Sdz 2,8), Samuela (por. 1 Sm 3,9n), Dawida (por. 1 Sm 23,10; 25,39; 2 Sm 3,18; 7,5.8; 1 Krl 3,6), Izajasza (por. Iz 20,3)²². W Księdze Hioba opisujący bohatera rzeczownik עֶבֶר występuje sześciokrotnie, zawsze w formie sufingowanej (עֶבְרִי)²³. Druga uwaga, wynikająca z analizy tekstów, to fakt, że pojawia się ono tylko w narracyjnej części księgi, to znaczy w prologu i epilogu. Dodajmy, że są one najstarszym pokładem literackim całej księgi, odzwierciedlają zatem najstarszą tradycję biblijnego Izraela²⁴. Redaktor czytni z tego punkt wyjścia dla nakreślenia sylwetki bohatera, który jako „sługa Boga” będzie się z Nim mierzył.

Analizowany tekst (1,8) zostaje powielony w drugim dialogu Boga z *satan* (por. 2,8). W obydwu przypadkach powtarza się katalog cech, jakimi odznacza się „sługa Boga”. W ten sposób ów katalog obecny jest w tekście trzykrotnie: najpierw jako informacja narratora, przedstawiającego sylwetkę głównego aktanta, a następnie, co ma jeszcze większe znaczenie dla strategii opowiadania, zostaje on potwierdzony autorytetem samego Boga. Jest to zabieg literacki, który ponad wszelką wątpliwość ma udowodnić, że Hiob w oczach Boga i ludzi jest naprawdę człowiekiem

²² W tradycji prorockiej także Izrael jest nazwany „sługą Boga/YHWH” (por. Iz 41,8; 44,1.21; 45,4; 49,3). Dodać należy także, że bywa on utożsamiany z Izajaszowym cierpiącym sługą YHWH (por. Iz 42,1; 44,2; 48,20 – tutaj Jakub jako protoplasta Izraela; 52,13; 53,11; Jr 2,14).

²³ Por. 1,8.2.3; 42,7 i trzykrotnie w 42,8.

²⁴ Dogłębna analiza literacka księgi ukazuje nam dzieło jako całość złożoną z mocno ze sobą powiązanych warstw. Taki styl jest konsekwencją struktury charakterystycznej dla świata semickiego, gdzie myślenie nie jest rozwiązaniem abstrakcyjnych problemów, ale uchwyceniem pewnej całości. Semita skupia się na istocie rzeczy, na tym, co determinuje całość. Źródłem utworu jest tradycyjna, ludowa legenda (*Volksbuch*), która powstała prawdopodobnie w jednym z dwóch niezwykle interesujących regionów Żytnego Półksiężycza: Transjordanii lub Arabii. To właśnie ona stanowi podstawową i wyjściową fazę kształtowania się obecnej postaci księgi. Należą do niej obecny prolog (Hi 1-2) oraz epilog (Hi 42), pochodzące z tej samej tradycji, a może nawet od jednego autora. Wskazują na to następujące elementy tekstu: wyrażenie עֶבְרִי (1,8; 2,3; 42,7n); Hiob występujący jako pośrednik (1,5; 42,8-10), składający ofiarę całopalną, aby powstrzymać gniew Boga (1,5; 42,8); precyzyjna informacja narratora dotycząca stanu majątności Hioba (1,3; 42,12); jego trzech przyjaciele wymienieni dokładnie w tej samej kolejności w prologu (2,11) oraz epilogu (42,9). Druga warstwa tekstu to zapewne informacja o przyjaciółach Hioba, którzy przyszli go pocieszyć (2,11-13). Starożytne opowiadanie eksponowało właśnie rolę przyjaciół, jako tych, którzy uczestniczą w bólu i pocieszają. Trzecia, bardzo obszerna warstwa stanowi właściwy korpus dzieła. W jej skład wchodzi: mowy przyjaciół wraz z odpowiedziami Hioba (3-27; 29-31), a także monumentalna w swej wymowie i rozmiarach mowa Boga (38-41). Czwarta warstwa to tzw. mowy Elihu (32-37). Ów tajemniczy bohater pojawia się, przemawia i znika, nie zostawiając po sobie śladu w innych częściach księgi. Prezentuje nową metodę dyskusji, cytując słowa Hioba oraz stosując inną koncepcję mądrości. Elihu to mędrzec, żyjący w późniejszym czasie, którego postać wprowadzono do księgi być może w ostatniej fazie redakcji. Jego zadaniem jest poddać krytyce nieskuteczność argumentacji wysuwanej przez przyjaciół Hioba, którzy reprezentują tutaj „stary” typ mądrości. Piąta warstwa to „Hymn o mądrości” (Hi 28). Ukazuje on nieprzeniknioną mądrość Boga, a jego zadaniem jest przygotowanie czytelnika na syntezę, zawartą w rozdziałach 38-42. Szósta warstwa jest trudna do umiejscowienia w całej historii powstawania utworu. Są to dość egzotyczne wypowiedzi na temat tajemniczych postaci Behemota i Lewiatana (40-41). Więcej na temat kompozycji księgi zob. G. RAVASI, *Hiob...*, s. 36-44.

doskonałym. A jednak z jego ust wyrrywają się słowa przerażające i stojące niejako w sprzeczności z tym, czego do tej pory się o nim dowiedzieliśmy.

Kryzys Hiobowego „Szema” wyrażony w monologu-lamentacji (Hi 3)

Kryzys „Szema” to ważny etap w życiu Hioba, który pozwala mu nie tylko poddać weryfikacji to, co dotychczas było niezachwianym fundamentem jego egzystencji, lecz także zanurzyć się w głębię nieznaną mu dotąd tajemnicy samego Boga. Ten kryzys ma w Księdze Hioba dwa wymiary. Pierwszy z nich przyjmuje formę monologu, drugi – rozbudowanego dialogu (por. rozdział 4 i następne).

Hiob, po siedmiu dniach, podczas których wraz z przyjaciółmi „widzącymi ogrom jego bólu” trwa w milczeniu (Hi 2, 13), wreszcie „otwiera swoje usta”. Narrator nie podaje argumentu, który mógłby usprawiedliwiać takie postępowanie bohatera. Nie wiemy, czy Hiobem kieruje zniecierpliwienie bezradnością przyjaciół, czy prowokuje go niedający się opanować ból fizyczny, czy może bardziej dochodzi tu do głosu sprzeciw, będący wyrazem jego bólu wewnętrznego²⁵. Ważne jest natomiast to, co teraz nastąpi. Za chwilę zobaczymy ogromny kontrast pomiędzy postawą Hioba, jaką wyraża w swoim ufnym oddaniu się Bogu (2,10), a tym co wypowie. Ponieważ jest to pierwszy monolog głównego aktanta, przyjrzymy mu się uważnie i spróbujemy odnaleźć istotę myśli człowieka, który przeżywa kryzys swojego „Szema”.

Rozdział trzeci rozpoczyna nową, poetycką sekcję księgi. Nastrój nagle się zmienia, nie tylko z uwagi na pojawienie się innej formy wyrazu – diametralnej przemianie ulega także tematyka utworu. Dochodzi do głosu człowiek pełen bólu, rozpacz, a nade wszystko niezrozumienia swojej obecnej sytuacji. W miejsce pokornego wyznania wiary, jakie do tej pory słyszeliśmy z ust Hioba, pojawia się złowrogo brzmiący krzyk, który bezlitośnie obnaża niewypowiedziane dotąd cierpienie i zdaje się przekreślać tym samym wszystko, co było treścią życia bohatera. Jest to krzyk, w którym nie pojawiają się pytania, ale mocne stwierdzenia, ocierające się o bluźnierstwo. Na samym początku pojawia się zapowiedź narratora, gdzie stosuje on właściwy dla takiego nastroju rdzeń קלל. Znamienne jest to, że przekleństwo zostaje wypowiedziane przez Hioba zaraz po tym, jak otwiera on „swoje usta” (por. 3,1)²⁶. To bardzo charakterystyczny sposób wyra-

²⁵ Na ten temat spekuluje J. L. CRENSHAW, *Reading Job. A Literary and Theological Commentary*, Georgia 2011, s. 46n.

²⁶ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na bogatą semantykę wokół idei «przekleństwa». Spotkaliśmy się już w tym kontekście z eufemistycznym znaczeniem rdzenia ברך (por. 1,5.10n.; 2,5.9). Innym rdzeniem, który wyraża u Hioba wspomnianą ideę, jest קלל (Pi/Pu), por. 3,1; 24,18; kolejnym – ארר (tylko w 3,8). Spośród trzech wymienionych to ten ostatni najmocniej, najdobitniej wyraża ideę «prze-

zania sprzeciwu wobec wszystkiego, co było dotychczas stałe i przewidywalne. Człowiek wiary otwiera przecież swoje usta po to, by w pierwszych słowach błogosławić Boga. To naturalna i przewidywalna postawa. Tymczasem tutaj pojawia się przekleństwo – jako nie tylko wyraz bólu, ale przede wszystkim podważenie prawd i postaw życiowych, które do tej pory go określały i które głęboko wyznawał. Coś pękło, nastąpiła zmiana, która będzie miała swoje daleko idące konsekwencje. Z punktu widzenia strategii narracji powstaje napięcie, wynikające z niezrozumienia obecnej sytuacji, w jakiej znajduje się główny bohater. Narrator zaś formułuje trzy fundamentalne kwestie: 1. czy na pewno Hiob jest tak doskonały, jak został przedstawiony na początku?; 2. jaka jest kondycja stworzonego przez Boga świata, w którym żyje Hiob?; 3. czy na pewno Bóg, który stworzył ten świat, ma nad nim władzę, a jeśli tak, to czy jest to władza Kogoś, kto rozsądza sprawiedliwie, czy raczej władza tyrana?²⁷.

Kiedy narrator oddaje głos Hiobowi, wkłada w jego usta następujące zdanie:

יֵאבֶר יוֹם אוֹלָד בּוֹ וְהַלִּילָה אָמַר הָרָה גִּבֹּר

„Niech zginie dzień, w którym się urodziłem, i noc, (kiedy) powiedziano: został poczęty chłopiec” (3,3).

Wielki Hiobowy monolog otwiera rdzeń אָבֶר, który wpisuje się w nakreślony już na początku rozdziału nastrój. Poważnej weryfikacji ulegają poprzednie gesty i deklaracje Hioba (por. 1,20nn; 2,10), a na szczególną uwagę zasługuje zestawienie dwóch tekstów (2,10 i 3,3), w których wyraźnie widać ową zmianę nastroju. Najpierw jest mowa o tym, że Hiob „nie zgrzeszył w tym wszystkim swoimi ustami (בְּשִׁפְתָּיו)” (por. 2,10). Następnie te same usta otwierają się, aby przeklinać. To przekleństwo jednak nie dotyczy Boga, ale odnosi się do „jego dnia” (וַיִּקְלַל אֶת־יוֹמוֹ – por. 3,1). Dlatego nie jest ono tylko komentarzem do obecnej sytuacji, ale idzie o wiele dalej. Hiob neguje fundamentalną prawdę, która od zawsze wpisana była w „Szema” Izraela i stanowiła jej fundament: Bóg, który jest jeden i jedyny, jest Stwórcą świata i człowieka.

Z tą samą mocą i determinacją, z jaką spotkaliśmy się w pierwszych słowach księgi, opisujących doskonałość bohatera (1,1), teraz narrator oddaje odczucia Hioba, który w „sposób doskonały” opisuje swój obecny stan²⁸, zdający się trwać

klinania». W tym miejscu może zrodzić się pytanie, dlaczego właśnie «za pomocą» קָלַל Hiob przeklina dzień swojego narodzenia? Jak twierdzi J. Crenshaw: „Perhaps to indicate the lowest possible esteem, a lightness bordering on nothingness. Job wants the day of his birth to vanish, floating into the desert like air itself”, (tamże, s. 49).

²⁷ Por. L. G. PERDUE, „Job’s Assault on Creation”, HAR 10 (1986), s. 303.

²⁸ Tę dramaturgię wzmacnia z całą pewnością paralelizm syntetyczny, który konstituuje literacką formułę pierwszych słów monologu. Dzień (יוֹם) zostaje dopełniony przez noc (לַיְלָה), «urodzenie» (אוֹלָד) przez «poczęcie» (הָרָה). Kolejnym elementem syntezy jest zestawienie: «ja się urodziłem» (tutaj יֵאבֶר) zdaje się być formą medialną bezpośrednią) oraz «został poczęty chłopiec» (הָרָה גִּבֹּר). Tak wyrazista konstrukcja nie może chyba być potraktowana jedynie jako wyrażenie synonimiczne,



od momentu jego poczęcia i narodzin. Taka jest prawda o człowieku. To, co było przedtem, wydaje się być już tylko chwilowym wspomnieniem, które musi się skończyć. Ten pierwszy element kryzysu Hiobowego „Szema” schodzi na najniższe pokłady jego egzystencji, a jednocześnie dotyka najbardziej fundamentalnego pytania o sens ludzkiego życia w ogóle. Ciężar gatunkowy tego pytania zostaje podkreślony przez język i strukturę całej lamentacji, które zmierzają do mocnego wyrażenia negacji wobec Stwórcy i stworzenia. Konstrukcja lamentacji opiera się na trójczłonowym podziale tematycznym: 1. przekleństwo „dnia” i „nocy” (por. 3,3-10); 2. pragnienie przedwczesnej śmierci (por. 3,11-19); 3. pragnienie zrozumienia tajemnicy ludzkiego cierpienia (por. 3,20-26). W ten sposób w całą strukturę monologu-lamentacji wpisuje się odwieczna ludzka wędrówka od narodzin (przeszłości) ku śmierci (przyszłości) wraz z pytaniami o sens obydwu w kontekście związanego z nimi cierpienia. Jednak siłą napędową tych rozważań staje się o wiele bardziej pragnienie zrozumienia tajemnicy niż skazanie się na trwanie w wiecznym bezsensie życia²⁹.

Treść lamentacji zostaje wzmocniona serią wyrażen, które pozwalają zamknąć się w ogólnym schemacie, opisującym fenomen stworzenia: ciemność-światło / noc-dzień / śmierć-życie / chaos-porządek / tajemnica-wiedza³⁰.

W pierwszej części (3,3-10) dominuje antyteza ciemność-światło oraz noc-dzień, tworząc grupę semantyczną zbudowaną wokół ciemności i nocy oraz światła i dnia. Wyraźną dominantą w tym układzie pozostaje jednak ciemność, która zostaje określona za pomocą aż sześciu wyrażen, podczas gdy ideę światła oddają cztery określenia:

jak chce tego R. GORDIS, *The Book of Job. Commentary. New Translation and Special Studies*, New York 1978, s. 32. Należy dostrzec tu, być może hiperboliczne, ale z całą pewnością dopełnienie całego obrazu, który rysuje się w dalszej części monologu.

²⁹ Por. L. G. PERDUE, *Wisdom and Creation. The Theology of Wisdom Literature*, Oregon 2009, s. 133.

³⁰ TENŻE, „Job’s Assault...”, s. 305. Ta tematyka została zapowiedziana już wcześniej, kiedy czytelnik dowiedział się, że Hiob wraz ze swoimi przyjaciółmi przesiedział w milczeniu siedem dni i siedem nocy (por. 2,13). Można tu dopatrywać się symbolicznego odniesienia do stworzenia świata i człowieka przez Boga (symbolika liczby 7) oraz wymownego komentarza do tego zdarzenia (milczenie). Teraz, po upływie siedmiu dni, należy wreszcie postawić pytanie o sens stworzenia i jasno wyrazić związane z tym trudności.



Wyrażenia opisujące „ciemność”	Wyrażenia opisujące „światło”
לילה „noc” (3,3)	יום „dzień” (3,3.4)
חשך „ciemność” (3,4.5)	נהרה „światło dnia” (3,4) ³⁴
צלמות „cień śmierci”, „ciemność śmierci” (3,5) ³¹	כוכבי נשפו „gwiazdy pojawiające się o zmierzchu” (3,9)
עננה „gęsta chmura” (3,5) ³²	אור „światło” (3,9)
יום כמרירי dosł. „gorycz dnia” czyli „zaćmienie” (3,5) ³³	
אפל „mrok” (3,6)	

tab. 1

Jak widać z powyższego zestawienia, to wiersz 5 jest miejscem, gdzie gromadzi się największa ilość słownictwa opisującego ciemność i mrok. Przeczytajmy go zatem w całości:

יגאלהו חשך וצלמות תשכן-עליו עננה יבעתהו כמרירי יום:

³¹ Ta forma nominalna mogłaby pochodzić od rdzenia **צלם**, wyrażającego ideę ciemności, czerni, mroku. Mogła również powstać z połączenia dwóch rzeczowników: **צל** – «cień» oraz **מות** – «śmierć». Tekst hebrajski dopuszcza dwie formy tego wyrażenia: **צלמות** – jako formę abstrakcyjną z wygłosowym –ût, co mogłoby odpowiadać asyryjskiemu: *utu* oraz **צל מות**. Trzeba jednak zaznaczyć, że pierwsza z nich jest przedmiotem dyskusji wśród niektórych filologów, poddających w wątpliwość fakt, że taki rdzeń był poświadczony w grupie języków północno-zachodnio-semickich, por. W. L. MICHEL, „SLMWT, «Deep Darkness» or «Shadow of Death?»”, BR 29 (1984), s. 5-20; TENŻE, *Job in the Light of Northwest Semitic* (BibOr 42), Rome 1987, t. 1, s. 42-46. Znaczenie tego wyrażenia idzie w dwóch kierunkach: 1. ciemność Szeolu, krainy śmierci (por. Hi 10,21n; 38,17); 2. ciemność w ogóle – pojęcie mocniejsze niż **חשך**, występujące przede wszystkim w Hi (10 razy), w psalmach (4 razy) oraz czterokrotnie u Proroków (Iz 9,1; Jr 2 6; 13,16; Am 5,8). W księdze Hioba dwukrotnie pojawia się wraz z **חשך** (por. 3,5; 10,21), sprawiając tym samym, że czytelnik zaczyna wyraźnie odczuwać ciężar gatunkowy wypowiedzi.

³² Jest to *hapax legomenon* w całej BH oraz *nomen unitatis*, czyli taki, który pochodzi od pospolitego rzeczownika, w tym przypadku od **ענן**.

³³ Jest to *hapax legomenon* w całej BH. Podobna forma znajduje się jednak jeszcze w Pwt 32,34 w wyrażeniu **קטב מרירי** – «gorzkie zniszczenie». Jednak etymologia naszego określenia pozostaje nieznana. Może pochodzić ono od semickiego rdzenia *mrr* – «być gorzkim», stąd u Hi uprawnione tłumaczenie «złowrogi, pełen trwogi czy przerażenia dzień». R. Gordis wyprowadza ten hebrajski rdzeń, obecny w naszym wyrażeniu, od arabskiego *mara* – «przechodzić», «przechodzić obok». Stąd rozumie jego sens jako «przemykać», «uciekać» i widzi wyraźne podobieństwo z Hi 13,26 (**מרירות**) jako «wydarzenia, które przeminięły», por. R. GORDIS, *The Book of Job...*, s. 33.

³⁴ Jest to zaadaptowana w języku hebrajskim aramejska forma rzeczownika **נהורא**. Warto przy tym zwrócić uwagę na typowy proces feminizacji w tym języku (głównie późnym i współczesnym) aramejskich form rzeczowników rodzaju męskiego.

„Niech wybawi go³⁵ [tj. dzień urodzenia] ciemność i cień śmierci, niech spocznie na nim³⁶ gęsta chmura, niech przerazi go³⁷ zaćmienie dnia”.

Ten krótki wiersz przedstawia nam bardzo interesujący obraz. W centrum wypowiedzi znajduje się „ten dzień” (por. 3,4), czyli dzień, w którym urodził się Hiob. Najpierw żąda on, aby wybawiły go (uwolniły, wykupiły) od niego „ciemność” i „cień śmierci”, czyli to, co jest antytezą dla „światła” i „dnia”. Ten element lamentacji ma dwa wymiary. Najpierw zdaje się, że Hiob chce nie tylko zdeprecjonować najważniejszy dla człowieka dzień (narodzin), ale przede wszystkim pragnie powrócić do stanu, kiedy jeszcze nie było go na świecie. Po wtóre, i to wydaje się być jeszcze bardziej niezwykle, poddaje w wątpliwość całą ideę stworzenia jako wydobycia światła z ciemności i mroku. Rozpoczyna zatem „kosmologiczną” polemikę wokół sensowności dzieła stworzenia, a zatem wątpi w działanie Boga jako Stwórcy. Mocnym akcentem wyznaczającym tę polemikę jest pojawiająca się w 3,4 wyraźna antyteza do Rdz 1,3. Hiob woła: „Niech dzień ten będzie ciemnością (יְהִי חֹשֶׁךְ)³⁸, niech nie szuka go Bóg na górze. Niech nie świeci mu światło dnia (וְאֵל-תּוֹפֵעַ עָלָיו נְהַרָה)”. W tej kolejnej triadzie mocno wybrzmiewa negatywna releksja opisu pierwszego dnia stworzenia. Hiob formułuje aż dwie antytezy do światła: „ciemność” oraz „niech nie świeci mu światło dnia”. Zostają one uzupełnione jeszcze jednym elementem: nawet Bóg ma nie szukać „tego dnia” na górze. W ten sposób zostaje wyrażona prawda, że każdy dzień rozpoczyna się po uprzednim „powołaniu go” do istnienia przez Stwórcę³⁹. Hiob przedstawia tę

³⁵ Taki przekład hebrajskiego rdzenia נָאַל wymaga komentarza. Jego podstawowe znaczenie to «wybawić», «ocalić», «wykupić np. z niewoli» – w Q (stąd pochodzi instytucja «goela»); ale również «zanieczyszczać», «desakralizować» (Pi) oraz «być zanieczyszczonym» (Ni). W tym przypadku opisuje często zanieczyszczenie rytualne (por. Iz 59,3; So 3,1; Ml 1,7.12). Trudność jego przetłumaczenia wynika z dwóch powodów: 1. w Hi pojawia się tylko dwa razy (3,5 oraz w 19,25 w formie participium, gdzie z całą pewnością oznacza «tego, który zbawia, wykupuje»); 2. w 3,5 występuje w koniugacji Q, w której oznacza «wybawiać». Zatem właściwe tłumaczenie zasadza się nie tyle w przestrzeni filologicznej, ile ideowej. Na pewno nie można mówić w tym kontekście o «zanieczyszczeniu sakralnym», nie ma bowiem żadnych elementów tej wypowiedzi, które mogłyby wskazywać na taki zamiar przedstawienia tematu ze strony autora. Z kolei idea «wybawienia» mogłaby oznaczać, że chaos, jaki pojawia się w tym momencie w życiu Hioba, jest wybawieniem dla niego od dnia jego narodzin, który przecież przeklina. Por. G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, Gütersloh 1963, s. 110 i 117; R. GORDIS, *The Book of Job...*, s. 33.

³⁶ Rdzeń שָׁכַן przywołuje w tym miejscu obraz gęstej chmury, która okrywała Obecność Boga (szekinah) nad Namiotem Spotkania: שָׁכַן הָעֶנָן (por. Wj 40,35; Lb 9,17).

³⁷ Rdzeń בָּעַת wyraża ideę przerażenia (Pi), bycia ogarniętym nagłym, niespodziewanym lękiem (Ni). Jest związany z arabskim czasownikiem *bagata* – «pojawić się niespodziewanie, nagle», por. J. GRAY, *The Book of Job* (The Text of the Hebrew Bible 1), red. D. J. A. Clines, Sheffield 2010, s. 142. W BH ten rdzeń jest charakterystyczny dla Księgi Hioba (8 razy na 16 w całej BH). Uczucie przerażenia mogą wzbudzać: «zły duch/złe duchy», (por. 1 Sm 16,14n; Hi 18,11), «miecz Pański» (por. 1 Krn 21,30), siły przyrody (por. 2 Sm 22,5; Hi 3,5; 15,24), czy nawet sam Bóg (por. Hi 7,14; 9,34; 13,11.21).

³⁸ Por. יְהִי אֵר w Rdz 1,3.

³⁹ Por. D. J. A. CLINES, *Job 1-20* (WBC 17), Nashville, Dallas, Mexico City 1989, s. 84.

prawdę, jednocześnie głośno ją kontestując. Lament, jaki wyrwa się z jego ust, staje się jasno wyrażonym żądaniem powrotu do pierwotnego chaosu, i to zarówno w wymiarze indywidualnym (dotyczącym jego życia), jak i kosmicznym. Kolejny element monologu wprowadza następny paradoks. Jeśli bohater poddaje w wątpliwość słuszność i sensowność stwórczego działania Boga, to również i Jego Obecność. Paradoks polega na tym, że – posługując się znanym starotestamentalnym obrazem (chmura, która spoczywała na Arce Przymierza, była znakiem Obecności Boga) – poddaje go własnej interpretacji i czyni narzędziem retoryki, która podważa wiarygodność tego znaku. „Zaćmienie dnia” (כְּמַרְרִי יוֹם) jest trzecim żądaniem, które stawia Hiob. Zawiera się w nim idea przemijania, które pojawia się w najmniej oczekiwanym i pożądanym momencie. Omówioną powyżej triadę obrazów i zdarzeń łączy z jednej strony element nagłego zaskoczenia, a z drugiej – paradoksalnie – żądanie, aby przyszła ona jak najprędzej. Hiob zdaje sobie zapewne sprawę z nieuchronności takiego doświadczenia i widzi w nim ostateczne rozstrzygnięcie swojej sprawy. Jego refleksja staje się przez to aktem podważającym wiarygodność własnego powołania do życia, wywołującym pytanie o sens istnienia w ogóle.

Druga część lamentacji (3,11-24) jest wielkim pytaniem bohatera właśnie o sens życia. Po co wydawać na świat kolejne życie, jeśli wiadomo, jaki spotka je los? Formalna struktura tej części monologu pomaga w uchwyceniu jej dynamiki. Pytanie „dlaczego?” (לָמָּה) rozpoczyna kolejne dwa etapy rozważań (por. 3,11.20). Obydwie sekcje są próbą zmierzenia się z konkluzją: przeklęty jest dzień narodzin, ponieważ już od samego zarania nie zamknięto drzwi życia, by uchronić od cierpień tego, który w ogóle nie powinien się narodzić (3,10).

Pierwsze fundamentalne pytanie „dlaczego?” dotyczy sensowności „wyjścia żywym z łona matki” (3,11). Pogłębiona antropologia⁴⁰ wprowadza nas w realizm, a jednocześnie dramatyzm tego pytania. Antytezą życia po wyjściu z „łona matki” staje się „odpoczynek”; wokół tego pojęcia autor buduje kolejny obraz, który wydaje się być alternatywny dla „życia”. Podobnie jak poprzednio, także tu znajdujemy bardzo bogatą frazeologię⁴¹, która ogniskuje się wokół hebrajskiego rdzenia נח, będącego w tym miejscu eufemistycznym określeniem śmierci. Wskazują na to kolejne elementy tekstu (por. 3,14n), gdzie wymienieni są ci, którzy przeżyli swoje życie i cieszą się odpoczynkiem, choć to oni sami jeszcze za życia odbudowywali „ruiny” (חֲרָבוֹת)⁴². Ten interesujący zwrot wskazuje zapewne na kolumnadę okazałych pa-

⁴⁰ Spotykamy tu bogate słownictwo odnoszące się do ludzkiego ciała: בָּטֶן, רֶחֶם – jako określenie łona kobiecego, בְּרִכְיִם – «kolana», שְׁדִים – «piersi kobiety».

⁴¹ Są to czasowniki: שָׁכַב – «spać», שָׁקַט – «być uspokojonym, wyciszonym», יָשָׁן – «spać».

⁴² Ten hebrajski rzeczownik jest tłumaczony w tradycji biblijnej w bardzo różny sposób. Peszitta tłumaczy go jako «ruiny», podobnie Symmach, Targum jako «miejsca pustynne», a Vulgata jako «solitudines». Chodzi prawdopodobnie o ruiny miast (por. Iz 58,12; 61,4).



łaców, w których zamieszkiwali królowie i władcy⁴³. Wraz z ich śmiercią stały się one niejako na nowo „zbudowanymi” grobowcami, w których „zamieszkali” już jako martwi. Ci sami władcy gromadzą złoto i srebro w swoich domach (por. 3,15).

Wiersz 16 przynosi kolejne obrazy, które zdają się dopełniać poprzednią wypowiedź. Hiob porównuje swoje obecne życie do **נפל טמון** – „ukrytego jak poroniony płód”, **עללים לא-ראו אור** – „dziecka, które nie zobaczy światła”.

Te absurdalne zgoła obrazy zamieszkiwania po śmierci w pałacach i gromadzenia sobie bogactw, a także obraz nienarodzonego dziecka, które nigdy nie zobaczy światła, wydatnie podkreślają determinację Hioba, który wszelkimi sposobami chce podkreślić dramatyzm swojej sytuacji. Posuwa się przy tym do tego, że wyżej ceni sobie taki nierealny sposób bytowania niż realizm swojego życia, przesiąknięty niekończącymi się pytaniami o sens istnienia. Obrazy zawarte w wierszach 13-16 tworzą uniwersalny wizerunek Szeolu, krainy śmierci⁴⁴, która dla Hioba wydaje się być błogosławieństwem w porównaniu z jego obecnym życiem.

Kolejny etap rozważań (3,20nn) również jest wprowadzony pytaniem „dlaczego?” (**למה**). Pierwsza sekcja (3,20-24) kontynuuje temat, który został już podjęty wcześniej (3,10)⁴⁵. Czytelnik ma świadomość, że wielość obrazów, użytych w celu udratyzowania i zdynamizowania wypowiedzi, nie zaciemnia głównego wątku tej lamentacji, która stawia nieustające pytanie o sens istnienia człowieka w stworzonym akcie Boga. Teraz pytanie o sens życia koncentruje się wokół dokładnie nazwanej kategorii ludzi (3,20):

למה יתן לעמל אור וחיים למרי נפש

„Dlaczego daje się⁴⁶ światło cierpiącym i życie tym, których dusza jest gorzka?”

Powraca tutaj motyw światła i życia, stanowiące elementy Hiobowej konstrukcji antytetycznej: światło-ciemność (3,1-10) oraz życie-śmierć (3,12-19). Tym razem powraca on w formie pytania, które w tym miejscu wydaje się być formułą podkreślającą dramatyzm sytuacji jeszcze dobitniej. Człowiek zostaje określony jako **מרי נפש** i **עמל**. Obydwa obrazy mocno wpisują się w antropologię księgi Hioba. Pierwszy opisuje kogoś, kto mozoli się w swoim życiu i pracy i jego trud nie

⁴³ Por. R. B. SERJEANT, „Mihrab”, BSOAS 22 (1959), s. 439-453, zwłaszcza s. 441-443, cyt. za: D. J. A. CLINES, *Job 1-20...*, s. 72.

⁴⁴ Ten obraz został po mistrzowsku oddany za pomocą figury retorycznej, zwanej meryzmem. Por.: «niegodziwcy» – «uciskani» (3,18); «mały» – «wielki»; «sługa» – «pan» (3,19).

⁴⁵ Retoryczna funkcja rdzenia **סתר**. W ten sposób poeta podkreśla ciągłość myśli bohatera pomimo tego, że pozornie wydaje się on od niej uciekać, zastępując obraz dnia i nocy obrazem narodzin i śmierci. Ten wiersz stanowi potwierdzenie ciągłości i logiczności wyводу bohatera. Por. J. CRENSHAW, *Reading Job...*, s. 51.

⁴⁶ Zwróćmy uwagę na bezosobową formę czasownika. Jest oczywiste, że jego podmiotem jest Bóg. Ta formuła, przypominająca *passivum theologicum*, może zostać uznana za delikatną próbę «wyhamowania» ze strony narratora całej tyrady pretensji, które zostają tu wypowiedziane wobec Stwórcy, por. P. P. DHORME, *Le livre de Job* (EB), Paris 1926, s. 34.



przynosi żadnych rezultatów poza rozczarowaniem i zmęczeniem⁴⁷. Drugi wydaje się go dopełniać w aspekcie bardziej psychologicznym. To ukazuje bezsens życia, który zdaniem Hioba ma miejsce zarówno w aspekcie „fizycznym” (ciężka praca, która nie przynosi zadowolenia), jak i psychiczno-duchowym (gorzycz życia)⁴⁸. W takiej sytuacji nikt nie jest w stanie współczuć ani pocieszyć kogoś tak głęboko przenikniętego brakiem sensu i rozgoryczeniem własnym życiem⁴⁹. Hiob wydaje się usprawiedliwiać tak postawioną tezę, szukając kolejnych obrazów wyrażających przeżywany dramat. Kolejne wiersze przynoszą niezwykle pesymistyczny obraz bytowania człowieka, który jawi się jako „byt zmierzający ze wszystkich sił do śmierci”. To pragnienie śmierci wyraża się w jej szukaniu i wyniesieniu ponad skarb, który został ukryty (3,21). Śmierć staje się zatem wyzwaniem, dla którego należy poświęcić wszystko. Mamy tu do czynienia z zupełną antytezą antropologiczną. Człowiek ze swej natury pragnie żyć, walczy o życie, zdobywa je, poświęca wszystko, żeby je odnaleźć⁵⁰. W tym miejscu bardzo wyraźnie widać polemikę z prawdą, jaką o człowieku wyraża Księga Przysłów, zachęcając do podejmowania trudu w zdobywaniu mądrości, a zatem w poszukiwaniu pełni życia⁵¹. Tymczasem antropologia Hioba jest zupełnie inna: to śmierć staje się powodem radości człowieka, który się z nią spotyka (3,22)⁵².

Wiersz 23 przynosi motyw drogi, po której kroczy człowiek, dopełniający obraz światła:

לגבר אשר־דרכו נסתרה ויסך אלוה בערו:

„(Po co światło) człowiekowi, dla którego droga jest ukryta i (którą) Bóg zamknął przed nim?”

Ten obraz zostaje jednak zaprezentowany w opozycji do światła: jeżeli droga jest przed człowiekiem ukryta, to po cóż mu światło? Staje się ono niepotrzebnym, a może wręcz niebezpiecznym balastem. Światło oświeca drogę, po której człowiek kroczy, ale jeżeli jest ona ukryta, to co może oświecać? Pojawia się tutaj sprzeczność, którą Hiob przywołuje i nazywa. Jeszcze raz zostaje poruszony temat stworzenia. Światło powstało w pierwszym stwórczym działaniu Boga. To ono wy-

⁴⁷ Spośród wielu przykładów por. Rdz 41,51; Lb 23,21; Koh. 1,3; 2,10.11.18nn; 3,9.13; 4,4.6.8n; Iz 59,4.

⁴⁸ Por. Prz 14,10, który w tym miejscu używa jeszcze mocniejszego zwrotu: „serce, które poznaje gorzycz swojej duszy (מִרְתַּת נַפְשׁוֹ)”.

⁴⁹ Por. T. LONGMAN III, *Job* (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms), red. T. Longman, Michigan 2012, s. 104n.

⁵⁰ W tym miejscu trudno nie przypomnieć nowotestamentalnego obrazu kupowanej roli, aby znaleźć w niej skarb (por. Mt 13,44).

⁵¹ Por. Prz 2,2.10; 3,13; 4,5.7; 5,1; 8,11; 14,6; 23,23; 24,14.

⁵² Ta determinacja i mocna krytyka dotychczasowej antropologii jest podkreślona na polu semantycznym poprzez trzy rdzenie, które wyrażają ideę radości: שִׂמְחָה, גִּיל i שִׂישׁ. W Oz 9,1 występują dwa pierwsze, ale w zupełnie innej konwencji. Prorok woła do Izraela, aby nie cieszył się (שִׂמְחָה) ani nie skakał z radości (גִּיל), bo opuścił Boga, uprawiając nierząd. Opuszczenie Boga staje się synonimem śmierci, nie jest to zatem powód do radości.



znacza kierunek i dynamikę kolejnych elementów stworzenia; ono je porządkuje i nadaje im sens, w wyniku czego stają się widoczne. Jeżeli jednak droga, która symbolizuje wysiłek człowieka odkrywającego stworzenie, jest przed nim schowana, to powstaje pytanie o sens istnienia światła, a co za tym idzie sens zaistnienia stwórczego aktu Boga, skoro człowiek tą drogą nie może kroczyć. Nie może, ponieważ paradoksalnie Ten, który stworzył światło, aby ją wskazywało, jednocześnie zamyka tę drogę zamyka przed swoim stworzeniem. Taki stan rzeczy można zrozumieć na dwóch poziomach interpretacji. Obydwa wydają się jednak mieć u swego źródła destruktywne działanie Stwórcy. Pierwszy ukazuje, że Hiob traci perspektywę drogi, na której został postawiony. Widzi tylko to miejsce, w którym znajduje się obecnie. To znaczy, że nie wie dokąd ani w którą stronę podążać. Może iść tylko na oślep, ale to wiąże się z niebezpieczeństwem zagubienia się. Druga możliwość to sytuacja człowieka, który znajduje na swej drodze przeszkodę nie do pokonania, jakby zasłonę czy ścianę, która zamyka przed nim możliwość pójścia dalej⁵³. Pobieżna lektura wskazuje zatem, że Hiob rysuje nam obraz Boga-Stwórcy, w którego działaniu widać sprzeczność, niespójność i niekonsekwencję. Przyjrzyjmy się zatem nieco dokładniej tej wypowiedzi. W tekście pojawiają się dwa interesujące rdzenie. Pierwszy z nich (סַכַּךְ) wyraża ideę „zakrywania”, „przykrywania”, „okrywania” i w sensie symbolicznym „otaczania opieką”. W większości starotestamentalnych tekstów opisuje on dwie sytuacje. Po pierwsze występuje w opisach Arki Przymierza, którą zakrywa (סַכַּךְ) zasłona⁵⁴, po drugie – często pojawia się w tekstach psalmów, przedstawiających Boga osłaniającego człowieka przed niebezpieczeństwem⁵⁵. W Księdze Hioba ów rdzeń pojawia się czterokrotnie. Trzykrotnie służy do opisu stwórczego aktu Boga w odniesieniu do człowieka (por. 10,11) oraz innych elementów stworzenia (por. 38,8; 40,22). W 3,23 występuje wspólnie z innym rdzeniem (סִתַּר). Wyraża on ideę „ukrycia”, „zakrycia” w kilku znaczeniach: zakrycie czegoś przed kimś jako rodzaj kary (np. Bóg zakryje swoje Oblicze – jako kara za grzech idolatrii)⁵⁶, ukrycie się przed niebezpieczeństwem⁵⁷, schowanie się przed kimś⁵⁸, zakrycie czegoś przed kimś w znaczeniu tajemnicy⁵⁹. Analizując Hi 3,23 musimy wziąć pod uwagę kilka elementów. Po pierwsze, kontekst tej wypowiedzi, ukazujący etap zmagania się bohatera z jakąś rzeczywistością, której nie rozumie (3,21n), która go całkowicie przerasta. Po drugie, wydaje się, że obecność dwóch omawianych rdzeni pogłębia przeżywaną tajemnicę. Z jednej strony mamy do

⁵³ Por. D. J. A. CLINES, *Job...*, s. 101.

⁵⁴ Por. Wj 25,20; 37,9; 40,3.21; 1 Krl 8,7; 1 Krn 28,18.

⁵⁵ Por. Ps 5,12; 91,4; 139,13; 140,8.

⁵⁶ Por. Pwt 31,17n; 32,20; Iz 54,8; 64,6; Jr 33,5; Mi 3,4; Ez 39,23n.29; Oz 13,14.

⁵⁷ Por. Jr 23,24; 36,19.26; Am 9,3; Za 2,3.

⁵⁸ Por. 1 Sm 20,24; 23,19; 26,1.

⁵⁹ Por. Wj 3,6; Pwt 29,28.



czynienia z jakimś osłaniającym działaniem Boga, które towarzyszy człowiekowi już od początku stworzenia (סֶכֶךְ), z drugiej strony – wydaje się, że rdzeń סֶכֶךְ wpisuje się w ten obszar tajemnicy w spotkaniu ze Stwórcą, który nie był zapoznany w tradycji biblijnej⁶⁰. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że w przypadku Hioba nie chodzi o poznanie nieznanego dotąd Boga (tak jak w przypadku Mojżesza), ale o dotknięcie tajemnicy Tego, który zaczyna jawić się jako ktoś inny niż znana dotąd bohaterowi postać. To nowe zgoła doświadczenie wydaje się być zdecydowanie trudniejsze i dlatego wywołuje taki lęk, a może i sprzeciw (por. 3,25). W tym miejscu spotykamy się z drugą interpretacją. Ową ścianą, wyrastającą nagle na drodze, po której do tej pory kroczył Hiob, jest ta tajemnica, która w sposób uzasadniony każe mu postawić pytanie o sensowność tego, co do tej pory było dla niego ważne. Zauważmy, że niewypowiedziany wprost motyw ściany przywołuje w formie antytezy scenę rozmowy *satan* z Bogiem, w czasie której ten pierwszy zarzuca Stwórcy, że powodem wierności Hioba jest fakt, że Bóg „ogrodził jego samego, jego dom i całą majątność” (1,10). To dotychczasowe zabezpieczenie okazuje się niewystarczającym i rodzi pytania. A zatem nie w działaniu Boga-Stwórcy widać sprzeczność, niespójność i niekonsekwencję⁶¹. To raczej Hiob szamocze się, próbując znaleźć odpowiedź na pytanie, jaki Jego obraz w sobie nosi. To udręczenie nie jest jednak konsekwencją jego słabości, czy błędów, jakie popełnił, ale niemożnością zmierzenia się z tajemnicą Boga, który coraz bardziej okazuje się być niepojętym⁶².

Wiersz 24 zamyka drugą sekcję Hiobowej lamentacji⁶³, stanowiąc pierwszą konkluzję całej wypowiedzi. Te słowa bohater odnosi bezpośrednio do siebie, wracając niejako do przerwanej uprzednio wątku osobistego. W chiastycznej konstrukcji: (לַחֲמִי – אֲנַחְתִּי // כְּמִים – שְׁאֲנִתִּי) dochodzi znów do głosu osobiste wyznanie bohatera, które wpisuje się w znane powiedzenie: „człowiek jest tym, co zje” (Feuerbach). Jeżeli zatem Hiob „żywi się” własnymi łzami, jego życie staje się zamkniętą, kipiącą mieszaniną goryczy i konfliktów, które w sobie nosi. Można obrazowo powiedzieć, że staje się „tym, który karmi się własną niedolą”⁶⁴. To stwierdzenie przywodzi na myśl cały szereg biblijnych obrazów, które wyrażają podobny stan,

⁶⁰ Wydaje się, że bliską paralelę stanowi tutaj doświadczenie Mojżesza, który w pierwszym akcie poznania Boga musi mieć zasłoniętą twarz, aby pozostać w kręgu prawdy, przekraczającej jego zdolność poznawczą. To zanurzenie się w tajemnicę paradoksalnie pozwala mu lepiej poznać Boga.

⁶¹ Wydaje się, że autor LXX nie mógł poradzić sobie z ciężarem tego tekstu, skoro go zasadniczo zmienił: θάνατος ἀνδρὶ ἀνάπαυμα συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς κατ’ αὐτοῦ. Tekst grecki stanowi wyraźną interpretację TM w kilku momentach: śmierć zamyka (uniemożliwia) człowiekowi odpoczynek, ponieważ Bóg jest przeciw człowiekowi (zwróćmy uwagę na przyczynową funkcję γάρ). Bóg zostaje postawiony w sposób jednoznaczny w opozycji wobec człowieka, a narzędziem w Jego ręku staje się śmierć. Trzeba jednak zauważyć, że tłumacz LXX posunął się chyba w tym miejscu za daleko.

⁶² Por. J. L. CRENSHAW, *Reading Job...*, s. 53.

⁶³ Spójnik וַ ma tutaj znaczenie kauzatywne: «dlatego właśnie», «z tego powodu właśnie». Por. C. L. SEOW, „Poetic Closure in Job: The First Cycle”, JSOT 34/4 (2010), s. 434.

⁶⁴ „The self-consumer of his woes”, J. CLARE, cyt. za: D. J. A. CLINES, *Job...*, s. 102.



używając tej samej retoryki. Ps 42,4 mówi o łzach, które stają się chlebem w dzień i w nocy dla tego, kto szuka Boga. W ten sam klimat wpisują się także Ps 80,6 oraz Ps 102,9n. Jednak w wymienionych tekstach orant dąży do tego, aby zostać wybawionym od owej goryczy, ponieważ ma przed oczami jasny cel: szukać Boga⁶⁵. Wydaje się to być całkiem zrozumiałe i naturalne w przypadku tak głębokich, egzystencjalnych doświadczeń. Stan goryczy nie ogranicza się tylko do fenomenologicznego opisu, ale zostaje wypowiedziany i nazwany po to, aby doprowadzić do pomyślnego rozwiązania. W przypadku Hioba jest jednak inaczej. Jego wołanie nie poszukuje rozwiązania czy ukojenia, a jest raczej wypowiedzeniem niewypowiedzianego bólu, połączonym z krańcowym gniewem wynikającym z niemożności zmiany tej sytuacji. Potwierdza to niezwykle głęboka wymowa wiersza 25, gdzie wybrzmiewa permanentny stan lęku przeżywanego przez Hioba⁶⁶, lęku uniemożliwiającego wiarę w przemianę tej sytuacji.

Konstrukcja literacka całej końcowej wypowiedzi (3,24-26) wskazuje na to, że poeta rekapitułuje argumentację, która pojawiła się już na samym początku monologu (por. 3,26). Używane są tutaj te same rdzenie, na których został zbudowany osobisty wątek lamentacyjny⁶⁷. Zwróćmy jednak uwagę na zmianę „nastroju” tej zamykającej wypowiedzi. O ile w 3,13 mieliśmy do czynienia z nieosiągalnym wprawdzie, ale jednak wyrażalnym pragnieniem odpoczynku, spokoju i ukojenia⁶⁸, o tyle w 3,26 Hiob z całą stanowczością odrzuca taką możliwość i uznaje ją za absolutnie nie do zrealizowania⁶⁹. Analizując strukturę tych wypowiedzi, jesteśmy przekonani, że poemat się kończy, ale ostatnie słowo zdaje się temu zaprzeczać⁷⁰. Wbrew oczekiwanemu „wyciszeniu”, które byłoby bezpośrednim następstwem utraty wszelkich argumentów i przyznaniem się tym samym do porażki na drodze do zrozumienia tego, co się dzieje, pojawia się zapowiedź wrzawy (רָגַז)⁷¹, zapowiedź nowego początku.

Hiobowa lamentacja nie kończy się niczym konkretnym, ale otwiera wielką dyskusję. Ponieważ osobista refleksja nie przynosi oczekiwanych owoców, stajemy wobec kolejnej odsłony dramatycznego wyścigu o zrozumienie tego, co się dzieje.

⁶⁵ Por. tamże, s. 102.

⁶⁶ Zaskakuje bogactwo słownictwa, opartego na dwóch rdzeniach, użytego do opisanego głęboko przeżywanego lęku. Najpierw pojawia się figura etymologiczna (פָּחַד פַּחַדִּים), następnie inny rdzeń obrazujący wspomniane odczucia: יָגַר. Jest jednak między nimi różnica. Pierwszy rdzeń (פָּחַד) wyraża bardziej konsekwencje płynące z przeżywanego lęku, niż sam stan lęku (por. Hi 4,14), podczas gdy יָגַר wskazuje właśnie na ów stan. Wypowiedź przedstawia zatem kompleksowy obraz doświadczenia Hioba.

⁶⁷ Por. שָׁקַט (3,13.26); נָחַח (3,13.17.26); רָגַז (3,17.26).

⁶⁸ To pragnienie mogłyby potwierdzać formy użytych rdzeni (*yiqtol* w znaczeniu modalnym).

⁶⁹ Por. zaprzeczone formy czasowników.

⁷⁰ Por. C. L. SEOW, „Poetic Closure...”, s. 435.

⁷¹ Rdzeń oznacza przejście od stanu spokoju i wyciszenia do prawdziwego trzęsienia ziemi. To mocna zapowiedź klimatu, jaki pojawi się w dalszej części księgi.



U początków zatem pojawić się musi kolejna wrzawa, kolejna faza niepokoju, prawdziwe trzęsienie ziemi, które wywoła kolejne, niekończące się pytania. Może w tym właśnie miejscu pojawia się odpowiedź na to, dlaczego Hiob nie zachowuje się jak orant opisany w przedstawionych powyżej psalmach. Innymi słowy, dlaczego nasz bohater nie wyzbywa się przepełniającej go goryczy i nie znajduje Boga. Okazuje się, że kryzys Hiobowego „Szema” jest rzeczywiście prawdziwym trzęsieniem ziemi i nie zadowala się szybkim i prostym rozwiązaniem. Nasz bohater ma jeszcze wiele do strawienia, zanim w pełni zanurzy się w nadziei i wierze, która prowadzi do odkrycia w sobie potrzeby szukania Boga w tym nowym, nieznanym dotąd doświadczeniu.

Wydać się, że funkcja retoryczna monologu-lamentacji ma, w kontekście całej księgi, podwójne znaczenie. Z merytorycznego punktu widzenia jest próbą zaprezentowania nowej logiki przeżywania relacji z Bogiem, która rodzi się w bardzo dogłębnym procesie osobistego poznawania i wypowiadania Jego Imienia. Nie mniejszym ładunkiem jest także wątek psychologiczny. Hiob jako pierwszy zabiera głos. Narrator pozwala „wylać swoją duszę” głównemu bohaterowi. Zmierzenie się z próbą nazwania tego, co się w nim dzieje, daje możliwość pocucia się wolnym, to znaczy nieskrępowanym wobec utartych schematów patrzenia na Boga i Jego działanie. W tej przestrzeni wolności pojawia się możliwość stawiania pytań o celowość najbardziej fundamentalnych prawd, którymi kieruje się człowiek i które otwierają go na tajemnicę Boga. Kolejnym aktem stanie się konieczność konfrontacji z pojawiającymi się argumentami „starej” wizji Boga, opartej na zasadzie odpłaty. Aby Hiob mógł się z nimi zmierzyć, najpierw osobiście ma podjąć próbę wypowiedzenia Imienia, o którym tak wiele słyszał i tak wiele wie, ale które ciągle pozostaje dla niego Imieniem nigdy osobiście niewypowiedzianym.

Słowa-klucze: Hiob, Bóg, cierpienie, Imię Boże

The „Shema” of Job and its Crisis (1). The exegetical reading of Job 1-3

Summary

The main subject of the Book of Job is the question of the Name of God. The article analyzes and interprets the crisis of Job's "shema" in first three chapters of the book. The new way of experiencing the relation with God is based on the attempt to express the Name, which then will lead to the confrontation with the arguments of "old" vision of God constructed on the idea of repayment.

Keywords: Hiob, God, sufferance, God's name

(oprac. Tomasz Herbich)

*„Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie...?” (Ps 22,2).
Z Jezusem na krzyżu (Mt 27,46; Mk 15,34)*

Człowiek, powołany do istnienia przez Boga, stworzony na Jego obraz (Rdz 1,26), jest zarazem tak słaby, jak przysłowiowy „proch z ziemi” (Rdz 2,7). W ujęciu biblijnym człowiek jest więc jednością dwu elementów: duchowego i materialnego. Oznacza to, że przeplata się w nim i wielkość, i słabość jednocześnie. Zaistniały dzięki Stwórcy, ze swej natury jest istotą religijną, choć religijność ta w jego codziennym życiu podlega fluktuacji.

Wierzący wszystkich czasów zwracają się do swego Boga z uwielbieniem i dziękczynieniem za otrzymane łaski i dobrodziejstwa, ale też uciekają się do Niego w chwili zagrożenia, błagając o pomoc i ratunek. Zwłaszcza w sytuacjach wyjątkowo dramatycznych wołanie to bywa bardzo natarczywe i może nawet zamienić się w zadane wprost: „Gdzie jesteś, Panie?”

Takie pytanie było już stawiane cierpiącemu psalmiście, gdy każdego dnia zwracano się do niego słowami: „Gdzie jest Bóg twój?” (Ps 42,4.11; por. Ps 79,10).

Ale czy jest ono – o ile w ogóle ma miejsce – pełne rozpacz, czy też bezgranicznej ufności wobec Boga?

Pytanie to znajdujemy również, chociaż w nieco odmiennej formie, w interesującym nas fragmencie Ps 22,2, który w języku hebrajskim brzmi: **אֱלִי אֱלִי לֵמָּה אֶזְבָּח תְּנִי** – *Eli, Eli, lamah azabththani*, a LXX jako Ps 21,2 ma: *ὁ θεὸς ὁ θεός μου πρόσχες μοί ἵνα τί ἐγκατέλιπές με*.

W jakim celu przytoczono te słowa w obcych językach? Jest to konieczne dla uzasadnienia naszych dalszych poszukiwań. Trzymanie się tekstów oryginalnych jest bowiem wymogiem metodologicznym tego rodzaju dociekań.

Najpierw przyjrzyjmy się pierwszym słowom samego wołania Ps 22,2: „Boże mój, Boże mój”. Rzeczownik **אֱלִי** – *El*¹, pochodzący od przymiotnika *el* – „silny”, „mocny”², to bardzo stare semickie określenie boga, którego uważano za kogoś,

¹ Zob. G. LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebraischen Alten Testament*, Stuttgart 1958, s. 79-81.

² Por. *Robertson's Word Pictures of the New Testament*, cz. I, 1973, s. 53 – autor nadmienia, że ze względu na ten przymiotnik można tłumaczyć tekst jako: „Mocy moja, mocy moja, tyś mnie opuściła”.

kto w największym stopniu zabezpiecza potrzeby etyczne i społeczne rodu lub ludu. Nazwa ta została przejęta przez Izraelitów na określenie ich Boga, lecz występowała przede wszystkim w liczbie mnogiej *Elohim*³, a w liczbie pojedynczej zawsze z orzeczeniem, aby można było odróżnić ją od terminu ogólnosemickiego⁴. Zaznaczmy od razu, że inwokacja, użyta w tej formie tylko raz w całym Piśmie św., ma zaledwie trzy nieco podobne postacie, a różnice, których w języku polskim nie da się ukazać, są widoczne dopiero po dopasowaniu odpowiednich rzeczowników. I tak, w tekście masoreckim [TM], w Księdze Liczb 16,22, czytamy: *El Elohei*: „Boże, Boże mój”, co w Biblii Tysiąclecia [BT] przetłumaczono na: „O Boże, Boże”, a w Biblii Poznańskiej [BP]: „Boże, Władco tchnienia”. Dwa następne teksty znajdują się w psalmach Ps 63,2: *Elohim Eli* – „Boże, Boże mój” (BT: „Boże, Ty Boże mój”; BP: „Boże, Tyś Bogiem moim”) oraz Ps 102,25: *Eli* – „Boże mój” (identycznie w BT i BP).

Występujące tutaj pytanie ma w języku hebrajskim podwójną formę: למה – *le-mah* i למה – *lamah* – „dlaczego?”, „czemu?”⁵.

Natomiast zasadnicze słowo inwokacji, które interesuje nas przede wszystkim, to hebrajski czasownik עָזַב – *azabththani*: jest to forma drugiej osoby liczby pojedynczej Qal od עָזַב – *azabi* znaczy „zostawić”, „pozostawić” (według słownika L. Koehlera⁶ oraz „Konkordancji” G. Lisowskiego⁷). Również F. Zorell w swoim „Leksykonie” podaje to znaczenie na pierwszym miejscu, dodając do niego również „opuścić”, ale tylko jeśli wymaga tego kontekst⁸. Potwierdzenie czasownika *azab* w znaczeniu „zostawić” stanowią 184 miejsca, w których występuje on w Starym Testamencie⁹.

Istnieją teksty, w których słowo *azab* – ze względu na kontekst – nie może być oddane ani przez „zostawić”, ani przez „opuścić”¹⁰. W innych treściach – z tego samego powodu – należy je przetłumaczyć raczej jako „zostawić”¹¹, przy czym to znaczenie ma również hebrajski czasownik *natasz* – נָטַשׁ¹². W Biblii znajdują się też miejsca, w których czasownik *azab* można oddać tylko przez „zostawić”¹³,

³ Zob. G. LISOWSKY, *Konkordanz...*, s. 82-100.

⁴ Por. G. HERRGOTT, „El”, PSB, kol. 304.

⁵ Zob. G. LISOWSKY, *Konkordanz...*, s. 729.

⁶ Zob. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki Słownik Hebrajsko-Polski i Aramejsko-Polski Starego Testamentu* [dalej: WSHP], Warszawa 2008, s. 754.

⁷ Zob. G. LISOWSKY, *Konkordanz...*, s. 1040-1042.

⁸ Zob. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 584.

⁹ Zob. G. LISOWSKY, *Konkordanz...*, s. 1040-1042.

¹⁰ Zob. np. Rdz 24,27: „nie omieszkac”; 39,6: „powierzyć”; Pwt 32,36: „puszczony wolno”, w: WSHP, s. 810; 1Krl 12,8: „zaniechać”; w. 13: „pójść”; 2Krn 7,19; Hi 9,6: „odrzucić”; Ps 10,4: „polecać”; Ps 40,13: „ustawać” itp.

¹¹ Zob. np. Wj 9,21; Kpł 19,10; 1Sm 30,13; 1Krl 19,20 itp.

¹² Zob. WSHP, s. 659.

¹³ Zob. np. Rdz 39,12.13.15.18; 50,8; Wj 23,5; 2Sm 5,21; 15,16; 1Krn 16,37; Ps 16,10; 37,33; 49,11.

podobnie jak istnieje zdanie, w którym należy go określić jako „opuścić”¹⁴. Natomiast w zdecydowanej większości tekstów czasownik ten można równie dobrze przetłumaczyć jako „zostawić”, jak i „opuścić”¹⁵.

Trzymając się powyższej analizy, teoretycznie można przetłumaczyć interesujący nas tutaj czasownik *azab* tak przez „opuścić”, jak i „zostawić”. Wobec powyższego powstaje pytanie: która z tych wersji byłaby tutaj bardziej odpowiednia i z jakiego powodu?

Najpierw trzeba podkreślić, że już sama Septuaginta (LXX), będąca tłumaczeniem tekstu hebrajskiego na grecki, pochodzącym z przełomu III i II w. przed Chrystusem, oddała czasownik עָזַב – *azab* przez ἐγκαταλείπω – „zostawić”, „pozostawić”¹⁶. Jest to więc pierwszy, bezpośredni, a zatem istotny wskaźnik, który należy wziąć tu pod uwagę.

Tymczasem św. Hieronim, tłumacz łacińskiej Wulgaty, oddał ten czasownik przez *derelinquo*, tzn. „całkiem, zupełnie opuścić, porzucić, pozostawić”. Takie tłumaczenie występuje też we włoskiej Biblii Jerozolimskiej: „Perche mi hai abbandonato?”¹⁷ – „Dlaczego mnie opuściłeś?”, jak również w przekładzie angielskim: „Why have you abandoned me?”¹⁸. Tym tropem poszła też Biblia Tysiąclecia i Biblia Poznańska.

Otóż obranie innej drogi niż ma to miejsce w tekście masoreckim (TM) i Septuagincie w rzeczywistości wydaje się być tylko pozorne. Powyższa analiza wykazała bowiem, że zarówno hebrajski czasownik *azab*, jak i grecki ἐγκαταλείπω, oddawane bądź przez „zostawić”, bądź przez „opuścić”, są faktycznie synonimami.

Jeśli preferuje się tutaj tłumaczenie przez czasownik „zostawić”, to jest w tym – jak się wydaje – i druga racja, a mianowicie „opuścić” w tym konkretnym ujęciu kojarzy się z małym niuansiem teologicznym. Bóg bowiem, jako Stwórca, nie może opuścić swego stworzenia, albowiem zamieniłoby się ono w nicłość, co jest nie do przyjęcia. Tak silnego skojarzenia nie budzi natomiast czasownik „zostawić”, choć jest on synonimem. Można go co prawda rozumieć jako zostawienie kogoś lub czegoś na zawsze, ale samo jego brzmienie bardziej dotyczy tymczasowości. Takie też wydaje się mieć znaczenie czasownik *azab*, w Septuagincie przetłumaczony jako „zostawić” (ἐγκαταλείπω).

Użyciu czasownika „zostawić” w interesującym nas tekście sprzyja wreszcie sam kontekst następczy. Cierpiący zdaje sobie sprawę, że słowa jego jęku dalekie są

¹⁴ Zob. np. Ps 38,11.

¹⁵ Zob. np. Rdz 2,24; 28,15; 44,22; Wj 2,20; Lb 10,31; Pwt 12,19; 14,27; 29,24; 31,6.8.16.17; Józ 1,5; 8,17; 22,3; 24,16.20; Sdz 2,12.13.21; 10,6.10.13; 1Sm 8,8; 12,10; 1Krl 6,13; 8,51; 9,9; 11,33; 19,10.14; 2Krl 2,2.4.6; Ps 9,11; 27,9; 37,28.33 itd. Przy czym synonimem obu znaczeń jest też czasownik *rafah* – „opuścić, zostawić, odstąpić”, WSHP, s. 309, np. Pwt 4,31; 1Krn 28,20.

¹⁶ Zob. Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik Grecko-Polski*, Warszawa 1958, t. II, s. 12.

¹⁷ Zob. *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1990, s. 1138.

¹⁸ Zob. *Holy Bible. The New American Bible*, Wichita Kansas 1991, s. 558.

od jego Wybawcy”¹⁹. Z tej racji ubolewa on: „Boże mój, wołam dniami i nie przemawiasz i nocą i spokoju nie ma [dla mnie]” (w. 3 TM). Tak przecież zwykł wołać właśnie ktoś, kto czuje się zostawiony, zwłaszcza przez Tego, od którego przede wszystkim spodziewał się pomocy²⁰. A spodziewał się jej na pewno, na co wskazują wiersze następne, gdzie cierpiący wyraża swoje przekonanie: „W Tobie zaufali ojcowie nasi, zaufali i zachowałeś ich. Do Ciebie wołali i wyszli; w Tobie zaufali i nie zawstydzili się”. Izraelici bowiem wierzyli, że ich Jahwe jest Bogiem zwycięskim i może uwolnić z wszelkiego ucisku. Temu daje wyraz także nasz psalmista, który zwraca się do tego Boga najpierw słowami: „Nie będziesz stał daleko ode mnie, ponieważ niebezpieczeństwo blisko, bo nie ma wspomagającego” (w. 10 TM). I powtórzy to wołanie w w. 20: „A Ty, Panie, nie stój z dala; pomocy moja do wspomóżenia mnie, pospiesz” (w. 20). Tym bardziej, że u proroka Jeremiasza znajdujemy potwierdzenie tej bliskości Boga wobec człowieka: „Czy jestem Bogiem [tylko] z bliska – wyrocznia Pana, a z daleka [już] nie jestem Bogiem” (Jr 23,23). Jak widać, relacja z Bogiem była dla psalmisty czymś zasadniczym, o czym sam zaświadczał: „Z Tobą złączony zostałem od urodzenia, od łona matki mej, Bogiem moim, Ty” (w. 11 TM).

Takie tłumaczenie hebrajskiego *azab* na język grecki, jak i praktyczna racja teologiczna oraz kontekst następczy w interesującym nas psalmie, skłaniają, by umieścić w Ps 22,2 czasownik *zostawić*. Przy tym, jeśli mamy do czynienia z pytaniem, to stawia je człowiek bardzo cierpiący, który – choć w formie natarczywej – zwraca się do swojego Boga z niezachwianą ufnością, że ostatecznie zostanie wysłuchany. Toteż w oparciu o te dociekania, wydaje się, że można zaproponować tłumaczenie Ps 22,2 jako: „Boże mój, Boże mój, dlaczego zostawiłeś mnie daleko od pomocy mojej, [od] słowa jęku mego?”

Oto tekst Ps 22,2 znalazł się w Nowym Testamencie. Przekazali go dwaj synoptycy: apostoł i ewangelista Mateusz oraz uczeń św. Piotra i ewangelista Marek.

Tekst słów Jezusa u Mateusza brzmi w BT i w BP: „*Eli, Eli, lema sabachthani?*”, to znaczy: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?”, natomiast według Mk 15,34 Jezus miał powiedzieć: „*Eloi, Eloi, lema sabachthani*”, to znaczy: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” [BT, BP]. W tej sytuacji można zapytać, skąd ta odmienność w inwokacji, przy czym należy wspomnieć, że z siedmiu słów Jezusa na krzyżu to wołanie podlega największym dyskusjom²¹.

Pragniemy wziąć udział w tych dyskusjach, opierając się właśnie na tekstach oryginalnych: masoreckim i greckim, w nawiązaniu do dokonanych już powyżej poszukiwań i propozycji.

¹⁹ Por. Ps. 10,1: „Dlaczego z dala stoisz, o Panie, w czasach ucisku się kryjesz?”

²⁰ Por. Ps 7,2: „Panie, Boże mój, do Ciebie się uciekam; wybaw mnie i uwolnij od wszelkich niebezpieczeństw”.

²¹ Por. S. ŁACH, „Ps 22. Cierpienie i triumf Mesjasza”, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z bibliistyki*, t.1, Lublin 1975, s. 5.

Jakie słowa zatem wypowiedział Jezus na krzyżu?

Zwrot *Eli* („Boże mój”) u Mateusza, który przejął tę formę z tekstu masoreckiego, został użyty w dialekcie hebrajskim²², i z daleka mógł on mieć podobne brzmienie do hebrajskiego imienia Elijah (Eljasz), skoro Ewangelista stwierdza, że „słyszając to, niektórzy ze stojących tam mówili: On Eliasza woła” (Mt 27,47).

Być może podobieństwo dźwiękowe słów *Eli*, *Eli* („Boże mój, Boże mój”) do Elijah (Eljasz) pochodziło z przekonania, że Eljasz miał przychodzić z pomocą dobrym ludziom, którzy znaleźli się w nieszczęśliwej sytuacji.

Natomiast u Marka Jezus miał zawołać: *Eloi, Eloi* („Boże mój, Boże mój”). Sądzi się, że ta forma zapisu została przekazana raczej w jakimś dialekcie aramejskim i jest zbliżona do rzeczownika aramejskiego²³: *Elahi* od *Elah* – „Bóg”, z sufiksem „mój”²⁴. Również i ten termin na określenie Boga kojarzył się z Elaszem, o czym będzie mowa w dalszej części tekstu.

Jak już wspomniano wyżej, istnieją dwie formy hebrajskiego przyimka „dla-czego”. W Ps 22,2 brzmi on *lamah*, a u Mt i Mk *lema*, jest to jednak tylko kwestia wyboru.

Znaczna zaś zmiana dotyczy najważniejszego w tej inwokacji rzeczownika. W Ps 22,2 brzmi on *azabththani*, a u obu synoptyków: *sabachthani*. Pytanie o tę różnicę jest więc czymś naturalnym, jeśli ma to być cytat z interesującego nas psalmu²⁵.

Azabththani, jak już zostało ustalone, to forma drugiej osoby liczby pojedynczej Qal od hebrajskiego czasownika עָזַב – *azab*, która znaczy: „zostawić”, „pozostawić”, z sufiksem w postaci zaimka osobowego w bierniku „mnie”.

Z kolei aramejskie *sabachthani* to również forma drugiej osoby liczby pojedynczej czasownika שָׁבַק – *szabaq* („pozostawiać”)²⁶.

Ponieważ oba wymienione czasowniki znaczą to samo: „zostawić”, „pozostawić”, stąd zostały one oddane w języku greckim przez ἐγκαταλείπω, mające to samo znaczenie²⁷.

Różnica mogła wystąpić w tym, jak obecni pod krzyżem zrozumieli wypowiedziane przez Jezusa słowa. Jedni bowiem mogli usłyszeć: *ēlî ēlî lamâ šabaqtanî* (według Mateusza), a drudzy: *ēlâhî ēlâhî lamâ šabaqtanî* (według Marka). Obaj ewangelici jednak przedstawili reakcję tłumu w niemal identyczny sposób: „Jacyś z obok stojących usłyszawszy mówili: Oto Eliasza woła.” (Mt 27,47; Mk 15,35; TG).

²² Por. S. KEENER CRAIG, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 76.

²³ Por. tamże, s. 76.

²⁴ Por. L. KOEHLER, dz. cyt. t. II, s. 723.

²⁵ Por. S. KEENER CRAIG, *Komentarz...*, s. 76.

²⁶ Zob. WSHP, t. II, s. 855.

²⁷ Zob. Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik...*, s. 12; R. POPOWSKI, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 153.

I wreszcie istotny dla naszych dociekań grecki czasownik ἐγκαταλείπω – „zostawić”, „pozostawić”, który już Septuaginta oddała w tym znaczeniu, a za nią wspomniani dwaj synoptycy, wskazuje, że w obu przypadkach (tak w Ps 22,2, jak i u ewangelistów) Jezus na krzyżu wołał „wielkim głosem: **Boże mój, Boże mój, dlaczego zostawiłeś mnie?**” Z polskich tłumaczeń jak dotąd tylko ks. R. Popowski i dr M. Wojciechowski użyli w swoim interlinearnym „Grecko-polskim Nowym Testamencie” sformułowania: „Boże mój, Boże mój, dlaczego mnie pozostawiłeś?”²⁸.

Nie był to więc jęk rozpacz, choćby miało się takie wrażenie, lecz – jak wykazały nasze dociekania – był to głos udręczonej duszy, wyraz dogłębnego bólu i błagalne wołanie o pomoc w tym poczuciu osamotnienia, a przecież ze świadomością, że Bóg nie jest daleko. Co więcej, jest to przejaw bezgranicznego zaufania swojemu Bogu²⁹, który pochyla się nad człowiekiem cierpiącym, przychodząc mu z ratunkiem, o czym czytamy w tymże Ps 22,25: „Ponieważ nie wzgardził i nie lekceważył zmartwienia biedaka i nie odwrócił twarzy swojej ode mnie i kiedy wołał do Niego usłyszał”.

Choć powyższe tłumaczenie wynika z przeprowadzonej analizy, to ostateczne rozstrzygnięcie należy do Magisterium Kościoła, które zachęca do podobnych poszukiwań, zastrzegając jednak rację własnego sądu. Podporządkowuję mu się całkowicie, jako autentycznemu depozytariuszowi Biblii³⁰, która to rola została zlecona mu przez samego Chrystusa (por. Łk 10,16).

Słowa-klucze: Psalm 22, Jezus, krzyż

“My God, My God, Why Hast Thou...?” (Psalm 22:2). With Jesus on the Cross (Matthew 27:46; Mark 15:34).

Summary

The article analyzes the phrase from Psalm 22: “My God, my God, why hast Thou forsaken me?” The words are repeated in the Gospels of Matthew and Mark, where Jesus calls God in this way just before his death.

Keywords: Psalm 22, Jesus, cross

(oprac. Tomasz Herbich)

²⁸ Zob. R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI, *Grecko-polski Nowy Testament*, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, Warszawa 1994, s. 140 i 230.

²⁹ Por. A. TRONINA, „Chrystologiczna lektura Ps 22”, RT 40/1993, s. 67.

³⁰ Por. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1810-1830.

KS. ADAM DYNAK

Ukryty bogacz czy dostojny uczeń? Ewangeliczne relacje o Józefie z Arymatei

Wiele postaci ewangelicznych można nazwać ludźmi „jednego czynu” czy też „jednego wydarzenia”. Pojawiają się nagle, niespodziewanie i tak samo niespodziewanie znikają ze stron Pisma Świętego. Jednak ich pojawienie się, niekiedy bardzo krótkie, epizodyczne, miało na tyle duże znaczenie dla rodzącego się chrześcijaństwa, że tradycja najpierw to zapamiętała, a następnie przekazała następnym pokoleniom już w wersji spisanej, odpowiednio zredagowanej i teologicznie opracowanej. Do grona takich postaci z całą pewnością zalicza się Józef z Arymatei. Jego zaistnieniu w spisanej Ewangeli dopomógł fakt, że w najstarszych formułach wiary pierwszych gmin chrześcijańskich funkcjonowało wyrażenie dotyczące pogrzebania ciała Jezusa po krzyżowej śmierci: *został pogrzebany* (1 Kor 15,3-4, por. Rz 6,4; Kol 2,12)¹. Stąd już tylko jeden krok do zainteresowania się postacią, która Jezusowi jako Człowiekowi oddała ostatnią przysługę.

Na temat Józefa z Arymatei wszystkie Ewangelie przekazują informacje w opisach pogrzebu Jezusa (Mt 27,57-61; Mk 15,42-47; Łk 23,50-56; J 19,38-42). Przedmiotem analizy będą przekazy Ewangelii kanonicznych, z pominięciem materiału apokryficznego na ten temat. Istnieją przynajmniej dwa powody, by podejść to tej kwestii w taki sposób: pierwszy – relacje apokryficzne nie wnoszą nic specjalnie nowego do analizowanego wątku; drugi – apokryfy powstały później niż Ewangelie kanoniczne i w związku z tym nie miały żadnego wpływu na formowanie się relacji ewangelicznych². Mogło być jedynie odwrotnie. W niniejszym artykule, mającym z założenia charakter teologiczny, świadomie pominięto bardzo szeroką

¹ Wszystkie cytaty za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem* (Biblia Paulistów), Częstochowa 2008.

² Ewangelia Piotra, apokryf z II wieku, przekazuje, że to Żydzi oddali ciało Józefowi (EwPt 6,23), oraz przekonuje, że Józef dokonał obmycia ciała Jezusa (EwPt 6,24), co zostało przemilczane w Ewangeliach kanonicznych. Z kolei apokryf *Opowiadanie Józefa z Arymatei*, wchodzący w skład tzw. Cyklu Piłata i datowany na koniec IV lub początek V wieku, opowiada o późniejszych losach Józefa. Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, cz. 2, red. M. Starowiejski, Kraków 2003, s. 616-623.739-747.

tematykę zagadnień literackich, drobiazgowo kwestie dotyczące tradycji i redakcji, jak również wiele niuansów egzegetycznych. Dla potrzeb analizy należy jedynie nadmienić, że przyjmuje się, iż u podstaw czterech opowiadań ewangelicznych stały dwie tradycje: Markowa i Janowa³. Mateusz i Łukasz korzystają z tekstów Marka, ale nie są w tym niewolniczy. Obydwaj wprowadzają wiele modyfikacji wynikających z teologicznych założeń wyznawanych przez każdego z nich, jak również wydają się korzystać z własnych, dodatkowych źródeł⁴. Ponadto występują zbieżności pomiędzy ich tekstami, jak również każdego z nich z tradycją Janową⁵. Kwestie te będą jeszcze poruszane w dalszych rozważaniach, jeśli zajdzie taka potrzeba.

Dla wszystkich czterech relacji ewangelicznych można zaproponować następującą strukturę:

1. Prezentacja głównego bohatera (Mt 27,57; Mk 15,42-43a; Łk 23,50-51; J 19,38b).
2. Wizyta Józefa z Arymatei u Piłata (Mt 27,58; Mk 15,43b-45; Łk 23,52; J 19,38a.38c).
3. Pogrzeb Jezusa (Mt 27,59-61; Mk 15,46-47; Łk 23,53-56; J 19,39-42).

W oparciu o przedstawiony schemat zostanie podjęta analiza egzegetyczno-teologiczna relacji ewangelicznych na temat osoby Józefa z Arymatei. Celem tej analizy jest próba udzielenia odpowiedzi na niektóre pojawiające się pytania. Najważniejsze z nich dotyczą: historyczności postaci, jej charakterystyki personalnej i motywacji, którą kierował się Józef, podejmując się pogrzebania ciała skazańca – Jezusa z Nazaretu.

Prezentacja głównego bohatera (Mt 27,57; Mk 15,42-43a; Łk 23,50-51; J 19,38b)

Jak już zostało wspomniane, protagonista opowiadania występuje we wszystkich czterech Ewangeliach, w których nazywany jest Józefem z Arymatei. Można przyjąć to jako pierwszy i najważniejszy argument przemawiający za historycznością tej postaci. Drugim argumentem może być fakt, że pogrzeb Jezusa to jedyne wydarzenie w Ewangeliach, gdzie występuje ta postać⁶. Imię Ἰωσήφ dosyć często pojawia się w Biblii, zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Jego znaczenie

³ W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2002.

⁴ R. BARTNICKI, *Ewangeliczne opisy męki*, Warszawa 2011, s. 194; por. TENŻE, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996, s. 390; J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke. Introduction, Translation and Notes (X-XXIV)* (AB 28a), New York – Auckland 1985, s. 1526.

⁵ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza, rozdziały 12-24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB NT III/2), Częstochowa 2012, s. 560; A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza, rozdziały 14-28. Wstęp, przekład z oryginału* (NKB NT I/2), Częstochowa 2008, s. 686.

⁶ M. WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, s. 765.



to: *on zabiera, on dodaje*⁷, *niech Bóg przyda*⁸, *oby [Bóg] dodał dalszych dzieci*⁹. Nie wydaje się, aby w historii złożenia ciała ukrzyżowanego Jezusa do grobu etymologia tego imienia miała jakieś teologiczne znaczenie. Owszem, w Ewangeliach Mateusza i Łukasza można by dopatrzyć się swego rodzaju „klamry”: po narodzeniu Jezus zostaje powierzony opiece człowieka o imieniu Józef, a po śmierci Jego ciałem zajmuje się ktoś o takim samym imieniu. Wydaje się jednak, że nie należy poświęcać temu zbyt dużej uwagi, ponieważ u Marka i Jana Józef z Arymatei zajmuje się pochówkiem Jezusa, pomimo iż ich Ewangelie nie zawierają opisu Jego narodzin i dzieciństwa. Bardziej niż o teologię chodzi w tym wypadku o fakt, który zaistniał w przekazie wszystkich Ewangelii. Znacznie więcej można powiedzieć na temat miejsca pochodzenia Józefa. Nazwa miejscowości dodana do imienia pełni tutaj funkcję nazwiska identyfikującego postać, w związku z tym, że – jak już wspomniano – imię to było bardzo rozpowszechnione¹⁰. A zatem można przyjąć to jako kolejny argument potwierdzający prawdziwość zarówno postaci, jak i przedstawionej historii.

Arymatea (Ἀριμαθαία) jest najprawdopodobniej zgrecyzowaną formą hebrajskiego *Ramathaim* (*Rama*). Choć niektórzy uczeni wątpią w możliwość precyzyjnego zlokalizowania tej miejscowości¹¹, to jednak wielu jest przekonanych, że chodzi o Ramataim-Zofim – miejsce, z którego pochodził prorok Samuel (1 Sm 1,1), znajdujące się w Górach Efraima, niedaleko granicy między Judeą i Samarią. Chodziłoby więc o dzisiejsze Rentis (25 km na wschód od Jafy, 15 km na północny wschód od Liddy, względnie w tym samym oddaleniu na południowy wschód od Afek)¹². Podaje się też inne warianty: Rathamin (1 Mch 11,34), Ramathain (J. Flav. Ant. 13.4.9 – 127)¹³, *Er-Ram* (8 km na północ od Jerozolimy), bądź El-Bira Ramallah (13 km na północ od Jerozolimy)¹⁴. Łukasz, być może uzupełniając słowa Marka (Mk 15,43), zaznaczył, że Arymatea była *miastem Judejskim* (Łk 23,51). Trzeci ewangelista już wcześniej w podobny sposób precyzował lokalizację galilejskiego miasta Kafarnaum (Łk 4,31). Z pewnością czynił to dla swoich

⁷ A. BAUM, „Józef”, w: *Praktyczny Słownik Biblijny* (dalej: PSB), red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1995, s. 526.

⁸ R.J. CLIFFORD, „Józef”, w: *Słownik Wiedzy Biblijnej* (dalej: SWB), red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Warszawa 1997, s. 273.

⁹ „Józef”, w: *Leksykon biblijny* (dalej: LB), red. F. Rienecker, G. Maier, Warszawa 2001, s. 331.

¹⁰ W. BÖSEN, *Ostatni...*, s. 367.

¹¹ J. NOLLAND, *Luke* (18,35-24,53) (WBC 35c), Dallas 1993, s. 1164; por. H. LANGKAMMER, *Pasio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994, s. 88; A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza...*, s. 686; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 562.

¹² M. WOLTER, *Das Lukasevangelium...*, s. 765; por. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, t. 2, Neukircher 2004, s. 960; P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu* (CNT 1), Genève 2002, s. 408;

¹³ D.L. BOCK, *Luke* 9:51-24,53 (BCNT), Michigan 1996, s. 1873.

¹⁴ „Arymatea”, w: *Encyklopedia biblijna* (dalej: EB), red. P. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 64.



nieżydowskich czytelników. Oprócz uściślenia geograficznego mógł mieć także na celu ukazanie, że nie wszyscy Żydzi byli przeciwko Jezusowi: poza tymi, którzy szydzili z Niego pod krzyżem (Łk 23,35), znaleźli się i tacy, którzy uczciwie Go pochowali¹⁵. Fitzmyer dopatruje się w tej identyfikacji echa Łk 23,38: *Był też nad Nim napis: „To jest król Żydów”*¹⁶. W ostateczności niepewność co do lokalizacji Arymatei również mogłaby przemawiać za wiarygodnością przekazu¹⁷. Spośród wszystkich ewangelistów jedynie Łukasz nie używa zwrotu z *Arymatei* w bezpośredniej łączności z imieniem, ale przenosi go na dalszą pozycję, najwyraźniej dlatego, że za ważniejszą uważa charakterystykę samej postaci przejętej od Marka. Należy jeszcze nadmienić, że Arymatea to jedynie miejsce pochodzenia Józefa, natomiast w momencie, kiedy jego postać pojawia się w Ewangeliach, jest on mieszkańcem Jerozolimy. Chociaż tekst nie mówi tego wprost, to jednak świadczy o tym fakt, że Marek przedstawia go jako εὐσχήμων βουλευτής, co znaczy, że najprawdopodobniej jest on członkiem Sanhedrynu (Mk 15,43, por. Łk 23,50) i posiada własny grób w Jerozolimie lub w jej pobliżu (J 19,41)¹⁸. Te wątki zostaną jeszcze poruszone w dalszej części artykułu.

O ile co do imienia i pochodzenia głównego bohatera wszyscy ewangelisci są zgodni, jeśli pominąć redakcyjne innowacje Łukasza, o tyle poszczególne Ewangelie przedstawiają różne informacje o jego statusie społecznym. Dla Mateusza Józef jest bogatym człowiekiem, a ponadto uczniem Jezusa (Mt 27,57b). U Marka przedstawiony jest on jako dostoyny radca, wyczekujący królestwa Bożego (Mk 15,43a). Łukasz wydaje się uzupełniać Marka – dla niego Józef, oprócz tego, że jest wspomnianym radcą wyczekującym królestwa Bożego, jest też mężem dobrym i sprawiedliwym, który nie zgadza się z postanowieniem i postępowaniem rady (Łk 23,50-51). Wreszcie Jan, podobnie jak Mateusz, nazywa Józefa uczniem Jezusa, ale ukrytym ze strachu przed Żydami (J 19,38).

Mateusz nazywa Józefa ἀνθρώπος πλούσιος w znaczeniu *człowiek bogaty, zamożny*. Niektórzy egzegeci upatrują w tym określeniu przygotowania dla Mt 27, 60, gdzie jest mowa o nowym grobowcu, będącym własnością Józefa, w którym zostało złożone ciało Jezusa. Tylko człowiek bogaty mógł bowiem posiadać własny grobowiec w Jerozolimie¹⁹. Inni twierdzą, że miało to zwrócić uwagę na okazałość

¹⁵ R.E. BROWN, *The Death of Messiah. From Gethsemane to the grave. A Commentary on the Passion narratives in the four Gospels*, vol. 2, New York 1994, s. 1228.

¹⁶ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke...*, s. 1526

¹⁷ J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKKNT II/2), Leipzig 1980, s. 332.

¹⁸ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke...*, s. 1526; por. D.L. BOCK, *Luke 9,51-24,53...*, s. 1873; R.F. FRANCE, *The Gospel of Matthew* (NICNT), Michigan 2007, s. 1089; A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza...*, s. 686; W. BÖSEN, *Ostatni...*, s. 367.

¹⁹ D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew* (SPS 1), Collegeville 1991, s. 404; por. P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu...*, s. 408; W. BÖSEN, *Ostatni...*, s. 367.

grobu²⁰. Nie brakuje również opinii, że Mateusz nazywa Józefa bogatym, aby w ten sposób wyjaśnić pozytywny rezultat jego wizyty u Piłata. Chodziłoby o to, że Józef dzięki swojemu majątkowi miał łatwiejszy dostęp do namiestnika, co w ostateczności oznaczało, że zapłacił mu za wydanie ciała Jezusa²¹.

Nie wydaje się, by Mateusz, określając Józefa jako ἄνθρωπος πλούσιος, chciał zwrócić uwagę na okazałość grobu. Uwzględniając tekst Marka (Mk 15,43), gdzie Józef nazwany jest εὐσχήμων βουλευτής, i Łukasza (Łk 23,50), u którego występuje on jako βουλευτής, można stwierdzić, że wszyscy synoptycy chcieli raczej ukazać status społeczny Józefa z Arymatei, bez nawiązań do grobu, w którym złożył on ciało Jezusa. To samo dotyczy protekcji Piłata. Owszem, pozycja Józefa jako człowieka zamożnego i cieszącego się poważaniem z pewnością ułatwiła mu dostęp do namiestnika²². Jednak zarówno relacja Mateusza, jak i pozostałych ewangelistów nie daje najmniejszych powodów, by zakładać możliwość wykupu ciała Jezusa, a tym bardziej przekupstwa. Co prawda użyte przez Mateusza sformułowanie ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι („kazał, aby zostało *dane, oddane, wydane*”) nie stwierdza tego tak wyraźnie, jak występujące u Marka ἐδωρήσατο – *darował, podarował*, niemniej jednak sens pozostaje ten sam.

Godną uwagi jest próba powiązania bogatego właściciela grobu Jezusa z wypowiedzią Deutero-Izajasza w „Czwartej Pieśni o Słudze Jahwe”, według TM: *złożono go w grobie bogacza* (Iz 53,9)²³. Nie wszyscy jednak tłumaczą tekst hebrajski w ten sposób. Występujący w TM zwrot *et aszir* – *z bogatymi* – należałoby rozumieć negatywnie jako paralelizm do wiersza poprzedniego: *pochowano go wśród złoczyńców*. Bogacz występuje tutaj jako przedstawiciel klasy wyzyskującej ludzi biednych, będąc tym samym złoczyńcą²⁴. Józef z Arymatei został przedstawiony przez ewangelistów na tyle pozytywnie, że z całą pewnością tekstu Iz 53,9 nie da się odnieść do niego. Jeśli natomiast rozumieć bogatego człowieka z Iz 53,9 w sensie pozytywnym, wtedy należałoby przyjąć podwójny pogrzeb Jezusa: najpierw w mogile zbiorowej, jak powszechnie czyniono z ciałami skazańców, a następnie w grobowcu Józefa. Takiego przesłania nie ma jednak w przekazach ewangelicznych. Można by pierwszą część wiersza Iz 53,9: *pochowano go wśród złoczyńców* odnieść do Mt 27,38: *Razem z Nim ukrzyżowano dwóch przestępców: jednego z prawej, a drugiego*

²⁰ B.T. VIVIANO, „Ewangelia według Świętego Mateusza”, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 978.

²¹ D. HAGNER, *Matthew 14-28* (WBC 33b), Dallas 1995, s. 858; por. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK NT I/4), Zürich 2002, s. 378.

²² F. MICKIEWICZ, *Krocząc śladami męki Chrystusa*, Ząbki 2000, s. 299; por. G. LOHFINK, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, Poznań 2006, s. 55; W. BÖSEN, *Ostatni...*, s. 367.

²³ R.F. FRANCE, *The Gospel of Matthew...*, s. 1089; por. D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew...*, s. 404; A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza...*, s. 687.

²⁴ T. BRZEGOWY, *Prorocy Izraela. Część pierwsza*, Tarnów 1994², s. 189; por. L. STACHOWIAK, *Księga Izajasza II, III, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PŚST IX/2), Poznań 1996, s. 225.

z lewej strony, ale byłaby to zbyt naciągana próba harmonizacji. Tym samym należy odrzucić związek pomiędzy przedstawieniem Józefa z Arymatei jako bogatego człowieka a opisem pogrzebu Sługi Jahwe (Iz 53,9).

Wydaje się, że najwłaściwszym będzie podejście do tej kwestii od strony teologicznej koncepcji Ewangelii Mateusza. Jak wiadomo, Mateusz ma na temat bogactwa inne zdanie niż Marek i Łukasz. Nie stosuje on tak ostrych i jednoznacznych wypowiedzi przeciwko zamożności, jak ma to miejsce w dwóch pozostałych Ewangeliach synoptycznych. O wiele częściej mówi też o monetach, złocie, srebrze, talentach niż pozostali ewangelisci (ok. 28 razy, Mk – raz, Łk – 4 razy). Na podstawie jego tekstów można odnieść wrażenie, że wspólnota Mateuszowa była w miarę zamożna. Wolno więc przypuszczać, że dla bogatych adresatów Pierwszej Ewangelii Józef z Arymatei mógł służyć jako model ucznia²⁵. Obrazowo można by powiedzieć, że dla bogatych jest możliwym przejść przez „ucho igielne” i w ten sposób stać się godnymi królestwa Bożego (por. Mt 19,24).

Tam, gdzie dla Mateusza Józef jest bogatym człowiekiem, dla Marka jawi się jako εὐσχήμων βουλευτής – *dostojny radca* (Mk 15,43). Także Łukasz nazywa go βουλευτής – *radcą*. Z całą pewnością oznacza to, że Józef był członkiem Sanhedrynu²⁶, choć można spotkać się z zupełnie odmiennymi stwierdzeniami, według których mógł być on członkiem jakiejś lokalnej rady, jakie funkcjonowały w gminach żydowskich²⁷. Termin βουλευτής w całym Nowym Testamencie występuje jedynie tutaj, więc trudno o jakieś porównanie. Józef Flawiusz używa tej formy jako określenia właśnie członków Sanhedrynu (Bell. 2.17.1 – 405). Zastosowany przez Marka zwrot βουλευτής mogłoby pośrednio wskazywać na Sanhedryn i członkowski status Józefa w tym gremium²⁸, ale znaczenie εὐσχήμων – *godny, szlachetny, przyzwoity*²⁹ oraz występowanie tego przymiotnika w innych miejscach Nowego Testamentu (Dz 13,50; 17,12; Rz 13,13; 1 Kor 7,35) nakazuje odnieść go raczej do wysokiego pochodzenia społecznego i szlachetnego charakteru postaci³⁰.

Kolejne wątpliwości budzi wcześniejsza wzmianka Marka o tym, że wszyscy członkowie Rady (Mk 14,53) orzekli winę Jezusa (Mk 14,64) i że *cała Wysoka*

²⁵ R.E. BROWN, *The Death...*, s. 1226; por. A. PACIOREK, *Ewangelie Synoptyczne II. Ewangelia według św. Mateusza* (ACADEMICA 56), Tarnów 2002, s. 51; TENŻE, *Ewangelia według Świętego Mateusza...*, s. 686-687.

²⁶ J.R. DONAHUE, D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark* (SPS 2), Minnesota 2002, s. 453; por. C.S. MANN, *Mark. A new Translation with Introduction and Commentary* (AB 27), New York 1986, s. 657; J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53...)*, s. 1163; W. ECKEY, *Das Lukasevangelium...*, s. 961; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 561; D.J. HARRINGTON, „Ewangelia według Świętego Marka”, w: *Katolicki komentarz biblijny* (dalej: KKB), red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 1032; R. BARTNICKI, *Ewangeliczne...*, s. 195.

²⁷ J. GNILKA, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997, s. 376.

²⁸ C.S. MANN, *Mark...*, s. 657; por. W. BÖSEN, *Ostatni...*, s. 368.

²⁹ R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 246.

³⁰ D.L. BOCK, *Luke...*, s. 1873.

Rada podjęła uchwałę, by wydać Go Piłatowi (Mk 15,1). W takim wypadku Józef z Arymatei ponosiłby winę za śmierć Jezusa na równi z pozostałymi Sanhedrytami. Być może dlatego Marek, mówiąc o statusie społecznym Józefa, nie używa terminu *Sanhedryn*, ponieważ wcześniej stosował go w znaczeniu negatywnym. Termin *βουλευτής* pozwala ewangelicie być w zgodzie z faktami, a jednocześnie nie rzucać cienia na postać Józefa, którego pokazuje swoim czytelnikom jako zwolennika Jezusa³¹. Również Łukasz wspomina, że Wysoka Rada (Łk 22,66) osądziła Jezusa (Łk 22,70-71) i że *wszyscy zgromadzeni wstali i zaprowadzili Go do Piłata* (Łk 23,1). Powstaje ta sama wątpliwość, co u Marka. Łukasz, który w tym miejscu wydaje się korzystać z jego tekstów, dodaje skwapliwie, że Józef nie zgadzał się ani z uchwałą, ani z postępowaniem Rady (Łk 23,51). Należy przypuszczać, iż stwierdzenie Marka, że *cała Wysoka Rada* (Mk 15,1) oraz Łukaszowe *wszyscy* (Łk 22,70) jest pewnym uogólnieniem, ukazującym powszechną niechęć przywódców narodu względem Jezusa. Józef nie podzielał tych poglądów, co w danej sytuacji z pewnością musiało być czymś wyjątkowym³². Innymi słowy odrzucenie Jezusa przez przywódców religijnych nie było być może aż tak jednomyślne. Niewykluczone, że Łukasz rozwija tym samym temat podzielonego Izraela – pośród Żydów, którzy skazali Jezusa na śmierć, a potem Go wyśmiewali podczas męki (Łk 23,35), byli również sprawiedliwi, którzy Go pochowali³³. Postać Józefa jako członka Rady, opisana przez Łukasza, może być porównywalna z osobą Gamaliele z Dz 5,34. W ten sposób zostają ujawnione tendencje teologiczne ewangelisty, który chce pokazać odbiorcom, że przynajmniej niektórzy z wpływowych ludzi mają uznanie i szacunek dla chrześcijaństwa³⁴. Tylko Mateusz, jako jedyny z ewangelistów, nie wspomina o przynależności Józefa do Sanhedrynu. Jan natomiast nie mówi o tym wprost, ale z jego wypowiedzi można się tego domyślać (J 19,38). Jeśli Mateusz korzystał z tekstów Marka, to najprawdopodobniej pominął tę informację świadomie, mając na uwadze wspólnotę, do której kierował swoją Ewangelię. Jeżeli Józef miał służyć jako wzór do naśladowania, o czym była mowa wyżej, to względy pedagogiczne nakazywały przemilczeć fakt jego przynależności do gremium, które skazało Jezusa na śmierć³⁵.

Po przedstawieniu postaci głównego bohatera od strony pozycji społecznej należy przejść do jego postawy duchowo-moralnej, ukazanej w Ewangeliach. Od tej strony Józef z Arymatei jest także różnie postrzegany przez poszczególnych ewangelistów.

³¹ R.E. BROWN, *The Death...*, s. 1213.

³² F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 562; por. J.R. DONAHUE, D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark...*, s. 453.

³³ R.J. KARRIS, „Ewangelia według Świętego Łukasza”, w: KKB, s. 1104; por. L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke* (SPS 3), Minnesota 1991, s. 384; R.E. Brown, *The Death...*, s. 1228.

³⁴ J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...*, s. 1164; por. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke...*, s. 1526.

³⁵ R.E. BROWN, *The Death...*, s. 1223.

Za punkt wyjścia można przyjąć, że uformowały się tutaj dwie tradycje: u Mateusza i Jana jest on przedstawiony jako uczeń Jezusa (Mt 27,57; J 19,38), natomiast u Marka i Łukasza jako osoba wyczekująca królestwa Bożego (Mk 15,43a; Łk 23,51). Zgodność Mateusza i Jana może wskazywać na pewną ugruntowaną tradycję ustną w gminach chrześcijańskich³⁶.

Pośród egzegetów istnieją tacy, którzy poddają stanowczej krytyce stwierdzenie, że Józef z Arymatei mógł być uczniem Jezusa. Jednym z argumentów uzasadniających ich opinię jest to, że uczeń nie mógł należeć do grona, które potępiło i skazało Nauczyciela na śmierć (por. Mk 14,53.64; 15,1; Łk 22,70; 23,1)³⁷. Nie jest to jednak przekonujący dowód. Jak już wspomniano, Mateusz milczy na temat członkostwa Józefa w Sanhedrynie. Jan z kolei nie wyraża się jednoznacznie, w związku z czym nie można do końca wywnioskować z jego przekazu, czy Józef należał do Wysokiej Rady, która skazała Jezusa na śmierć. Inny argument wskazuje na zachowanie kobiet, które występują w opisie pogrzebu Jezusa, ale nie angażują się w tę czynność. Gdyby Józef był uczniem Jezusa, kobiety znałyby go, a on mógłby liczyć na ich pomoc i współpracę. Józef pozostaje dla nich obcą osobą, której nigdy nie widziały w otoczeniu Jezusa³⁸. Ten argument wydaje się być bardziej przekonujący, jednak on też budzi pewne wątpliwości. Po pierwsze, Ewangelie synoptyczne przypisują niewiastom obecnym przy pochówku Jezusa określoną rolę, inną niż pomoc Józefowi, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części rozważań. Po drugie, ewangelista Jan, który również nazywa Józefa uczniem, nie wspomina o obecności kobiet przy grobie Nauczyciela z Nazaretu do chwili Jego zmartwychwstania. Sądzi się ponadto, że Mateusz, jak również Jan, uczynili Józefa uczniem Jezusa, aby w ten sposób usprawiedliwić nieobecnych tak podczas męki, jak i w chwili pogrzebu rzeczywistych Jego uczniów³⁹. To twierdzenie wydaje się najmniej zasadne, gdyż wywołuje efekt zupełnie odwrotny: udział w pogrzebie postaci całkowicie nieznanej wcześniej z Ewangelii, przy nieobecności uczniów powołanych i formowanych przez Jezusa, całkowicie kompromituje tych ostatnich, którzy uciekli (Mt 26,56; por. Mk 14,50). Mało przekonująca jest także opinia, że w Ewangeliach następuje ewolucja postaci Józefa: jeśli u Marka jest on dostojnym radcą (Mk 15,43), to u Łukasza jest już pokazany jako mąż dobry i sprawiedliwy (Łk 23,50), by wreszcie u Mateusza osiągnąć status ucznia Jezusa (Mt 27,57)⁴⁰. Jeżeli można wykazać, że Mateusz czy też Łukasz w relacji o pochowaniu Jego ciała opierali się na tekstach Marka, to z pewnością nie ma dowodów na to, że przekaz Mateusza powstał później niż Łukasza. Wreszcie odrzucić należy pogląd, iż Mateusz, czyniąc z Józefa ucznia Jezusa, chciał

³⁶ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 377.

³⁷ R.F. FRANCE, *The Gospel of Matthew...*, s. 1089.

³⁸ W. BÖSEN, *Ostatni...*, s. 368.

³⁹ J. GNILKA, *Jezus...*, s. 375.

⁴⁰ P.R. GRZYEC, *Według Świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, Kraków 1998, s. 235.

w ten sposób nawiązać do postaci Jana Chrzciciela, któremu pogrzeb zorganizowali uczniowie jako swojemu nauczycielowi (Mt 14,12)⁴¹. Takie nawiązanie wydaje się być sztuczne, naciągane i w rezultacie stawiające Jana Chrzciciela ponad Jezusem. O wiele bardziej, choć też nie do końca, przekonuje opinia, że Mateusz, korzystający z przekazu Marka, dokonuje jego interpretacji: Żyd, który zdobył się na tak odważny czyn, z pewnością musi być uczniem Jezusa⁴². Wydaje się, że właściwego pojmowania Józefa z Arymatei w ten sposób należy szukać w gramatyce Mt 27,57. Otóż ewangelista nie używa rzeczownika μαθητής, ale czasownika w trybie orzekającym ἐμαθητεύθη – *został uczyniony uczniem*. Tym samym Mateusz chciał być może dać do zrozumienia, że Józef został uczniem później, po zmartwychwstaniu Nauczyciela z Nazaretu (por. Mt 13,52; 28,19)⁴³.

Nieco inaczej wygląda sprawa u Jana, który nazywa Józefa uczniem Jezusa przy użyciu rzeczownika μαθητής. Wzmianka o tym, że *Józef był uczniem Jezusa, lecz ukrytym z obawy przed Żydami* (J 19,38), koresponduje z wypowiedzią ewangelisty na temat przywódców narodu, którzy wierzyli w Jezusa potajemnie (J 12,42), ale jednocześnie stawia w złym świetle głównego bohatera w związku z treścią J 12,43: *Bardziej bowiem cenili sobie uznanie w oczach ludzi niż Boga*. Aby właściwie odczytać intencje ewangelisty, wydaje się, że należy informacje z J 19,38 umieścić w kontekście teologicznym Czwartej Ewangelii.

Na początku należy zauważyć, że teologia uczniów w Ewangelii Jana, pomimo wielu oczywistych podobieństw, różni się od ich wizerunku ukazywanego przez Mateusza. U pierwszego z nich termin μαθητής występuje o wiele częściej niż u pozostałych. U niego też relacja uczniów z Jezusem opiera się na wyjątkowej bliskości. Jest On dla nich Panem i Mistrzem, na którego polecenia reagują posłuszeństwem i szacunkiem. Tym samym uczniowie mają stanowić wzór dla chrześcijan wszystkich czasów. Mateusz z kolei przedstawia dosyć wąskie grono tych, którzy byli z Jezusem. Dla niego *być z Jezusem* jest ściśle tożsame z byciem Jego uczniem. Tam nie ma miejsca dla tłumów. Pod tym względem różni się on od pozostałych synoptyków, u których krąg *będących z Jezusem* jest dosyć szeroki (Mk 2,16; 4,36; Łk 6,17; 15,1-3)⁴⁴. Dotyczy to również Ewangelii Jana, gdzie termin μαθητής wydaje się wykraczać poza wąskie grono naśladowców Nauczyciela z Nazaretu i może obejmować także Kościół popaschalny. Warto zauważyć, że w tej Ewangelii tylko raz występuje określenie *Dwunastu* (J 20,24). Dla Jana uczniami są wszyscy, którzy uwierzyli w Jezusa (J 7,3; 8,31), a wiara jest tym, co definiuje ucznia.

⁴¹ J.P. HEIL, „The Narrative Structure of Matthew 27:55-28:20”, JBL 110/1991, z. 3, s. 425.

⁴² J. MURPHY-O'CONNOR, „The Descent from the Cross and the Burial of Jesus (J 19:31-42)”, RB 118/2011, z. 4, s. 553.

⁴³ A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza...*, s. 687; por. R.E. BROWN, *The Death...*, s. 1223; P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu...*, s. 408; D. HAGNER, *Matthew 14-28...*, s. 858.

⁴⁴ A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne...*, s. 142-143; por. J.A. OVERMAN, *Uczeń*, w: SWB, s. 785.

Obok miłości wyraża ona egzystencję i status ucznia, choć najczęściej ukazana jest jako ewoluujący proces⁴⁵. Dlatego, w wyniku poczynionych obserwacji, można postawić tezę, że obraz ucznia przedstawiony w Ewangelii Jana jest w stanie zawrzeć w swoich ramach, bardziej niż analogiczna wizja u Mateusza, kogoś takiego jak Józef z Arymatei. Trudno w tym miejscu wypowiadać się na temat wiary Józefa, ale z całą pewnością można stwierdzić, że musiał mieć on szacunek dla Nauczyciela z Nazaretu, a może nawet Go miłował, skoro zdobył się na taki gest. Kwestia wiary Józefa i motywacji skłaniających go do zorganizowania Jezusowi pogrzebu pojawi się jeszcze w dalszej analizie.

Podążając dalej tropem Józefa z Arymatei jako ucznia Jezusa w relacji Jana Ewangelisty, należy spojrzeć na niego przez odniesienie zarówno do teologii męki, jak i całej Ewangelii. Nieco światła na konspiracyjne podążanie Józefa za Jezusem rzuca osoba Nikodema, który pomaga mu w czynnościach pogrzebowych. Czytelnik po raz pierwszy spotyka się z jego postacią w J 3,1n, kiedy to przychodzi on do Jezusa nocą, w tajemnicy. Po raz drugi Nikodem ukazany jest przy okazji dyskusji przywódców narodu na temat Jezusa, gdzie zabiera głos, próbując Go bronić (J 7,50). Trzeci raz pojawia się na pogrzebie Nauczyciela (J 19,39). Kolejne sceny ewangeliczne, w których występuje ta postać, ukazują ewolucję postawy Nikodema: od strachu i niezrozumienia nauki Jezusa, poprzez nieśmiałą jeszcze Jego obronę, aż po jawną demonstrację swojego stosunku do Niego. Stwierdzenie, że Józef był uczniem Jezusa, lecz ukrytym z obawy przed Żydami, wyraża w skrócie tę samą prawdę, dla której wypowiedzenia w przypadku Nikodema ewangelista potrzebował trzech scen. Józef też się bał, ale w końcu wyjawiał swoje stanowisko w sprawie osoby Jezusa. Te dwie postacie mogą reprezentować tę część Synagogi, która uwierzyła w Mistrza, ale nie miała odwagi wyrazić swojej postawy z obawy przed wyklęciem. Być może, ukazując Józefa i Nikodema razem, ewangelista Jan pragnie zachęcić tych, którzy już uwierzyli w Chrystusa, do odważnego wyznawania chrześcijańskiej wiary. Innymi słowy, te dwa przykłady miały dodać odwagi tzw. kryptochrześcijanom⁴⁶. W postawie Józefa i Nikodema znajdują też swoją realizację słowa Jezusa: *Ja natomiast, gdy zostanę wywyższony nad ziemię, pociągnę wszystkich ku sobie* (J 12,32). Zapowiedź Pana zaczyna się wypełniać po Jego wywyższeniu na krzyżu. Dwóch bojaźliwych wierzących staje po stronie Nauczyciela z Nazaretu⁴⁷.

W pewnej opozycji do tego, co zostało powiedziane, stoi Murphy-O'Connor, który nie zgadza się ze stwierdzeniem, że poprzez udział w pogrzebie Józef wy-

⁴⁵ J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 355-357.

⁴⁶ R.E. BROWN, *The Gospel according to John* (AB 29a), New York 1970, s. 959; por. F.J. MOLONEY, *The Gospel of John* (SPS 4), Minnesota 1998, s. 512.

⁴⁷ G.R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC 36), Waco 1987, s. 358; por. R.E. BROWN, *The Gospel according to John...*, s. 959.



znał swoją wiarę w Jezusa, ponieważ był to najbardziej nieodpowiedni moment. Po ludzku rzecz biorąc, Jezus został całkowicie zwyciężony i byłoby bardziej logiczne, gdyby ta wiara została wyznana po Jego zmartwychwstaniu⁴⁸. Trudno nie zgodzić się z taką opinią. Nie przeczy ona jednak temu, że Józef był w skrytości zwolennikiem Jezusa, a uwierzyć mógł rzeczywiście dopiero po Jego zmartwychwstaniu, co byłoby zgodne z relacją Mateusza. Jeśli tak, to można przypuszczać, że w Józefie dokonywał się już proces dojrzewania do tej wiary, niezależnie od tego, w jakim stadium się ona wtedy znajdowała, i to pozwala widzieć w nim ucznia Jezusa, w świetle tego, co na temat pojęcia ucznia w Czwartej Ewangelii zostało powiedziane. Dlatego lepiej może w tym momencie mówić o szacunku, przywiązaniu, może nawet miłości Józefa do Nauczyciela, niż o wierze w Niego.

Jeżeli dla Mateusza i Jana Józef jest uczniem Jezusa, to dla pozostałych ewangelistów jest kimś, kto wyczekuje królestwa Bożego. Imiesłów προσδεχόμενος występuje u Marka jedynie w tym miejscu, dlatego też trudno powiedzieć, co oznacza w tej Ewangelii „oczekiwać królestwa Bożego”. O wiele prościej wygląda ta sprawa w relacji Łukasza. Tutaj Józef, oprócz tego, że wyczekuje królestwa, dodatkowo nazywany jest człowiekiem dobrym i sprawiedliwym. Chodzi więc o jego charakterystykę – zarówno wertykalną, jak i horyzontalną. W tej Ewangelii podobnie zostali określani Zachariasz i Elżbieta (Łk 1,6), Symeon (Łk 2,25) oraz Anna (Łk 2,38). Są to postacie występujące w historii *Dzieciństwa Jezusa*. Łukasz czyni więc Józefa duchowo spokrewnionym z nimi. Tym samym na początku swojej Ewangelii ukazuje ludzi dokładnie przestrzegających prawa, będących jednocześnie otwartych na działanie Boże w osobie Jezusa, i tak samo kończy swoje dzieło⁴⁹. Należy dodać, że pod tym względem Józefa można porównać z niektórymi postaciami z Dziejów Apostolskich: Korneliuszem (Dz 10,22) czy Barnabą (Dz 11,24). Istnieje więc związek duchowej i moralnej postawy Józefa nie tylko z osobami występującymi w opisie historii *Dzieciństwa Jezusa*, lecz także z postaciami z czasu początków Kościoła, które pozytywnie zapisały się we wspomnieniach wspólnoty pierwszych chrześcijan⁵⁰.

W związku z tym powstaje pytanie: czy „wyczekiwać królestwa Bożego” oznaczało w przypadku Józefa być zwolennikiem Jezusa? Wydaje się, że należy oddzielić od siebie te dwie sprawy. Takie oczekiwanie może bowiem odnosić się do kogoś, kto wie, że prowadzi dobre i pobożne życie, niekoniecznie będąc przy tym zwolennikiem Jezusa⁵¹. W tym czasie oczekiwania mesjańskie były na tyle silne, że wielu Żydów spodziewało się nadejścia panowania Boga na ziemi. Pragnienie królowania Boga stanowiło niejako definicję ortodoksyjnego Żyda. Do nich z pewnością należał

⁴⁸ J. MURPHY-O'CONNOR, „The Descent...”, s. 553.

⁴⁹ R.E. BROWN, *The Death...*, s. 1227; por. J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...*, s. 1164.

⁵⁰ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 562.

⁵¹ J. MURPHY-O'CONNOR, „The Descent...”, s. 552.



Józef z Arymatei, podobnie jak inne postacie duchowo mu pokrewne, ukazane przez Łukasza⁵². Nie przeczy to jednak temu, że Józef był otwarty na działanie Boga w Jezusie i mógł sympatyzować z Jego nauką, pomimo iż, tak przez Marka, jak i przez Łukasza, nie został nazwany Jego uczniem⁵³.

Podsumowując część rozważań dotyczących prezentacji Józefa z Arymatei, można stwierdzić, że główny bohater relacji o pogrzebie Jezusa jest postacią historyczną, poświadczoną przez wszystkie Ewangelie kanoniczne. Przedstawiając tę postać ewangelisci nie przeczą sobie wzajemnie. Istnieją pewne różnice w jej charakterystyce społeczno-moralnej, ale można je wyjaśnić założeniami teologicznymi poszczególnych autorów. Ogólnie rzecz ujmując, Józef jest postacią znaną, zajmującą wysoką pozycję w społeczeństwie. Pod względem moralnym jest człowiekiem dobrym i szlachetnym, przedstawicielem najlepszej części narodu żydowskiego. Z tych powodów cieszy się szacunkiem i uznaniem. Marek i Łukasz wyrazili to określeniem: *wyczekiwał królestwa Bożego*. Jest dobrym materiałem na ucznia Jezusa, którym najprawdopodobniej stał się po Jego zmartwychwstaniu. Tak należy rozumieć przekaz Mateusza na ten temat. Przez Jana Józef jest ukazany jako przykład człowieka pokonującego strach na drodze chrześcijańskiej wiary.

Wizyta u Piłata (Mt 27,58; Mk 15,43b-45; Łk 23,52; J 19,38a.38c)

W dalszej części rozważań nad postacią Józefa z Arymatei i jego udziałem w pogrzebie Jezusa, w myśl przyjętej na początku struktury, zostanie podjęta analiza tych fragmentów ewangelicznych relacji, które mówią o wizycie protagonisty opowiadania u rzymskiego namiestnika Judei – Piłata z Pontu. To spotkanie najobszerniej opisał Marek (Mk 15,43b-45). W jego relacji zaznaczona jest odwaga Józefa, którą wykazał się, zanim zwrócił się do namiestnika. Marek wprowadza także postać setnika, odpowiadającego na wątpliwości Piłata odnośnie śmierci Jezusa, którego ciało Piłat ostatecznie nakazuje oddać Józefowi. Tekst Mateusza jest o wiele bardziej zwięzły – autor krótko informuje o udaniu się Józefa do Piłata, prośbie o wydanie ciała i zgodzie namiestnika (Mt 27,58). Wydaje się, że Mateusza bardziej od spraw politycznych interesuje sam pogrzeb Jezusa⁵⁴. Jeszcze krócej na ten temat wypowiada się Jan, który wspomina jedynie o prośbie Józefa i zgodzie Piłata (J 19,38a.38c). Najkrótszą jednak pozostaje informacja Łukasza, mówiącego o pójściu Józefa do namiestnika i przedstawieniu mu swojej prośby, czyniąc domyslną zgodę na wydanie ciała Jezusa (Łk 23,52). Łukasz wydaje się bardziej skupiać na postaci głównego bohatera i zaakcentowaniu jego moralności. Także w tej

⁵² M. WOLTER, *Das Lukasevangelium...*, s. 765.

⁵³ J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...*, s. 1164; por. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium...*, s. 961.

⁵⁴ R.F. FRANCE, *The Gospel of Matthew...*, s. 1090.

Ewangelii podkreślona jest odwaga i determinacja Józefa, co wyraża sformułowanie προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ – *podszedłszy do Piłata*, sugerujące, że Józef przestąpił próg pretorium, nie zważając jako Żyd na ewentualne tego konsekwencje⁵⁵.

Wersety o wizycie u Piłata są ważne nie tyle ze względu na ich historyczność, ile na postawione w nich pytanie o motywację, którą kierował się Józef, decydując się na podjęcie ryzyka związanego z pochowaniem ciała Jezusa. Najpierw jednak trzeba zadać pytanie, czy z historycznego punktu widzenia było możliwe, aby namiestnik Poncjusz Piłat zgodził się wydać Józefowi ciało skazanego na ukrzyżowanie? Zasadność tego pytania wynika z kilku powodów: Rzymianie nie wydawali ciał ukrzyżowanych dla tradycyjnego pochówku; w analizowanym przypadku chodziło o śmierć kogoś, kogo oskarżono o uzurpację władzy królewskiej, a więc wroga Rzymu; Józef nie należał do rodziny Jezusa.

O tym, że Rzymianie nie wydawali zazwyczaj rodzinie ciał skazanych na śmierć krzyżową dla uczynienia im normalnego, godziwego pogrzebu, a jeśli już do tego doszło, to czynili to niechętnie, świadczą dokumenty literackie i archeologiczne. Ciała długo wisiały na krzyżu, narażone na ataki drapieżnych ptaków i dzikich zwierząt, a następnie były wrzucane do wspólnej mogiły. Powody takiego postępowania były przynajmniej dwa: brak pogrzebu miał być dodatkową karą, upokorzeniem i przestrogą, a ponadto obawiano się uznania skazańców za męczenników czy bohaterów. Cały szereg przykładów przedstawia w swoim studium R.E. Brown⁵⁶. Rozporządzenia rzymskie w tej kwestii odnosiły się jednak do cesarstwa i jego obywateli. Dodatkowe zarządzenia istniały w poszczególnych prowincjach takich jak Judea, gdzie Żydzi byli wyjątkowo wrażliwi w kwestii pochówku zmarłych. Szczególną rolę odgrywał tam przepis Pwt 21,22: *Jeśli ktoś popełnił przestępstwo podlegające karze śmierci i zostanie stracony, a potem powieszony na drzewie, jego trup nie pozostanie na drzewie przez noc, lecz masz go pochować tego samego dnia*. Wszystko wskazuje na to, że Rzymianie wiedzieli o tej tradycji i ją szanowali⁵⁷. W związku z powyższym wydaje się, że odzyskanie ciała Jezusa, by godnie je pogrzebać, było czymś nie tylko realnie możliwym, ale też niezbyt trudnym do osiągnięcia.

Znacznie większym problemem pozostaje fakt, że Jezus z Nazaretu został skazany przez rzymski trybunał sądowniczy jako uzurpator władzy (Mt 27,11; Mk 15,2.12; Łk 23,3; J 18,33; 19,12). W tym przypadku, z punktu widzenia Piłata, mogła zachodzić obawa, że pogrzeb Jezusa stanie się manifestacją narodowo-wyzwoleńczą żydowskiego ruchu oporu, co w konsekwencji mogło doprowadzić do zamieszek.

⁵⁵ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke...*, s. 1527.

⁵⁶ R.E. BROWN, *The Death...*, s. 1207; por. J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...*, s. 1164; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 562-563; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus...*, s. 336; G. LOHFINK, *Ostatni...*, s. 54.

⁵⁷ J. GNILKA, *Jezus...*, s. 375; por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 562; W. BÖSEN, *Ostatni...*, s. 366-367; C.S. MANN, *Mark...*, s. 657; D. HAGNER, *Matthew 14-28...*, s. 858.

Analizując jednak proces sądowy, należy zauważyć, że Piłat nie był przekonany o winie Jezusa, stąd nie musiał bać się politycznych konsekwencji związanych z Jego pogrzebem. Ponadto, wiedząc, że Józef z Arymatei jest członkiem Sanhedrynu, nie widział w nim zwolennika Nauczyciela z Nazaretu⁵⁸. Ogólnie stosunek Piłata do Jezusa podczas procesu był dość pozytywny, co najlepiej ukazuje Ewangelia Jana. Oprócz tego, że przeprowadził on z Nim długą rozmowę i chciał Go uwolnić, Piłat odmówił też Żydom zmiany tytułu Jego winy (J 19,22). Następnie spełnił dwie prośby: o szybkie usunięcie ciał ukrzyżowanych (J 19,32) oraz o wydanie ukrytemu uczniowi ciała Nauczyciela⁵⁹. Użyty przez Mateusza czasownik ἀποδοθῆναι, a w jeszcze większym stopniu występujące u Marka słowo ἐδώρησατο, wskazują na wielkoduszność namiestnika⁶⁰. Przy tym zawarty w Mk 15,43 termin ἡτήσατο sugeruje, że Józef *usilnie* przedstawił swoją prośbę⁶¹. Nie można też wykluczyć, że Piłat spełnił prośbę Józefa z przekory wobec przywódców żydowskich, którym uległ w trakcie sądu nad Jezusem⁶². Tym samym postawa Piłata w trakcie procesu sądowego, jak i status proszącego o ciało Jezusa, wydają się rzucać pewne światło na trudności stojące na przeszkodzie do zorganizowania tradycyjnego pogrzebu, a jednocześnie dotyczące określenia tytułu winy Nauczyciela z Nazaretu.

Odpowiedzią na zarzut, iż Józef z Arymatei nie był krewnym Jezusa i nie mógł prosić o Jego ciało, jest przede wszystkim znaczenie i autorytet tej postaci. W rzeczywistości pozycja Józefa dawała mu większe szanse na realizację planu, niż rodzinie i dalszym krewnym. Ponadto, wspomniany już czasownik ἀποδοθῆναι, występujący w Ewangelii Mateusza aż 18 razy, może także wiązać się z oddaniem przez Piłata ciała Jezusa Jego zwolennikom. Nie można wykluczyć, że ewangelista świadomie dążył do tego przekazania czytelnikom informacji, że Piłat wiedział, iż Józef był zwolennikiem Jezusa, kimś Mu bliskim i ściśle związanym z Jego osobą⁶³.

Przed podjęciem próby udzielenia odpowiedzi na pytanie – być może najważniejsze w odniesieniu do protagonisty analizowanego wydarzenia – o motywację, jaką kierował się Józef z Arymatei urządzając pogrzeb Jezusowi, należy jeszcze przez chwilę zatrzymać się nad wersetami występującymi jedynie u Marka, które dokładniej opisują reakcję Piłata na prośbę Józefa oraz wprowadzają na scenę postać setnika (Mk 15,44-45). Zdziwienie Piłata wyrażone czasownikiem ἐθαύμασεν,

⁵⁸ J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)*..., s. 1164; por. G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*..., s. 358; R.E. BROWN, *The Death*..., s. 1208; J.R. DONAHUE, D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*..., s. 454.

⁵⁹ R.E. BROWN, *The Gospel according to John*..., s. 956.

⁶⁰ A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza*..., s. 687; por. U. LUZ, *Das Matthäusevangelium nach Matthäus*..., s. 378; J.R. DONAHUE, D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*..., s. 454; H. LANGKAMMER, *Passio*..., s. 89.

⁶¹ C.S. MANN, *Mark*..., s. 657; por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik*..., s. 15.

⁶² H. LANGKAMMER, *Ewangelia według Św. Marka, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT III/2), Poznań – Warszawa 1977, s. 354; por. TENZE, *Passio*..., s. 89.

⁶³ R.E. BROWN, *The Death*..., s. 1226.



występującym w całym Nowym Testamencie jedynie tu i w 1 J 3,13, jest zupełnie uzasadnione, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że ukrzyżowani skazańcy mogli bardzo długo konać. Choć nie wolno również zapominać o tym, że ciało Jezusa było przybite do krzyża około sześciu godzin: od trzeciej do dziewiątej (Mk 15,25.34-38). Setnik, odpowiedzialny za egzekucję, był najbardziej odpowiednią osobą mogącą rozwiązać wszelkie wątpliwości w tej kwestii.

Dla stwierdzenia śmierci Jezusa ewangelista używa dwóch czasowników, występujących w różnych formach gramatycznych. Są to: τέθνηκεν, użyty w czasie dokonanym w stosunku do przedstawionej sytuacji, oraz aoryst ἀπέθανεν, sugerujący, iż Jezus już dawno nie żyje⁶⁴. Nie da się wykluczyć, że tak silne akcentowanie faktu śmierci Jezusa i powoływanie się przy tym na tak ważnych świadków, jak rzymski namiestnik Judei i setnik odpowiedzialny za przeprowadzenie egzekucji, może mieć wydźwięk apologetyczny. Zarówno ewangelista, jak i pierwotnemu Kościołowi przychodziło odpowiadać na zarzuty przeciwników zmartwychwstania Jezusa. W tym przypadku Piłat i setnik pozostają najbardziej wiarygodnymi świadkami Jego śmierci⁶⁵. Pojawia się jednak pytanie: dlaczego pozostali synoptycy – Mateusz i Łukasz – pominęli tę informację? Dlaczego obydwaj? Sugestia, że tych wersetów nie było w tekście Marka, który im obu był znany, że zostały one dodane później, pasuje do twierdzenia, iż rzeczywiście chodziło o apologię zmartwychwstania Jezusa. Natomiast sugerowanie, iż zamiar apologetyczny odniósł skutek odwrotny od zamierzonego, bo jednak *Piłat zdziwił się*⁶⁶, jest naciągane i nieprzekonujące. Można również przyjąć możliwość, że Mateusz i Łukasz zasadniczo opierali się na własnych źródłach, w swobodny sposób włączając do nich jedynie niektóre elementy tekstu Marka.

Niektórzy uczeni dopatrują się w Mk 15,44-45 pewnych nawiązań do opisu śmierci Jana Chrzciciela, zwracając uwagę na związek losów obu postaci. Wizyta setnika u Piłata miałaby swoją analogię w przybyciu kata do Heroda po wykonaniu wyroku (Mk 6,27n)⁶⁷. Także występujący tutaj termin πτώμα – *zwłoki* – jest użyty w opisie pogrzebu Jana Chrzciciela (Mk 6,29)⁶⁸. Wydaje się jednak, że jest to zbyt przesadne doszukiwanie się analogii, o czym była już wcześniej mowa.

Żaden z ewangelistów nie mówi wprost, dlaczego Józef z Arymatei zdobył się na ten niezwykle i dosyć ryzykowny gest. Wśród badaczy istnieją różne opinie na ten temat. Przeważa wersja, że Józef kierował się żydowską pobożnością, która nakazywała mu zapobiec temu, aby martwe ciało pozostawało bez pochówku,

⁶⁴ C.S. MANN, *Mark...*, s. 657.

⁶⁵ J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus...*, s. 334; por. R.E. BROWN, *The Death...*, s. 1219; J.R. DONAHUE, D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark...*, s. 454; C.S. MANN, *Mark...*, s. 657.

⁶⁶ R.E. BROWN, *The Death...*, s. 1222.

⁶⁷ J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus...*, s. 334.

⁶⁸ R.E. BROWN, *The Death...*, s. 1221; por. J.R. DONAHUE, D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark...*, s. 454.



tym bardziej, że zbliżało się święto Paschy. Jako podstawowy argument przytacza się tutaj – cytowany już wcześniej – nakaz Prawa Mojżeszowego: *Jeśli ktoś popełnił przestępstwo podlegające karze śmierci i zostanie stracony, a potem powieszony na drzewie, jego trup nie pozostanie na drzewie przez noc, lecz masz go pochować tego samego dnia. Każdy, kto zawisł na drzewie, jest przeklęty przez Boga. Nie zbezcieszisz ziemi, którą Pan, twój Bóg, daje ci w dziedzictwo* (Pwt 21,22-23)⁶⁹.

Sugerowane rozwiązanie harmonizuje w pewnym stopniu z charakterystyką Józefa z Arymatei, przedstawioną przez Marka i Łukasza: członek Sanhedrynu (por. Mk 15,43), człowiek pobożny, sprawiedliwy (por. Łk 23,50). Ponadto, ci sami ewangelisti mówią o zbliżającym się szabacie, pośrednio informując, że Józef spieszył się, by zdążyć ze wszystkim jeszcze przed rozpoczęciem święta (Mk 15,42; Łk 23,54). Mateusz informuje jedynie o nastaniu wieczoru, nie wspominając o szabacie (Mt 27,57), z kolei Jan w ogóle nie wypowiada się na ten temat. W tym miejscu pojawia się jednak pytanie: dlaczego pobożny Żyd, oczekujący zbliżającej się Paschy, poświęca ostatnie godziny przeznaczone na przygotowanie się do tego święta, by pochować skazańca, jedynie po to, by wypełnić żydowskie prawo⁷⁰. Pogrzeb Jezusa pod wieloma względami jest na tyle wyjątkowy, że musiał być motywowany czymś więcej niż zwykłą pobożnością. Ponadto, według Księgi Powtórzonego Prawa, śmierć, jaką poniósł Jezus, czyniła Go przeklętym (Pwt 21,23). Wreszcie, jeśli rzymskie władze okupacyjne respektowały żydowski przepis, to Jezusowi przysługiwał pogrzeb we wspólnej mogile, a to z kolei czyni zbędną całą zapobiegliwość Józefa, o której mowa w Ewangeliach, oraz powiązanie jej z przepisem Pwt 21,22. A zatem wydaje się, iż bardziej na miejscu będzie pytanie: dlaczego Józef z Arymatei tak bardzo starał się, aby Jezus był pochowany sam, w indywidualnej mogile, z godnością i szacunkiem przysługującym człowiekowi?

Jeśli Józef byłby uczniem Jezusa, tak jak o tym informują Mateusz i Jan, to jego czyn wynikałby z obowiązku czy szacunku wobec Mistrza. Wyżej była jednak mowa o tym, że Józef stał się nim najprawdopodobniej po zmartwychwstaniu Jezusa, a więc ten motyw raczej nie jest wiarygodny. Wydaje się, że w tym wypadku najwięcej może wyjaśnić relacja Łukasza, gdzie Józef przedstawiony jest na podobieństwo szlachetnych postaci, wyczekujących przyjścia królestwa Bożego i otwartych na jego rzeczywistość. Nie jest on jeszcze uczniem w rozumieniu ewangelicznym, jest ciągle człowiekiem wyznania mojżeszowego. Potrafi jednak w żywy sposób reagować na znaki Bożego działania⁷¹. Chęć zakończenia czynności

⁶⁹ M. WOLTER, *Das Lukasevangelium...*, s. 766; por. D. HAGNER, *Mathew...*, s. 858; P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu...*, s. 408; J. GNILKA, *Jezus...*, s. 375; J.R. DONAHUE, D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark...*, s. 456.

⁷⁰ J. MURPHY-O'CONNOR, „The Descent...”, s. 552.

⁷¹ J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...*, s. 1166; por. A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza...*, s. 686.



pogrzebowych przed nastaniem szabatu, by nie naruszyć jego świętości (Mk 15,42; Łk 23,54), wcale temu nie zaprzecza, wręcz przeciwnie – potwierdza tę tezę. Józef na tym etapie jest człowiekiem jeszcze starotestamentowym, który nie dopuszcza ewentualności zmartwychwstania Jezusa, ale jest usposobiony do życia wartościami królestwa Bożego, które głosił Jezus. To przykład nauczyciela w Piśmie, który, stając się uczniem królestwa niebieskiego, wyjmuje ze swego skarbca to, co nowe i stare (por. Mt 13,52), lub też nauczyciela Pisma, niedalekiego od tego królestwa (por. Mk 12,34), albo podobnego temu, który pytał: *kto jest moim bliźnim?* (por. Łk 10,29). Poszukując wśród postaci ewangelicznych, można dopatrzyć się pewnego podobieństwa pomiędzy postawą Józefa i kobiety, która namaściła Jezusa olejkami, antycypując czynności pogrzebowe (Mt 26,6-13)⁷². Jeśli natomiast szukać wyjaśnień dla tego typu postawy w Starym Testamencie, to wydaje się, że bardziej niż na przepis Pwt 21,22-23, należałoby zwrócić uwagę na Księgę Tobiasza i jej głównego bohatera (Tb 1,17-18; 2,3-8)⁷³.

Chcąc odpowiedzieć na pytanie o motyw, którym kierował się Józef z Arymatei, podejmując czynności pogrzebowe, należałoby przyjąć, że uczynił to z szacunku dla Nauczyciela z Nazaretu. Chociaż Józef nie występuje wcześniej w żadnej z Ewangelii, to jednak nie można wykluczyć, że należał do zwolenników, przyjaciół czy ludzi otwartych na naukę Jezusa, a przynajmniej zainteresowanych Jego ideami. Ewangelie niejednemu raz wspominają, że Jezus miał wokół siebie wielu życzliwych ludzi, także w kręgach faryzejskich. Nie został rozpoznany i przyjęty jako oczekiwany Mesjasz, tym bardziej nikt nie był w stanie uwierzyć w Jego przyszłe zmartwychwstanie. A jednak zyskał – przynajmniej u pewnej grupy ludzi – szacunek jako nauczyciel, cudotwórca, prorok, i to mogło sprawić, że postarano się o godny pogrzeb dla Niego, nie zważając na rodzaj śmierci, jaką poniósł, jak i trudności związane z pochówkiem, zarówno ze strony żydowskiej jak i rzymskiej.

Pogrzeb Jezusa

W trzeciej, ostatniej części pojawiają się trzy motywy, które rzucają światło na postać Józefa z Arymatei i jego ostatnią przysługę: pierwszy – czynności pogrzebowe; drugi – grobowiec; trzeci – obecność kobiet. Pierwsze dwa kryją w sobie odpowiedź na pytanie, jaki pogrzeb zapewnił Józef Jezusowi: dostojny, królewski, czy jednak zwyczajny i prosty? Trzeci temat pomoże ustosunkować się do kwestii, czy Józefa z Arymatei można nazwać postacią paschalną?

⁷² R.F. FRANCE, *The Gospel of Matthew...*, s. 1088.

⁷³ W. ECKEY, *Das Lukasevangelium...*, s. 962.



Wszyscy synoptycy informują, że Józef sam zabrał ciało Jezusa. Marek i Łukasz mówią o zdjęciu z krzyża (Mk 15,46; Łk 23,53), Mateusz – jedynie o zabraniu ciała (Mt 27,59). Jan natomiast, jako jedyny, wprowadza postać Nikodema, który pomaga Józefowi zarówno w zabraniu ciała, jak i w samym pochówku, przy czym obaj bezpośrednio zaangażowani są w te czynności (J 19,40). Jest czymś oczywistym, że Józef nie był w stanie sam zdjąć ciała z krzyża i zanieść go do grobu. Z całą pewnością potrzebował pomocy. W myśl wcześniej przekazanych informacji, należy przyjąć, że, jako osoba bogata (Mt 27,57), dostojna (Mk 15,43), miał służbę, z pomocy której mógł skorzystać w podjętych czynnościach pogrzebowych. Jeśli Józef korzystał z jej pomocy, to nie musiał dotykać ciała i w ten sposób zachował czystość rytualną, niezbędną dla świętowania szabatu i Paschy (Lb 19,11)⁷⁴. Ewangelie jednak wyraźnie podkreślają jego osobisty udział w tych czynnościach, przekazując jednocześnie informację o zbliżającym się szabacie (Mk 15,42; Łk 23,54; por. Mt 25,57). Występujące u Marka w jednym wersecie (Mk 15,46) aż trzy czasowniki (ἐνείλησεν, ἔθηκεν, προσεκύλισεν) i trzy imiesłowy (ἀγοράσας, καθελὼν, λελατομημένον) mogą wskazywać, że wszystkie czynności wykonywano w pośpiechu, by zdążyć przed wspomnianym świętem⁷⁵. Takie ujęcie akcji wydaje się ukazywać Józefa jako kogoś pełnego szacunku i uznania dla Jezusa. Jest on jeszcze człowiekiem starotestamentowym, jednak żyje już wartościami królestwa Bożego. Nie zważa na niebezpieczeństwo nieczystości pozbawiającej go możliwości świętowania szabatu i Paschy. Pogrzeb Jezusa musiał mieć miejsce pomimo wszystko, Józef jest więc ukazany jako człowiek, dla którego dawne przepisy straciły swoją moc na rzecz czegoś nowego, bardziej wartościowego. W tym wyraża się jego nastawienie do królestwa Bożego. Nawet jeśli nie jest jeszcze uczniem Jezusa w sensie dosłownym, to z pewnością jest doskonałym na niego kandydatem⁷⁶.

Wszyscy ewangelisci przekazują, że przed złożeniem do grobu martwe ciało Jezusa zostało owinięte w prześcieradło albo płótna. Synoptycy mówią o owinięciu w prześcieradło, nie wspominając o żadnych innych czynnościach, natomiast Jan używa terminu w liczbie mnogiej: ὀθονίους – *płótnami*, dodając jeszcze informację o wonnościach i zaznaczając, że Nauczyciela z Nazaretu pochowano *zgodnie z żydowskim zwyczajem grzebania* (J 19,40). Taka wzmianka mogłaby oznaczać, że ciało Jezusa zostało umyte i namaszczone. Różnica pomiędzy wersją synoptyczną i tradycją Janową jest przedmiotem dyskusji wśród uczonych przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze – czy ciało Jezusa było odpowiednio przygotowane do pogrzebu, czy też z braku czasu jego obmycie i namaszczenie zostało odłożone

⁷⁴ R.F. FRANCE, *The Gospel of Matthew...*, s. 1090.

⁷⁵ J.R. DONAHUE, D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark...*, s. 454.

⁷⁶ M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza (Łk 13,1-24,53)* (DKNT 3b), Tarnów 2008, s. 292; por. J. KUCHARSKI, *Spocząć ze swymi przodkami*, Lublin 1998, s. 168; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 565.



na później (po szabacie)? Po drugie – czy występujące w wersji synoptycznej słowo σινδών – *plótno, tkanina, prześcieradło* – oznacza to samo, co ὀθονίοις – *plótnami*, o których informuje Jan?

Naród żydowski przykładął wielką wagę do pochówku zmarłych, stąd też rytuał pogrzebowy był skrupulatnie przestrzegany. Zmarłego chowano zaraz po śmierci, jedynie w wyjątkowych sytuacjach – następnego dnia. Istniało powszechne przekonanie, że pozostawienie ciała na noc, bez pochówku, oznaczało tyle, co zhańbienie jego osoby. W rzeczywistości tego typu podejście dyktowały warunki klimatyczne w Palestynie. Ciało było myte i ubierane, gdyż pochować kogoś nago uchodziło za wstydlive i obelżywe dla zmarłego⁷⁷. Żydowski zwyczaj przewidywał także namaszczenie umytego ciała mirrą i aloesem. Nie było to balsamowanie, ale chodziło o zneutralizowanie przykrego zapachu rozkładających się zwłok, a także o wyrażenie szacunku dla zmarłego⁷⁸. Jak, na tle pokrótce naszkicowanego obrazu pogrzebowych zwyczajów żydowskich, wyglądało pochowanie ciała Jezusa?

Można powiedzieć, że w przypadku pogrzebu Jezusa relacje ewangeliczne mówią o wszystkich wspomnianych czynnościach za wyjątkiem umycia i namaszczenia ciała. Niektórzy badacze,⁷⁹ z uwagi na wzmiankę *zgodnie z żydowskim zwyczajem grzebania* (J 19,40), twierdzą, że umycie i namaszczenie miało jednak miejsce, nawet jeśli Ewangelie synoptyczne nie mówią o tym wprost. Zbliżający się wieczór, a z nim początek szabatu i Paschy, nie był w tej sytuacji przeszkodą, ponieważ szacunek wobec zmarłych był tak wielki, że zezwalano na wszelkie rytuały pogrzebowe nawet w dzień szabatu⁸⁰. Niektórzy bibliści są przeciwnego zdania⁸¹ i częściej jednak można spotkać się z opinią, że ciało Jezusa nie zostało umyte i namaszczone. Podaje się przy tym między innymi następujące argumenty: niedostatek wody w miejscu pochówku czy też brak wystarczająco ustronnego miejsca w ogrodzie dla dokonania tego rodzaju czynności⁸². Wydaje się jednak, że nie są to racje przekonujące, ponieważ tak w jednym, w jak drugim przypadku nie można wykazać, że rzeczywiście tak było. Na uwagę zasługuje tu opinia J. Chmiela, który – powołując się na wypowiedzi rabinów żydowskich – twierdzi, że w przypadku gwałtownej śmierci, jeśli zwłoki są skrwawione, nie podlegają rytuałowi obmycia, ponieważ krew stanowi część ciała i nie może być od niego w ten sposób oddzielona. Bez wątpienia Jezus umarł śmiercią gwałtowną, a więc – w myśl tej teorii – fraza *zgodnie*

⁷⁷ J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus...*, s. 333-335.

⁷⁸ F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 564.

⁷⁹ M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza...*, s. 292; por. J. SZLAGA, *Po śmierci, a przed zmartwychwstaniem*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1978, s. 88.

⁸⁰ F. SIEG, *Ewangelia Jezusa Chrystusa według św. Marka IV (Mk 14-16)*, Pelplin 2008, s. 187; por. J. GNILKA, *Jezus...*, s. 376; M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza...*, s. 292.

⁸¹ W.F. ALBRIGHT, C.S. MANN, *Matthew. Introduction. Translation and Notes* (AB 26), Garden City 1971, s. 355; por. R. BARTNICKI, *Ewangeliczne...*, s. 194; TENŻE, *Przesłanie...*, s. 390.

⁸² J. KUCHARSKI, *Spocząć...*, s. 158, por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 563.



z żydowskim sposobem grzebania nie tylko nie potwierdza obmycia ciała Jezusa, ale wręcz je wyklucza⁸³. Powyższa teza, choć bardzo interesująca, ma jednak słabe punkty. Jej autor powołuje się na wypowiedzi rabinackie z X i IV w. po Chrystusie. Są to więc bardzo późne źródła i nawet jeśli nawiązują do tradycji talmudycznych i misznaickich, to należy pamiętać, że tak Talmud, jak i Miszna zostały skodyfikowane nie wcześniej niż w III w. po Chrystusie. Nie ma więc pewności, że zawierają dokładnie informacje o tradycjach z czasów Jezusa, nawet jeśli – jak przekonuje cytowany autor – jest to zbiór tradycji z okresu od II w. przed Chrystusem do II w. po Chrystusie. Niemniej jednak są to ciekawe spostrzeżenia i należy je wziąć pod uwagę w analizowanym zagadnieniu.

Ostatecznie pozostaje faktem to, że żadna ewangelia nie wspomina o umyciu ciała Jezusa, nadto synoptycy nie informują o użyciu wonności, chociaż tego nie wykluczają. Być może u Marka zwrot *owinął w płótno* (Mk 15,46c; por. Mt 27,59) jest w tym przypadku fachowym terminem odzwierciedlającym cały proces przygotowania zwłok do pochówku i jest to coś tak oczywistego, że nie było potrzeby o tym wspominać. Nie można też wykluczyć, że dla ewangelistów scena namaszczenia w Betanii (Mt 26,12; Mk 14,8) nie straciła swojej wymowy⁸⁴. W takim wypadku zastanawia jednak fakt, że ewangelisci, podając wiele innych szczegółów, pominęli tę informację. Zupełnie inaczej wygląda sprawa u Łukasza, który mówi jasno, że obecne przy pogrzebie Jezusa kobiety miały zamiar namaścić ciało Pana dopiero po szabacie (Łk 23,56). Wydaje się więc, że zachodzi sprzeczność pomiędzy relacją Łukasza i Jana, której – według niektórych – nie da się wyjaśnić⁸⁵. Próba wyjścia z impasu może być przypuszczenie, że w wyniku pośpiesznego i niedokładnego namaszczenia ciała Jezusa, kobiety chciały uczynić to jeszcze raz po szabacie⁸⁶, choć tego typu teza ma swoich przeciwników⁸⁷. Ostatecznie można przyjąć kompromis, że kwestię obmycia i namaszczenia ciała Jezusa należy pozostawić otwartą.

W tym miejscu trzeba jeszcze przez chwilę zatrzymać się nad relacją Jana, gdzie jest mowa o tym, że Nikodem *przyniósł około stu funtów mirry zmieszanej z aloesem* (J 19,39). Była to spora ilość, jeśli wziąć pod uwagę, że przy pogrzebach ludzi ubogich zużywano około 20-30 funtów tego rodzaju wonności⁸⁸. Taka ilość z pewnością stanowi dowód wielkiego szacunku dla Rabbiego z Nazaretu, ale może to także oznaczać, że Nikodem, jak również Józef, nie mieli świadomości istnienia życia pozagrobowego, a tym bardziej nie brali pod uwagę możliwości zmartwych-

⁸³ J. CHMIEL, „Pogrzeb Jezusa w świetle zwyczajów żydowskich”, RBL 37 (1984), s. 124-125.

⁸⁴ H. LANGKAMMER, *Passio...*, s. 89; por. W. BÖSEN, *Ostatni...*, s. 370.

⁸⁵ C.S. MANN, *Mark...*, s. 658; por. R.E. BROWN, *The Gospel according to John...*, s. 958.

⁸⁶ R. BARTNICKI, *Ewangeliczne...*, s. 196; por. TENŻE, *Przesłanie...*, s. 392.

⁸⁷ R.E. BROWN, *The Gospel according to John...*, s. 958.

⁸⁸ J. SZLAGA, *Po śmierci...*, s. 88.



wstania Jezusa⁸⁹. Najprawdopodobniej, podając informację o trzykrotnie większej niż zazwyczaj ilości mirry i aloesu, ewangelista Jan kontynuuje temat królewskości Jezusa. Obraz ten składa się z następujących scen: Jego pełne powagi zachowanie podczas aresztowania, majestatyczna godność okazana wobec Piłata, dostojna śmierć na krzyżu, a teraz honorowy pogrzeb⁹⁰. Przytaczanie jednak w tym miejscu informacji pochodzącej od Józefa Flawiusza (Ant. 17,18,3), że na pogrzebie Heroda Wielkiego aż pięciuset niewolników niosło wspomniane pachnidła⁹¹, wydaje się być co najmniej nieadekwatne. W relacji Jana na temat wonności użytych podczas pogrzebu Jezusa bardziej chodzi o kontynuację podjętych założeń teologicznych niż o kronikarskie przedstawienie zaistniałych faktów. To, czego dokonały postacie biorące udział w pogrzebie Nauczyciela, posłużyło ewangelistcie do wyeksponowania Jego królewskiej godności, podobnie jak miało to miejsce w relacji o męce.

Wszystkie Ewangelie jednogłośnie informują, że ciało Nauczyciela z Nazaretu nie zostało pochowane nagie, podkreślając wyraźnie, że o ubiór zatroszczył się Józef z Arymatei. W tej, ogólnie rzecz biorąc, zgodności pojawiają się jednak detaliczne różnice, które mogą mieć odniesienie do historyczności wydarzenia. Jak się można domyślać, zachodzą one pomiędzy przekazem synoptycznym i Janowym. W pierwszym przypadku chodzi o słowo σινδών – *tkanina, prześciera-dło* – w liczbie pojedynczej, któremu Jan przeciwstawia swoje ὀθόνια – *plótna* – w liczbie mnogiej.

Próbę pogodzenia tego, co wydaje się sprzeczne, podjął R.E. Brown. Według niego z całą pewnością nie można terminu ὀθόνια rozumieć jako lniane pasy czy bandaż. Określenie *owinęli je w płótna* nie oznacza mumifikacji ciała Jezusa, gdyż tego typu zwyczaje panowały w Egipcie, natomiast były całkowicie obce kulturze żydowskiej. Liczba mnoga wskazuje w tym przypadku na wielkość płótna⁹², jeśli dodatkowo przyjmie się, że ὀθόνια może być tłumaczone jako całun, a więc tkanina dużych rozmiarów⁹³. Jeszcze innym potwierdzeniem takiego podejścia mogłaby być wzmianka Łukasza (Łk 24,12), mówiąca, że Piotr zobaczył w pustym grobie ὀθόνια – *plótna*. Ten sam ewangelista w relacji o pogrzebie Jezusa używa terminu σινδών. Jednak Jan informuje wyraźnie, że w pustym grobie Jezusa znajdowały się płótna i chustka (J 20,6-7), a więc więcej niż jedno płótno. Dlatego wydaje się, że bardziej prawdopodobna będzie wersja, iż – według zwyczajów żydowskiego chowania zmarłych – używano dwóch kawałków płótna: dużego, w które owijano

⁸⁹ S. MĘDALA, *Ewangelia według Świętego Jana* (NKB NT IV/2), Częstochowa 2010; por. F.J. MOLONEY, *The Gospel of John...*, s. 513; R.E. BROWN, *The Gospel according to John...*, s. 960.

⁹⁰ W. BÖSEN, *Ostatni...*, s. 370.

⁹¹ R.E. BROWN, *The Gospel according to John...*, s. 960; por. J. KUCHARSKI, *Spocząć...*, s. 162; G.R. BEASLEY-MURRAY, *John...*, s. 359; J. SZLAGA, *Po śmierci...*, s. 88.

⁹² G.R. BEASLEY-MURRAY, *John...*, s. 359; W. BÖSEN, *Ostatni dzień Jezusa...*, s. 369-370.

⁹³ D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew...*, s. 405; por. R.F. FRANCE, *The Gospel of Matthew...*, s. 1090.



ciało (σινδών) i mniejszego (σουδάριον), służącego do zasłonięcia twarzy zmarłego⁹⁴. Najprawdopodobniej więc ewangelisci synoptyczni opuścili szczegół na temat σουδάριον, który w rzeczywistości nie był aż tak ważny, zarówno z punktu widzenia faktów, jak i założeń teologicznych poszczególnych Ewangelii. Wtedy Janowe *zgodnie z żydowskim sposobem grzebania* (J 19,40) de facto zawiera w sobie także informację na temat σουδάριον.

W kwestii owinięcia ciała Jezusa w płótno można spotkać się ze szczególnym podkreśleniem faktu, że σινδών wykonany był z lnu, jako rośliny wyrastającej z życiodajnej ziemi. Lniane prześcieradło byłoby w tym przypadku symbolem nieśmiertelności. Józef owinął ciało Jezusa w to płótno, wyrażając tym samym oczekiwanie na Jego zmartwychwstanie⁹⁵. Owszem, Biblia wypowiada się pozytywnie na temat lnianych tkanin w wielu miejscach (Rdz 41,42; Wj 26,1.31.36; Iz 3,23; 42,3), a len jako symbol czystości był najlepszy do wyrobu strojów kapłańskich (Wj 28,6.8.15.39.42)⁹⁶, więc także od tej strony można by rozważyć fakt owinięcia ciała Jezusa w lnianą tkaninę. Jednak zaproponowane stanowisko ma zbyt wiele kontrargumentów. Po pierwsze, σινδών może oznaczać także tkaninę z bawełny⁹⁷, a ta roślina w ogóle nie jest wspomniana w Biblii, a tym bardziej nie ma symboliki biblijnej. Po drugie, ewangelisci, pisząc o σινδών, nie przekazują przez to jakichś nadzwyczajnych wiadomości, a jedynie mówią o czymś, co miało miejsce przy każdym pogrzebie w Palestynie, więc trudno doszukiwać się tutaj specjalnej teologii w odniesieniu do pogrzebu Jezusa. Wreszcie, w relacjach ewangelicznych o Józefie z Arymatei nic nie wskazuje na to, by oczekiwał on zmartwychwstania Jezusa, wręcz przeciwnie, analizowana już ilość użytych wonności świadczy o tym, że tak Józef, jak i Nikodem w ogóle nie brali pod uwagę, że Jezus może zmartwychwstać. Ten wątek będzie jeszcze kontynuowany.

Wartość teologiczną może natomiast mieć określenie przez Mateusza prześcieradła jako καθαρά – *czyste, nieskalane*, co można też tłumaczyć jako *białe*⁹⁸. Z jednej strony świadczy to o tym, że Mateusz korzystał z relacji Marka, a jednocześnie ją uzupełniał, czego nie czynił Łukasz, również opierający się na przekazie Marka. W związku z tym po raz kolejny nasuwa się wniosek, że Mateusz i Łukasz, nawet jeśli korzystali z tekstu Marka, to zachowali pełną swobodę w doborze i redakcji materiału. Z teologicznego punktu widzenia określenie tkaniny jako czystej i nieskazitelnej wyraża wielki szacunek dla Jezusa tak ze strony samego ewangelisty, jak

⁹⁴ M. BEDNARZ, *Ewangelia wg św. Łukasza...*, s. 292; por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 564; J. KUCHARSKI, *Spocząć...*, s. 165.

⁹⁵ R.J. KARRIS, „Ewangelia według Świętego Łukasza...”, s. 1104.

⁹⁶ S. RICHARD, „Len”, w: EB, s. 666-667.

⁹⁷ R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, s. 555; por. Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski IV*, Warszawa 1965, s. 51.

⁹⁸ D. HAGNER, *Matthew 14-28...*, s. 858.



i Józefa z Arymatei. Może to być kolejnym przyczynkiem dla stwierdzenia, że – zapewniając pogrzeb Jezusowi i podejmując wszystkie związane z tym kroki – Józef kierował się szacunkiem i uznaniem dla osoby Nauczyciela z Nazaretu na poziomie personalnym.

Kolejnym etapem czynności pogrzebowych było złożenie ciała Jezusa w grobowcu. Informują o tym wszyscy ewangelisti i zasadniczo są ze sobą zgodni, niemniej jednak, jak można było już wielokrotnie się o tym przekonać, także w relacji o złożeniu do grobu każda z Ewangelii zawiera swoje oryginalne szczegóły. Marek mówi ogólnie o jakimś grobowcu wykutym w skale (Mk 15,46b), natomiast Mateusz dodaje, że był on nowy i stanowił własność Józefa z Arymatei (Mt 27,60a). Łukasz z kolei informuje, że w grobowcu nikogo dotychczas nie pochowano i jednocześnie zaznacza, że był on wykuty w skale (Łk 23,53b). Najobszerniej na ten temat wypowiada się Jan. W jego relacji grobowiec znajduje się w położonym niedaleko od miejsca ukrzyżowania ogrodzie. Według Jana był on również nowy i nikt jeszcze nie był w nim pogrzebany. Nie ma za to ani słowa o tym, że został on wykuty w skale (J 19,41). Jakie względy teologiczne powodowały autorami poszczególnych Ewangelii podczas opisywania grobu Jezusa i jakie ma to odniesienie dla charakterystyki protagonisty opisywanego wydarzenia?

Na temat wyglądu i funkcjonowania grobowców w starożytnej Palestynie wiele materiałów można znaleźć w komentarzach i opracowaniach naukowych. W niniejszym artykule kwestia ta zostaje świadomie pominięta, ponieważ nie ma bliskiego związku z podjętym tematem. Należy natomiast uważniej przyjrzeć się atrybutom grobowca, wyszczególnionym przez ewangelistów. Przekazana przez nich informacja, że był on wykuty w skale, jest całkowicie wiarygodna, potwierdzona przez literaturę i archeologię. Jako groby wykorzystywano jaskinie i groty skalne, których było wiele wokół Jerozolimy⁹⁹. Dostępnie powszechnie przyjmuje się, że Mateusz, opierając się na materiale Marka, uzupełnił jego przekaz. Rzeczywiście relacja Marka jest bardzo skromna, wręcz niewystarczająca dla czytelników. Dlatego Mateusz precyzuje, że grób był własnością Józefa i jest oczywiste, że mógł on złożyć ciało Jezusa w swoim, a nie cudzym grobowcu. Najprawdopodobniej Marek uważał za bezsporne, że grób należał do Józefa i nie widział potrzeby, by o tym pisać. Łukasz z kolei najpewniej uzupełnił relację Marka o informację, że w grobie tym nikt jeszcze nie leżał. Trzeci ewangelista mógł jednak kierować się jeszcze innymi względami. Niektórzy komentatorzy dostrzegają tutaj kontynuację teologii wyjątkowości Jezusa i wiążą wypowiedź o nieużywanym grobie z informacją o osiołku, na którym nikt jeszcze nie siedział (Łk 19,30) i na którym Jezus uroczyście wjechał do Jerozolimy (Łk 19,29-38)¹⁰⁰. Zwraca się także uwagę na aspekt apologetyczny.

⁹⁹ C.S. MANN, *Mark...*, s. 658; por. J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus...*, s. 335.

¹⁰⁰ M. WOLTER, *Das Lukasevangelium...*, s. 766; por. J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...*, s. 1165.



Zaznaczenie, że w grobowcu *nowym*, w którym *nikt jeszcze nie był pochowany*, miało za zadanie wykluczyć możliwość późniejszego pomylenia ciała: w grobowcu znajdowało się tylko ciało Jezusa i tylko On zmartwychwstał¹⁰¹.

Przy uwzględnieniu tego, co dotychczas zostało powiedziane na temat założeń teologicznych ewangelistów, nie sposób nie zauważyć, że poprzez taką charakterystykę grobu zostaje również doceniony gest Józefa. Groby wykute w skale, choć nie stanowiły rzadkości, to jednak były bardzo kosztowne. Józef oddaje własny, nowy grób komuś obcemu, w dodatku skazańcowi. Tego typu czyn może oznaczać jedynie ogromny szacunek Józefa względem Jezusa¹⁰².

W relacji Czwartej Ewangelii nie ma mowy o tym, że grób jest własnością Józefa, za to Jan, na podobieństwo Mateusza, zaznacza, że był on nowy, i tak jak Łukasz twierdzi, że nikt nie był w nim jeszcze pogrzebany. Jan jako jedyny informuje, że grób znajdował się w ogrodzie niedaleko od miejsca ukrzyżowania. Archeologia nie wyklucza historyczności tej informacji¹⁰³. Temat ogrodu zasługuje na szczególną uwagę, komentatorzy dostrzegają bowiem w tym miejscu całą gamę teologicznych wątków. Najczęściej widzi się tutaj związek z pojmaniem Jezusa, które również miało miejsce w ogrodzie. Tam uczniowie rozproszyli się, a teraz na nowo gromadzą się wokół Jezusa, przy czym są to nowi, nieoczekiwani uczniowie¹⁰⁴. Według Browna wątek ten może teologicznie nawiązywać do chowania królów judzkich (zob. 2 Krl 21,18.26; por. Neh 3,15-16). Tym samym ewangelista kontynuuje temat królewskiego dostojństwa Jezusa¹⁰⁵. Z tymi wzniosłymi tematami teologicznymi związana jest postać Józefa z Arymatei i jego szlachetny gest.

W związku z tym, co dotychczas zostało powiedziane, należy ustosunkować się do twierdzenia niektórych egzegetów, głoszących, że Józef z Arymatei przygotował Jezusowi dostojny, honorowy, a nawet królewski pogrzeb¹⁰⁶. Wydaje się bowiem, że pochówek należy ocenić jako zwyczajny i prosty, tak wynika przynajmniej z Ewangelii Marka, która „podaje autentyczny opis pogrzebu Żyda z I wieku”¹⁰⁷. Jeżeli pewne elementy relacji pozostałych ewangelistów sugerują coś innego, należy to postrzegać bardziej teologicznie niż historycznie. Można zgodzić się z niektórymi komentatorami, że Jezus był pochowany należycie i godziwie¹⁰⁸, w czym

¹⁰¹ D. HAGNER, *Matthew 14-28...*, s. 859; por. P. PERKINS, „Ewangelia według Świętego Jana”, w: KKB, s. 1171.

¹⁰² W. BÖSEN, *Ostatni...*, s. 369-370; por. R.F. FRANCE, *The Gospel of Matthew...*, s. 1091; F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 564.

¹⁰³ J. KUCHARSKI, *Spocząć...*, s. 172.

¹⁰⁴ F.J. MOLONEY, *The Gospel of John...*, s. 512; por. S. MĘDAŁA, *Ewangelia według Świętego Jana...*, s. 261.

¹⁰⁵ R.E. BROWN, *The Gospel according to John...*, s. 960.

¹⁰⁶ TENŻE, *The Death...*, s. 1211; por. TENŻE, *The Gospel according to John...*, s. 960; D. HAGNER, *Matthew 14-28...*, s. 859; F.J. MOLONEY, *The Gospel of John...*, s. 512.

¹⁰⁷ C.S. MANN, *Mark...*, s. 656; por. F. SIEG, *Ewangelia Jezusa Chrystusa...*, s. 187.

¹⁰⁸ P. BONNARD, *L'évangile selon Saint Matthieu...*, s. 409; por. J. NOLLAND, *Luke (18,35-24,53)...*, s.



niewątpliwie leży zasługa Józefa z Arymatei. Patrząc jednak bardziej wnikliwie, należy przyznać, że pochowanie przez obcych ludzi, w cudzym grobie, w pośpiechu i prawdopodobnie bez obmycia i należytego przygotowania ciała, może świadczyć o tym, że „Jezus został pochowany odpowiednio do swojej hańbiącej śmierci na krzyżu”¹⁰⁹. Wypełniły się do końca wypowiedziane niegdyś przez Niego słowa: *Syn Człowieczy nie ma gdzie położyć głowy* (Mt 8,20; Łk 9,58). Tym samym w rzeczywistości pogrzeb Jezusa, bardziej niż chwałę, wyraża *kenozę* Syna Bożego. Józef z Arymatei nie ponosi za to odpowiedzialności – on stanął na wysokości zadania. Przyczyny takiego stanu rzeczy należy doszukiwać się w szerszym kontekście wydarzeń i okoliczności.

Zarówno Marek, jak i Mateusz przekazują, że – pochowawszy ciało Jezusa – Józef zamknął kamieniem wejście do grobu (Mk 15,46; Mt 27,60). Pozostali ewangeliciści mówią o kamieniu dopiero w relacji o pustym grobie (Łk 24,2; J 20,1). Mateusz określa kamień jako *wielki* (Mt 27,60), przez co pozostaje konsekwentny wobec swoich dotychczasowych tendencji: Józef – bogaty, grobowiec – nowy, kamień – wielki. Marek nazywa kamień *bardzo wielkim* dopiero w relacji o pustym grobie (Mk 16,4). Relacja o kamieniu jest jak najbardziej wiarygodna, gdyż tego rodzaju praktyka miała miejsce przy chowaniu zmarłych w starożytnej Palestynie. Miał on chronić grób przed niepożądanymi osobami oraz zwierzętami¹¹⁰. Bardziej jednak niż wtoczony na wejście grobowca kamień absorbuje informacja Mateusza, że Józef, dokonawszy tej czynności, *odszedł*. Dziwi, że ten, którego ewangelista przedstawia bardzo pozytywnie, nazywając go uczniem Jezusa, znika ze sceny jeszcze bardziej nieoczekiwanie niż się na niej pojawił. Czy był człowiekiem jednego czynu¹¹¹? Zakończenia relacji wszystkich Ewangelii na temat Józefa z Arymatei wydają się potwierdzać tę tezę.

Ewangelie synoptyczne przekazują, że świadkami pogrzebu Jezusa były kobiety. Na temat ich liczby i tożsamości informacje ewangelistów są różne: Marek wspomina o trzech, Mateusz o dwóch, natomiast Łukasz mówi o kobietach ogólnie, nazywając je po imieniu dopiero w relacji o pustym grobie (Łk 24,10). Po raz kolejny widać, że zależność Mateusza i Łukasza od Marka nie jest wcale absolutna. Jan w ogóle nie wspomina o obecności kobiet – według Browna dlatego, że to nie one poniosą wieść o zmartwychwstaniu Jezusa, ale Jego uczniowie, których ukierunkowywał w czasie swojej działalności i którzy przynajmniej częściowo zaakceptowali Jego naukę¹¹². Jeśli chodzi o rolę kobiet w relacji synoptycznej,

1166; W. ECKEY, *Das Lukasevangelium...*, s. 961.

¹⁰⁹ J. GNILKA, *Jezus...*, s. 376.

¹¹⁰ R.F. FRANCE, *The Gospel of Matthew...*, s. 1091; por. J. KUCHARSKI, *Spocząć...*, s. 169-170; H. LANG-KAMMER, *Passio...*, s. 89; W. BÖSEN, *Ostatni...*, s. 373.

¹¹¹ A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza...*, s. 688.

¹¹² R.E. BROWN, *The Gospel according to John...*, s. 960.



egzegeci jednogłośnie stwierdzają, że występują one nie jako uczestniczki, ale jako świadkowie pogrzebu i lokalizacji grobu Jezusa, pomimo iż według Pwt 19,15 świadectwo niewiasty nie miało znaczenia (u synoptyków będą one pierwszymi osobami, które przekazały wieść o zmartwychwstaniu Pana¹¹³). Kobiety nie pomagały Józefowi w czynnościach pogrzebowych najprawdopodobniej dlatego, że jawił się on dla nich jako nieznajomy¹¹⁴. Ich rolę najlepiej widać w Ewangelii Łukasza, gdzie są naocznymi świadkami konania Jezusa, potem Jego pogrzebu, następnie zmartwychwstania. Wreszcie, jako przynależące do wspólnoty, oczekują zesłania Ducha Świętego (Dz 1,12-14)¹¹⁵. Ta sama Ewangelia przekazuje, że kobiety przygotowały wonności, których miały zamiar użyć dopiero po upływie szabatu (Łk 23,56). Może to świadczyć o tym, że Józef nie wykonał wszystkich czynności związanych z pogrzebem i dlatego przyglądające się temu kobiety chciały te braki uzupełnić. Wspominany już J. Chmiel sugeruje jednak, że na podstawie danych archeologicznych starożytni Żydzi namaszczała pachnidłami nie tylko ciało zmarłego, ale także i ściany grobowca. W takim wypadku Józef mógł wykonać wszelkie praktyki związane z ciałem Jezusa, natomiast zamiary kobiet dotyczyły tej drugiej czynności¹¹⁶. Tak czy inaczej, nie brały one czynnego udziału w pochówku Jezusa, jednak miały zamiar uzupełnić to, czego nie zrobił Józef. Ostatecznie ich obecność jest wyrazem Bożej Opatrzności, która przygotowuje, mającą nastąpić już niebawem, scenę zmartwychwstania¹¹⁷.

Zakończenie

Wszystkie Ewangelie kanoniczne wypowiadają się na temat Józefa z Arymatei, a jego jedyne pojawienie się w Piśmie Świętym wiąże się z pogrzebem Jezusa. Józef jest tym, który zatroszczył się, by ciało Zbawiciela nie zostało wrzucone do zbiorowej mogiły, ale by miało godziwy pogrzeb. Relacje ewangeliczne dostarczają dowodów, by przyjąć historyczność jego postaci. Owszem, przedstawiane fakty przepełnione są tematami teologicznymi, właściwymi dla poszczególnych ewangelistów, co jest jak najbardziej właściwe nie tylko charakterowi przekazów ewangelicznych, ale w ogóle całej Biblii. Nie przeczą one jednak relacjom zaistniałych faktów. Ostatecznie ewangelistom chodziło głównie o należyte opisanie pogrzebu Jezusa.

¹¹³ J.P. HEIL, „The Narrative...”, s. 424; D. HAGNER, *Matthew 14-28...*, s. 859; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus...*, s. 335; J.R. DONAHUE, D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark...*, s. 455.

¹¹⁴ W. BÖSEN, *Ostatni...*, s. 374.

¹¹⁵ L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke...*, s. 385.

¹¹⁶ J. CHMIEL, „Pogrzeb Jezusa...”, s. 126-127; por. F. MICKIEWICZ, *Ewangelia według Świętego Łukasza...*, s. 565.

¹¹⁷ D. HAGNER, *Matthew 14-28...*, s. 859; por. J.P. HEIL, „The Narrative...”, s. 425; C.S. MANN, *Mark...*, s. 658.

W związku z tym Józef z Arymatei znajduje się na drugim planie. Jest uczestnikiem wydarzenia, ale pracuje także na jego wizerunek teologiczny. Odpowiadając na pytanie postawione w tytule artykułu: *ukryty bogacz czy dostojny uczeń?*, wydaje się, że można przychylić się do obu ewentualności. Józef ukazany jest jako szlachetny i miłosierny człowiek, jego status społeczny i materialny nie przeszkodził mu w podjęciu nietypowej decyzji, piastowana godność odeszła niejako w cień, a przynajmniej pozostała na jakiś czas ukryta. Z drugiej strony zachował się on jak prawdziwy uczeń Jezusa, nawet jeśli jeszcze w danym momencie de facto nim nie był. Wierność Nauczycielowi w tak krytycznej sytuacji uczyniła go godnym tego miana, nawet jeśli jego postępowanie nie wyrażało wiary w zmartwychwstanie Mistrza. Józef z Arymatei nie należał do grona tych, którzy ogłoszą światu radosną wieść o zmartwychwstaniu Pana (przynajmniej Ewangelie nic na ten temat nie mówią), z całą pewnością jednak spełnił ważną rolę w przygotowaniach do tego wydarzenia.

Słowa-klucze: Józef z Arymatei, pogrzeb Jezusa

The hidden rich, or the dignified pupil? Evangelical reports on Joseph from Arimathea

Summary

The fundamental subject of this article is the person of Joseph of Arimathea, who appears in all the canonical Gospels (Mt 27, 57-61; Mk 15, 42-47; Lk 23, 50-56; J19, 38-42) in relation with Jesus' burial. This is the basically theological article, that's why literary, historical, and exegetical issues were treated in draft way only according to the theological needs. The point of departure for exegetical-theological analysis is the question about historicity of the Joseph of Arimathea and his personal characteristics presented by individual evangelists. Next stage of reflection is the analysis of the encounter between Joseph and Pilat in order to receive Jesus' body for burial. In this part the biggest part of attention is dedicated to Joseph's motivation to bury the body of condemned man – Jesus from Nazareth. In the last, third part of this article following topics are analysed: Jesus' body preparation for burial, characteristic of grave itself, and the role of the presence of the women at Jesus' burial.

Keywords: Joseph of Arimathea, Jesus' burial.

Śmierć Jezusa w przekazie Talmudu Babilońskiego

Talmud to najbardziej wpływowe dzieło literackie rabinicznego judaizmu, które na przestrzeni kilku wieków opracowano w dwóch wersjach: palestyńskiej i babilońskiej. Talmud Palestyński, nazywany także Jerozolimskim, ostatecznie został zredagowany w Palestynie w piątym wieku. Natomiast Talmud Babiloński swój końcowy kształt osiągnął na początku siódmego wieku w Babilonii¹.

Zadane w Talmudzie pytanie o Jezusa stanowi część szerszego zagadnienia, rozważającego, czy i jak narodziny oraz dzieje chrześcijaństwa mają odzwierciedlenie w literackim dorobku rabinicznego judaizmu². Obok wskazań – mniej lub bardziej wyraźnych – odnoszących się do rodziny Jezusa, Jego uczniów i samej działalności Mistrza z Nazaretu³, szczególnie ważną wydaje się być wzmianka o Jego śmierci, którą przekazuje jedynie Talmud Babiloński (*b. Sanh* 43a).

Kto, według nauki Talmudu, winien jest kary śmierci?

Męka, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa Chrystusa znajduje się w centrum kerygmatu chrześcijańskiego. Okoliczności poprzedzające

¹ Szerzej na temat kształtowania się rabinizmu judaistycznego i Talmudu zob. W. TYLOCH, *Judaizm*, Warszawa: KAW 1987, s. 148-178; A. COHEN, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauki rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, Warszawa 1995, s. 8-29; K. PILARCZYK, „Rabbinizacja judaizmu we wczesnym okresie pobiblijnym”, w: „*Pan moim światłem*”. FS ks. prof. J. Chmiela, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 286-304; S. PECARIC, L. KOŚKA, „Talmud. Metodologia i historia”, w: *Talmud Babiloński*, red. S. Pecaric, L. Kośka, Kraków 2010, s. 20-98.

² Pierwszą całościową próbę zbadania rabinicznych tekstów o Jezusie i chrześcijaństwie w sposób krytyczny podjął H.L. STRACK, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig 1910. Opracowania przedstawiające, jak Żydzi z okresu późnej starożytności mówili o chrześcijaństwie, są bardzo obszerne. Zob. J. MAIER, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (EdF 82), Darmstadt 1978, s. 18-41.

³ J. Banak stwierdza, iż Talmud wypowiada się o Jezusie pogardliwie, często używając wyzwisk, co przyznaje także wielu współczesnych badaczy żydowskich. Zob. J. BANAK, „Świadczenia niechrześcijańskie o Jezusie Chrystusie”, AK 74(1982), z. 2, s. 264.



sam proces oraz śmierć relacjonowane są we wszystkich Ewangeliach. Wydarzenia te obecne są także w kerygmacie pierwotnej wspólnoty, co przekazują Dzieje Apostolskie, jak również w wielu miejscach Listy. W przekazie rabinicznego judaizmu informacje o tym kluczowym wydarzeniu historii chrześcijańskiej występują akcydentalnie. Odniesienie do procesu i stracenia Jezusa uczynione jest mimochodem i traktowane jako część szerszej halachicznej dyskusji, która zasadniczo nie ma nic wspólnego z osobą Jezusa Chrystusa. Wzmianka ta znajduje się w omówieniu Miszny w traktacie sanhedryńskim, który mówi o procedurze kary śmierci.

Karę ukamienowania Miszna wyjaśnia następująco: „Jeśli uznają go [oskarżonego] za niewinnego, zwolnią go, a jeśli nie, zostanie ukamienowany. Poślaniec pójdzie przed nim [obwieszczając]: ten i ten, syn tego i tego, zostanie ukamienowany, bo popełnił taką a taką zbrodnię, a ten i ten są jego świadkami. Każdy, kto wie coś na jego obronę, może przyjść i powiedzieć to” (*m. Sanh 6,1*). Następnie Miszna mówi o mężczyźnie – sygnaliście z flagą, którego zadaniem jest wstrzymać egzekucję na wypadek, gdyby znalazł się ktoś, kto mógłby zaświadczyć o niewinności skazanego.

Talmud Babiloński (*b. Sanh 43a*), komentując ten fragment Miszny, uszczegóławia sposób wykonania kary.

Abaye powiedział: Musi on [poślaniec] powiedzieć też: tego i tego dnia, o tej i o tej godzinie, w takim a takim miejscu (popełniono zbrodnię), na wypadek gdyby znalazł się ktoś, kto zna (inną wersję wydarzeń), aby mógł wystąpić i udowodnić, że (pierwsi świadkowie) są fałszywymi świadkami (celowo złożyli fałszywe świadectwo).

I poślaniec idzie przed nim etc.: dosłownie przed nim, w jego drodze na egzekucję, lecz nie wcześniej!

Jednakże (w odróżnieniu od tego) nauczano (*tanya*):

W (wigilię Szabatu)⁴ wigilię Paschy Jezus Nazarejczyk (*Jesus Nazarene*)⁵ oni powiesili Go (tela'uhu). Poślaniec poszedł czterdzieści dni przed nim (obwieszczając): Jezus Nazarejczyk (*Jesus Nazarene*)⁶ zostanie ukamienowany, bo uprawiał czary (*kishshef*) i podburzał (*hissit*) i zwodził (*hiddiah*) Izrael (ku bałwochwalstwu). Ktokolwiek może powiedzieć coś na jego obronę, niech przyjdzie i powie. Lecz jako że nikt nie przyszedł na jego obronę, powiesili go (w wigilię Szabatu)⁷ w wigilię Paschy.

Ulla powiedział: Czy uważacie, by Jezusa Nazarejczyka (*Jesus Nazarene*)⁸ można było wybronić? Był *mesit* (osobą podżegającą Izrael do bałwochwalstwa), o którym Łaskawy [Bóg]

⁴ Wzmiankę o „wigilii Szabatu” zawiera jedynie manuskrypt Talmudu Babilońskiego z Firenzy.

⁵ Imię usuwa monachijski manuskrypt Talmudu Babilońskiego.

⁶ j.w.

⁷ Wzmiankę „w wigilię Szabatu” przekazuje jedynie manuskrypt Talmudu Babilońskiego z Firenzy.

⁸ Imię usuwa monachijski manuskrypt Talmudu Babilońskiego.



powiedział: nie będziesz miał miłosierdzia, nie będziesz miał jego przestępstwa (Pwt 13,9). W przypadku Jezusa Nazarejczyka (*Jesus Nazarene*)⁹ było inaczej, bo był blisko rządu (*malkhut*)¹⁰.

Fragment ten zawiera niezwykle odniesienie. Rabbi Abayia, babiloński amoraista początku czwartego wieku, wyjaśnia, iż znajdujące się w Misznie wskazanie „taka i taka zbrodnia” powinno być dokładniejsze. Posłaniec winien nie tylko wspominać o przestępstwie, lecz także dodać dzień, godzinę i miejsce, gdzie zostało ono dokonane. Tylko szczegółowy opis okoliczności zbrodni gwarantuje bowiem wiarygodność nowych dowodów – świadków, którzy chcieliby podważyć pierwsze świadectwo, na mocy którego oskarżony został skazany.

W następnej kolejności Mędrcy Talmudu Babilońskiego precyzują stwierdzenie Miszny: „Posłaniec pójdzie przed nim”. A zatem posłaniec ma podążać fizycznie przed skazanym w dniu egzekucji, a nie jakiś czas wcześniej, np. dzień przed nią.

Jednak, jak zapisze autor talmudyczny, od tego wskazania jest wyjątek, który miał miejsce w przypadku posłańca Jezusa z Nazaretu. Szedł on bowiem przed Jezusem nie w dzień egzekucji, ale czterdzieści dni wcześniej. Może to oznaczać czterdzieści kolejnych dni przed egzekucją, bądź też czterdziesty dzień przed wykonaniem wyroku. Bez względu jednak na dokładne znaczenie wzmiankowanych czterdziestu dni – choć właściwszym wydaje się przyjęcie „czterdziestu dni przed wykonaniem wyroku” – nauczanie (*tanya*) to jest w sprzeczności z nauczaniem i rozumieniem Miszny przez anonimowego autora talmudycznego. Zostaje dopuszczona znaczna przerwa między obwieszczeniem posłańca a samą egzekucją. Taka sprzeczność między Miszną a wypowiedzią Tannaitów zostaje wyjaśniona w rozmowie babilońskiego amoraity z początku czwartego wieku (rabbi Ulla) i jego anonimowym rozmówcą. Stwierdza on, iż Jezus miał wysoko postawionych przyjaciół. Żydzi zaś podjęli dodatkowe działania: wyszli ponad prawo tak, aby żaden z Jego potężnych przyjaciół nie mógł oskarżyć ich o stracenie niewinnego człowieka. Następnie stwierdza się, iż przypadek ten nie był zdarzeniem ważnym, lecz raczej wyjątkiem, stąd też nie ma sprzeczności między Miszną a jej objaśnieniem¹¹.

Podczas tej rozmowy wychodzą na jaw pewne szczegóły dotyczące oskarżenia i śmierci Jezusa. Przede wszystkim zostaje wskazane, iż Jezusa powieszono w wigilię Paschy, która, według zapisku manuskryptu z Firenzy, zbiegła się z wigilią Szabatu. Wzmianka o wigilii Szabatu wydaje się być jednak uzupełnieniem – harmonizacją z Nowym Testamentem. Z rozmowy wynika, iż wymagane obwieszczenie o skazaniu Jezusa na karę powieszenia nastąpiło czterdzieści dni przed egzekucją.

⁹ j.w.

¹⁰ Zob. P. SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, Princeton-Oxford 2007, s. 65.

¹¹ Zob. J. MAIER, *Jesus von Nazareth...*, s. 223.



Jezus został stracony, bo uprawiał czary i podlegał Izrael do bałwochwalstwa. Nikt nie wystąpił w Jego obronie, choć miał On bliskie kontakty z rządem (*malkuta*).

Część powyższych wskazań można wytłumaczyć, bazując na poszczególnych tekstach Miszny z traktatu Sanhedrin. W *m. Sanh* 6,4 znajduje się dokładne wyjaśnienie procedury wyroku śmierci przez powieszenie:

Wszystkich, którzy zostali ukamienowani, również wieszano (*nitlin*) [później na drzewie]: słowa Rabbiego Eliezera.

Jednakże Mędrcy powiedzieli: tylko bluźnierców (*ha-megaddef*) i bałwochalców (*ha-oved avodah zarah*) wieszano.

Mężczyzn wiesza się twarzą do ludzi, a kobiety zwrócone do drzewa: (tak brzmiały słowa R. Eliezera.

Mędrcy jednak powiedzieli: mężczyzn się wiesza, lecz kobiet się nie wiesza (w ogóle). [...]

Jak się wiesza?

W ziemię wbija się słup, z którego wystaje belka, wiązuje się mu ręce i wiesza.

Rabbi Yose powiedział: słup opiera się o ścianę i wiesza się go tak jak robią to rzeźnicy.

Natychmiast go odwiązują. Jeśli bowiem zostanie (na drzewie) na całą noc, nie wolno tego robić, jak napisano: nie należy zostawiać ciała na drzewie [na noc], ale musi być pochowane tego samego dnia, bowiem ten, którego powieszono (talui), jest przekleństwem przeciw Bogu (*qilelat elohim*), etc. (Pwt 21,23). To powiedział, na jakiej podstawie powieszono tego [mężczyznę]? Ponieważ przeklął Imię, Imię Niebios, zbezczęścił je (*m. Sanh* 6,4).

Traktat *m. Sanh* 6,4 wskazuje zatem, kogo i na jak długo się wiesza. Jednakże na pytanie „kogo”, przekaz udziela różnych odpowiedzi. Rabbi Eliezer stwierdza bowiem, iż z zasady należy wieszać każdego, kto poniósł karę śmierci przez ukamienowanie, Mędrcy zaś ograniczyli tę procedurę do kary za bluźnierstwo i bałwochwalstwo. Jednak zarówno Rabbi, jak i Mędrcy wskazują, iż powieszenie jest karą pośmiertną, wykonywaną po ukamienowaniu. Jest to zgodne z Pwt 21,22: „Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powieszysz go na drzewie”.

Według Rabbiego Eliezera kara przez powieszenie dotyczy i mężczyzn, i kobiet. Płeć ma jedynie znaczenie w wyborze kierunku, w który ma być zwrócona twarz wieszanego. Jednak w opinii Mędrców kara ta obejmuje jedynie mężczyzn.

Miszna przedstawia także informację na temat samego drzewa, na którym wieszano przestępcę. W przekazie Biblii drzewem tym mógł być słup (zob. Rdz 40,19) czy też szubienica (zob. 9,13). W Misznie natomiast narzędzie kary przypomina szubienicę – słup wbity w ziemię, od którego odchodzi belka, być może blisko górnej części pąka. Na tej właśnie belce zostaje zawieszony skazaniec. W opinii Rabbiego Yose narzędziem kary był słup, którego dolna część opierała się na ziemi,



zaś górna – na ścianie. Wskazuje on także, że przestępca wisiał na nim tak, jak zabite przez rzeźnika zwierzę, a zatem najprawdopodobniej do góry nogami.

Przekaz *m. Sanh* 6,4 mówi też, jak długo ciało mogło pozostawać na drzewie, odwołując się przy tym do tekstu Pwt 21,23: „trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga. Nie zanieczyścisz swej ziemi, danej ci przez Pana, Boga twego, w posiadanie”. Jednocześnie zatem określa, iż przed końcem dnia egzekucji ciało powinno zostać zdjęte z krzyża i pogrzebane (nie mogło pozostać na drzewie na noc).

Interpretując drugą część Pwt 21,23, Miszna wskazuje, kto winien być skazany na tę karę. Wydaje się, iż hebrajska formuła *qilelat elohim* może znaczyć: „przeklęty przez Boga”, ale także „przekleństwo przeciw Bogu”. A zatem na tę karę skazany jest ten, który jest przez Boga przeklęty, czy też ten, który przeklinał Boga – bluźnierca.

W związku z powyższym, w opinii autorów Talmudu Babilońskiego, Jezus winien zostać najpierw ukamienowany, później zaś powieszony¹². Jego winą było to, że uprawiał czary, podburzał i wiódł Izrael ku bałwochwalstwu. W przekazie Miszny, obok bluźnierców i bałwochwalców, również osoby uprawiające czary i skłaniające innych do takich praktyk zasługiwały na karę śmierci (zob. *m. Sanh* 7,4; 7,10). Jezus zaś zwodził tak pojedynczych ludzi, jak i cały Izrael, co więcej, został przez Misznę nazwany czarownikiem.

Reguła publicznego ogłoszenia zbrodni i umożliwienia ewentualnym świadkom obrony oskarżonego została zachowana. Stało się to jednak nie w dzień sądu i egzekucji – posłaniec nie podążył bowiem bezpośrednio przed Jezusem, ale czterdzieści dni przed wykonaniem wyroku.

Śmierć Jezusa. Talmud a Ewangelia

Świadectwa Talmudu i Ewangelii wydają się rozmijać ze sobą. Patrząc jednak z uwagą na oba teksty, można zauważyć między nimi pewną zależność.

Zarzut bluźnierstwa i bałwochwalstwa

Według Talmudu Jezus Nazarejczyk został oskarżony i skazany za praktykowanie czarów i bałwochwalstwo, a także za zachęcanie innych do tych praktyk. Również jako bałwochwalca został, w duchu wskazań Miszny, nazwany bluźniercą (*m. Sanh* 6,4; 7,4).

W przekazie Ewangelii Sanhedryn zarzuca Jezusowi bluźnierstwo, gdyż uznał się On za Syna Bożego¹³. Na podstawie oskarżenia Żydów, iż Jezus podburzał

¹² Talmud w *m. Sanh* 6,4 nie mówi o ukamienowaniu, a jedynie o powieszeniu, być może kierując się nowotestamentowym przekazem.

¹³ Zob. Mk 14,61-64; Mt 26,62-65; Łk 22,66-71; J 19,7.



tłumy i chciał być królem Izraela, Poncjusz Piłat uznał Go za człowieka niebezpiecznego politycznie¹⁴. W pismach nowotestamentowych nie ma zatem zarzutu, iż Jezus praktykował magię. Być może zeznania fałszywych świadków, według których Jezus chciał zniszczyć Świątynię, a następnie w trzy dni ją odbudować (Mk 14,58), mogły być odczytane przez autorów Talmudu jako posądzenie o czarnoksiężstwo. Podobnie cudotwórcza działalność Jezusa – liczne uzdrowienia, wypędzanie złych duchów – mogły być widziane przez Mędrców jako znak czarów, bałwochwalstwa i opętania przez złego ducha¹⁵.

Zarzuty skazujące Jezusa na śmierć jedynie na pierwszy rzut oka wydają się być różne w Talmudzie i w przekazie Ewangelii. Porównanie zarzutu bluźnierstwa w Nowym Testamencie i bałwochwalstwa w Talmudzie Babilońskim wydaje się wskazywać, że autorzy Talmudu nie tyle posiadali własne źródło relacjonujące proces, skazanie i śmierć Jezusa, co raczej dokonali własnej interpretacji nowotestamentowego przekazu.

Świadkowie i ogłoszenie

Również egzekucja w przekazie Ewangelii wydaje się mieć swoje odzwierciedlenie w opisie zawartym w Misznie, wedle którego do skazania konieczni byli świadkowie. W przekazie Marka i Mateusza wyraźnie jest mowa o świadkach i ich przesłuchaniu (Mk 14,55-59; Mt 26,59-60)¹⁶. Ostatecznie członkowie Sanhedrynu znaleźli wymaganych przez prawo dwóch świadków, którzy zgodnie oskarżyli Jezusa o zniszczenie i odbudowanie Świątyni w trzy dni (Mt 26,60; por. Mk 14,59). Jezus został także oskarżony o bluźnierstwo, gdyż w odpowiedzi na pytanie arcykapłana potwierdził, że jest Mesjaszem i Synem Bożym (Mk 14,62; Mt 26,64). Cały proces, wyraźnie sfabrykowany, pomija procedurę poszukiwania przez posłańca osób, które mogłyby przedstawić świadectwo podważające zeznania pierwszych świadków i wszelkie oskarżenia. Arcykapłan, otrzymawszy w wypowiedzi Jezusa potwierdzenie zarzutu bluźnierstwa, wraz z Sanhedrynem skazał Go na śmierć i natychmiast przekazał rzymskiemu namiestnikowi, aby ten wykonał wyrok skazujący. Poszukiwanie i powoływanie świadków, jak nakazuje Miszna, mogłoby zaburzyć zaplanowany i sprawnie przeprowadzony „proces”.

¹⁴ Zob. Mk 15,2.12.18.26.32; Mt 27,17.22.29.37.39-43; Łk 23,2-5.35.37.39; J 18,33.37; 19,3.12.14-15.19.21.

¹⁵ Sam Jezus wielokrotnie był oskarżany o opętanie przez złego ducha (J 7,20; 8,48; 10,20) lub o to, że czyni znaki mocą złego ducha (zob. Mk 3,22; Mt 10,8; 12,24.27-28; Łk 11,15.18-20). Orygenes przytacza także zarzuty pogańskiego filozofa Kelsosa, który przekonywał, iż Jezus był biedny i zatrudnił się do pracy w Egipcie, gdzie poznał sztuki magiczne. Po powrocie do Palestyny – opierając się o te sztuki – nazwał się Bogiem. Zob. ORYGENES, *Contra Celsum*, I,32.

¹⁶ Rzecz jasna, co podkreśla szczególnie przekaz Marka, arcykapłani i cały Sanhedryn szukali świadectw, ale wielu spośród świadków zeznawało fałszywie.



W b. *Sanh* 43a jednak, wraz ze wzmianką o skazaniu Jezusa, położony jest szczególny nacisk na osobę posłańca, który ogłaszał (czy też ogłosił) egzekucję czterdzieści dni przed jej wykonaniem. W pierwszym rzędzie wydaje się, że ma to na celu ukazanie, iż cały proces odbył się zgodnie z zasadami, jakie nakazywało prawo i jego interpretacja. A zatem był czas, nawet dużo dłuższy od wymaganego, by mogły zgłosić się osoby, świadczące o niewinności Jezusa i bezprzedmiotowości oskarżenia. Równocześnie tłumaczy to, dlaczego w Ewangeliach nie ma wzmianki o posłańcu. Ewangelista bowiem mówi o wydarzeniach bezpośrednio poprzedzających ukrzyżowanie. Posłaniec zaś swoje zadanie wypełnił czterdzieści dni wcześniej. A zatem prawo zostało zachowane.

Można przyjąć jeszcze inne znaczenie uwagi o czterdziestu dniach. Być może autorzy Talmudu, podkreślając, iż posłaniec zapowiedział egzekucję Jezusa z czterdziestodniowym wyprzedzeniem, nie zaś bezpośrednio przed nią, chcieli zaprzeczyć przekonaniu, że to On przepowiedział wydarzenia, które miały nastąpić. W relacji św. Marka Jezus bowiem wyraźnie zapowiada: „Oto idziemy do Jerozolimy. Tam Syn Człowieczy zostanie wydany arcykapłanom i uczonym w Piśmie. Oni skazą Go na śmierć i wydadzą poganom. I będą z Niego szydzić, oplują Go, ubiczują i zabiją, a po trzech dniach zmartwychwstanie” (Mk 10,33-34). Jezus zatem wygłasza proroctwo, które – jak pokazują Ewangelie – wypełniło się w Jerozolimie.

Mając jednak na względzie wskazanie Talmudu, nie jest koniecznym uznanie, że Jezus jest prorokiem, który zapowiedział wszystko, co miało zdarzyć się w Jerozolimie. Autorzy Talmudu wydają się uważać, iż było to wszystkim wiadome, gdyż żydowski sąd publicznie ogłosił swoją decyzję i czterdzieści dni przed egzekucją wysłał posłańca. Ogłoszenie zatem dokonało się wcześniej, niż zapisano to w Misznie, toteż każdy wiedział o wyroku i – jeśli tylko znałby jakiekolwiek dowody niewinności – mógł zapobiec niesłusznemu osądowi i samej egzekucji. Był więc czas, by stanąć w obronie Jezusa Nazarejczyka, nikt jednak tego nie zrobił. Można domniemywać, iż ludzie się na ten wyrok zgadzali, a Jezus nie był żadnym prorokiem, tylko oszustem. On udawał proroka, wszyscy zaś wiedzieli o tym, co miało wydarzyć się w Jerozolimie. To bowiem ogłosił posłaniec czterdzieści dni przed egzekucją.

Śmierć

Między Nowym Testamentem a Talmudem są duże rozbieżności w opisie kary śmierci i egzekucji. W przekazie Ewangelii Jezus został ukrzyżowany zgodnie z prawem rzymskim. Według Talmudu zaś, zgodnie z prawem rabinicznym, został ukamienowany i powieszony. Należy jednak pamiętać, że Talmud nie przekazuje obiektywnej, historycznej relacji o procesie i straceniu Jezusa. Bardziej zasadnym jest uznanie J. Maiera¹⁷, iż na wydarzenie ewangeliczne zostało nałożone póź-

¹⁷ Zob. J. MAIER, *Jesus von Nazareth...*, s. 227-228.



niejsze prawo rabiniczne. Sanhedryn bowiem nie mógł nałożyć i wykonać kary śmierci, ale musiał zwrócić się z tym do władz Rzymu, które stosowały oczywiście prawo rzymskie. W związku z tym rodzi się pytanie, dlaczego Talmud zniekształca historyczny przekaz o egzekucji? Dlaczego w miejsce ukrzyżowania sugeruje ukamienowanie i powieszenie? Rabini bowiem byli świadomi, że ukrzyżowanie było standardową karą śmierci w Rzymie¹⁸. Wiedzieli także, że Jezus został ukrzyżowany, a nie ukamienowany i powieszony. Mimo to przekonują, iż mogło być inaczej.

Wydaje się, że przekaz o śmierci Jezusa jest sednem polemicznej kontropowieści Talmudu względem narracji Ewangelii. Autorowi talmudycznemu nie wystarcza fakt, że Jezus został skazany i stracony jak zwykły przestępca. Rabini pragną tę historię uczynić jeszcze bardziej dramatyczną, odsuwając na bok polityczny wymiar zarzutów i kary wymierzonej Jezusowi przez Piłata. Stąd też, ignorując proces rzymski, ukazują Mistrza z Nazaretu jako skazanego w procesie żydowskim. Wskazują jedynie na proces przed Sanhedrynem, kreśląc go w duchu prawa Miszny. Jezus jest oskarżony i skazany za bluźnierstwo i bałwochwalstwo. Zwodził Izrael, dlatego naród wydał na Niego wyrok i stracił jako bluźniercę. Twierdził, iż jest Bogiem, stąd kara śmierci zgodna z żydowskim prawem.

Poprzez taką interpretację wyraźnie podkreślone zostaje odrzucenie Jezusa przez lud żydowski. Talmud wydaje się przekonywać, iż zgodnie z żydowskim prawem został On poddany procesowi i stracony za bluźnierstwo. Również Jego nauka – którą kontynuują uczniowie – zostaje definitywnie potępiona i odrzucona. W talmudycznym przekazie Jezus jest heretykiem, który skutecznie zwiódł wielu Żydów. Zajęto się Nim jednak zgodnie z żydowskim prawem i bez wątpliwości uznano za winnego.

Baraita Talmudu Babilońskiego zwraca uwagę na konkretny dzień egzekucji: Jezus został powieszony w wigilię Paschy. Informację zawartą w *b. Sanh* 43a potwierdza *b. Sanh* 67a¹⁹. Jest ona zgodna z przekazem czwartej Ewangelii, która mówi, że proces Jezusa przed Piłatem nastąpił około południa, zaś wieczorem czternastego Nisan zaczynała się Pascha, (zob. J 19,14). Jan wskazuje także na święto Paschy, które wypadało w Szabat, jako przyczynę prośby Żydów, by Jezusa i dwóch innych przestępców pochować jeszcze tego samego dnia, czyli w piątek. Żydzi bowiem nie chcieli, aby ciała straconych pozostawały na krzyżu przez ten czas (zob. J 19,31). Wzmianka Jana odnosi się do Szabatu, należy jednak pamiętać, iż w tradycji

¹⁸ W traktacie *t. Sanh* 9,7 mówi o karze śmierci – powieszeniu żywej osoby, którą wykonywał nieżydowski rząd. Zob. P. WINTER, *On the Trial of Jesus...*, s. 162-165.

¹⁹ Gemara *b. Sanh* 67a, mówiąc o kamienowaniu skazańca, oskarża Syna Stada (z Liddy lub też w Liddzie) o bałwochwalstwo i informuje, że został on zabity w wigilię Paschy. Mianem Syn Stada określano Jezusa: był on synem Miriam i Stada, choć według Talmudu poczęcie Jezusa miało dokonać się za sprawą nierządu jego matki. Prawdziwym bowiem ojcem miał być Pandira (Padira czy też Pappos ben Juda). Zob. T. HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, Edinburgh 1903, s. 37. 344.



żydowskiej ciała straconych nie mogły pozostawać na krzyżu (drzewie) w żadną noc – nie tylko szabatową²⁰.

Związki z rządem

Tekst Talmudu Babilońskiego zachowuje szereg szczegółów, które zdradzają doskonałą znajomość nowotestamentowego przekazu o męce Chrystusa. Należy do nich stwierdzenie, iż Jezus był związany z rządem, stąd też posłaniec poszukiwał świadków czterdzieści dni przed egzekucją. Wskazanie to stanowi odpowiedź na sprzeciw Rabbiego Ulli. Zarzut bliskiej relacji Jezusa z władzami rzymskimi paradoksalnie wydaje się mieć potwierdzenie w Nowym Testamencie. We wszystkich bowiem Ewangeliach rzymski namiestnik – Piłat – usilnie stara się ocalić Jezusa²¹. Próbuje Go uwolnić, umożliwiając tłumowi wybór skazańca: Jezusa lub zbrodniarza Barabasa²². Można zatem odnieść wrażenie, że potężnym protektorem Jezusa mógł być sam Piłat, który starał się przekazać Żydom, że nie znalazł dowodów, które mogłyby świadczyć o Jego winie. Daje wybór – Jezus lub złoczyńca Barabasz (Mk 15,6-15 par.; J 18,39-40). W przekazie czwartej Ewangelii, po ubiczowaniu i szyderstwach w pretorium, Piłat wyprowadza Jezusa na zewnątrz i ponownie próbuje Go uwolnić: „Oto wyprowadzam Go do was na zewnątrz, abyście poznali, że ja nie znajduję w Nim żadnej winy” (J 19,4). Jan zaznacza również: „Piłat usiłował Go uwolnić” (J 19,12). Dopiero wołanie Żydów: „Jeżeli Go uwolnisz, nie jesteś przyjacielem Cezara. Każdy, kto się czyni królem, sprzeciwia się Cesarowi” (J 19,12) sprawia, iż namiestnik, bojąc się reakcji Rzymu, wydaje Jezusa na stracenie.

Wskazanie Talmudu, iż Jezus był blisko z rzymskim rządem sugeruje, że jego autorzy znali nie tyle historyczny, co raczej nowotestamentowy przekaz wydarzeń²³. Dziwnym może się jednak wydawać fakt, że przekaz Talmudu uwalnia rzymskiego namiestnika od winy za skazanie Jezusa i obciąża nią – podobnie jak to jest w Ewangeliach – samych Żydów. Trudnym zadaniem jest wyjaśnienie, dlaczego z zarzutu zostają oczyszczeni Rzymianie, jako ci, którzy doprowadzili do śmierci skazanego.

Być może, jak twierdzą niektórzy, Żydzi babilońscy czwartego wieku mieli mniej surowe podejście do rzymskiego porządku w Palestynie, niż kilka wieków wcześniej. Jednak, również w czwartym wieku – m.in. za sprawą babilońskiego amoraity Ulli, który przeprowadził się z Palestyny do Babilonii i często odbywał

²⁰ Potwierdzeniem praktyki, że ciała zmarłych, nawet oprawców, należało pochować przed zachodem słońca, są słowa Józefa Flawiusza o niegodziwości względem zmarłych (Ananosa i Jezusa), których „ciała nie uczczone pogrzebem, choć Żydzi tak bardzo dbali o chowanie zmarłych, że nawet zwłoki ukrzyżowanych z wyroku sądu zdejmowano przed zachodem słońca i grzebano”. Zob. J. FLAWIUSZ, *Wojna Żydowska*, Warszawa 2001, IV, s. 317-318.

²¹ W przekazie Mt 27,19 Piłat czyni to pod wpływem żony.

²² Zob. Mk 15,9-15; Mt 27,17-26; Łk 23,13-25; J 18,38-19,16.

²³ Inaczej J. MAIER, *Jesus von Nazareth...*, s. 231-232.



podróże między tymi terenami – znano sytuację panującą w ziemi narodu wybranego²⁴. Dlaczego zatem Mędrzy talmudyczni chcą wziąć na siebie winę za śmierć Jezusa?

Nie ulega wątpliwości – co potwierdza pytanie Ulli: „Czy uważacie, by Jezusa Nazarejczyka można było wybronić?” – że również w społeczności babilońskiej toczono dyskusję o odpowiedzialności za egzekucję Jezusa. Być może część Żydów babilońskich chciała przyjąć ją na siebie. Być może zaznaczenie, iż do śmierci Jezusa doszło za sprawą Żydów, stanowiło dowód na to, że kara musiała się dokonać, gdyż Jezus Nazarejczyk był heretykiem i oszustem. Stąd też, choć rzymski namiestnik chciał Go uwolnić, to – zdają się mówić Żydzi przez tekst Talmudu Babilońskiego – „nie poddaliśmy się i dopilnowaliśmy, by bluźnierca i bałwochwalca otrzymał karę, na którą zasłużył”. Co więcej, słowa Talmudu potwierdzają, że Żydzi są z tego dumni. Piłat starał się uwolnić Jezusa, ale został zmuszony do przyznania, iż zasługiwał On na stracenie. Zatem Żydzi nie są mordercami Mesjasza czy Syna Bożego, nie posłali Go na śmierć jako króla żydowskiego, jak chciał tego Piłat, ale są wiernymi strażnikami prawa. Jezus został bowiem skazany zgodnie z procedurami prawa żydowskiego. Całe zatem wydarzenie nie jest powodem do wstydu ani żalu, ale do chwały i dumy. Jest to więc potwierdzenie nowotestamentowej relacji – czy wręcz jej kreatywna wersja, która dumnie przypisuje Żydom odpowiedzialność za egzekucję Jezusa. Obraz zawarty w *b. Sanh* 43a jest także całkowitym odwróceniem przesłania Nowego Testamentu o wstydzie i winie Żydów. Takie ujęcie jest całkowicie nowe. Żydzi bowiem, zamiast bronić się przed oskarżeniem, iż są winni śmierci Jezusa, wyraźnie podkreślają swoją odpowiedzialność za nią.

Zakończenie

Fragmenty traktujące o Jezusie w literaturze rabinicznej, zwłaszcza w Talmudzie Babilońskim, ukazują w specyficzny sposób wydarzenia z Jego życia i działalności. Nie zostały one przedstawione jako niezależna i jednolita narracja, ale rozrzucone są w wielu miejscach pozostawionej przez rabinów literatury. Postać Jezusa wspominana jest na marginesie innych poruszanych kwestii. Jednak analiza poszczególnych tekstów pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków.

Śledząc przekaz Talmudu Babilońskiego o śmierci Jezusa należy stwierdzić, że, choć wzmianki o Nim są fragmentaryczne, to jednak nie są one jedynie fikcją literacką, ale wynikiem zamierzonego działania autorów. W sposób szczególny przekaz *b. Sanh* 43a pokazuje wyraźny i zamierzony cel – dyskredytację osoby Jezusa z Nazaretu i wspólnoty w Niego wierzących. Stąd też przekaz Talmudu o Jego

²⁴ Zob. P. SCHÄFER, *Jesus...*, s. 73.



śmierci można określić mianem własnej interpretacji tego, co relacjonują poszczególni ewangelisci. Interpretacji osobliwej, która była podyktowana jasno określonymi zamierzeniami. Zatem rabini, nawiązując do historii Jezusa, przedstawiali nie tyle fikcję, co własną historię – własną interpretację. Przekaz ten w zaplanowany i szczegółowo opracowany sposób opowiadają ponownie nie jako to, co się „naprawdę wydarzyło”, lecz to, co zwróciło ich uwagę. Wydaje się, iż zasadniczym źródłem były tu pisma Nowego Testamentu. Przekaz zaś rabiniczny stanowi powtórny opowieść nowotestamentowej historii, jest literacką odpowiedzią na literacki tekst.

Bezpośrednim powodem skazania Jezusa na śmierć, według przekazu Talmudu Babilońskiego, było oskarżenie o bluźnierstwo, magię i bałwochwalstwo. To, że nazywał się On Mesjaszem, Synem Bożym (Mt 26,63-64), sprawiło, że musiał ponieść śmierć. Odpowiedzialność za to ponoszą Żydzi, co wyraźnie podkreślają talmudyczni Mędrzy. Wyrok i egzekucja są wyrazem ich dbałości o przestrzeganie prawa. Również zasady związane z procesem były uwzględniane, dlatego też każdy mógł stanąć w obronie skazanego. Nikt taki jednak się nie pojawił – Nazarejczykowi nie pomógł nawet protektorat władz rzymskich. Według Talmudu Babilońskiego nie tylko Sanhedryn uznał Jezusa za winnego zarzucanych Mu przestępstw. Uznała tak również cała Jerozolima, która czterdzieści dni wcześniej usłyszała obwieszczenie posłańca (lub słyszała je przez czterdzieści dni). Z tego powodu w wigilię Paschy Jezus Nazarejczyk poniósł śmierć.

Słowa-klucze: Talmud Babiloński, Ewangelie, śmierć Jezusa, Sanhedryn.

The Death of Jesus according to the Babylonian Talmud

Summary

Babylonian Talmud is the only one that tells about the death of Jesus. The article analyzes the text (b. Sanh 43a) which informs about that. The author compares it with other texts which give rules concerning a death penalty (m. Sanh 6,1; 6,4) and with the Gospels' passion narratives.

Keywords: Babylonian Talmud, Gospels, the death of Jesus, Sanhedrin.

(oprac. Tomasz Herbich)

KS. NORBERTO VALLI

„*Ille se pro mundi redemptione piae ac venerandae tradidit passioni*”.
Msza święta „*in Cena Domini*” w liturgii ambrozjańskiej

Rozdział 1. Celebracja „wigilijna”

Po przedstawieniu uprzednio¹ trzech wielkich wigilii: Bożego Narodzenia, Objawienia Pańskiego i Pięćdziesiątnicy w tradycji ambrozjańskiej, stosowne wydało się poświęcenie studium celebracji niespornej *in Cena*² *Domini*, również tradycyjnie zbudowanej według paradygmatu wigilijnego. Zgodnie z rytmem Kościoła mediolańskiego mowa w istocie o uroczystym wejściu w pierwszy dzień Triduum Paschalnego, poświęconego pamiętce męki i śmierci, kończącego się celebracją pogrzebu Pana³. Zatem w porze zachodu słońca w czwartek, podczas *Settimana autentica*⁴ spełniany jest akt, który możemy nazwać pierwszym aktem męki. To specyficzne rozumienie Eucharystii „podczas Wieczery Pańskiej” usprawiedliwia silnie dramatyczny charakter, który przyjmuje w rycie Kościoła mediolańskiego, i brak tych świątecznych elementów, które odróżniają go od środowiska rzymskiego⁵.

Fakt, że celebracja jest organicznie włączona do niesporów, uwydatnia wyraźny związek z wielkimi wigiliami, chociaż, jak się przekonamy, niektóre elementy obrzędu pozwalają dostrzec pewne istotne różnice.

¹ Por. N. VALLI, „In lumine tuo videbimus lumen. Le grandi vigilie ambrosiane: una tradizione rinnovata”, *Ecclesia Orans* 26(2009), s. 189–229.

² Przyjeliśmy tutaj pisownię terminu taką, jaka występuje w *editio typica* aktualnego Mszału ambrozjańskiego (por. *Missale ambrosianum iuxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Colombo sanctae Romanae Ecclesiae Presbiteri Cardinalis Archiepiscopi Mediolanensis promulgatum*, Milano 1981 [dalej: MAL]).

³ I niespory w rycie ambrozjańskim zachowały się także we wszystkie wspomnienia, które z kolei zostały pozbawione II niesporów.

⁴ To typowo ambrozjańskie określenie Wielkiego Tygodnia, poświadczane już w średniowiecznych źródłach.

⁵ Kolorem liturgicznym jest, tak jak we wszystkich celebracjach liturgicznych *Settimana autentica*, czerwony. Stosunek Eucharystii do męki Pańskiej jest zresztą podkreślany w zachowaniu tegoż koloru liturgicznego również w Uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej. Poza charakterem celebracji niesporna struktura sama przez się wyklucza śpiew *Gloria*.

Pierwsze poświadczenie kompletnej struktury świątecznej, które dotarło do naszych czasów, znajduje się w *Manuale ambrosianum* z wieku XI⁶, w którym ukazane są: *Lucernarium*, *Hymnus*, *Responsorium*, *Psalmellus*, *Cantus*, *Post Evangelium*, *Offertorium*, *Confractorium* oraz *Transitorium*. Następują po antyfonie do Psalmu 69 – jest wspomniany jego *incipit* (*Deus, in adiutorium*) oraz jedna modlitwa do wyboru spośród czterech możliwych. Z następnego wieku pochodzą cenne zapiski Berolda, które potwierdzają następstwa obrzędu, dodając własne osobliwości Kościoła metropolitalnego, w tym poświęcenie olejów⁷. Wszystkie te elementy, jednoznacznie poświadczające umiejscowienie *inter vespas* Eucharystii *in Cena Domini*⁸, dotarły prawie niezmienione względem *editio typica* Mszału ambrojańskiego zreformowanego według wskazań Soboru Watykańskiego II⁹, poprzez średniowieczne sakramentarze i różne wydania drukowanych mszałów. Formalne zachowanie¹⁰ charakteru nieszpornego *missa in Cena Domini* w czasie potrydenckim, aż do *editio quinta post typicam*, zostało związane z wcześniejszymi, porannymi godzinami oficjatury całego dnia, tak by rozpocząć Eucharystię jedynie *Sexta et Nona absolutis*¹¹.

⁶ *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum canonicae vallis Travaliae 2: Officia totius anni et alii ordines*, red. M. Magistretti (Monumenta Veteris Liturgiae Ambrosianae 3), Milano 1904, s. 182-184.

⁷ Por. *Beroldus sive Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines saec. XII ex codice Ambrosiano*, red. M. Magistretti, Milano 1894 (dalej: *Beroldus*), s. 101–105. Obecność również w sakramentarzach *benedictio chismae* nie zadziwia, jeśli weźmie się pod uwagę charakter paradygmatyczny liturgii metropolitalnej i pochodzenie kodeksów ze wzorów do niej przeznaczonych.

⁸ Sam Sakramentarz *Bergomense* zawiera zresztą w formularzu na *fer. V. in autentica* oracje *ad vespem*: por. *Sacramentarium Bergomense. Ms. del sec. IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo*, red. A. Paredi (Monumenta Bergomensia 6), Bergamo 1962 (dalej: *Ber*), § 495–497. Formularz, poza oracjami, epistolą, Ewangelią i innymi częściami własnymi kanonu, do których powrócimy, zawiera, po modlitwie *super oblata*, błogosławieństwo chryzmy i oleju katechumenów, poświadczając w ten sposób charakter episkopalny modelu, z którego pochodzi kodeks. Szczegółowy opis zwyczajów metropolitalnych w XII w. por. *Beroldus*, s. 101–104.

⁹ Tak jak wszystkie formularze, również ten z *in Cena Domini* jest pozbawiony *Offertorium*, który się znajduje, wraz z całym zbiorem offertoriów ambrojańskich, w dodatku do mszału, pozbawiony jest jednak numeracji (por. *Offertoria veteris Missalis ambrosiani ordine alphabetico disposita*, w: *Missale Ambrosianum*, Mediolani 1986, s. 1265–1278). Tekst *Offertorium* z *Missa feriae V in Cena Domini* (MAL, 1267) odwołuje się do Jer 20,10–12, w pełnym współbrzmieniu ze znaczeniem celebracji: *Contumeliam et terrores passus sum ab eis, qui erant pacifici mei et custodientes latu meum, dicentes: Decipiamus eum, et praevalamus ei. Sed tu, Domine, mecum esto, sicut pugnator fortis; cadant in opprobrium sempiternum, et videam vindictam in eis, quia tibi revelavi causam meam*.

¹⁰ Powszechnie znane jest przestawienie na godziny poranne celebracji Triduum, które zachowało się aż do reformy Piusa XII.

¹¹ Por. *Repertorium seu Lectiones, Responsoria, Psalmelli, Orationes, Psalmi, Hymni, Antiphonae, Evangelia, Benedictiones et alia: quae, suis locis distincta, ut plurimum in ecclesiis collegiatis, certis diebus et temporibus, legi et cantari solent*, w: *Missale ambrosianum juxta ritum Sanctae Ecclesiae Mediolanensi editio quinta post typicam*, Mediolani 1954, s. 19. Porządek ambrojański w Wielki Czwartek aż do dziś przewodzi w godzinach porannych Liturgii Słowa, mającą na celu przygotować wiernych na zbliżające się wejście w uroczyste Triduum. W *Repertorium* doprecyzowuje się, że ona miała miejsce *cantata Tertia* (tamże, s. 14). W następstwie od razu, *Sexta et Nona absolutis*, jest napisane, że *incipiuntur Vesperae solemni ritu* (tamże).



Obecnie obowiązujący Mszał ambrojański potwierdził porządek przekazany przez źródła, wprowadzając także obrzęd światła, hymn, responsorium i psalmodię, a więc do elementów właściwych części ściśle nieszpornej. Lekcjonarz *ad experimentum* ustalił, aby pierwotne czytanie wigilijne¹² z Księgi Jonasza uznano w istocie za integralną część Liturgii Słowa. Wraz z publikacją odnowionego Lekcjonarza ambrojańskiego została przywrócona struktura wzorcowa wigilii, co pociąga za sobą zmianę miejsca oracji *super populum* na po *salmello*¹³ i bezpośrednio przed epistolą.

Rozdział 2. Nieszpory

Dla jasności przed rozpoczęciem komentowania poszczególnych części obrzędu pokazuje się całościowy obraz porządku dwóch sekcji właściwie nieszpornych, w których umieszczona jest liturgia eucharystyczna. Początkowa część obejmuje pozdrowienie przewodniczącego liturgii, który wprowadza w całą celebrację (*Dominus vobiscum*), obrzęd światła (*Quoniam tu illuminas*), hymn (*Hymnum canamus supplices*), responsorium „w chórze” (*Omnes vos scandalum patiemini*), czytanie wigilijne (Jon 1,1–3,5.10), *salmello* (*Vigilate et orate*) i trwa aż do oracji, oznaczającej przejście do euchologii mszy w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ostatnia część nieszporów, umieszczona po komunii oraz uroczystej repozycji Najświętszego Sakramentu, składa się z psalmodii wg porządku świątecznego: jedyna antyfona (*Illi patrifamilias euntes dicite*), specyficzny psalm (w tym przypadku 69), po którym następują nieprzerwywane ciągłości psalmy 33 i 116, z jedyną doksologią (*Gloria Patri*) i powtórzeniem antyfony. Oracja *post communionem* pełni funkcję elementu zakończenia¹⁴ przed końcowym błogosławieństwem.

¹² Przywołajmy dla analogii wielkie wigilie: Narodzenia Pańskiego, Objawienia Pańskiego i Pięćdziesiątnicy, w których cztery czytania ze Starego Testamentu wchodzi w skład części nieszpornej, tak jak Ewangelia Zmartwychwstania podczas uroczystej wigilijnej Eucharystii z niedzieli.

¹³ To przeniesienie istotnie zostało już zasugerowane w pomocach liturgicznych do użytku wspólnot rytu ambrojańskiego (por. *Celebrazioni pasquali secondo il rito ambrosiano. La Settimana autentica*, red. N. Valli, Milano 2009), lecz oczekuje na przyjęcie w przewidzianej odnowionej edycji mszału.

Salmello jest typowym elementem wszystkich ambrojańskich nieszpornych celebracji wigilijnych. Występuje zawsze po lekturze i składa się, ogólnie rzecz biorąc, z wersetu psalmicznego (lub tak czy inaczej zaczerpniętego z Pisma Świętego), po którym następuje refren, który zostaje powtórzony po drugim wersecie. Różni się zatem od psalmu responsoryjnego, w którym refren jest obwieszczany na początku i powtarzany po poszczególnych trzech lub czterech strofach.

W Wielki Czwartek *salmello* następuje po wigilijnym czytaniu z Księgi Jonasza i składa się z werse-
tów ewangelicznych: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie, bo Syn Człowieczy zostanie
wydany w ręce grzeszników. Wstańcie. Chodźmy: tutaj jest ten, który mnie wyda w ręce grzeszników”.

W rycie ambrojańskim po *salmello* następuje oracja.

¹⁴ Następnie weźmie się pod uwagę możliwe umieszczenie po oracji *post communionem* obrzędu
umywania nóg.



Obrzęd światła

Celebracji *in Cena Domini* towarzyszy zapalenie świec i lampek, okadzenie ołtarza oraz najbardziej tradycyjny tekst lucernariów ambrozjańskich¹⁵, zaczerpnięty z Psalmu 17,29.30a, obecny już w *Manuale*¹⁶:

Quoniam tu illuminas lucernam meam, Domine:

Deus meus, illumina tenebras meas.

Quoniam in te eripiar a tentatione:

Deus meus illumina tenebras meas.

Quoniam tu illuminas lucernam meam, Domine:

*Deus meus illumina tenebras meas*¹⁷.

Kontrast między światłem Chrystusa a ciemnościami zła, obwieszczany już od początku, będzie motywem powracającym podczas całej liturgii, przywoływanym, jak się przekonamy, niemal na zasadzie inkluzji, w samej oracji końcowej. Dar, który Chrystus czyni z samego siebie, zdobywa ludzkość pogrążoną w ciemności uniemożliwiającej widzenie prawdy: Chrystus wydaje się całkowicie, podczas gdy jest wydawany w ręce wrogów przez Judasza.

Hymn

Hymn nieznanego autora, udokumentowany w *Manuale ambrosianum* w wersji, która, choć odmienna w formie, okazuje się bardzo podobna co do treści, może zostać uznany za wcześniejszy niż z XI w. Ma mocno dramatyczny przebieg i przedstawia w formie lirycznej wydarzenia kolejno proklamowane w opisie Ewangelii. Podczas gdy *editio typica* mszału, do której tutaj się odwołujemy, przywołuje go w całości zgodnie z wersją przyjętą w tożsamym tomie ambrozjańskiej

¹⁵ W liturgii ambrozjańskiej można go zawsze śpiewać jako niesporny obrzęd światła.

¹⁶ *Manuale ambrosianum*, s. 182.

¹⁷ Mszał włoski wybrał tłumaczenie (w prawej kolumnie podajemy jego polskojęzyczną wersję):

<i>O Dio tu sei la mia luce. Dio mio, rischiara le mie tenebre. Per te sarò liberato dal male. Dio mio...</i>	„O Boże, Ty jesteś moim światłem. Boże mój, rozświeć moje ciemności. Dzięki Tobie będę uwolniony od zła. Boże mój...”
---	---

(*Messale Ambrosiano secondo il rito della santa Chiesa di Milano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato dal signor cardinale Giovanni Colombo arcivescovo di Milano*, Milano 1990 [dalej: MAI], s. 220). W księdze *Liturgia ambrosiana delle Ore* (*Ambrozjańska Liturgia Godzin*) tekst ten we wszystkich okolicznościach, w których jest używany, pojawia się w luźniejszym tłumaczeniu:

<i>O viva fiamma della mia lucerna, o Dio mia luce. Illumina, Signore, il mio cammino, sola speranza nella lunga notte. Se l'animo vacilla o s'impaura, rin vigorisci e salva. Illumina...</i>	„O żywy płomieniu mojego kaganka, o Boże, moje światło. Oświecaj, Panie, moją drogę, jedyna nadziejo podczas długiej nocy. Jeżeli duch ludzki się chwieje lub boi się, wzmocnij i zbaw. Oświecaj...”
--	--



liturgii godzin¹⁸, tekst w mszale w języku włoskim jest wynikiem pewnych syntez i pominięć¹⁹. Tekst łaciński, używany obecnie, pochodzi z edycji przygotowanej dla brewiarza opublikowanego przez kardynała Littę w 1679 r.²⁰, ze zmianami mającymi na celu poprawę formy na bardziej klasyczną, niż ta przekazana w *Manuale ambrosianum*²¹, podanej w drugiej kolumnie:

<i>Hymnum canámus súpplices laudes Deo cum cántico, nostrum genus qui nóxium suo redémit sáanguine.</i>	<i>Hymnum dicamus Domino: laudes Deo cum cántico: qui nos crucis patibulo: suo redemit sanguine.</i>
<i>Caligo noctem dúxerat noctem cruéntam crímine, cum venit ad cenam ferus Christi sacrátam próditor.</i>	<i>Die decursa ad vesperum: qua Christus morti traditur: ad coenam venit impius: qui erat Christi próditor.</i>

¹⁸ Liturgia delle ore Secondo il rito della santa Chiesa ambrosiana Riformata a norma dei decreti del Concilio Vaticano II e promulgata dal Cardinale Carlo Maria Martini Arcivescovo di Milano. Edizione tipica, 2. Dalla Prima Domenica di Quaresima al Sabato Santo, Milano 1988, s. 55–56.

¹⁹

<i>Sciogliamo a Cristo un cantico, che venne per redimere nel sangue suo purissimo l'umanità colpevole. Segue la notte al vespero, notte di sangue gravida: Gesù sopporta il perfido bacio che morte provoca. Vile bagliore argenteo vinse il fulgor dei secoli; Giuda, mercante pessimo, vende il sole alle tenebre. Grida la turba immemore, Gesù vuol crocifiggere: la Vita, stolti, uccidono che i morti fa risorgere. Onore, lode, gloria al Padre, all'Unigenito, a te, divino Spirito, negli infiniti secoli. Amen.</i>	<i>„Wznosimy pieśń do Chrystusa, który przyszedł, aby odkupić w swojej przeczystej krwi winną ludzkość. Nadchodzi noc o zmierzchu, noc pełna krwi: Jezus znosi zły pocałunek, który powoduje śmierć. Podły blask srebra zwyciężył blask wieków; Judas, najgorszy handlarz, sprzedaje słońce ciemnościom. Krzyczy tłum nieświadomy, Jezusa chce ukrzyżować: Życie, głupcy, zabijają które sprawia, że umarli zmartwychwstają. Cześć, uwielbienie, chwała Ojcu, Jednorodzonemu, Tobie, Boży Duchu, po wieki nieskończone. Amen”.</i>
--	--

²⁰ Słowo podziękowania do prof. Angela Rusconiego za komunikat.

²¹ *Manuale Ambrosianum*, s. 182. Także Berold odnosi się do hymnu, wskazując go z incipitem *Hymnum dicamus Domino*.



<i>Iesus futúra nūnciat apóstolis cenántibus: morti Magístrum pérfidus convíva tradet caélicum.</i> <i>Iudas pudóris ímmemor Christi genis dat ósculum; pium sed Agnus ínnocens negáre nescit ósculum.</i> <i>Tunc vilis argénti nitor lucem pepéndit saéculi; mercátor ille²² péssimus solem tenébris véndidit.</i> <i>Praeses Pilátus ínscium Iesum fatétur críminis, undáque palmas ábluens plebis furóri trádidit.</i> <i>At turba saevi pérdita vitam latrónis praéferens, damnat supérnum Iúdicem crucíque Regem déstinat.</i> <i>Vinclis Barábbas sólvitur, quem culpa morti addíxerat; et Vita mundi caéditur, per quam resúrgunt mórtui.</i> <i>Patri simúlque Fílio, Tibíque, Sancte Spíritus, sicut fuit, sic iúgiter saeculum per omne glória. Amen.</i>	<i>Iesus futúra nūnciat: coenantibus discipulis: Unus ex discumbentibus: ipse me traditurus est.</i> <i>Iudas mercator pessimus: osculo petit Dominum; ille ut agnus innocens: non negat Iudae ósculum.</i> <i>Denariorum numero: Christus Iudaeis traditur: innocens et innoxium quem Iudas tradit impius.</i> <i>Praeses Pilátus proclamat: Nullam culpam invenio: ablutis aqua manibus Christum Iudaeis tradidit.</i> <i>Fallaces Iudaei impii: latronem petunt vivere, Christum accusant graviter: Crucifigatur, reus est.</i> <i>Barabas dimittitur: qui reus mortis fuerat: Vita mundi suspenditur: per quem resúrgunt mórtui.</i> <i>Gloria tibi, Domine²³</i>
--	---

Zdanie względne połączone z celownikiem *Deo*, któremu odpowiada *Domino* w starożytnym źródle, ukazuje jednoznacznie w pierwszej strofie odbiorcę pieśni, którą wznosi zgromadzenie: jest nim Syn, który swoją krwią odkupił grzeszną ludzkość. Krwawa (*cruenta*) jest zatem ta noc, której straszna ciemność, określona niemal namacalnym terminem *caligo*, pozostaje odbiciem popełnionego w niej przestępstwa. Tekst pochodzący z *Manuale ambrosianum* wydaje się być w mniej-

²² W *Breviarium ambrosianum*, w wydaniach poprzedzających reformę liturgii w miejscu *ille* jest *axis*.

²³ *Manuale* uważa za powszechnie znane następstwo strofy doksologicznej.

szym stopniu nacechowany dramatyzmem, to po prostu opis chwili: *die decursa ad vesperum*. Jednakże nie powinno umknąć uwadze, że dla anonimowego autora dzień poprzedni to ten, w którym *Christus morti traditur*. Podwójne znaczenie czasownika, bierne i zarazem zwrotne, odnosi się do sposobu, za pomocą którego św. Ambroży w *Liście do siostry Marceliny* określa Wielki Czwartek: *dies quo sese Dominus pro nobis tradidit*²⁴.

W Wieczery uświęconej przez Chrystusa uczestniczy Judasz, w wersji starożytnej określony jako *impius*, w obecnie obowiązującej zaś jako *ferus proditor* i następnie jako *perfidus conviva*, którego zamiarem jest wydać (*tradere*) Mistrza na śmierć. Hymn idzie naprzód w opisie działań niewiernego apostoła, podkreślając brak wstydu (*pudoris immemor*) w pocałunku Pana Jezusa, niewinnego Baranka, który przyjmuje nawet taką zniewagę. W porównaniu z tekstem *Manuale*, który odwołuje się aż trzy razy do cytatów z Pisma Świętego, pierwszy raz odnosząc słowa Jezusa (*Unus ex discumbentibus: ipse me traditurus est*), *editio typica* preferuje parafrazę. Oświadczenie Jezusa staje się *morti Magistrum perfidus conviva tradet caelicum*.

Następuje wybitny poetycko opis wydania Jezusa wrogom, z przywołaniem tematu światła i ciemności. Cena zdrady została przedstawiona jako „podły blask srebra”, którym został oszacowany Ten, który jest „światłością świata”. Judasz, nazywany teraz *mercator pessimus*, sprzedał w ten sposób słońce ciemnościom. Brak tej metafory w paralelnej strofie z *Manuale*.

Opowieść w formie lirycznej przechodzi następnie do rozważenia roli Piłata: także jego działanie zostało opisane za pomocą czasownika *tradere*, nieustannie powtarzanego w ambiwalencji znaczeń: mimo uznania niewinności Jezusa (*in scium fatetur criminis*) namiestnik, umywając ręce, wydał Go (*tradidit*) wściekłości ludu. W tekście paralelnym można zauważyć preferencję dla mowy niezależnej (*Nullam culpam invenio*), powracającej w następnej strofie, w której to wybrzmiewa krzyk tłumu (*Crucifigatur, reus est*), w obliczu komentarza (*turba perdit*) *cruci Regem destinatus*, który czytamy w obecnie używanym tekście.

Ostatnie elementy opisu zostały zaczerpnięte z perykopy ewangelijnej przeznaczonej do odczytu podczas liturgii upamiętniającej mękę i śmierć Jezusa w Wielki Piątek: potwierdza to znaczenie wigilijne celebracji *in Cena Domini*, z którą Kościół mediolański wchodzi w pierwszy dzień Triduum. Otwierające go nieszpory zapowiadają wszystkie wydarzenia obecne w jego uroczystych obrzędach.

W końcu nie mogą ujść naszej uwadze wyszukane paralele antytetyczne, które zamykają hymn. Po oznajmieniu, że tłum, preferując życie okrutnego przestępcy, skazuje najwyższego Sędziego i przeznacza Króla na krzyż, rozwój narracji kończy się na Barabaszu, z własnej winy skazanym na śmierć, a teraz uwolnionym z kajdan,

²⁴ Por. *Epistula* 76, 26, w: *Sancti Ambrosii opera*, t. 10. *Epistularum Liber decimus. Epistulae extra collectionem, Gesta Concilii Aquileiensis*, red. M. Zelzer (CSEL 82), Praha–Wien–Leipzig 1982, s. 124.

podczas gdy zostaje zabity Ten, który jest Życiem świata i dzięki któremu umarli zmartwychwstają. Jak zawsze na zakończenie znajduje się doksologia trynitarna.

Responsorium „w chórze”

Była już okazja zauważyć odnośnie do wielkich wigilii ambrozjańskich, że responsorium następujące zaraz po hymnie było tradycyjnie związane z pewnym specyficznym posługiwaniem²⁵. Określenie „w chórze” jest obecne w *Liber Vespertalis*, która, jak w Boże Narodzenie, pozostawia jego intonację archidiakonowi²⁶, w przeciwieństwie do *Manuale*, gdzie wstęp do tegoż Responsorium zawiera wskazówkę *diac.*²⁷. Mszał dziedziczy zatem starą definicję, chociaż aktualnie na poziomie zmian wykonawczych nie widać różnicy użycia ani na poziomie katedralnym, ani parafialnym. Tekst odwołuje się przede wszystkim do fragmentu z opisu męki Pańskiej według św. Mateusza (26,31.40b.46), gdzie Jezus ukazuje zbieżność mających miejsce wydarzeń z prorocstwem Zachariasza²⁸, które tworzy refren responsoryjny:

Omnes vos scandalum patiemini in me hac nocte, dicit Dominus.

Scriptum est enim;

Percutiam pastorem, et dispergentur oves gregis.

V *Sic? non potuistis una hora vigilare,*

qui exhortabamini mori mecum?

Vel Iudam videte, quomodo non dormit,

sed festinat tradere me iudaeis.

Surgite, eamus;

appropinquavit enim hora, sicut scriptum est:

*Percutiam pastorem, et dispergentur oves gregis*²⁹.

²⁵ Por. N. VALLI, „In lumine...”, s. 206–207.

²⁶ *Liber Vespertalis*, 277. Berold uściśla *indutus pluviali* (Beroldus, 103).

²⁷ *Manuale Ambrosianum* 2, 182. Rubryka wydaje się brać pod uwagę to, że godność archidiakona jest specyfiką kapituły metropolitalnej.

²⁸ Por. Za 13,7.

²⁹ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Questa stessa notte voi tutti resterete scandalizzati per causa mia. Infatti sta scritto: Ucciderò il pastore e le pecore del gregge saranno disperse. Così non avete trovato la forza di stare svegli un'ora con me, voi che vi esortavate a vicenda a morire con me. Ma Giuda, vedete come non dorme e si affretta a consegnarmi ai Giudei. Alzatevi, andiamo, ormai l'ora è venuta. Infatti sta scritto: Ucciderò il pastore e le pecore del gregge saranno disperse (MAI, 221).</i>	<i>„Tej właśnie nocy wy wszyscy będziecie zgorszeni z Mego powodu. Jest bowiem napisane: Zabiję pasterza, a owce owczarni będą rozproszone. W ten sposób nie znaleźliście siły, by czuwać jedną godzinę ze Mną, wy, którzy zachęcaliście się nawzajem, by umrzeć ze Mną. Ale Judasz, widzicie, jak nie śpi i spieszy się, by wydać mnie Żydom. Wstańcie, chodźmy, już nadeszła godzina. Jest bowiem napisane: Zabiję pasterza, a owce owczarni zostaną rozproszone”.</i>
--	--



Cytat Mt 26,31 odznacza się jedną zmianą w porównaniu do tekstu Wulgaty: w miejscu *in ista nocte* znajduje się *hac nocte*. Lekcja została zarejestrowana przez Jülichera w przypisach *Vetus Itala* i jest bardzo prawdopodobne, że przynależy do warstwy z czasów przed św. Hieronimem, która w Mediolanie często powraca w tekstach liturgicznych. Kolejna część odwołuje się do Mt 26,40b oraz Mt 26,46. Zdanie względne *qui exhortabamini mori mecum* nie przedstawia bezpośredniego cytatu słów Jezusa, lecz przypisuje Mu aluzję do słów św. Piotra z Mt 26,35 oraz do słów Tomaszowych z J 11,16. Działania Judasza, które opisy Ewangelii eksponują w formie narracyjnej, zostały tu podsumowane w mowie Jezusa, niemal natychmiastowym wylaniu Jego uczuć (*quasi effusione immediata dei suoi sentimenti*)³⁰: *Iudam videte, quoniam non dormit, sed festinat tradere me iudaeis*. Strofa kończy się zaproszeniem skierowanym do uczniów: *Surgite, eamus; appropinquavit enim hora*. Zostaje w ten sposób przytoczony Mt 26,46 nie bez zaczerpnięcia z Mt 26,45 wyrażenia *appropinquavit enim hora*.

Jak można łatwo stwierdzić, nawiązania do opisu ewangelicznego ograniczają się do wydarzeń, które miały miejsce w wieczór poprzedzający ukrzyżowanie Jezusa, pełnym tytułem wspominane w celebracji *in Cena Domini*.

Lektura wigilijna i *salmello*

Po zakończeniu części lucernaryjnej podczas wielkich wigilii ambrojańskich nieszpory odprawiane są dalej z czterema czytaniem ze Starego Testamentu, odpowiednimi *salmelli* oraz oracjami. W przypadku Wielkiego Czwartku mamy zaś jedyny fragment biblijny, umiarkowanej długości, który ma spełniać tę funkcję. W porównaniu z lekcjonarzem *ad experimentum*, który, jak to zostało powiedziane, po prostu połączył tę lekturę w Liturgii Słowa, w ostatecznej edycji z 2008 r.³¹ została przywrócona dla mszy *in Cena Domini* typowo ambrojańska struktura wigilijna. Zasugerowano przestawienie na po *salmello* oracji „na rozpoczęcie zgromadzenia liturgicznego”, która jednocześnie zamyka początek nieszporny i rozpoczyna w dosłownym tego słowa znaczeniu Eucharystię³².

Jeśli chodzi o Księgę Jonasza, od czasu św. Ambrożego miała być czytana zwyczajowo podczas zgromadzenia liturgicznego Wielkiego Czwartku; biskup Mediolanu tak się wyraża w cytowanym liście do siostry: *Sequenti die lectus est, de more, liber Iona*³³. Niewątpliwie chodzi tu o Wielki Czwartek, ponieważ zaraz po tym znajduje

³⁰ C. ALZATI, *Il lezionario della Chiesa ambrosiana. La tradizione liturgica e il rinnovato „ordo lectio-num”*, Città del Vaticano – Milano 2009, s. 321.

³¹ *Lezionario ambrosiano secondo il rito della santa Chiesa di Milano, riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II, promulgato dal Signor Cardinale Dionigi Tettamanzi, arcivescovo di Milano e Capo rito 2.1: Mistero della Pasqua del Signore (festivo)*, Milano 2008 (dalej: LAP).

³² Por. przyp. 13.

³³ *Epistula* 76, 25.



się stwierdzenie, do którego już się odnosiliśmy: *Erat autem dies quo sese dominus pro nobis tradidit*. Święty biskup dodaje również: *quo in ecclesia poenitentia relaxatur*³⁴.

W świetle tych właśnie słów Pana Jezusa, który określa historię proroka jako „znak”³⁵, tekst jest z całą pewnością odpowiedni, by wprowadzić całą celebrację misterium paschalnego. Ostatnia reforma lekcjonarza, jeśli porównamy wybór wersetów do proklamacji w stosunku do lekcjonarza *ad experimentum*³⁶, połączyła w perykopie, co zbiegło się teraz z Jon 1,1–3,5.10, słynną modlitwę proroka we wnętrzu ryby (Jon 2,3–10), w której interpretacja patrystyczna widziała prorocstwo zmartwychwstania, przede wszystkim w odniesieniu do wersetu 7:

*ad extrema montium descendi / terrae vectes concluserunt me in aeternum /
et sublevabis de corruptione vitam meam Domine Deus meus.*

Właśnie do tej modlitwy proroka odnosi się św. Ambroży, kiedy w dziele za-tytułowanym *Exameron* V,11,35 zadaje retoryczne pytanie: *Quid de Iona dignum loquar, quem cetus excepit ad vitam, reddidit ad prophetandi gratiam?* Następnie święty biskup stwierdza:

*psallebat in utero ceti qui maerebat in terris et, ut utriusque redemptio non praetereatur
elementi, terrarum salus in mari ante praecessit, quia signum filii hominis signum Ionae.
Sicut iste in utero ceti, sic Iesus in corde terrae*³⁷.

Jest to rozwinięcie tego, co znajduje się w poprzedniej homilii (IV,4,13), w której podkreśla się, że:

*Ionam (...) cetus excipiens ad indicium futuri mysterii post triduum revomuit et prophe-
ticae merito gratiae reservavit*³⁸.

Następnie w V,24,92 wyjaśniona została po raz kolejny figuratywna relacja między Jonaszem a Chrystusem: *iam enim cetus ille magnus verum nobis Ionam reddidit*³⁹. Czytanie nieszporne nadaje więc uroczystej wigilijnej celebracji Wielkiego Czwart-

³⁴ *Epistula* 76, 26.

³⁵ Oświadczenie Jezusa por. Mt 12,38–40; Łk 11,29–30, a także Mt 16,4. Ta sama perykopa Mateuszowa została wykorzystana jako czytanie wigilijne z piątej niedzieli Wielkiego Postu, w miejsce Ewangelii zmartwychwstania, z jasnym znaczeniem zapowiadającym Paschę.

³⁶ Aż do mszału z 1954 r. była przewidziana proklamacja Księgi Jonasza w całości. Lekcjonarz *ad experimentum* dokonał wyboru następujących wersetów: Jon 1,1–16; 2,1–2. 11; 3,1–5; 4,1–11.

³⁷ AMBROGIO, „Exameron”, w: *Sancti Ambrosii opera* 1, red. K. Schenkl (CSEL 32/1), Wien 1896, s. 1–261, zwł. s. 168.

³⁸ Tamże, s. 119.

³⁹ Tamże, s. 203.



ku klarowną funkcję ogłoszenia przebiegu całości Triduum męki, śmierci i zmartwychwstania.

Tekst łaciński odpowiedniego *salmello*, możliwy do odnalezienia w *Antiphonale Missarum*⁴⁰, gdzie jest poprzedzony rubryką *Post Lectionem, immediate ante missam, canitur*, wyraźnie wyrażającą związek z częścią nieszporną celebracji, wydaje się być zbudowany poczynając od rozwoju Mk 14,38.41–42:

Vigilate et orate, ne intretis in temptationem:

quia Filius hominis tradetur

in manus peccatorum.

V *Surgite, eamus: ecce appropinquavit qui me traditurus est*
*in manus peccatorum*⁴¹.

Wierności proklamacji męki Pańskiej według św. Mateusza, pozostałej, jak się przekonamy, jedynie w świętym Triduum ambroziańskim, towarzyszy tendencja, by przejmować z innych opisów ewangelicznych motywy, które kształtują różne elementy liturgii tych dni.

Psalmodia

Porządek wielkich wigilii ustala, że po ominięciu psalmodii nieszpornej należy przejść po komunii do pieśni *Magnificat* wraz z jej antyfoną. Wyjątkiem jest celebracja Wielkiego Czwartku, który, podobnie jak pozostałe dni Wielkiego Tygodnia (wł. *Settimana autentica*) i piątki Wielkiego Postu, nie przewiduje pieśni Maryi. Po przyjęciu komunii przez wiernych oraz po uroczystej repozycji Najświętszego Sakramentu zakończenie niesporów wraz ze śpiewem psalmów może się odbyć przy ołtarzu lub w kaplicy, gdzie została złożona Eucharystia.

W Psalmie 69, co zostało już potwierdzone w tym właśnie kontekście w *Manuale*, połączono bezpośrednio Ps 133 (zaproszenie do modlitwy nocnej) i Ps 116 (uniwersalne zaproszenie do modlitwy pochwalnej), zgodnie ze strukturą ambroziańskich niesporów świątecznych.

⁴⁰ *Antiphonale Missarum juxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis*, Romae 1935, s. 168–169.

⁴¹ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

Vegliate e pregate per non entrare nella tentazione, perché il Figlio dell'uomo sta per essere consegnato nelle mani dei peccatori. Alzatevi, andiamo è qui colui che mi consegnerà nelle mani dei peccatori (LAP, 158).

„Czuwajcie i módlcie się, abyście nie weszli w pokusę, ponieważ Syn Człowieczy zostanie wydany w ręce grzeszników. Wstańcie, chodźmy, tutaj jest ten, który mnie wyda w ręce grzeszników”.



Pierwszy z trzech psalmów w literaturze patrystycznej jest powszechnie uważany za wyraz modlitwy Chrystusa w obliczu męki i śmierci oraz postawy tych, którzy z Niego szydzili⁴².

Należy podkreślić wartość antyfony:

Illi patrifamilias euntes dicite:

*Magister dicit: Apud te facio pascha cum discipulis meis*⁴³.

W niej termin *patrifamilias* pochodzi z Łk 22,11, podczas gdy oświadczenie Jezusa pochodzi z Mt 26,18. Z Alzatim należy uznać, że ten krótki tekst „stanowi cenne i jednoznaczne świadectwo paschalnego charakteru nadanego przez ambrożyński Kościół uczcie w wieczniku (...). W ten sposób tradycja mediolańska czyni swoją wzorcową wizję synoptyków, którzy w Wieczery Pańskiej upatrują realizację Paschy Chrystusa. Ta «sakramentalna» koncepcja Paschy wyraźnie pojawi się ponownie, i to ze szczególną jasnością, w obszarze liturgii ambrożyńskiej, podczas wielkiej Wigilii, zwłaszcza w śpiewie *Exsultetu*”⁴⁴.

Z psalmodią w tradycji ambrożyńskiej, tak jak w przypadku *Magnificat*, jest zawsze związana oracja, która w mszy *inter vespervas* w aktualnym porządku⁴⁵ jest zbieżna z *post communionem*. Należy się więc do niej odnieść w odpowiedniej części.

Rozdział 3. *Eucharystia inter vespervas*

Pomijając elementy odnoszące się do porządku celebracji Eucharystii, analiza ma na celu zwrócenie uwagi na teksty własne i cechy wyróżniające ambrożyńską mszę *in Cena Domini*.

Oracje *Deus, a quo et Iudas oraz Cenam nos, Deus*

Oracja, która scala pierwszą część nieszpórów z właściwą celebracją Eucharystii, przyjmuje funkcję *super populum* i dlatego też jest integralną częścią formularza mszalnego. Z dwóch form do wyboru, umieszczonych w mszale

⁴² Por. *I Padri commentano il salterio della tradizione*, red. J.C. Nemsy, red. wydania włoskiego P. Pinelli, L. Volpi, Torino 1983, s. 346–347.

⁴³ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Ascolta, il Maestro ti dice: „Da te voglio fare la Pasqua con i miei discepoli” (MAI, 223).</i>	„Posłuchaj, Mistrz mówi do ciebie: «U Ciebie chcę spożyć Paschę z moimi uczniami»”.
--	---

⁴⁴ C. ALZATI, „Il triduo pasquale nei nuovi libri liturgici della Chiesa ambrosiana”, *Rivista Liturgica* 66(1979), s. 61–89, zwł. s. 73.

⁴⁵ Obecność w średniowiecznych sakramentarzach oracji *ad vespervum* po *post communionem* dowodzi, że ta zbieżność przypada na reformę liturgiczną, chociaż nie jest udokumentowana nawet w drukowanych mszałach trydenckich.



po reformie liturgicznej, pierwsza, tak jak hymn i responsorium, koncentruje się na tematyce pasyjnej:

*Deus, a quo et Iudas reatus sui poenam
et praemium latro suae confessionis accepit,
concede nobis tuae propitiationis effectum,
ut, sicut in passione sua Christus Dominus noster
diversa utrisque intulit stipendia meritorum,
ita nobis, ablato vetustatis errore,
resurrectionis suae gratiam largiatur.
Qui tecum vivit⁴⁶.*

Editio typica z 1981 r. czerpie ją bezpośrednio z ambrozjańskiego Mszału łacińskiego poprzedzającego reformę z kilkoma wariantami tekstu o niewielkim znaczeniu, co było prawdopodobnie podyktowane potrzebą doprecyzowania *cur-sus*⁴⁷. Oracja znajduje się jednakże również w Mszałe rzymskim obowiązującym aż do odnowy posoborowej, choć w stylu i treści wydaje się bardziej w zgodzie z *missa in Cena Domini* obrządku mediolańskiego aniżeli rzymskiego. Nic więc dziwnego, że w pierwszej została zachowana, natomiast w drugiej – całkowicie opuszczona.

Najstarszymi źródłami, do których można się odnieść, by zrozumieć pochodzenie i przekaz tejże formuły eucharystycznej, są: *Gelasianum vetus* i *missale Gothicum*, w których jednak figuruje ona między *orationes* przeznaczonymi na Wielki Piątek⁴⁸. Należy porównać GeV § 396 z Got § 218:

⁴⁶ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>O Dio giusto e buono, ricordando il castigo che Giuda trovò nel suo stesso delitto e il premio che il ladro ricevette per la sua fede, ti imploriamo che arrivi fino a noi l'efficacia della tua riconciliazione, e come a quelli fu data, nella passione redentrice, la ricompensa secondo la disposizione del loro cuore, così a noi, liberati dall'antica colpa, sia concessa la grazia della beata risurrezione con Cristo, tuo Figlio, che vive e regna con te... (MAI, 221).</i>	„O Boże sprawiedliwy i dobry, wspominając karę, którą Judasz znalazł w swojej własnej zbrodni, oraz nagrodę, którą łotr otrzymał ze względu na swoją wiarę, błagamy Cię, aby dotarła aż do nas skuteczność Twojego pojednania i tak jak im zostało dane w odkupieńczej męce wynagrodzenie według dyspozycji ich serca, tak nam, wyzwolonym ze starodawnej winy, niech będzie udzielona łaska błogosławionego zmartwychwstania z Chrystusem, Twoim Synem, który z Tobą żyje i króluje...”
---	--

⁴⁷ Brzmienie tekstu *et praemium latro suae confessionis accepit* zastępuje *et confessionis suae latro praemium sumpsit*, powszechnie potwierdzone w źródłach. Poza tym opuszczono *Jesus* przed *Christus Dominus noster*.

⁴⁸ W Sakramentarzu gelazjańskim spotyka się orację pod tytułem *Incipit ordo de feria VI passione domini*: por. *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli* (*Sacramentarium Gelasianum*), red. L.C. Mohlberg (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes* 4), Roma 1981 (dalej: GeV), § 396, 64. W *missale Gothicum*, analogicznie, występuje wśród *orationes in biduana*: por. *Missale Gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317*, red. E. Rose (CCSL 159D), Turnhout 2005 (dalej: Got), § 218, 434.



Deus, a quo et Iudas reatus sui poenam et confessionis suae latro praemium sumpsit, concede nobis tuae propitiacionis effectum, ut sicut passione sua Christus dominus noster diuersa utrisque intulit suspendia meritorum, ita nobis ablato uetustatis errore resurrectionis suae gratiam largiatur: qui tecum uiuit

Deus, a quo et Iudas reatus sui proditor poenam et confessionis suae latro praemium sumpsit, concide nobis pie petitionis effectum ut sicut in passione sua dominus noster Iesus Christus diuersa utrisque intulit suspendia meritorum, ita a nobis ablato uetustatis errore resurrectionis suae gratiam largiator. Per dominum nostrum Iesum

Jak łatwo zobaczyć, Got w porównaniu do GeV oprócz małej różnorodności przedstawia wyrażenie *proditor* i – w miejscu *tuae propitiacionis* – wariant *pi<a>e petitionis*, który ponownie pojawiać się będzie w historii przekazu tekstu. W obydwu przypadkach *suspendia* można odczytać jako wypaczenie wyrazu *stipendia*, co według późniejszej dokumentacji jest brzmieniem oryginalnym, dla potwierdzenia zasady, że *recentiora non sunt deteriora*.

Zakładając, że GeV nie jest całkowicie Sakramentarzem rzymskim, lecz, zdaniem wielu, księgą rzymską, do której zostały dodane elementy gallikańskie, pozostaje otwartym pytanie o pochodzenie tej oracji. Jej obecność w Got i styl kompozycyjny pozwalają przypuszczać, że jej pochodzenie nie jest rzymskie, i oczekiwać na dalsze znaczące wyniki badań.

Dopiero od Sakramentarza gregoriańskiego hadriańskiego jest potwierdzone używanie tekstu pochodzącego z GeV jako *collecta* dla jedynej mszy Wielkiego Czwartku⁴⁹ potwierdzonej w sakramentarzu, do której dołączone jest błogosławieństwo krzyżma. Nie rozróżniając już *orationes* Wielkiego Piątku, dochodzi się do wniosku, że twórcy Sakramentarza gregoriańskiego wyłączyli jego podwójne zastosowanie, odwrotnie, niż było to w Sakramentarzach gelazjańskich z VIII w. W *Gellonense*, w *Sangallense*, w sakramentarzu z Autun oraz w sakramentarzu z Angoulême pozostaje jako pierwsza z *orationes* dla *feria VI* Wielkiego Tygodnia⁵⁰. Jednak taka sama formuła eucharystyczna została wcześniej podana także w *feria V*. Dokładniej Gel § 642 zbiega się z Gel § 633, natomiast An § 648 z An § 642.

⁴⁹ *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative 1. Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, red. J. Deshusses, (Spicilegium Friburgense 16), , Fribourg ³1992 (dalej: GrA) § 328, 171. Por. *Gregorianum Paduense* § 299, tamże, s. 630. Oracja ta jest umieszczona wśród *Additiones varium codicum*, tamże, § 117, 694. W GeV są uwzględnione trzy msze w Wielki Czwartek: na pojednanie penitentów, *missa chrismalis* oraz *missa ad vesperum*, której formularz rozpoczyna *secreta* (por. Righetti, s. 206).

⁵⁰ Por. *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung (Codex Sangall. N. 348)*. *St. Galler Sakramentar-Forschungen 1*, red. [L.]C. Molhberg (Liturgiegeschichtliche Quellen 1/2), Münster 1918 (dalej: Sg), § 519, 77; *Liber sacramentorum Gellonensis*, red. A. Dumas (CCSL 159), Turnhout 1981 (dalej: Gel), § 642, 85; *Liber sacramentorum Augustodunensis*, red. O. Heimig (CCSL 159 B), Turnhout 1984 (dalej: Au), § 500, 59; *Liber sacramentorum Engolismensis*, red. P. Saint-Roch, (CCSL 159 C), Turnhout 1987 (dalej: An), § 648, s. 91.

W Sg oraz Au uwidacznia się pewien istotny szczegół. Z powodu różnych okoliczności teksty, choć bardzo podobne, nie są zbieżne; pokazuje to porównanie oracji dla *feria V ad missas sero* (Sg § 514, Au § 495) z pierwszą z *orationes que dicende sunt VI feria maiore mane in Hierusalem* (Sg 519, Au § 500):

<i>Deus, a quo et Iudas reatus sui poenam et confessionis suae latro praemium sumpsit. concede nobis tuae propiciationis effectum. ut sicut in passione sua Iesus Christus dominus noster diuersa utriusque intulit stipendia meritorum. ita nobis ablato uetustatis errore resurrectionis suae gratiam largiatur: per dominum.</i>	<i>Deus, a quo et Iudas reatus sui proditur poenam et confessionis suae latro praemium sumpsit. concede nobis piaae petitionis affectum⁵¹. ut sicut in passione sua Iesus Christus dominus noster diuersa utri[u]sque intulit suspendia meritorum. ita in nobis ablato uetustatis errore et resurrectionis suae gratia<m> largiatur: per dominum nostrum.</i>
---	--

Różnice między jednym a drugim tekstem powielają w sposób jakby analogiczny te między GeV § 396 oraz Got § 218. Innymi słowy, tekst, który w GrH jest związany z Wielkim Czwartkiem, pojawia się w GeV w *feria VI in passione Domini*, ten, który w GrH pojawia się w piątek, zawiera warianty zestawione w Got.

Pontyfikaty rzymskie, poczynając od X w.⁵², potwierdzają prawdziwość idei podwójnej linii przekazu tejże oracji, przywołując *incipit* zarówno z Wielkiego Czwartku, jak i z Wielkiego Piątku. Sytuacja utrzymuje się bez zmian w mszałach drukowanych aż do ostatniej edycji poprzedzającej reformę liturgiczną. Po Vaticanum II preferuje się tworzenie nowej kompozycji eucharystycznej⁵³, bardziej w harmonii z charakterem rzymskich obchodów Wieczery Pańskiej. Także w uroczystym upamiętnieniu śmierci Pana modlitwa *Deus a quo et Iudas* już się więcej nie pojawia.

Przechodząc do źródeł obszaru ambrojańskiego, należy zauważyć nowy fenomen w następstwie wydarzeń przekazu oracji: w Sakramentarzu *Bergomense* oracja, którą się odczytuje w GeV § 396, pojawia się jako *super syndonem*⁵⁴. Jednakże

⁵¹ Mowa o wypaczeniu terminu *effectum*.

⁵² *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle. Le texte 2* (nn. XCIX–CCLVIII), red. C. Vogel (Studi e Testi 227), Città del Vaticano 1963, XCIX, 254 = XCIX, 306; *Le Pontifical romain au moyen âge 1. Le Pontifical du XII^e siècle*, red. M. Andrieu (Studi e Testi 86), Città del Vaticano 1938 (wyd. anastatyczne 1959), XXX, 29 = XXXI, 3. Pontyfikał Kurii rzymskiej nie powtarza incipitu oracji przewidzianej na Wielki Czwartek, lecz potwierdza jej obecność w piątek; por. *Le Pontifical romain au moyen âge 2. Le Pontifical de la Curie romaine au XIII^e siècle*, red. M. Andrieu (Studi e Testi 87), Città del Vaticano 1940, XLIII, 9. Tak samo jest w Pontyfikale Wilhelma Duranda; por. *Le Pontifical romain au moyen âge 3. Le Pontifical de Guillaume Durand*, red. M. Andrieu (Studi e Testi 88), Città del Vaticano 1940, III, III, 7.

⁵³ Będzie o niej mowa pod koniec niniejszego paragrafu.

⁵⁴ Por. *Sacramentarium Bergomense. Ms. del sec. IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo*, red. A. Paredi (Monumenta Bergomensia 6), Bergamo 1962 (dalej: Ber), § 483, s. 154. Tekst przedstawia błąd transkrypcji na początku: *reatus qui poenam*, w miejscu *reatus sui poenam*.

oracja *super populum*, wykazująca podobieństwo w błaganiu, choć z niewielkimi zmianami, wydaje się wynikiem interwencji, która pozbawiła tekst oryginalny jego części początkowej, pozostawiając niezmienny dalszy ciąg:

*Concede nobis omnipotens deus ut sicut in passione sua dominus noster ihs xps diversa utrisque intulit stipendia meritorum ita ablato a nobis vetustatis errore, resurrectionis suae gratiam largiatur*⁵⁵.

Obecność zaimka *utrisque* powoduje nienatychmiastowe zrozumienie zawartości zdania podrzędnego, wskazując na brak przedłużenia inwokacji, która pozwoliłaby zidentyfikować końcówki porównania.

W sakramentarzu z Biasca widzimy próbę uniknięcia powtórzenia, które powstało w Ber: pozostawiając wciąż nierozwiązane w *super populum* porównanie, do jakiego odnosi się zaimek, redaktor gubi w *super syndonem* relację między inwokacją a *finis petitionis*, wybierając ogólnikowe sformułowanie. Te dwie oracje przedstawiają się w takiej formie:

<i>super populum</i>	<i>super syndonem</i>
<i>Concede nobis omnipotens deus ut sicut in passione sua dominus noster Iesus Christus diversa utrisque intulit stipendia meritorum ita ablato a nobis vetustatis errore resurrectionis eius gratiam consequamur</i> ⁵⁶ .	<i>Deus a quo Iudas proditor reatus sui penam suscepit et latro confessionis suae praemium sumpsit: Concede nobis pie petitionis effectum ut misericordiae tue veniam consequamur: qui vivit</i> ⁵⁷ .

Aby odnaleźć w tym samym sakramentarzu orację z GeV § 396, dokładnie z wyrażeniem *tuae propitiationis effectum*, należy przejść do *feria VI in parasceue*, gdzie pojawia się, analogicznie do źródła rzymskiego, jako *prima oratio ad vesperum*⁵⁸. Można przypuszczać, że także Ber prezentował w tym samym miejscu ten tekst, aczkolwiek Paredi, na sposób może nieco nierozważny, stara się integrować braki manuskryptu, poczynawszy od ff. 192–193 kodeksu Trotti 251 Biblioteki Ambrosjańskiej⁵⁹, oferując replikę oracji *super syndonem* z Wielkiego Czwartku z sakramentarza z Biasca⁶⁰, zamiast tej pochodzącej z Ber.

⁵⁵ Por. Ber § 482, 152. Również Berold wskazuje incipit tej oracji, umiejscawiając ją przed epistolą. Odnosząc się do *super syndonem*, nie umieszcza wyrażenia początkowego (por. Beroldus, s. 103).

⁵⁶ *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca. Die Handschrift Mailand Ambrosiana A 24bis inf. 1. Text*, red. O. Heimig (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 51. *Corpus Ambrosiano-Liturgicum* 2), Münster 1969 (dalej: A), § 441, s. 63–64.

⁵⁷ A § 442, s. 64.

⁵⁸ Por. A § 461, 67.

⁵⁹ Por. Ber § 502, 159.

⁶⁰ Zmianie ulega jedynie zakończenie: w miejscu *qui vivit* znajduje się *per*.



Kodeks C 43 z Zentralbibliothek w Zurychu, znany pod tytułem *Sacramentarium Triplex*, w *feria VI in parasceue* zachowuje starożytną orację z GeV⁶¹, po której następują czytania używane w liturgii rytu rzymskiego; utrwała również na krótko przed *ad vesperum* tekst euchologijny, który w sakramentarzu z Biasca występuje jako *super syndonem*⁶². Kompilator *Triplex* miał więc do dyspozycji obydwie wersje, które stały się wręcz autonomiczne. Pod tytułem *item missa crismalis* po dwóch innych tekstach euchologijnych *Triplex* stawia w *V feria* orację napotkaną w GeV⁶³. Nie przedstawiając jej na początku formularza, lecz bezpośrednio przed *secretą*, źródło to uwierzytelnia przekonanie, że w pierwszej chwili w środowisku mediolańskim została by odebrana właściwie jak *super syndonem*, jak dowodzi Ber. Zresztą wzmianka dotycząca skruszonego łotra pozostaje w perfekcyjnej harmonii tematycznej z zawartością słynnej antyfony *post Evangelium*⁶⁴. W niej to pojawia się po raz pierwszy w formularzu wzmianka o tym, który dzieli wraz z Jezusem karę krzyża; nie rezygnuje z takiego odniesienia nawet ponowne opracowanie poświadczane w kodeksie z Biasca.

Na chwilę obecną, tytułem prowizorycznego zakończenia, ograniczamy się do podkreślenia, iż oracja *Deus a quo et Iudas* została doskonale umieszczona w strukturze mszy ambrojańskiej Wielkiego Czwartku, biorąc pod uwagę pełną zbieżność motywów wywołanych przez to, co wydaje się pierwszym aktem męki, sprawowanym w Mediolanie w niesporach z *feria V in authentica*: Ber ze swoją oracją *super syndonem* jest pierwszym świadkiem, niestety dość późnym, obecności w rycie ambrojańskim elementu euchologijnego, którego genezę, naszym zdaniem, warto naukowo zgłębić na podstawie elementów występujących w ambrojańskiej celebracji *in Cena Domini*. Powrócimy do tej kwestii w jednym z następnych paragrafów.

Kompilatorzy Sakramentarza gregoriańskiego mogliby odczuć skutki wcześniejszego wyboru dokonanego gdzie indziej, kiedy uzupełniali formularz z GeV na mszę *in Cena Domini*, dodając do niego jako *collecta* tekst euchologijny, stosowany wcześniej w Rzymie, odpowiedni dla Wielkiego Piątku. Sakramentarze gelazjańskie z VIII w. podwoiły jego zastosowanie. Źródła mediolańskie, wszystkie względem nich późniejsze, zdają się świadczyć o wysiłku uznania za orację *super populum* tej, która stała się *collectą* Wielkiego Czwartku, przede wszystkim w Sakramentarzu gregoriańskim. Stąd pochodzi podejrzenie, że znali już tę samą modlitwę w roli *super syndonem*. Ta w Ber pozostaje bez zmian i staje się źródłem nowej *super populum*; w sakramentarzu z Biasca widać jej przeróbkę,

⁶¹ Por. *Das sacramentarium Triplex. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich 1. Text*, red. O. Heiming (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 49. *Corpus Ambrosiano-Liturgicum* 1), Münster 1968 (dalej: *Triplex*), § 1236, 108.

⁶² Por. *Tamże* § 1234, 108. Tekst ten pojawia się także w *Manuale* na zakończenie nocnej oficjatury Wielkiego Piątku (por. *Manuale*, 186).

⁶³ Por. *Triplex* § 1198, 100.

⁶⁴ Por. *infra*.



która czerpiąc z różnych wariantów obecnych w rozmaitych redakcjach (*proditor* oraz *piae petitionis* są widoczne już w Got i przechodzą do Sakramentarzy gela-
żańskich z VIII w.), tworzy dwa osobne teksty, obydwie problematyczne.

Począwszy od drukowanych Mszałów ambrojańskich, dokonuje się ostateczne i wyłączone umiejscowienie oracji przed epistołą Wielkiego Czwartku, w zgodności z *collectą* rzymską; w konsekwencji podejmuje się całkowicie niezależny wybór oracji *super syndonem*.

Wspomnieliśmy, że podczas reformy Wielkiego Tygodnia ryt ambrojański zachował ten starożytny tekst, biorąc pod uwagę spójność względem zawartości teologicznej rozwiniętej w uroczystej liturgii Wielkiego Czwartku. Ryt rzymski natomiast opowiedział się za nową kompozycją, bardziej wyrazistą w relacji do tematyki eucharystycznej, którą również odnowiony Mszał ambrojański uznał za godną uwagi, przyjmując ją i ponownie przetwarzając⁶⁵ jako alternatywę dla poprzedniej:

*Cenam nos, Deus, sacratissimam frequentantes,
in qua Unigenitus tuus, morti se traditurus,
novum in saecula sacrificium
dilectionisque suae convivium
Ecclesiae commendavit,*

⁶⁵ Tekst kolekty rzymskiej z *feria V in Cena Domini* brzmi tak: *Sacratissimam, Deus, frequentantibus Cenam, in qua Unigenitus tuus, morti se traditurus, novum in saecula sacrificium dilectionisque suae convivium Ecclesiae commendavit, da nobis, quaesumus, ut ex tanto mysterio plenitudinem caritatis hauriamus* (*Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Città del Vaticano 2002, s. 300). Redakcje rzymska i ambrojańska, analogiczne w zawartości, różnią się jedynie za sprawą wyboru o charakterze formalnym. Warto porównać również wersje włoskie, kolejno w użyciu:

O Dio, che ci hai riunito per celebrare la santa Cena nella quale il tuo unico Figlio, prima di consegnarsi alla morte, affidò alla Chiesa il nuovo ed eterno sacrificio, convito nuziale del suo amore, fa' che dalla partecipazione a così grande mistero attingiamo pienezza di carità e di vita. Per il nostro Signore... (Messale romano riformato a norma dei decreti del Concilio ecumenico Vaticano II e promulgato da papa Paolo VI, ed. Conferenza Episcopale Italiana, Roma 1973, 132);

„Wszchemogący, wieczny Boże, obchodzimy pamiętkę najświętszej Wieczerzy, podczas której Twój Jednorodzony Syn, mając się wydać na śmierć, pozostawił Kościołowi nową wiekiustą Ofiarę i Ucztę swojej miłości; spraw, abyśmy z tak wielkiego misterium czerpali pełnię miłości i życia. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków” (*Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, 127);

Ci hai convocati, o Padre, a celebrare la santa cena nella quale il tuo unico Figlio, consegnandosi alla morte, affidò alla Chiesa come convito del suo amore il nuovo ed eterno sacrificio; concedi che dalla celebrazione di così grande mistero attingiamo pienezza di carità e di vita. Per Gesù Cristo... (MAI, 221).

„Zgromadziłeś nas, o Ojczy, byśmy sprawowali świętą ucztę, na której Twój jedyny Syn, wydając się na śmierć, powierzył Kościołowi jako ucztę swojej miłości nową i wieczną ofiarę; spraw, abyśmy z celebracji tak wielkiego misterium zaczerpnęli pełnię miłości i życia. Przez Jezusa Chrystusa...”



*da, quaesumus, ut ex tanto mysterio
plenitudinem caritatis hauriamus et vitae.
Per eundem Dominum.*

Modlitwa prezydencjalna, koncentrując uwagę na Ostatniej Wieczerzy, przeżywanej na nowo w liturgicznej celebracji Wielkiego Czwartku, podkreśla dobrowolną ofiarę, jaką dał z siebie Chrystus, bardziej niż zdradę ze strony Judasza. Proponuje także syntetyczną definicję Eucharystii, by uwypuklić jej rolę ofiarniczą (*novum in saecula sacrificium*) razem ze znaczeniem ucztowania (*dilectionisque suae convivium*). Na zakończenie czytania nieszpornego, będącego zapowiedzią śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, wynika niewątpliwie bardziej czytelna wcześniej omówiona oracja. Byłoby może wygodniej połączyć w Mszałe ambrojańskim tę ostatnią orację jako alternatywną dla *ad complendam liturgiam Verbi*, spadkobierczynią oracji *super syndonem*.

Epistoła i Ewangelia

Liturgia Słowa ambrojańskiej mszy *in Cena Domini* rozpoczyna się epistołą z uwagi na to, że czytanie ze Starego Testamentu zostało zawarte w części nieszpornej. Odczytuje się 1 Kor 11,20–34, perykopę obszerniejszą niż ta znajdująca się obecnie w analogicznej celebracji w rycie rzymskim⁶⁶. Jezusowe słowa ustanowienia występują w kontekście, w którym umieścił je św. Paweł – ze specyficznym zamiarem skupienia uwagi na relacji Eucharystii z Kościołem.

Proklamacja opisu męki Jezusa Chrystusa została przygotowana na podstawie śpiewu przed Ewangelią, który w strukturze i zawartości odwołuje się do starożytnego *Cantus* przekazanego przez *Manuale ambrosianum*:

*Tamquam ad latronem venistis cum gladiis comprehendere me:
cottage apud vos eram in templo docens, et non me tenuistis,
et ecce traditis
ad crucifigendum.*

V *Adhuc eo loquente, ecce turba; et qui vocabatur Iudas venit,
et appropinquavit ad Ihesum, ut eum oscularetur.
Ihesus autem dixit ei: Iuda, osculo Filium hominis tradis?
ad crucifigendum*⁶⁷.

⁶⁶ 1 Kor 11,23–26. W mszałach drukowanych poprzedzających reformę znajduje się 1 Kor 11,20–32.

⁶⁷ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Siete venuti a prendermi armati di spade come fossi un ladro. Ogni giorno ero in mezzo a voi ad insegnare e non mi avete arrestato.</i>	„Przyszliście, aby zabrać Mnie, uzbrojeni w miecze, jakbym był złoczyńcą. Każdego dnia byłem pośród was, by nauczać, a nie aresztowaliście Mnie.
--	--



Kompozycja jawi się jako zbieżna w pierwszej części z Mk 14,48b–49, a w drugiej z Łk 22,47–48. Przyznanie Jezusowi gorzkiego stwierdzenia *et ecce traditis ad crucifigendum*, wychodząc poza odniesienie literalne względem narracji ewangelicznej, poprzedza wynik, do którego doprowadzi wydanie, o jakim się wspomina. W ten sposób potwierdza się wielokrotnie znaczenie uroczystej liturgii nieszpornej Wielkiego Czwartku.

Diakon, któremu towarzyszą usługujący z zapalonymi świecami⁶⁸ i kadzidłem, udaje się procesjonalnie do ambony, by rozpocząć proklamację męki naszego Pana Jezusa Chrystusa według św. Mateusza. Jest to pierwsza z czterech części przewidzianych kolejno przez liturgię ambroziańską i przeznaczonych, oprócz podczas mszy *in Cena Domini*, dla dwóch momentów celebracji Wielkiego Piątku – celebracji śmierci Pana oraz złożenia w grobie, a także, jako ostatniej, podczas Liturgii Słowa w wielkosobotni poranek.

Świadectwo pozostawione przez pątniczkę Egerię i potwierdzone przez Lekcjonarz armeński z Jerozolimy pozwala uznać zakorzenienie się uzusu ambroziańskiego w sposobie sprawowania liturgii antycznej Jerozolimy.

„Kościół Świętego Miasta, od popołudnia Feria V, rozwijał własną intensywną i, ze względu na miejsca, w których się odbywała, niezrównaną celebrację Triduum, pozwalając się prowadzić św. Mateuszowi po śladach Chrystusa, któremu towarzyszone w różnych momentach Jego Męki, a następnie oczekiwanie mające miejsce po złożeniu w grobie, przyjęte podczas świetlistej nocy Zmartwychwstania”⁶⁹.

Rozszerzenie perykopy ewangelicznej (Mt 26,17–75) z przygotowania uczty paschalnej do piania koguta po zdradzie Piotra uwydatnia po raz kolejny, że wspomnienie ostatniej wieczerzy z ustanowieniem Eucharystii i kapłaństwa służebnego w środowisku ambroziańskim nie może abstrahować od kontekstu, w którym się dokonało. To noc zdrady Judasza i zaparcia się Piotra uobecniona w akcji liturgicznej: wdzięczność za otrzymany dar oczekuje, by objawić się z to-nem radości i świętowaniem Wigilii Paschalnej. W tym momencie wierny jest zaproszony, by wejść w uczucia Chrystusa będącego właściwie u progu wejścia

Adesso mi consegnate perché sia crocifisso. Mentre ancora stava parlando, ecco arrivare la folla e anche l'apostolo di nome Giuda s'avvicinò a Gesù per dargli un bacio: Giuda, Giuda con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo perché sia crocifisso (LAP, 159).

Teraz Mnie wydajecie, abym został ukrzyżowany. Podczas gdy jeszcze mówił, oto nadszedł tłum, jak również apostoł o imieniu Judasz przybliżył się do Jezusa, aby Go pocałować: Judaszu, Judaszu, pocałunkiem wydajesz Syna Człowieczego, aby został ukrzyżowany”.

⁶⁸ W rycie ambroziańskim zawieszają się używanie świec i kadzidła podczas uroczystej proklamacji wielkopiątkowej, tylko od momentu śmierci Jezusa.

⁶⁹ C. ALZATI, *Ambrosianum Mysterium. La Chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica* (Archivio Ambrosiano 81), Milano 2000, s. 169.



na krzyż, po uprzedzeniu – w znaku chleba i wina – zbawczego znaczenia swojej śmierci.

Pieśń po Ewangelii

Na szczególną uwagę zasługuje pieśń *Post Evangelium*, ustanowiona przez tradycję łacińską ze starożytnego troparionu greckiego Τοῦ δεῖπνου σοῦ τοῦ μυστικοῦ⁷⁰:

*Cenae tuae mirabili hodie
Filius Dei, socium me accipis.
Non enim inimicis tuis hoc mysterium dicam;
Non tibi dabo osculum, sicuti et Iudas,
sed sicut latro, confitendo te:
Memento mei, Domine, in regno tuo*⁷¹.

Według *Historiarum Compendium* autorstwa Jerzego Kedrenosa, historyka bizantyjskiego z XII w., w dziewiątym roku (573–574) panowania Justyna II (565–578) „ustanowiono, że Τοῦ δεῖπνου σοῦ τοῦ μυστικοῦ będzie śpiewany w Wielki Czwartek”⁷². W dziele nie mówi się jednak, skąd został zaczerpnięty ten tekst.

⁷⁰ Grecki tekst w wydaniu krytycznym znajduje się w: R. TAFT, *A history of the liturgy of St. John Chrysostom 5. The precommunion rites* (Orientalia Christiana Analecta), Roma 2000, s. 308. Autor czerpie go z: K. LEVY, „A hymn for Thursday in Holy Week”, *Journal for the American Musicological Society* 16(1963), s. 127–175, zwł. s. 128.

Τοῦ δεῖπνου σοῦ τοῦ μυστικοῦ σήμερον Ὑῖε Θεοῦ κοινωνῶν με παρήλαβε
οὐ μὴ γὰρ τοῖς ἐχθροῖς σου τὸ μυστήριον εἶπω οὐ φίλημά σοι δῶσω καθάπερ Ἰουδας
ἀλλ’ ὁ ληστής ὁμολόγη σοι: Μνήσθητε μού, Κυρίε, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου

W zgodności z samym Levym Taft zaznacza, że niektóre późniejsze świadectwa greckiego tekstu zaznaczają przed Ἰουδας rodzajnik określony i przedstawiają wstawkę (w tekście) ὅταν ἦλθης po Κυρίε ; uściśla ponadto: *The Slavonic recension adds the usual triple alleluia to this text, though it is not found in the Greek textus receptus* (R. TAFT, *A history of the liturgy of St. John Chrysostom 5...*, s. 308). Zauważa również, że z powodu zawartości, odpowiedniej nie tylko na Wielki Czwartek, lecz na każdą celebrację Eucharystii, śpiew został zaliczony między średniowieczne modlitwy, które poprzedzają komunię podczas Boskiej Liturgii (*tamże*, s. 313).

⁷¹ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

Oggi, Figlio dell'Eterno, come amico al banchetto tuo stupendo tu mi accogli. Non affiderò agli indegni il tuo mistero, né ti bacerò tradendo come Giuda, ma ti imploro come il ladro sulla Croce di ricevermi, Signore, nel tuo regno (MAI, 222).

„Dzisiaj, Synu Przedwiecznego, jako przyjaciela na Twojej wspaniałej uczcie mnie przyjmujesz. Nie powierzę niegodnym Twego misterium ani Cię nie pocałuję, zdradzając jak Judasz, ale błagam Cię jak złoczyńca na Krzyżu, abyś mnie przyjął, Panie, do Twojego królestwa”.

⁷² Por. PG 121, kol. 748.



Pewien uczony upatruje jego pochodzenia w modelu syryjskim z V w.⁷³ Levy, analizując go pod względem muzycznym, stwierdza:

*for the chant introduced under Justin II the possibility of Palestinian or other origin cannot be dismissed, but Constantinople is the apparent center for the diffusion of one or more early melodic traditions in the tetartos, and it is there that one looks first for its traces*⁷⁴.

W studium poświęconym obrzędowi komunii Taft na nowo podejmuje kwestię pochodzenia i porównując dane zaproponowane przez Kedrenosa z zawartością *Historia Ecclesiastica* Jana z Efezu (507–586/588), skłania się ku hipotezie, że to Eutyches za swojego drugiego patriarchatu (577–582)⁷⁵ skomponował i zaproponował pieśń wprowadzoną dopiero po śmierci Justyna II lub być może po śmierci samego Eutychesa⁷⁶. Taft zauważa ponadto, że Typicon Wielkiego Kościoła, pochodzący z X w., świadczy o jego trzykrotnym użyciu w Wielki Czwartek: podczas Wielkiego Wejścia, jako *koinonicon* oraz *apolyticon* lub *dimissorium*⁷⁷. Z Bizancjum śpiew dociera do jerozolimskiej liturgii Wielkiego Czwartku około X w.⁷⁸ Jego przyjęcie do liturgii Kościoła mediolańskiego musi być z całą pewnością wcześniejsze, choć nie jest łatwo datować je precyzyjnie. Pewnych wskazówek może nam dostarczyć podobieństwo tematyczne do oracji *super syndonem* z *Bergomense*: odwołanie obecne w obydwu, zarówno w odniesieniu do Judasza, jak i do łotra, nie jest naszym zdaniem przypadkowe. Wersja łacińska troparionu greckiego mogłaby stanowić bezpośrednie źródło tekstu euchologijnego, którego pochodzenie można sytuować w obszarze mediolańskim. Datowanie najstarszych świadectw oracji *Deus a quo et Iudas* potwierdzałoby poza tym użycie antyfony *Cenae tuae* w liturgii ambrozjańskiej już w I. połowie VII w.

⁷³ Por. G. BAROFFIO, E.J. KIM, „Proposte liturgico-musicali occidentali di testi patristici latini e greci”, w: *Leggere i Padri tra passato e presente. Atti del Convegno internazionale di studi. Cremona, 21–22 novembre 2008*, red. M. Cortesi, Firenze 2010, s. 65–125; 74. Autorzy podtrzymują to, co stwierdził A. BAUMSTARK, „Tatianismen im römischen Antiphonar”, *Oriens Christianus*, nr 3(1930), z. 5, s. 165–174.

⁷⁴ K. LEVY, „A hymn...”, s. 130.

⁷⁵ Justynian przerwał patriarchat Eutychesa (552–565), detronizując go i skazując na banicję z powodu jego sprzeciwu wobec aftarodoketyzmu.

⁷⁶ R. TAFT, *A history of the liturgy of St. John Chrysostom* 5..., s. 309–313.

⁷⁷ R. TAFT, *The Great Entrance: a History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (Orientalia Christiana Analecta 200), Roma 1978, s. 69. Jeszcze dziś liturgia bizantyjska zachowuje go z tymi samymi funkcjami: jest w istocie wykonywany podczas Boskiej Liturgii św. Bazylego, która rozpoczyna się na zakończenie Nieszporów Świętego i Wielkiego Czwartku, w miejscu hymnu Cherubikon, śpiewu podczas komunii oraz śpiewu pt. *Widzieliśmy światło* (por. *Anthologion di tutto l'anno* 2, Lipa 2000, s. 1026).

⁷⁸ Według Tafta obecność śpiewu w liturgii Jerozolimy, potwierdzona przez Lekcjonarz gruziński oraz Typicon Anastasis, *should probably be attributed to the gradual Bysantinisation of that rite* (tamże, s. 70).



Tłumacz bądź, ogólnie rzecz ujmując, ten, kto chciał włączyć tekst bizantyjski do celebracji Wielkiego Czwartku, rozumiał w pełni jego współbrzmienie tematyczne z charakterem wprowadzającym w dzień męki Chrystusa, co powinno być własnym elementem mszy *in Cena Domini* w Mediolanie. Każdy wierny czuje się tak jak uczniowie Jego współbiesiadnikiem podczas „cudownej”⁷⁹ uczty, w *hodie* akcji liturgicznej, został ustanowiony jej uczestnikiem (*socium* / κοινωνόν) przez samego Pana. Poprzez zrozumienie poszczególnego przywileju, jaki został mu dany, wierzący zobowiązuje się strzec tej tajemnicy i nie pozwalać, by jej niepojęta wartość została sprofanowana przez wrogów wiary⁸⁰. Wspomnienie pocałunku Judasza podejmuje na nowo jedno z wydarzeń opowiedzianych nieco wcześniej w Mateuszowym opisie męki, o którym już traktowały hymn i śpiew przed Ewangelią. Model zachowania błagającego łotra, zaczerpnięty jako wzór ze strony oranta, otwiera na perspektywę eschatologiczną ukazaną przez samą Eucharystię i zarazem zapowiada element podkreślony w uroczystej liturgii śmierci Pana⁸¹.

Paralelizm antytetyczny między Judaszem a skruszonym łotrem nie występuje gdzie indziej w formularzu Wielkiego Czwartku, tylko w oracji *Deus a quo et Iudas*. Baza teoretyczna tworząca orację jawi się jako w pełni zgodna z fragmentem *Exameronu*, w którym św. Ambroży mówi o nagrodzie, jaką Pan zaproponował dla dobrych, oraz o karze dla złych, występując przeciwko idei przeznaczenia, które determinowałoby sposób działania, oraz przeciw koncepcji wpływów astralnych na życie ludzkie. Spośród przykładów została przywołana figura *latro damnatus, qui est cum domino crucifixus*. Według świętego biskupa ten *non beneficio natalitatis suae, sed fidei confessione ad paradisi aeterna transivit*⁸². Dosłowne odwołanie do *confessio fidei* łotra jawi się zatem jako element, który scala antyfonę *Cenae tuae* z fragmentem św. Ambrożego, potwierdzając następnie hipotezę pochodzenia tekstu eucharystycznego z obszaru mediolańskiego.

⁷⁹ Istnieje prawdopodobieństwo, że łaciński tłumacz dostrzegł pewną trudność w dosłownym przekładzie przydawki *μυστικοῦ*, nie zauważając jej znaczenia literalnie ontologicznego, charakterystycznego dla obszaru patrystycznego. W ten sposób wybrał termin łaciński, który podkreśla ujęcie nadzwyczajności uczty eucharystycznej, tracąc jednak wartość dużo bardziej znaczącą języka greckiego.

⁸⁰ Wybrzmiewa w tym miejscu echo tzw. *disciplina arcani*, co już uwypuklał Baumstark, wydobywając elementy przemawiające za starożytną datacją tekstu. Levy, wprowadzając dokładne poprawki w przekładzie stwierdzeń (*Auch sein hohes Alter verbürgt dabei die Wendung von dem 'Geheimnis [μυστικόν] das der zum Tische des Herrn hinzutretende den 'Feinden' Christi 'nicht' zu 'sagen' verspricht. Denn sie führt uns bis in die Zeit hinauf, in welcher noch die strengen Regeln der Arkandisziplin bezüglich des Altergeheimnisses die Lippe des 'Eingeweihten' versiegelt*) wysuwa jednakże pewne zastrzeżenia (K. LEVY, „A hymn...”, s. 128, przyp. 6).

⁸¹ Por. oracja, która otwiera obrzęd Adoracji Krzyża: *Deus immensae pietatis, qui latronem per confessionem eadem die de cruce in paradisi gloria transtulisti, iniquitates nostras transfer a nobis, et heredes nos caelestium bonorum esse concede. Per Christum* (MAL § 223; por. Ber § 499, 158; A § 458, 67).

⁸² AMBROGIO, „Exameron” IV, 4, 13, w: *Sancti Ambrosii opera* 1, s. 119.



Zasługuje wreszcie na pewne rozważania tytułatura *Ingressa* w miejscu *Post Evangelium*, przeznaczonej dla *Cenae tuae* z *Antiphonarium ambrosianum* z British Museum⁸³ i obecnej także w antyfonarzu dodanym do *Bergomense* (ff. 1r–11v)⁸⁴, wychodząc od sugestywnej hipotezy wysuniętej przez Levy'ego:

*the 'Entrance' to which the Milanese tradition refers was not originally the Ingressa, or Introit, of the Ambrosian Mass, but the Great Entrance of the Byzantine Liturgy, during which the elements are carried in procession from the prothesis to the altar as the choirs chant the Cherubikon*⁸⁵.

Trzymając się świadectwa Berolda (*finito evangelio statim incipiat magister scholarum intrando chorum in gyrum Coene tuae*⁸⁶), liturgia mediolańska wydawała się respektować oryginalną funkcję śpiewu, który towarzyszył Wielkiemu Wejściu, łącząc go z analogicznym ruchem procesyjnym wejścia do prezbiterium, wyjątkowym w porównaniu do zwyczajnego porządku, którego stylizacja zachowała się do dziś w katedrze mediolańskiej i w innych kościołach ambrozjańskich⁸⁷. Z Navonim można dostrzec w nietypowej tytułaturze *Ingressa* dosłowne tłumaczenie rubryki, która poprzedzała oryginalny tekst grecki⁸⁸. Bylibyśmy jednakże jak najbardziej skłonni sądzić, że w obszarze przekazu kodeksów łacińskich zostało zweryfikowane nieporozumienie, dzieło jakiegoś kopisty, dotyczące skrócenia w rubrykach *in gr.*, obecnego u samego Berolda, odczytanego jako *ingressa* zamiast *in gyrum*⁸⁹. Antyfonal z British Museum dodaje zaś po prostu informację *ingressa* przed śpiewem, który pozostaje jednakże w pozycji odpowiadającej *post Evangelium*, potwierdzając naszym zdaniem dwuznaczność. Antyfonal przedstawiony we wstępie do *Bergomense* – rozwijający się niezależnie, co całkowicie zrozumiałe – poświadcza natomiast przedstawienie pieśni

⁸³ Por. *Antiphonarium Ambrosianum du Musée Britannique (XII siècle), codex additional 34209 (Paléographie musicale: les principaux manuscrits de chant grégorien, ambrosien, mozarabe, gallican publiés en fac-similés phototypiques / par les Bénédictins de Solesmes 5)*, Solesmes 1899. Tom zawiera w apendyksie reprodukcję fotograficzną kodeksu.

⁸⁴ W miejscu f. 6v czytamy: INGRS IN CENA DNI V FER.

⁸⁵ K. LEVY, „A hymn...”, s. 145.

⁸⁶ *Beroldus*, s. 103.

⁸⁷ Śpiew jest wykonywany przez *pueri cantores*, którzy ustawiają się wokół ołtarza, obchodząc go wokół.

⁸⁸ „Tytułatura «ingressa»... nie odnosiłaby się do «ingressa» mszy ambrozjańskiej, lecz byłaby tłumaczeniem analogicznego terminu bizantyjskiego, by wskazać ten obrzęd procesyjno-ofiarniczy: εἰσοδος = ingressa” (M. NAVONI, „Riti e testi orientali nella liturgia ambrosiana”, w: *Liturgie dell'Oriente Cristiano a Roma nell'anno mariano 1987–88. Testi e studi*, red. Ufficio delle Celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice, Città del Vaticano 1990, s. 807–842: 826; por. tenże, *La Settimana santa ambrosiana. Storia e spiritualità*, Milano 1999, s. 51–52). W istocie rzeczy śpiew po Ewangelii, który towarzyszy przygotowaniu ołtarza, koresponduje z momentem Wielkiego Wejścia bizantyjskiego.

⁸⁹ Od M. NAVONI, „Riti...”, s. 827, hipoteza ta się popularyzuje, zob. E.T. MONETA CAGLIO, *Intendere la messa: dogma, storia, spiritualità nella liturgia ambrosiana della Messa*, Milano 1939, s. 291. Tamże jednak autor nie przedstawia argumentacji.



Cenae tuae na początek formularza wielkoczwartkowego, zaopatrzony w ten sposób w *Ingressa*, pozbawiony jednak *post Evangelium*.

Oracje ad complendam oraz super oblata

Orację obecnie nazywaną *ad complendam liturgiam Verbi*, wcześniej zaś *super syndonem*, spotyka się w sakramentarzu z Biasca wśród oracji na *feria VI in parasceue*⁹⁰, zagubionych w *Bergomense* przez zanik stron odpowiadających rękopisowi:

*Concede credentibus nobis, misericors Deus,
salvificum de Christi passione remedium,
ut praeteritae culpa laqueos fragilitatis humanae
aeternae suffragio pietatis absolvat.
Per eundem Christum*⁹¹.

Z *Triplex* można wywnioskować, że oryginalny kontekst jej pochodzenia to odpuścić wykroczeń grzesznikom⁹², jak to zresztą wynika z GeV⁹³ i jest potwierdzone w Sakramentarzach gelazjańskich z VIII w.⁹⁴ W mszale z Bobbio tekst niemalże identyczny występuje jako *collectio* w *missa in Cena Domini*⁹⁵. Od pierwszych drukowanych mszałów do dziś utrzymał on funkcję *super syndonem*, wypierając tę wcześniejszą, przekazaną w sakramentarzu z Biasca, w momencie, w którym odnowiona w całości oracja *Deus a quo et Iudas* stała się *super populum*. Zawartość, podkreślająca wartość uzdrawiającą męki Chrystusa, jest całkowicie zharmonizowana z ogólnym tonem mszy ambrojańskiej *in Cena Domini*.

W przeciwieństwie do rytu rzymskiego, który w mszale zreformowanym według dekretów soborowych decyduje się na odmienny tekst⁹⁶, ambrojańska *super*

⁹⁰ A § 468, s. 68.

⁹¹ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

Dona, o Padre di misericordia, a tutti i credenti la salvezza operata dalla passione redentrice e infrangi per il tuo amore infinito i vincoli dell'antica condanna in cui ricadiamo continuamente a motivo della nostra fragilità umana. Per Cristo nostro Signore (MAI, 222).

„Podaruj, o Ojcie miłosierdzia, wszystkim wierzącym zbawienie zdziałane przez odkupieńczą mękę i skrusz ze względu na Twoją nieskończoną miłość więzy starodawnej kary, w które wciąż na nowo upadamy z powodu naszej słabości ludzkiej. Przez Chrystusa Pana naszego”.

⁹² Por. *Triplex* § 1167, s. 96.

⁹³ Por. GeV § 350, s. 55.

⁹⁴ Por. np. Gel § 590, s. 76.

⁹⁵ *Concede credentibus misericors deus saluum nobis de christi passione remedium ut humane fragilitatis preterite culpe laqueus aeternae sufragium plebis absolvat: The Bobbio Missal. A Gallican Mass-Book (Ms. Paris. Lat. 13246). Text, red. A. Lowe (Henry Bradshaw Society 58), London 1920 § 197, s. 62.*

⁹⁶ *Concede nobis, quaesumus, Domine, haec digne frequentare mysteria, quia, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur. Per Christum. Taka super populum jest w Supplementum Anianense częścią formularza dnia dominica X post Pentecosten (GrA §1157, s. 397).*



oblata pozostaje w formie zatwierdzonej w Sakramentarzu gregoriańskim, potwierdzonej w Sakramentarzach gelazjańskich z VIII w. i w źródłach ambrozańskich⁹⁷ przez ten przypadek:

*Ipse tibi, quaesumus,
Domine sancte, Pater omnipotens,
sacrificium nostrum reddat acceptum,
qui discipulis suis hoc fieri in sui memoriam
hodierna traditione monstravit. Qui vivit*⁹⁸.

Temat *commendatio sacrificii* został tu rozwinięty w oryginalny sposób: pyta się Ojca, czy sam Chrystus uczynił miłą tę ofiarę, którą Jezus podczas ostatniej wieczerzy polecił sprawować na swoją pamiątkę. Czasowy dystans względem tego momentu został zniwelowany w *hodie* liturgii, która sprawia, że *traditio* staje się aktualne. Wspomnienie o rozkazie wydanym uczniom pojawia się w sposób wyraźny po raz pierwszy tutaj w formularzu eucharystycznym.

Prex eucharistica

Mszał ambrozański zreformowany według dekretów Soboru Watykańskiego II zawiera *Prex eucharistica V* przeznaczoną głównie na mszę *in Cena Domini*, której użycie zostało rozszerzone *ad libitum* na inne celebracje⁹⁹. Świadomość specyfiki wielkoczwartkowego *Canonu* uwidacznia się wyraźnie w kwalifikacji *huius missae*, obecnej w drukowanych mszałach łacińskich w tym formularzu oraz w tym przeznaczonym na Wigilię Paschalną¹⁰⁰. W rzeczy samej kanon rzymski okazuje

⁹⁷ Ber § 484, s. 154; A § 443, s. 64.

⁹⁸ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Signore santo, Dio onnipotente, ti sia gradito questo nostro sacrificio: colui che te lo offre, e insegna oggi ai discepoli a rinnovarlo come suo memoriale, è lo stesso tuo Figlio Gesù Cristo, che vive e regna nei secoli dei secoli (MAI, 222).</i>	„Święty Panie, wszechmogący Boże, przyjmij tę naszą ofiarę: Tym, który ją ofiaruje i naucza dzisiaj uczniów, by odnawiać ją jako Jego pamiątkę, jest sam Twój Syn Jezus Chrystus, który żyje i króluje na wieki wieków”.
--	--

⁹⁹ MAL § 213: *adhiberi potest in missa de Mysterio eucharistico, in ordinationibus sacerdotalibus eorumque anniversariis et in conventibus sacerdotum.*

¹⁰⁰ „Wyrażenie ‘*Canon huius missae*’ zamierza wyrazić świadomość niebezpośrednią, którą liturgiści ambrozańscy zawsze mieli, że posiadają poza *Canonem* zwyczajnym również dwa inne. I to wówczas, kiedy nikt, w obrębie liturgii rzymskiej, nigdy nie myślał mówić, że części zmienne lub ‘*propria infra Canonem Missae*’, czyli *communicantes* oraz *hanc igitur* przeznaczone na niektóre celebracje, stanowią teksty ‘specjalnych’ *Canones Missae*” (A.M. TRIACCA, „Le Preghiere eucaristiche ambrosiane”, w: *Prex eucharistica 3. Studia 1: Ecclesia antiqua et occidentalis*, red. A. Gehrards, H. Brakmann, M. Klöckener [Spicilegium Friburgense 42], Fribourg 2005, s. 145–202, zwł. s. 158).



się w nie wyposażony – w pierwszym przypadku w potrójne wstawienie tekstu wewnątrz: *Communicantes, Hanc igitur* oraz *Nobis quoque*, w drugim przypadku rozwojem *Te igitur*. Opis ustanowienia jest zgodny w obydwu przypadkach z redakcją ambrożyjską kanonu rzymskiego, z typowym rozszerzeniem słów nad kielichem, o czym napiszemy później. Natomiast w sakramentarzach¹⁰¹ po opisie ustanowienia przechodzi się natychmiast do formuły anamnetycznej *Haec enim facimus haec celebramus tua, Domine, praecepta servantes*, którą w mszałach spotykamy wewnątrz *Nobis quoque*.

Z tego rozpowszechnionego materiału eucharystycznego poprzez oryginalną i kreatywną pracę – ponowne opracowanie tekstualne, już w innym miejscu udokumentowane¹⁰² – dochodzimy do aktualnej Modlitwy Eucharystycznej V.

Praefatio

Prefacja Wielkiego Czwartku, wyłącznie ze źródeł ambrożyjskich¹⁰³, ma starsze poświadczenie w Ber 488:

*Vere dignum et iustum est, aequum et salutare,
nos tibi semper, hic et ubique, gratias agere,
Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus,
per Christum Dominum nostrum.
Qui, cum Deus esset in caelis,
ad hominum delenda peccata descendit in terram;
et qui genus humanum venerat liberare,
tamquam obnoxius debitor
illicito praetio Dominus proditus est¹⁰⁴ a servo;
et qui angelos iudicat
in hominis est iudicio constitutus,
ut hominem, quem ipse fecerat, liberaret a morte.*

¹⁰¹ Por. Ber § 491, s. 157; A § 450, s. 66. Należy zobaczyć także najstarszy Sakramentarz Ariberta, opublikowany przez A. Paredi w *Miscellanea Adriano Bernareggi. Testi e studi offerti alla memoria di Mons. A. Bernareggi arcivescovo vescovo di Bergamo nel quinto anniversario della morte promossa da Giuseppe Piazza, vescovo di Bergamo*, red. L. Cortesi (Monumenta bergomensia 1), Bergamo 1958, s. 329–488, zwł. § 417, s. 389–390.

¹⁰² Por. G. MORIN, „Da quando un canone fisso a Milano? Avanzi di ciò ch'esso ha sostituito”, *Ambrosius* 17(1941), s. 89–93; C. COEBERGH, „Tre antiche anafore della liturgia di Milano”, *Ambrosius* 29(1953), s. 219–232; P. BORELLA, „Unità e continuità del canone nei testi ambrosiani del Giovedì santo e della Veglia pasquale”, *Ambrosius* 41(1965), s. 79–100; tenże, „Le nuove anafore eucaristiche”, *Ambrosius* 45(1969), s. 291–336; A. CAPRIOLI, G. POMA, „Nuovo canone per il Giovedì Santo e la Veglia pasquale”, *Ambrosius* 46(1970), s. 62–66.

¹⁰³ Por. A.M. TRIACCA, „Le Preghiere...”, s. 172.

¹⁰⁴ Od Ber § 488 aż do Mszału ambrożyjskiego poprzedzającego reformę posoborową występuje *distrahitur* w miejscu *proditus est*, co zatem przedstawia innowację mszału *editio typica* z 1981 r.



*Et ideo, angelorum turba atque sanctorum,
hymnum laudis tibi canimus, sine fine dicentes*¹⁰⁵:

Embolizm prefacji jest oparty na trzech paralelizmach antytetycznych, zawartych w zdaniach względnych odnoszących się do Chrystusa. Tekst sławi przede wszystkim Jego boską naturę (*cum Deus esset in caelis*) – najprawdopodobniej jest to reakcja na arianizm. Rysuje się więc opozycja pomiędzy niebem rozumianym jako Boże mieszkanie i ziemią, na którą Słowo zstępuje, stając się człowiekiem, by zniszczyć grzech ludzi¹⁰⁶. Drugie zróżnicowanie zostało ustanowione pomiędzy misją Chrystusa, który przyszedł, by wyzwolić rodzaj ludzki, a skutkiem, do którego prowadzi: Pan, potraktowany jako winny dłużnik, zostaje sprzedany przez sługę za pieniądze¹⁰⁷. Po raz kolejny motywem dominującym jest zdradzenie Chrystusa, wstęp do męki i śmierci krzyżowej, z której pochodzi zbawienie dla ludzkości. Ostatnia antyteza kwalifikuje Go jako sędziego aniołów¹⁰⁸, postawionego przed ludzkim sądem, aby uwolnić od śmierci człowieka, którego On sam stworzył. Postępowanie retoryczne, po-

¹⁰⁵ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>È veramente cosa buona e giusta, nostro dovere e fonte di salvezza, rendere grazie sempre, qui e in ogni luogo, a te, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno. Il tuo unigenito Figlio, che possiede con te la natura divina, per cancellare le nostre colpe si è fatto uomo; venuto a liberarci, pur essendo il Signore è venduto a sacrilego prezzo da un servo; e colui che giudica gli angeli è trascinato davanti al tribunale di un uomo. Così strappò dalla morte coloro cui aveva dato la vita. Per questo mistero d'amore uniti agli angeli e ai santi eleviamo a te, o Padre, unico Dio col Figlio e con lo Spirito santo, l'inno della triplice lode (MAI, 222).</i>	„Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, zawsze dzięki składać, tutaj i wszędzie, Tobie, Ojczy Świąty, wszechmogący i wieczny Boże. Twój Jednorodzony Syn, która posiada razem z Tobą boską naturę, aby zmazać nasze winy, stał się człowiekiem; przyszedłszy, aby nas wyzwolić, chociaż był Panem, został sprzedany po świętokradczej cenie przez sługę; a Ten, który sądzi aniołów, został pociągnięty przed trybunał człowieka. W ten sposób wydał śmierci tych, którym dał życie. Przez tę tajemnicę miłości zjednoczeni z aniołami i ze świętymi wznosimy do Ciebie, o Ojczy, jedyny Boże z Synem i z Duchem Świętym, hymn potrójnej chwały”.
--	--

¹⁰⁶ Naszym zdaniem wyrażenie *ad hominum delenda peccata* ma walor powszechny; według Parediego byłoby zaś aluzją do pojednania penitentów, które miało miejsce w Wielki Czwartek (por. A. PAREDI, *I prefazi ambrosiani. Contributo alla storia della liturgia latina* [Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze filologiche 25], Milano 1937, s.145).

¹⁰⁷ Podły gest Judasza, który hymn już opisywał, powraca, przypomniany w sercu celebracji. Odnośnie do możliwego żydowskiego sposobu opisywania stosunku człowiek-Bóg poprzez obraz winowajcy por. G. MONZIO COMPAGNONI, „Le antiche preghiere eucaristiche ambrosiane per il giovedì santo e la veglia pasquale. Prime indagini sulla struttura e i contenuti”, *Rivista Liturgica* 96(2009), z. 4, s. 600–638, zwł. s. 615.

¹⁰⁸ Z Monziem Compagnonim uznajemy tutaj „stwierdzenie wyższości i heterogeniczności Chrystusa względem aniołów (...) oraz uwagę skupioną bardziej na *krisis*, której Chrystus jest depozytariuszem, tj. na funkcji sędziego i na wypełnianiu tejże funkcji, aniżeli na *krima*, tj. na wyroku czy wymierzonej karze” (tamże, s. 616).



dobne do tego z homilii paschalnych pochodzących z Azji Mniejszej¹⁰⁹, ciągle podkreśla temat zamiany ról¹¹⁰.

Należy zwrócić uwagę na analogię zawartości pierwszej części *Post Sanctus* obecnej w Ber 547 *in vigiliis Paschae*¹¹¹ i zachowanej w aktualnej Modlitwie Eucharystycznej VI¹¹²:

*Qui, cum Deus esset maiestatis aeternae, descendit de caelo, formam servi
qui primus perierat, exinanitus accepit et sponte pati dignatus est,
ut eum quem ipse fecerat,
liberaret a morte*¹¹³.

Jest to tajemnica *kenosis* opisana w słynnym hymnie z Listu do Filipian, do którego imiesłów *exinanitus*, nie pochodzący ze starożytnego źródła, lecz dodany w posoborowej redakcji Mszału ambrojańskiego, wyraźnie nawiązuje.

Post Sanctus

Sekcja, która następuje po śpiewie *Sanctus* jest umieszczona w obrzędach mszy, z możliwością użycia Modlitwy Eucharystycznej V nie tylko w Wielki Czwartek, ale także w innych okolicznościach¹¹⁴. Uwaga skupia się teraz na części poprzedzającej opis ustanowienia:

*Vere sanctus, vere benedictus, Domine:
tu nos participes Filii tui,
tu consortes regni, tu incolas paradisi,
tu angelorum comites esse iussisti,
si tamen illaesa et intemerata fide
caelestis militiae sacramenta servamus.
Haud quid de tua misericordia possumus desperare,
qui tantum munus accepimus
ut talem, Spiritus sancti virtute,
tibi hostiam offerre mereremur,*

¹⁰⁹ Została zauważona precyzyjna zgodność tekstu z *De cruce* autorstwa Melitona z Sardes (por. tamże, s. 614).

¹¹⁰ Por. tamże, s. 615. Autor zauważa w tym miejscu, że „zagranie retoryczne pociąga za sobą inną serię antytez, nie zawsze jednoznacznych (stać/zstępować, łaskawa hojność/cena bezpodstawna, pan/sługa), które czynią następnie treść tekstu solidną i bogatą w aluzje”.

¹¹¹ A § 511, s. 75.

¹¹² Warto zaznaczyć, względem tekstu w Ber § 547, dołączenie przymiotnika *aeternae* do *maiestatis* oraz wybór poprzedzenia czasownika *accepit*, który zastępuje pierwotny *suscepit* imiesłowem *exinanitus*.

¹¹³ MAL § 214/a.

¹¹⁴ Por. przyp. 99.



*Corpus scilicet et sanguinem Domini nostri Iesu Christi.
Ille enim se pro mundi redemptione,
piae ac venerandae tradidit passioni,
qui formam sacrificii perennis instituens,
hostiam se primus obtulit et docuit primus offerri*¹¹⁵.

Tekst, pozbawiony części początkowej (*Vere sanctus, vere benedictus, Domine*) oraz zdania wtrąconego *Spiritus sancti virtute*, znajduje się – z małymi różnicami natury stylistycznej i ortograficznej – w Sakramentarzach ambrożyjskich, począwszy od *Bergomense*, wyłącznie we mszy *in Cena Domini*¹¹⁶, po początku *Communicantes* kanonu (*Communicantes et diem sacratissimum celebrantes quo traditus est Dominus noster Iesus Christus*). Trudne połączenie ze zwykłą formułą *sed et memoriam venerantes...* wzbudza natychmiast spostrzeżenie jego wymuszonego ponownego wykorzystania. Forma i rodzaj literacki tej modlitwy zasugerowały możliwość odtworzenia tej, która musiała prawdopodobnie być starożytną anaforą na Wielki Czwartek – jej ślady pozostały rozpowszechnione przez wieki w depozycie eucharystii ambrożyjskiej. Zadbano więc o wyłączenie z kanonu rzymskiego sekcji wyłącznie wielkoczwartkowych, postrzegając tę omawianą jako w dosłownym tego słowa znaczeniu *Post Sanctus*, której należy zwrócić *incipit*¹¹⁷. Triacca wyklucza, że tekst został utworzony w obszarze galli-

¹¹⁵ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Veramente santo, veramente benedetto sei tu, o Dio; tu ci hai voluto in comunione di vita col Figlio tuo, eredi con lui del tuo regno, cittadini del cielo e compagni degli angeli, se però conserviamo con fede pura il mistero cantato dalle schiere celesti. E noi, elevati a tale dignità da poter presentare a te, per l'efficacia dello Spirito santo, il sacrificio sublime del corpo e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo, tutto possiamo sperare dalla tua misericordia. Per la redenzione del mondo, egli andò incontro liberamente alla passione che ricordiamo con venerazione e con amore. E per istituire un sacrificio quale sacramento di imperitura salvezza, per primo offrì se stesso come vittima e comandò di ripresentarne l'offerta (MAI, 847).</i>	„Zaprawdę święty, zaprawdę błogosławiony jesteś Ty, o Boże; Ty chciałeś nas we wspólnocie życia z Twoim Synem jako współdziedziców Twojego królestwa, obywateli nieba i towarzyszy aniołów, jeśli tylko z czystą wiarą zachowujemy misterium opiewane przez zastępy niebieskie. I my, wyniesieni do takiej godności, by móc przedstawiać Tobie, dzięki skuteczności Ducha Świętego, wzniosłą ofiarę ciała i krwi Pana naszego Jezusa Chrystusa, możemy mieć nadzieję na wszystko od Twojego miłosierdzia. Dla odkupienia świata On dobrowolnie wyszedł na spotkanie z męką, którą wspominamy ze czcią i z miłością. I aby ustanowić ofiarę jako sakrament wiecznego zbawienia, jako pierwszy ofiarował samego siebie jako ofiarę i polecił, by ponownie przedstawiać jej pamiątkę”.
---	--

¹¹⁶ Por. Ber § 489, s. 157; A § 445, s. 64.

¹¹⁷ W swoim studium G. Monzio Compagnoni uważa, że należy przypisywać wyłącznie wyrażenie *Qui formam sacrificii...* kategorii *Post Sanctus*, uznając jednak w części poprzedzającej styl *Contestatio/Immolatio* gallikańsko-hiszpańskiej, począwszy od hipotezy pewnego pierwotnego tekstu pozbawionego *Sanctus* oraz następnego połączenia. Dochodzi zatem do odróżnienia struktury pierwotnie troistej, złożonej z dwóch odrębnych form dziękczynienia („pierwsze, o charakterze głównie historyczno-opiso-



kańskim, podkreślając, że z wyjątkiem części końcowej (*qui formam sacrificii...*) został poświadczony jedynie w ambrożyjskich księgach liturgicznych¹¹⁸. Opisuje on obraz zbawienia, którego wierni stali się uczestnikami za sprawą Ojca wzywającego ich do dzielenia chwały Syna, by stali się mieszkańcami raju i towarzyszami aniołów¹¹⁹, pod warunkiem że *caelestis militiae sacramenta* będą zachowane „w całkowitej wierze i bez skazy” (*illaesa et intemerata fide*). Naszym zdaniem całkowicie zgodne jest tłumaczenie zamieszczone w mszale włoskim, w którym *caelestis militiae sacramenta* zostało oddane jako „misterium wyśpiewane przez zastępy niebieskie”¹²⁰. Coebergh utrzymuje, że jest to odniesienie antyariańskie do ortodoksyjnej wiary w misterium Trójcy Przenajświętszej zawarte w potrójnym *Sanctus*, zinterpretowane w IV w. jako potwierdzenie współistotności Słowa z Ojcem niebieskim i równości Ducha z Ojcem i Synem. Z tego powodu autor przesuwając tekst przynajmniej na koniec VI w., bez wykluczania V stulecia¹²¹. Analiza leksykalna potwierdza jego starożytne pochodzenie; zawarta w nim teologia okazuje się być może wcześniejsza niż ta wyrażona w mistagogicznych homiliach Teodora z Mopsuestii¹²².

Obecność w odniesieniu do ofiary (*Haud quid de tua misericordia possumus desperare, qui tantum munus accepimus ut talem tibi hostiam offerre mereremur...*) określonej w swojej tożsamości (*corpus scilicet et sanguinem Domini nostri Iesu Christi*) przenosi uwagę z opisu ekonomii zbawienia na bieżącą akcję liturgiczną, stanowiąc

wym, oparte na ekonomii zbawienia; drugie, ukierunkowane na teraźniejszość, które ze złożeniem ofiary jednoczy wspomnienie ustanowienia Eucharystii”) i jednego błagania o walorze epikletycznym, „które z jednej strony wraca, by zwrócić własną uwagę na składaną ofiarę, a z drugiej uważnie patrzy na lud w niej uczestniczący” (G. MONZIO COMPAGNONI, „Le antiche...”, 608). Jest to schemat ogólny, który E. Mazza uważa za charakterystyczny dla paleoanafory aleksandryjskiej (por. E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Roma 2007, s. 91). Jeśli pierwsze dziękczynienie koresponduje z aktualną prefacją, drugie zostało odnalezione w badanej sekcji, poczynając od *Haud quid*. To, co się znajduje wcześniej (*Tu nos participes...*), jest uważane za jedną z późniejszych autentycznych *Contestatio* i weszło ponownie, w sposób niecałkowicie przekonujący, w pierwsze dziękczynienie. W inny sposób Coebergh widział w formule *Tu nos [Domine] participes...* doskonałą zgodność z formułami gallikańskimi zatytułowanymi *Post Sanctus*, poświadczoną również przez odniesienie do hymnu anielskiego, przez niego rozpoznanego we fragmencie *tu angelorum comites esse iussisti* (por. C. COEBERGH, „Tre antiche...”, s. 222).

¹¹⁸ Por. A.M. TRIACCA, „Le Preghiere...”, 182.

¹¹⁹ „To fundamentalne i wielkie uczestnictwo wiernych w misterium Chrystusa zostało od razu doprecyzowane ideą uczestnictwa w samym kapłaństwie Chrystusa (...). Odniesienie do królewskiego kapłaństwa w tym kanonie” zgadza się „z bardziej kompletną eklezjalną wizją celebracji Wielkiego Czwartku rozumianej jako święto kapłaństwa wiernych oprócz święta kapłaństwa służebnego” (A. CAPRIOLI, G. POMA, „Nuovo...”, s. 64).

¹²⁰ Zdaje się mniej prawdopodobne, że przez *caelestis militia* tekst ma zamiar rozumieć wiernych, wezwanych do nieugiętej wierności przyrzeczeniom przyjętym podczas chrztu, mimo to syntagma może być rozumiana, według Monzio Compagnoniego, jako równoznaczna z *Dei militia* (por. G. MONZIO COMPAGNONI, „Le antiche...”, s. 619).

¹²¹ C. COEBERGH, „Tre antiche...”, s. 222–223.

¹²² Szczegółowa analiza por.: G. MONZIO COMPAGNONI, „Le antiche...”, s. 619–622.



preludium dla kolejnej sekcji, w której chce się potwierdzić absolutną wierność teraz sprawowanej Eucharystii modelowi przekazanemu uczniom przez Jezusa, *formam sacrificii perennis instituens* właśnie w momencie, w którym *se pro mundi redemptione piae ac venerandae tradidit passioni*. Zbieżność ta objawiająca się raz jeszcze ma służyć, i to w najwyższej formie, jako oś, dookoła której krąży ambrozjańska msza *in Cena Domini*. Liturgia Kościoła mediolańskiego kontempluje w zdumieniu w Wielki Czwartek Pana Jezusa, który pierwszy składa siebie jako ofiarę (*hostiam se primus obtulit*), podczas gdy naucza swoich uczniów, jak ponownie przedstawić Ojcu Jego własną ofiarę (*primus docuit offerri*). Dominuje więc nastrój, który przywołuje nierozzerwalny związek Eucharystii z męką, podjętą przez Chrystusa *pro mundi redemptione*. Należy oczekiwać Wigilii Paschalnej, by wyrazić radość, że sakramentalna obecność Żyjącego potrafi zagościć w sercach, jednak dopiero po przejściu przez dramat zupełnej nieobecności Chrystusa, możliwie odczuwalnej przez pozbawienie komunii w Wielki Piątek i cały dzień Wielkiej Soboty.

Jeśli chodzi o pochodzenie formuły *qui formam...*, która posiada miejsca paralelne w obszarze gallikańskim i hiszpańskim, Triacca nie waha się uznać jej za niezaprzeczalnie ambrozjańską¹²³. Gromadzą się w niej związki tematyczne ze św. Cyprjanem, zwłaszcza w *Epistula* 63¹²⁴.

„biskup kartagiński opisuje ostatnią wieczerzę jako normę i model do zachowania i naśladowania; paradygmat nie do pominięcia, bo zawarte jest w nim nauczanie bezpośrednie (tradycja) Pana i dlatego obdarzone w dosłownym tego słowa znaczeniu statusem teologicznym”¹²⁵.

Ponadto, w porównaniu ze źródłami, z których pochodzi wtrącenie *Spiritus sancti virtute*, jak też w Modlitwie Eucharystycznej VI, zapożyczenie dotyczy wyboru wcześniejszej epiklezy nad darami przyjętej w redakcji nowych anafor Mszału rzymskiego po reformie soborowej. Nie chodzi tu wcale o element strukturalny: prawdziwą epiklezę z jej specyfiką spotyka się w tej modlitwie tylko po opisie ustanowienia¹²⁶.

¹²³ Por. A.M. TRIACCA, „Le Preghiere...”, s. 183.

¹²⁴ CIPRIANO, *Epistularium*, red. G.F. Diercks (Corpus Christianorum. Series Latina 3C), Turnhout 1996, s. 389–417.

¹²⁵ G. MONZIO COMPAGNONI, „Le antiche...”, s. 627. Autor doprecyzowuje również, że jest prawdopodobne, iż korzenie tej koncepcji nie są autochtoniczne afrykańskie, lecz żydowsko-chrześcijańskie i antiocheńskie. By uzyskać dalsze szczegóły por. tamże, s. 628.

¹²⁶ Naszym zdaniem przesadne jest nadanie *Spiritus sancti virtute* waloru epiklezy przedkonsekracyjnej w sensie technicznym, jak zasugerowano w A.M. TRIACCA, „La structure trinitaire des *preces eucharisticae* dans la liturgie ambrosienne (hier et aujourd’hui)”, w: *Trinité et Liturgie. Conférences saint-Serge XXXe semaine d’études liturgiques. Paris, 28 juin–1er juillet 1983*, red. A.M. Triacca, A. Pistoia (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae. Subsidia” 32), Roma 1984, s. 301–384, zwł. s. 359.



Opis ustanowienia i anamneza

W tworzeniu *Prex Eucharistica V* nie znalazły miejsca elementy eucharystyczne, których ślady można by odnaleźć w źródłach ambrojańskich w *Hanc igitur* z Wielkiego Czwartku¹²⁷. Zatem formuła, którą nazwaliśmy *Post Sanctus*, prowadzi bezpośrednio do opisu ustanowienia, który warto zaprezentować w zestawieniu z opisem pochodzącym z aktualnego kanonu rzymskiego:

<i>Qui pridie quam pro nostra omniumque salute pateretur, hoc est hodierna die, discumbens in medio discipulorum et accipiens panem elevavit oculos ad caelos ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens ad eos:</i> ACCIPITE ET MANDUCATE EX HOC OMNES: HOC EST ENIM CORPUS MEUM, QUOD PRO VOBIS TRADATUR <i>Simili modo, postquam cenatum est accipiens calicem, elevavit oculos ad caelos, ad te Deum Patrem suum omnipotentem item tibi gratias agens, benedixit, tradiditque discipulis suis, dicens ad eos:</i>	<i>Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas et elevatis oculis in caelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens:</i> ACCIPITE ET MANDUCATE EX HOC OMNES: HOC EST ENIM CORPUS MEUM, QUOD PRO VOBIS TRADATUR <i>Simili modo, postquam cenatum est accipiens et hunc praeclarum calicem, in sanctas ac venerabiles manus suas ibi gratias agens benedixit, deditque discipulis suis, dicens:</i>
---	--

¹²⁷ *Hanc igitur oblationem quam tibi offerimus ob diem ieiunii caenae dominicae in qua dominus noster Iesus Christus filius tuus in novo testamento sacrificandi ritum instituit, dum panem ac vinum quod Melchisedec in prefiguratione futuri misterii sacerdos optulerat in sacramentum sui corporis transformavit celebranda, quaesumus, Domine, placatus intende et per multa curricula annorum salvi et incolumes munera nostra tibi, Domine, mereamur offerre diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna nos damnatione eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari. Per Christum Dominum nostrum* (A § 446, s. 65; Ber § 490, s. 157; interpunkcja jest nasza). „Załączając materiał prawdopodobnie najstarszy nt. *Hanc igitur* rzymskiego (gelazjańskiego i gregoriańskiego), tekst właściwie ambrojański zachowuje szczególną formę typologii figury Melchizedeka”, która „znajduje zestawienie we wcześniej wspomnianym liście 63 św. Cypriana, według którego ofiara złożona przez Melchizedeka zapowiada «misterium niebawem nadchodzące», tj. ofiarę złożoną przez Pana (...): ofiara Melchizedeka oraz ofiara Jezusa stają się wydarzeniami ontologicznie złączonymi, nie tak aby – tak jak w przestrzeni rzymskiej ofiara patriarchów – gest króla-kapłana Szalemu konstytuował zapowiedź gestu ochrzczonych i uwaga zostałaby odwrócona z płaszczyzny chrystologicznej” (G. MONZIO COMPAGNONI, „Le antiche...”, s. 629).



ACCIPITE ET BIBITE EX EO OMNES: HIC EST ENIM CALIX SANGUINIS MEI NOVI ET AETERNI TESTAMENTI, QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS EFFUNDETUR IN REMISSIONEM PECCATORUM. <i>Mandans quoque et dicens ad eos:</i> HAEC QUOTIENS CUMQUE FECERITIS IN MEAM COMMEMORATIONEM FACIETIS, MORTEM MEAM PRAEDICABITIS, RESURRECTIONEM MEAM ANNUNTIABITIS, ADVENTUM MEUM SPERABITIS, DONEC ITERUM DE CAELIS VENIAM AD VOS¹²⁸.	ACCIPITE ET BIBITE EX EO OMNES: HIC EST ENIM CALIX SANGUINIS MEI NOVI ET AETERNI TESTAMENTI, QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS EFFUNDETUR IN REMISSIONEM PECCATORUM. HOC FACITE IN MEAM COMMEMORATIONEM
--	---

Choć umiejscowiona w zasadzie analogicznie, wersja obecna w *De sacramentis*¹²⁹ IV,5,21 ukazuje osobliwości redakcyjne właściwe dwóm rytom¹³⁰. Zdanie

¹²⁸ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>In questo giorno, alla vigilia di patire per la salvezza nostra e del mondo intero, stando a mensa tra i suoi discepoli, egli prese il pane e alzando gli occhi al cielo a te, Dio, Padre suo onnipotente, rese grazie con la preghiera di benedizione, spezzò il pane, lo diede ai suoi discepoli e disse: PRENDETE, E MANGIATENE TUTTI: QUESTO È IL MIO CORPO OFFERTO IN SACRIFICIO PER VOI. Dopo la cena, allo stesso modo, prese il calice e alzando gli occhi al cielo a te, Dio, Padre suo onnipotente, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo diede ai suoi discepoli e disse: PRENDETE, E BEVETENE TUTTI: QUESTO È IL CALICE DEL MIO SANGUE PER LA NUOVA ED ETERNA ALLEANZA, VERSATO PER VOI E PER TUTTI IN REMISSIONE DEI PECCATI. Diede loro anche questo comando: OGNI VOLTA CHE FARETE QUESTO LO FARETE IN MEMORIA DI ME: PREDICHERETE LA MIA MORTE, ANNUNZIERETE LA MIA RISURREZIONE, ATTENDERETE CON FIDUCIA IL MIO RITORNO FINCHÉ DI NUOVO VERRÒ A VOI DAL CIELO (MAI, 848–849).</i>	„W tym dniu, w wigilę cierpienia dla zbawienia naszego i świata całego, siedząc przy stole wśród swoich uczniów, wziął chleb i podnosząc oczy ku niebu do Ciebie, Boga, Ojca swojego wszechmogącego, dzięki składał modlitwą błogosławieństwa, łamał chleb, dawał go swoim uczniom i mówił: BIERZCIE I JEDZCIE Z TEGO WSZYSCY: TO JEST MOJE CIAŁO WYDANE W OFIERZE ZA WAS. Po wieczery, w ten sam sposób, wziął kielich i podnosząc oczy ku niebu do Ciebie, Boga, Ojca swojego wszechmogącego, dzięki składał modlitwą błogosławieństwa, dawał go swoim uczniom i mówił: BIERZCIE I PIJCIE Z NIEGO WSZYSCY: TO JEST KIELICH MOJEJ KRWI DLA NOWEGO I WIECZNEGO PRZYMIERZA, WYLANY ZA WAS I ZA WSZYSTKICH NA ODPUSZCZENIE GRZECHÓW. Dał im też ten nakaz: ZA KAŻDYM RAZEM, GDY BĘDZIECIE TO CZYNIĆ, BĘDZIECIE TO CZYNIĆ NA MOJĄ PAMIĄTKĘ: BĘDZIECIE GŁOSIĆ MOJĄ ŚMIERĆ, ZAPOWIADAĆ MOJE ZMARTWYCHWSTANIE, OCZEKIWAĆ Z UFNOŚCIĄ MOJEGO POWROTU AŻ DO CHWILI, KIEDY ZNOWU PRZYBĘDĘ DO WAS Z NIEBA”.
--	---

¹²⁹ Por. „De sacramentis”, red. O. Faller, w: *Sancti Ambrosii opera* 7 (CSEL 73), Wien, s. 13–85. Autorstwo św. Ambrożego ostatnio wydanego dzieła jeszcze raz dyskutowano w: *Thesaurus sancti Ambrosii*, oraz w: *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, w których, pod kierownictwem H. Savona, została umieszczona wśród *dubia* (por. C. ALZATI, „Testimonianza ambrosiana ed ecumene cristiana. Epiclesi ministero ecclesiologia”, *Rivista Liturgica* 97(2010), z. 6, s. 957–976, zwł. s. 963). Sam Savon potwierdził swój pogląd podczas *Dies Academicus* zorganizowanego 5 kwietnia 2011 r. w Biblioteca Ambrosiana di Milano z Accademia di Sant’Ambrogio.

¹³⁰ Redakcja rzymska powtarza *in sanctas ac venerabiles manus suas* zarówno w formule nad chlebem, jak i w tej nad kielichem, za pomocą wyrażenia, której wersja ambrożyjska jest pozbawiona. Ta



wtrącone *pro nostra omniumque salute*, obecne jeszcze w ambrozjańskiej redakcji Modlitwy Eucharystycznej I, pozostawało aż do reformy posoborowej także w kanonie rzymskim tylko w Wielki Czwartek. Wyrażenie *discumbens in medio discipulorum* znajduje miejsce paralelne w obszarze gallikańskim w *post prophetiam* (sic) z mszy Mone’a¹³¹. Formuła kończy się zdaniem względnym *quod pro vobis tradetur*, zgodnie z wyborem dokonany dla wszystkich Modlitw Eucharystycznych po Soborze Watykańskim II.

Ze słów nad kielichem zostało usunięte w obydwu przypadkach wyrażenie *mysterium fidei* poświadczone przez źródła po *novi et aeterni testamenti*¹³², ponownie użyte jako wprowadzenie do aklamacji anamnetycznej ludu¹³³.

Tradycja ambrozjańska wyróżnia w sposób szczególny z uwagi na sposób, w jakim został wyrażony porządek powtórzenia, parafrazę 1 Kor 11,26 z zakończeniem, które nadaje modlitwie bardzo wyrazistą perspektywę eschatologiczną.

Anamneza kontynuuje dosłownie wszystko to, co znajduje się w Sakramentarzach ambrozjańskich, poczynawszy od *Bergomense*¹³⁴. Natomiast w drukowanych mszałach formuła jest umieszczona, jak widzieliśmy, w tekście kanonu rzymskiego w Wielki Czwartek między *Nobis quoque* a *Per quem*, z którym łączy się przez zakończenie *per eundem Christum Dominum nostrum*. Weźmy pod uwagę tekst:

*Haec facimus, haec celebramus
tua Domine praecepta servantes,
et ad communionem inviolabilem,*

ostatnia podwaja wyrażenie *ad eos*, nieobecne w drugiej, która zawiera tylko jedną wzmiankę o oczach wznoszonych ku niebu w *ablatus absolutus*.

¹³¹ *Deus sancte eclisiae constitutus, qui stans in medio discipulorum tuorum uenerationis huius sacramenta docuisti: Die Mone-Messen* § 68, w: *Missale Gallicanum Vetus, Cod. Vat. Pal. Lat. 493*, red. L.C. Mohlberg (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Serie maior. Fontes*, 6), Roma 1961, § 334, s. 89.

¹³² C. Folsom uważa jeszcze za wielce prawdopodobną tezę przedstawioną w T. MICHELS, „Mysterium fidei im Einsetzungsbericht der römischen Liturgie”, *Catholica* 6(1937), 81–88. Zdanie wtrącone byłoby włączone przez Leona Wielkiego († 461) w polemice z manichejczykami z Rzymu, którzy odmawiali przyjmowania komunii z kielicha, gdyż uważali wino za materię diabelską: *Wine was considered something devilish, concealing not particles of light but of darkness; the fruit of the vine was the bile of the Prince of Darkness himself, and hence absolutely loathesome (...). Leo interprets the refusal to partake of the chalice as a refusal of the reality of the incarnation... The purpose of introducing an explanatory phrase into the words of consecration over the chalice is to affirm that the Eucharistic mysterium fidei and the mysterium incarnationis are inseparably linked* (C. FOLSOM, „Mysterium fidei and St. Leo the Great [440–461]”, *Ecclesia Orans* 15(1998), s. 289–302, zwł. s. 296–297).

¹³³ Jedyna formuła ludu została przewidziana jako odpowiedź: *Salvator mundi, salva nos, qui per crucem et resurrectionem tuam liberasti nos*. Wykluczenie innych dwóch powszechnie używanych w nowych anaforach wynika z ich zawartości, już antycypowanej w słowach nad kielichem.

¹³⁴ Ber § 491–492.



*hoc ipso quod Corpus Domini sumimus,
mortem dominicam nuntiamus*¹³⁵.

Możliwa do odnalezienia jedynie w źródłach ambrozjańskich, lecz z miejscami paralelnymi w źródłach gallikańskich¹³⁶, anamneza ta jest związana z czasownikiem zawartym w porządku powtórzenia (*haec... facietis*), w odróżnieniu od *Unde et memores* z kanonu rzymskiego, która zależy od rzeczownika (*in meam commemorationem*).

Formuła orzeka z niebywałą jasnością zgodność akcji liturgicznej z nauczaniem Chrystusa i jego walorem sakramentalnym, powtarzając słowa św. Pawła z 1 Kor 10,16–17 i 11,26. Mimo uznania bezpośredniości związku pomiędzy czasownikami, jest ona mniejsza, bowiem nakaz jest rozwlekły¹³⁷. Naszym zdaniem jest to odwołanie do jej eschatologicznego zakończenia w jednoznacznym wyrażeniu celu (*ad communionem inviolabilem*), dla którego zachowuje się wiarę w *praecepta*. Nie uważamy jednak, że przez *communio inviolabilis* należy rozumieć jedynie ziemską wspólnotę kościelną¹³⁸, lecz tę ostateczną, która się zrealizuje podczas przyjścia Pana na końcu czasów. W tym sensie więc anamneza wydaje się całkowicie zgodna ze sformułowaniem, które ją poprzedza.

Epikleza, modlitwy wstawiennicze i doksologia
Z anamnezą łączy się niezwykle interesująca forma epiklezy:

*Tuum vero est omnipotens, Pater,
mittere nunc nobis Unigenitum Filium tuum,
quem non quaerentibus sponte misisti;
qui ipse inaestimabilis et immensus,
Deum quoque ex te immensum et inaestimabilem genuisti,*

¹³⁵ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Obbedendo al divino comando, noi celebriamo, o Padre, questo mistero e, ricercando nel convito del corpo del Signore una comunione inseparabile con lui, ne annunziamo la morte</i> (MAI, 850)	„Będąc posłusznymi boskiemu nakazowi, celebруем, o Ojcze, tę tajemnicę i poszukując w uczcie ciała Pańskiego nierozłącznej z Nim komunii, głosimy Jego śmierć”.
---	---

¹³⁶ Różne zgodności z niektórymi *post secreta/post mysterium* z *Missale Gothicum* i z jedną z *Mone-Messen* (*Recolentes igitur et servantes praecepta unigeniti deprecamur, pater omnipotens...*: *Die Mone-Messen* § 55, w *Missale Gallicanum Vetus* § 321, s. 86) zostały zauważone przez Triaccę, według którego jednak „nie można powiedzieć, że fragment euchologii ambrozjańskiej zależy od obszaru gallikańskiego” (A.M. TRIACCA, „Le Preghiere...”, s. 189).

¹³⁷ Por. G. MONZIO COMPAGNONI, „Le antiche...”, s. 631.

¹³⁸ Tak występuje w G. MONZIO COMPAGNONI, „Le antiche...”, s. 632. Wyjaśnia to m.in. potrzebę autora, „by snuć hipotezę na temat pewnej odmiennej i mniej rozwlekłej formy embolizmu poświadczanego przez źródła ambrozjańskie” (tamże, s. 631).



*ut cuius passionem redemptionem humani generis tribuisti,
eius nunc Corpus tribuas ad salutem*¹³⁹.

Po przyznaniu Ojcu wyłącznego pierwszeństwa, by posłać teraz swego Jednorodzonego Syna, spontanicznie wysłanego do tych, którzy nawet Go nie szukali¹⁴⁰, tekst podkreśla odcień antyariański w utwierdzeniu wiary nicejskiej w równość Syna z Ojcem, uznając w obydwu tożsame przymioty boskie. Sposób inwokacji, która kształtuje się jak epikleza następująca bezpośrednio po *narratio institutionis*, wykazuje znaczące miejsca paralelne w obszarach antiocheńskim i aleksandryjskim¹⁴¹. W szczególności w anaforze zawartej w *Euchologionie Serapiona* wzywa się Ojca, by uzyskać przyjście Słowa na dary ofiarne¹⁴², bez odniesienia do Ducha Świętego.

Odnośnie do relacji między opisem ustanowienia a epiklezą stosowne jest zacytowanie stwierdzenia C. Alzatego¹⁴³:

Prezentując neofitom przemianę świętych darów, św. Ambroży uznał za stosowne wielce akcentować skuteczność działania słów Chrystusa, rozumianych jako element centralny Modlitwy Eucharystycznej, zdefiniowanej przez niego jako *benedictio verborum caelestium*¹⁴⁴ (...). To przesłanie katechetyczne odnośnie do *sacrae orationis mysterium*¹⁴⁵

¹³⁹ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Manda a noi, o Padre onnipotente, l'unigenito tuo Figlio, tu che ce lo hai mandato con amore spontaneo prima ancora che l'uomo potesse cercarlo. Da te, che sei Dio ineffabile e immenso, lo hai generato Dio ineffabile e immenso, a te uguale. Donaci ora, quale fonte di salvezza, il suo corpo che ha sofferto per la redenzione degli uomini</i> (MAI, 850)	„Ześlij nam, o wszechmogący Ojcze, Twojego Jednorodzonego Syna, Ty, który zesłałeś nam Go z dobrowolną miłością, zanim jeszcze człowiek mógł Go poszukiwać. Od Ciebie, który jesteś Bogiem niewymownym i niezmiernym, zrodziłeś Go jako Boga niewymownego i niezmiernego, równego Tobie. Daj nam teraz jako źródło zbawienia Jego Ciało, które cierpiało dla odkupienia ludzi”.
---	---

¹⁴⁰ Można naprawdę uznać, że *l'initiative de la bonté tout-puissante du Père intervient comme notion opérative dans l'invocation épictétique... La „Patro-logie” ab aeterno, ainsi que celle historique se rencontrent et s'entre-croisent dans la „missio” spontanée de l'unique Fils de la part du Père* (A.M. TRIACCA, „La structure...”, s. 370).

¹⁴¹ Bardziej szczegółowa analiza: por. K. GAMBER, *Die Epiklese im abendländischen Eucharistiegebet* („*Studia Patristica et Liturgica*” 18), Regensburg 1988.

¹⁴² *Adveniat, Deus veritatis, sanctum tuum Verbum super hunc panem, ut panis fiat corpus Verbi, et super hunc calicem, ut calix fiat sanguis veritatis*: A. HÄNGGI, I. PAHL, *Prex Eucharistica 1. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Spicilegium Friburgense 12), Freiburg Schweiz ³1998, s. 131.

¹⁴³ C. ALZATI, „*Testimonianza...*”, s. 969–970.

¹⁴⁴ *Ante benedictionem verborum caelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur*. AMBROGIO, „*De mysteriis*” 9, 54, w: *Sancti Ambrosii opera* 7 (CSEL 73), red. O. Faller, Wien 1955, s. 87–116, zwł. s. 113.

¹⁴⁵ AMBROGIO, „*De fide*” IIII, 10, 124, w: *Sancti Ambrosii opera* 8, (CSEL 78), red. O. Faller, Wien 1962, s. 201.



niekoniecznie jest w sprzeczności, i przede wszystkim przez św. Ambrożego nie jest postrzegane jako sprzeczne, w odniesieniu do stwierdzenia zawartego w traktacie *De Spiritu Sancto* odnoszącego się do obecności w ofierze eucharystycznej epiklezy pneumatologicznej¹⁴⁶ (...). Nieodmiennie na terenach Galli z epoki późnostarożytnej element epiklektyczny (bardziej lub mniej pneumatologiczny), przeżywany jako element strukturalny Modlitwy Eucharystycznej, wydaje się wiązać z wyraźnym naciskiem na skuteczność konsekracyjną słów Chrystusa¹⁴⁷.

To samo można powiedzieć na temat omawianej Modlitwy Eucharystycznej, w której opis ustanowienia i epiklezy są rozumiane w ich jedności¹⁴⁸.

Cel, dla którego prosi się o ciało Syna, który wraz ze swoją męką odkupił ludzkość, jest wyrażony prostym dopełnieniem *ad salutem* – przez nie jest potwierdzona cała skuteczność Eucharystii: w *nunc* celebracji wiernym zostaje dana możliwość otrzymania zbawienia poprzez komunię z ofiarą Chrystusa.

W modlitwach wstawienniczych, utworzonych w chwili opracowania anafory, znowu jest przywołane misterium męki, obecne w wyjątkowy sposób w ambrożyjski Wielki Czwartek. Został podjęty na nowo temat jedności, często rozwijany w epiklezie:

*Populum hunc acquisitionis tuae
universamque plebem tuam, Domine, intueri propitius,
quae una cum papa nostro N.
et episcopo nostro N.,
sacramento beatae passionis
tuas virtutes fideliter profitetur
et sua mirabilia recolit libertatis,
ut, sicut in catholicae unitatem Ecclesiae
sincero congregatur dilectionis affectu,
ita in caelesti convivio
beatae virginis Mariae,
sancti Ambrosii¹⁴⁹,*

¹⁴⁶ [Spiritus] qui cum patre et filio a sacerdotibus (...) in oblationibus invocatur (AMBROGIO, „De Spiritu Sancto libri tres”, III, 16, 112, w: *Sancti Ambrosii opera* 9 [CSEL 79], red. O. Faller, Wien 1964, s. 1–222, zwł. s. 197).

¹⁴⁷ Autor odnosi się do homilii *Magnitudo* (Homilia XVII, VI de Pascha) tzw. Euzebiusza Gallikańskiego i podtrzymuje, że nieznany autor inspirowałby się IV kazaniem zawartym w *De sacramentis*.

¹⁴⁸ Odnosząc się do epiklezy, przedmiotu naszej analizy, uczony stwierdza: *Il s'agit donc d'une prière „post-placée” ou „post-leptique”, ma dont l'ensemble structurel a la forme consécatoire unie aux paroles de la narration institutive* (A.M. TRIACCA, „La structure...”, s. 358).

¹⁴⁹ *Editio typica* nie wprowadza wzmianki św. Ambrożego, dołączonej po jej publikacji.



*omniumque sanctorum
glorioso consortio societur*¹⁵⁰.

W porównaniu z doksologią kanonu rzymskiego, już ta obecna w jej redakcji ambrojańskiej jawi się całkowicie odmienna¹⁵¹. Na tej podstawie również dla *Prex eucharistica* zarezerwowanej na Wielki Czwartek zostało przygotowane szczególne zakończenie:

*Per Dominum nostrum Iesum Christum,
in quo tibi est honor et gloria,
magnificentia et potestas,
cum Spiritu sancto a saeculis et nunc et semper,
et in omnia saecula saeculorum. Amen*¹⁵².

Terminy *magnificentia* oraz *potestas* wydają się zaczerpnięte z *De sacramentis* IV,6,29.

Confractorium oraz Transitorium

Ogólnie wiadomo, że w rycie ambrojańskim łamanie chleba następuje zaraz po doksologii *Prex eucharistica* i daje początek obrzędowi komunii. Towarzyszy

¹⁵⁰ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Guarda propizio a questo popolo che è tuo possesso e a tutta la tua famiglia, che in comunione col nostro papa N. e col nostro vescovo N., rinnovando il mistero della passione del Signore, proclama le tue opere meravigliose e rivive i prodigi che l'hanno chiamata a libertà. Tu che ora ci raduni col vincolo di un amore sincero nell'unità della Chiesa cattolica, serbaci per il banchetto del cielo e per la partecipazione alla tua gloria con la beata vergine Maria, con sant'Ambrogio e tutti i santi (MAI, 850–851).</i>	„Wejrzyj łaskawie na ten lud, który jest Twoją własnością, i na całą Twoją rodzinę, która we wspólnocie z naszym papieżem N. i naszym biskupem N., odnawiając misterium męki Pańskiej, ogłasza Twoje cudowne dzieła i ponownie przeżywa cuda, które wezwały ją do wolności. Ty teraz nas gromadzisz węzłem szczerej miłości w jedności Kościoła katolickiego, zachowaj nas na ucztę niebieską i na uczestnictwo w Twojej chwale z Błogosławioną Maryją Dziewicą, ze św. Ambrozym i ze wszystkimi świętymi”.
--	---

¹⁵¹ Por. P. BORELLA, „La dossologia finale del Canone nella recente riforma liturgica e altre dossologie ambrosiane”, *Ambrosius* 41(1965), s. 183–202. Analiza również w stosunku do *De sacramentis* oraz do innych dzieł pewniejszego ojcostwa św. Ambożego por.: A.M. TRIACCA, „Le Preghiere...”, s. 191–195; tenże, „La structure...”, s. 352–354.

¹⁵² Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Con il Signore nostro Gesù Cristo, nell'unità dello Spirito santo, a te, o Padre, è l'onore, la lode, la gloria, la maestà e la potenza, ora e sempre, dall'eternità e per tutti i secoli dei secoli (MAI, 851).</i>	„Z naszym Panem Jezusem Chrystusem, w jedności Ducha Świętego, Tobie, o Ojczy, cześć, uwielbienie, chwała, majestat i moc, teraz i zawsze, od wieczności i przez wszystkie wieki wieków”.
---	---



mu *Confractorium*¹⁵³, jeden z czterech śpiewów¹⁵⁴ należących do części własnych mszy. Począwszy od *Manuale* ambrozjańskiego, w Wielki Czwartek *in Cena Domini* pojawia się następujący tekst:

*Hoc est corpus, quod pro vobis tradetur;
hic calix novi testamenti est in meo sanguine,
dicit Dominus.
Hoc facite, quotiescumque sumitis, in meam commemorationem*¹⁵⁵.

Nowotestamentalne źródło przedstawione przez 1 Kor 11,24-25 akcentuje perspektywę eucharystyczną, która w *Transitorium* jest tylko pozornie mniej ewidentna. Utworzony przez połączenie cytatów z Mt 26,38.56 i J 16,32 śpiew potwierdza w części kulminacyjnej odkupieńczy charakter (*pro vobis*) ofiary Chrystusa, której skutków wierni stali się uczestnikami poprzez komunie z Ciałem i Krwią Chrystusa:

*Tristis est anima mea usque ad mortem:
sustinete hic, et vigilate mecum.
Nunc videbitis turbam quae me circumdat,
et vos fugam capietis, et ego vadam immolari pro vobis*¹⁵⁶.

Ciąg dalszy słów Chrystusa, w luźny sposób oparty na J 16,32, dodatkowo podkreśla w tym miejscu napięcie zawarte w Jego modlitwie w Getsemani, wyczuwalne już podczas proklamacji męki.

¹⁵³ Ogólna prezentacja por.: C. MAGNOLI, „Confrattorio”, w: *Dizionario di liturgia ambrosiana*, red. M. Navoni, Milano 1996, s. 157–159; E. MONETA CAGLIO, „Confrattorio”, w: *Dizionario della Chiesa ambrosiana*, t. 2, Milano 1988, s. 895–896.

¹⁵⁴ Msza *in Cena Domini* jednakże, będąc organicznie włączoną w nieszpory, nie przewiduje *Ingressa*.

¹⁵⁵ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Questo è il corpo che è dato per voi; questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue – dice il Signore. – Ogni volta che ve ne cibate, fate questo in memoria di me (MAI, 223).</i>	„To jest Ciało, które zostało dane za was; ten kielich jest nowym przymierzem w mojej krwi – mówi Pan. – Ilekroć się nimi karmicie, czyńcie to na moją pamiątkę”.
--	---

¹⁵⁶ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Sono triste fino alla morte: rimanete qui e vegliate con me. Ora vedrete una folla circondarmi e voi fuggirete, mentre andrò ad immolarmi per voi (MAI, 223).</i>	„Jestem smutny aż do śmierci: zostańcie tu i czuwajcie ze Mną. Teraz zobaczycie otaczający mnie tłum i uciekniecie, podczas gdy pójdę, aby ofiarować się za was”.
--	---



Repozycja Eucharystii i oracja *post communionem*

Obrzęd repozycji Najświętszego Sakramentu ma miejsce bezpośrednio po komunii i przewiduje po okadzeniu cyborium zawierającego najświętsze postaci uroczystą procesję do ołtarza przeznaczonego do ich przechowywania, które w tradycji ambrojańskiej przedłuża się aż do Wigilii Paschalnej. Jeżeli do reformy liturgicznej obrzęd ten przyjmował charakter przywołujący pogrzeb Pana¹⁵⁷, to odnowiony mszał wyłącza jakiegokolwiek odniesienie do takiego poglądu. Najświętsza Eucharystia została umieszczona w miejscu, gdzie wierni będą mogli kontynuować Jej adorację, uznając – podczas gdy obchodzą wraz z całym Kościołem śmierć i pogrzeb Chrystusa – Tego, który jest Żyjący, zawsze obecny pośród swoich uczniów. Tak jak w rycie rzymskim, jest przewidziany według normy podczas procesji śpiew *Pange lingua*, który można zastąpić innym zatwierdzonym tekstem. Po przyniesieniu na wyznaczone miejsce Najświętszego Sakramentu, po okadzeniu oraz po czasie adoracji w ciszy kończą się Nieszpory (por. 2.5).

Po psalmodii następuje oracja *post communionem*:

*Domine, Deus noster, concede propitius
ut, qui Unigeniti tui sumpsimus corpus et sanguinem,
ab infidelis discipuli reddamur caecitate divisi,
qui Christum Dominum nostrum
verum Deum et hominem fatemur et colimus.
Qui vivit*¹⁵⁸.

Modlitwa została przekazana w tej precyzyjnej formie przez starożytne Sakramentarze ambrojańskie¹⁵⁹. Nie ma zbieżności w Sakramentarzach rzymskich, które począwszy od Sakramentarza gregoriańskiego¹⁶⁰ są zgodne w prze-

¹⁵⁷ Eucharystia przechowywana w tabernakulum według rubryk zawartych w mszałach poprzedzających reformę była rozumiana jako *pro infirmis et pro sepultura Dominica repraesentanda*.

¹⁵⁸ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Concedi, o Dio nostro, a noi che nella cena del tuo Figlio unigenito abbiamo partecipato del suo corpo e del suo sangue, di non essere coinvolti nelle tenebre del discepolo infedele, ma di riconoscere in Cristo il nostro Salvatore, che vive e regna nei secoli dei secoli.</i>	„Udziel, o nasz Boże, nam, którzy uczestniczyliśmy w uczcie Ciała i Krwi Twojego Syna Jednorodzonego, abyśmy nie byli wmieszani w ciemności niewiernego ucznia, lecz abyśmy uznali w Chrystusie naszego Zbawiciela, który żyje i króluje na wieki wieków”.
--	--

Pojawia się bardzo znaczące połączenie *infedeli discipuli caecitate z tenebre del discepolo infedele* (ciemnościami niewiernego ucznia). Stwarza się w ten sposób skuteczna inkluzja: celebrazja, która rozpoczęła się potrójną inwokacją zawartą w lucernarium *Dio mio, rischiara le mie tenebre*, kończy się analogicznym błaganiem.

¹⁵⁹ Por. Ber § 494, 158; A § 453, 66.

¹⁶⁰ Por. GrA § 337, 175.



kazywaniu tekstu, nieszczególnie powiązanego z Wielkim Czwartkiem¹⁶¹, który zachował się aż do obecnego mszału¹⁶². Oracja ambrożyńska w pełnej syntonii z treścią celebracji i w doskonałej zgodności z modlitwą początkową przywołuje po raz kolejny temat zdrady, wcześniej kilkakrotnie przypominany. Poprzez wspólnotę z Ciałem i Krwią Chrystusa wzywa się, by być zachowanym od ślepoty niewiernego ucznia w imię własnego wyznania wiary w Jezusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Jeśli w formule eucharystycznej *Deus a quo et Iudas*, a jeszcze wcześniej u św. Ambrożego, *confessio fidei* jest przedstawione jako gwarancja osiągnięcia wiecznej nagrody dla ukrzyżowanego łotra, tutaj pojawia się manifestacja autentycznej tożsamości chrześcijańskiej, najprawdopodobniej w obliczu zwalczanej nieprawowierności ariańskiej. Na figurę Judasza, niewiernego ucznia, nakłada się figura zdrajcy prawdziwej wiary: jeden i drugi, pod każdym względem, są zaślepieni. Wypowiadający orację błaga więc, by nie zostać wpętany w błąd, który zaciemnia, a więc by trwać mocnym w wierze w Chrystusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem, i aby móc osiągnąć zbawienie. Także w tym przypadku jest prawdopodobne wysunięcie hipotezy o mediolańskiej redakcji tekstu, utrzymującej, że jest ona współczesna redakcji oracji *Deus a quo et Iudas*.

Rozdział 4. Mandatum

Jeśli nie został spełniony przed początkiem celebracji bądź w innym momencie poza mszą *in Cena Domini*, można po oracji *post communionem* przejść do obrzędu umywania nóg lub *Mandatum*, który nigdy nie znalazł miejsca w ambrożyńskiej liturgii wewnątrz celebracji *inter vespas*¹⁶³.

Jego przebieg jest niezwykle prosty: kapłan, który przewodniczy obrzędowi, udaje się do miejsca, gdzie siedzi 12 wiernych, i zdjawszy *pro opportunitate* ornat (lub kapę)¹⁶⁴, umywa każdemu prawą stopę, wyciera i całuje ją, podczas gdy jest śpiewana antyfona *Postquam surrexit Dominus a cena* na przemian z Ps 116,1–16.

Brak wyraźnego odniesienia do Janowego opisu ewangelijnego, charakteryzującego rzymską liturgię Wieczery Pańskiej, lecz nieobecny w ambrożyńskiej liturgii Wielkiego Czwartku, stanowi sam w sobie wystarczający powód, by zrozu-

¹⁶¹ W GeV §1167, 174 pojawia się rzeczywiście jako *post communionem* pewnej *feria*.

¹⁶² *Refecti vitalibus alimentis, quaesumus, Domine, Deus noster, ut quod tempore nostrae mortalitatis exsequimur, immortalitatis tuae munere consequamur.*

¹⁶³ W rycie rzymskim umywanie nóg zostało umiejscowione wewnątrz celebracji, po homilii, dopiero w 1955 r. Wcześniejszy Mszał rzymski przewidywał ten obrzęd po obnażeniu ołtarza.

¹⁶⁴ Jeśli obrzęd odbywa się przed mszą *in Cena Domini* lub po niej, jest wskazane użycie szat liturgicznych w kolorze czerwonym przewidzianych na samą celebrację. W innym momencie należy zaś użyć fioletowej kapy.



mieć brak włączenia do mszy rytu, który stanowi jego naśladowanie. Warto ponadto pamiętać o stałej obronie wobec Rzymu obrzędu umywania nóg w kontekście chrzcielny, o czym *De sacramentis* III,1,5–6 daje wyraźne świadectwo¹⁶⁵. Jeśli autor starał się obronić jego sakramentalny charakter, w dziesięcioleciach między IV a V w. umywanie nóg, także w liturgiach, w których nadal obowiązuje jako obrzęd pochrzcielny, traci znaczenie sakramentalnej akcji oczyszczania z grzechu. Neofitom proponuje się skromną posługę, którą Jezus wyświadczył uczniom, jako przykład do naśladowania w nowym życiu rozpoczętym wraz z chrztem.

„Najprawdopodobniej należy widzieć w tym umieszczeniu odbicie postaw i przekonań dojrzałych we wschodnim środowisku zakonnym, przeszczepionych od jakiegoś czasu na ziemiach łacińskiego Zachodu”¹⁶⁶.

Sam św. Augustyn przyczynia się do radykalnej zmiany pojmowania tego gestu liturgicznego.

Pomiędzy rokiem 650 a 740 umywanie nóg pojawia się w papieskiej celebracji Wielkiego Czwartku¹⁶⁷ i z Rzymu w VIII w. rozprzestrzenia się we Francji. Jego ostateczne zatwierdzenie w liturgiach łacińskich, po pewnych wahaniach, ma miejsce w epoce karolińskiej. Dominująca jest interpretacja św. Augustyna, która widzi w nim nauczanie o konieczności pokutnego oczyszczenia po chrzcie z grzechów powszednich¹⁶⁸.

Jedyny znaczący wyjątek od tej normalizacji w całym Zachodzie jest ukazany przez liturgię ambrojańską, która pozostaje jeszcze przez długi czas związana z dawnym, chrzcielny umywaniem nóg¹⁶⁹, udokumentowanym w *De mysteriis*

¹⁶⁵ *Non ignoramus quod ecclesia romana hanc consuetudinem non habeat, cuius typum in omnibus sequimur et formam. Hanc tamen consuetudinem non habet ut pedes lavet (...). In omnibus cupio sequi ecclesiam romanam, sed tamen et nos hominis sensum habemus.* W swoim studium Beatrice potwierdza, w zgodności ze J. Smithem i przeciwko K. Gamberowi, że w tym fragmencie uczyniłoby się odniesienie do problemu przestrzegania rzymskiej praktyki chrzcielnej, tak jak zostało to omówione w liście Syrycjusza do Imeriusza z Terragony, napisanym 2 lutego 385 r., a nie do zawartości słynnego pisma Innocentego do Decencjusza z Gubbio z 19 marca 416 r. (P.F. BEATRICE, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane* [BELS Subsidia 28], Roma 1983, s. 123–124). Zagadnienie to ma wielki wpływ na datację i następnie przypisywanie dzieła *De sacramentis*, jeszcze dzisiaj dyskutowane (por. przyp. 129).

¹⁶⁶ Tamże, s. 126.

¹⁶⁷ Jest „prawdopodobna hipoteza, że papież Sergiusz był autorem przeszczepienia (...) obrzędu umywania nóg w Wielki Czwartek z liturgii katedralnej jerozolimskiej (i bizantyjskiej) do liturgii papieskiej w Rzymie. Lecz mogłoby się również słusznie pomyśleć o innym papieżu, Grzegorzu II, który, będąc rzymianinem z urodzenia, był głęboko przeniknięty kulturą bizantyjską i podczas swojego pontyfikatu (715–731) organizował stacje w czwartki Wielkiego Postu, przyczyniając się do utworzenia odpowiednich formularzy mszalnych do tej pory nieistniejących” (tamże, s. 216).

¹⁶⁸ Tamże, s. 217.

¹⁶⁹ Interesujące świadectwo utrzymywania się obrzędu w kontekście chrzcielny pojawia się



oraz *De sacramentis*. To Berold dostarczył najstarsze potwierdzenie współistnienia rytu zarówno w oryginalnym kontekście Wigilii Paschalnej, jak i Wielkiego Czwartku. Należy jednak zauważyć, że według jego świadectwa dotyczyło to jedynie arcybiskupa i miało charakter prywatny¹⁷⁰; odbywało się rzeczywiście w *domus* biskupim, po tym jak po zakończeniu celebracji w katedrze arcybiskup urządził swojemu klerowi ucztę *cum magno honore*:

*Expleto convivio (...) archiepiscopus lavat presbyteris et diaconibus et magistro scholarum et primicerio lectorum cum magna reverentia singulis singulos pedes, iisdem carentibus hanc antiphonam: Postquam surrexit Dominus a coena...*¹⁷¹.

W przypisach przytoczona jest szeroko *oratio post mandatum*. Zarówno antyfona, jak i oracja zachowały się aż do aktualnego mszału. Pierwsza, śpiewana, jak to już zostało powiedziane, *alternatim* z Ps 118,1-16, brzmi następująco:

jeszcze w epoce karolińskiej. *Odilberti liber de baptismo* w 22 rozdziałach, opublikowany w: F. WIEGAND, *Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe. Ein Beitrag zur Geschichte der Taufliturgie im Zeitalter Karls des Großen* („Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirchex 4/1), Leipzig 1899 (dodruk 1972), jest wynikiem (zob. studia S.A. Keefe’a) anonimowej antologii, która nie może być uznana jako szczegółowa odpowiedź na pytania postawione przez imperatora niektórym biskupom, aby poznać ich opinię, biorąc pod uwagę obrzędy chrzcielne (tamże, s. 23–25; por. *Karoli M. ad Oldilbertum epistola* [MGH *Capitularia regum Francorum* 1], s. 246–247). Ponadto najstarszy rękopis, St. Gallen 235, datowany na pierwsze lata IX w., jest z kolei kopią wcześniejszego oryginału, jak można sądzić na podstawie błędów transkrypcji. Wnioskuje się z tego, że dzieło było błędnie zestawione z listem do Karola Wielkiego z powodu podobieństwa tematycznego. Traktat Odelperta (803 – ok. 813) mógłby natomiast być utożsamiony z tekstem w 11 rozdziałach, jeszcze nieopublikowanym, przekazanym przez wiele rękopisów zestawionych przez samego Keefe’a i mogący łatwiej doprowadzić do pytań kwestionariusza (por. *Clavis scriptorum Latinorum Medii Aevi. Auctores Italiae [700–1000]*, red. B. Valtorta [Edizione nazionale dei testi Mediolatini 17. Serie 1,10], Firenze 2006, s. 176). W dziele anonimowego autora *de Baptismo* w 22 rozdziałach na próżno poszukiwałoby się dociekań nt. ambrozjańskich osobliwości obrzędowych. Jednakże, właściwie na końcu, znajduje się krótki rozdział zatytułowany *De pedum nuditate*, który skłania do myślenia o związku obrzędu umywania nóg, związanego ściśle z Mediolanem, już w epoce św. Ambrożego, z chrztem: *Iohannes: Hi etiam nudis pedibus iubentur incedere, ut depositis morticinis et carnalibus indumentis cognoscant se illius vitae iter arridere, in qua nihil asperum, nihil potest inveniri nocivum. Finit feliciter*. Παῦς σκρίπτωρι. Komentuje Wiegand: *Er mag das Citat bei Johannes Diakonus fälschlich auf diese (Fusswaschung) bezogen haben, zur „lotio pedum“ gehörte ja die „nuditas pedum“ als ihre Vorbedingung* (F. WIEGAND, *Erzbischof...*, s. 64). Fragment słynnego listu diakona Jana do Senariusza w rzeczywistości umieszcza nagość nóg w jej własnym kontekście egzorcyzmów przedchrzcielnych, podczas gdy tutaj autor wydaje się myśleć o praktyce obowiązującej w Mediolanie.

¹⁷⁰ Charakterystyka ta zachowała się aż do 1849 r., kiedy decyzją arcybiskupa Romilli obrzęd został przeniesiony do kościoła katedralnego, przy ołtarzu św. Jana Dobrego. Od 1682 r. za sprawą dyspozycji kardynała Federica Viscontiego członków kapituły metropolitalnej zastąpiło 12 ubogich (por. E. CATTANEO, „Il dramma liturgico della Settimana santa nel rito ambrosiano”, *Ambrosius* 32[1956], s. 65–91, zwł. s. 79–80).

¹⁷¹ *Beroldus*, s. 105.



*Postquam surrexit Dominus a cena, misit aquam in pelvem.
coepit lavare pedes discipulorum suorum.
Si ego, Dominus et magister vester, lavi pedes vestros,
quanto magis vos debetis alter alterius pedes lavare*¹⁷².

Tekst, który mógłby pochodzić ze scalenia dwóch osobnych antyfon poświęconych przez tradycję rzymską, nie wydaje się udokumentowany przez źródła wcześniejsze niż Berolda. Cytowany *Antiphonarium ambrosianum* z British Museum nie wymienia go wśród śpiewów na Wielki Czwartek.

Według przewidzianego porządku obrzęd rozpoczyna się bezpośrednio antyfoną, której powierzone zostało zadanie syntetycznego przywołania zawartości opisu Janowego, odnosząc się bezpośrednio do J 13,4–5.14. Po zakończeniu obrzędu umywania nóg celebrans kończy oracją:

*Adesto, Domine Iesu Christe, nostrae servitutis officio,
et, quia pedes tuis discipulis lavare dignatus es,
ne despicias opera manuum tuarum,
quae nobis retinenda donasti,
ut, sicut hic inquinamenta abluuntur externa,
ita peccata omnium nostrum interiora laventur.
Qui vivis*¹⁷³.

Liturgia ambrojańska zachowuje zatem tę formułę eucharystyczną, której najstarsze potwierdzenie zostało odnalezione przez Schmidta w *Sacramentarium*

¹⁷² Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Il Signore Gesù si alzò da tavola, versò acqua in un catino e incominciò a lavare i piedi ai suoi discepoli. „Se io, Signore e Maestro, ho lavato i vostri piedi, tanto più voi li dovete lavare gli uni agli altri” (MAI, 224).</i>	„Pan Jezus podniósł się od stołu, wlał wodę do misy i rozpoczął umywać stopy swoim uczniom. «Jeżeli Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wasze nogi, tym bardziej wy musicie umywać je jedni drugim»”.
---	--

¹⁷³ Włoskojęzyczna wersja w użyciu:

<i>Signore Gesù, che hai lavato i piedi ai tuoi discepoli, accogli l'umile servizio che per tuo comando compiamo e detergi dal nostro cuore ogni colpa, o misericordioso Figlio di Dio, che vivi e regni nei secoli dei secoli (MAI, 225)</i>	„Panie Jezu, Ty umyłeś stopy Twoim uczniom, przyjmij pokorną służbę, którą z Twojego nakazu spełniamy, i oczyść z naszego serca każdą winę, o miłosierny Synu Boży, który żyjesz i królujesz na wieki wieków”.
---	--



Gelasianum Sangallense I¹⁷⁴ jako *oratio* ad lotionem pedum hospitem¹⁷⁵. W Pontyfikale rzymsko-germańskim okazuje się pierwszą spośród *orationes post mandatum*¹⁷⁶. Modlitwa ta, pozostała w Mszałe rzymskim aż do reformy liturgicznej przy zakończeniu umywania nóg¹⁷⁷, a przed *offertorium*, jawi się jako błaganie, które sam celebrans wznosi za siebie, prosząc usilnie o oczyszczenie z własnych grzechów na mocy gestu obmycia spełnionego według przykładu otrzymanego od Chrystusa.

Jedynie w przypadku, kiedy umywanie nóg nie następuje po mszy *in Cena Domini*, po oracji celebrans błogosławi i rozsyła lud.

Zakończenie

Na zakończenie analizy tekstów, które charakteryzują uroczystą celebrację *inter vespas* otwierającą ambrozjańskie Triduum Paschalne, powracamy do tytułu, który doprowadził do przebytego już szlaku: *Ille se pro mundi redemptione piae ac venerandae tradidit passioni*. Wyrażenie wzięte z Modlitwy Eucharystycznej V, z kanonu, który odnowiony mszał Kościoła mediolańskiego szczególnie wyznacza na mszę *in Cena Domini*, naszym zdaniem oferuje niebywałą syntezę przedstawionej treści. Chrystus, który wydaje się na mękę dla zbawienia świata, jest w centrum akcji liturgicznej, przywołującej ustanowienie Eucharystii w ramach tragicznej zdrady Judasza i porzucenia ze strony uczniów. W wielkoczwartkowy wieczór w kościołach ambrozjańskich każdy wierny jest wezwany do czuwania na modlitwie z Panem, który dobrowolnie ofiaruje się dla zbawienia świata. Obchodzony obrzęd jest naładowany intensywnością Jego agonii. Śpiewy i modlitwy podkreślają ze szczególną siłą tragizm godziny. Radość paschalna nie może być antycypowana, lecz oczekiwana, poprzez towarzyszenie Jezusowi we wszystkich wydarzeniach, które mają miejsce między wieczerzą a pogrzebem. Jest to perspektywa zdecydowanie różniąca się od rzymskiej. Chrześcijańska celebracja misterium paschalnego jest więc wzbogacona, także na Zachodzie, harmonią różnic i komplementarnością

¹⁷⁴ Oraz Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, cod. 350, wydane w *Ein St. Galler Sakramentar-Fragment (Cod. Sangall. No. 350). Als Nachtrag zum Fränkischen Sacramentarium Gelasianum (Cod. Sangall. No. 348). St. Galler Sakramentar-Forschungen 2*, red. G. Manz (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 31), Münster 1939.

¹⁷⁵ Por. H. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta 2. Fontesi historici. Commentarius historicus*, Roma-Freiburg im Breisgau-Barcelona 1957, s. 776. Tekst, do którego Schmidt się odwołuje, znajdziemy na ss. 405–406.

¹⁷⁶ *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle. Le texte 2*, xcix, 290, 78–79. Zresztą, to właśnie przez Pontyfikał rzymsko-germański obrzęd umywania nóg został przyjęty do liturgii rzymskiej na koniec mszy i nieспорów w Wielki Czwartek jako *combinatio libere composita ex ordine Casinensi et ordine Anianensi* (H. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta...*, t. 2, s. 769).

¹⁷⁷ Wraz z reformą liturgiczną Mszał rzymski nie przewiduje już żadnej oracji na zakończenie obrzędu umywania nóg. Rzeczywiście przechodzi się od razu do modlitwy powszechnej.



podkreśleń. Ryt ambrozjański przez długie wieki kontynuował swoje powołanie do strzeżenia – wedle własnej wrażliwości – zastosowań zakorzenionych w starożytnej Jerozolimie i tekstów liturgicznych dzielonych z chrześcijańskim Wschodem, ukazując w ten sposób punkt łączący wielkie tradycje, które stanowią jeszcze dziś nieprzebrane bogactwo dla wszystkich Kościołów chrześcijańskich.

Przekład z j. włoskiego: Joanna Fleming, o. Rafał Sebastian Pujsza CP

Konsultacja: o. Rafał Sebastian Pujsza CP

Słowa-klucze: liturgia ambrozjańska, męka, Wielki Tydzień

Ille se pro mundi redemptione pia ac venerandae tradidit passioni. The Holy Mass in Cena Domini in Ambrosian Rite

Summary

The article analyzes the vespers celebration that takes place during the Holy Thursday in ambrosian rite. It is the first act of celebration of the Passion of Christ. The article analyzes the liturgical texts and shows that the celebration is filled with the agony of Christ. The article shows also how the ambrosian perspective differs from the roman one.

Keywords: ambrosian rite, passion, Holy Week

(oprac. Tomasz Herbich)



Ojcostwo Boga w dziele odkupienia w nauczaniu Jana Pawła II (na podstawie katechez środowych¹)

W swych katechezach Jan Paweł II, oprócz ukazania ojcostwa Bożego w dziele stworzenia, wskazuje także, w jaki sposób ojcostwo to realizuje się na płaszczyźnie odkupienia. Odkupienie, podobnie jak stworzenie, to dar, mający za swe źródło Boga Ojca. On bowiem – stwarzając świat – obdarował nim człowieka, który jednak nie odpowiedział na Boże wezwanie tak jak powinien, gdyż zgrzeszył. Mimo to Bóg go nie odrzucił, ale dał mu zapowiedź przyjścia Mesjasza, który odkupi ludzkość od grzechów. Właśnie od czasów Wcielenia rozpoczęło się Boże dzieło odkupienia. Natomiast w misterium paschalnym krzyża zyskało ono swą pełnię. W taki oto sposób Bóg Ojciec wypełnił swój odwieczny plan, w którego skład wchodziła nie tylko ojcowska działalność stwórcza, ale i odkupieńcza².

Pismo Święte, jak mówi papież, przedstawia Boże działanie w stosunku do świata. Realizowało się ono poprzez wypełnianie się odwiecznego planu, przewidującego nie tylko czynności stwórcze, lecz także dzieło zbawienia. Obie Boże interwencje są ze sobą tak ściśle powiązane, iż nie można ich rozdzielić³. Poprzez akt stworzenia świata, a w szczególności człowieka, plan zbawienia zaczyna się urzeczywistniać⁴,

¹ Źródłem są cykle katechez wydane jako: JAN PAWEŁ II, *Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999 (katechezy zawarte w tej książce zostały ogłoszone w okresie od 5.12.1984 do 20.08.1986 roku); TENŻE, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986 (wygłoszenie tych katechez miało miejsce w okresach: 5.09.1979-2.04.1980; 11.11.1981-9.02.1983; 23.05-28.11.1984 roku).

² *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla, iż „całe życie Chrystusa jest misterium *Odkupienia*. Odkupienie przychodzi do nas przede wszystkim przez krew Krzyża, ale to misterium jest obecne w dziele całego życia Chrystusa; jest już w Jego Wcieleniu, przez które, stawszy się ubogim, ubogacił nas swoim ubóstwem; w Jego życiu ukrytym, w którym przez swoje poddanie naprawia nasze nieposłuszeństwo; w Jego słowie, przez które oczyszcza słuchaczy; w Jego uzdrowieniach i egzorcyzmach, przez które «On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby» (Mt 8,17); w Jego Zmartwychwstaniu, przez które nas usprawiedliwia» (KKK 517).

³ Por. JAN PAWEŁ II, *Bóg Ojciec...*, s. 160.

⁴ Por. tamże, s. 139. Papież przypomina: „Bóg bowiem «pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy» (1 Tm 2,4). W tym kontekście wypada nam wyjść poza naturalistyczną koncepcję Opatrzności, rozumianej wyłącznie jako kierowanie światem natury albo też zachowaniami



co jednak nie przekreśla faktu, iż właśnie dzieło odkupienia jest tym wspanialszym ojcowskim działaniem. Wynika to stąd, iż to dzieło w świecie odnowionym miłością Boga, w Chrystusie uczyniło z nas nowe stworzenia⁵.

Papież wyjaśnia, iż odkupienie oznacza nowe stworzenie. Polega to na podjęciu wszystkiego, co stworzone, by wyrazić w nim „pełnię sprawiedliwości, godziwości i świętości zamierzonej przez Boga”⁶. Z tego wniosek, iż odkupienie stanowi kontynuację dzieła stworzenia. Bóg Ojciec, stwarzając świat i człowieka, uczynił to w określonym celu.

Papież przypomina też, iż przeznaczenie człowieka i świata w Chrystusie, przedwiecznym Synu Ojca, nadaje całej nauce o opatrności Bożej nie tylko rys eschatologiczny, ale również soteriologiczny. Sam Boski Nauczyciel mówi o tym w rozmowie z Nikodemem: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne”. Prawdę o przeznaczeniu poruszają też apostołowie. I tak święty Paweł w Liście do Efezjan pisze: „Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa [...] w Nim [...] wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski” (1,3-6). W przeznaczeniu dostrzega się ojcowską działalność Bożą. Wynika to stąd,

naturalnej moralności. Opatrzność Boża wyraża się w osiągnięciu tej celowości, która odpowiada odwiecznemu Planowi zbawienia. W tym procesie, za sprawą «Pełni Chrystusa», w Nim i przez Niego zostaje również przezwyciężony grzech, który zasadniczo się sprzeciwia zbawczej celowości świata, sprzeciwia się owemu ostatecznemu spełnieniu, jakie świat i człowiek znajduje w Bogu. Tam więc, gdzie Apostoł pisze o Pełni, jaka zamieszkała w Chrystusie, pisze równocześnie: «zechciał bowiem [Bóg] [...] przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadzwszy pokój przez krew Jego krzyża» (Kol 1,19-20). Na tle tych rozważań, zaczerpniętych z Listów św. Pawła, staje się na nowo zrozumiałe owo wezwanie Chrystusa, które skierował do swych słuchaczy, mówiąc o wszechogarniającej Opatrzności Ojca niebieskiego (por. Mt 6,23-34; Łk 12,22-31), powiedział wówczas: «Szukajcie naprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości Jego, a to wszystko będzie wam przydane» (por. Mt 6,33; Łk 12,31). Mówiąc «naprzód», chciał poniekąd wskazać na to, czego sam Bóg chce «naprzód», co jest pierwszym Jego zamiarem w stworzeniu świata i równocześnie ostatecznym celem tego świata. Jest to «królestwo Boże i Jego sprawiedliwość» (sprawiedliwość Boga samego). Świat cały został stworzony z myślą o tym królestwie. Został stworzony, ażeby ono się spełniło w człowieku i w jego dziejach. Ażeby poprzez to «królestwo» i tę «sprawiedliwość» spełniło się owo przedwieczne przeznaczenie, jakie świat i człowiek mają w Chrystusie”. Por. tamże, s. 176-177.

⁵ Por. tamże, s. 160. W KKK można przeczytać, iż „Symbol wiary ukazał wielkość darów Bożych danych człowiekowi w dziele jego stworzenia oraz w jeszcze większym stopniu przez odkupienie i uświęcenie. Tego, co wyznaje wiara, udzielają sakramenty: przez «sakramenty sprawiające odrodzenie» chrześcijanie stali się «dziećmi Bożymi» (J 1,12; 1 J 3,1), «uczestnikami Boskiej natury» (2 P 1,4). Chrześcijanie, poznając w wierze swoją nową godność, są wezwani, by od tej chwili żyć «w sposób godny Ewangelii Chrystusowej» (Flp 1,27). Przez sakramenty i modlitwę otrzymują oni łaskę Chrystusa i dary Jego Ducha, które ich uzdalniają do nowego życia” (KKK 1692).

⁶ JAN PAWEŁ II, *Męzczyzna...*, s. 389.



iż w objawieniu Bożym „przeznaczenie” oznacza odwieczny wybór Boga, wybór ojcowski, rozumny i słuszny, wybór miłości⁷.

Według papieża ojcowski wybór oraz związany z nim plan stworzenia i odkupienia znajduje swe źródło w Trójcy Świętej, gdyż należy do jej życia wewnętrznego. Oznacza to, iż jest on odwiecznie dokonany przez Ojca wraz z Synem w Duchu Świętym⁸.

Powołując się na św. Pawła, papież przypomina, iż ojcowski wybór wyprzedza stworzenie świata („przed założeniem świata”, Ef 1,4) i człowieka w świecie. Jest to wybranie w przedwiecznym Synu („w Nim”, Ef 1,4) do synostwa Bożego przybrania. Na tym polega istota tajemnicy przeznaczenia, w której objawia się przedwieczna miłość Ojca: „Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1,4-5). W przeznaczeniu zawiera się więc odwieczne powołanie człowieka do uczestnictwa w samej Bożej naturze. Jest to powołanie do świętości przez łaskę Bożego usynowienia: „abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1,4)⁹.

Papież, powołując się na List do Kolosan, mówi: „Z radością dziękujecie Ojcu, który was uzdolnił do uczestnictwa w dziele świętych w światłości. On uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów” (1,11-14). Wyjaśnia, iż królestwo Boże, będące skutkiem realizacji odwiecznego przeznaczenia Trójjedynego Boga, jest królestwem „umiłowanego Syna”. Wynika to stąd, że za Jego sprawą dokonało się „odkupienie” i „odpuszczenie grzechów”¹⁰. W tym kontekście przeznaczenie, czyli przybranie za synów w przedwiecznym Synu, dokonuje się już nie tylko w relacji do stworzenia świata i człowieka w świecie, ale również w re-

⁷ Por. TENŻE, *Bóg Ojciec...*, s. 174-175.

⁸ Tamże, s. 175: „Trzeba zaś to szczególnie podkreślić, że do ugruntowania tej największej tajemnicy: prawdy o Trójcy Przenajświętszej – przyczyniła się wiara w Odkupienie, wiara w zbawcze dzieło Chrystusa. To zbawcze bowiem działanie objawia posłannictwo Syna i Ducha, którzy przychodzą «od Ojca»: objawia więc to, co się nazywa «ekonomią trynitarną» w stworzeniu, odkupieniu i uświęceniu. Trójca Święta pozostaje przede wszystkim poznana od tej strony: poprzez soteriologię, poprzez «ekonomię zbawienia», którą Chrystus głosi i urzeczywistnia w swym mesjańskim posłannictwie. Od tego poznania prowadzi dopiero droga do Trójcy w znaczeniu «immanentnym»: jako do tajemnicy życia wewnętrznego Boga. W tym rozumieniu Nowy Testament zawiera pełnię objawienia trynitarnego. Samoobjawienie się Boga w Jezusie Chrystusie odsłania z jednej strony to, kim Bóg jest dla człowieka, a z drugiej, kim Bóg jest w sobie samym – właśnie: w swym wewnętrznym życiu. Prawda, że «Bóg jest miłością» (1 J 4,16) posiada tutaj znaczenie zwornika. Jeśli przez nią odsłania się, kim Bóg jest dla człowieka – to równocześnie (na tyle, ile rozum ludzki może to zrozumieć, a nasze słowa wyrazić) odsłania się: kim jest sam w sobie. Jest bowiem Jednością, czyli Komunią Ojca, Syna i Ducha Świętego”. Por. tamże, s. 101-102.

⁹ Por. tamże, s. 175.

¹⁰ K. Grzywocz mówi, iż „Chrystus jest Odkupicielem, wszystko w Nim jest słowem odkupienia, także Jego spojrzenie. Chrystus poznaje i widzi człowieka w bezgranicznej przestrzeni pomiędzy piekłem i niebem, widzi cały jego dramat i bogactwo stworzone na obraz i podobieństwo Boże” (K. GRZYWOCZ, „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca”, *Pastores* 1/2000, s. 35-45).

lacji do odkupienia, dokonanego przez tegoż Syna, Jezusa Chrystusa. Odkupienie staje się wyrazem opatrności, czyli owego troskliwego władania Boga jako Ojca, w szczególności względem stworzenia obdarzonego wolnością¹¹.

Papież przypomina, iż pomiędzy opatrnością Bożą a ludzką wolnością zachodzi głęboka relacja. Do człowieka bowiem, stworzonego na obraz Boga, są zaadresowane słowa o królestwie Bożym i o potrzebie szukania tego królestwa nade wszystko¹². Człowiek stworzony na obraz Boga zostaje, według Jego planu, w sposób szczególny odniesiony do Słowa, będącego przedwiecznym obrazem Ojca. To Słowo w pełni czasów stało się ciałem¹³, co znajduje odzwierciedlenie w symbolu wiary. Symbol ten nie mówi wprost o stworzeniu człowieka. Człowiek bowiem pojawia się wraz z soteriologiczną treścią symbolu w odniesieniu do Wcielenia, co widać zwłaszcza w Symbolu Nicejsko-Konstantynopolińskim, gdy wyznaje się wiarę w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który „dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba [...] i stał się człowiekiem”¹⁴.

¹¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Bóg Ojciec...*, s. 175-176.

¹² Tamże, s. 174. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina, iż „Wszyscy ludzie są powołani do Królestwa. Królestwo mesjańskie, głoszone najpierw dzieciom Izraela, jest przeznaczone dla wszystkich narodów” (KKK 543).

¹³ Por. JAN PAWEŁ II, *Bóg Ojciec...*, s. 150.

¹⁴ Tamże, s. 147. Szerzej na ten temat pisał papież: „można więc uznać, że całe dzieje ludzkości są ostatecznie historią zbawienia, w którą wpisane jest zwycięstwo Chrystusa nad «władcą tego świata» (por. J 12,31; 14,30; 16,11). «Bogu swemu będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz» (Łk 4,8) – mówi stanowczo Chrystus do szatana. W dramatycznym momencie swej posługi, w odpowiedzi na haniebne oskarżenie o to, że wypędzał demony jako sprzymierzeniec Belzebuba, ich władcy, Jezus wypowiada te surowe i pocieszające zarazem słowa: «Kaźde królestwo, wewnątrznie skłócone, pustoszeje. I żadne miasto ani dom wewnątrznie skłócony nie ostoi się. Jeśli szatan wyrzuca szatana, to sam z sobą jest skłócony, jakże się więc ostoi jego królestwo? [...] Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże» (Mt 12,25-26.28). «Gdy mocarz uzbrojony strzeże swego dworu, bezpieczne jest jego mienie. Lecz gdy mocniejszy od niego nadejdzie i pokona go, zabierze całą broń jego, na której polegał, i łupy jego rozda» (Łk 11,21-22). Słowa wypowiedziane przez Chrystusa na temat kusiciela znalazły swe historyczne spełnienie w krzyżu i zmartwychwstaniu Odkupiciela. Chrystus stał się uczestnikiem człowieczeństwa aż do śmierci krzyżowej, aby – jak czytamy w Liście do Hebrajczyków – «przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła, i aby uwolnić tych wszystkich, którzy [...] podlegli byli niewoli» (2,14-15). Oto wielki pewnik wiary chrześcijańskiej: «władca tego świata został osądzony» (J 16,11); «Syn Boży objawił się po to, aby zniszczyć dzieła diabła» (1 J 3,8) – wedle świadectwa Janowego. Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały okazał się owym «mocniejszym», który «pokonał mocarza», diabła, i pozbawił go władzy. Kościół uczestniczy w zwycięstwie Chrystusa nad diabłem: Chrystus bowiem dał swoim uczniom moc wypędzania duchów nieczystych (por. Mt 10,1 i paral.; Mk 16,17). Kościół sprawuje tę zwycięską władzę poprzez wiarę w Chrystusa i poprzez modlitwę (por. Mk 9,29; Mt 17,19 n.); w pewnych specyficznych wypadkach może ona przybrać formę egzorcyzmów. W tę «historyczną» fazę zwycięstwa Chrystusa wpisana jest zapowiedź i początek zwycięstwa ostatecznego, które wiąże się z Paruzją: drugim i ostatecznym przyjściem Chrystusa na końcu dziejów, ku któremu zmierza życie chrześcijanina. I chociaż dzieje te toczą się w dalszym ciągu pod wpływem «ducha, który działa teraz w synach buntu» (Ef 2,2), to przecież w świadomości wierzących istnieje pewność powołania do walki o ostateczny triumf Dobra: «Nie tocymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchno-

Powołując się na św. Pawła, papież przypomina, iż Adam „jest typem Tego, który miał przyjść” (Rz 5,14). Albowiem Bóg-Stwórca „tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by stali się na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29)¹⁵.

Ojciec święty wskazuje, że już prawda o człowieku stworzonym na obraz Boga mówi o jego związku z porządkiem zbawienia w Chrystusie. A przecież Chrystus jest odwiecznym i współistotnym „obrazem Boga” (2 Kor 4,4), obrazem Ojca. Stworzenie więc człowieka na obraz Boga Ojca ukazuje szersze znaczenie daru, gdyż człowiek został nie tylko obdarowany, ale i wezwany, o czym od samego początku mówi Księga Rodzaju. Wezwanie to objawia się w pełni wraz z przyjściem Chrystusa, czyli wraz z momentem ukazania pełnego upodobnienia człowieka do obrazu współistotnego Bogu, którym jest Chrystus (por. 2 Kor 3,18). I tak „obraz” z Księgi Rodzaju (1,27)¹⁶ osiąga pełnię swego objawionego znaczenia¹⁷.

Papież przypomina, iż mimo popełnienia grzechu człowiek nie przestał być obrazem Boga Ojca. Jest on nadal autonomicznym podmiotem, który nosi w sobie odbłask Bożej mocy. Chodzi mianowicie o władzę poznawania i wolną wolę¹⁸. Co prawda opatrność Boża, będąca miłującą troskliwością Ojca, dopuściła grzech w stworzonym świecie, ale nie poprzestała na tym. Od samego bowiem początku owa ojcowska troska przewidziała drogę naprawy i odkupienia, usprawiedliwienia i zbawienia przez miłość. Wolność bowiem jest dla miłości – bez wolności miłość nie jest możliwa. W walce dobra ze złem, grzechu z odkupieniem ostatnie słowo należy do miłości¹⁹.

ściom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich» (Ef 6,12)” (tamże, s. 209-210).

¹⁵ Por. tamże, s. 150.

¹⁶ „Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga go stworzył: stworzył męczyznę i niewiastę” (Rdz 1,26).

¹⁷ Por. tamże, s. 150.

¹⁸ Tamże, s. 149.

¹⁹ Por. tamże, s. 173. Papież pisał na ten temat: „walka ta, w miarę zbliżania się kresu, będzie stawała się poniekąd coraz bardziej gwałtowna, jak świadczy o tym zwłaszcza Apokalipsa, ostatnia Księga *Nowego Testamentu* (por. Ap 12,7-9). Jednakże właśnie w tej Księdze uwydatnia się szczególnie owa pewność, którą daje nam całe Objawienie Boże: pewność, że walka ta zakończy się ostatecznym zwycięstwem dobra. W tym zwycięstwie, które już się dokonało w tajemnicy paschalnej Chrystusa, wypełni się do końca pierwsza zapowiedź z *Księgi Rodzaju*, zwanej – rzecz znamienna – *Protoewangelią*, w której Bóg ostrzega węża: «Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę» (Rdz 3,15). Dopełniając w tej ostatecznej fazie tajemnicy swej ojcowskiej Opatrzności, Bóg tych, których odwiecznie «przeznaczył w Chrystusie», «uwolni spod władzy ciemności i przeniesie do królestwa Syna swojego umiłowanego» (por. Kol 1,13). Wówczas też Syn podda Ojcu cały wszechświat, ażeby «Bóg był wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15,28)”, por. tamże, s. 210. *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla: „można więc niekiedy odkryć, że Bóg w swojej wszechmocnej Opatrzności może wyprowadzić dobro ze skutków zła, nawet moralnego, spowodowanego przez Jego stworzenia: «Nie wyście mnie tu posłali – mówi Józef do swoich braci – lecz Bóg... Wy niegdyś knuliście zło przeciwko mnie, Bóg jednak zamierzył to jako dobro, żeby sprawić... że przeżył naród wielki» (Rdz 45,8; 50,20). Z największego zła moralnego, jakie kiedykolwiek mogło być



W dziele odkupienia, jak mówi papież, w szczególny sposób wyraża się miłość i usprawiedliwienie człowieka. Bóg ofiarowuje człowiekowi własną sprawiedliwość w tajemnicy Chrystusowego krzyża. Mówi o tym Paweł Apostoł (por. List do Rzymian i List do Galatów). Wobec tego miłość, która istotowo stanowi o świętości Boga, prowadzi też – poprzez odkupienie i usprawiedliwienie człowieka – do jego uświęcenia mocą Ducha Świętego. W ten sposób, na drodze zbawczej ekonomii, Bóg jako trzykroć Święty bierze niejako na siebie realizację dla nas i w nas tego, co wyraził w słowach: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz” (Kpł 19,2)²⁰. Zbawienie człowieka jest zatem związane najściślej ze świętością Boga, gdyż łączy się z Jego odwieczną, nieskończoną miłością²¹.

Prawdę, iż „Bóg jest miłością” (1 J 4,16) objawił Chrystus²². Została nie tylko przez Niego wypowiedziana, ale i przeżyta w paschalnej tajemnicy krzyża i zmartwychwstania. Można to znaleźć u Świętego Pawła: „Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia. Łaską bowiem jesteście zbawieni” (Ef 2,4-5)²³.

popołnione, z odrzucenia i zabicia Syna Bożego, spowodowanego przez grzechy wszystkich ludzi, Bóg, w nadmiarze swojej łaski, wyprowadził największe dobro: uwielbienie Chrystusa i nasze Odkupienie. Zło nie staje się jednak mimo to dobrem” (KKK 312).

²⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Bóg Ojciec...*, s. 124-125.

²¹ Tamże.

²² „Te słowa, wypowiedziane w jednej z ostatnich ksiąg Nowego Testamentu, w 1 Liście św. Jana Ewangelisty (4,16), stanowią jakby ostateczny zwornik tej prawdy o Bogu, która torowała sobie drogę poprzez wiele słów i wiele wydarzeń, aby stać się oczywistością wiary wraz z przyjściem Chrystusa, a przede wszystkim wraz z Jego Krzyżem i zmartwychwstaniem. Słowa Apostoła miłości są wiernym echem słów samego Chrystusa: «Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne» (J 3,16). Wiara Kościoła osiąga swój szczyt w tej prawdzie o Bogu: jest Miłością! Objawił siebie samego jako Miłość ostatecznie i definitywnie w Krzyżu Chrystusa i w Jego zmartwychwstaniu. «Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam» – kontynuuje apostoł Jan w swym 1 Liście – «Bóg jest miłością, kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim» (1 J 4,16). Ta prawda o Bogu, który jest Miłością, stanowi jakby szczyt wszystkiego, co zostało objawione «przez proroków, a na końcu przez Syna» – jak mówi List do Hebrajczyków (por. 1,1). Równocześnie prawda ta rozświecla wszystko, co zawiera się w Objawieniu Bożym, a w szczególności – rozświecla objawioną rzeczywistość stworzenia i rzeczywistość Przymierza», por. tamże, s. 97.

²³ Por. tamże, s. 99. *Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla, iż „Misterium Paschalne ma dwa aspekty: przez swoją śmierć Chrystus wyzwala nas od grzechu; przez swoje Zmartwychwstanie otwiera nam dostęp do nowego życia. Jest ono przede wszystkim *usprawiedliwieniem*, które przywraca nam łaskę Bożą, «abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych» (Rz 6, 4). Polega ono na zwycięstwie nad śmiercią grzechu i na nowym uczestnictwie w łasce. Dokonuje ono *przybrania za synów*, ponieważ ludzie stają się braćmi Chrystusa, jak sam Jezus nazywał uczniów po Zmartwychwstaniu: «Idźcie i poznajcie moim braciom» (Mt 28,10; J 20,17). Stają się oni braćmi nie przez naturę, ale przez dar łaski, ponieważ to przybrane synostwo udziela rzeczywistego uczestnictwa w życiu jedynego Syna, który objawił się w pełni w swoim Zmartwychwstaniu” (KKK 654). Z kolei w innym miejscu wyjaśnia, iż „Bóg objawia, że jest «bogaty w miłosierdzie» (Ef 2,4), aż do dania swojego jedynego Syna. Jezus, oddając swoje życie, by wyzwolić nas z grzechu, objawi, że On sam nosi imię Boże: Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że «JA JESTEM» (J 8,28)” (KKK 211).



Podsumowując, trzeba zaznaczyć, iż Ojciec Święty w swych katechezach sporo mówi o ojcostwie Boga w dziele odkupienia. Było ono potrzebne, gdyż człowiek nie potrafił odpowiedzieć na dar stworzenia go na obraz i podobieństwo Boga, co więcej – sprzeniewierzył Mu się przez grzech. Bóg jednak – kochający Ojciec z przypowieści o synu marnotrawnym – nie odrzucił ludzkości, ale przewidział drogę naprawy. W tym celu posłał swego Jednorodzonego Syna, aby odkupił świat. Dzięki temu ojcowska działalność Boga w dziele odkupienia jest wspanialsza od stwórczej. Wynika to stąd, iż przez Chrystusa uczynił On z ludzi nowe stworzenia. W ten sposób przeniósł ich z ciemności wywołanej przez grzech do królestwa umiłowanego Syna (Kol 1,11-14). To spowodowało, że przeznaczenie człowieka, będące odwiecznym ojcowskim wyborem, mogło się urzeczywistnić mimo tego, że człowiek sprzeciwił się woli Bożej. Oznacza to, że Bóg w swej nieskończonej miłości dał człowiekowi jeszcze jedną szansę.

Słowa-klucze: Bóg, ojcostwo, Jan Paweł II, odkupienie

***God Fatherhood in the Act of Redemption in the Teaching of John Paul II
(according to the Wednesday Catechesis)***

Summary

In his catechesis John Paul II not only showed how the fatherhood of God manifested in the creation of the world and man, but also analyzed how it was expressed in the work of redemption. The article analyzes the teaching of Pope in this matter.

Keywords: God, fatherhood, John Paul II, redemption

(oprac. Tomasz Herbich)



Historia i duchowość



Zjednoczenie Maryi z mężką Syna w modlitwie Kościoła¹

Dziewica Bolesna, zwana także Boleściwą, Zasmuconą, od Siedmiu Boleści, Litościwą, jest cennym wzorem dla pobożności ludu chrześcijańskiego. Procesje Wielkiego Piątku utkwily nasz wzrok w Matce Chrystusa umarłego, podczas gdy Ona przedstawia Go wiernym lub idzie sama w poszukiwaniu Syna, lub płacze nad Nim, przeszyta „siedmioma” mieczami boleści. Ta liczba przypomina nam o tym, że całe życie Maryi było naznaczone cierpieniem, którego momentem kluczowym była scena pod krzyżem. Matka Boża Bolesna postrzegana jest jako „sąsiadka”, bliska niezliczonym cierpieniom, przemocy i śmierci, które ludzie znają z doświadczenia².

Jaki zatem sens ma boleść Maryi? Czy wystarczy zatrzymać się przy analogii z cierpieniami matki, która traci syna? Czy wystarczy przenieść na nią oddziaływanie bólów fizycznych lub moralnych, samotności i płaczu? Ból Maryi, aby był zrozumiały, musi być włączony w boleść Odkupiciela, czyli w ból zbawczy samego Boga, który wzrusza się z powodu ludzkości śmiertelnie zranionej przez grzech i decyduje się złożyć siebie samego w ofierze w celu przywrócenia jej szczęścia. W tym kontekście ewangelicści opowiadają o cierpieniu „paschalnym” Matki Pana.

W świetle perykop ewangelicznych, takich jak: ofiarowanie Jezusa w świątyni, zagubienie się w niej Jezusa oraz obecność Matki pod krzyżem Syna, uczestnictwo Maryi w męce Odkupiciela wybrzmiewa już w pismach epoki patrystycznej³. Spośród tekstów wschodnich niech wystarczy w tym miejscu wspomnienie wy-

¹ Cytowane fragmenty tekstów liturgicznych są tłumaczone według włoskich wydań odpowiednich ksiąg (o ile te nie posiadają oficjalnych odpowiedników w języku polskim). Nie porównywaliśmy wydania włoskiego z polską edycją ksiąg liturgicznych. Między obydwojma wydaniem istnieją różnice. Oficjalne polskie przekłady tekstów liturgicznych z mszałów czy lekcjonarzy zaczerpnęliśmy z polskiej edycji tych ksiąg. Cytowane teksty liturgiczne w języku łacińskim i języku hiszpańskim pozostawiliśmy zgodnie z wersją oryginalną. [Przyp. tłum.]

² O ufnym zwracaniu się wiernych do Maryi w godzinie próby: por. C. MAGGIONI, „Mala nostra pelle, bona cuncta posce”. Il ricorso orante alla Madre del Signore contro il male”, *Marianum* 71 (2009), s. 165-210.

³ Por. E. TONIOLO, „Gv 19,25-27 nel pensiero dei Padri”, *Theotokos* 7 (1999), s. 339-386; L. GAMBERO, „La presenza di Maria al Calvario nella riflessione dei Padri della Chiesa”, w: *Maria ai piedi della Croce*, red. Aa. Vv., Casale Monferrato 1989, s. 25-62.

rażenia bardzo odległej w czasie *Homilii paschalnej* Melitona z Sardes (zmarłego po 180 r.): „On jest milczącym Barankiem, Barankiem zabitym, zrodzonym z Maryi, pięknej owieczki”⁴. Podobne też są hymny św. Efrema (IV w.) oraz *kontakion o Maryi u stóp Krzyża* Romana Melodosa (VI w.)⁵, źródło inspiracji późniejszych utworów o płaczu Maryi. Na Zachodzie wyróżniamy antyczne responsorium ambrojańskie *Vadis Propitiator* (inspirowane *kontakionem* Romana Melodosa), wskazane także na Wielki Piątek na kartach Pontyfikału Rzymsko-Germańskiego z X wieku (wrócimy później do tego zagadnienia). Są to świadectwa wskazujące na fakt, że cześć dla Matki Bolesnej nie jest fenomenem zauważalnym tylko od późnego średniowiecza, idąc po linii, która przez pobożność ludową prowadzi do liturgii.

Z tego powodu, przechodząc szlakiem modlitwy Kościoła, przedstawimy znaczące części wspomnienia Matki towarzyszącej męce Syna. Po przedstawieniu danych historycznych rozważymy wspomnienie Matki Bożej Bolesnej w dzisiejszej liturgii rzymskiej.

Wzmianki historyczne

Na Wschodzie współcierpienie Maryi znajduje wyraz w różnych rodzajach bogatej hymnografii liturgicznej: *troparion*, *kontakion* oraz *kanon*, w dziełach autorów, poetów i teologów, żyjących od V do X wieku, którzy nauczyli się wyrażać w poezji teologiczne osiągnięcia Ojców Kościoła⁶. Współcierpienie Maryi wyróżnia się w sposób nad wyraz szczególny w oficjach bizantyjskich Wielkiego Piątku, kiedy to czyta się opis męki Pańskiej według św. Jana, a w Wielką Sobotę śpiewa się *kontakion* Romana Melodosa. Pojawia się także w okresach roku liturgicznego, zarówno w ciągu roku, jak i w *Sanctorale*, ilekroć wspomina się krzyż Pański. W tych okazjach *Theotokion* – śpiew na cześć Matki Bożej – zostaje zastąpiony przez *Staurotheotokion*, to znaczy: podczas corocznych obchodów świąt krzyża (14 września, 7 maja, 1 sierpnia, III niedziela Wielkiego Postu); w modlitwie w ciągu dnia, w codziennym wspomnieniu krzyża; w cotygodniowym wspomnieniu

⁴ Tekst wskazany na drugie czytanie aktualnej godziny czytań liturgii Wielkiego Czwartku (*Liturgia godzin*, t. II, Poznań 1984, 354). Pełen tekst tejsze homilii wraz z komentarzem i opracowaniem zob. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (Biblioteka Ojców Kościoła 10), opr. M. Starowiejski, wyd. II, Kraków 2010, s. 300-333 [przyp. tłum.].

⁵ Tekst w *Sources Chrétiennes* 128, s. 160-186; włoska wersja w: *Testi mariani del primo millennio*, t. I, Roma 1988, s. 722-730.

⁶ Por. G. GHARIB, „Maria presso la Croce nella liturgia bizantina”, *Theotokos* 7 (1999), s. 387-416; G. E. TONIOLO, „La presenza di Maria nell’Ufficio quotidiano e settimanale del rito bizantino”, w: *La Vergine Madre dal secolo VI al secondo millennio*, red. G. E. Toniolo, Roma 1998, s. 242-279, zwłaszcza s. 254-255 oraz 274-278.

krzyża w oficjach środy i piątku; w niektóre obchody *Sanctorale*. Zaakcentowanym tematem maryjnym jest współcierpienie, to jest *cierpieć-z*, w j. greckim *sympatheia*, to znaczy doświadczenie ze strony Maryi tej samej męki Baranka złożonego w ofierze: miecz, który rani Jej Serce, nie ma tylko negatywnego wydźwięku przebicia, lecz także ten pozytywny: dojrzewania w przyłgnięciu do odkupieńczego misterium Syna. Wraz z cierpieniem liturgia bizantyjska opiewa pociechę, którą Matka otrzymuje od samego Syna, który dodaje Jej otuchy, mówiąc „nie płacz nade Mną”, ponieważ Jego śmierć rodzi życie dla wszystkich synów Adama i Ewy; stąd motyw Matki, która przedstawia Synowi prośby pierwszych rodziców.

Na Zachodzie pobożność skoncentrowana wokół boleści Matki Pana rozwinęła się od XII wieku, dzięki pismom Eadmera, św. Bernarda, Gweryka z Igny, Amadeusza z Lozanny i innych. Najpierw propagowali ją cystersi, później – słudzy Maryi. W XIII wieku wyrażana była w różnych formach religijnych i artystycznych: miniaturach, freskach, rzeźbach, utworach literackich. One są ewidentnym znakiem rozkwitu tekstów, którym nadano nazwę *Planctus Mariae*, utworów poetyckich lub napisanych prozą, po łacinie i w językach ludowych, w formie laudatywnej, rozwiniętej w monologu Maryi lub w Jej dialogu z Synem, niewiastami, aniołem Gabrielem, umiłowanym uczniem, żołnierzami. Najbardziej znanym utworem jest *Stabat Mater*, w wersach rytmicznych, przypisywana Jacopone z Todi († 1306), która zaznała nadzwyczajnego powodzenia we wszystkich krajach europejskich⁷.

Obraz odniesienia pobożności – liturgiczny lub nie – do Matki Bożej Bolesnej⁸ został zatem zaprezentowany przez ruch religijny epoki, która, poprzez szczególną cześć wobec człowieczeństwa Jezusa, przede wszystkim tajemnic Jego narodzenia i śmierci, akcentowała obecność Matki (pobożność względem radości i boleści Maryi)⁹.

Sobór prowincjalny w Kolonii w 1423 roku ustanowił święto *Commemoratio angustiae et doloribus Beatæ Mariæ Virginis jako przebłaganie za husyckie profa-*

⁷ Por. M.C. VISENTIN, „Il «Planctus Mariae» nell'arte”, *Theotokos* 7 (1999), s. 561-594.

⁸ Por. E. CAMPANA, *Maria nel culto cattolico*, t. I, Torino 1933, s. 306-336; D.M. SARTOR, *Le feste della Madonna. Note storiche e liturgiche per una celebrazione partecipata*, Bologna 1988, s. 125-128; S. MAGGIANI, „Addolorata”, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. De Fiores – S. Meo, Cinisello Balsamo 1985, s. 3-16; M.M. PEDICO, „Il culto dell'Addolorata oggi”, w: *Maria presso la Croce volto misericordioso di Dio per il nostro tempo*, red. M. M. Pedico, Rovigo 1996, s. 145-213; W.C. TRACEY, *Beata Maria Virgo iuxta crucem Domini I. Formulary 11 of the Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. From a study of the liturgical use of Sacred Scripture and the Euchology towards a liturgical theology* (Excerptum ex dissertationem ad doctoratum), Roma 1997; P. SORCI, „Maria presso la Croce nella liturgia romana”, *Theotokos* 7 (1999), s. 417-448; C. MAGGIONI, *Benedetto il frutto del tuo grembo. Due millenni di pietà mariana*, Casale Monferrato 2000, s. 117-120. 168-169. W różnych formularzach mszalnych poświęconych przez tradycję jako Ewangelia jest wskazana Łk 2,33-36 lub J 19,25-27.

⁹ Na podobieństwo *Stabat Mater* są znane również kompozycje o radościach i pociechach Maryi: *Stabat mater iucundosa* (pobożność franciszkańska).



nacje wizerunków Ukrzyżowanego oraz Maryi Dziewicy, ustanawiając jego datę na piątek po niedzieli *Jubilate* (III niedziela Wielkanocy)¹⁰, aby celebrować je tylko w chórze wraz z oficjum ułożonym na to święto. Wydaje się to być aluzją do adaptacji oficjum już używanego przez Sługi Maryi, którzy osiedlili się w Kolonii w XIII wieku¹¹.

Orzeczenie synodalne z Kolonii oraz zatwierdzenie mszy na cześć „Naszej Pani Bolesnej” w 1482 roku przez Sykstusa IV faworyzowały rozprzestrzenianie się w różnych miejscach (Holandia, Skandynawia, Francja, Hiszpania, Włochy) i zakonach (cystersi, dominikanie, kartuzi, serwici) wspomnienia liturgicznego boleści Maryi celebrowanej pod różnymi nazwami (*Przebicie lub męczeństwo serca, Współcierpienie, Lament, Płacz, Udręka; Siedem Boleści; Nasza Pani Boleści*) oraz w różnych dniach (piątek lub sobota po Niedzieli Męki, Okres Wielkanocny, II niedziela po oktawie Zesłania Ducha Świętego). Pod koniec XVI wieku święto było znane wszędzie. Jego przedmiot dotyczył boleści Maryi, bardziej niż Siedmiu Boleści (nie było jednolitości w ilości)¹².

Na prośbę przełożonego generalnego sług Maryi dnia 22 kwietnia 1727 roku papież Benedykt XIII, dominikanin, dekretem Świętej Kongregacji Rytów wpisał do Kalendarza Rzymskiego święto Siedmiu Boleści Najświętszej Maryi Panny, wyznaczając je na piątek po Niedzieli Męki, według praktyki dominikanów (również serwici celebrowali ją tego dnia, od 1714 roku). W ten sposób data i tytuł święta bardzo rozpowszechnione zostały ujednolicone. Jako formularz mszalny – modlitwy są zwrócone do Chrystusa¹³ – został zastosowany ten, który

¹⁰ W dekrete synodalnym można wyraźnie ujrzyć sens i przesłanie święta: „Na chwałę świętej i niepokalanej Dziewicy Matki Boga, która nieustannie ofiaruje za zbawienie grzeszników swoje modlitwy i błagania do swojego Syna ukrzyżowanego... i na cześć udręki i bólu, które wycierpiała, gdy Jezus, z rękami rozpostartymi na krzyżu, ofiarowany za nasze zbawienie, powierzył swoją błogosławioną Matkę umiłowanemu uczniowi... a nade wszystko jako zadośćuczynienie za profanację heretyckich husytów, którzy ze świętokradczym zuchwalstwem spalili i wciąż palą wizerunki Jezusa Ukrzyżowanego i chwalebnej Dziewicy, nakazujemy i ustalamy, że wspomnienie udręki i bólu Najświętszej Maryi Panny od teraz będzie obchodzone każdego roku w piątek po niedzieli *Jubilate*..., a będzie sprawowane tylko w chórze, we wszystkich kościołach naszej prowincji, poczynawszy od pierwszych niesporów przez matutinum i inne godziny oraz drugie niezpory według wskazań, historii oraz homilii utworzonych na to święto. A to wszystko w nadziei na to, że Jezus Chrystus nasz Pan otworzy oczy tymże heretykom w celu doprowadzenia ich do świętej wiary katolickiej, uchroniając jednocześnie w swoim wielkim miłosierdziu prawdziwych wyznawców od wszelkiego błędu i od wszelkiego zła” (MANSI, *Conciliorum Oecumenicorum amplissima collectio*, XXVIII, s. 1057).

¹¹ Por. S. MAGGIANI, „Addolorata...”, s. 11.

¹² Pobożność do „Siedmiu Boleści”, promowana przede wszystkim przez Sługi Maryi, zaznała wielkiego rozprzestrzenienia w wiekach XIV i XV, jak zaświadcza się w ikonografii i w pismach ascetycznych: rozpoczęto od tego czasu przedstawianie Matki Bożej Bolesnej z sercem przebitym siedmioma mieczami, zebrane w wiązkę lub tworzące wachlarz.

¹³ *Oratio*: „Deus, in cuius Passione, secundum Simeonis prophetiam, dulcissimam animam gloriosae Virginis et Matris Mariae doloris gladius pertransiit: concede propitius; ut qui transfixionem ejus et passionem venerando recolimus, gloriosis meritis et precibus omnium Sanctorum Cruci fideliter astan-



był w użyciu w XVI wieku¹⁴; jako Ewangelia – perykopa J 19,25-27; *Stabat Mater* była śpiewana jako sekwencja podczas mszy i, podzielona na części, jako hymn niesporów, matutinum i jutrzni.

Ten sam formularz, z minimalnymi zmianami w kolekcje, był również w użyciu podczas mszy wotywniej, którą pozwolono odprawiać serwitom w XVII wieku, w niedzielę września następującą po święcie Podwyższenia Krzyża Świętego. Poza celebracjami w czasie Wielkiego Postu i w Okresie Wielkanocnym *boleść Maryi* uzyskała w istocie wspomnienie liturgiczne we wrześniu. Klemens IX 9 lipca 1667 roku (według innych 9 czerwca 1668 roku) udzielił pozwolenia serwitom na odprawienie jednej mszy wotywniej o Siedmiu Boleściach w trzecią niedzielę września, traktując ten dzień jako święto tytularne zakonu; 11 listopada 1668 roku udzielił także pozwolenia na oficja własne (zezwołone już augustianom we Francji przez Aleksandra VII)¹⁵. W 1735 roku udzielono pozwolenia na święto we wszystkich krajach pod panowaniem hiszpańskim. Pius VII w 1814 roku, jako podziękowanie za szczęśliwy powrót z więzienia za czasów Napoleona, rozszerzył je na cały Kościół powszechny. Ostatecznie w 1913 roku, z woli św. Piusa X, obchód ten została ustalony – przez wzgląd na niedzielę – na datę 15 września (w rycie ambrozjańskim obchodzono już w tym dniu Siedem Boleści jako oktawę Narodzenia Maryi).

tium intercedentibus, passionis tuae effectum felicem consequamur”; *secreta*: „Offerimus tibi preces et hostias, Domine Jesu Christe, humiliter supplicantes: ut qui transfixionem dulcissimi spiritus beatae Mariae Matris tuae precibus recensemus; suae suorumque sub Cruce Sanctorum consortium multiplicato piissimo interventu, meritis mortis tuae, meritum cum Beatis habeamus”; *postcommunio*: „Sacrificia quae sumpsimus, Domine Jesu Christe, transfixionem Matris tuae et virginis devote celebrantes, nobis impetrent apud clementiam tuam omnis boni salutaris effectum”.

Te trzy modlitwy (*Missae Propriae Sanctorum tam de praecepto, quam ad libitum; juxta recentiora decreta Summorum Pontificum emanatae*, Venetiis, Apud Nicola Pezzana, MDCCLVIII, s. 6-7) są tymi samymi, które figurują pod tytułem *De compassione dolorosae virginis Mariae* w *Missale Aquileyensis Ecclesiae* wydrukowanym w Wenecji w 1519 roku, fol. 298-299 (por. *Corpus orationum*, II: CCL 160A, nr 1238; V: CCL 160D, nr 3696; VIII: CCL 160G, nr 5196), a także pod tytułem *De Septem Doloribus B.M. V., quae celebratur feria VI post Dominicam Passionis* w *Missae Sanctorum de praecepto celebrandae aliquibus locis ex indulto Apostolico*, w *Missale Romanum*, Sumptibus Pauli Balleonii, Venetiis MDCCXI, pp. lxxviii-lxxx. Dwie z nich, *oratio* i *postcommunio*, z niewielkimi różnicami znajdują się w Mszałe z Vich z 1496 roku, na II niedzielę po oktawie Zesłania Ducha Świętego, pod tytułem *in festivitate transfixionis* (*Missale Vicense* 1496, red. F.X. Altés i Aguiló, Barcelona 2001, fol. 131v-132v).

¹⁴ Identyczny formularz (modlitwy, czytania, pieśni, sekwencja – zob. przyp. powyżej) pojawia się w Mszałe Rzymskim wydrukowanym w Wenecji w 1558 r. (*Missa de compassione* na sobotę po niedzieli *Quasimodo*); ta sama Msza, z różnicami w tytule i w epistole w zależności od wydania, również w innych mszałach wydrukowanych w Wenecji w latach 1543, 1558, 1560: por. R. LIPPE, *Missale Romanum Mediolani* 1474, II, *A collation with other editions printed before 1570* (Henry Bradshaw Society 33), London 1907, s. 281-282.

¹⁵ „Jedyny przykład włączony do brewiarza oficjum barokowego, ułożonego według kryteriów całkowicie subiektywnych”: SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Memoria sulla riforma liturgica*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1948, nr 162, s. 153.

Wraz z reformą Kalendarza Rzymskiego w 1969 roku zostało zniesione wspomnienie maryjne w Piątek Męki i ustalono, że 15 września będzie celebrowane jako wspomnieniem *Najświętszej Maryi Panny Bolesnej*. Nie brakowało tych, którzy opowiadali się za tym, aby współcierpienie Maryi było raczej uwydatnione w czasie wielkopostno-paschalnym, szczególnie sprzyjającym do jego celebracji¹⁶.

Dzisiejszy Mszał Rzymski

Oдноśnie wspomnienia Maryi w celebracji męki i śmierci Pańskiej, szczególnie w świetle tajemnicy Jej trwania pod krzyżem, uwydatnionej na kartach Ewangelii według św. Jana (zatem niedotyczącej aspektów dewocyjnych lub pobożnościowych), wiele głosów uwypukliło więźność liturgii rzymskiej, zarówno w tradycji, jak i w dzisiejszych księgach liturgicznych¹⁷. Prawdziwość tej uwagi nie powinna prowadzić do zaniedbania tego, co wiadomo na temat współcierpienia Maryi, lecz do poznania i podkreślenia jego znaczenia.

Piątek V tygodnia Wielkiego Postu

Święto Siedmiu Boleści w piątek poprzedzający Niedzielę Palmową, zredukowane do wspomnienia w reformie rubrycystycznej z 1960 roku z powodu zbieżności ze świętem z 15 września i pominięte w kalendarzu ogólnym posoborowym, nadal było obchodzone w instytutach zakonnych i poszczególnych kościołach, według lokalnych tradycji. Słudzy Maryi, na przykład, zachowali je w obchodach własnego zakonu, zreformowanego w 1972 roku, zmieniając nazewnictwo na „Święta Maryja obok krzyża”. Z powodu zakorzenionej pobożności wobec Matki Bolesnej w Ameryce Łacińskiej¹⁸, na prośbę episkopatów, Kongregacja ds. Kultu Bożego udzieliła pozwolenia na oddawanie kultu Najświętszej Maryi Dziewicy obok krzyża w piątek V tygodnia Wielkiego Postu Argentynie w 1981 roku, a w 1995 roku Portoryko i Meksykowi jako „Virgen de los Dolores”.

W formularzu mszy z piątku V tygodnia Wielkiego Postu, *editio typica tertia* z *Missale Romanum* (2002, reimpressio emendata 2008), wprowadzono nową kolektę, alternatywną wobec tej z dnia, wspominającą o Matce Pana:

¹⁶ Por. D.M. SARTOR, *Le feste...*, s. 127-128.

¹⁷ Synteza opinii o jednoście tej kwestii oraz wykaz danych, jakie daje liturgia rzymska: por. M. BARBA, „La presenza di Maria nel mistero pasquale: una lacuna da colmare o una interpretazione da potenziare?”, *Marianum* 65 (2003), s. 17-48.

¹⁸ Por. L.V. HERNÁNDEZ, „L'Addolorata nella pietà popolare latino-americana”, *Theotokos* 7 (1999), s. 541-559.

Deus, qui Ecclesiae tuae in hoc tempore tribuis benigne, beatam Mariam in passione Christi contemplanda devote imitari, da nobis, quaesumus, eiusdem Virginis intercessione, Unigenito Filio tuo firmius in dies adhaerere et ad plenitudinem gratiae eius demum pervenire¹⁹.

Modlitwa przedstawia dwa aspekty: naśladowanie Maryi w kontemplacji męki Chrystusa, w wigilię już Wielkiego Tygodnia; wstawiennictwo Maryi mające na celu większe przyłgnięcie do Chrystusa, aby uzyskać owoc paschalnej łaski. Zamiarem dodania tej modlitwy było wzięcie pod uwagę tradycji tego dnia, cennej pobożności ludowej, i być może sprawienie, aby euchologia maryjna Wielkiego Postu wyszła obronną ręką wobec oskarżenia o całkowite milczenie na temat Maryi. Jeżeli tam, gdzie pobożność względem Matki Bożej Bolesnej szczególnie cieszy się uznaniem, prosta modlitwa może wydawać się niewystarczająca, rzeczą godną pochwały jest wskazanie dane w mszale, aby zmniejszyć dystans odnośnie wspomnienia Matki Bolesnej w tych dniach roku, między liturgią (nieodnoszącą się do uczuć) a pobożnością ludową (w dużej części odnoszącą się do uczuć). W tym względzie tak czy inaczej należy zauważyć, że *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine* już w pewnym sensie sprostало temu wymogowi – przynajmniej dla sanktuariów oraz miejsc, w których oddaje się cześć Najświętszej Maryi Pannie Bolesnej, przygotowując dwa formularze na okres Wielkiego Postu, zatytułowane „Najświętsza Maryja Panna pod krzyżem Pana”²⁰.

Wielki Piątek

Z powodu reformy wprowadzonej za czasów Piusa XII, jak wiadomo, odnowa posoborowa nie miała w zasadzie miejsca w temacie Triduum Paschalnego²¹. Faktycznie, ważne stwierdzenia Soboru Watykańskiego II (Maryja służyła misterium odkupienia²²; „utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża (...)

¹⁹ *Missale Romanum*, Editio typica tertia, Typis Vaticanis 2002, reimpressio emendata 2008, s. 265. Nasze tłumaczenie (zarówno włoski, jak i polski przekład nie są oficjalnymi tłumaczeniami kolekty):

O Dio, che in questo tempo concedi benigno alla tua Chiesa di imitare devotamente santa Maria nel contemplare la Passione di Cristo, concedi a noi, per l'intercessione della beata Vergine, di aderire sempre più fermamente al tuo Figlio Unigenito e di giungere un giorno alla pienezza della sua grazia.

Boże, Ty w tym czasie w swojej łaskawości pozwalasz Twojemu Kościołowi naśladować pobożnie Świętą Maryję w kontemplacji męki Chrystusa, pozwól nam, przez wstawiennictwo Błogosławionej Dziewicy, przyłgnąć coraz bardziej do Twojego Jednorodzonego Syna oraz uzyskać pełnię Jego łaski.

²⁰ O użyciu tychże formularzy por. *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*, Poznań 1998. Zob. tamże, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nr 28, 31, 33.

²¹ Por. C. MAGGIONI, „Cinquant'anni dall'«Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus»”, *Rivista Liturgica* 92 (2005), s. 915-933.

²² Por. KK 56. [Cyt. za: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002 – przyp. tłum].



i z Jego ofiarą złączyła się matczynym duchem²³; „w całkiem szczególny sposób współpracowała w dziele Zbawiciela²⁴ i inne) mogłyby znaleźć wyjaśnienie w liturgii Wielkiego Piątku, gdzie wspomnienie Maryi pojawia się tylko w Ewangelii męki według św. Jana, odczytywanej w tym dniu, a także we wzmiance o Dziewicy w dwu strofach hymnu *Pange lingua, gloriosi praelium certaminis* podczas adoracji Krzyża²⁵; nie ma żadnego odniesienia do Maryi w eucharystii. Owo milczenie maryjne²⁶ (pomyślmy jednak o szczególnej czci, jaką daje Matce Bożej Bolesnej pobożność ludowa) znalazło otwarcie w woli Jana Pawła II, aby wspominać uczestnictwo Maryi w męce na zakończenie adoracji Krzyża, przez śpiew *Stabat Mater*, który został wykonany po raz pierwszy w liturgii Wielkiego Piątku w bazylice św. Piotra w 1988 roku, w Roku Maryjnym²⁷. Owo użycie nie jest skądinąd absolutną

²³ KK 58.

²⁴ KK 61.

²⁵ „...Atque ventre virginali carne factus prodiit (...) Membra pannis involuta Virgo Mater alligat...”: *Missale Romanum*, Editio typica altera, s. 262; Editio typica tertia, s. 328.

²⁶ E. MANFREDINI, „Analisi del Lezionario per le celebrazioni mariane”, w: *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario*, red. Aa. Vv., t. II, Torino 1981, s. 130, w ten sposób zauważał ponad dwadzieścia lat temu: „Stwierdzając, że nowe «Ordo» wyznacza na wspomnienie Matki Bożej Bolesnej te same czytania co w Wielki Piątek (aczkolwiek redukując je w długości), a następnie sugeruje, aby zaczerpnąć z dramatycznego wydarzenia obchodzonego tego dnia uroczystości Matki Bolesnej, nasuwa się naturalnie pytanie, czy nie byłoby lepiej (mimo zachowywania dla użytku duszpasterskiego wspomnienia 15 września) znaleźć własny sposób i formę, aby jaśniej przedstawić sumieniom ludu Bożego uczestnictwo Maryi w tajemnicy krzyża Chrystusowego w tej samej «feria sexta in passione Domini». Podobne podkreślenie, zamiast obniżyć wartość ofiary Jezusa w Wielki Piątek, zinternalizowałoby ją według autentycznej wiary, którą wspólnota kościelna stopniowo asymiluje, kiedy przybliża się do tajemnicy krzyża w takiej samej postawie jak Maryja na Kalwarii”. Por. podobnie także I.M. CALABUIG, „La Vergine nella liturgia: dal Vaticano II alla «Marialis cultus»”, w: *Maria nel mistero di Cristo e della Chiesa*, red. Aa. Vv., Bari 1980, s. 166. Należy wspomnieć także CAPITOLO GENERALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, „«Fate quello che vi dirà». Riflessioni e proposte per la promozione della pietà Mariana”, nr 56, *Marianum* 45 (1983), s. 434, w którym przedstawiano propozycję, „aby w sposób dyskretny i mądry został wyrażony w liturgii rzymskiej Triduum Paschalnego jego istotny element: uczestnictwo Matki w męce Syna”.

²⁷ Por. UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE DEL SOMMO PONTEFICE, *Celebrazione della Passione del Signore presieduta dal Santo Padre Giovanni Paolo II*, Basilica Vaticana, 1 kwietnia 1988, Rok Maryjny, s. 48-49 („Memoria di Maria presso la Croce”), gdzie czytamy, że, po zakończeniu adoracji Krzyża Ojciec Święty kieruje do zgromadzonych następujące słowa: „uroczystym obrzędem uwielbiliśmy Chrystusa ukrzyżowanego i podziękowaliśmy Mu za Jego miłość. Skierujmy ponownie spojrzenie na Zbawiciela i przypomnijmy słowo, które zostało wypowiedziane: «Obok krzyża Jezusa stała Jego Matka, a obok Niej Jego umiłowany uczeń». Droga wiary zaprowadziła Maryję na Kalwarię: obok Krzyża Dziewica jest niewiastą Nowego Przymierza; wierną towarzyszką Odkupiciela, uczennicą, która, zapominając o sobie, postępowała za Mistrzem aż do największej ofiary; świadkiem największej miłości Boga do człowieka. Obok nowego drzewa życia Najświętsza Maryja Panna jest nadal jeszcze kobietą pełną bólu, która jednoczy swoje cierpienia z odkupieńczą męką Mesjasza; matka świata, która z wiarą przyjmuje słowa Chrystusa: «Niewiasto, oto syn twój». Pamiętajmy z miłością i wdzięcznością o obecności Matki obok ukrzyżowanego Syna: obecność życia i nadziei, przebaczenia i pokoju”. Następuje cicha modlitwa zgromadzonych ludzi i zostaje odśpiewanych kilka zwrotek *Stabat Mater*.



innowacją, jako że było już wcześniej praktykowane przez Sługi Maryi²⁸. Ponadto ślad wspomnienia Maryi w liturgii Wielkiego Piątku często występuje w Pontyfikalie Rzymsko-Germańskim z X wieku²⁹, gdzie wśród śpiewów *ad salutandam crucem* zostało wskazane również antyczne responsorium ambrojańskie, w którym to Maryja mówi do Syna w ten sposób:

R. Vadis Propitiator ad immolandum pro omnibus. Non tibi occurrit Petrus, qui dicebat: Pro te moriar. Reliquit te Thomas, qui clamabat, dicens: Omnes cum eo moriamur. Et nullus de illis, sed tu solus ducis, qui immaculatam me conservasti, Filius et Deus meus. V. Venite et videte Deum et hominem pendentem in cruce. Qui immaculatam³⁰.

W tym świetle w dzisiejszym *Missale Romanum* wprowadzono następującą rubrykę w celebracji Męki w Wielki Piątek, po hymnie do Krzyża: „Iuxta locorum

²⁸ Schemat przyjęty w Bazylice Watykańskiej przywołuje *Memoria Compassionis beatæ Mariæ Virginis* zawartą, na zakończenie adoracji Krzyża, w *Proprium Missarum Ordinis Fratrum Servorum Beatæ Mariæ Virginis*, Editio typica, Romae 1972, s. 28-29: zachęta, modlitewne milczenie, odśpiewanie antyfony lub niektórych wersów *Stabat Mater* lub innej odpowiedniej pieśni.

²⁹ Por. *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, II. *Le texte* (Studi e Testi 227), red. C. Vogel – R. Elze, Città del Vaticano 1963, nr 330, s. 90-91. Tekst responsoryjny pojawia się w odpowiadającym mu *Ordo L* (nie mylić z *Ordo romanus primus*), wydany przez M. ANDRIEU, *Les “Ordines Romani” du haut Moyen Age*, V. *Les textes* (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Etudes et documents 29), Louvain 1961, nr 38, s. 253. Responsorium – i jego odmiany – pojawia się także w antyfonarzu gregoriańskim: por. *Corpus Antiphonalium Officii*, IV. *Responsoria, versus, hymni et varia* (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes X), red. R. J. Hesbert, Roma 1970, nr 7816, s. 446. Na tej kwestii koncentruje się M. BARBA, „La presenza...”, s. 39-42.

³⁰ Responsorium (nawiązuje, interpretując wyrażenia z hymnu Romana Melodosa na Wielki Piątek) w tradycji ambrojańskiej było śpiewane podczas matutinum Wielkiego Piątku; obecnie zaś na zakończenie godziny czytań tegoż dnia, z następującą wersją włoską:

R. Al sacrificio, solitaria vittima,
tu vai, Signore, per tutti.
Non c'è Pietro con te, che pur diceva:
“Per te voglio morire”.
Ti abbandonò Tommaso, che gridava:
“Andiamo tutti a morire con lui”.
Nessuno c'è dei tuoi: tu muori solo,
Figlio e Dio mio,
che immacolata mi preservasti.
V. Venite e vedete l'Uomo-Dio
a una croce confitto.
Nessuno c'è dei tuoi: tu muori solo,
Figlio e Dio mio,
che immacolata mi preservasti.

R. Na ofiarę, jako samotna żertwa,
idziesz, Panie, za wszystkich.
Nie ma z Tobą Piotra, mimo że mówił:
„Za Ciebie chcę umrzeć”.
Opuścił Cię Tomasz, który wykrzykiwał:
„Idziemy wszyscy, by umrzeć z Nim”.
Nie ma nikogo z Twoich uczniów: umierasz sam,
Synu i Boże mój,
którego Niepokalana zachowała dla mnie.
V. Przyjdźcie i zobaczcie Człowieka-Boga
do krzyża przybitego.
Nie ma nikogo z Twoich uczniów: umierasz sam,
Synu i Boże mój,
którego Niepokalana zachowała dla mnie.

O tym responsorium por. M. NAVONI, „Riti e testi orientali nella liturgia ambrosiana”, w: Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice, *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'anno mariano 1987-1988. Testi e studi*, Città del Vaticano 1990, s. 833-834.



condiciones aut populi traditiones et pro opportunitate pastorali, cantari potest *Stabat Mater*, secundum Graduale Romanum, vel alius cantus aptus in memoriam compassionis beatae Mariae Virginis³¹.

Najświętsza Maryja Panna Bolesna (15 września)

Pod tym imieniem – zaczerpniętym ze słownika pobożności ludowej – dzień po święcie Podwyższenia Krzyża Świętego wspomina się boleść Maryi. W ten sposób cierpienie Matki związane jest z haniebnym i chwalebnym krzyżem Syna, tak jak wspomnienie Serca Maryi związane jest z uroczystością Serca Jezusa.

W porównaniu z poprzednim, dzisiejszy formularz mszalny został gruntownie zmodyfikowany³²: kolekta pochodzi z liturgii ambrojańskiej; modlitwa nad darami przejęła modlitwy z seksty oraz z *postcommunio* mszy „In Compassione B. Mariae” (piątek poprzedzający Niedzielę Palmową) z *Missale Parisiense* z 1738 roku; modlitwa po komunii jest nowa. Jeśli chodzi o prefację, to odsyła się do mszy wspólnych o Najświętszej Maryi Pannie. Na liturgię Słowa wskazano perykopę z Listu do Hebrajczyków 5,7-9 jako pierwsze czytanie, a po nim Psalm 31 (30); sekwencja *Stabat Mater* jest dowolna; jako Ewangelię wskazuje się opis wg św. Jana 19,25-27 (Maryja pod krzyżem) albo wg św. Łukasza 2,33-35 („miecz przebije ci duszę”).

Oszczędzona od grzechu, w odróżnieniu od nas, Maryja została naznaczona bólem jak my! Nie wystarczy jednak wyobrazić sobie Jej ból, wzorując się na naszym. Smutek otaczający Matkę Bolesną nie powinien przesłonić nam, jak czasem się dzieje, błogosławieństwa, które Ją osłania, wyrażonego w śpiewie przed Ewangelią: „Błogosławiona jesteś, Panno Maryjo, która bez śmierci wysłużyłaś palmę męczeństwa pod krzyżem Chrystusa”. Cierpienie Maryi przekracza fizyczną stratę Syna, aby spotkać się z dramatem pełnienia woli Boga; co więcej, Jej rana spowodowana jest tym, że widzi odrzuconą miłość Boga.

Antyfona na wejście mszy faktycznie przywołuje tajemnicze słowa Symeona skierowane do Najświętszej Maryi Panny w dniu ofiarowania Jezusa w świątyni: „...A Twoją duszę miecz przeniknie” (Łk 2,35). Są to słowa wypowiedziane w kontekście kultycznym ofiarowania w świątyni pierworodnego syna Maryi, poświęconego Panu: oczy Symeona uznają Go ochoczo jako „znak sprzeciwu”. Miecz³³ jest objawieniem tajemnicy Syna poświęconego miłości aż do śmierci, tajemnicy, która przenika całkowicie istnienie Matki, rozpalając Ją tą samą Bożą

³¹ *Missale Romanum*, Editio typica tertia, s. 329.

³² Por. *Il culto di Maria oggi*, red. Aa. Vv., Roma 1978, s. 227-236; E. LUINI, *Il culto della Vergine Maria*, Padova 1981, s. 121-127; F. BROVELLI, „La memoria di Maria nel Messale Romano”, w: *Il Messale Romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario*, red. Aa. Vv., t. II, Torino 1981, s. 176; E. MANFREDINI, „Analisi...”, s. 129-136; D.M. SARTOR, *Le feste...*, s. 128-132; P. SORCI, „Maria presso...”, s. 436-438; C. MAGGIONI, *Maria nella Chiesa in preghiera*, Cinisello Balsamo 1997, s. 99-104.

³³ Interpretacje Orygenes, por. E. TONIOLO, „Gv 19,25-27...”, s. 359-362. Zob. też A. SERRA, „Una spada trafiggerà la tua vita” (Lc 2,35a). *Quale spada? Bibbia e tradizione giudaico-cristiana a confronto*, Bergamo-Roma 2003.



miłością. Ból Maryi ma tę samą wartość, co ból Syna, który „choć był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał. A gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (zob. pierwsze czytanie: Hbr 5,8-9). Te wersety z listu do Hebrajczyków wzięte są z konkretnego kontekstu, który określa kapłaństwo Jezusa Chrystusa: On jest najwyższym kapłanem, jednak nie według Prawa Mojżeszowego, ale ponieważ uczynił ze swojego istnienia ofiarę doskonałą i miłą Ojcu. W tej perspektywie chrystologicznej czytanie pomaga odczytać współcierpienie Matki Bolesnej, która – możemy sparafrazować – chociaż była Matką Syna Bożego, nauczyła się posłuszeństwa przez wydarzenia, które wycierpiała; dlatego właśnie stała się ofiarą czystą i miłą Bogu, o sercu w pełni otwartym na odkupienie Chrystusa, ponieważ zgodnym z Nim w posłuszeństwie; i razem z Nim Jej ofiara współdziałała w zbawieniu odkupionych przez Chrystusa.

Ewangelia J 19,25-27 prowadzi nas do najważniejszej godziny, w której, na ołtarzu krzyża, Najwyższy Kapłan składa ofiarę nowego i wiecznego przymierza. Wszystko mówi o darze: darze złożonym i darze otrzymanym. Powierając siebie Ojcu w Duchu Świętym, Jezus daje Matkę swojemu uczniowi: „Oto Matka twoja”. Słowa te są wielkim objawieniem, że Chrystus jest synem pierworodnym z wielu braci: Chrystus i umiłowany uczeń są jedną istotą żyjącą, a zatem mają tę samą Matkę. Ból Maryi pod krzyżem jest cierpieniem matczynym, rodzącym życie! Opisaliliśmy tutaj narodziny Kościoła, utworzonego z nierozdzielnej wspólnoty Chrystusa i Jego uczniów: w tej wspólnocie jest Maryja. Więź między Maryją i uczniami Jezusa oznacza „jeden dom”, ten sam dom dla Maryi i umiłowanego ucznia (por. J 19,27).

Podkreślenie, które wyróżnia się w obchodzie Matki Bożej Bolesnej, to Jej trwanie przy krzyżu. Powściągliwość ewangelisty zaprasza do przeniknięcia tej ukrytej i odsłoniętej w tej godzinie tajemnicy. Trwanie Maryi przy Ukrzyżowanym, w godzinie śmierci, przywołuje godzinę zwiastowania – Jej „oto ja” w Nazarecie, powtarzane w każdej godzinie i dniu Jej życia, osiąga najwyższy wymiar pod krzyżem: tam ukazany jest Mistrz, którego powinniśmy słuchać, Droga, którą powinniśmy podążać, Słowo, które powinniśmy wcielać w życie. Ukrzyżowany, przepełniony miłością, jest słowem, które przeszkadza, mieczem, które rani, miłością, która pochłania. Przebiecie mieczem nie zdołało jednak złamać Maryi – Ona stoi prosto na nogach, podtrzymywana nadzieją i wiarą: „Wybaw mnie, Panie, w miłosierdziu swoim. Panie, do Ciebie się uciekam: niech nigdy nie doznam zawodu...: Ty jesteś moim Bogiem, w twoim ręku są moje losy. Jakże jest wielka dobroć Twoja, Panie, którą zachowałeś dla bogobojnych” (Psalm responsoryjny). To modlitewne wołanie dotyczy Chrystusa (dalej w pierwszym czytaniu), ale również Maryi stojącej prosto pod krzyżem i tych, którzy sprawują święte misteria. Właśnie w tej postawie Kościół kontempluje we współcierpieniu Maryi wzór do naśladowania.

Obchód Matki Bożej Bolesnej przedstawia Matkę Pana otoczoną nie przez „niełaskę” śmierci, lecz przez paschalną „łaskę” płynącą obficie od Ukrzyżowanego. Także Ewangelia (jedna z dwóch do wyboru) o prorocztwie Symeona wobec Najświętszej Maryi Panny ofiarującej Jezusa w świątyni (Łk 2,33-35) jest przepełniona, w istocie, paschalnym światłem. Umie to rozpoznać spojrzenie Symeona – w Dziecięciu ofiarowanym przez Maryję widzi on chwałę Izraela i światło narodów; dostrzega, że z Jego tajemnicy śmierci dla życia ludzie będą osądzeni: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu”. A Matka będzie przeżywała głęboko w duszy ludzkiej (właśnie w duszy-sercu) cień i światło Paschy Syna – Jej powołaniem jest ofiarowanie Syna, ofiarując się wraz z Nim. W tym Dziewica ofiarowania jest Matką zranioną przez miłość, zapowiedzią Kościoła celebrującego święte misteria, wezwanego, wraz z Maryją i jak Maryja, do złożenia ofiary czystej i świętej, ofiarując siebie samego³⁴.

Uobecniając w Eucharystii paschalną ofiarę Chrystusa, do której Dziewica przyłączyła się całą sobą³⁵, Kościół uczestniczy w ofierze Ukrzyżowanego, aby doświadczyć radości Jego zmartwychwstania. To właśnie jest tematem kolekty, która wyraża sens celebracji 15 września: zbawcze misterium Chrystusa wpływa na Maryję i angażuje Kościół. Również modlitwa nad darami wiąże Matkę Najwyższego Kapłana z Kościołem celebrującym: Kościół ten, składając dary na ołtarzu, powierza samego siebie Bogu Miłosiernemu i jednoczy się z najśłodszą Matką powierzona-otrzymaną pod krzyżem Chrystusa.

Matka Boża Bolesna okazuje bezwarunkowe otwarcie na Bożą miłość, która porzywa całe życie, nie oszczędzając niczego. Dlatego ból Dziewicy łączy w sobie różne aspekty „błogosławionego” cierpienia tego, kto pozwala naznaczyć swoje życie przez ofiarowane Ciało i przelaną Krew Pana. Przywołuje to antyfona na komunię: „Cieszcie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusowych, abyście się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały” (1 P 4,13). Te słowa szczególnie odnoszą się do Matki Odkupiciela, zranionej i błogosławionej, ale także do tych, którzy łączą się w tej eucharystycznej ofierze. Podobnie modlitwa po komunii przywołuje więź, która łączy Kościół i Maryję: bycie uczestnikami sakramentów odkupienia zobowiązuje nas do bycia podobnymi do Tej, która swoim życiem aktywnie uczestniczyła w dziele odkupienia. Dlatego prosimy Boga, abyśmy „dopełniali cierpienia Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” – pozwalamy, aby męka Chrystusa naprawdę nas przeniknęła, osiągając w nas pełnię swoich owoców.

³⁴ Por. I.M. CALABUIG, „La Vergine offerente modello della Chiesa che offre e si offre. Spunti dalla liturgia romana”, w: *Maria e l'Eucaristia*, red. E. M. Toniolo, Roma 2000, s. 259-296; C. MAGGIONI, *Eucaristia, Il sigillo sul cuore della sposa*, Milano 2005, s. 77-92.

³⁵ Por. KK 58.

Msze o Najświętszej Maryi Pannie

W *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, opublikowanym w 1987 roku³⁶, dwa spośród formularzy mszalnych na czas Wielkiego Postu, nr 11 i 12, są zatytułowane: „Beata Maria Virgo iuxta Crucem Domini”. Rozważymy je pokrótce, zaznaczając, że wyjaśnienia tekstów przeznaczonych na celebrację przedstawione są we wstępach poprzedzających każdy formularz w tejże księdze liturgicznej.

Zasługuje również na szczególną uwagę prefacja³⁷ formularza nr 7: „Sancta Maria in praesentatione Domini”, gdzie, w odniesieniu do słów Symeona (por. Łk 2,35), wspomina się z głębią teologiczną ból Dziewicy ofiarującej Baranka bez skazy, związanej z Synem jednym bólem, ponieważ połączonej z Nim w tej samej miłości:

Haec est Virgo, salvificae dispensationis ministra,
 quae tibi Agnum immaculatum offert,
 in ara crucis pro nostra immolandum salute.
 Haec est Virgo Mater,
 gaudens de Prole benedicta,
 dolens de Senis prophetia,
 exsultans de populo tuo occurrente Salvatori.
 Sic, Domine, te disponente,
 Filium et Matrem unus sociat amor,
 unus iungit dolor unaque tibi placendi movet voluntas.

Formularz nr 11

Nawiązuje ponownie do antyfon, oracji oraz czytań biblijnych z mszy własnej Sług Maryi na piątek V tygodnia Wielkiego Postu. Prefacja jest nowa.

Oto przesłanie czytań: Bóg nie oszczędził własnego Syna, a zatem nic nie będzie mogło odłączyć nas od miłości Chrystusowej (pierwsze czytanie: Rz 8,31-39). Dla człowieka wierzącego czas próby jest czasem ufego wezwania Pana, wyznania swojej wiernej miłości (psalm responsoryjny). Aby pozostać zjednoczonymi w miłości Chrystusa, okazanej nam aż do śmierci krzyżowej, trzeba cierpieć wraz z Nim, na wzór Maryi i razem z Nią, która żywo uczestniczyła w męce (Ewangelia: J 19,25-27).

Przywołując trwanie Maryi oraz innych kobiet przy krzyżu, antyfona na wejście pomaga modlącym się ożywić uczucia potrzebne do uczestniczenia w sakramen-

³⁶ Por. C. MAGGIONI, „A vent'anni dalla «Collectio Missarum de Beata Maria Virgine»”, *Theotokos* 15 (2007), s. 543-553.

³⁷ Por. I.M. CALABUIG – R. BARBIERI, „Il prefazio della messa «Sancta Maria in praesentatione Domini»” (*Collectio missarum de b. Maria Virgine*, 7), *Virgo Liber Verbi*, red. I. M. Calabuig, Roma 1991, s. 605-627.



cie ofiary Chrystusa. Antyfona na komunię przywołuje sens złączenia w komunii z Ciałem i Krwią Pana: „dopełnić niedostatki udręk Chrystusa w moim ciełe”, czyli pozwolić, aby Jego męka-ofiara miłości miała swój dalszy ciąg w nas, jego członkach. Na wzór Maryi.

Skoro męka Chrystusa ma swój dalszy ciąg w członkach Jego ciała, jakim jest Kościół, „współcierpienie” Maryi powinno inspirować nasze trwanie przy krzyżu, zjednoczenie z Nią „per imparare a riconoscere e servire con amore premuroso il Cristo sofferente nei fratelli (aby nauczyć się rozpoznawać i służyć z troskliwą miłością Chrystusowi cierpiącemu w braciach)” (kolekta). Stąd nadanie wymiaru ewangelicznego cierpieniu i cierpienie jako Ewangelia, czyli dobra nowina o zbawieniu.

Podczas przygotowania darów na ołtarzu, aby stały się sakramentem odkupienia ludzkości, Kościół wspomina współdziałanie Maryi przy ołtarzu krzyża (por. modlitwa nad darami). W prefacji chwala się Boga za to, co uczynił w Maryi pod krzyżem: Ona wypełnia dawne obietnice (Nowa Ewa, Matka Syjon) i rozpoczyna nową szkołę życia (obraz Kościoła, oblubienica wierna pośród prześladowań). Pożywiony sakramentalnym zjednoczeniem z Chrystusem, Kościół powierza się wstawiennictwu hojnej towarzyszkii męki, aby wszyscy cieszyli się owocami Ducha, otrzymanego z ofiary Chrystusa (modlitwa po komunii).

Formularz nr 12

Czytania, antyfony, kolekta i modlitwa nad darami zaczerpnięte zostały z tekstów własnych Sług Maryi z 15 września; alternatywna kolekta tego samego formularza wzięta jest z piątku V tygodnia Wielkiego Postu; prefacja i modlitwa po komunii mają nową kompozycję. Nowy jest śpiew przed Ewangelią. Zaakcentowanym tematem jest współdział Maryi w męce Nowego Adama, źródła ponownego stworzenia ludzkości w komunii Kościoła.

Oto klucz interpretacyjny tekstów biblijnych liturgii Słowa: chwała, jaką starożytny Izrael otaczał Judytę, błogosławioną przed najwyższym Bogiem bardziej niż wszystkie inne kobiety na ziemi, nieustraszoną, narażającą swoje życie, aby odciąć głowę wrogowi i w ten sposób uwolnić z poniżenia synów Izraela, odnosi się do Maryi, która przeciwstawiła się naszej zagładzie, postępując prawą drogą przed Bogiem naszym (pierwsze czytanie: Jdt 13,17-20). Chwała Boga, którego troska otacza wszystkie stworzenia, ma swój dalszy ciąg w psalmie responsoryjnym. Ewangelia przedstawia Maryję pod krzyżem (J 19,25-27), przy Nowym Adamie, który, umierając, pokonał śmierć. Na pytanie, z jakimi uczuciami Maryja stała prosto na nogach obok Ukrzyżowanego, odpowiada śpiew przed Ewangelią: „umocniona wiarą, pokrzepiona nadzieją i ogarnięta ogniem miłości”.

Antyfona na wejście przywołuje słowa Symeona do Maryi, objawiające tajemnicę Syna, która zawiera współdziałanie Matki. Ponowne stworzenie synów Adama,



zranionych przez niszczące skutki winy, przychodzi przez Nowego Adama i Nową Ewę, czyli Dziewicę Maryję współuczestniczącą w męce Chrystusa (kolekta 1). Z woli Bożej Matka uczestniczy w męczeństwie Syna: w takim znaku miłości lud chrześcijański doświadcza owoców odkupienia (kolekta 2). Składając dary w ofierze eucharystycznej, Kościół przybliża się do Maryi, prosząc Boga, aby zostały uświęcone odnowicielskim ogniem Ducha (modlitwa nad darami). W prefacji wychwala się bezgraniczną mądrość Boga, który, aby zbawić ludzkość, chciał, aby przy krzyżu Nowego Adama była Nowa Ewa: zachowana od bólu w zrodzeniu Zbawiciela, Dziewica Maryja znosiła niewypowiedziane cierpienia dla ponownego zrodzenia w Nim odkupionych.

Być w komunii z Ciałem i Krwią Chrystusa oznacza zjednoczyć się z Jego męką i poznać przedsmak Jego zmartwychwstania. Antyfona na komunię opiewa właśnie szczęście z bezkrwawego męczeństwa Maryi pod krzyżem; również alternatywna antyfona jest zaproszeniem do radowania się z Chrystusem z powodu uczestniczenia w Jego cierpieniach.

W modlitwie po komunii prosi się Boga, abyśmy, przez wstawiennictwo Matki Bolesnej, mogli nieść każdego dnia nasz krzyż, aby dostąpić chwały zmartwychwstania.

Liturgia godzin

Zwróćmy uwagę na miejsca, w których wyraźnie wspomina się współcierpienie Maryi, zarówno w odniesieniu do Chrystusa, jak i do naszych cierpień.

Wielki Post i Triduum

Jeżeli żałuje się braku wspomnienia Maryi w liturgii Wielkiego Postu i Triduum Paschalnego, spostrzeżenie to musi jednak zostać złagodzone; Jej wspomnienie nie jest całkowicie nieobecne w *preces* jutrzni i nieszporów³⁸. Odwołanie do wstawiennictwa Matki Chrystusa, pocieszycielki strapionych, pojawia się w *preces* codziennych nieszporów Wielkiego Tygodnia, od Niedzieli Palmowej do Wielkiego

³⁸ Por. nieszpory z piątku po Popielcu II i IV tygodnia: „Presta, ut Matris tuae, solatricis afflictorum, protectionem assequamur, maerentesque confortemus ea consolatione, qua et ipsi a te recreamur” (*Liturgia Horarum*, t. II, s. 59, 165, 271).

Jutrznia z soboty po Popielcu II i IV tygodnia: „Mater tua, refugium peccatorum, pro nobis intercedat, ut peccatis nostris benignus ignoscas” (tamże, s. 64, 170, 276).

Nieszpory I, III i V niedzieli: „Fac ut multi vestigia tua impensius atque perfectius sequantur, exemplo beatae Mariae Virginis atque sanctorum” (tamże, s. 67, 173, 279).

Jutrznia soboty I, III i V tygodnia: „Beata Virgo, mater tua, intercedat pro sacris virginibus, ut consecrationem, qua tibi sunt devotae, in Ecclesia impensius colant” (tamże, s. 116, 222, 327).

Nieszpory wtorku II i IV tygodnia: „Omnes defunctos nostros in caelestes sedes admitte, ut cum beata Maria Virgine sanctisque omnibus collaetentur” (tamże, s. 144, 249).



Czwartku³⁹; wspomnienie „współcierpienia” Maryi przy krzyżu i pochowanie Syna wyrażone jest w *preces* jutrzni Wielkiej Soboty:

Christe salvator, maerentem Matrem tuam cruci et sepulturae tibi proxime astare evoluisti: ita nos in afflictionibus nostris fac passionis tuae participes.

Teksty wspólne o Najświętszej Maryi Pannie

W okresie zwykłym wspomnienie Maryi pod krzyżem odnosi się wyraźnie do prośb jutrzni z soboty III tygodnia:

Qui Mariam iuxta crucem stantem roborasti et in resurrectione Filii tui replesti laetitia, per eius intercessionem tribulationes subleva nostras spemque nostram confirma.

W tekstach wspólnych o NMP wspomnienie Maryi przy krzyżu przywołane jest w dwóch wezwaniach jutrzni:

Salvator noster, qui iuxta crucem matrem tuam habuisti, presta ut, ipsa intercedente, communicantes tuis passionibus gaudeamus;

Benignissime Iesu, qui pendens in cruce, Mariam Ioanni matrem dedisti, da nobis ita vivere ut eius filii agnoscamur.

Także antyfona nony proponuje testament Jezusa ukrzyżowanego:

Dixit Dominus matri suae: mulier, ecce filius tuus. Ad discipulum autem: Ecce mater tua.

W nieszpórach trzeba zaznaczyć następującą prośbę:

Qui Mariam iuxta crucem stantem roborasti et in resurrectione Filii tui replesti laetitia, tribulatos subleva spemque eorum confirma⁴⁰;

w godzinie czytań wspomnienie współdziałania Maryi w tajemnicy odkupienia pojawia się w tekście konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*; w oficjum o NMP Maryi w sobotę, w tekście św. Jana Chryzostoma.

³⁹ *Preces* (odnoszą się do formularza wskazanego na piątek po Popielcu oraz innych tygodni) powtarzają się – z wyjątkiem niektórych wezwań Niedzieli Palmowej – we wszystkie dni Wielkiego Tygodnia, łącznie z Wielkim Czwartkiem; jest w nich obecne błaganie: „Praesta, ut Matris tuae, solatricis afflictorum, protectionem assequamur, maerentesque confortemus ea consolatione, qua et ipsi a te recreamur” (tamże, s. 343, 351, 358, 366, 373). To wstawiennictwo maryjne nie figuruje w wydaniu włoskim liturgii godzin (*Liturgia delle Ore*), która, w odróżnieniu od łaciny, przedstawia teksty różne na każdy dzień Wielkiego Tygodnia; jeśli różnorodność jest pozytywna, nie można było pominąć wspomnienia Maryi w tych dniach.

⁴⁰ Istnieją delikatne różnice w porównaniu ze wstawiennictwem jutrzni z soboty III tygodnia. Część identyczna obu prośb różni się w tłumaczeniu włoskim tekstu łacińskiego.



Wspomnienie 15 września

Naturalnie we wspomnienie NMP Bolesnej hymny, antyfony, responsoria, czytania, prośby wyrażają modlitewną kontemplację współcierpienia Maryi, pochwalne i błagalne wołania do służebnicy Pańskiej, która upodobniła się do cierpiącego Sługi i naszego Zbawiciela⁴¹.

Według tradycyjnego oficjum z 15 września hymn *Stabat Mater*, złożony z 3 części, śpiewany jest w godzinie czytań, w jutrzni i w nieszpórach (tak samo w wydaniu włoskim, odsyłając do tekstów alternatywnych ze wspólnych o NMP). Na uwagę zasługują hymny w wydaniu hiszpańskim⁴²: w godzinie czytań hymn opiewa różne aspekty Matki Bolesnej: „Ve, de la cruz pendiente, / la Madre dolorida / al Rey de eterna vida / que muere por mi amor”; spełnienie słów Symeona; współuczestnictwo w bólach Syna Tej, która „Reina ayer de las flores, / hoy Reina del dolor”; milczenie Matki; uznanie, że ból Maryi nie jest tylko z powodu fizycznej śmierci Syna, ale spowodowany jest naszymi winami; do wyzwolenia od tych win Ona się przyczynia: „Mi culpa es tu tormento, / mi decado tu derida, / oh Madre dolorida: tu sufres, y es por mí”. Hymn jutrzni wyraża ponownie *Stabat Mater*. W hymnie nieszpórów to Maryja mówi, w gatunku *planctus*: „¡Ay, dolor, dolor, dolor, / por mi Hijo y mi Señor!”, po których następuje współcierpienie modlących się: „Señora, santa María, / déjame llorar contigo, / pues muere Dios y mi amigo, / y muerta está mi alegría. / Y, pues os dejan sin Hijo, / dejadme ser hijo vuestro. / ¡Tendréis mucho más que amar, / aunque os amen mucho menos!”.

Drugie czytanie oficjum, zaczerpnięte z homilii św. Bernarda, eksponuje stałe współdziałanie Matki z Odkupicielem, kierowanej ofiarą męczeńską: „Męczeństwo Dziewicy celebrowane jest zarówno w profecji Symeona, jak i w samej historii Męki Pańskiej”.

W jutrzni antyfony pomagają modlić się psalmami świątecznymi wraz z uczuciami Maryi: Jej dusza przylgnęła do Pana Jezusa (ant. 1); cierpieć z Chrystusem to uczestniczyć w Jego radości (ant. 2); w krwi Chrystusa Bóg jedna świat (ant. 3). To, co św. Paweł mówi o sobie w krótkim czytaniu z Kol 1,24-25, czyli radość kontemplowania przez Kościół w jego ciele tego, czego brakuje cierpieniom Chrystusa, odnosi się przede wszystkim do Maryi, błaganej w responsorium, aby uzyskała dla nas zbawienie od Syna. Antyfony do Pieśni Zachariasza podkreśla paschalny obraz Maryi, która, po walce i cierpieniu, teraz jako królowa jaśnieje w chwale z Chrystusem. Prośby są zaczerpnięte z tekstów wspólnych o NMP (dwa z nich wyrażnie odnoszą się do godziny krzyża).

Podobnie w nieszpórach antyfony – o charakterze chrystologicznym – pomagają zjednoczyć się z Maryją, aby oddać cześć Zbawicielowi: Jego męka zjednoczyła nas z Bogiem (ant. 1); On jest Pośrednikiem Nowego Przymierza (ant. 2); Jego krwią zostaliśmy odkupieni (ant. 3). Poprzez świadectwo cierpień znoszonych przez Pawła,

⁴¹ Także oficjum zostało zmienione w porównaniu z poprzednim, zastępując responsoria i antyfony, które śpiewały o siedmiu boleściach i wyrażały niepokój i lament.

⁴² Por. *Liturgia de las Horas*, Coeditores Litúrgicos, t. IV, s. 1186-1193.

aby inni dostąpili zbawienia, czytanie z 2 Tm 2,10-12 rozjaśnia sens współcierpienia Maryi. W tym kontekście responsorium opiewa siłę męczeństwa serca, jakie Maryja przeżywała pod krzyżem, pozdrawiana jako Królowa Męczenników i Pani Świata. Antyfona do pieśni Maryi nawiązuje do testamentu Jezusa, z powierzeniem Matki uczniowi i ucznia Matce. W tym duchu modlący się błagają Boga w komunii z Matką otrzymaną w darze, ufni w Jej macierzyństwo (por. prośby z tekstów wspólnych).

Pobożność ludowa

Ból Maryi wobec śmierci Syna jest jednym z tematów bardzo bliskich pobożności ludowej: wystarczy pomyśleć o procesjach z wizerunkiem Matki Bolesnej, które, w Wielki Piątek, ożywiają miasta i wsie w południowych Włoszech i w Hiszpanii, i o licznych sanktuariach, w których czczony jest obraz „Piety”. Łono Maryi przytula martwe ciało Jezusa, przywołując w ten sposób moment poczęcia-porodu: matczyna miłość Dziewicy Matki towarzyszyła całej ziemskiej drodze Syna Najwyższego, od poczęcia do śmierci, uczestnicząc w pierwszej osobie w tajemnicy odkupienia świata.

Z tekstów poetyckich z gatunku *Planctus Mariae* (pełnych uczuciowości i czasem przesady, tak jak zemdleń Matki), z hymnu i z laud, nabożeństwo do cierpienia Maryi skoncentrowało się stopniowo wokół Jej „bólów”. Rozwinięte wcześniej analogicznie do „pięciu ran” Ukrzyżowanego, w odniesieniu do poprzedniego nabożeństwa do „siedmiu radości”, pod koniec XV w. znalazły wyraz w „siedmiu boleściach”: prorocтво miecza, ucieczka do Egiptu, zaginięcie małego Jezusa, spotkanie z Synem na drodze krzyżowej, obecność pod krzyżem, zdjęcie Jezusa z krzyża (Pietà) i Jego pogrzeb. Promotorami takiego nabożeństwa i tego typu bractw byli Słudzy Maryi. Na cześć Matki Bolesnej ustanowiono pobożne ćwiczenia, takie jak *korona Matki Bolesnej* (XVII w.), *litanie do Matki Bolesnej* (XIX w.), *Via Matris dolorosae* (powstała w XVI w., zaakceptowana przez Leona XIII w 1884 roku) i *Godzina Matki Opuszczonej* (XVIII w.)⁴³, znana jako *El Pésame* w niektórych miejscach Ameryki Łacińskiej. Nie można zapomnieć o *Via Crucis*, w której upamiętnia się także obecność Matki na drodze krzyżowej Chrystusa.

Nabożeństwa i praktyki na cześć Matki Bolesnej opisane są w *Dyktorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, wydanym przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w Watykanie w 2002 roku⁴⁴: w harmonii

⁴³ Na temat źródeł oraz rozwoju tych pobożnych ćwiczeń por. COMMISSIONE LITURGICA INTERNAZIONALE DELL'ORDINE DEI SERVI DI MARIA, *Corona dell'Addolorata. Celebrazione della «Compassio Virginis»*, Roma 1986, s. 15-67; TENŽE, *Suppliche litaniche a Santa Maria*, Roma 1986, s. 94-98. Nowe studium nt. Matki Opuszczonej w: *L'«Ora» della Madre. Celebrazione mariana per il Sabato Santo ispirata alla liturgia bizantina*, Roma 1995⁴; por. M.M. PEDICO, „Il culto...”, s. 163-172 oraz 194-199; TENŽE, *La Vergine Maria nella pietà popolare*, Roma 1993, s. 101-112; C. MAGGIONI, „Via Pacis, Via Crucis, Via Matris, Via Lucis”, w: *Dizionario di omiletica*, red. M. Sodi – A.M. Triacca, Torino-Bergamo 1998, s. 1651-1654.

⁴⁴ Wydanie pol. Poznań 2003 [przyp. tłum.].

z tematyką właściwą Wielkiemu Postowi wspomniana zostaje *Via Matris* (nr 136-137); w odniesieniu do Triduum Paschalnego ustanawia się, w Wielki Piątek, wspomnienie Matki Bożej Bolesnej (nr 145: *Planctus Mariae* i *Godzina Matki Opuszczonej*), i w Wielką Sobotę *Godzinę Matki* (nr 147)⁴⁵.

Zakończenie

Interpretacja wspomnienia współcierpienia Maryi w liturgii rzymskiej ukazuje pewną dowolność. Zresztą szczególne wspomnienie liturgiczne ewangelicznej tajemnicy Maryi pod krzyżem jest stosunkowo niedawne (z XV w.). Znajduje to wyjaśnienie w fakcie, że obecność Maryi w opowieściach o męce i śmierci Pana zostaje wspomniana tylko w Ewangelii wg św. Jana. Jednakże trzeba przyznać, że liturgie wschodnie już w starożytności opisywały współcierpienie Maryi w liturgii Wielkiego Piątku. Na Zachodzie, szczególnie od późnego średniowiecza, pobożność ludowa umiała znaleźć różne sposoby, aby wypełnić „ciszę maryjną” podczas celebracji liturgicznej, szczególnie w Wielkim Tygodniu.

Zatem, w ciągu roku, fragment o Maryi pod krzyżem (J 19,25-27) słyszy się bardzo rzadko w liturgii⁴⁶: w Ewangelii o męce Pańskiej w Wielki Piątek i we wspomnienie NMP Bolesnej 15 września. Wskazany jest też, wśród innych tekstów, jako Ewangelia w tekstach wspólnych o NMP oraz w mszy wotywniej o Maryi Matce Kościoła, a także w mszach za zmarłych. Skromne odniesienie do tegoż tekstu św. Jana można spotkać również w eucharystii: posoborowe wzbogacenie prefacji o Najświętszej Maryi Pannie pozwoliło wyrazić współdziałanie Maryi w bólu, który zbawił świat: „Przyjmując pod krzyżem testament Bożej miłości, wzięła za swoje dzieci wszystkich ludzi, którzy przez śmierć Chrystusa narodzili się do życia wiecznego” (prefacja III o NMP); „mirabilmente unita al mistero della redenzione (cudownie zjednoczona z tajemnicą odkupienia)” (prefacja IV o NMP, z Mszału rzymskiego, wyd. włoskie). Trzeba wspomnieć jeszcze niedawną kolektę na piątek V tygodnia Wielkiego Postu i możliwość śpiewania *Stabat Mater* lub innego hymnu podczas adoracji Krzyża w trakcie celebracji Męki Pańskiej w Wielki Piątek. Znaczące było wzbogacenie eucharystyczne, na czas Wielkiego Postu, przez *Zbiór Mszy o Najświętszej Maryi Pannie*; Ewangelia J 19,25-27 wskazana jest w formularzach: 11, 12, 13 (Powierzenie NMP), 14 (NMP Matka pojednania); na Okres Wielkanocny: 18 (NMP Królowa Apostołów); na okres zwykły: 25 (NMP Wizeru-

⁴⁵ Por. C. MAGGIONI, „«Direttorio su pietà popolare e liturgia»: la pietà popolare mariana nel contesto della pietà popolare”, w: *La Vergine Maria nel cammino della Chiesa orante. Liturgia e pietà popolare*, red. E. Toniolo, Roma 2003, s. 71-106.

⁴⁶ Por. C. MAGGIONI, „Maria nell’ordinamento delle letture della messa. Tradizione e progresso nel «Missale Romanum»”, *Marianum* 72 (2010), s. 17-51.

nek i Matka Kościoła I), 31 (NMP Źródło zbawienia), 32 (NMP Matka i Mistrzyni życia duchowego); 43 (NMP od Wyzwolenia).

Takie wzbogacenie powoduje złagodzenie osądu nt. „ciszy maryjnej” liturgii rzymskiej podczas czasu Wielkiego Postu i Triduum Paschalnego. Wzmianka o Maryi pod krzyżem pojawia się także w niektórych wezwaniach liturgii godzin. W tekstach wspólnych współcierpienie Maryi i owoce jego łaski przywoływane są w niektórych wezwaniach jutrzni i nieszpórów; w wyrażeniach drugich czytań oficjum; w antyfonie nony. Niemniej jednak, w tekstach wspólnych, wspomnienie współdziałania Maryi w odkupieniu jest praktycznie nieobecne w hymnach, antyfonach i responsoriach (podkreśla się dziewicze i Boskie macierzyństwo Maryi, wspaniałość Jej postaci, Jej skuteczne wstawiennictwo).

Na zakończenie nie można zapomnieć, że w tajemnicy współcierpienia Maryi, które osiągnęło szczyt w Jej trwaniu przy krzyżu, mają swoje korzenie inne tematy, takie jak kościelne macierzyństwo Maryi⁴⁷ oraz powierzenie (*commendatio*) uczniów Jezusa Jego Matce jako synów. To oznacza, że synowska pobożność uczniów Jezusa wobec Maryi jest częścią ich DNA, a nie jest pozostawiona dowolności pobożności. To już jednak inny temat⁴⁸.

*przekład z j. włoskiego: o. Rafał Sebastian Pujsza CP, Ewa Trąbińska
konsultacja: o. Rafał Sebastian Pujsza CP*

Słowa-klucze: Maryja, cierpienie, pasja, liturgia

Mary's Union with the Passion of Her Son in the Prayer of the Church Summary

The author of the article makes an attempt to answer the question about the character and sense of Mary's union with the passion of her Son. Mary's suffering is comprehensible and meaningful only when it is incorporated into the redeeming pain of Jesus Christ. There should also not be forgotten that the mystery of Mary's compassion is the root for other theological topics, such as for example her ecclesiastical motherhood.

Keywords: Mary, suffering, passion, liturgy

(oprac. Tomasz Herbich)

⁴⁷ Por. I.M. CALABUIG, „Il culto alla Beata Vergine: fondamenti teologici e collocazione nell'ambito del culto cristiano”, w: *Aspetti della presenza di Maria nella Chiesa in cammino verso il duemila*, red. E. Peretto, Roma-Bologna 1989, s. 225-234.265-286; J. ALDAZABAL, „La relación María – Iglesia en la actual liturgia romana”, w: *Maria e la Chiesa oggi*, red. Aa. Vv., Roma – Bologna 1985, s. 143-217; C. MAGGIONI, „La liturgia ambiente vitale della relazione tra Maria e la Chiesa”, *Theotokos* 18 (2010), s. 85-125.

⁴⁸ Czytanie z formularza nr 13 ze *Zbioru Mszy o NMP*, w temacie powierzenia, por. C. MAGGIONI, „L'amore tra Maria e i discepoli: supremo testamento di Cristo”, w: *Maria di Nazaret. Itinerario del lieto annuncio*, red. M. M. Pedico, Roma 1998, s. 102-108.

Życie mistyczne św. Gemmy Galgani

Św. Gemma (1878–1903) pozostawiła po sobie *Dziennik*, pisany na polecenie biskupa Giovanniego Volpiego. Tworzyła go od 19 lipca do 3 września 1900 roku, w wyniku czego powstały 104 strony zeszytu. Nieroztropność kierownika duchowego, o. Germano Ruoppolo CP, który nakazał jej zaprzestać pisania, spowodowała wielkie straty w dziedzinie mistyki przeżyciowej, ponieważ z tej przyczyny Gemma przerwała kontemplowanie swojego stanu duszy. Szybko zorientowawszy się co zrobił, ojciec polecił jej spisanie spowiedzi generalnej czy też autobiografii¹. Jednak nie zmienia to faktu, że przerwanie pisania dziennika duszy przyniosło ogromne szkody.

Autobiografia św. Gemmy nie wypełnia powstałej luki. Była ona pisana od 17 lutego do 15 maja 1901 roku i zyskała objętość 93 stron zeszytu, stając się sławną za sprawą działania szatana. Zeszyt ten został porwany przez diabła w pierwszych dniach lipca i dopiero po dwukrotnych egzorcyzmach, odprawionych przez o. Germano w Tarquinii oraz w Isola del Gran Sasso – przy grobie ówczesnego Sługi Bożego Gabriela od Matki Bożej Bolesnej (1838–1862)², wrócił na miejsce, ale „cały upaprzany”, jak określiła go sama Gemma. Wszystkie zapisane strony były okopcone, a niektóre nawet nadpalone, zaś czyste kartki na końcu zeszytu pozostały nietknięte³. Dlatego wielką zasługą Fundacji Żywe Słowo i o. R. S. Pujszy CP jest wydanie jej *Dziennika* i *Autobiografii* w języku polskim.

Niniejsze opracowanie ukaże tylko życie mistyczne Gemmy, ujęte chronologicznie według jej *Dziennika*. Trzeba podkreślić, że metodologia analizy mistyki przeżyciowej, jaką Święta zostawiła nam w dzienniku mistycznym, jest inna od analizy mistyki studyjnej. Chodzi o ukazanie rozwoju jej życia mistycznego poprzez stan

¹ Por. ŚWIĘTA GEMMA GALGANI, *Autobiografia. Dziennik*, przeł. M. Serejska-Wróbel, Warszawa 2013, s. 69.

² Od 1920 roku święty Kościoła, kleryk (konfrater), zakonnik pasjonista, patron młodzieży włoskiej i zakonnej. Jego biografia: zob. E. BURKE, *Szczęśliwa była moja młodość*, Kraków 1983. Św. Gemma często wspomina go w pierwszym tomie swojego dzieła, zob.: ŚWIĘTA GEMMA GALGANI, *Autobiografia. Dziennik...*, s. 39-42, 46, 64, 77-80, 85, 89, 94-96, 111, 113-115, 119, 124.

³ Por. tamże, s. 17.

nocy ciemności i zjednoczenia mistycznego (ekstazy). Dlatego nie ma potrzeby stosowania metody porównawczej z innymi opisami mistyków, ponieważ nie ukazałaby ona wielkości życia mistycznego Gemmy. Mistyka przeżyciowa wymaga innej metody analizy niż teologia systematyczna. Tę metodę przedstawiłem w swoim opracowaniu, do którego odwołuję się w niniejszej analizie mistyki przeżyciowej św. Gemmy Galgani, Dziewicy z Lukki.

19 – 24 lipca

Zasadniczo Gemma nie opisuje najwyższego zjednoczenia z Bogiem zbyt dokładnie, ale już w pierwszym zapisie z 19 lipca dowiadujemy się, że przeżywa noc ciemności. Zaznacza, że po sześciu dniach cierpienia z powodu oddalenia się Jezusa udało się jej „trochę skupić”, rozpocząć modlitwy oraz rozmyślanie tajemnicy ukrzyżowania⁴. Analizując ten opis widzimy, że bierna noc ciemności, jaka występuje już w czasie trwania mistycznego zjednoczenia z Bogiem, charakteryzuje się duchową oschłością, polegającą na odczuciu oddalenia się od Niego (6 dni). To uczucie jest doświadczeniem najboleśniej, rodzi jedno z największych udręczeń, którą św. Jan od Krzyża porównuje do udręku sprawiedliwego Hioba (NC II, 5, 6).

Tymczasem, mimo obaw Świętej, Jezus wcale się od niej nie oddala. Jest w niej obecny i w niej działa. To właśnie On wtrąca ją w ciemności nocy, równocześnie ożywiając pragnienie coraz doskonalszego jednoczenia z Nim. Dlatego Gemma pragnie Go wewnątrz i to pragnienie staje się dla niej jeszcze większą męką, ponieważ pozostaje bez odpowiedzi z Jego strony. Powstaje lęk, który wynika z braku doświadczenia Jego obecności, wyjaśnienia sytuacji oddalenia od Boga, pomimo pragnienia zbliżenia się do Niego⁵. Według św. Jana od Krzyża Bóg ogranicza wówczas wewnętrzne władze człowieka, „...odbierając rozumowi oparcie, woli słodycz, a pamięci rozważanie”, aby nie przeszkadzały Jego działaniu oczyszczającemu (NC I, 9, 7).

Ponadto Gemma podkreśla, że przejawem tej nocy ciemności jest duchowa oschłość, wyrażająca się trudnością w skupieniu, koncentracji na rzeczach Bożych oraz brakiem wewnętrznych uczuć radości. Ten stan potęguje niemożność modlenia się. Co więcej, czuje, że jej wysiłki i podejmowany trud powrotu do wcześniejszej formy modlitwy natrafiają na niezadowolenie. Jednak po tylu dniach udaje się jej skupić na rozważaniu ukrzyżowania Jezusa. Na początku nie czuje nic, ale po kilku minutach osiąga skupienie i zaczyna czuć Jego bliskość⁶. Pragnie trwać z Nim w skupieniu, którego doświadczała już przedtem, a które z biegiem czasu staje się coraz częstsze i dłuższe, aż w końcu zostaje na stałe.

⁴ Por. tamże, s. 71.

⁵ Por. S. URBAŃSKI, *Mistyczny świat ducha*, Warszawa 2000, s. 63-64.

⁶ Por. ŚWIĘTA GEMMA GALGANI, *Autobiografia. Dziennik...*, s. 71.

W tym wyżej przedstawionym stanie ducha Święta pragnie jedynie rozkoszować się towarzystwem umiłowanego Jezusa. Kresem owych ciemności jest więc doświadczenie Jego obecności i miłości, pragnienie ciągłego przebywania z Nim w skupieniu, które towarzyszyło jej już w stanie mistycznego zjednoczenia. Dlatego stwierdza, że podczas tego skupienia zdarzało się, jak zawsze, osiągnięcie ekstazy (którą opisuje jako „głowa sobie poszła”) i głębokie doświadczenie męki Jezusa⁷. Stąd też prosi Go o tę łaskę cierpienia. Podkreśla, że „zrobił to, co zwykle, podchodząc do mnie”, czyli zdjął koronę cierniową, którą włożył na jej głowę. Gemma w ekstazie doświadcza wielkiej miłości Jezusa poprzez „wciśnięcie cierni w jej skronie”, czyli przeżywanie męki Zbawiciela. Jest to stały znak Jego miłości do niej, mimo że bolesny, to jednak przynoszący szczęście. Wydarzenie trwa godzinę, ale zostaje przez nią określone jako „szczęśliwe chwile”⁸. Osiągnięcie najwyższego zjednoczenia z Jezusem polega więc na uczestnictwie w doświadczeniu Jego męki, której treścią, a zarazem formą dążenia do niego, jest cierpienie. Gemma rozumie, że jej realne zjednoczenie się z Panem dokonuje się właśnie w bólu. Największa miłość bowiem wyraża się w ofierze i boleści, w „koronie cierniowej”. Dlatego cierpienie nadaje sens doświadczeniu mistycznemu i czyni doskonałą ofiarę Świętej, która swoją pełnię osiąga w jedności z ofiarą Jezusa na krzyżu.

Jednocześnie Gemma zaznacza, że w jej przeżyciu mistycznym ciągle zdarzają się momenty nieprzerwanej ekstazy miłości, charakteryzujące się całkowitym zawieszeniem działania zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych („głowa sobie poszła”), wskutek czego dusza bezprzytomnie zanurza się w centrum samej siebie. W akcie zjednoczenia intensywność odczuwania obecności Jezusa powoduje, że zmysły jakby przestają działać. To uczucie jest tak silne, iż prowadzi do mistycznych uniesień i ekstaz miłości. Kiedy Gemma wraca do zwykłego stanu, ma pewność, że była w Bogu, pozostając we własnej głębi. Odkrywa duchowe bogactwa, które jej przyniósł kontakt z Bogiem, ale o samym kontakcie nic nie może powiedzieć⁹.

Z opisu wynika, że ten stan zjednoczenia ekstatycznego przeżywała często, ponieważ Jezus, odchodząc, zazwyczaj zabierał koronę cierniową i wkładał ją z powrotem na swoje skronie. Pewnego razu jednak pozostawia ją do godziny czwartej po południu następnego dnia, tj. do piątku. W czasie przeżywania ekstazy ukoronowania koroną cierniową Gemma tylko raz „jęknęła” z bólu. Ale stwierdza, że jeżeli wyrwie się jej skarga, to tylko niechcący, chociaż bolało ją przy każdym poruszeniu¹⁰. Niektórzy interpretatorzy nauki św. Jana od Krzyża nazywają ten etap biernego oczyszczenia „drugą nocą Chrystusa”, uważając go za stan szczególnego

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. S. URBAŃSKI, *Mistyczny...*, s. 116.

¹⁰ Por. ŚWIĘTA GEMMA GALGANI, *Autobiografia. Dziennik...*, s. 72.



upodobnienia się do Niego w tajemnicy męki i śmierci¹¹. Podobnie jest w przypadku Gemmy. Jednocześnie poznaje ona, że Jezus, jako sprawca tych cierpień (korony cierniowej), daje moc oraz odwagę do ich zniesienia, ponieważ są one tak intensywne, że gdyby nie Boża interwencja, która łagodzi ich skutki („trochę mnie bolało”), dusza umarłaby. Ta sama noc przynosi jej jednak głębszą miłość do Boga. Jest ona zarazem przyczyną Jego doświadczenia, do którego człowiek dąży w miłosnym zjednoczeniu.

Gemma, doświadczając tak wielkiej miłości ukrzyżowanego Jezusa, nie może uwierzyć w tę nadzwyczajną łaskę, w to wielkie wyróżnienie, do tego stopnia, że dopuszcza pewną wątpliwość: „a może to wszystko tylko mi się zdawało”¹².

Następnego dnia o wspomnianej godzinie czwartej ponownie doświadcza zjednoczenia z Jezusem, który zdejmuje jej koronę. Ten stan opisuje jako nieodczuwanie bólu i moment szczęśliwszy od tego, jaki przeżywała przed ukoronowaniem. Z kolei w czasie wieczornej modlitwy zadowolony z niej Jezus otwiera przed nią serce, w którym Gemma widzi niezrozumiałe słowa. Wyjaśniając je, Chrystus mówi, że bardzo ją kocha, ponieważ jest do Niego podobna, szczególnie w pokorze. W tym momencie Gemma patrzy na swoje minione życie, które uznawała za pełne pychy¹³. Dzięki „nadprzyrodzonemu światłu” poznaje swój stan wewnętrzny, przede wszystkim właśnie tę pychę, która była jej dawną namiętnością. Jednak, prowadzona przez Jezusa, wyrabia w sobie stan przeciwny swoim wadom. Odkrywa, „kim naprawdę jest”, czyli swoją nędzę, niegodność i niedoskonałość wewnętrzną. Mówiąc jaśniej, poznanie nędzy przejawia się w tym, że dusza w sposób radykalny dostrzega swoją niewystarczalność i niemożność osiągnięcia Boga własnymi siłami. Taka świadomość prowadzi ją do wyjścia z własnego egocentryzmu. Wcześniej Gemma nie dostrzegała tej prawdy, teraz jednak przeżywa ją niejako namacalnie i w sposób oczywisty. Równocześnie poznaje „przepaść”, jaka istnieje między niedoskonałością człowieka a doskonałością Boga, i w ten sposób walczy, aby stanąć przed Nim w pokorze.

W piątek, 20 lipca, Jezus objawia jej najważniejszą prawdę – że uczyni ją świętą; że teraz na kilka dni ją opuszcza, ale przyśle Anioła Stróża¹⁴. Następnego dnia Gemma doświadcza miłosnego zjednoczenia z Bogiem („poczułam, że głowa mnie opuszcza”)¹⁵. Jednak ten stan nie trwa ciągle, gdyż po przyjęciu Komunii Świętej nie stwierdza „odczucia” obecności Jezusa¹⁶. 23 lipca Jezus zapewnia, że wciąż ją kocha, ale nie w taki sposób jak przedtem, kiedy jednoczyła się z Nim i trwała

¹¹ Por. S. URBAŃSKI, *Mistyczny...*, s. 88.

¹² Por. ŚWIĘTA GEMMA GALGANI, *Autobiografia. Dziennik...*, s. 72.

¹³ Por. tamże, s. 72-73.

¹⁴ Por. tamże, s. 73.

¹⁵ Por. tamże, s. 74.

¹⁶ Por. tamże, s. 75.



w skupieniu¹⁷. Dlatego stan oschłości wciąż ją ogarnia, wiążąc się z wielkim działaniem szatana. Z pomocą przychodzi Anioł Stróż i zapowiada przysłanie przez Jezusa konfratry Gabriela, który to następnie błogosławi ją i ratuje w nocy przed działaniem złego ducha¹⁸. Gemmę w dalszym ciągu dręczą pokusy szatana. Anioł Stróż jednak zapewnia, że jest z nią cały czas, chociaż ona nie zawsze go widzi. Jednocześnie zapowiada przyjście Jezusa, który z kolei kieruje do niej słowa: „Córko, ubogaciłem cię w tylu rzeczach, bez żadnej twojej zasługi, a ty pytasz, czy cię kocham? Bardzo się o ciebie boję”¹⁹. Jednak ta ciemna noc jest dla niej znakiem wybrania przez Boga i stanem świadomym. Uczy ją, że zjednoczenie z Nim jest całkowitym darem od Niego. A człowiek powinien wyrazić zgodę na jego przyjęcie, aby doświadczyć w sobie niewypowiedzianej rzeczywistości mistycznego zjednoczenia. Jezus poucza Gemmę, że człowiek nie może o własnych siłach osiągnąć tego stanu ani nań zasłużyć.

25 lipca – 15 sierpnia

Dla wielu osób nieznających teologii mistycznej, a poznających życie mistyczne Gemmy, jest wielkim zaskoczeniem, że doświadczała ona wyżej przedstawionych trudności. Ten stan przedstawia w całym swoim *Dzienniku*. Dramat ciemnej nocy bowiem z różnym nasileniem i w różnych momentach rozgrywa się w ciągu całego jej życia. Jest on punktem centralnym doświadczeń Świętej. Z jednej strony zawiera niezwykle ładunek uczuciowy, będący wyrazem głębokich i bolesnych procesów (oschłości), budzących uczucie lęku, cierpienia, udręka, zniechęcenia, rozpacz, trudności podczas modlitwy, i wypływa z nieustannego poczucia własnego grzesznego stanu (nędzy), przeszkadzającego w zbliżaniu się do Boga. Z drugiej strony, bierność oczyszczenia są znakiem „ciemności”, w których człowiek poznaje Boga poza wszelkimi pojęciami rozumowymi. Dlatego znajduje się w tej „ciemności”, pozbawionej naturalnego światła poznania umysłu. W „ciemnej nocy” jest jednak również element pozytywny, działanie światła Bożego, związane z przeżyciem wewnętrznego skupienia, pokoju i duchowej słodyczy, a przede wszystkim obecności Boga, która niesie ogrom niewyrażalnej słowami miłości²⁰. Ten stan nocy ciemnej Gemma opisuje szczególnie w czasie od 25 lipca aż do końca prowadzonego *Dziennika*.

W przypadku Gemmy przedstawimy składniki strukturalne, wymienione przez św. Jana od Krzyża, który noc oczyszczeń utożsamia z procesem życia duchowego (NC I, 9, 1-3). Dynamika nocy idzie zatem w dwóch kierunkach: przedmiotowym,

¹⁷ Por. tamże, s. 77.

¹⁸ Por. tamże, s. 78-79.

¹⁹ Tamże, s. 80.

²⁰ Por. S. URBAŃSKI, *Mistyczny...*, s. 64-65.

ponieważ otwiera człowieka na Boga i prowadzi ku zjednoczeniu z Nim, i podmiotowym, dokonującym rzeczywistej oraz nadprzyrodzonej transformacji, duchowej przemiany, również uzdalniającej do jednoczenia się z Jezusem. Te dwa porządki zauważamy w życiu duchowym Gemmy. Albowiem, jak zapewniał ją Chrystus, chodziło Mu o jej osobistą świętość, czyli o jak najpełniejsze zjednoczenie z Nim już tu, na ziemi²¹.

W stanie biernych oczyszczeń Gemma najpierw przeżywa trudności podczas modlitwy. „Córko, w dniach, kiedy wiele razy cieszyłaś się Moją obecnością – mówi Jezus – byłaś tak pełna zapału, modlitwa przychodziła ci bez żadnego wysiłku; a teraz modlisz się z trudem; zaniedbanie się w paru obowiązkach już odciska ślad w twoim sercu. Córko, dlaczego stajesz się taka niedobra? Powiedz, czy wtedy modlitwa też ci się tak dłużyła jak teraz? Wprawdzie trochę pokutujesz, ale ile chcesz sobie odpuścić!”²². Przypomina jej słowa, że została przez Niego stworzona dla nieba²³. Święta nie ma więc upodobania w modlitwie; jest to jakiś stan niemocy, niemożności podejmowania jakichkolwiek modlitewnych wysiłków.

Gemma w dalszym ciągu przeżywa stan nocy ciemnej. Dlatego przyjmując Komunię Świętą nie doświadcza obecności Jezusa, płacze, jest „przybita”, jakby karana za złość okazaną wobec pewnych osób. Po tym doznaniu oddalenia Jezusa, On jednak lituje się nad nią, przychodzi, głaszcze ją i nakazuje przyrzec, że więcej nie będzie tego czynić. Święta bardzo cierpi w czasie wieczornych modlitw, ale czuje, że On ją kocha, gdyż następnego dnia ofiarowuje jej cierniową koronę. Gemma stwierdza, że Jezus bardziej kocha ją w piątki. Wieczorem zabiera jej koronę, mówiąc, że chociaż dodaje jej krzyży cierpienia, to jednak ona nie powinna się smuć²⁴.

W piątek, 27 lipca, Gemma bardzo cierpi na skutek stygmatu cierniowej korony, czując wbijanie cierni w głowę i krew płynącą po skroniach. Następnego dnia, przyjmując Komunię Świętą, pierwszy raz od kilku miesięcy przeżywa obecność Jezusa. Anioł Stróż przypomina jej, aby nie ukazywała tego stanu otoczeniu, zaś szatan dręczy ją pokusami. Dziewczyna odczuwa wielki niepokój, przerażenie i dlatego pragnie zniszczyć swoje duchowe zapiski²⁵. Ten stan trwa do niedzielnego poranka, 29 lipca, i sprawia, że Gemma nie przystępuje do Komunii Świętej. Z tego powodu Jezus czyni jej wyrzuty: „Dlaczego, córko, tak często muszę być pozbawiony twoich odwiedzin? A wiesz jak bardzo pragnę, żebyś do Mnie przychodziła, kiedy jesteś grzeczna (...) postępuj tak, żeby odtąd ani jeden dzień nie upłynął bez odwiedzenia Mnie, dbaj o to, by mieć serce czyste i przyozdobione najstaranniej jak potrafisz. Oddal od siebie wszelką miłość własną i wszystko, co nie jest cał-

²¹ Por. tamże, s. 64.

²² ŚWIĘTA GEMMA GALGANI, *Autobiografia. Dziennik...*, s. 80.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże, s. 83.

²⁵ Por. tamże, s. 85-86.

kowiecie moje, a potem przyjdź i nie bój się”²⁶. Również w poniedziałek, 30 lipca, po przyjęciu Komunii Świętej, Gemma nie czuje obecności Chrystusa; nie może się skupić, płacze; odczuwa wielki lęk, chwilami niemal rozpacz. Ale Anioł Stróż przywraca jej wewnętrzny pokój, przypominając, że musi cierpieć dla Jezusa; karząc, że codziennie nie rozważa Jego męki; mówiąc, że na ziemi musi znosić bolesti, aby zapobiec wiecznej śmierci kilku dusz. Następnego dnia stan nocy ciemności potęguje się (wtorek 31 lipca), a Gemma nie może się skupić aż do piątku rano. W dodatku w ciągu dnia szatan męczy ją pokusami²⁷.

Ten stan oschłości ma swój dalszy ciąg w poniedziałek, 6 sierpnia. Gemma czuje się jakby w otchłani świata; odczuwa niechęć do modlitwy. Mimo ciągle podejmowanych wysiłków nie może jej rozpocząć. Dodatkowo Jezus żąda od niej ofiary za dusze cierpiące w czyśćcu. We wtorek, 7 sierpnia, doświadcza spokoju i ekstazy („zdarzyło się to, co zawsze”) oraz widzenia konfratry Gabriela, który podkreśla, że jest jeszcze niedoskonała. Podobnie twierdzi Anioł Stróż, zarzucając jej nieposłuszeństwo spowiednikowi. W środę, 8 sierpnia, Jezus zsyła na nią dwugodzinne cierpienie²⁸. Od czwartkowego wieczoru (9 sierpnia) do piątku do godziny piątej rano Gemma otrzymuje stygmat korony cierniowej, którą Jezus zdejmuje z jej głowy dopiero w kościele Franciszkanów. Otrzymuje też zapewnienie stałej obecności Anioła Stróża. Jednak w sobotę nie doświadcza przyjścia Maryi i aż do środy, 15 sierpnia, odczuwa zniechęcenie, nieobecność Jezusa, niemożność koncentracji²⁹.

Dopiero wieczorem Święta doznaje wewnętrznego skupienia, po którym następuje „uniesienie”³⁰. Zazwyczaj, w stanie pełnego zjednoczenia, po zachwycie następuje „lot ducha”, który stanowi szczególny rodzaj ekstazy. Charakterystyczną jego cechą jest nagłe i gwałtowne porwanie duszy, w którym zostaje ona niespodziewanie uniesiona przez Boga, aby się z Nim zjednoczyć. Po tym uniesieniu trwa w ukojeniu, zajęta tylko Bogiem³¹.

W tym stanie „uniesienia” Gemma doświadcza wizji: „(...) nagle drgnęłam, gdy czyjaś ręka delikatnie dotknęła mojego lewego ramienia. Odwróciłam się przestraszona, chciałam krzyczeć, ale strach mnie powstrzymał. Odwróciłam się i zobaczyłam postać ubraną na biało: poznałam, że to kobieta; patrzyłam na nią, jej wzrok upewnił mnie, że niczego nie muszę się bać (...) rzekła: «Jestem matka Maria Teresa od Dzieciątka Jezus; bardzo, bardzo ci dziękuję, że dołożyłaś tyle starań, żebym szybko mogła osiągnąć moje wieczne szczęście»”³².

²⁶ Tamże, s. 86.

²⁷ Por. tamże, s. 87-91.

²⁸ Por. tamże, s. 95-99.

²⁹ Por. tamże, s. 99-102.

³⁰ Por. tamże, s. 102.

³¹ Por. S. URBAŃSKI, *Mistyczny...*, s. 127.

³² ŚWIĘTA GEMMA GALGANI, *Autobiografia. Dziennik...*, s. 102-103.



Po tej wizji Święta cierpi aż do godziny jedenastej. Chociaż odczuwa wewnętrzne skupienie, to jednak nie może się modlić. Wówczas Maria Teresa oznajmia jej, że gdy pójdzie do nieba, to zabierze ze sobą jej serce, które zawsze będzie trzymała na rękach. Dodaje jednak, że chociaż Gemma ofiarowuje swoje serce, to Jezus żąda od niej również oddania woli³³. Jeśli bowiem dusza ma wolę całkowicie upodobnioną do Jego woli, wtedy całkowicie i w sposób nadprzyrodzony jest zjednoczona z Bogiem i przeobrażona w Niego. Dusza znajduje w woli Bożej pełnię życia, a także „głębię pokoju” i rozkosz, tak że w końcu doświadcza obecności Stwórcy. Możemy wyciągnąć wniosek, że doskonała zgodność z wolą Boga stanowi zasadniczy skutek i praktyczne kryterium zjednoczenia przeobrażającego³⁴.

16 sierpnia – 3 września

Powyższe oczyszczenia, które są jeszcze mocno związane z ludzkim sposobem działania, nie wyzwalają ducha Gemmy ze wszystkich niedoskonałości, dlatego są kontynuowane w ciemnej nocy ducha. Dostępują ją powołani do zjednoczenia na drodze kontemplacji wlanej. Ciemności potęgują się od 16 sierpnia do 3 września. Święta odkrywa swoją nędzę, niedoskonałość wewnętrzną. Píše, że ośwładnęło ją zniechęcenie jak zawsze, boi się, że straci duszę, oskarża się z powodu grzechów, które stają jej przed oczyma. Przeżywa niepokój sumienia, wewnętrzne wzburzenie. Dopiero po słowach Anioła Stróża, który mówi, że Bóg jest miłosierny, doznaje uspokojenia. Około godziny dziesiątej wieczorem, 16 sierpnia, doznaje przyływu miłości dzięki obecności Jezusa cierpiącego. Na pytanie, dlaczego po Komunii Świętej nie dał jej skosztować więcej słodczy, odpowiada, że jest jeszcze niegodna. Ale obiecuje, że miłosne zjednoczenie z Nim otrzyma rano³⁵.

Ten stan duchowy Gemma opisuje słowami: „Już nie byłam w sobie, ale Jezus był we mnie, zszedł do mojego łona. (Mówię, że do łona, ponieważ nie mam już serca: dałam je Jego Mamie). Jakie szczęśliwe są chwile spędzone z Jezusem! Jak odwzajemniać Jego uczucia? Jakimi słowami wyrazić jego miłość do takiego biednego stworzenia? A przecież raczył przyjąć. Nie da się, tak, nie da się nie kochać Jezusa. Tyle razy pyta mnie, czy go kocham, a ja kocham, kocham Go naprawdę. Jeszcze w to wątpisz, mój Jezu? Więc On coraz ściślej jednoczy się ze mną, mówi do mnie, mówi, że chce, abym była doskonała, że On też bardzo mnie kocha i że-bym była Mu wzajemna”³⁶.

³³ Por. tamże, s. 103-104.

³⁴ Por. S. URBAŃSKI, *Mistyczny...*, s. 141-142.

³⁵ Por. ŚWIĘTA GEMMA GALGANI, *Autobiografia. Dziennik...*, s. 104-105.

³⁶ Por. tamże, s. 106.



Gemma nie potrafi w pełni wyrazić tego, co przeżywa. To zjednoczenie przynosi jej radość, której nawet cierpienia nie zdołają zmącić. Trwa ono przez cały dzień. Gemma jest skupiona, obecna myślami z Jezusem, duchem przenosi się do Niego. Istotą tego intensywnego zjednoczenia stanowi miłość, która domaga się zrównania miłującego z miłowanym i to w takim stopniu, ażeby stanowili niejako jedność przy zachowaniu odrębności natur. Miłość zatem wytwarza ściśle więzy pomiędzy dwiema kochającymi się osobami, oddaje jedną drugiej i pozwala im się wzajemnie przenikać. Obie istoty żyją w sobie dzięki miłości, która im jest większa, tym większe przynosi zjednoczenie z Jezusem. Tak opisane przez Gemmę zjednoczenie nie może więc egzystować bez doskonałej, czystej miłości. Dusza bowiem, będąc rozpalona tym uczuciem w procesie oczyszczeń, staje się coraz bliższa Bogu. Jej pragnienia i cała moc zmierzają tylko w jednym kierunku: osiągnąć zjednoczenie z Nim i pełnić całkowicie Jego wolę³⁷.

Możemy tutaj dopatrzeć się podobieństwa do nauki św. Jana od Krzyża, który podkreśla, że zjednoczenie, jakie dusza przeżywa przez miłość, dokonuje się w pięknie Boga. Gemma pisze: „O, gdybym mogła pokazać Go, dać poznać innym, jak piękny jest mój Jezus!”³⁸. Doktor Mistyczny, parafrazując słowa duszy, pisze: „abym (tzn. dusza) do tego stopnia została przemieniona w Twą piękność, byśmy będąc upodobnieni w piękności, mogli sami się przeglądać w Twojej piękności, posiadając już tę samą Twoją piękność” (PD 36, 5).

20 sierpnia Jezus zapowiada Świętej straszne pokusy szatana, ponieważ przez kilka dni zaniedbywała modlitwę. „(...) ten wstrętny diabeł – pisze – pchnął mnie tak mocno, że ściągnął mnie z łóżka, z takim impetem uderzył moją głowę o podłogę, że poczułam wielki ból; straciłam zmysły i leżałam tak na ziemi, aż po bardzo długim czasie wróciła mi przytomność”³⁹. Tego dnia Jezus nie przyszedł do Gemmy, towarzyszył jej tylko Anioł Stróż. Chrystus przybył dopiero w środę, 22 sierpnia, w czasie wieczornej modlitwy, pytając: „Gemmo, już Mnie nie kochasz?”. „O mój Boże, mój Boże, czy Cię nie szukam? Pragnę Cię wszędzie, kocham Cię, szukam Cię zawsze, pragnę tylko Ciebie”⁴⁰. Po tym spotkaniu Święta pisze, że zostawił ją, jak zawsze, w niewysłanym pocieszeniu⁴¹. Jej szczęście płynęło z przeżywanej obecności Jezusa.

W czwartek wieczorem, 23 sierpnia, Gemma doświadcza oschłości, zwykłego chłodu duszy. Jezus jednak około godziny dwudziestej drugiej, gdy była w stanie skupienia, wkłada jej na głowę koronę cierniową. Ból jest tak silny, że przenika aż do zębów; Gemma obawia się, że nie wytrzyma. Ofiarowuje go za grzeszników, a szczególnie za swoją duszę. Podejmuje pewne „współzawodnictwo” z Jezusem –

³⁷ Por. S. URBAŃSKI, *Mistyczny...*, s. 134-135.

³⁸ ŚWIĘTA GEMMA GALGANI, *Autobiografia. Dziennik...*, s. 107.

³⁹ Tamże, s. 109-110.

⁴⁰ Tamże, s. 111.

⁴¹ Por. tamże, s. 111-112.



kto przyjdzie pierwszy. Ona czyni to jako pierwsza, przyjmując następnego dnia rano Komunię Świętą. Zaznacza, że razem ustalili taką wymianę, iż ona pójdzie do Niego, a On przyjdzie do niej. Potem Jezus zdejmuję z jej głowy koronę cierniową. Gemma cierpi przez kilka godzin. W tym stanie nocy ciemności doznaje od Chrystusa utulenia, odczuwa większą ufność wobec Niego. Ale w piątek wieczorem, 24 sierpnia, ponownie doświadcza oschłości wyrażonej w niechęci do modlitwy⁴².

W sobotę, 25 sierpnia, podczas Komunii Świętej nie doznaje obecności Jezusa, ogarnia ją strach i wewnętrzny niepokój. Zazwyczaj przeradzał się on w duchowe pocieszenie, ale tym razem wzrasta do tego stopnia, iż Gemma zaczyna zewnętrznie drżeć. Zaznacza, że nigdy wcześniej to się nie zdarzało. Jest to silna pokusa szatana, który uderzył ją tak mocno, że zadrżała⁴³.

W niedzielę, 26 sierpnia, Gemma cały dzień cierpi z powodu zagniewania Anioła Stróża. Gniew był spowodowany niewyznaniem przed spowiednikiem nadzwyczajnych rzeczy. Ustąpił jednak po wypowiedzeniu wszystkiego w konfesjonale⁴⁴. Tymczasem w czwartek Gemma poznaje swoją nędzę. Przed jej oczyma stają grzechy. Nazywa ten stan potwornym. Oskarża się, że jej życie było do tej pory nieustającym pasmem grzechów. Poznaje ich zło, szczególnie gdy nadchodzi wieczór. Wówczas pojawiają się one w tak przerażający sposób, że czuje wstyd przed samą sobą i sama siebie nie może zaakceptować. Ten stan jest wypadkową poznania własnej słabości. Dzieje się tak dlatego, że jej dusza poznała już głębiej samą siebie, a przez to także swoją słabość. Jednocześnie świadomość własnej nędzy chroni ją przed samozadowoleniem oraz satysfakcją z siebie. Mimo głębokiej pokory cierpienia duchowe, czyli ciemna noc duszy, regularnie się powtarzają – dzieje się to w czwartkowe wieczory. W tym czasie Gemma czyni liczne postanowienia i akty skruchy. Ale ich skuteczność jest słaba, dlatego wraca do tego stanu, co zwykle. Jest świadoma, że potrzebuje nadprzyrodzonej pomocy Jezusa, aby wejść z Nim w nowe zjednoczenie. Dlatego Jezus ją pociesza i nakłada koronę cierniową, pozwalając cierpieć aż do piątkowego wieczoru. Swoje cierpienie Gemma ofiarowuje za dusze w czyśćcu, a także – w szczególności – za swoją własną. Zaznacza, że te boleści ją cieszą, ponieważ uczestniczy w Jezusowym cierpieniu, doznawanym przez Niego z powodu grzechów ludzi i niewdzięczności dusz, którym wyświadcza On wiele dobrodziejstw, a w zamian otrzymuje zło. Sama również czuje się winna za tę niewdzięczność. Po tym stanie oschłości na Świętą sływa radość nie do opisania. Tej nocy nie może spać, ponieważ przeżywa mistyczne zjednoczenie z Jezusem – silniejsze niż dotychczas⁴⁵.

⁴² Por. tamże, s. 112-114.

⁴³ Por. tamże, s. 115-118.

⁴⁴ Por. tamże, s. 117-118.

⁴⁵ Por. tamże, s. 120-121.



W piątek, 31 sierpnia, przystępując rano do Komunii Świętej, odczuwa silny ból głowy. Dlatego cały ranek odpoczywa. Jezus przychodzi do niej, lecz ona nie podejmuje żadnego wysiłku, aby się z Nim zjednoczyć. Chrystus zdejmując koronę z jej skroni i pyta, czy bardzo cierpiała. Gemma odpowiada, że najbardziej cierpi, gdy On odchodzi. Zgadza się na Jego odejście, o ile jest ono zgodne z Jego wolą. Natomiast gdy On jest blisko, jej duszę ogarnia radość. Odejście Jezusa napawa ją uczuciem opuszczenia⁴⁶.

Następnego dnia, w sobotę 1 września, Gemma nie doznaje żadnej pokusy, z wyjątkiem jednej, której nie opisała, zaznaczając, że przyszła ona w sposób najbrzydszy. Potem, gdy przychodzi do niej Matka Boża, doznaje silnej ekstazy („moja głowa poszła sobie”), ogromnego szczęścia, jej serce ogarnia wielka czułość i zadowolenie, nie może pragnąć niczego innego⁴⁷.

Ostatnie dwa zanotowane dni, 2 i 3 września, Gemma przeżywa jako noc ciemności. Bardzo pragnie zjednoczenia z Jezusem, ale Anioł Stróż karci ją za grzechy, jakie popełniła. Będąc w takim stanie oschłości, płacze i prosi o wybaczenie. Dopiero wieczorem, 3 września, czuje się duchowo lepiej niż poprzednio. Przychodzi do niej Anioł Stróż i pozostaje przy niej⁴⁸.

Zakończenie

Można stwierdzić, że w *Dzienniku* przeważają opisy nocy ciemności, które były dla Gemmy najtrudniejszym stanem w życiu duchowym i im poświęca ona najwięcej uwagi. Doznaje cierpień duchowych, obejmujących bóle duszy; moralnych, obejmujących doświadczenia innych osób; fizycznych, obejmujących wszelkiego rodzaju bóle ciała; stygmatycznych, polegających na odczuwaniu boleści Jezusa w ciele (korona cierniowa). Oczywiście jest w nich zawarta ufność w Boga, postępowanie zgodne z Jego wolą, ale największy ból wywołuje świadomość własnej niedoskonałości. Te charakterystyczne dla nocy ciemności cierpienia ukazują swoją głębię i intensywność. Ich różnorodność jest tylko pozorna, polega na złożoności przeżywania i reakcji psychicznych, wywołanych tą samą przyczyną. Jest nią światło Boga, które dosięga skażenia władz ludzkich, by je oczyścić. Wówczas element boski i ludzki przenikają się wzajemnie, aby się unicestwić. To jest powód najcięższych cierpień, wskutek których człowiek zostaje przygotowany do najdoskonalszego zjednoczenia z Bogiem. Dlatego Gemma pozostawiła nam wspaniałą charakterystykę własnej nocy ciemności.

Drugim elementem *Dziennika* jest opis zjednoczenia mistycznego z Bogiem. W rzeczywistości ten stan Gemma opisała skromniej. Chociaż nie umiała przeży-

⁴⁶ Por. tamże, s. 121-122.

⁴⁷ Por. tamże, s. 123-124.

⁴⁸ Por. tamże, s. 124-125.



wanemu zjednoczeniu (ekstazie) nadać odpowiedniej formy, to jednak pozostawione objaśnienia ukazują wewnętrzny kontakt z Bogiem bez komunikacji słownej. Zauważamy tu pewne falowanie Bożej miłości. Owa ogromna miłość ma tę charakterystyczną cechę, iż może w sposób nieskończony wzrastać w człowieku. Każde udzielenie się Jezusa rozwija Jego miłość do człowieka oraz wzmacnia w ludzkiej duszy miłość do Niego. Wyraża ono rzeczywistość trwałego i jedynego związku między człowiekiem i Bogiem, będącego wzajemnym obdarowaniem się sobą. Jest to zatem autentyczna komunია osób, oparta u Gemmy na wzajemnej miłości.

Powyższe opisy nocy ciemności i mistycznego zjednoczenia z Bogiem, jakie przeżywa Gemma, są zgodne z nauką św. Jana od Krzyża (PD 30, 2; ŻPM 3, 7-9).

Słowa-klucze: Gemma Galgani, mistyka, noc ciemna, zjednoczenie mistyczne

Mystical Life of Saint Gemma Galgani

Summary

The article analyzes the mystical life of Saint Gemma Galgani (1878-1903). The purpose of the study is to show its development, which leads through the dark night to the mystical union with God. It leads to the conclusion that the descriptions of dark night and mystical union, which can be found in her diary, agrees with the teaching of Saint John of the Cross.

Keywords: Gemma Galgani, mysticism, dark night, mystical union

(oprac. Tomasz Herbich)



TOMASZ HERBICH

Duchowość prawosławna w „Wyspie” Pawła Łungina¹

„Głębokie religijne wyrzeczenie się tego świata oraz wszystkiego, co z tego świata, utrzymywane w codziennym zaparciu się samego siebie, byłoby czymś nie do pomyślenia dla dzisiejszej młodzieży. Wszelako co drugi absolwent wydziału teologicznego mógłby wykazać się wirtuozerią w czymś znacznie bardziej cudownym. Mógłby przedłożyć projekt powołania do życia stowarzyszenia, którego celem byłoby ni mniej, ni więcej, jak tylko zbawienie wszystkich zagubionych.”²

Słowa modlitwy Jezusowej („Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym”) otwierają film „Wyspa” i wyznaczają rytm życia głównego bohatera. Wraz z nimi widz zostaje wprowadzony w świat duchowości prawosławnej, dla której słowa te są „jednym ze sposobów rozpoczęcia duchowej podróży”, który „poprzez całe pokolenia wiernych był jedyną drogą prowadzącą do wiecznego szczęścia”³. W swojej prostocie słowa te kumulują najistotniejsze treści duchowości prawosławnej. Dlatego reżyser filmu, Paweł Łungin, uczynił z nich punkt wyjścia dla tworzonego przez siebie modelu drogi duchowej tego wyznania, który w „Wyspie” realizuje ojciec Anatol.

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba wskazania i omówienia niektórych istotnych elementów prawosławnej tradycji ascetycznej, które zostały włączone do filmu. Pozwoli to na osiągnięcie dwóch celów: 1. dzięki wskazaniu tych elementów prezentowane studium będzie stanowiło przyczynek do interpretacji dzieła; 2. poprzez wykazanie, że główny bohater filmu realizuje właściwy chrześcijańskiemu Wschodowi ideał duchowy, poniższy tekst poprowadzi czytelnika do lepszego zrozumienia duchowości prawosławnej.

¹ Artykuł jest nieznacznie zmienioną wersją pracy zaliczeniowej, którą przedstawiłem na zajęciach z teologii duchowości, prowadzonych w roku akademickim 2009/2010 na Wydziale Teologicznym UKSW przez ks. dr. Pawła Gwiazdę.

² S. KIERKEGAARD, *Recenzja literacka*, tłum. M. Domaradzki, Kęty 2008, s. 81.

³ Obydwa powyższe cytaty pochodzą z: METROPOLITA SAWA (HRYCUNIAK), „Modlitwa Jezusowa”, [w:] K. LEŚNIEWSKI, J. LEŚNIEWSKA (red.), *Prawosławie – światło wiary i źródło doświadczenia*, Lublin 1999, s. 144-145.



Bóg, który działa

Próbując zanalizować dowolny komunikat, należy zadać pytanie o autora i adresata. W przypadku modlitwy stają się one (zwłaszcza jeśli chodzi o Adresata) jeszcze istotniejsze, a to za sprawą faktu, że modlitwa w znacznym stopniu odstępuje od reguł znanych z codziennej komunikacji międzyludzkiej jako „przestrzeń” działania Tego, któremu jest komunikowane⁴, który dąży do ustanowienia wspólnoty z komunikującym⁵. Co więcej, celem modlitwy jest, aby ten, który się modli, stał się słuchającym. Oznacza to, że najdoskonalszą formą tego typu komunikacji jest milczenie modlącego się podmiotu, który się wsłuchuje⁶.

⁴ Taka idea rozwijana jest już w samej Biblii. Św. Paweł naucza w liście do Rzymian: „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogрузić w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba, Ojcze!»” (Rz 8,15-16; wszystkie cytaty z Pisma Świętego podaję według V wydania Biblii Tysiąclecia). Po tych słowach Apostoł Narodów dodaje: „Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, [wie], że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą” (Rz 8,26b-27). To biblijne przekonanie będzie następnie rozwijane w bliskiej prawosławiu tradycji hezychastycznej; szczególnie warto zwrócić uwagę na słowa św. Grzegorza z Synaju: „Modlitwą jest Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkim. Jedno jest bowiem działanie Ojca, Syna i Ducha Świętego, które dokonuje wszystkiego w Chrystusie Jezusie” (ŚW. GRZEGORZ Z SYNAJU, „Rozdziały bardzo pożyteczne”, 113, [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 295). Karl Christian Felmy, nawiązując do cytowanego fragmentu Listu do Rzymian, stwierdza: „Duch Święty jest Duchem modlitwy, gdyż On sam w nas się modli (Rz 8,26). Z prawosławnego punktu widzenia modlitwa jest ukierunkowana na to, żeby odstąpiła indywidualność człowieka i stał się on «narzędziem Ducha», ale przy tym nie powinna uciepieć, ani tym bardziej ulec zniszczeniu jego osoba, która, przeciwnie, w «przyjęciu Ducha Świętego» (2 Kor 13,13) «staje się szlachetniejsza i wznosi się» na wyższy stopień” (K.CH. FELMY, *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 156).

⁵ Warto zacytować następujący fragment z pism św. Maksyma Wyznawcy: „Myśli i pojęcia dotyczą rzeczy, a te postrzegane są zmysłami bądź umysłem. Gdy umysł przebywa wśród nich, wciąż obraca się w obrębie myśli o nich. Łaska modlitwy łączy natomiast umysł z Bogiem, oddzielając go od wszelkich myśli i pojęć. Wówczas nagi umysł rozmawia z Bogiem i do Niego się upodabnia. Gdy już to uczyni, prosi tylko o rzeczy stosowne i jego modlitwa zawsze jest wysłuchana. Dlatego Apostoł każe nieustannie się modlić, abyśmy umysłem wciąż byli złączeni z Bogiem, stopniowo uwalniając się od wszelkich ziemskich przywiązań” (ŚW. MAKSYM WYZNAWCA, „Dialog o życiu wewnętrznym”, 24, [w:] *Filokalia...*, s. 163-164). Powyższa wypowiedź rozwija definicję modlitwy, klasyczną dla tradycji hezychastycznej, sformułowaną przez Ewagriusza z Pontu: „Modlitwa jest obcowaniem umysłu z Bogiem” (EWAGRIUSZ Z PONTU, *O modlitwie*, 3, Kraków 2003, s. 25).

⁶ Metropolita Sawa rozpoczyna swój artykuł o modlitwie Jezusowej od zwrócenia na to uwagi: „Wydaje się, że najtrudniej jest osiągnąć milczenie podczas modlitwy, a to stanowi jej najistotniejszy element. Milczenie jest zjawiskiem pozytywnym, jest to stan czasowej przerwy w mowie, ukierunkowanie się ku przyszłości, a przede wszystkim słuchanie Kogoś. Hezychasta – człowiek, który osiągnął wewnętrzne milczenie – stawał się tym, kto słuchał. Wsłuchiwał się w głos modlitwy swego serca, uświadamiał sobie, że nie jest to jego własny głos, a głos Kogoś Innego, kto do niego przemawiał” (METROPOLITA SAWA [HRYCUNIAK], „Modlitwa Jezusowa...”, s. 143). Wynika to z samej etymologii określenia „hezychazm”, które pochodzi od greckiego słowa ἡσυχία, odpowiadającego polskim wyrazom: „milczenie”, „cisza”. Z kolei św. Jan Klimak naucza, że „ucho hezychii słyszy nadzwyczajne słowa od Boga” (ŚW. JAN KLIMAK, *Drabina raju*, tłum. W. Polanowski, Kęty 2011, s. 297).



Takie rozumienie modlitwy ma bezpośredni związek z apofatyzmem jako charakterystyczną cechą teologii prawosławnej⁷. Warto w tym miejscu przywołać rozróżnienie na dwa jego rodzaje, które w pracy o św. Grzegorzu Palamasie podejmuje Yannis Spiteris: „Są dwa rodzaje apofatyizmu. Jeden łączy się z ograniczeniami istoty stworzonej. Bóg jest niepojęty, ponieważ człowiek, będąc bytem stworzonym i związanym z bytami, nie może pojąć Boga. Wystarczy jednak, że «przewyższy samego siebie», że «oderwie się od bytów», że dokona w sobie operacji «zjednoczenia», by mógł poznać Byt Boży. Drugi rodzaj apofatyizmu to ten, który stwierdza, że absolutna transcendencja Boga jest właściwością istoty Bożej i dlatego żadna forma ogołocenia, żadne przewyższenie samego siebie nie są w stanie przewyżżyć niepoznawalności Boga: Bóg Biblii jest Bogiem «ukrytym», który objawia się, kiedy chce i w warunkach przez siebie samego określonych. Palamas wyznaje tę drugą formę apofatyizmu”⁸. Przy takim rozumieniu poznania Boga, w którym uznaje się absolutną zależność poznającego od Poznawanego, można szczególnie podkreślić

⁷ Apofatyzmowi teologii prawosławnej poświęcono wiele publikacji. Spośród znanych mi opracowań szczególnie należy wspomnieć: W.N. ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 28-47; K.CH. FELMY, *Współczesna...*, s. 41-58; J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. XXI-XXIV; P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 184-187. Przede wszystkim jednak trzeba tu powiedzieć o dostępnych w języku polskim, klasycznych dla teologii apofatycznej dziełach, w tym: św. GRZEGORZ z NYSSY, *O życiu Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2009; PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, „Teologia mistyczna”, [w:] TENŻE, „Pisma teologiczne”, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 323-332.

⁸ Y. SPITERIS, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006, s. 208-209. Obraz, nakreślony przez ten cytat, można dopełnić poprzez przywołanie rozróżnienia na „niepojęte dla nas” i „niepojęte w sobie”, które pojawiają się w filozoficznych rozważaniach Siemiona Franka: „Jednak owa niedostępność dla pojmowania lub poznania może jako taka mieć dwojakie [znaczenie]. Po pierwsze, ukazując się nam jako doświadczalna realność, «niepojęte» może być – i to jest bezpośrednie i najprostsze przypuszczenie – «ukryte» przed nami w swej treści, czyli jego treść może być albo w ogóle nieuchwytna, albo przynajmniej nieuchwytna jasno, a zarazem ukazywać się w sposób samooczywisty właśnie jako «ukryte», «przysłaniane», «mgliste» lub «oddalone» od nas. (...) Jednakże możliwe jest (tj. przynajmniej hipotetycznie można pomyśleć) coś innego. Można pomyśleć coś, co jest nam jawnie dane, lecz, ze względu na swą własną treść i naturę, jest takie, iż byłoby sprzeczne i stąd logicznie jest niemożliwe postrzegać go jako «znajome», «jednoznacznie określone», «pojmowalne». «Niepojęte» mogłoby być nam dane pod postacią «niewypowiadalnego» – czegoś, czego istota jest taka, że nie możemy go «wyjaśnić» i logicznie zdać sprawę z jego treści. (...) Wówczas moglibyśmy rozróżniać dopiero co wspomniane możliwości jako «niepojęte dla nas» i «niepojęte samo w sobie» (lub «niepojęte z istoty»). Oznaczałoby to, że niedostępność dla rozumiejącego poznania w pierwszym wypadku byłaby określana przez faktyczną słabość lub ograniczoność naszej zdolności poznawczej, zaś w drugim wypadku – przez istotę samej poznawanej realności” (S.L. FRANK, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolovitch, Tarnów 2007, s. 25). Zauważmy, że taki apofatyzm, który mówi o niepoznawalności przedmiotu poznania religijnego nie dlatego, że jest przekonany o niewspółmierności ludzkiego rozumu, lecz dlatego, że uznaje niepoznawalność za należącą do istoty Boga, nie ma nic wspólnego z irracjonalizmem. W pewnym sensie można powiedzieć, że jest on metaracjonalny, jednak tylko w takim, w którym to określenie nie wyklucza zarazem nazywania go racjonalnym. Pojęcie „metaracjonalności” jest właściwe tylko o tyle, o ile wyjaśnia, w jaki sposób kategorię racjonalności stosuje się do takiego poznania, jak poznanie religijne, do którego istoty należy apofatyzm. Jeżeli rozum poznaje Boga, który ze swojej istoty jest niepojęty, jako niepojętego, to takiemu poznaniu przysługuje adekwatność. Tym samym spełnia ono kryterium klasycznej definicji prawdy.



konstytutywny charakter działania Bożego dla wszelkiej chrześcijańskiej modlitwy. Tylko Bóg może wprowadzić człowieka we własną Świątość, czyli zrealizować właściwy cel modlitwy, gdyż dla prawosławia „cel modlitwy (...) w mniejszym stopniu polega na zachowaniu próśb, a w większym na tym, żeby człowiek wszedł w przestrzeń Świątości, w obecność Bożą i tam uczył się stać przed Bogiem”⁹.

Zauważmy, że główny bohater „Wyspy” zbliża się do doskonałości duchowej nie wskutek skrupulatnego wypełniania mniszych obowiązków. Ojciec Anatol ciągle znajduje się na najniższym szczeblu życia wspólnoty i nie chce zmieniać swojego statusu ani zewnętrznych jego oznak (takich jak wykonywana praca i miejsce zamieszkania) pomimo namowy ze strony współbraci, ojca Filareta i ojca Jowa. Zresztą, same jego relacje ze wspólnotą, w której żyje, są napięte. Okazuje się jednak, że w logice Bożego działania ofiara ojca Anatola, podobnie jak ofiara Abła, jest miłsza Bogu od ofiary ojca Jowa. Ojciec Anatol wyraża zdziwienie, że mimo ogromu jego grzechu to przez niego Pan zechciał pouczać innych. Działanie Boże, które jako jedyne może wprowadzić w przestrzeń Świątości, okazuje się być nieuwarunkowane działaniem człowieka¹⁰. Korzenie tej idei odnaleźć można już w Starym Testamencie, w którym to do Boga należy określenie, kto może znaleźć się w Jego obecności. Jednak szczególnym jej wyrazem jest nauka św. Pawła o usprawiedliwieniu przez wiarę: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga; nie z uczynków, aby się nikt nie chlubił. Jesteśmy bowiem Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie do dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili” (Ef 2,8-10). Fakt, że zbawienie dostępne jest wyłącznie dzięki działającej życzliwości¹¹ Boga, w filmie został podkreślony przez grzech ojca Anatola.

Człowiek, który potrzebuje Bożej życzliwości

Jeżeli patrzylibyśmy na losy filmowego bohatera przez pryzmat „sądowniczej” sprawiedliwości, „Wyspa” powinna się skończyć w okolicach dziesiątej minuty, w momencie, w którym wydaje się, że ten, który zdradził i zabił swojego towarzysza, sam zginął. Potrzeba sprawiedliwej odpłaty, która nie dba o los osoby w wieczności, zawężając perspektywę do granic doczesności, zostałyby tym samym zaspo-

⁹ K.CH. FELMY, *Współczesna...*, s. 157-158.

¹⁰ Warto w tym miejscu przywołać opinię, którą John Meyendorff wypowiada o św. Maksymie Wyznawcy: „Przeobóstwienie jest dla św. Maksyma faktem całkowicie nadprzyrodzonym, działaniem wszechmocnego Boga, które w sposób niczym nieograniczony wypływa z Jego transcendencji” (J. MEYENDORFF, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 2005, s. 39).

¹¹ W teologii biblijnej pojęcie łaski wykazuje bliski związek z ideą życzliwości, dlatego używam w tym miejscu tego słowa. Na temat biblijnej koncepcji łaski zob. J.S. KSELMAN, „Grace. Old Testament”, [w:] D.N. FREEDMAN (red.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. 2, New York 1992, s. 1085-1086; G.S. SHOGREN, „Grace. New Testament”, [w:] D.N. FREEDMAN (red.), *The Anchor...*, t. 2, s. 1086-1088.



kojona. Dzieje się jednak inaczej – ojca Anatola ratują mnisi, a w dalszej części filmu główny bohater sam podejmuje mnisze życie i kaja się za swoje grzechy.

Pokajanie jest podstawowym tematem wschodniej tradycji monastycznej. Niesłusznie bywa ono zawężane do polskiego słowa „pokuta”, „które wskazuje tylko na jeden z aspektów tej bardzo bogatej rzeczywistości związanej z nawróceniem, przemianą umysłu, żalem za popełnione grzechy, czy praktykami pokutnymi”¹². Słowo „pokajanie” jako cerkiewnosłowiańskie tłumaczenie greckiego wyrazu *μετάνοια* należy oddawać raczej przez polskie „nawrócenie”¹³. Właśnie do pokajania odnosi się św. Marek Eremita, pisząc: „Nikt nie jest tak dobry i litościwy jak Bóg. Ale i Stwórca nie przebaczy człowiekowi, jeśli ten się nie nawróci.”¹⁴ Pokajanie jest więc właściwą drogą wiary, do której wzywał już św. Piotr w dniu Pięćdziesiątnicy: „Nawróćcie się”¹⁵ – powiedział do nich Piotr – i niech każdy z was przyjmie chrzest w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a otrzymacie w darze Ducha Świętego” (Dz 2,38). Sama modlitwa Jezusowa „jest szczególną (choć nie wyłącznie) modlitwą kajalną, szczególnie w swej rozwiniętej formie”¹⁶. Postawa pokajania przenika prawosławną liturgię, w której wielokrotnie powtarzane są słowa: „Panie, zmiłuj się”¹⁷. Są one wypowiedziane w obliczu chwały Bożego królestwa¹⁸, które wspomina się już na początku liturgii: „Błogosławione królestwo Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków”¹⁹.

¹² Powyższy cytat pochodzi z przypisu tłumacza, zamieszczonego w: BP KALLISTOS (WARE), *Królestwo wnętrza*, tłum. W. Misijuk, Lublin 2003, s. 71.

¹³ Biskup Kallistos nawiązuje do znaczenia greckiego odpowiednika w celu wprowadzenia istotnych treści kryjących się za słowem „pokajanie”. Stwierdza, że *μετάνοια* „oznacza «zmianę sposobu myślenia» – nie tylko żal za przeszłość, ale gruntowną przemianę naszego postrzegania świata, nowy sposób patrzenia na siebie samych, na innych ludzi i na Boga” (tamże, s. 74).

¹⁴ ŚW. MAREK EREMITA, „O tych, którzy sądzą, że z uczynków mogą być usprawiedliwieni”, 71, [w:] *Filokalia...*, s. 121; por. BP KALLISTOS (WARE), *Królestwo...*, s. 72.

¹⁵ Tekst grecki zawiera w tym miejscu czasownik *μετανοήσατε*, którego formą podstawową jest *μετανόεω*. W tłumaczeniu rosyjskim (Russian Synodal Text) słowo to zostało przetłumaczone jako *покайтесь*.

¹⁶ BP KALLISTOS (WARE), *Królestwo...*, s. 73.

¹⁷ Warto zwrócić uwagę, że wezwanie: „Panie, zmiłuj się”, obecne zarówno w liturgii obrządku greckiego, jak i łacińskiego, jest pierwotną formą modlitwy Jezusowej (por. J. MEYENDORFF, *Święty Grzegorz Palamas...*, s. 27). Więcej informacji na temat różnych formuł, które były używane przed upowszechnieniem się klasycznego wezwania modlitwy Jezusowej, można znaleźć w: J. NAUMOWICZ, „Wstęp”, [w:] *Filokalia...*, s. 26-28, zwłaszcza s. 26.

¹⁸ Warto przytoczyć słowa troparionu poprzedzającego przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej przez kapłana i diakona: „Napełniłeś mnie miłością, Chryste/ i przemieniłeś Boskim Twym zrządzeniem./ Spal niematerialnym ogniem moje grzechy/ i uczyni godnym Twej słodczy./ abym radując się wielbił/ oba Twoje przyjscia./ Do światłości Twych świętych/ jakże wejść, niegodny?/ Gdy bowiem odważę się wejść do pałacu,/ oskarżać mnie będzie szata, bo nie jest weselna,/ i związany wyrzucony zostanę przez aniołów./ Oczyszć, Panie, brud mojej duszy,/ i zbaw mnie, Przyjacielu człowieka.” (*Liturgia Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 101).

¹⁹ Tamże, s. 71. Św. Mikołaj Kabasilas, tłumacząc, dlaczego na wezwania prezbitera do modlitwy, dotyczącej różnych spraw, wierni powtarzają tę samą odpowiedź, wskazuje na ścisły związek królestwa Bożego i miłosierdzia: „(...) prośenie Boga o miłosierdzie oznacza prośbę o Jego królestwo, to królestwo,



Pokajanie jest stałą treścią życia duchowego, a nie jednorazowym aktem²⁰. W prawosławiu jednorazowy, rozpoczynający drogę ku Bogu akt konwersji ma mniejszą rangę niż w części wyznań protestanckich i pozostających pod ich wpływem niektórych ruchach w Kościele katolickim²¹. W „Wyspie” nie ma ani jednej wzmianki o takim momencie w życiu ojca Anatola. Nie ma też takiej potrzeby, bo pokajanie to jego stała postawa, a wiara jest ze swej istoty, a nie tylko w momencie konwersji, egzystencjalnym zwrotem, zmianą w myśleniu²².

Tak rozumiane pokajanie wiąże się z pokorą, która według św. Marka Eremity „nie polega na tym, by wydać zły sąd o sumieniu, ale by rozpoznać łaskę Bożą i wspólnie z nią działać”²³. W pokajaniu bardzo ważną rolę odgrywa uznanie własnej grzeszności, ale nigdy nie można odrywać go od pozytywnej treści, stanowiącej jego istotę. Jest nią wiara, że w Jezusie Chrystusie prawdziwie zostało ofiarowane ludziom zbawienie²⁴. Pokajanie jest zatem odpowiedzią na dzieło zbawcze Chrystusa. Na pozytywny wymiar chrześcijańskiej drogi do świętości w następujących słowach zwrócił uwagę bp Kallistos (Ware): „Jako «nowy umysł», nawrócenie, ponowne skupienie się na Bogu, pokajanie ma charakter pozytywny, a nie negatywny. Jak mówi św. Jan Klimak: «Pokajanie jest córką nadziei i odrzuceniem rozpacz». Nie jest ono zwątpieniem, lecz żarliwym oczekiwaniem; nie jest ono uczuciem znajdowania się w sytuacji bez wyjścia, lecz oznacza wychodzenie z niej. Nie jest to nienawiść do siebie, ale afirmacja – potwierdzenie mego prawdziwego «ja» stworzonego na obraz Boga”²⁵. Szczególne znaczenie ma fakt, że w akcie uznania własnej grzeszności nie dokonuje się destrukcja osobowości, ale jej odnalezienie poprzez zakotwiczenie w Bogu. Skoro istotny nurt tradycji prawosławnej rozumie upadek jako eksterioryzację istnienia²⁶, to hezychia jest zarazem rozumiana

które zostało obiecane przez Chrystusa dla tych, którzy Go szukają. Chrystus zapowiedział, iż szukającym królestwa zapewni wszystkie inne rzeczy, których potrzebują. Z tego powodu, ta krótka modlitwa – *Panie zmiłuj się*, jest wystarczająca dla wiernych” (św. MIKOŁAJ KABASILAS, *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, tłum. M. Ławreszuk, Warszawa 2009, s. 35).

²⁰ Por. BP KALLISTOS (WARE), *Królestwo...*, s. 75.

²¹ Piszząc o swoim powrocie do prawosławia, zwraca na to uwagę M. BIERDIAJEW, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 155.

²² Gdyby tak nie było, św. Paweł nie radziłby: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu miłe i co doskonałe.” (Rz 12,2).

²³ Św. MAREK EREMITA, „O tych, którzy sądzą, że z uczynków...”, 103, s. 122.

²⁴ W tym kontekście interesująca wydaje się być uwaga Martina Heideggera na temat związku między teologią, grzechem i zbawieniem: „Także idea zbawienia zależy od sposobu postrzegania grzechu pierwotnego i upadku. Sens i istotę każdej teologii należy odczytywać [z jej stosunku do] *iustitia originalis*. Im bardziej zapoznana radykalność grzechu, tym mniejsze znaczenie zbawienia i tym niższa konieczność wcielenia Boga w człowieka” (M. HEIDEGGER, „Problem grzechu u Lutra”, tłum. A. Serafin, *Kronos* 4/2012, s. 129).

²⁵ BP KALLISTOS (WARE), *Królestwo...*, s. 74-75.

²⁶ Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie...*, s. 42.



jako droga powrotu do samego siebie²⁷: „Asceza zyskuje całą swą wielkość, dążąc do prawdziwej natury; nigdy nie walczy przeciw ciału, lecz przeciw jego wypaczeniom, a przede wszystkim przeciw ich duchowej zasadzie. Dlatego nie tyle chodzi w niej o uzyskanie przebaczenia i odnowienie łaski, ile o przemianę powodującą całkowite uzdrowienie natury człowieka”²⁸. Przemiana może jednak dokonać się jedynie pod warunkiem uznania siebie za tego, któremu potrzebna jest uzdrawiająca życzliwość Boga.

Karl Christian Felmy, idąc za biskupem Kallistosem (Ware), wyróżnia dwa szczególnie często spotykane u prawosławnych świętych dary: uleczenia i łez, dodając do nich trzeci – dar jasnowidzenia²⁹. Należy zauważyć, że wszystkie trzy ujawniają się w życiu głównego bohatera „Wyspy”. Szczególnie wyraźnie został tu przedstawiony dar łez, któremu wiele miejsca poświęcił już Ewagriusz z Pontu w traktacie „O modlitwie”. Ewagriusz rozpoczyna swoje uwagi od zachęty do modlitwy o ten dar: „Nade wszystko módl się o dar łez, abyś przez skruchę zniszczył właściwą twej duszy zatwardziałość, a po wyznaniu – wbrew sobie – nieprawości przed Panem otrzymasz od Niego przebaczenie”³⁰. W filmie wielokrotnie widzimy ojca Anatola opłakującego grzech z przeszłości i modlącego się za zabitego towarzysza. Z tym przede wszystkim związane są jego pobyty na tytułowej wyspie, co dodatkowo wyróżnia ten dar spośród innych, otrzymanych przez głównego bohatera. Opłakujący swój grzech ojciec Anatol jest więc tym, który oczekuje Bożego przebaczenia. W dalszych fragmentach swego dzieła Ewagriusz stwierdza, że modlitwa zanoszona ze łzami skruchy zawsze będzie wysłuchana³¹; że nie należy z jej powodu wynosić się nad innych, gdyż łzy stanowią „pomoc dla modlitwy, abyś mógł gorliwie wyznać swoje grzechy i dzięki łzom przypodobać się Panu”³². Na końcu tej części rozważań Ewagriusz zamieszcza następującą przestrożę: „Wielu, chociaż opłakiwało grzechy, zapominało o celu, w jakim łzy zostały im dane, i tak w szaleństwie zagubili się”³³.

Ponadto, ojciec Anatol uleczą oraz wie o wydarzeniach zaistniałych w innym miejscu lub w przyszłości (w tym przewiduje moment własnej śmierci)³⁴. Jednym z najważniejszych wątków filmu jest uzdrowienie opętanej, która okazuje się być córką Tichona, dawnego towarzysza ojca Anatola. Istnieje bezpośredni związek między stwierdzeniem o braku pokoju w swojej duszy, które kieruje główny bohater do ojca Filareta, a słowami niewysłowionej radości, które wy-

²⁷ Por. BP KALLISTOS (WARE), *Królestwo...*, s. 134-139.

²⁸ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie...*, s. 97.

²⁹ K.CH. FELMY, *Współczesna...*, s. 149.

³⁰ EWAGRIUSZ Z PONTU, *O modlitwie...*, 5, s. 25.

³¹ Por. tamże, 6, s. 25.

³² Tamże, 7, s. 25-26.

³³ Tamże, 8, s. 26.

³⁴ Por. K.CH. FELMY, *Współczesna...*, s. 149.



powiada, gdy orientuje się, że to jego dawny towarzysz przybył do niego z opętaną córką. Ascetyczna droga uzyskuje swoje spełnienie w pocieszeniu, które jest dziełem Boga w życiu otwierającego się na Jego łaskę człowieka. Właśnie to pocieszenie jest właściwą treścią drogi pokajania, nadającą sens jej trudom i doświadczanym łzom.

Należy wspomnieć o jeszcze jednym istotnym elemencie drogi do świętości, którą realizuje główny bohater filmu. Bez wątplenia ojciec Anatol jest przedstawiony jako jurodiwy. Ta paradoksalna droga świętości znana była już w Cesarstwie Bizantyjskim, choć jej szczególny rozwój nastąpił na Rusi³⁵. Gierogij Fiedotow wyróżnia trzy zasadnicze elementy tej formy ascezy: 1. „ascetyczne odrzucenie wszelkich form czci”; 2. „wyjawienie przeciwieństw między głęboką prawdą chrześcijańską i powierzchownym «zdrowym rozsądkiem» oraz prawem moralnym, mające na celu wywołanie uśmiechu pogardy (por. 1 Kor 1-4)”; 3. „posługę świata poprzez swoiste kazanie, dokonywane nie słowem i czynem, ale mocą Ducha, duchową władzą osoby często obdarzonej darem proroctwa”³⁶. Ojciec Anatol podąża drogą jurodztwa, o czym świadczy choćby to, że: 1. we wspólnocie, w której żyje, stoi na najniższym stopniu w hierarchii; 2. śpi na węglu; 3. nie stosuje się do niektórych reguł obowiązujących we wspólnocie, co jest istotnym polem konfliktu pomiędzy nim a ojcem Jowem; 4. przewiduje spłonienie celi ojca Filareta, nie ostrzegając jednak o tym w sposób bezpośredni, a poprzez rzucenie w kierunku przełożonego zwęglonej głowni; 5. gdy przełożony monasteru przychodzi do niego zamieszkać, bezceremonialnie pozbawia go zbytku. Konflikt pomiędzy ojcem Anatolem a ojcem Jowem ma znaczenie uniwersalne, jako spór wynikający z napięcia istniejącego między charyzmatem a instytucją. W kontaktach z ludźmi przybywającymi po rady ojciec Anatol okazuje daleko posuniętą surowość, która jednak nie wiąże się z pogardą, ale ze zwróceniem uwagi na konieczność podjęcia wyrzeczeń w celu doświadczenia zbawiającej łaski Boga. Charakterystyczne jest to, że filmowy bohater nie chce ujawnić się w tych kontaktach, odgrywając rolę pośrednika pomiędzy przybywającymi ludźmi a ojcem Anatolem, którym miałby być ktoś inny. Wydaje się, że już samo przychodzenie ludzi do niego powinno być odczytane jako szczególne potwierdzenie faktu, iż w jego działaniu rzeczywiście obecna jest moc Ducha Świętego.

³⁵ Por. G. FIEDOTOW, *Święci Rusi*, tłum. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 189: „Istnieje opinia, że asceza jurodztwa jest wyłącznym powołaniem Kościoła ruskiego. Jest to stanowisko zbyt uproszczone. Kościół grecki czci sześciu jurodziwych (gr. saloi). Dwaj z nich, św. Symeon (VI w.) i św. Andrzej (ok. IX w.), doczekali się obszernych i interesujących żywotów, znanych na Rusi.”

³⁶ Tamże, s. 191.



Zakończenie

„Jeśli jesteś teologiem, będziesz prawdziwie się modlił, a jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem”³⁷ – ta maksyma, autorstwa Ewagriusza z Pontu, w teologii prawosławnej jest do dzisiaj uważana za klasyczną. Sformułowana przez niego definicja modlitwy została już przytoczona powyżej³⁸. W tym miejscu warto nawiązać do rozumienia modlitwy, przekazanego przez św. Jana Kasjana: „Kiedy więc modlimy się? Wtedy, gdy przyrzekamy wyrzec się świata, zerwać z nim wszelkie więzy i z całym sercem pragniemy służyć Bogu. «Modlimy się» – gdy przyrzekamy gardzić światowymi zaszczytami, porzucić ziemskie bogactwa, aby z największą skrucą serca i ubóstwem ducha przylgnąć do Boga”³⁹. Główny bohater „Wyspy” wybiera taką właśnie drogę do świętości. Modlitwa prowadzi do poznania Boga, co jest możliwe do osiągnięcia jedynie, gdy się jest z Nim we wspólnocie, którą wyłącznie On sam może ustanowić w swoim wyjściu ku człowiekowi. Ten, kto podąża drogą modlitwy, prawdziwie jest teologiem. W tym miejscu dochodzimy do jeszcze jednej istotnej cechy duchowości prawosławnej – jej relacji z teologią, w wyniku której sama teologia ujawnia się jako mistyczna ze swej istoty. Oznacza to, że dla prawosławia teologia duchowości nie jest wyłącznie jedną z dyscyplin, gdyż tylko taka teologia, za którą stoi doświadczenie duchowe, może być uznana za prawdziwą. Ojciec Anatol jest więc prawdziwym teologiem i wzorem teologa.

Słowa-klucze: prawosławie, duchowość, teologia mistyczna, hesychazm, świętość, metanoia

The Orthodox Spirituality in Paul Lungin’s “The Island”

Summary

The article analyzes the theological aspects of Paul Lungin’s movie “The Island”. The article is mentioned to show the reader the way in which rudimental principles of orthodox theology and spirituality are represented in the movie. It leads to the conclusion that the main hero of “The Island”, father Anatol, is a paradigmatic theologian.

Keywords: orthodoxy, spirituality, mystical theology, hesychasm, holiness, metanoia

³⁷ EWAGRIUSZ Z PONTU, *O modlitwie*, 61, s. 36.

³⁸ W przypisie 5 niniejszego artykułu.

³⁹ ŚW. JAN KASJAN, *Rozmowy o modlitwie. Rozmowy IX i X z Abba Izaakiem*, tłum. A. Nocoń, Kraków 2004, s. 29.



Cierpienie w kulturze

Epikur o cierpieniu

Ἐπίκουρος Νεοκλέους καὶ Χαιρεστράτης, Ἀθηναῖος, τῶν δῆμων Γαργήτιος, γένους τοῦ τῶν Φιλαϊδῶν, czyli: „Epikur, syn Neoklesa i Chajrestraty, Ateńczyk, z demu (tj. gminy) Gargettos, z rodu Filaidów” – tak Diogenes Laertios rozpoczął księgę X dzieła „Żywoty i poglądy słynnych filozofów”¹. Epikur stał się jednym z najważniejszych mędrców starożytnej Grecji i filozofii w ogóle, a zarazem jednym z najbardziej atakowanych myślicieli. Od samego początku istnienia Ogrodu² epikureizm spotykał się z ostrą krytyką, głównie z uwagi na hedonizm (kojarzony przez oponentów z wyuzdaniem i rozpustą), a także ateizm. Plutarch z Cheronei, filozof średniego platonizmu z przełomu I i II w. n.e., w polemicznym piśmie *Nauka Epikura (nawet) nie umożliwia przyjemnego życia* postulował: „(...) nie powinni słów i pism tych krytykowanych [tj. epikurejczyków] traktować pobieżnie, wychytując poszczególne wyrażenia to stąd, to zowąd i atakując słowa, a nie istotę rzeczy, wprowadzać w błąd osoby niedoświadczone”³. Plutarch niestety sam nie wypełnił tego postulatu w swej polemice z epikureizmem i nie był w tym odosobniony. Zafałszowany obraz epikureizmu przetrwał przez wieki. Dante w *Boskiej komedii* X (wersy 13–15) umieścił Epikura i jego uczniów w piekle jako tych, co zabijają wraz z ciałem duszę.

Filozofia Epikura, niezależnie od ocen, z jakimi się spotykała, jest zjawiskiem niezwykle, bo otwierającym nowe horyzonty myśli greckiej. Natomiast przeciwników we wszystkich szkołach filozoficznych Epikur miał z tej przyczyny, iż podważał niemal wszystkie najważniejsze tezy każdej z nich, a przy tym swoją nadzwyczaj szlachetną dobrocią zdobywał sobie wielki szacunek, a nawet cześć rodaków,

¹ Polskie wydanie: DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988. Cytaty w języku greckim za wydaniem: H.S. Long, Oxford 1964. Fragmenty dzieł Epikura w polskim tłumaczeniu A. Krokiewicza.

² O przeciwnikach Epikura por. np. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 3-8.

³ PLUTARCH Z CHERONEI, *Nauka Epikura (nawet) nie umożliwia przyjemnego życia* 1, w: tenże, *Moralia II*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 202.



o czym mogą świadczyć liczne posągi, które mu wystawili⁴. Kierował swoją naukę do ludzi nieszczęśliwych, stając się dla wielu przewodnikiem duchowym.

Nauczanie Epikura znamy dziś tylko z fragmentów jego pism i świadectw pośrednich. Zebrał je po raz pierwszy Hermann Usener w dziele *Epicurea*, wydanym po raz pierwszy w Lipsku w 1887 roku. Epikur, choć był człowiekiem schorowanym, tworzył wiele. Diogenes Laertios nazywa go niezwykle płodnym pisarzem (πολυγραφώτατος), który prześcignął wszystkich innych w tej dziedzinie, i oblicza liczbę jego pism na trzysta zwojów (πάντας ὑπερβαλλόμενος πλήθει βιβλίων· κύλινδροι μὲν γὰρ πρὸς τοὺς τριακοσίους εἰσί)⁵.

Niniejszy artykuł stara się przybliżyć czy też krótko przypomnieć doktrynę Epikura w aspekcie jego nauczania o cierpieniu. Aby lepiej zrozumieć przesłanie Ogrodu, trzeba najpierw przypomnieć życie jego twórcy, dobrze wiedzącego, czym są trudy i cierpienia.

Kilka słów o Epikurze i jego Ogrodzie

Według starożytnej tradycji Epikur urodził się w 341 roku p.n.e. na wyspie Samos, gdzie wraz z trzema braćmi⁶ spędził dzieciństwo. Wcześniej osiedlił się tam jego ojciec, jako jeden z dwóch tysięcy kolonistów ateńskich, wysłanych na wyspę na przełomie 352 i 351 roku. Jak przypomina Krokiewicz, problemy nie były obce tej rodzinie: „Ojciec Neokles, nie mogąc wyżywić rodziny pracą na roli, jął się z czasem bakałarzowania, a Chejrostrata dopomagała mężowi religijnym zachorstwem. Obydwa zajęcia budziły u Greków wzdąrdliwą niechęć. Kiedy Epikur wystąpił jako nauczyciel filozofii, wytykali mu jego przeciwnicy, że był synem bakałarza, i złośliwie przypominali, jak razem z matką wędrował po cudzych domach i «oczyszczał» zabobonnych lub jak razem z ojcem uczył abecadła za lichym wynagrodzeniem”⁷. Stąd może przyjaciele Epikura sięgali do odległych czasów, by wywieść jego arystokratyczny ród od (jak wspomniał Diogenes Laertios) Filajosa, syna mitycznego Ajasa i wnuka Telamona, władcy Salaminy.

Epikur interesował się filozofią podobno już w wieku czternastu lat, kiedy to usiłował zrozumieć kosmogonię Hezjoda. Wiadomo, że na Samos zetknął się z Pamfi-

⁴ Por. K. PAWŁOWSKI, *Lathe biosas. Żyć w ukryciu. Filozoficzne posłannictwo Epikura z Samos*, Lublin 2007, s. 7.

⁵ Por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 26. Diogenes podkreśla też oryginalność myśli tych pism: γέγραπται δὲ μαρτύριον ἔξωθεν ἐν αὐτοῖς οὐδέν, ἀλλ’ αὐτοῦ εἰσιν Ἐπικούρου φωναί (tamże). Podaje czterdzieści tytułów najważniejszych dzieł Epikura, w tym listy (por. tamże 27-28). Por. też: A. KROKIEWICZ, *Hedonizm Epikura*, Warszawa 1961, s. 40-42.

⁶ Dołączyli oni później do Ogrodu swego brata (por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 3: Συνεφιλοσόφουν δ’ αὐτῷ προτρεψαμένῳ καὶ οἱ ἀδελφοὶ τρεῖς, ὄντες Νεοκλῆς Χαϊρέδημος Ἀριστόβουλος, καθά φησι Φιλόδημος ὁ Ἐπικούρειος ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς τῶν φιλοσόφων συντάξεως).

⁷ A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 9.



losem, platonikiem, pozostając jego uczniem przez krótki czas. Jeszcze w tym samym roku przeprawił się bowiem do miasta Teos w Azji Mniejszej, gdzie nauczał Nauzifanes, u którego w latach 327/326–324/323 poznawał atomizm Demokryta: „Podróż do Teos rzuca światło na wcześniej rozbudzony umysł Epikura, na jego miłość wiedzy i prawdy, a także na jego samodzielne i stanowcze usposobienie”⁸. Albowiem – jak się wydaje – Epikur jednak sam ostatecznie wypracował swoją doktrynę⁹, zmagając się z trudami ówczesnego życia. A już po opuszczeniu Teos odbył jako efeb służbę w Attyce i prawdopodobnie wziął udział w wojnie lamijskiej (lata 323–322 p.n.e.). Wybuchła ona po śmierci Aleksandra Wielkiego¹⁰, kiedy to Ateńczycy, w porozumieniu z Etolami, zgromadzili wojsko i zwrócili się przeciwko macedońskiemu regentowi, początkowo odnosząc serię zwycięstw. Próbowali odzyskać swoją niepodległość, co ostatecznie im się nie udało. W ten sposób, jako żołnierz, Epikur zaznał „udręk owych lat we wszystkich ich odmianach i odcieniach. Cierpiał niedostatek, znosił liczne słabości ciała. Choroby, których wówczas się nabawił, nie opuściły go do końca życia. Nieobcy był mu ból potwarzy i szyderstwa, jakich nie szczędzili mu wrogowie. Borykanie się z trudnościami i biedą przyczyniło się zapewne do tego, że Epikur wykuł w sobie te cechy, które stały się nośnikami jego wielkości jako filozofa, pedagoga i apostoła swego filozoficznego posłannictwa”¹¹.

Po wojnie lamijskiej osadnicy ateńscy musieli opuścić Samos i cała rodzina Epikura udała się do Kolofonu. Jednak już wkrótce olbrzymie imperium Aleksandra

⁸ Tamże, s. 10.

⁹ Co jednak nie wyklucza jego erudycji, o czym pisze Krokiewicz: „Epikura oskarżano o żelzywą polemikę z filozofami, o niewdzięczność, z jaką się zapierał swoich mistrzów, Pamfilosa i szczególnie Nauzifanesa, aby się wydawało, że wszystko tylko sobie zawdzięcza, o kradzież cudzych myśli, zwłaszcza Demokryta, a wreszcie o nieuctwo. Należy przyznać, że Epikur zawdzięczał istotnie bardzo dużo Demokrytowi. W mniejszym, wtórnym niejako zakresie czerpał z innych źródeł, przede wszystkim z perypatetycznego, a następnie z cyrenajskiego i akademickiego, tudzież z tradycji pierońskiej i pitagorejskiej. Zwalczał stoików, a także kyników, których nazywał pono «wrogami Hellady», i dialektyków, których mienił «wielkimi szkodnikami» (por. Diog. Laert. X 8). Nie była mu w końcu obca historia filozofii i poglądy takich filozofów, jak Heraklita, Empedoklesa, Anaksagorasa, Archelaosa i Sokratesa. Ta erudycja Epikura pozostaje niewątpliwie w związku z okolicznością, że w ważnych latach umysłowego dojrzewania nie kształcił się w żadnej szkole specjalnej, ale sam pracował nad sobą i zewsząd chłonał wiedzę filozoficzną. Źródła literackie i dorywcze pouczenia ustne przyswajał sobie samodzielnie. Miały one w jego oczach bezpański wygląd i czerpał z nich tak, jak się czerpie ze zjawisk i faktów życiowych. Epikur doszedł zapewne do przekonania, że «prawda» jest wspólną własnością tych wszystkich ludzi, którzy ją potrafią rozpoznać. (...) Epikur czuł się widocznie w dziedzinie etyki wielkim nowatorem i nie chciał swojej sławy nikomu odstąpić. Nazywał się «samoukiem» (*autodidaktos kai autophyes philosophos*) i dumnie głosił, że sam był sobie mistrzem” (tamże, s. 42-43; zob. też tamże, s. 43-45).

¹⁰ Jak wyjaśnia Worthington: „Póki żył Aleksander, rebelia nie wchodziła w rachubę. Sprawy wyglądały zupełnie inaczej z chwilą śmierci króla macedońskiego i kiedy większość jego armii przebywała daleko, w Babilonie. Grecką rewoltę przeciw Macedonii określa się zwykle jako wojnę lamijską; do jej wybuchu doszło prawdopodobnie we wrześniu 323 r. p.n.e.” (I. WORTHINGTON, *Aleksander Wielki. Człowiek i bóg*, Wrocław-Warszawa-Kraków 207, s. 247).

¹¹ K. PAWŁOWSKI, *Lathe biosas...*, s. 9.



Wielkiego zaczęły rozdzierać krwawe wojny. W wir tych okrutnych wydarzeń zapewne na wiele lat został wciągnięty także Epikur, o którym słyhać dopiero około 310 roku: „Były to ważne lata umysłowego dojrzewania i krzepnięcia charakteru. Epikur nie spędził ich pod kierunkiem żadnego nauczyciela filozofii, lecz w twardej szkole przebijania się z trudem przez życie. W niej zdobył dzięki własnym wysiłkom i doświadczeniom wiedzę, która go uszczęśliwiała, którą wypróbował sam na sobie, i to miał zapewne na myśli, kiedy później z takim uporem bronił oryginalności swojej nauki. (...) Epikur długo zmagał się z nędzą. Ciężką walkę życiową utrudniało mu jeszcze słabe zdrowie. Z tym hartem ducha, jaki okazał w swoich chłopięcych poszukiwaniach prawdy, przewyciężył jednak wszystkie przeszkody i uzyskawszy o własnych siłach potrzebne przygotowanie po wielu latach wytężonej pracy w bardzo niesprzyjających warunkach założył w trzydziestym drugim roku życia szkołę filozoficzną¹² – w Mitylenie na Lesbos, a następnie w Lampsakos nad Hellespontem. W obu tych miastach zyskał swoich najwierniejszych przyjaciół i uczniów, jak: Hermarchos (któremu później przekazał szkołę), Metrodor, Leonteus i jego żona Temista, Idomeneus, Kolotes czy Polyajnos. Po kilku latach pobytu w Lampsakos, około 307–306 roku, Epikur wraz z częścią swoich uczniów przeniósł się do Aten, gdzie zmarł około roku 270 w wieku siedemdziesięciu dwóch lat¹³. W Metylenie i Lampsakos również istniały gminy epikurejskie, z którymi filozof utrzymywał stały kontakt: pisał listy, gościł u siebie członków wspólnot, sam też – pomimo słabego stanu zdrowia – odwiedził je dwa lub trzy razy, jak podaje Diogenes Laertios¹⁴.

Ateny w 306 roku były pozornie wolne, ale faktycznie nie tworzyły niepodległego bytu państwowego¹⁵: zarządzane „przez «gubernatora» Ateny spadły do rządu jednego z wielu miast prowincjonalnych monarchii grecko-macedońskiej. To prowincjonalne miasto było jednak w V w. «duchową stolicą Hellady» (...) i dzięki wspaniałemu rozwojowi swojej filozofii pozostało pomimo politycznego upośledzenia głównym ośrodkiem kultury antycznej aż do końca starożytności¹⁶. Krokiewicz za datę rozkwitu filozofii ateńskiej uznaje właśnie czas, gdy powstawał epikureizm i stoicyzm¹⁷. Przy czym pamiętajmy, że oprócz nowych szkół w dalszym ciągu prężnie działała Akademia Platona i Liceum Arystotelesa. Odrębne szkoły istniejące w jednym mieście sprawiły, że wytworzyła się w nim „swoista, pełna twórczego fermentu atmosfera

¹² A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 13–14.

¹³ Por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 15: ἔπειθ' οὕτως εἰς Ἀθήνας μετελθεῖν καὶ τελευτῆσαι κατὰ τὸ δεῦτερον ἔτος τῆς ἐβδόμης καὶ εἰκοστῆς καὶ ἑκατοστῆς Ὀλυμπιάδος ἐπὶ Πυθαράτου ἔτη βιώσαντα δύο πρὸς τοῖς ἐβδομήκοντα.

¹⁴ Por. tamże X 10: καὶ χαλεπωτάτων δὲ καιρῶν κατασχόντων τηνικάδε τὴν Ἑλλάδα, αὐτόθι καταβῖναι, δις ἢ τρίς [εἰς] τοὺς περὶ τὴν Ἰωνίαν τόπους πρὸς τοὺς φίλους διαδραμόντα.

¹⁵ Więcej zob. np. A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 15–23.

¹⁶ Tamże, s. 23.

¹⁷ Por. tamże.



intelektualna. Te cztery szkoły nie tylko same się doskonalily w wytężonej rywalizacji wzajemnej, ale także – i to było jeszcze ważniejsze – stanowiły jakby organiczne części złożonego z nich wszystkich zespołu myślicieli ateńskich, który z czterech różnych, wzajemnie się uzupełniających i kontrolujących stanowisk mógł skutecznie pracować nad koncentrycznym, jeżeli tak wolno powiedzieć, ustalaniem dostępnej dla ludzi prawdy filozoficznej. To tłumaczy zdumiewającą wszechstronność i bujność filozofii ateńskiej w czasach hellenistycznych i rzymskich. Hedonizm Epikura odegrał w jej dziejach rolę wybitną¹⁸.

Czasy hellenistyczne w filozofii są właściwie epoką walki różnych szkół, które tworzyły dość zamknięte obozy filozoficzne (choć obserwujemy też próby tworzenia filozofii eklektycznej). Najbardziej odosobnieni byli epikurejczycy, ponieważ pozytywny sposób myślenia bardzo odróżniał ich od platończyków, perypatetyków czy stoików. Nadto szkoła Epikura mieściła się na uboczu: filozof, po przybyciu do Aten, kupił za osiemdziesiąt min niewielki dom i sad; w tym miejscu nauczał i mieszkał ze swymi uczniami¹⁹. Dlatego jego szkołę nazywano Ogrodem (lub Sadem): „Epikur żył razem z uczniami w zaciszu «sadu», nie biorąc, w miarę możliwości, udziału w ateńskim życiu politycznym. Szczerze przekonany o zasadniczej słabości śmiertelnych ludzi ostrzegał przed blichtrzem potęgi, zaszczytów i sławy i przeciwstawiał nagminnej psychozie wojującego «bogoczołwieczeństwa» swoje słynne hasło: «Żyć w ukryciu – *Lathe biosas*» (...), zwracał uwagę na naturalną i konieczną potrzebę rozumnego myślenia i wielbił dobrodziejstwa przyjaźni»²⁰.

Szkoła Epikura była zarazem wspólnotą-gminą, którą cechowała atmosfera wzajemnego szacunku, przyjaźni i pomocy. Epikurejczycy posiadali wspólny majątek, a szkoła utrzymywała się z dobrowolnych składek uczniów (i z plonów sadu). Niektórzy uczniowie oddali szkole całe swoje mienie, inni płacili składki roczne i przysyłałi dary w naturze. Mimo że majątek Ogrodu był zapisany na Epikura, żył on skromnie, na równi z uczniami, czując się jedynie jego zarządcą i uważając go za wspólną własność²¹. Epikurejczycy w duchu przyjaźni świętowali rocznice urodzin członków wspólnoty, stworzyli też własną „gwarę”, pełną zdrobnień i pieszczotliwych zwrotów oraz „kalamburów i soczystych wyrażen, którą się posługiwali w swoich rozmowach i listach prywatnych uczniowie na równi z nauczycielem”²². Przyjaźń była dla nich dobrem duchowym²³. Między członkami wspólnoty panowała swoboda i równość, niezależnie od stanu, wieku, majątku czy nawet płci.

¹⁸ Tamże, s. 23-24.

¹⁹ Por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty... X 10*: οἱ καὶ πανταχόθεν πρὸς αὐτὸν ἀφικνοῦντο καὶ συνεβίουσαν αὐτῷ ἐν τῷ κήπῳ-καθὰ φησι καὶ Ἀπολλόδωρος· ὃν καὶ ὀγδοήκοντα μὲν πρίασθαι.

²⁰ A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 53.

²¹ Por. tamże, s. 38; K. PAWŁOWSKI, *Lathe biosas...*, s. 10.

²² A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 30.

²³ Więcej zob. np. K. PAWŁOWSKI, *Lathe biosas...*, s. 73-74.



Do tej szkoły bowiem przyjmowano również niewolników²⁴ i kobiety (co było prawdziwą rewolucją w porównaniu z homoseksualizmem szkoły Platona²⁵). Jak podaje Seneka, rzymski stoik z I w. n.e., nad wejściem do szkoły w Atenach widniał napis o treści: *Hospes, hic bene manebis, hic summum bonum voluptas est* (*Epistulae* 21, 10) – *Gościu, tutaj będzie ci dobrze, tu dobrem jest najwyższa rozkosz*. Nie wielkie wspólnoty mędrców epikurejskich Pawłowski przyrównuje do oaz spokoju i szczęścia wewnątrz społeczności państwowej, nadto zauważa, iż wzorem dla nich były wspólnoty czy też wspólnota bogów²⁶: „Gości przysparzał szkole nastrój szlachetnej przyjemności i wzajemnej życzliwości”²⁷.

Owi goście, by mogli zrozumieć istotę epikurejskiej doktryny i stylu życia, musieli rozpocząć studia nad filozofią (fizyką i teologią), etyką i kanoniką²⁸, czyli teorią poznania, a zarazem podjąć wysiłek „kształtowania własnego wnętrza i własnych stosunków z innymi ludźmi i całym światem, czyli mówiąc inaczej – czas formacji moralnej duchowej”²⁹. W Ogrodzie najlepszymi uczniami Epikura byli Metrodor, Hermarchos, Polyanos, niewolnik Mys oraz hetera Leontion (polemizująca ze słynnym perypatetykiem Teofrastem). Czuwał nad nimi mistrz, Epikur, który pilnował, by „teorii nie przeczyła praktyka, ażeby przekonania wcielały się w czyny. Był przewodnikiem i stróżem duchowym swoich uczniów. Udzielał pomocy w razie potrzeby, ułatwiał przezwyciężanie trudności, słabszym przydawał silniejszych przyjaciół gwoździ moralnego wsparcia, ale z drugiej strony wymagał stanowczo dobrej woli i szczerego wysiłku”³⁰. Epikurejczycy pojmowali zatem filozofię na wskroś praktycznie (co jest charakterystyczne dla filozofii starożytnej w ogóle³¹), nie mogła

²⁴ Por. np. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 10.

²⁵ Por. P. HADOT, *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000, s. 168; zob. też PLINIUSZ STARSZY, *Naturalis historia* XXXV 99 i 144.

²⁶ Por. K. PAWŁOWSKI, *Lathe biosas...*, s. 74.

²⁷ Tamże, s. 11.

²⁸ Diogenes Laertios podaje, że filozofia Epikura dzieli się na trzy części: kanonikę (wstęp do całej doktryny, naukę o kryterium i początku, naukę elementarną wyłożoną w księdze *Kanon*), fizykę (całą teorię przyrody wyłożoną w trzydziestu siedmiu księgach dzieła *O przyrodzie*) i etykę (obejmującą zagadnienia dotyczące wyboru i unikania, wiedzę o tym, jak żyć i jaki jest cel życia, wyłożoną w dziełach: *O sposobie życia*, *O najwyższym dobru* oraz w listach): Διαίρεται τοίνυν εἰς τρία, τό τε κανονικόν καί φυσικόν καί ἠθικόν. τό μὲν οὖν κανονικόν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει, καὶ ἔστιν ἐν ἐνὶ τῷ ἐπιγραφομένῳ Κανόν· τό δὲ φυσικόν τὴν περὶ φύσεως θεωρίαν πᾶσαν, καὶ ἔστιν ἐν ταῖς Περι φύσεως βίβλοις ἐπτὰ καὶ τριάκοντα καὶ ταῖς ἐπιστολαῖς κατὰ στοιχείων· τό δὲ ἠθικόν τὰ περὶ αἰρέσεως καὶ φυγῆς· ἔστι δὲ καὶ ἐν ταῖς Περι βίων βίβλοις καὶ ἐπιστολαῖς καὶ τῷ Περι τέλους. εἰώθασι μὲντοι τό κανονικόν ὁμοῦ τῷ φυσικῷ τάττειν· καλοῦσι δ' αὐτὸ περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς, καὶ στοιχειωτικόν· τό δὲ φυσικόν περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, καὶ περὶ φύσεως· τό δὲ ἠθικόν περὶ αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ περὶ βίων καὶ τέλους (DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 29-30).

²⁹ K. PAWŁOWSKI, *Lathe biosas...*, s. 12.

³⁰ A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 29-30.

³¹ Filozofia starożytna nie była wyłącznie dyskursem teoretycznym: przede wszystkim była praktyką życia, a starożytne traktaty filozoficzne są zazwyczaj ćwiczeniami duchowymi, kształtującymi dusze, uprawianymi przez samego autora i zalecanymi czytelnikowi, por. P. HADOT, *Czym jest...*, s. 25; tenże,



wystarczać im sama lektura traktatów Epikura, musieli przede wszystkim ćwiczyć się w dyscyplinie pragnień: „Trzeba umieć zadowolić się tym, co łatwo osiągnąć, co zaspakaja podstawowe potrzeby bytu, a wyrzec się tego, co zbyteczne. Formuła jest prosta, ale pociąga za sobą zasadniczy zwrot w życiu: zadowalać się prostymi posiłkami, prostym ubiorem, wyrzekać się bogactw, zaszczytów, funkcji publicznych, żyć na uboczu”³².

Ogród Epikura stał się przybytkiem wiernej przyjaźni i wzajemnego zaufania oraz... bezgranicznego posłuchu dla mistrza: szkoła ta zawsze była niezwykle wierna nauce swego założyciela i odporna na obce wpływy. W samych Atenach przetrwała do drugiej połowy I w. p.n.e., a jako nurt filozoficzny – do drugiej połowy IV w. n.e.³³, kiedy to pokonała ją religia chrześcijańska³⁴.

Epikureizm „porwał za sobą wiele umysłów i serc, wprowadzając je na drogę intelektualnego, etycznego i duchowego rozwoju, co przecież tak naprawdę tylko niewielu filozofom europejskim się udało”³⁵. Stało się tak, gdyż Epikur „wyszedł na przeciw naturalnym, a często tajonym skłonnościom, kiedy mówił, że najwyższym dobrem jest przyjemność. Do tego nie tylko głosił naukę o szczęściu, lecz (i to jest niezmiernie ważne) także podawał sposób na osiągnięcie tego szczęścia, swoistą metodę, terapię umysłową, którą przejął od Demokryta z Abdery i rozwinął już samodzielnie. (...) przez kontrolę swych myśli i swojej wyobraźni, poprzez odpowiednie rozmyślanie, a nade wszystko przez zdobycie racjonalnej wiedzy o świecie i człowieku można osiągnąć stan spokoju wewnętrznego oraz siłę duchową, utrzymywaną potem dzięki dobrym myślom i czynom oraz wspomnieniom o nich, czyli dzięki swego rodzaju medytacjom”³⁶.

Bezbolesność. Jak być szczęśliwym?

Szczęście daje filozofia. Dlatego Epikur wzywał: „Niechaj młodzieniec nie zaniedbuje filozofii, a i starzec niech się nie czuje niezdolny do dalszego jej studiowania. Dla nikogo bowiem nie jest ani za wcześnie, ani za późno zacząć troszczyć

Filozofia jako ćwiczenie duchowe, Warszawa 2003, s. 5-6.

³² Tenże, *Czym jest...*, s. 165.

³³ Diogenes Laertios, który żył najprawdopodobniej w III w. n.e., chwalił szkołę epikurejską za jej nieprzerwane trwanie (por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 9: ἡ τε διαδοχή, πασῶν σχεδὸν ἐκλιπουσῶν τῶν ἄλλων, ἐς αἰὶ διαμένουσα καὶ νηρίθμους ἀρχὰς ἀπολύουσα ἄλλην ἐξ ἄλλης τῶν γυναιρίμων).

³⁴ Krokiewicz podaje trzy główne przyczyny zaniku szkoły: 1. ruinę ekonomiczną państwa rzymskiego w III w. i wyniszczenie klasy średniej, która zasilala szeregi epikurejczyków, 2. całkowite w tradycyjnej filozofii greckiej zwycięstwo nauki, czy raczej religii neoplatonńskiej, głoszącej wiarę w nieśmiertelność duszy, 3. tryumf chrześcijaństwa (por. A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 286).

³⁵ Por. K. PAWŁOWSKI, *Lathe biosas...*, s. 21.

³⁶ Tamże, s. 15.



się o zdrowie swej duszy. Kto zatem twierdzi, że pora do filozofowania jeszcze dla niego nie nadeszła, albo, że już minęła, podobny jest do tego, kto twierdzi, że pora do szczęścia jeszcze nie nadeszła albo, że już przeminęła. Powinni przeto filozofować, zarówno młodzi jak i starzy; ci – aby starzejąc się czuli się młodzi, przypominając sobie dobra, jakimi obdarzył ich w przeszłości los, tamci znów – by pomimo swej młodości czuli się nieustraszeni wobec przyszłości, jak ludzie starsi. A zatem bezustannie należy zabiegać o to, co nam może przysporzyć szczęścia; kto bowiem posiadał szczęście, ma wszystko, co w ogóle mieć można, kogo zaś szczęście ominęło, ten robi wszystko, by je zdobyć³⁷. W czasach przełomu trzeba zazwyczaj szukać nowych dróg do szczęścia lub odkrywać je na nowo. Epikur u schyłku IV w. p.n.e. zaproponował nowy model człowieka: fizykalnego, mającego – podobnie jak cały świat – strukturę atomistyczną, a budującego swoje szczęście we wspólnocie. Uczył przy tym „wdzięczności wobec darów życia i równocześnie oduczał przywiązania do samego życia. Wbrew panującej praktyce przesunął jego znaczenie nie w zawsze tylko możliwą i dlatego niepewną przyszłość, lecz w rzeczywistą terażniejszość i przeszłość: zdawał sobie sprawę z przyszłych możliwości, ale się nimi nie przejmował, uświadamiając sobie przede wszystkim swoje radosne i pewne, terażniejsze i przeszłe przeżycia³⁸.

Celem Ogrodu było nie tyle wykształcenie umysłu, ile ukształtowanie wewnętrznie bogatej i autonomicznej osobowości, która objawiać się ma we wszystkich zakresach działalności człowieka: teoretyczno-doktrynalnej, praktyczno-etycznej i religijno-duchowej, wypełniając i modelując całe jego życie³⁹: „Epikur wyszedł naprzeciw naturalnym, a często tajonym skłonnościom, kiedy mówił, że najwyższym dobrem jest przyjemność. Do tego nie tylko głosił naukę o szczęściu, lecz (...) także podawał sposób na osiągnięcie tego szczęścia, swoistą metodę, terapię umysłową, którą przejął od Demokryta z Abdery i rozwinął już samodzielnie. Utrzymywał mianowicie, że przez kontrolę swych myśli i swojej wyobraźni, poprzez odpowiednie rozmyślanie, a nade wszystko przez zdobycie racjonalnej wiedzy o świecie i człowieku można osiągnąć stan spokoju wewnętrznego oraz siłę duchową, utrzymywaną potem dzięki dobrym myślom i czynom oraz wspomnieniom o nich, czyli dzięki swego rodzaju medytacjom. Miało to stworzyć skuteczną ochronę przed cierpieniami i wszelkimi rodzaju przykrościami. Swoją tezę oparł

³⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty...* X 122: Μῆτε νέος τις ὦν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιᾶτω φιλοσοφῶν· οὐτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὐτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνειν. ὁ δὲ λέγων ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὥραν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν ὁμοίός ἐστι τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτι εἶναι. ὥστε φιλοσοφεῖν καὶ νέω καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζει τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων, τῷ δ' ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ἢ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων. μελετᾶν οὖν χρὴ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴ περ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν.

³⁸ A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 232.

³⁹ Por. K. PAWŁOWSKI, *Lathe biosas...*, s. 16.



Epikur na atomistycznej koncepcji człowieka i na fizyce atomistycznej. Ta ostatnia odgrywała w poglądach epikurejczyków doniosłą rolę, ale nie uprawiano jej wyłącznie dla niej samej, tzn. z pobudek naukowych. Była ona wpleciona w filozoficzne posłannictwo filozofa Ogrodu⁴⁰.

Epikurejczycy odrzucali dialektykę, gdyż jako fizykom wystarczała im mowa rzeczy: Τὴν διαλεκτικὴν (fg. 36 Us.) ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν· ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους⁴¹. Za kryteria prawdy (κριτήρια τῆς ἀληθείας) Epikur przyjął wrażenia zmysłowe (αἰσθήσεις), pojęcia (προλήψεις) oraz odczucia, doznania (πάθη), a epikurejczycy dodatkowo percepcje umysłu (φανταστικά ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας).

Wszelkie wrażenia zmysłowe są niezależne od rozumu – πᾶσα αἴσθησις ἄλογός ἐστι (to on od nich zależy – πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἥρτηται, wszystkie myśli wywodzą się z tych wrażeń przy niewielkiej pomocy rozumowania – ἐπίνοιαί πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι συμβαλλομένου τι καὶ τοῦ λογισμοῦ) – i niezdolne do pamięci – καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτικὴ, nic ich nie może obalić – οὐδὲ ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγχειν, nie mogą zniszczyć nawet siebie nawzajem, gdyż w przypadku wrażeń jednorodnych każde z nich ma taką samą siłę, a w przypadku różnorodnych – każde dotyczy innego przedmiotu: οὔτε γὰρ ἡ ὁμογένεια αἴσθησις τὴν ὁμογενῆ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν, οὔθ' ἡ ἀνομογένεια τὴν ἀνομογένειαν, οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσι κριτικά. Istnienie poszczególnych percepcji gwarantuje prawdziwość wrażeń zmysłowych (τὰ ἐπαισθήματα δ' ὑφεστάναι πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν): widzenie i słyszenie są tak samo realne, jak doznawanie bólu (ὑφέστηκε δὲ τό τε ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν)⁴².

Pojęcie z kolei było dla epikurejczyków pewnego rodzaju myślowym uchwyceniem rzeczywistości (τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἰονεῖ κατάληψιν): prawdziwym mniemaniem lub myślą, albo ogólnym wyobrażeniem, czyli pamięcią tego, co często się pojawiało z zewnątrz (ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος)⁴³.

Wreszcie epikurejczycy uznawali istnienie dwóch doznań, to jest przyjemności i bólu, które są wspólne wszystkim istotom żywym (πάθη δὲ λέγουσιν (fg. 260 Us.) εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα, ἰστάμενα περὶ πᾶν ζῶον), ale różnią się tym, że przyjemność jest zgodna z ich naturą (οἰκεῖον), natomiast ból jest czymś obcym (ἀλλότριον). Niemniej na podstawie tych odczuć decydujemy, co przyjąć, a co odrzucić: δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἰρέσεις καὶ φυγὰς⁴⁴.

⁴⁰ Tamże, s. 15.

⁴¹ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 31.

⁴² Por. tamże X 31-32. Więcej o kanonice zob. A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 60-123.

⁴³ Por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 33-34.

⁴⁴ Por. tamże X 34.



Etyka Epikura ściśle wiąże się z jego fizyką. Ta z kolei do pewnego momentu nawiązuje do poglądów Demokryta. Trzeba jednak pamiętać, że o ile Demokryt dążył zapewne do obiektywnej, absolutnej wiedzy, to Epikur świadomie zrezygnował z marzeń o niej i zadowolili się wiedzą ludzką, sądząc, iż „człowiek ma przez własną naturę wyznaczoną sobie drogę do zdobycia takiej wiedzy o rzeczywistości, jaka mu jest koniecznie potrzebna do szczęścia i jaka go poniekąd obowiązuje, bo jeśli jej nie zdobędzie, to zamiast żyć szczęśliwie i zgodnie z naturą popadnie nieuchronnie w jarzmo bolesnych utrapień”⁴⁵. Krokiewicz filozofię Epikura nazywa swego rodzaju antropologią⁴⁶.

Dla zrozumienia epikurejskiego nauczania o bólu istotna jest fizyka: człowiek (jego ciało i dusza) zbudowany jest z atomów. One to, poruszając się prawidłowo, powodują odczucie przyjemności, natomiast ich wadliwe ruchy wywołują ból. Same atomy, nie będąc ustrojami złożonymi z ruchliwych cząsteczek, nie odczuwają przy tym ani przyjemności, ani bólu⁴⁷. Jak wyjaśnia Krokiewicz: „Wadliwe ruchy nie mogą górować nad poprawnymi, bo wtedy ustrój doznaje zniszczenia i człowiek umiera. Innymi słowy, jak długo człowiek żyje, tak długo stale mu towarzysząca przyjemność ustrojowa musi być większa od doraźnego bólu. Ból może ją mącić i pomniejszać, ale nie może jej usunąć. W miarę ustępowania bólu i przemiany niewłaściwych ruchów ustrojowych na właściwe zasadnicza przyjemność witalna rośnie i skoro wszelki ból zaniknie, dochodzi do pełni i szczytu. Tę pełną i szczytową przyjemność witalną nazywał Epikur cielesną i duchową «bezbolesnością» (*aponia*, *aochlesia*, *ataraxia*), której odpowiadały «radość» (*chara*) i «wesele» (*euphrosyne*) jako na niej się opierające przyjemności doraźne”⁴⁸.

Sam Epikur był człowiekiem bardzo cierpiącym fizycznie, a ów ból znosił mężnie, o czym może świadczyć *List z ostatnich dni* adresowany do Idomeneusa: „Cierpienia pęcherza i jelit są tak wielkie, iż większe być już nie mogą. Wszystkim tym

⁴⁵ A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 122. Krokiewicz zauważa też, że indukcja epikurejska – pomimo wielu wad – miała liczne zalety, nie lękała się błędów, przyznając sobie prawo do prostowania ich w dalszych metodycznych badaniach. Nadto ważne w czasach Epikura hasło życia zgodnego z naturą było zgodne z wiedzą filozofa i dlatego budziła ona zaufanie i żarliwą wiarę wśród epikurejczyków: „Silna wiara, wynikająca z osiągnięcia przez człowieka jakby przeznaczonej mu przez naturę wiedzy, jest w etyce epikurejskiej jednym z najważniejszych czynników ludzkiego szczęścia” (tamże, s. 123).

⁴⁶ Por. tamże, s. 99: „Filozofię Epikura można nazwać swoiście pojętą antropologią. Nie była to wiedza «absolutna», lecz wiedza na wskroś ludzka. Epikur uzależnił ją świadomie od specyficznej natury człowieka i pilnie baczył, ażeby samodzielne mniemanie ludzkiego umysłu nie zbacało ze szlaku, wytyczonego przez bierne kryteria percepcji zmysłowych i kolektywnych wyobrażeń, ażeby stało się rzetelnym, właśnie ludzkim «wyobrażeniem fenomenów», bo tylko wtedy mogło wyłonić potrzebną człowiekowi wiedzę, która pozostawała w zgodzie z ustrojowymi ruchami atomów jego duszy i która dzięki temu uszczęśliwiała. Indukcyjna wiedza epikurejska była jakby zadaniem, wyznaczonym każdemu konkretnemu człowiekowi przez jego ludzką naturę”.

⁴⁷ Por. np. tamże, s. 213.

⁴⁸ Tamże, s. 28



dolegliwościom stawia jednak czoło przemożna, płynąca ze wspomniania naszych rozumowań radość duszy⁴⁹. Z jego słów dowiadujemy się zatem o walce cierpienia fizycznego z pogodą ducha. To ona, jak czytamy w *Liście do Menojkeusa*, jest epikurejską przyjemnością (a nie rozpusta, obżarstwo, pijatyki, zabawy), którą przynosi trzeźwy rozum, dociekający przyczyn wyboru i unikania oraz przeganiający urojenia, a zatem broniący duszę przed zamętem: Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένους λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν. οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος⁵⁰.

Jak zauważa Krokiewicz, Epikur walczył z psychozą wojenną i połączoną z nią pogardą dla ciała i jego uciech, zalecaną przez filozofów i zwolenników cnoty ascetycznej. Epikur nawoływał do nieustannych przyjemności, a zarazem do czczenia piękna również tych cnót, które przyjemnością obdarowują⁵¹. Przy czym jego rozumienie cnoty, podobnie jak Demokryta i Sokratesa, polegało na panowaniu rozumu człowieka nad jego uczuciami, wolą i działaniem⁵². Epikur podkreślał ogromne znaczenie ciała w życiu ludzkim, przy czym tego ciała nie idealizował, ale obnażał jego wstydlive funkcje i potrzeby. Twierdził, iż potrzeby cielesne są kulturotwórcze, ale zboczenie na manowce wygodnictwa, przepychu i pogoni za sławą jest fałszem życiowym⁵³.

Czwórmian etyki epikurejskiej głosił: bóstwo⁵⁴ nie jest straszne, śmierć jest niczym, dobro jest łatwe do zdobycia, zło jest łatwe do zniesienia. Wzór mędrca Epikur opisywał w taki sposób: „Kogóż mógłbyś wyżej cenić od mędrca, co zbożnie wielbi bogów, śmierci się w ogóle nie lęka, pojął cel ostateczny przyrody, zrozumiał, że najwyższe dobro można łatwo osiągnąć i bez trudu zdobyć, a największe zło albo trwa krótko, albo sprawia lekki tylko ból?”⁵⁵.

⁴⁹ Cyt. za: tamże, s. 27-28).

⁵⁰ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 131-132.

⁵¹ Por. A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 32.

⁵² Por. tamże, s. 37.

⁵³ Por. tamże, s. 33.

⁵⁴ Nadmienmy, że epikureizmowi zarzucano niekiedy ateizm. Niesłusznie, gdyż szkoła ta miała dość wyraźne znamiona religijne i pełniła funkcję oczyszczającą, zwłaszcza w sferze pragnień i pożądań, oraz soterijną, wybawiając człowieka z więzów różnorodnych urojeń, lęków, fobii i psychoz religijnych i społecznych. Można jedynie mówić tu o ateizmie w rozumieniu starożytnym: Epikur nie neguje istnienia tego, co boskie, ale występuje przeciwko ludowemu czy też „państwowemu” ujęciu bóstwa. O taki ateizm oskarżano i innych filozofów (Anaksagorasa, Sokratesa czy Arystotelesa).

⁵⁵ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 133: Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος,



O bóstwie Epikur uczył: „Istota szczęśliwa i nieśmiertelna sama jest wolna od kłopotów i innym ich nie przysparza, a wskutek tego obcy jest jej zarówno gniew, jak i radość: wszystko to bowiem jest oznaką słabości”⁵⁶. W *Liście do Menojkeusa* filozof szerzej wyjaśniał: „Przed wszystkim uważaj bóstwo za istotę niezniszczalną i szczęśliwą zgodnie z powszechnym wyobrażeniem bóstwa i nie przypisuj mu cech, które by się sprzeciwiały jego nieśmiertelności albo były niezgodne z jego szczęściem. Dołóż starań, aby twoje pojęcie bóstwa obejmowało to wszystko, co świadczy o jego nieśmiertelności i szczęśliwości. Bogowie wszakże istnieją, i wie-
dza o tym jest oczywista; nie istnieją jednak w ten sposób, jak to sobie tłum wyobraża; wyobrażenia tłumy są zmienne. Bezbożny nie jest ten, kto odrzuca bogów czczonych przez tłum, lecz ten, kto podziela mniemanie tłumy o bogach. Wszak sądy tłumy nie opierają się bynajmniej na wyobrażeniach pojęciowych, lecz na fałszywych domysłach. Stąd też wywodzi się przekonanie, że bogowie zsyłają na złych największe nieszczęścia, a dobrym świadczą największe dobrodziejstwa. Ludzie zapatrzeni bez reszty we własne zalety, uważają bogów za podobnych do siebie, a to, co jest od nich różne – za obce”⁵⁷.

W swej dość trudnej teologii sam Epikur był trudny do zrozumienia. Niemniej przywiązywał on wielką wagę do pobożności i religii, brał udział w obrzędach na cześć bogów państwowych i prawdopodobnie był wtajemniczony w misteria eleuzyńskie, choć w swoich pismach zaznaczał, że o bogach myśli inaczej niż gmin: „pobożność Epikura polegała przypuszczalnie na tym, że oddając część oficjalnym bogom, rozmyślał o swoich bogach i upajał się ich doskonałością (...). Epikur wierzył niewątpliwie w swoich szczęśliwych bogów i czcił ich szczerze. Ta cześć nie była całkowicie bezinteresowna, albowiem zapewniała człowiekowi pogodę i błogi spokój wewnętrzny (...). Podobni do ludzi bogowie Epikura byli dla nich jakby naturalnym wzorem do naśladowania, który im wskazywał drogę do osiągalnej dla nich i uszczęśliwiającej doskonałości doczesnej, a mianowicie drogę rozumnego myślenia (...). Swoista pobożność Epikura, wypróbowana w zwycięskiej walce z bólem fizycznym, tworzyła żywotny nerw jego filozofii”⁵⁸.

W drugiej prawdzie czwórmianu Epikur zwalczał lęk przed śmiercią, która już do człowieka nic nie ma, skoro ustaje czucie: Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ

καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας ὡς ἔστιν εὐσυνπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς. Krokiewicz o czwórmianie napisał: „Trzema pierwszymi prawdami czwórmianu leczył Epikur cierpienia z powodu urojeń. Czwartą przeznaczył głównie dla ludzi, których unieszczęśliwiała raczej rzeczowe przyczyny, więc przede wszystkim bolesne choroby i dokuczliwa starość, kalectwa, jak na przykład ślepotą, a także strapienia moralne z powodu śmierci drogich osób” (A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 242). Więcej o czwórmianie epikurejskim zob. np. tamże, s. 219-243.

⁵⁶ EPIKUR, *Myśli główne* I, w: DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 139.

⁵⁷ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 123-124.

⁵⁸ A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 55-56.



διαλυθὲν ἀναισθητεῖ· τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς⁵⁹. Śmierć przeraża bólem konania albo męczarnią po zgonie, może też wiązać się z lękiem przed nicością. Epikur nauczał za Demokrytem, że istnieje jedynie niezliczone mnóstwo wiecznych, ruchliwych atomów bez czucia oraz nieskończony ogrom wiecznej, nieruchomej próżni, w której również nie ma czucia. Natomiast nad wszechświatem panuje automatyczna przyczynowość sprawcza i suwerenny przymus zewnętrznych, mechanicznych praw natury⁶⁰. Człowiek odczuwa i ma świadomość dzięki swojej duszy, która – tak jak ciało – jest zbudowana z atomów, przy czym dusza nie jest wieczna, ale – tak jak ciało – znikoma: „w chwili śmierci człowieka rozprzega się ta dusza na poszczególne atomy i razem z jego świadomością ginie bez śladu. Człowiek żyje w świecie swojej doczesnej świadomości, który się znajduje jakby na marginesie zasadniczej, jedynie ważnej rzeczywistości atomów i próżni i który się w niej po prostu nie liczy. W ogóle życie i śmierć, dola i niedola jednostki ludzkiej nie ma we wszechświecie żadnego znaczenia. Ta «smutna» (...) nauka upokarzała człowieka. Niemniej Epikur żądał stanowczo, ażeby człowiek ją uznał i ażeby się szczerze z nią pogodził właśnie dlatego, że była prawdziwa i że ta zgoda miała fundamentalne znaczenie dla ludzkiego szczęścia”⁶¹.

Śmierć następuje, gdy wadliwe ruchy atomów biorą górę nad prawidłowymi. Wtedy ustrój przestaje istnieć i człowiek umiera. Epikur pisał do Menojkeusa: „Staraj się oswoić z myślą, że śmierć jest dla nas niczym, albowiem wszelkie dobro i zło wiąże się z czuciem; a śmierć jest niczym innym, jak właśnie całkowitym pozbawieniem czucia. Przeto owo niezbite przeświadczenie, że śmierć jest dla nas niczym, sprawia, że lepiej doceniamy śmiertelny żywot, a przy tym nie dodaje bezkresnego czasu, lecz wybija nam z głowy pragnienie nieśmiertelności. W istocie bowiem nie ma nic strasznego w życiu dla tego, kto sobie dobrze uświadomił, że przestać żyć nie jest niczym strasznym. Głupcem jest atoli ten, kto mówi, że lękamy się śmierci nie dlatego, że sprawia nam ból, gdy nadejdzie, lecz że trapi nas jej oczekiwanie. Bo zaiste, jeśli jakaś rzecz nie mąci nam spokoju swoją obecnością, to niepokój wywołany jej oczekiwaniem jest zupełnie bezpodstawny. A zatem śmierć, najstraszniesze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma. Wobec tego śmierć nie ma żadnego związku ani z żywymi, ani z umarłymi; tamtych nie dotyczy, a ci już nie istnieją. Jednakże tłum raz stroni od śmierci jako od największego zła, to znów pragnie jej jako kresu nędzy życia. Atoli mędrzec, przeciwnie, ani się życia nie wyrzeka, ani się śmierci nie boi, albowiem życie nie jest mu ciężarem, a nieistnienia nie uważa wcale za zło. Podobnie jak nie wybiera pożywienia obfitszego, lecz smaczniejsze, tak też nie chodzi mu bynajmniej o trwanie najdłuższe, lecz najprzyjemniejsze. A ten, kto nawołuje, by młodzieniec żył

⁵⁹ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 139.

⁶⁰ Por. A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 51.

⁶¹ Tamże, s. 51.



pięknie, a starzec pięknie życie zakończył, jest naiwny nie tylko dlatego, że życie jest zawsze pożądane zarówno przez jednych, jak i drugich, lecz raczej dlatego, że troska o życie piękne nie różni się niczym od troski o jego piękny koniec. Znacznie gorszy jest jednak ten, kto powiedział, że lepiej jest się nie urodzić.

„Albo po urodzeniu jak najspieszniej przekroczyć bramę Hadesu”.

Jeśli bowiem poważnie to mówi, to dlaczego sam z życia nie odchodzi? A przyszłoby mu to łatwo, gdyby stanowczo powziął taki zamiar. Jeśli jednak chce zażartować, to zaiste żart jest nie na miejscu, gdyż z takich rzeczy się nie żartuje.

Należy o tym pamiętać, że przyszłość ani nie jest całkowicie w naszej mocy, ani też nie jest bynajmniej zupełnie od nas niezależna; mając to na uwadze ani nie będziemy oczekiwać jej niezawodnego ziszczenia, ani też nie stracimy nadziei co do możliwości jej ziszczenia się⁶².

Głoszona przez Epikura marność życia ludzkiego zachęcała człowieka, by sam zajął się sprawą swojego szczęścia, za które odpowiada indywidualna świadomość. Ona to pozostaje w ścisłym związku z ustrojowymi ruchami atomów ciała i ducha, z których właściwe dają przyjemność, zaś niewłaściwe – sprawiają ból: „Ból powodują nie zaspokojone naturalne i konieczne potrzeby ludzkie. Nie zaspokojona naturalna i konieczna potrzeba rozumnego myślenia powoduje na przykład różne unieszczęśliwiające człowieka «urojenia», które pozostają w ścisłym związku z niewłaściwymi ruchami, tak jak uszczęśliwiają go znowu «prawdy» pozostają w ścisłym związku z właściwymi ruchami jego psychicznych atomów (...): takim a takim ruchom atomów odpowiadają takie a takie ruchy atomów”⁶³. Człowiek, mając wolną wolę i inicjatywę działania w swej świadomości, nie powinien tworzyć w sobie ośrodków psychicznego bólu, czyli leniwych urojeń. Jego zadaniem jest bowiem usuwać ból lub go przewyciężać. Ból spowodowany przez niezaspokojone naturalne i konieczne potrzeby ludzkie łatwo można uśmierzyć, bo bez trudu daje się je zaspokoić. Natomiast ten wywołany przez chorobę należy przemoc sprawnym wysiłkiem świadomości, która dysponuje zasobem prawd niezawodnych, zdobytych na drodze trudu rozumnego myślenia (Epikur pomagał w tym swym uczniom, zlecając im przyswajanie na pamięć streszczenia swej doktryny). Dzięki tym prawdom mędrzec epikurejski posiada zdolność znieczulania się na ból fizyczny wysiłkiem umysłu i doznaje zawsze najwyższej przyjemności, czyli bezbolesności⁶⁴. Innymi słowy człowiek rozumny „zachowuje dobre chwile w żywej i wdzięcznej pamięci i czerpie z nich radość w chwilach bolesnych”⁶⁵.

W tym miejscu warto przypomnieć nauczanie Epikura o ludzkich pragnieniach. Jak podaje Diogenes Laertios: „Trzeba sobie również zdawać sprawę z tego, że wśród

⁶² DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 124--127.

⁶³ A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 51-52.

⁶⁴ Por. tamże, s. 52-53.

⁶⁵ Tamże, s. 243.



naszych pragnień jedne są naturalne, a inne urojone, a wśród naturalnych jedne są ponadto konieczne, a inne tylko naturalne. Wśród koniecznych można wyróżnić takie, które są konieczne do szczęścia, następnie pragnienia konieczne dla spokoju ciała i wreszcie konieczne dla samego życia. Jasno sprecyzowany pogląd na te sprawy pozwoli skierować wszelki wybór i wszelkie unikanie na korzyść zdrowia ciała i spokoju duszy, a to właśnie jest celem szczęśliwego życia. Wszak cała nasza działalność zdąża do tego, aby się uwolnić od cierpienia i niepokoju. A gdy raz zdołamy to wszystko osiągnąć, wnet zniknie niepokój duszy; istota żywa nie odczuwa już bowiem potrzeby zabiegania o cokolwiek, czego by jej brakowało, ani też nie będzie szukać czego innego do dopełnienia dobra duszy i ciała. Bo zaiste wtedy tylko odczuwamy potrzebę przyjemności, gdy z jej braku doznajemy bólu; gdy jednak ból nam nie dokucza, nie potrzebujemy wtedy żadnej przyjemności. Dlatego właśnie twierdzimy, że przyjemność jest początkiem i celem życia szczęśliwego⁶⁶.

Epikur uznał, że ludzie ze swej natury dążą do tego, co przyjemne, a unikają tego, co nieprzyjemne. I tak przyjemność rzeczywiście jest zagadnieniem zasadniczym dla jego etyki, zwłaszcza teorii szczęścia, które jest dobrem najwyższym (ale inaczej niż u Arystypa⁶⁷). Obok przyjemności zmysłowych Epikur wyróżniał przyjemności duchowe, przy czym uczył, że szczęście zależy przede wszystkim od stanu ducha, a nie ciała.

Pierwsze przyjemności – zmysłowe, czyli zaspokajające potrzeby zmysłowe i fizjologiczne – dzielił na naturalne, które z kolei były konieczne lub niekonieczne do szczęścia, oraz nienaturalne, które jako niekonieczne odrzucił tak samo, jak naturalne niekonieczne (zbytek, luksus czy nadużycia erotyczne), zalecając wstrzeмиęźliwość i umiar. Starał się zatem jedynie o te naturalne konieczne i w ten sposób przyjemności cielesne konieczne do szczęścia ograniczył do zaspokajania głodu i pragnienia oraz ochrony przed chłodem. Drugie przyjemności, duchowe, były dla Epikura zdecydowanie ważniejsze. Podzielił je tak samo, jak wcześniej zmysłowe. Do duchowych przyjemności naturalnych koniecznych zaliczył pragnienie poznania prawdy o świecie i chęć zdobycia wiedzy uwalniającej od urojeń i strachu, a dającej największą przyjemność dostępną człowiekowi. Do przyjemności naturalnych niekoniecznych Epikur zakwalifikował uczucia, które zalecał poddawać rozumowi tak, by ustrzec się przed choćby najmniejszym niewolniczym przywiązaniem do drugiej osoby. Duchowe przyjemności nienaturalne, czyli żądze sławy i zaszczytów, uznał za niekonieczne, w związku z czym je odrzucił. Uczył on wreszcie o przyjemności polegającej na harmonijnych ruchach atomów duszy i ciała. Jest to najwłaściwsza przyjemność duchowa, niewymagająca zresztą od człowieka żadnej aktywności: jest stanem bezbolesności wewnętrznej i radości istnienia, która wpływa ze świadomości życia⁶⁸.

⁶⁶ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 127-128.

⁶⁷ Por. G. NEUMANN, *Epikureizm*, Olsztyn 2003, s. 115-119.

⁶⁸ Por. K. PAWŁOWSKI, *Lathe biosas...*, s. 59-60.

Epikur domagał się „ograniczenia wysiłków, podejmowanych ze względu na ciało, jego wygody i wymyślne rozkosze, ażeby człowiek miał jak najwięcej czasu i energii do wytężonej pracy nad rzetelnym poznaniem rzeczywistości i dostępczej mu prawdy, co stanowi jego naturalną i konieczną potrzebę duchową”⁶⁹.

Wracając jeszcze do przyjemności naturalnych, warto szerzej wspomnieć o poglądach Epikura na przyjemność seksualną (wszak często zarzucano mu propagowanie rozpusty), także w kontekście tematu cierpienia. W odróżnieniu od pitagorejczyków Epikur nie odrzucał jej, uznawał ją za równą z innymi przyjemnościami zmysłowymi, przy czym nie zniechęcał ani nie zachęcał swych uczniów do zaspokajania popędu płciowego. Innymi słowy: „stając w obronie słusznych praw ciała, prostował Epikur zboczenia zwolenników mistycznej ascezy, a potępiając miłość, gromił kłamstwo rozwydrzonego seksualizmu”⁷⁰. Przestrzegał przed cierpieniem, które mogło się z tym wiązać. Jak wyjaśnia Krokiewicz: „Ostrzegał przede wszystkim przed «miłością», którą uważał za zatrute szaleń i goryczą, «namiętne, nigdy nie nasycone pożądanie płciowej rozkoszy» (por. Ep. frg. 483 U.). W miłosnym zaślepieniu widział nienaturalny tryumf cielesnej żądzy i poniżenie ducha. Dopatrywał się w nim źródła nieuchronnych przykrości i utrapień. Wbrew ogólnemu mniemaniu twierdził wreszcie, że «miłość» nie tylko nie wzmacnia, lecz – wprost przeciwnie uniemożliwia zdrową i naturalną rozkosz płciową (...). Zakochanym «szczęśliwie» zwracał uwagę na ciernie ich miłości i wskazywał drogę do uzyskania czystej, godnej człowieka rozkoszy: radził, aby się nie okłamywali i nie zamęczali wzajemnie, aby powściągali swój płciowy egoizm. Zakochanych «nieszczęśliwie» pouczał znowu, że ich ideały nie są tak idealne, jak o nich myślą, że najpiękniejsze kobiety podlegają tym samym prawom natury, co najbrzydsze, że przecież żyli, zanim popadli w sidła nieszczęsnego szaleństwa, i to żyli przyjemnie, że wreszcie zerwanie wszelkich stosunków oraz czas leczy skutecznie cierpienia miłosne. Jeżeli cierpią, to cierpią z własnej winy, bo lubują się w swoich urojeniach i nie chcą podjąć wysiłku zawsze możliwego wyzwolenia. Epikur zdawał sobie jednak sprawę, że łatwiej jest się ustrzec niż uwolnić od miłości. Dlatego oprócz lekarstw stosował jeszcze lżejsze, zapobiegawcze niejako środki. Używał mianowicie łagodnej perswazji i zalecał ze względu na niebezpieczeństwo miłości raczej nie zaspokajać lekkomyślnie płciowego popędu, któremu zresztą odmawiał charakteru koniecznego pragnienia”⁷¹. Jak podaje Diogenes Laertios, epikurejczycy twierdzili, że stosunki płciowe nie przynoszą korzyści, a wręcz, że należy się cieszyć, jeśli nie szkodzą: συνουσίη (fg. 62 Us.) δέ, φασίν, ὥνησε μὲν οὐδέποτε, ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ καὶ ἔβλαψε⁷².

⁶⁹ A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 35.

⁷⁰ Tamże, s. 47.

⁷¹ Tamże, s. 45-46.

⁷² DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 118.

Epikur i epikurejczycy prowadzili bardzo skromny i prosty tryb życia, zadowalając się kubkiem wody, rzadziej wina, i chlebem, a do tego niekiedy serem⁷³. W Ogrodzie panowała wstrzemięźliwość (αὐτάρκεια): „Umiarkowanie uważamy za największe dobro nie dlatego, żebyśmy w ogóle mieli poprzestawać na małym, ale dlatego, abyśmy się nauczyli obywać byle czym, gdy nas bieda nawiedzi, w przeswiadczeniu, że najlepiej korzystają z obfitości dobra ci, którzy jej najmniej pożądadają, i że to, co naturalne, jest też łatwe do zdobycia, a to, co urojone, z trudem trzeba zdobywać. Proste potrawy sprawiają nam tyle samo przyjemności, co wystawne uczty, gdy tylko bolesne uczucie głodu zostanie usunięte. Jęczmienny chleb i woda sprawiają największą rozkosz, jeśli je spożył człowiek głodny. Z tego więc względu przyzwyczajenie do życia prostego i mało kosztownego zapewnia dobre zdrowie i uaktywnia wobec różnych potrzeb życiowych, a kiedy się po dłuższej przerwie zasiądzie przy suto zastawionym stole, wówczas się lepiej korzysta z tych przyjemności; wreszcie czyni nas ono nieustraszonymi wobec igraszek losu”⁷⁴. Umiar ma zatem wielką wartość w epikureizmie, gdyż broni przed zmartwieniami wystawnego życia i zapewnia dobrą kondycję fizyczną i psychiczną, co jest już składnikiem szczęśliwości. Sposobi też do pełniejszego używania przyjemności, gdy ta już zaistnieje. Według Epikura bowiem: „Nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, uczciwie i sprawiedliwie [ani nie można żyć mądrze, uczciwie i sprawiedliwie], jeśli się nie żyje przyjemnie. Komu więc brak chociażby jednej z tych rzeczy, np. życia mądrego, ten już nie może żyć przyjemnie, chociażby nawet żył i uczciwie, i sprawiedliwie”⁷⁵.

Epikur, z własnego doświadczenia znając głód i przygnębiającą nędzarza niepewność jutra, jak również rozkosz dosytu i myśli o zabezpieczonej przyszłości⁷⁶, cenił przyjemność jako dobro, a ból uznawał za zło. Zarazem jednak przestrzegał, by nie uganiać się za wszelką przyjemnością, lecz często z niej rezygnować, zwłaszcza wtedy, gdy może ona stać się przyczyną przykrości, a także w celu uznania pierwszeństwa przykrości, gdy po jej dłuższym przeżywaniu spodziewamy się zaznać większej przyjemności: οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ’ ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπηται· καὶ πολλὰς ἀλγηδόνας ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὴν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθῇ πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνας⁷⁷. Stąd zawsze trzeba dobrze rozeznac po-

⁷³ Por. tamże X 11: Διοκλῆς δ’ ἐν τῇ τρίτῃ τῆς ἐπιδρομῆς φησιν – εὐτελέστατα καὶ λιτότατα δαιτῶμενοι· „κοτύλη γούρ,” φησίν, „οἰνιδίου ἡρκοῦντο, τὸ δὲ πᾶν ὕδωρ ἦν αὐτοῖς ποτόν.” (...) αὐτὸς τέ φησιν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς (Us. p. 156. 8), ὕδατι μόνον ἀρκεῖσθαι καὶ ἄρτῳ λιτῷ. καί, „πέμψον μοι τυροῦ,” φησί (fg. 182 Us.), „κυθριδίου, ἵν’ ὅταν βούλωμαι πολυτελεύσασθαι δύνωμαι.” τοιοῦτος ἦν ὁ τὴν ἡδονὴν εἶναι τέλος δογματίζων.

⁷⁴ Tamże X 130-131.

⁷⁵ EPIKUR, *Myśli główne* V, w: DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 140.

⁷⁶ Por. A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 35.

⁷⁷ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 129.



żyteczność i szkodliwość, by dobra nie pomylić ze złem: τῇ μέντοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα κρίνειν καθήκει· χρώμεθα γὰρ τῷ μὲν ἀγαθῷ κατὰ τινὰς χρόνους ὡς κακῷ, τῷ δὲ κακῷ τοῦμπαλιν ὡς ἀγαθῷ⁷⁸.

Epikur uważał ból moralny za gorszy od bólu fizycznego, gdyż ciało może doznawać bólu tylko w danej chwili, a duszę mogą dręczyć nie tylko teraźniejsze, ale też przeszłe i przyszłe cierpienia: τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χεიმάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον⁷⁹. Stąd też ganił lenistwo duchowe jako zniewalające ciało i unieszczęśliwiające człowieka, wzywał do opanowania uczuciowości i woli przez rozum w służbie natury. Uczył, że przyczyną ludzkich nieszczęść jest nienawiść, zazdrość i pogarda. Mędrzec te afekty przecięża rozumem. Mędrca można być pewnym, on się nie zmieni, bo kto raz się nim stał, już nigdy nie może zmienić usposobienia i przekształcić charakteru: Βλάβας (fg. 536 Us.) ἐξ ἀνθρώπων ἢ διὰ μῖσος ἢ διὰ φθόνον ἢ διὰ καταφρόνησιν γίνεσθαι, ὧν τὸν σοφὸν λογισμῷ περιγίνεσθαι. ἀλλὰ (fg. 222a Us.) καὶ τὸν ἄπαξ γενόμενον σοφὸν μηκέτι τὴν ἐναντίαν λαμβάνειν διάθεσιν μηδὲ πλάττειν ἐκόντα⁸⁰. Mędrca wyróżnia pozytywny egoizm rozumny, który wiąże się z samowystarczalnością i szczęściem oraz właściwościami moralnymi takimi jak: żarliwość w zdobywaniu wiedzy o wszechrzeczywistości, uzasadniona duma, odwaga, wdzięczność i ofiarna życzliwość (a zatem ten egoizm łączy się z altruizmem!). Rozumny egoizm oznacza zdrowie duszy i właściwy ruch jej atomów: „Kto nie doznaje wewnętrznych zaburzeń – pisał Epikur – ten ani siebie, ani drugiemu nie ciąży» (Ep. frg. A 79 B.). Duch, panujący nad ciałem, zaspokaja jego naturalne i konieczne pragnienia, urojone zaś ukróca⁸¹. Żyje spokojnie i szczęśliwie, bez uganiania się za majątkiem, sławą, władzą czy rozkoszami zmysłowymi. Nikogo nie krzywdzi, a stara się być pożyteczny dla innych i dba przede wszystkim o zaspokojenie najważniejszej potrzeby, potrzeby rozumnego myślenia. Epikur uczył: „Dobry stan (*eustathes katastema*) ciała oraz ufna i uzasadniona jego nadzieja raczą najwyższą i najpewniejszą radością (*chara*) tych, co umieją myśleć rozumnie⁸². A ta radość świadczy nie tylko o dobrym stanie ciała, ale i ducha (rozstrój ducha zatruwałby przyjemność cielesną). Dusza odpowiada za stan ciała, zgodnie z nauką o jej wyższości nad nim. W praktyce, jak wyjaśnia Krokiewicz, wszystko zależy od indywidualnej jaźni konkretnego człowieka: „Urabiały ją myśli i uczucia, intencje i czyny. Jaźń zahartowana w «fizjologii» Epikura, czyli rozumna osobowość zażywa stale błogiego spokoju i w normalnych warunkach zabezpiecza dostatecznie człowieka przed bólem cielesnym, a w razie choroby lub nieuchronnych dolegliwości podeszłego wieku,

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże X 137.

⁸⁰ Tamże X 117.

⁸¹ A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 246.

⁸² Ep. frg. 68 U. (cyt. za: A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 268).



ma dość własnej siły, ażeby je rozbroić. Mędrzec nie wyolbrzymia przede wszystkim cielesnego bólu urojeniem, jakoby był nieznośny, a następnie przeciwstawia mu radosne wspomnienia i go nimi poniekąd zagłusza (...). Rozum ludzki rozwija się z biegiem czasu i skoro (...) skryształizuje się ostatecznie, zapewnia jaźni nie tylko stały spokój wewnętrzny, ale także możliwość zyskiwania coraz większej siły dzięki rosnącej z wiekiem ilości dobrych myśli i czynów oraz dobrych wspomnień: mądry starzec rozporządza ich wystarczającym zasobem do zwycięskiej walki z cielesnymi utrapieniami⁸³.

Doktryna Epikura miała wielką siłę, a do tego „towarzyszył jej osobisty czar filozofa, jego wielka osobowość i niezwykła dobroć, którą szczerze szafował, zyskując sympatię i miłość u ludzi”⁸⁴.

Pisząc o poglądach Epikura na cierpienie, ból, nie sposób nie pisać równocześnie i o przyjemności. Przyjemność, którą głosi Epikur, charakteryzuje się nieobecnością cierpień fizycznych i duchowego niepokoju: rolą filozofii jest odnalezienie jedynej prawdziwej przyjemności, czystej przyjemności istnienia, ale w sposób zgodny z rozumem⁸⁵. Trzeźwy rozum, dociekający przyczyn wszelkich wyborów, odrzucający domysły, czyni życie przyjemnym, bo to mądrość (φρόνησις) jest „początkiem wszelkiego dobra i dobrem najwyższym, a wskutek tego jest cenniejsza nawet od filozofii, jako źródło wszystkich innych cnót. Ona nas uczy, że nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, pięknie i sprawiedliwie, i na odwrót, że nie można żyć mądrze, pięknie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie. Wszak cnoty tworzą wraz z przyjemnym życiem naturalną jedność i życie przyjemne jest od nich nieodłączne”⁸⁶. Mędrzec epikurejski nie zaznaje tak naprawdę niepokoju i żyje na podobieństwo boskich istot nieśmiertelnych: „Przemyśl więc dokładnie te sprawy, a także zagadnienia pokrewne. Rozmyślaj dzień i noc, sam i z kimś, kto podobnie myśli, a nie zaznasz niepokoju ani we śnie, ani na jawie i będziesz żył wśród ludzi jak bóg. Albowiem człowiek żyjący w sferze dóbr niezniszczalnych jest zgoła niepodobny do żadnej śmiertelnej istoty”⁸⁷.

⁸³ A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 273.

⁸⁴ K. PAWŁOWSKI, *Lathe biosas...*, s. 16.

⁸⁵ Por. P. HADOT, *Czym jest...*, s. 155.

⁸⁶ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 132: τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις· διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως> ἄνευ τοῦ ἡδέως· συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῇ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.

⁸⁷ Tamże X 135: Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τούτοις συγγενῇ μελέτᾳ πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς πρὸς <τε> τὸν ὅμοιον σεαυτῷ, καὶ οὐδέποτε οὐθ' ὕπαρ οὐτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσεις δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις, οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῷ ὡς ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.



Jako swoiste podsumowanie i zakończenie tej refleksji na temat poglądów twórcy Ogrodu, niech wybrzmia słowa Adama Krokiewicza: „Epikur żył w czasach bardzo ciężkich i mierząc jego dolę zwyczajnym miernikiem ludzkim, trzeba ją nazwać nad wyraz ciernistą. Był świadkiem coraz głębszego upadku ukochanych Aten i ojczystego imienia. Los nie oszczędził mu nadto ciosów osobistych. Odumarli go rodzice i ukochani bracia, stracił najserdeczniejszych przyjaciół, Metrodora i Polyajnosą. On sam był wreszcie chorym człowiekiem. Choroby prześladowały go przez całe życie. W młodości dokuczały mu krwotoki, potem wodna puchlina, a w starości wystąpiła na domiar złego bolesna choroba narządów trawienia i przewodów odchodowych (...). Ten chory człowiek potrafił jednak założyć własną szkołę filozoficzną i prowadzić ją w nieustępliwej walce z przeciwnikami przez długie lata. (...) Epikur wytrwał na stanowisku scholarchy do końca. Umarł tak samo pogodnie, jak żył, nie ukorzywszy się mimo ogromnych cierpień ani na chwilę przed bólem cielesnym. Jego ostatnie słowa były nacechowane troską o dobro wyznawców i wyznania: «Żegnajcie w weselu i zachowajcie w pamięci orędzie!» (...). Z nimi na ustach miał skonać. Śmierć Epikura wywarła, podobnie jak jego życie, głębokie wrażenie na wiernych»⁸⁸.

Słowa-klucze: cierpienie, Epikur, filozofia, szczęście, hedonizm

Epicurus about sufferance

Summary

The article concerns the teaching of Epicurus about sufferance. The topic is analyzed in two main chapters: the first one introduces information about the life and teaching of Epicurus, while the second shows the way, which Epicurus concerned as being appropriate for reaching happiness.

Keywords: sufferance, Epicurus, philosophy, happiness, hedonism

(oprac. Tomasz Herbich)

⁸⁸ A. KROKIEWICZ, *Hedonizm...*, s. 37-38. Ostatnie słowa Epikura: χαίρετε, και μέμνησθε τὰ δόγματα podaje Diogenes Laertios (por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty...* X 16).





SEBASTIAN SZYMAŃSKI

Motywy paschalne

„Passio Domini Nostri Jesu Christi op. 65” Józefa Elsnera

Tematyka motywów paschalnych *Passio Domini Nostri Jesu Christi op. 65* Józefa Elsnera wydaje się być wciąż aktualna w twórczości kompozytorów i odbiorców głębokich treści, jakie zawiera. Niniejsza próba jej ukazania ma na celu uwrażliwienie także kolejnych, potencjalnych odbiorców na jej coraz dojrzsze przyjęcie. Zostanie ona przedstawiona z ukazaniem sylwetki Józefa Elsnera oraz genezy jego *Passio Domini Nostri Jesu Christi op. 65*.

Józef Elsner – wiadomości biograficzne

Józef Antoni Franciszek Elsner – kompozytor, dyrygent i pedagog, urodził się 1 czerwca 1769 roku w Grodkowie na Opolszczyźnie, a zmarł 18 kwietnia 1854 roku w Elsnerowie pod Warszawą¹. Odegrał ważną rolę w historii muzyki, m.in. jako prekursor szkoły narodowej, a także nauczyciel Chopina, dostrzegający jego muzyczny geniusz². Warto podkreślić, że uczył go w Konserwatorium Warszawskim³.

Od 1774 do 1781 roku Józef Elsner uczęszczał do szkoły powszechnej w Grodkowie oraz śpiewał w chórze kościelnym. W roku 1781 rozpoczął naukę w przyklasztornej szkole, prowadzonej przez dominikanów, a następnie w jezuickim Gimnazjum św. Macieja we Wrocławiu. Uczęszczał na lekcje gry na skrzypcach i basu cyfrowanego oraz udzielał się w klaszornym chórze. W 1786 roku podjął studia teologiczne na wrocławskim uniwersytecie, które zmienił na lekarskie, po czym w 1789 roku wyjechał do Wiednia w celu dalszego kształcenia się w dziedzinie medycyny.

¹ Por. *Józef Elsner*, http://www.culture.pl/baza-muzyka-pelna-tresc/-/eo_event_asset_publisher/eAN5/content/jozef-elsner (data pobrania: 1.05.2012).

² Por. *Józef Elsner*, <http://www.zamek-lancut.pl/muzykalia/Muzyka/polska/11/jozef-elsner> (data pobrania: 1.03.2012).

³ Por. A. JACOBS, *Słownik Muzyczny*, Bydgoszcz 1993, s. 99.





Przez dwa lata pobytu w Wiedniu ciężko chorował i z tego powodu wrócił do zawodu muzyka i przeniósł się do Brna, gdzie był skrzypkiem w orkiestrze teatralnej. W 1792 roku rozpoczął trzyletnią pracę we Lwowie na stanowisku dyrygenta w teatrze cesarsko-królewskim. Od 1795 roku udzielał także lekcji muzyki oraz stworzył Akademię Muzyczną, mającą na celu zrzeszanie i integrowanie muzyków i pasjonatów. Funkcja koncertowa uczelni stała się priorytetową, a w repertuarze znalazły się symfonie (m.in. Wolfganga Amadeusza Mozarta, Józefa Haydna, Pavla Vranický'ego i Elsnera), solowe koncerty instrumentalne oraz kompozycje wokalne.

Po siedmiu latach spędzonych we Lwowie, w 1799 roku kompozytor przeniósł się do miasta, w którym osiadł na stałe – do Warszawy. Tutaj przez 25 lat prowadził operę przy Teatrze Narodowym, w której wystawiano również jego własne dzieła, m.in. 30 oper i 2 balety. Podróżował po Europie w celu nawiązywania kontaktów z muzykami i wydawnictwami muzycznymi, dzięki czemu kilka jego kompozytorskich pozycji ukazało się drukiem w Paryżu i Lipsku. Został członkiem Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, a w 1814 roku założył Towarzystwo Muzyki Religijnej i Narodowej, którego głównym celem było organizowanie koncertów, kształcenie nowych kadr nauczycielskich, śpiewaków, organistów i muzyków.

Józef Elsner był również pedagogiem, który w latach 1814–1817 nauczał w Szkole Dramatycznej Bogusławskiego. Z kolei teorię i kompozycję wykładał w szkołach, w których pełnił funkcję dyrektora. Były to: Szkoła Elementarnej Muzyki i Sztuki Dramatycznej (1817–1821), Instytut Muzyki i Deklamacji (1821–1826), Szkoła Główna Muzyki (1826–1831). W ostatniej placówce wykształcił wielu polskich kompozytorów. Wśród nich znalazł się Fryderyk Chopin, na którego świadectwie szkolnym Elsner zamieścił zapis: „szczególna zdatność, geniusz muzyczny”. W latach 1835–1839 uczył również w Szkole Śpiewu, zlokalizowanej przy Teatrze Wielkim, a później w Instytucie Guwernantek.

Jako honorowy członek wielu towarzystw muzycznych w kraju i za granicą (m.in. Krakowskiego Towarzystwa Przyjaciół Muzyki czy lipskiego Musikverein der Universitätskirche St. Pauli) za zasługi w dziedzinie muzyki otrzymał Order św. Stanisława, którym został oficjalnie odznaczony w 1823 roku, na jego cześć wybito również trzy medale.

Twórczość J. Elsnera była bardzo bogata pod względem swojej różnorodności i kolorytu brzmienia, lecz grupą dominującą były utwory sakralne oraz sceniczne, do których należą m.in.: msze, oratoria, utwory oratoryjno-kantatowe, balety, opery i inne dzieła sceniczne (duodramy, melodramaty), koncerty, symfonie, utwory kameralne (kwartety fortepianowe, kwartety smyczkowe, kwintety smyczkowe, sonaty), drobne utwory orkiestrowe i instrumentalne⁴.

⁴ Por. *Józef Elsner*, http://www.culture.pl/baza-muzyka-pelna-tresc/-/eo_event_asset_publisher/eAN5/content/jozef-elsner (data pobrania: 1.05.2012).



Geneza Passio Domini Nostri Jesu Christi op. 65 Józefa Elsnera

Kustosz katedry warszawskiej, ks. Wittman, pod koniec 1834 roku zwrócił się z prośbą do Józefa Elsnera, aby skomponował on muzykę uświetniającą kazania pasyjne w Wielkim Tygodniu. Sytuacja ta wynikała z potrzeby zastąpienia znanych już duchowieństwu i publiczności dzieł Giovanniego Battisty Pergolesiego, Józefa Haydna i Petera Wintera, wykonywanych właśnie przed świętami Wielkiej Nocy. Problem ten przeobraził się w radość kompozytora, który od dłuższego czasu marzył, aby połączyć poezję z muzyką najściślej jak tylko się da, tworząc dzieło zgodne z teoretycznymi założeniami jego rozpraw *O metryczności i rytmiczności języka polskiego* i *O melodii i śpiewie*⁵. Zastój życia kulturalnego, którego powodem były represje carskie i emigracja wielu przedstawicieli polskiej inteligencji, wywołana następstwami wybuchu powstania w 1830 roku, przeciwstawił się zamysłowi kompozytora i uniemożliwił napisanie opery, która miała być wystawiona przez uczniów Szkoły Głównej Muzyki. W owym czasie największe możliwości stwarzał jeszcze kościół, a twórczość Elsnera – muzyka religijna, zawsze odgrywająca ogromną rolę, stała się teraz najważniejszą sferą działań kompozytora. Dzięki temu jego pomysły teoretyczne nie musiały być realizowane na podstawie założeń opery, ale z powodzeniem można je było wykorzystywać w oratorium. Potrzebowano tylko odpowiedniej tematyki, propozycja księdza Wittmana trafiła więc na mocny grunt.

Józef Elsner napisał na próbę część pierwszą, którą zaprezentował dwukrotnie w katedrze św. Jana w Warszawie, w dniach 24 marca i 1 kwietnia 1836 roku, a całe *opus* było gotowe już w listopadzie 1837 roku. Jednym z problemów związanych z wykonywaniem dzieła w okresie pasyjnym była trudność w skompletowaniu pełnej obsady. Na szczęście przychylność władz gminy ewangelickiej pomogła zrealizować premierę, do czego potrzebny był niemal czterystuosobowy zespół chóru i orkiestry. Miało to miejsce latem 1838 roku w kościele ewangelicko-augsburskim św. Trójcy w Warszawie, a dochód z trzech koncertów (w dniach 20, 22 i 25 czerwca) został przeznaczony w całości na cele dobroczynne. Dzieło uzyskało bardzo pozytywne recenzje, m.in. na łamach „Kuriera Warszawskiego” czy liczącego się periodyku „Neue Zeitschrift für Musik”.

Za namową przyjaciela, Antoniego Wilhelma Zuccalmaglia, kompozytor postanowił zadedykować dzieło carowi Mikołajowi I. Powodem tych poczynań była trudna sytuacja materialna Elsnera po wybuchu powstania listopadowego. Prywatne lekcje i niewielka emerytura nie zapewniały mu niezależności finansowej, więc ewentualna przychylność monarchy mogłaby dać nadzieję na poprawę warunków życia. Namiestnik Królestwa Polskiego przedstawił tekst oratorium wraz

⁵ Por. J. ELSNER, Płyta CD *Passio Domini Nostri Jesu Christi* op. 65, red. M. Wawrzyniak, PMC 018/019, Germany 1998.



z prośbą o pozwolenie na dedykację. Odpowiedź przyszła w sierpniu 1838 roku. Niestety kompozytor, pochłonięty przepisywaniem partytury, mógł dopiero wiosną następnego roku udać się do Petersburga. Termin ten nie był najlepszy, ponieważ tradycyjny sezon koncertowy i oratoryjny skończył się wraz z Wielkim Postem i większość mieszkańców rozjechała się do swoich podmiejskich rezydencji. Nie było więc możliwości zaprezentowania dzieła i główny cel podróży kompozytora nie został osiągnięty. Wręczenie carowi dedykowanej partytury oratorium i przedstawienie prośby dotyczącej zmiany prawa dzierżawy posiadłości – Elsnerowa – na prawo własności było niemożliwe do zrealizowania ze względu na nieobecność Mikołaja I w stolicy. Sprawę mógł rozpatrzyć jedynie minister Królestwa Polskiego – Ignacy Turkułł. Kompozytor został jeszcze w Petersburgu przez cztery miesiące, prezentując fragmenty oratorium miejscowym melomanom, na których wywarły one ogromne wrażenie. Towarzystwo Filharmoniczne miało zostać aparatem wykonawczym dzieła w najbliższym okresie wielkopostnym.

W drodze powrotnej Józef Elsner zatrzymał się na kilka tygodni w Wilnie, na zaproszenie i dzięki uprzejmości miejscowych środowisk muzycznych. 10 października 1839 roku *opus* zostało wykonane przez liczący sto pięćdziesiąt osób zespół, w skład którego wchodził amatorzy, artyści teatru niemieckiego i polskiego oraz członkowie wileńskiej orkiestry teatralnej i czeskiej orkiestry z Pragi. Koncert odbył się w sali teatru w Wilnie. Wreszcie wiosną następnego roku *Pasja* została wykonana w Petersburgu, a koncert poprowadził nadworny kapelmistrz – Aleksy Lwow. Siedemdziesięcioletni kompozytor znalazł się wówczas u szczytu sławy; jego dzieło było niezmiennie zachwalane przez krytyków i wykonywane przez środowiska muzyczne. Starano się również o wydanie partytury drukiem, lecz nawet sam Fryderyk Chopin nie zrealizował w Paryżu tego zamiaru, gdyż wydawcy nie chcieli ryzykować wydania monumentalnego utworu, do którego zaprezentowania potrzeba było ogromnego aparatu wykonawczego. Również po śmierci kompozytora tzw. Komitet Elsnerowski, kierowany przez Ignacego Feliksa Dobrzyńskiego, próbował wystawiać to wielkie dzieło. W kościele św. Trójcy w Warszawie zrealizowano tylko trzy koncerty w dniach 28 i 30 sierpnia oraz 1 września 1854 roku. Były to ostatnie wystąpienia, podczas których *Passio Domini Nostri Jesu Christi* zabrzmiało w całej swej okazałości. W późniejszym okresie wykonywano jedynie pojedyncze fragmenty, szczególnie partie solowe. Z biegiem czasu zapominano o utworze, a zachowane materiały zmieniały swoją lokalizację.

Do lat trzydziestych XX wieku utwór uchodził za zaginiony, aż do momentu, kiedy Alina Nowak-Romanowicz i Karol Hławiczka odkryli jego fragmenty w podziemiach katedry św. Jana i kościoła św. Trójcy w Warszawie. Pozwoliły one na przybliżoną rekonstrukcję utworu i po upływie blisko sześćdziesięciu lat, 11 i 12 września 1998 roku, słuchacze mogli usłyszeć go w całości podczas dwóch koncertów. Nastąpiło to po prawie 150 latach „nieobecności” oratorium Elsnera w świecie



muzyki w pełnej, kompletnej wersji. Podczas koncertów dokonano nagrań, które dziś możemy usłyszeć na płytach kompaktowych⁶.

Pasyjne wątki utworu Passio Domini Nostri Jesu Christi op. 65 Józefa Elsnera

Józef Elsner w swojej twórczości kierował się myślą: „Im obszerniejsze pole działania, tym obfitsze plony”⁷. Towarzyszyła mu ona podczas układania planu oratorium. Libretto opracował sam, a nietypowy sposób ujęcia dzieła, zaproponowany przez ks. Wittmana, zdradza wyraźne zamięrowanie kompozytora do monumentalnych treści i form wyrażania myśli. Elsner, nie korzystając z ówczynie narzuconych „harmonii pasyjnych”, które były swojego rodzaju schematami, połączył wybrane fragmenty z Ewangelii wg św. Mateusza i wg św. Marka (we frazach narracyjno-dramatycznych) oraz z tekstów liturgicznych, psalmów i lamentacji (w chórach i partiach lirycznych).

Poniższe przedstawienie planu *Passio Domini Nostri Jesu Christi op. 65* Józefa Elsnera może być pomocne w zrozumieniu kompozycji dzieła:

PARS I – CZĘŚĆ I

1. Introdukcja i chór
2. Psalmodia – Ewangelia wg św. Mateusza 26,36-41
3. Chór – Psalm 72(71),1-2
4. Aria (sopran) – Psalm 71(70),4
5. Chór – *Qui passus es pro nobis, Jesu Christe, miserere nobis.*

PARS II – CZĘŚĆ II

6. Psalmodia – Ewangelia wg św. Mateusza 26,44-49
7. Chór – *Qui passus es pro nobis, Jesu Christe, miserere nobis.*
8. Duet (alt, tenor) – Psalm 102(101),2-3
9. Psalmodia – Ewangelia wg św. Mateusza 26,50-55
10. Aria (sopran) – Psalm 5,9-10
11. Chór – Ewangelia wg św. Łukasza 1,79
12. Chór – *Qui passus es pro nobis, Jesu Christe, miserere nobis.*

PARS III – CZĘŚĆ III

13. Chór – Lamentacje 3,56-58; Psalm 85,7
14. Psalmodia – Ewangelia wg św. Mateusza 26,59-66

⁶ Por. tamże.

⁷ Tamże.

15. Tercet (sopran, tenor, bas) – Psalm 13(12),3-6
16. Chór – *Qui passus es pro nobis, Jesu Christe, miserere nobis.*
17. Psalmodia – Ewangelia wg św. Marka 15,1-14
18. Chór – Psalm 46(45),2-3
19. Aria (tenor) – Psalm 22(21),11-12.20
20. Chór – *Qui passus es pro nobis, Jesu Christe, miserere nobis.*

PARS IV – CZĘŚĆ IV

21. Marsz żałobny
22. Psalmodia – Ewangelia wg św. Marka 15,16-30
23. Aria (bas) – Psalm 38(37),9-10
24. Chór – *Qui passus es pro nobis, Jesu Christe, miserere nobis.*
25. Psalmodia – Ewangelia wg św. Mateusza 27,45-54
26. Aria (sopran) z chórem – Ewangelia wg św. Jana 11,25-26
27. Finał – Ewangelia wg św. Jana 19,30

Ta niezwykle rozbudowana kompozycja została podzielona na cztery części, ukazujące sceny modlitwy Chrystusa w ogrodzie Getsemani, pojmania, sądu przed arcykapłanami i Piłatem, ukrzyżowania, śmierci i zmartwychwstania. Co ciekawe, scena śmierci Jezusa nie kończy utworu. W libretto nie odnajdziemy również obrazu złożenia do grobu, ponieważ jego miejsce zajęła triumfalna aria sopranowa do słów zaczerpniętych z Ewangelii wg św. Jana:

*Ego sum resurrectio et vita [J 11,25-26]
(Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem).*

Kompozytor podszedł do tradycyjnego tematu bardzo odważnie i oryginalnie. *Alleluja*, radośnie kończące utwór, podkreśla podtytuł dzieła, brzmiący: *Triumphus Evangelii*. Męka i śmierć Chrystusa zostały bowiem przedstawione w szerszym kontekście zwycięstwa i zmartwychwstania, który ukazują już początkowe słowa chóru:

*Pange, lingua, gloriosi lauream certaminis
Et super Crucis Trofeo dic Triumphum nobilem,
Qualiter Redemptor orbis immolatus vicerit.
(Opiewaj, języku, zwycięstwo w chwalebnym zmaganiu
i triumf sławny przez znak Krzyża,
jak to Zbawiciel świata, ofiarowany, zwyciężył)⁸.*

⁸ Por. tamże.

Dzięki kilku nowatorskim zabiegom Elsner uzyskał w swoim dziele większą niż dotychczas wewnętrzną spójność i dramaturgię. Przez niemal romantyczną swobodę podczas kształtowania treści oratorium nie mogło być to zakwestionowane w klasycznych zasadach budowy pasji. Zróznicowanie partii solowych pod względem narracji, dramaturgii i liryki stworzyło bardzo interesujący efekt akcji, która przebiega wieloplanowo. Nawiązując do dawnej pasji chorałowej i motetowej oraz ujmując psalmodie w kształt archaizowany, kompozytor przedstawia narracje czterech ewangelistów przy pomocy koryfeuszy. Natomiast liryczne partie Jezusa – występujące w formie arii, duetu i tercetu – oraz krótkie ariosa utrzymane są w osiemnastowiecznym stylu religijnej i operowej muzyki włoskiej. Był to ówczesnie bardzo popularny i lubiany w Polsce styl.

Ustępy chóralne Elsnera stanowią kluczową rolę w dziele. Wyrażają odczucia zbiorowości wiernych, stają się ich komentarzem. Szczególną funkcję stanowi tutaj pojawiający się wielokrotnie tekst:

Qui passus es pro nobis, Jesu Christe, miserere nobis
(Któryś za nas cierpiał rany, Jezu Chryste, zmiłuj się nad nami).

Przewodnim motywem tekstowym staje się dla kompozytora tzw. *conclusio*, czyli zamknięcie, zamieszczane w pasjach od XVI w., później włączone do paraliturgicznego nabożeństwa drogi krzyżowej, co wpisuje dzieło w tradycję. Krótki motyw trzech opadających dźwięków, wyprowadzony z początkowego fragmentu hymnu *Pange lingua*, pełni w materii muzycznej analogiczną rolę.

Połączenie „muzyki i poezji” urzeczywistnia się w oratorium dzięki dobranemu z niezwykłą starannością tekstowi łacińskiemu, praktycznie pozbawionemu błędów w akcentacji i ortografii. Ze strony muzycznej kompozytor stara się maksymalnie wykorzystać jego właściwości wyrazowe i znaczeniowe. Barokowe pomysły ilustracyjne, przejawiające się w melodii odwzorowującej ruch opisywany w słowach, oraz muzyczne kontrasty wyrazowe utrzymane są w ścisłym związku z treścią danego fragmentu. Takie formy uwydatniają się szczególnie w chórach. Nowy rys szlachetnej prostoty i pobożności otrzymują arie konserwatywne za sprawą oszczędnie stosowanej melizmatyki. Natomiast psalmodie zostają naświetlone ilustracjami muzycznymi o wyraźnie teatralnej proveniencji.

Elsner w pełni wykorzystał swoje teoretyczne rozważania i wieloletnie doświadczenie na gruncie muzyki religijnej oraz teatralnej w procesie tworzenia oratorium. Dziełu nie brak elementów nowoczesnych, wręcz romantycznych, pomimo iż język muzyczny ma w nim wiele cech charakterystycznych dla typowych XVIII-wiecznych utworów. Introdukcja zawiera skojarzenia nastroju i charakteru bliższe Fryderykowi Chopinowi niż Mozartowi, a rozpoczynający czwartą część



marsz żałobny pozostaje pod wyraźnym wpływem marsza z *III Symfonii* Ludwika van Beethovena. Dramatyczne napięcie oraz wewnętrzna spójność to efekt zastosowania tekstowych i muzycznych motywów przewodnich. Ciekawie rozwiązana instrumentacja, dzięki rozbudowanemu aparatowi wykonawczemu, pozwoliła na nadanie odpowiedniego brzmienia poszczególnym partiom utworu.

Oratorium *Passio Domini Nostri Jesu Christi seu Triumphus Evangelii* Józefa Elsnera stanowi jedno z najważniejszych dzieł pasyjnych doby klasycyzmu i romantyzmu⁹. Wymiar tego utworu jest uniwersalny; niezależnie od czasów, w których żyją odbiorcy, i ich statusu społecznego stanowi bogate źródło refleksji religijnej, kulturowej i moralno-społecznej. Jego budowa i układ treści wskazuje na związek ze Świętym Triduum Paschalnym poprzez odniesienia do Ewangelii i psalmów. Na przykład:

Tu es Rex Judeorum?
(Czy Ty jesteś królem żydowskim?)
At ille respondens ait illi:
(Odpowiedział mu:)
Tu dicis.
(Ty to mówisz.) [Mk 15,2]¹⁰

Biorąc pod uwagę powyższe treści, należy podkreślić ogromną rolę, jaką Józef Elsner odegrał w świecie muzyki. Stał się on niewyczerpującym się źródłem inspiracji dla każdego pokolenia. Bogactwo jego utworów, ich głębia i uniwersalizm wciąż prowadzi do na nowo odradzających się refleksji, zarówno duchowych (religijnych), jak i kulturowych. Wiarygodność jego talentu znalazła urzeczywistnienie w jednym z geniuszów muzycznych, jakim był i pozostaje Fryderyk Chopin.

Rezurekcyjny triumf w Passio Domini Nostri Jesu Christi op. 65 Józefa Elsnera

Kompozycja Józefa Elsnera, jako jedna z nielicznych z gatunku pasyjnego, nie kończy się śmiercią Jezusa, a Jego zmartwychwstaniem. Jest to istotny aspekt dzieła.

Ukazanie rezurekcyjnego triumfu Chrystusa wymaga wcześniejszego przedstawienia Jego śmierci, do czego autor wykorzystał fragment Ewangelii według św. Mateusza 27,45-54. Lirycznie słowa te zostały podzielone w dialogu, odbywającym się pomiędzy koryfeuszami, Jezusem i chórem, w formie muzycznej, tak jak w całym dziele – operowej. Oto przykład:

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Tamże.



Koryfeusze:

A sexta autem hora tenebrae facta sunt per universam

(Od godziny szóstej mrok ogarnął całą)

terram usque ad horam nonam.

(ziemię aż do godziny dziewiątej)

Et hora nona exclamavit Jesus voce magna:

(O godzinie dziewiątej Jezus zawołał donośnym głosem)

Jezus:

Eloi, Eloi, lamma sabachtani?

Koryfeusze:

hoc est:

(to znaczy)

Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?

(Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?)

Quidam autem illic stantes et audientes dicebant:

(Słyszając to, niektórzy ze stojących tam mówili)

Chór:

Eliam vocat iste.

(On Eliasza woła)¹¹

Kontrastowa struktura instrumentacji i odpowiedniej dynamiki, będącej akompaniamentem dla fragmentu Ewangelii, została, jak można przypuszczać, popelniona przez kompozytora w celu ukazania wagi wysławianych przez wykonawców sentencji. Pasyjność zmierza do osiągnięcia swojego szczytu. Styl, który towarzyszy temu fragmentowi, jest właściwy dla epoki, w której żył Elsner, a jednocześnie ponadczasowy. Po słowach, które oznajmiają śmierć Jezusa:

Koryfeusze:

Jesus autem iterum clamans voce magna emisit Spiritum.

(A Jezus raz jeszcze zawołał donośnym głosem i wyzionął ducha)¹²

następuje charakterystyczna dla kompozycji cisza, trwająca kilka taktów. Zastosowanie takiego zabiegu jest prawdopodobnie wyrazem szacunku kompozytora do Stwórcy, jak również wpływa na przebieg dalszych wydarzeń. Wspomniany wcześniej kontrast i dynamika w muzyce są tu odczuwalne coraz bardziej, aż do momentu stonowania i uspokojenia, będącego prologiem do rezurekcyjnego

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.



triumfu Chrystusa. W wielkim finale Józef Elsner posłużył się tekstem Ewangelii według św. Jana 19,30, który urzeczywistnił dzieląc na następujące role:

Chór niebiański:

Consummatum est.

(Wykonało się)

Chór:

Et resurrexit tertia die secundum Scripturas et ascendit in caelum.

(I zmartwychwstał dnia trzeciego, jak oznajmia Pismo, i wstąpił do nieba)

Chór niebiański:

Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis.

(Chwała na wysokości Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli)

Chór:

*Alleluja, alleluja*¹³

Rezurekcyjny triumf Ewangelii został z pewnością osiągnięty w wymiarze liryczno-muzycznym, z całą paletą brzmieniową solistów, monumentalnych chórów i wielkiej orkiestry symfonicznej, zdominowanej fanfarami instrumentów dętych blaszanych. Do tego należy dołączyć akompaniament kwintetu smyczkowego i wyrazistą rytmikę, podkreślaną instrumentami perkusyjnymi (takimi jak kotły *timpani*), oraz subtelność akordów fortepianu połączonych z dzwonkami *campanelli*. Triumf Ewangelii ma tu miejsce również w wymiarze duchowym. Jego wartość i waga, koloryt i spójność w dziele *Passio Domini Nostri Jesu Christi op. 65* mogą wskazywać na istotną relację jedności ze Świętym Triduum Paschalnym nie tylko w kontekście dzieła liryczno-muzycznego, ale przede wszystkim w sercu człowieka, bez którego jego istnienie nie miałoby żadnego sensu. Pokonanie śmierci przez samego Boga jest najgłębszym wyrazem Jego miłości do człowieka i wielkim darem, który wskazuje na wartość nadziei chrześcijańskiej, płynącej ze zmartwychwstania¹⁴. Być może Józef Elsner był również zainspirowany tym faktem i dlatego nawiązał do niego w swojej *pasji*, która może być wykorzystywana w przygotowaniu do bogatszego przeżycia liturgii Świętego Triduum Paschalnego.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. J. DECYK, „Misterium Chrystusa w roku liturgicznym źródłem przepowiadania”, w: *Liturgia i przepowiadanie*, red. W. Przyczyna, Kraków 2010, s. 141.





Zakończenie

Podsumowując, prawdziwie głębokie przeżywanie motywów paschalnych *Passio Domini Nostri Jesu Christi* op. 65 Józefa Elsnera przygotowuje odbiorcę do uczestnictwa w tak ważnych dla każdego chrześcijanina wydarzeniach, jakimi są Pasja i Zmartwychwstanie.

Słowa-klucze: Józef Elsner, misterium paschalne, pasja, zmartwychwstanie

The Paschal Motives in Józef Elsner's Passio Domini Nostri Jesu Christi op. 65 **Summary**

The article analyzes the paschal motives in Józef Elsner's Passio Domini Nostri Jesu Christi op. 65. These motives still influence the composers and auditors. They also lead to better comprehension and participation in the paschal mystery.

Keywords: Józef Elsner, paschal mystery, passion, resurrection

(oprac. Tomasz Herbich)



Recenzje





R. Rumianek, J. Kulisz, *Z Jezusem na Via Dolorosa*,
Rhetos: Warszawa 2011.

Z Jezusem na Via Dolorosa to bardzo intrygująca książka. Istotna dla zrozumienia zamysłu tego utworu jest – z pewnością zamierzona przez autorów – semantyczna trójszczynność jego tytułu, wynikająca z kilku możliwości rozumienia sensu łacińskiego wyrażenia *via dolorosa*. Wyrażenie to tłumaczy się na język polski dosłownie jako „droga smutna/cierpiąca” lub trafniej „droga smutku/cierpienia”. Można zatem zrozumieć ten tytuł trojako. W pierwszym znaczeniu Jezus jest obecny w życiu człowieka na drodze jego życiowego smutku/cierpienia. Drugi wariant tłumaczenia zasadza się na potraktowaniu wyrażenia *via dolorosa* jako *terminus technicus*, który określa nabożeństwo Drogi Krzyżowej, ekwiwalent innego łacińskiego określenia – *Via Crucis*. Wreszcie trzecie znaczenie: *Via Dolorosa* to nazwa ulicy na Starym Mieście w Jerozolimie, którą pątnicy podążają, aby połączyć swoje życiowe cierpienia i smutki z drogą okrutnego cierpienia, którą przeszedł tam Jezus, przed dwudziestoma wiekami, dla nas i dla naszego zbawienia. O której z tych trzech rzeczywistości traktuje książka? By się o tym przekonać, czytelnik musi ją otworzyć i zagłębić się w lekturę. Nie powinno to być jednak zwyczajne czytanie – wieczorne przed snem – ponieważ książka jest jednocześnie modlitewnikiem zawierającym dwa teksty rozważań nabożeństw Drogi Krzyżowej. Wartości tej pozycji przydają zamieszczone w pięciu miejscach w tekście dobrej jakości fotografie Jerozolimy i niektórych stacji *Via Dolorosa*, autorstwa prof. Doroty Kielak.

Książkę otwiera wspaniale napisane przez poetę, jezuitę, o. Wacława Oszajcę wprowadzenie o znamienitym tytule *Z potrzeby serca*. To nie tyle zachęta do przeczytania książki, ile bardzo osobista refleksja o odkrywaniu tajemnicy nabożeństwa Drogi Krzyżowej. Jej przejmujące zdania brzmią niemal jak poetyckie strofy i stwarzają w świadomości czytelnika wzniosły, ale i bardzo realistyczny klimat, który zaowocuje przy lekturze podstawowej treści.

Zasadniczy korpus książki składa się z dwóch tekstów wybitnych profesorów: biblisty śp. ks. prof. Ryszarda Rumianka oraz specjalisty od teologii fundamentalnej, jezuitę, o. prof. Józefa Kulisza. Tekst ks. prof. Ryszarda Rumianka został opatrzony tytułem *Moja droga krzyżowa*. Poniżej tytułu znajdujemy informację, że został on zredagowany przez Sławomira Cichockiego, oraz stwierdzenie, które w kontekście tragicznej śmierci Autora w katastrofie rządowego samolotu pod Smoleńskiem w dniu 10 kwietnia 2010 roku nabiera szczególnej wymowy: „Pragnieniem autora było nadanie takiego tytułu tym rozważaniom. Nie wiemy dokładnie, czy była





to osobista droga krzyżowa (...) czy też droga krzyżowa Jezusa Chrystusa stawała się, w świadomości autora, jego drogą” (s. 13).

Dla czytelnika, który wniknie umysłem i sercem w rozważania kolejnych stacji drogi krzyżowej, staje się jasne, że droga krzyżowa Jezusa stawała się coraz bardziej drogą ks. prof. Rumianka. Autor wpisuje swój życiowy los w drogę cierpienia Jezusa Chrystusa. Jego rozważania kolejnych bolesnych etapów drogi krzyżowej są bardzo realistyczne, konkretne. Nie sili się na wywołanie współczucia do cierpiącego Jezusa u tych, którzy zainspirują się jego tekstem, podążając swoją własną drogą krzyżową, ale dąży do uświadomienia bardzo ważnych prawd. Podstawową jest ta, że Via Crucis można odprawiać wszędzie – na każdym miejscu ziemskiego globu, nawet w przestrzeni kosmicznej, na antypodach wszechświata. Tam, gdzie jest człowiek, tam jest ból, cierpienie i krzyż – nieodłączni towarzysze ludzkiej egzystencji.

Sensem istnienia człowieka jest według Autora to, by złączył swoją drogę życia z jedyną prawdziwą Via Crucis – tą, która wiedzie ulicami starej Jerozolimy i którą Jezus, przeszedłszy raz, każdego dnia przemierza wraz z całą ludzkością, prowadząc ją przez cierpienia ku światłu zmartwychwstania. Człowiek, który gdziekolwiek w świecie odprawia nabożeństwo Drogi Krzyżowej, tak naprawdę znajduje się wraz z Jezusem na jerozolimskiej Via Dolorosa i nierozzerwalnie łączy z tym zbawczym wydarzeniem swoją całą egzystencję. Ten zamysł oddaje w doskonały sposób tytuł całej książki: *Z Jezusem na Via Dolorosa*. Ksiądz prof. R. Rumianek uświadamia nam jednak, że sens nie zasadza się na przeniesieniu się w przestrzeni i czasie – dwadzieścia wieków wstecz na jerozolimską Via Dolorosa – lecz na tym, że to zbawcze wydarzenie dzieje się *hic et nunc* – tu i teraz. Jest to swego rodzaju *perfectum divinum* – ta Droga Krzyżowa rozpoczęła się, gdy szedł nią historyczny Jezus i będzie trwać przez wszystkie wieki aż do skończenia świata, przeżywana i odtwarzana przez kolejne pokolenia wyznawców Chrystusa.

Ten bardzo prosty, a jednocześnie jakże głęboki tekst Drogi Krzyżowej, będący owocem wielokrotnego przejścia wraz z Jezusem jerozolimskiej Via Dolorosa, uzmysławia nam, w jaki sposób można łączyć rzetelną historyczną, egzegetyczną i teologiczną wiedzę z prostotą wiary i pobożności. Zachęcam do częstego korzystania z tych rozważań pasyjnych ze świadomością, że jesteśmy w nich prowadzeni przez wytrawnego Przewodnika, który setki, a może nawet tysiące pątników przeprowadził za Jezusem po jerozolimskiej Via Dolorosa. Rozważania te wyrosły bowiem z doświadczeń kogoś, kto, ufamy, że po przejściu swojej ziemskiej Via Dolorosa przebywa w niebie ze zmartwychwstałym Chrystusem.

Drugą część książki – znacznie obszerniejsza (ss. 47-111) – to prawdziwy naukowy traktat teologiczny na temat Drogi Krzyżowej. Jezuita, o. prof. Józef Kulisz przekazuje nam dzieło, które według mojej wiedzy nie ma precedensu ani w literaturze polskiej, ani światowej. Cóż tak oryginalnego jest w tym utworze?



Otóż autorowi udało się znaleźć kompromis pomiędzy naukowym traktatem na temat pasji Jezusa a pobożnymi rozważaniami kolejnych stacji Via Crucis. Wiążący motyw tych rozważań zasygnalizowany jest w ich tytule: *Via Crucis – objawienie miłości jednoczącej*. Autor nie tylko proponuje nam odprawienie pod jego duchowym przewodnictwem nabożeństwa Drogi Krzyżowej, ale po mistrzowsku wyłuskuje ze światowej i polskiej literatury egzegetycznej to, co najlepsze i najcenniejsze na temat pasji Jezusa.

Ta Droga Krzyżowa to doskonały traktat teologiczny udokumentowany dziewięćdziesięcioma przypisami. Nie spotkałem wcześniej tak obszernych i naukowo rzetelnych, a jednocześnie duchowo głębokich rozważań kolejnych piętnastu stacji Drogi Krzyżowej. Zastanawiałem się, ile czasu trzeba by sobie zarezerwować, żeby przebrnąć przez tak obszerne i inspirujące do medytacji rozważania, i doszedłem do wniosku, że rozpoczynając o świcie rozważania o skazaniu Jezusa na śmierć przez Poncjusza Piłata, doszedłbym do Zmartwychwstania Chrystusa dopiero późnym wieczorem. Pomyślałem, że być może warto byłoby przynajmniej raz w roku przejść razem z Jezusem taką Via Dolorosa.

Janusz Kręcidło MS



Johann Baptist Metz, Teologia wobec cierpienia,
WAM: Kraków 2008

Tytuł książki może sugerować, że prezentuje ona różne stanowiska, które teologowie formułowali w odpowiedzi na problem cierpienia. Jednak już lektura krótkiego wstępu nie pozostawia wątpliwości, że aspiracje autora sięgają dużo dalej. W recenzowanej publikacji, napisanej w 2006 roku, niemiecki teolog kontynuuje najważniejszy temat wcześniejszego dorobku, którym jest próba stworzenia nowej teologii politycznej¹. W książce tej dominują zagadnienia z zakresu teologii fundamentalnej, centralną kategorią jest *memoria passionis*, głównym źródłem inspiracji – biblijna wizja Boga i jej związek z doświadczeniem dziejów jako historii ludzkich cierpień, zaś wiodącymi wątkami są przynajmniej dwie próby o znaczeniu fundamentalnym dla współczesnej refleksji teologicznej. Pierwszą z nich stanowi próba wypracowania i scharakteryzowania takiego modelu teologii, którego podstawą i zarazem momentem newralgicznym byłaby wrażliwość na cierpienie. Teologia, której tematem przewodnim jest niedająca się usunąć pamięć o cierpiących, okazuje się być „zwrócona twarzą ku światu” i jako taka staje się teologią polityczną przekonaną, że ma ciągle coś istotnego do zaproponowania nie tylko Kościołowi i ludziom wierzącym, ale także całej ludzkości. Tym samym Johann Baptist Metz występuje przeciwko dążeniu do pozbawienia chrześcijaństwa uniwersalnych roszczeń, które nazywa „samoprywatyzacją”, wychodząc z założenia, że „Bóg jest (...) tematem uniwersalnym, tematem ludzkości – albo w ogóle nie jest żadnym tematem”². Przy czym teologia polityczna nie jest, jak chociażby u Carla Schmitta, „teorią państwa, prawa lub społeczeństwa, lecz w pełnym tego słowa znaczeniu teologią, teologią «z twarzą zwróconą ku światu», słowem Boga głoszonym «w tych czasach»”³. Drugim wiodącym wątkiem książki jest zatem próba wypracowania teoretycznych podstaw polityki chrześcijańskiej, rozumianej jako aktywna obecność

¹ Recenzowana publikacja jest drugą pozycją książkową z dorobku J.B. Metza, która ukazała się w polskim przekładzie (poza książkami ukazywały się także artykuły tego autora). Wcześniej ukazało się tłumaczenie przygotowanego przez Metza wyboru jego opracowań poświęconych teologii politycznej (zob. J.B. METZ, *Teologia polityczna*, przeł. A. Mosurek, Kraków 2000). Główne założenia i tezy nowej teologii politycznej prezentuje R. BOSAKOWSKI OP, *Nowa teologia polityczna*, w: *Leksykon wielkich teologów XX / XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 276-289.

² J.B. METZ, *Teologia wobec cierpienia*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 99.

³ TENŻE, *Teologia polityczna...*, s. 9.



chrześcijan w świecie⁴. Spośród wielu zagadnień szczególne znaczenie zyskuje jego rozważanie nad wzajemnymi relacjami między dziedzictwem oświecenia a chrześcijaństwem⁵. Celem prezentowanego poniżej omówienia jest przedstawienie rozstrzygnięć, które w odpowiedzi na wymienione zagadnienia sformułował Johann Baptist Metz.

W skład książki, poza rozpoczynającym ją wstępem autora oraz zamykającymi wskazówkami bibliograficznymi, wykazem skrótów stosowanych na oznaczenie cytowanych prac, indeksem osób wymienionych w publikacji i spisem treści, wchodzi dwie zasadnicze części, zatytułowane: „*Memoria passionis* – w spojrzeniu na świat”⁶ oraz „*Memoria passionis* – perspektywy w metodzie uzasadnienia”⁷. Pierwsza część, w której zaprezentowane i uzasadnione zostały najważniejsze tezy książki, zawiera cztery rozdziały, liczące łącznie trzynaście paragrafów. Druga część, w której broni się prawomocności szczególnie ważnych dla zaprezentowanej propozycji koncepcji rozumu anamnestycznego i narracji jako „możliwej kategorii pomostowej dla ukierunkowanej na doświadczenie wymiany”⁸ międzykulturowej oraz definiuje się założenia i najważniejsze twierdzenia nowej teologii politycznej, nie została podzielona na rozdziały, wyodrębniono w niej pięć paragrafów.

Jednym z najważniejszych, rozstrzygających o całości założeń refleksji Metza jest dążenie do temporalizacji teologii⁹. Zagadnieniu czasu w refleksji biblijnej, teologii

⁴ Warto zacytować ostatnie zdanie recenzowanej książki: „Tak więc owa teologia polityczna nie jest niczym innym, jak – teologią, jak próbą chrześcijańskiego mówienia o Bogu z twarzą zwróconą ku światu, ku światu w tych czasach” (TENŻE, *Teologia wobec cierpienia...*, s. 219).

⁵ Johann Baptist Metz wyraża przekonanie, że projekt oświeceniowy może zostać pogłębiony, skorygowany i następnie obroniony z perspektywy chrześcijańskiej. Rozumienie oświecenia, które przyjmuje autor, pozostaje pod wyraźnym wpływem filozofii Jürgena Habermasa (wielokrotnie przywoływanego w pracy, także w kontekstach wyraźnie polemicznych), na co może wskazywać choćby następujące zdanie: „Tymczasem, wbrew krążącym dzisiaj znowu totalnym oskarżeniom oświecenia trzeba trwać przy poglądzie, że duch oświecenia w swojej istocie nie jest duchem bezlitosnego racjonalizmu, duchem abstrakcyjno-totalitarnego, nieczułego rozumu i zakorzenionej w nim antropologii władczej, lecz duchem rozumu publicznego, który chce się stać praktyczny jako wolność, także jako wolność innych” (tamże, s. 196).

⁶ Por. tamże, s. 9-181.

⁷ Por. tamże, s. 183-219.

⁸ Tamże, s. 209.

⁹ Ten postulat, podobnie jak usytuowanie refleksji teologicznej w kontekście Auschwitz, co zostanie omówione poniżej, wskazuje na związki refleksji niemieckiego teologa z filozofią szkoły frankfurckiej, w sposób szczególny Theodora W. Adorno. Według tego filozofa Auschwitz „odmienia treść metafizyki. Wzajemnej obojętności czasu i idei, utrzymującej się w gruncie rzeczy w całej metafizyce, nie można już obronić” (Th. W. ADORNO, „Ateny i Auschwitz. Wykład 13”, *Kronos* 3/2012, s. 7). Co szczególnie istotne, Adorno dopatrywał się „pojedynczych, rozproszonych motywów w dziejach ducha, które zapowiadały ten stan rzeczy”, „w spekulacji mistycznej, która zasadniczo zawsze była heretycka i znajdowała się w niekomfortowej sytuacji w obrębie religii instytucjonalnej”, nawiązując przy tym do „mistycznej doktryny, którą odnaleźć można zarówno w kabale, jak i w misticie chrześcijańskiej, na przykład u Anioła Ślązaka, mówiącą o nieskończonej ważności tego, co wewnątrzświatowe – a tym samym należące do historii – dla transcendencji i dla wszelkiego możliwego wyobrażenia transcendencji” (tamże). Przytoczone spostrze-



chrześcijańskiej oraz współczesnej kulturze autor poświęcił zwłaszcza trzeci rozdział pierwszej części pracy¹⁰. Konsekwentnie wyraża on przekonanie, że podejście temporalne charakteryzuje tradycję biblijną w przeciwieństwie do wywodzącej się z Grecji refleksji filozoficznej, stwierdzając przy tym: „Jednocześnie z przyjmowaniem przez chrześcijaństwo postaci teologii rozpoczęło się to, co nazywam «przepełnieniem» ducha chrześcijaństwa. Powoływano się wprawdzie na tradycję wiary Izraela, ale ducha czerpano wyłącznie z Aten, albo ściślej mówiąc, z późniejszych tradycji hellenistycznych”¹¹. Jak w innym miejscu stwierdza Metz, przejęty przez chrześcijaństwo z neoplatonizmu aksjomat epistemologiczny twierdzący, że takie samo można poznać tylko przez takie samo, „stanowi najwyższy stopień odbicia bezczasowej autorefleksji absolutu”, stojący w opozycji do biblijnego przekonania, zgodnie z którym „tylko nie takie samo poznaje się wzajemnie, darząc uznaniem”¹². Z tak rozumianym orędziem biblijnym autor powiązał wizję historii ludzkości jako historii cierpień, która jest przeciwwagą zarówno dla teorii postępu, jak i postmodernistycznej negacji przeświadczenia o jedności dziejów¹³. Pierwszą część książki otwierają rozważania na temat teodycei, przy czym Metz zdecydowanie odrzuca teodycę rozumianą jako próba „jakiegoś spóźnionego, jakiegoś poniekąd upartego «usprawiedliwiania Boga» przez teologię w obliczu nieszczęść, cierpień i zła w świecie”¹⁴. Odrzucenie to w porządku logicznym jest skutkiem, a w równie istotnym porządku biograficznym – nie tylko skutkiem, ale także jedną z przyczyn¹⁵ innego odrzucenia, którego przedmiotem jest pewien sposób uprawiania refleksji teologicznej. Teodycea jest tu zakładana i pożądana jako „pytanie, jak w ogóle należy mówić o Bogu w obliczu przepastnej historii cierpień świata, «Jego» świata”¹⁶. Istotą pytania o teodycę jest więc problem ludzkiego cierpienia, którego nie można wytłumaczyć winą, czego dowodzi już Księga Hioba, która „przerywa związek przyczynowy między cierpieniem i grzechem”¹⁷. Biblijną teodycę oprócz

żenie Adorna pozwala pokazać, jak istotnego zadania podejmuje się Metz, który chce uzasadnić postulat temporalizacji teologii poprzez nawiązanie do orędzia biblijnego, budując przy tym refleksję, która pozostaje w zgodności z nauczaniem Kościoła.

¹⁰ Por. J. B. METZ, *Teologia wobec cierpienia...*, s. 110-137.

¹¹ Tamże, s. 51.

¹² Tamże, s. 133.

¹³ Por. tamże, s. 11.

¹⁴ Tamże, s. 12.

¹⁵ Na prawdziwość tej tezy, pokazującej rangę problemu ludzkiego cierpienia i wynikającego z niego zagadnienia teodycei w kształtowaniu się teologii J.B. Metza, wskazuje zamieszczony w recenzowanej książce podpunkt §5.1., zatytułowany „Przybliżenie biograficzne”, zob. tamże, s. 85-87. Potwierdza ją także wiele fragmentów §2, zatytułowanego „Po Auschwitz”, w którym znajdujemy między innymi następujące zdanie: „W mojej teologicznej biografii Auschwitz sygnalizuje grozę wykraczającą poza wszelką przyswojoną teologię – grozę, wobec której wszelkie oderwane od sytuacji mówienie o Bogu wydaje się puste i ślepe” (tamże, s. 39).

¹⁶ Tamże, s. 12.

¹⁷ Tamże, s. 33.



wrażliwości na cierpienie charakteryzuje także przekonanie, że z Bogiem należy wiązać obietnicę sprawiedliwości zarówno dla żyjących, jak i zmarłych¹⁸.

Teologia chrześcijańska wrażliwa na problem cierpienia zostaje postawiona zarówno wobec własnej przeszłości, jak i kondycji duchowej współczesnego świata. Metz jest przekonany, że jego propozycja przeciwstawia się takiemu typowi refleksji teologicznej, który w różnych postaciach dominuje w dziejach chrześcijaństwa, a który kształtuje się na bazie beczasowej metafizyki. Niemiecki teolog zwraca także uwagę na trwałą obecność pokusy gnostycznej w historii teologii, związaną z dwoma trudnymi elementami wiary chrześcijańskiej: problemem teodycei jako pytania o możliwość pogodzenia cierpienia w świecie z ideą wszechmocnego i dobrego Boga oraz opóźnianiem się paruzji jako faktem wprowadzającym kłopotliwą relację między obietnicą zbawienia a czasem¹⁹. Gnostycyzm zaprezentowany przez Marcjona jest trwale obecnym zagrożeniem, gdyż daje kuszącą możliwość odpowiedzi na obydwie trudności, która polega na oddzieleniu Boga-Stwórcy od Boga-Odkupiciela z jednej strony oraz przyjęciu przekonania o beczasowości zbawienia i czasie pozbawionym zbawienia z drugiej strony²⁰. W opinii Metza św. Augustyn odegrał szczególną rolę w zmniejszeniu znaczenia skierowanego do Boga pytania o cierpienie. Jego strategia polegała na przemieszczeniu punktu ciężkości z problemu cierpienia na zagadnienie grzechu: „U Augustyna kierowane pragnieniem i łaknieniem sprawiedliwości pytanie o Boga, a więc eschatologiczne pytanie o powszechną Bożą sprawiedliwość, zostaje zastąpione przez antropocentryczne pytanie o grzech człowieka”²¹. Metz konsekwentnie odrzuca także inne, znane ze współczesności rozwiązanie, które polega na umiejscowieniu cierpienia w samym Bogu²².

Szczególne znaczenie w książce Metza posiada Auschwitz jako fundamentalny, nieredukowalny kontekst historyczny dla współczesnej refleksji teologicznej. Już sam wybór określenia „Auschwitz” jest istotny, wiąże się bowiem z chęcią nadania temu wydarzeniu cech pełnej historycznej konkretności i określoności, która uniemożliwia jego redukcję do mitu czy prozaicznego przedmiotu rozważań²³. Auschwitz jest istotne najpierw dlatego, że wyznacza sytuację, w której dokonuje się refleksja teologiczna. Co więcej, Niemiec twierdzi, że Auschwitz powinno nie tylko skłaniać do rewizji historycznego stosunku chrześcijaństwa do judaizmu, ale powinno także wpłynąć na uznanie fundamentalnej zależności od Żydów

¹⁸ Por. tamże, s. 33-34.

¹⁹ Tamże, s. 18.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Tamże, s. 22.

²² Por. tamże, s. 23-28.

²³ „Ja sam zamiast mówić o Holokauście czy o Shoah, wołałem zawsze mówić o «Auschwitz»; chodziło mi niejako o topografię grozy: kataklizm ten miał mieć swoje konkretne historyczne miejsce, aby nie przybrał postaci bezdziejowego negatywnego mitu, który zaoszczędza nam historycznej i moralnej, przede wszystkim zaś teologicznej odpowiedzialności” (tamże, s. 50).



w historii wiary²⁴. Oznacza to, że w opinii Metza Auschwitz unieważnia zarówno pewien typ chrześcijańskiej samoświadomości, który zakłada opozycję między Izraelem a Kościołem, jak i pewien sposób uprawiania teologii, który neguje konstytutywne elementy wiary Izraela w swoim dążeniu do zgodności z modelem refleksji narzucanym przez bezczasową metafizykę. Wydaje się, że ponad tym wszystkim dominuje przekonanie, że Auschwitz jest kataklizmem, w obliczu którego kształtuje się świadomość własnej odpowiedzialności²⁵ u współczesnego teologa. Dzięki określeniu swojej historycznej pozycji poprzez Auschwitz teolog zostaje postawiony naprzeciw historii ludzkich cierpień.

Jak zostało zasygnalizowane na początku, próba wypracowania modelu teologii otwartego na cierpienie jest jednym z dwóch głównych dążeń realizowanych w książce. Nie mniej istotnym wątkiem, wynikającym w sposób konieczny z tego dążenia, jest namysł nad chrześcijańską aktywnością w świecie. Metz zdecydowanie sprzeciwia się „samoprywatyzacji” teologii. Zagrożenie taką możliwością dostrzega już w sposobie, w jaki Sobór Watykański II mówi o Bogu, nawiązując do intuicji Karla Rahnera: „Tak więc Rahner we wspomnianych tekstach zwraca wyraźnie uwagę na to, że Vaticanum II nie mówi już o Bogu, jak to ma miejsce jeszcze w przypadku Vaticanum I, lecz już tylko o Bogu głoszonym w Kościele i przez Kościół”²⁶. Takie „eklezjologiczne szyfrowanie” głoszonego orędzia może prowadzić do odrzucenia zagadnienia Boga jako zagadnienia o charakterze uniwersalnym, które nie poddaje się „prywatyzacji”. Metz wiąże swój sprzeciw wobec takiej postawy z przekonaniem o przyrodzonej człowiekowi kompetencji w sprawach Boga, którą uważa za warunek uniwersalności przesłania chrześcijańskiego. Poglądy niemieckiego teologa nabierają szczególnej wartości, gdy zauważy się, że przekonanie o konieczności zachowania uniwersalnego dążenia chrześcijaństwa głosi on równoległe z konsekwentnym szacunkiem dla pluralizmu religii i kultur oraz z daleko idącym uznaniem – mimo równoczesnego dostrzegania niedoskonałości – dla europejskiego projektu oświecenia. Zwłaszcza to drugie musi zwrócić

²⁴ Tamże, s. 42.

²⁵ Pojęcie odpowiedzialności rozumiem z całym jego pozytywnym ładunkiem znaczeniowym. Oznacza to, że odpowiedzialność w żadnym wypadku nie redukuje się tutaj do winy, choć nie ulega wątpliwości, że wątek związany z odpowiedzialnością jako winą również pojawia się w pracy Metza. Odpowiedzialność rozumiana pozytywnie zawiera w sobie odpowiedzialność rozumianą negatywnie, ale na niej nie poprzestaje. Pojęcie odpowiedzialności zostało dlatego użyte, że umożliwia równocześnie podkreślenie, że wątek winy nie jest wyłącznym tematem refleksji Metza, jak i wskazanie, że Metz skutecznie broni się przed posądzeniem o próbę instrumentalizacji tej tragedii, do czego w pełni świadomie dąży: „Z góry jednak trzeba przy tym powszechnie stosowane sformułowanie «teologia po Auschwitz» uchronić przed błędnym rozumieniem. Nie może tu mianowicie chodzić o próbę nadania temu kataklizmowi ex post jakiegoś chrześcijańskiego sensu. W owej «teologii po Auschwitz» chodzi przede wszystkim o krytyczne pytania pod adresem samej chrześcijańskiej teologii. To zaś jest zupełnie czymś innym niż przejrzysta instrumentalizacja owego kataklizmu” (tamże, s. 49-50).

²⁶ Tamże, s. 99.



naszą uwagę – autor recenzowanej publikacji jest bowiem przekonany, że to właśnie na gruncie chrześcijańskim i poprzez sięgnięcie do tradycji biblijnej można obronić najważniejsze osiągnięcia Oświecenia. Zarazem jednak taki program z konieczności wiąże się z głęboką rewizją tradycji oświeceniowej.

Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że według Metza uznanie autorytetu cierpiących gwarantuje równocześnie uniwersalność i antytotalitarność: „Dlatego jest ono mówieniem o Bogu, które tylko poprzez pytanie o cierpienie, poprzez *memoria passionis*, poprzez pamięć cierpienia, zwłaszcza cierpienia innych – aż po cierpienie nieprzyjaciół – może się upewnić w swej uniwersalnej aspiracji. (...) Taki uniwersalizm mówienia o Bogu jest w samym założeniu antytotalitarny i zdolny do akceptacji pluralizmu”²⁷. Tym samym chrześcijański program dla świata wyrasta z przeżywania współcierpienia. Metz mówi o „mistyce *compassio*”, która jest „żarliwą relacją do Boga, której doświadcza się jako współcierpienia z bliźnim, jako mistyki otwartych oczu. (...) Ta mistyka *compassio* nie jest czymś ezoterycznym: jest udzielana wszystkim i od wszystkich oczekiwana. I dotyczy nie tylko sfery życia prywatnego, lecz także życia publicznego, politycznego”²⁸.

Takiemu programowi powinno towarzyszyć rozpoznanie duchowej kondycji współczesnego świata. Autor książki omawia szereg zjawisk, które składają się na obraz sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek. Wyjątkowe miejsce zajmują tutaj rozważania nad kryzysem Boga. Pewnym punktem wyjścia do rozważań tego kryzysu może być obserwacja sytuacji, w której znajduje się chrześcijaństwo. Obserwacja ta pełni jednak swoją funkcję wyjściową jedynie o tyle, o ile pozwala na natychmiastowy ruch ku głębszemu zjawisku: „Kryzys, który ogarnął europejskie chrześcijaństwo, nie jest głównie czy zgoła wyłącznie kryzysem Kościoła. Wszystkie Kościoły stoją dziś niczym ogołocone z liści drzewa w naszym postmodernistycznym krajobrazie. Co jest tego przyczyną? Z pewnością również same Kościoły. Ale kryzys ma swoje źródło głębiej: w żadnym razie nie można go przypisywać jedynie sytuacji samych Kościołów; stał się on *kryzysem Boga*. A jako taki przestaje mieć charakter prowincjonalny czy konfesyjny, obchodzi nie tylko Kościoły, nie tylko chrześcijan, nie tylko Europejczyków. Jest kryzysem ludzkości, bowiem Bóg albo jest problemem ludzkości, albo w ogóle nie jest problemem”²⁹. Tak rozumiany kryzys Boga jest źródłem innych kryzysów, obejmuje sobą szeroki zakres problemów współczesnego świata: „Kryzys Boga jako kryzys człowieczeństwa, jako kryzys całej dotychczasowej moralności, jako kryzys kultury, a także jako kryzys ludzkiego języka”³⁰.

Ze względu na ukrzyżowanego Chrystusa cierpienie jest nieredukowalnym elementem wiary chrześcijańskiej. W zakończeniu warto przywołać jedną z naj-

²⁷ Tamże, s. 142.

²⁸ Tamże, s. 145-146.

²⁹ Tamże, s. 66.

³⁰ Tamże, s. 67.



bardziej znanych wypowiedzi ostatniego Soboru, dotyczącą wcielenia Słowa: „Ponieważ w Nim natura ludzka została przyjęta, a nie odrzucona, tym samym także w nas została wyniesiona do wysokiej godności. On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”³¹. Zgodnie z nauczaniem Kościoła wiara we wcielenie Boga nie tylko nie umniejsza znaczenia każdego ludzkiego życia, ale wręcz wskazuje na jego szczególne, wyjątkowe znaczenie. Analogicznie do tego Metz jest przekonany, że pamięć o krzyżu Chrystusa nie tylko nie umniejsza znaczenia cierpienia ludzi, ale wręcz czyni je szczególnym tematem teologii chrześcijańskiej. Cytując „Unsere Hoffnung”, czyli dokument Wspólnego Synodu Diecezji Republiki Federalnej Niemiec, w pracach nad którym aktywnie uczestniczył³², zajmuje następujące stanowisko: „Orędzie Jezusa zwraca się jednakże od razu i zawsze także przeciwko nam samym, którzy pełni nadziei spoglądamy na Jego krzyż. Nie pozwala ono mianowicie, abyśmy ponad historią Jego cierpienia zapomnieli o historii cierpienia świata; nie pozwala, abyśmy ponad Jego krzyżem przeoczało wiele krzyży w świecie, obok Jego męki przemilczali wiele udręk, niezliczone bezimienne nieszczęścia, bezgłośnie tłumione cierpienie, prześladowanie niezliczonych ludzi”³³. Dążenie do stworzenia teologii wrażliwej na cierpienie nie jest dla niemieckiego teologa jedynie postulatem, ale prowadzi do przyjęcia wielu rozwiązań o kluczowym znaczeniu. Można być pewnym, że Metz zgodziłby się z tezą, że każdy pogląd, który głosimy, oznacza zajęcie pewnej postawy wobec rzeczywistości. Dotyczy to nie tylko sfery światopoglądu, ale także wszelkich nauk humanistycznych, których celem jest rozumienie. Jeżeli zgodzimy się z autorem recenzowanej książki, że „właśnie w sytuacji «po Auschwitz» chrześcijańskie mówienie o Bogu i Jego Chrystusie powinno pokazać, że nie opiera się na bezdziewowej metafizyce zbawienia, że również logos chrześcijańskiej teologii nosi na sobie piętno historycznej pamięci”, to równocześnie będzie to oznaczało, że przyjmujemy odpowiedzialność teologii za kształtowanie losów świata. Wtedy okaże się także, że dziedzina rozważań teoretycznych i praktycznych nie oddzielają się od siebie, lecz integralnie wiążą się ze sobą. Metz dąży do przekonania czytelnika, że nieredukowalnym, kluczowym zagadnieniem takiej teologii powinien być problem cierpienia.

Tomasz Herbach

³¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22.

³² Por. R. BOSAKOWSKI OP, *Nowa teologia polityczna...*, s. 286.

³³ J.B. METZ, *Teologia wobec cierpienia...*, s. 56.







Bibliografia pasjologiczna za lata 2010-2012 z uzupełnieniami za poprzednie lata

2009

1. „Prof. dr hab. Henryk Damian Wojtyska CP”, *Summarium* 38 (2009), s. 129-130.
2. ADAMCZYK D., „Cytaty z Księgi Daniela w Ewangeliach synoptycznych”, *Ate-
neum Kapłańskie* 153/3 [604] (2009), s. 532-544.
3. ADAMCZYK D., „Reinterpretacja cytatów z Psalmu 22 w Ewangeliach synop-
tycznych”, *Zeszyty formacji katechetów* 34 (2009), s. 52-58.
4. ADAMCZYK D., „Relektura psalmów cytowanych w Ewangeliach synoptycz-
nych”, *Studia Gnesnensia* 23 (2009), s. 5 -53.
5. ANTONIEWICZ M., „Chrystologiczno-sakramentalne podstawy mistyki Eucha-
rystii w encyklice *Deus caritas est* Benedykta XVI”, *Poznańskie Studia Teolo-
giczne* 23 (2009), s. 103-113.
6. BABIUCH M., „Śmierć mózgu jako kryterium śmierci człowieka”, *Przegląd Filo-
zoficzny. Nowa Seria* 71 (2009), s. 111-122.
7. BAÑBOR J., BĄK L., „Krwawy poniedziałek w Częstochowie – 4 września 1939
w świetle najnowszych ustaleń historiografii niemieckiej”, *Studia Claromonta-
na* 27 (2009), s. 531-550.
8. BARANIECKA-OLSZEWSKA K., „Jak przedstawić Mękę Pańską – krótki przegląd
wybranych współczesnych misteriów wielkanocnych”, *Questiones Selaectae* 24
(2009), s. 66-78.
9. BARTH G., „Elementy hermeneutyki chrystologicznej w encyklice *Redemptor
hominis*”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 56 (2009), s. 45-57.
10. BARTOSZEK W., „Droga upodobnienia się do Chrystusa u św. Pawła z Tarsu”,
Duchowość w Polsce 11 (2009), s. 71-82.
11. BARZYCKI A., „Bracia Doloryści i ich działalność oświatowa w Zawichoście”,
Studia Sandomierskie 16/1-2 (2009), s. 159-168.
12. BĄK T., „Cierpienie duchowe w ujęciu Antoniego Kępińskiego”, *Łódzkie Studia
Teologiczne* 18 (2009), s. 35-41.
13. BIELECKI S., „Niepełnosprawni w Kościele”, *Kieleckie Studia Teologiczne* 8
(2009), s. 271-282.
14. BOGACZ R., „Chrystus Arcykapłan według Listu do Hebrajczyków”, *Polonia Sa-
cra* nr 25 [69] (2009), s. 13-22.
15. CHYNCZEWSKA-HENNEL T., „Śp. Henryk Damian Wojtyska (13 V 1933 – 24 III
2009)”, *Białostockie Teki Historyczne* 7 (2009), s. 215-217.



16. CZARNEK P., ZAWIŚLAK S., „W sprawie testamentu życia i eutanazji na Eluanie Englaro”, *Cywilizacja* 31 (2009), s. 60-68.
17. DECYK J., „Eschatologiczna myśl św. Pawła Apostoła inspiracją dla posoborowej liturgii pogrzebu”, *Studia Płockie* 37 (2009), s. 45-56.
18. DERDZIUK R., „Chrystocentryzm personalistyczny”, *Roczniki Teologii Moralnej* 56 (2009), s. 41-54.
19. DREWNIAK J., „Muzyczna forma dramatyzacji motywu cierpienia Chrystusa”, *Liturgia Sacra* 15/ nr 1 [33], (2009), s. 115-134.
20. DUDZIŃSKI P., „Krzyż maryjny, dzieje godła herbowego Jana Pawła II”, *Studia Claromontana* 27 (2009), s. 79-92.
21. DZIEWIECKI M., „Śmierć, żałoba i życie”, *Cywilizacja* 31 (2009), s. 51-58.
22. EWERTOWSKI S., „Diagnosis – solitudo. Antidotum – praesentia”, *Forum Teologiczne* 10 (2009), s. 197-213.
23. FAC W.M., „Rozumienie odkupienia w encyklice *Redemptor hominis*”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 56 (2009), s. 59-64.
24. FUELLENBACH J., „Uczeń w drodze do Jerozolimy”, *Pastores* 43 (2009), s. 7-16 (tłum. M. Majdan).
25. GÓŹDŹ K., „Odkupienie obiektywne i subiektywne w encyklice *Redemptor hominis*”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 56 (2009), s. 15-21.
26. HAREZGA S., „Choroba w zbawczej ekonomii Boga”, *Przegląd Homiletyczny* 13 (2009), s. 69-78.
27. JANKOWSKI S., „Żydzi wobec pogan w świetle J 18, 28”, *Studia Włocławskie* 11 (2009), s. 55-67.
28. JANOCHA W., „Społeczno-religijny kontekst niepełnosprawności i choroby”, *Przegląd Homiletyczny* 13 (2009), s. 131-140.
29. JEROMINEK A., „Ikona zstąpienia Jezusa do piekieł”, *Pastores* 43 (2009), s. 108-113.
30. KARBOWIAK A., „Ruch paliatywno-hospicyjny antidotum na współczesną kulturę jakości życia”, *Perspectiva* 8/2 (2009), s. 49-60.
31. KEMPYS J., „Zbawczy sens cierpienia w świetle przemówień Jana Pawła II podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny w 1979 roku”, *Polonia Sacra* 25 [69] (2009), s. 111-117.
32. KEMPYS J., „Śmierć w świetle *Rozmyślań* Marka Aureliusza”, *Polonia Sacra* 24 (2009), s. 167-176.
33. KLINKOWSKI J., „Znaczenie teologiczne wydarzeń na górach w przekazie ewangelistów”, *Perspectiva* 8/2 (2009), s. 61-75.
34. KOBYŁKA J., „Hymny Apokalipsy św. Jana”, *Questiones Selaectae* 23 (2009), s. 63-84.
35. KONIOR J., „Chiński Kościół cierpienia i nadziei w obliczu nowych wyzwań trzeciego tysiąclecia”, *Nurt SVD* 1 (2009), s. 9-39.
36. KOPEĆ B., „Człowiek wobec śmierci w wybranych utworach doby sentymentalizmu i romantyzmu”, *Studia Włocławskie* 11 (2009), s.240-251.

37. KOSMANA I., „Obraz Maryi w przepowiadaniu Benedykta XVI”, *Lignum Vitae* 10 (2009), s. 89-102 („Niewiasta Bolesna”: s. 94-96).
38. KOŚLA R. H., „Echa chrystologii Jana Dunsza Szkota w dokumencie o teologii odkupienia Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1995)”, *Przegląd Kalwaryjski* 13 (2009), s. 371-384.
39. KOWALCZYK M., „Kształtowanie historii ludzkiej przez Odkupiciela według encykliki *Redemptor hominis*”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 56 (2009), s. 23-30.
40. KOWALSKI W., „Między eutanazją a terapią uporczywą. Zasada proporcjonalności w intensywnej terapii”, *Homo Dei* 78/2 [291] (2009), s. 23-33.
41. KRAKOWIAK P., „Duszpasterstwo w zespołowej opiece paliatywno-hospicyjnej. Nowe wyzwania”, *Teologia i Człowiek* 14 (2009), s.139-158.
42. KRĄPIEC M. A., „Filozoficzne wyjaśnienie faktu śmierci”, *Cywilizacja* 31 (2009), s. 32-40.
43. KURIAŃSKI M., „Z historii krzyży kamiennych ze szczególnym uwzględnieniem krzyży pokutnych”, *Saeculum Christianum* 16 (2009), nr 1, s. 75-89.
44. LEMAŃSKI J., „Sługa JHWH (Iz 53, 10-11a) i problem zmartwychwstania”, *Verbum Vitae* 15 (2009), s. 35-59.
45. LENART E., „Procesja Niedzieli Palmowej w Kalwarii Zebrzydowskiej”, *Przegląd Kalwaryjski* 13 (2009), s. 419-427.
46. LIPIEC D., „Duszpasterstwo niepełnosprawnych w parafii”, *Perspectiva* 8/2 (2009), s. 107-124.
47. LOREK P., „Dialog wewnątrzkanoniczny: portrety enigmatycznej postaci Judasza”, *Filozofia Dialogu* 7 (2009), s. 141-150.
48. MALEC T., „Cierpienie narodu – cierpienie Kościoła”, *Summarium* 38 (2009), s. 55-60.
49. MALINA A., „Od śmierci do zmartwychwstania – od niewiary do wiary (Mk 15,42 – 16,20)”, *Verbum Vitae* 15 (2009), s. 189-208.
50. MARCZEWSKI K., „Suicide, Euthanasia and Common Sense”, *Roczniki Psychologiczne* 12/1 (2009), s. 121-124.
51. MIELCAREK K., „Droga do Emaus drogą ku wierze w Zmartwychwstanie”, *Verbum Vitae* 15 (2009), s. 157-170.
52. MOSKAŁYK J., „Charyzmatyczno-kenotyczny wymiar przynależności do Kościoła”, *Roczniki Teologii Ekumenicznej* 56 (2009), s. 33-47.
53. MUC A., „Sceny paschalne w dekoracji kościołów egipskich”, *Liturgia Sacra*, 15/1 [33] (2009), s. 155-160.
54. NAUMOWICZ C., „Cierpiętlivy Bóg nadziei Jürgena Moltmanna. Kontekst – problematyka – perspektywy”, *Teologia w Polsce* 3/1 (2009), s. 15-31.
55. NEUMANN J., „Personalistyczny wymiar zbawienia”, *Studia Elbląskie* 10 (2009), s. 167-178.

56. NORKOWSKI J. M., „Śpiączka pourazowa, stan wegetatywny oraz śmierć mózgowa w świetle wybranego piśmiennictwa. Ewolucja poglądów medycznych i jej etyczne implikacje”, *Summarium* 38 (2009), s. 21-34.
57. OLSIŃSKI P. T., „300 lat plenerowego sanktuarium (kalwarii) i pasyjnej pobożności ludowej na Górze Świętej Anny”, *Liturgia Sacra*, 15/1 [33], (2009), s. 83-99.
58. PACZOSKA-HAUKE A., „Reakcje mieszkańców Pomorza i Kujaw na porwanie i śmierć ks. Jerzego Popiełuszki w świetle dokumentów SB”, *Studia Bydgoskie* 3 (2009), s. 297-316.
59. RACZKIEWICZ M., „Wokół śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w myśli Orygenesa”, *Studia Redemptorystowskie* 7 (2009), s. 141-158.
60. ROSIK M., „Chrystus wybawia od grzechu, cierpienia i śmierci. Biblijne aspekty zbawienia”, *Studia Salvatoriana Polonica* 3 (2009), s. 13-26.
61. ROSIK M., „Zmartwychwstały Chrystus – źródło zbawczych darów (Łk 24, 36-49)”, *Verbum Vitae* 15 (2009), s. 171-188.
62. ROSIŃSKI F. M., „Średniowieczna ikonografia śmierci. Personifikacja śmierci”, *Questiones Selaectae* 23 (2009), s. 41-62.
63. RUDZIŃSKI J. S., „Wystrój plastyczny zakrystii jasnogórskiej – cykle malarskie i ich wzorniki graficzne – wybrane przykłady”, *Liturgia Sacra*, 15/ nr 2 [34] (2009), s. 469-473.
64. SIEK B., „Dekret Septymiusza Sewera z 202 roku w świetle *Historii rzymskiej* Kasjusza Diona Kokcejana”, *Przegląd Religioznawczy* 234 (2009), s. 3-12.
65. SIEMIENIEC T., „Zmartwychwstanie Jezusa jako klucz do interpretacji dziejów świata”, *Verbum Vitae* 15 (2009), s. 249-262.
66. SIKORA A. R., „Kalwaria Wejherowska w latach 1946-1989 w zapiskach kronikarskich franciszkanów w Wejherowie”, *Studia Franciszkańskie* 19 (2009), s. 313-334.
67. SKÓRA A., „Religie świata i ich stanowisko wobec eutanazji”, *Przegląd Religioznawczy* 233 (2009), s. 73-94.
68. SMOLKA B. Z., „Eucharystia – uczestnictwem człowieka w darze Komunii Osób Trójjedynego Boga według adhortacji apostolskiej Benedykta XVI *Mysterium Caritatis*”, *Questiones Selaectae* 23 (2009), s. 115-125.
69. STASIAK S., „Zmartwychwstanie Chrystusa w hymnach chrystologicznych św. Pawła”, *Verbum Vitae* 15 (2009), s. 229-247.
70. STRZELCZYK G., „Dogmat chrystologiczny a wydarzenie zmartwychwstania. Wokół zapomnianej relacji”, *Verbum Vitae* 15 (2009), s. 325-342.
71. STUMPE E., „Problem cierpienia – perspektywa tomistyczna”, *Roczniki Filozoficzne* 57/2 (2009), s. 153-171 (tłum. K. Hubaczek).
72. SZYSZKOWSKI W., „Duszpasterz wobec cierpiących na zaburzenia psychiczne”, *Pastores* 43 (2009), s. 149-154.
73. ŚMIGIEL K., „Bydgoscy świadkowie sprawiedliwości (1939-1956)”, *Studia Bydgoskie* 3 (2009), s. 369-390.

74. TRĄBA M., „Przydrożne krzyże i kapliczki Zagłębia Dąbrowskiego w latach 1946-1950”, *Sosnowieckie Studia Teologiczne* 9 (2009), s. 401-424.
75. TUŁODZIECKI T., „Zmartwychwstanie męczenników według 2 Mch 7”, *Verbum Vitae* 15 (2009), s. 85-98.
76. VAIČIŪNAS V. S., MOTUZAS A., „Podobieństwa i różnice w kulcie Gór Krzyży w Polsce i na Litwie”, *Duchowość w Polsce* 11 (2009), s. 136-154 (tłum. W. Sawicki).
77. TYSZCZYK A., „W kręgu tragiczności: Księga Hioba – fragment większego fragmentu”, *Roczniki Humanistyczne* z. 1, 57 (2009), s. 211-214.
78. WALESZCZUK Z., „Karl Rahner i jego teologia cierpienia – w 25. Rocznicę śmierci”, *Świdnickie Studia Teologiczne* 6 (2009), s. 265-278.
79. WEJMAN H., „Ludzki i religijny wymiar cierpienia (chory wobec Boga)”, *Przegląd Homiletyczny* 13 (2009), s. 79-87.
80. WIŚNIEWSKI J., „Kapłani-męczennicy i księża prześladowani na Powiślu do 1945 r.”, *Studia Elbląskie* 10 (2009), s. 95-102.
81. WITCZYK H., „Narodziny wiary w cielesne zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu”, *Verbum Vitae* 15 (2009), s. 209-227.
82. WRÓBEL R., „Nie skorzystał ze sposobności...”, *Pastores* 43 (2009), s. 114-123.
83. ZAWADZKI R., „Jezus jako *gōēl* : przyczynek do chrystologii Nowego Testamentu”, *Perspectiva* 8/2 (2009), s. 254-269.
84. ZENDEROWSKI R., „Wyścig wiktymistyczny w Europie Środkowo-Wschodniej. O wyższości Holocaustu nad *Golden Age*”, *Studia Bobolanum* 3/2009, s. 65-93.
85. ZIEJKA F., „Ksiądz Karol od Krzyża (Ks. Karol Bołoz Antoniewicz: Kapłan – Misjonarz – Poeta)”, *Biuletyn Ormiańskiego Towarzystwa Kulturalnego* 58-59 (2009), s. 6-26.
86. ZIEMIŃSKI I., „Czy śmierć jest karą za grzech”, *Nurt SVD* 1 (2009), s. 320-358.
87. ZMUDA W., „Akademickie pielgrzymki do Doliny Śmierci (1977-1982)”, *Studia Bydgoskie* 3 (2009), s. 317-327.
88. ZYZAK W., „Maryjny rys duchowości prezbitera w nauczaniu Jana Pawła II”, *Polonia Sacra* 25 [69] (2010), s. 65-86.

2010

1. ADAMCZYK D., „Interpretacja wspólnych cytatów z Ksiąg prorockich w Ewangeliach synoptycznych”, *Studia Sandomierskie* 17/3 (2010), s. 47-76.
2. ADAMSKI A., „Obraz współczesnych prześladowań chrześcijan na łamach prasy polskiej (w latach 2008-2009)”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 80-89.
3. AUGUSTYN J., „Jeżeli wywyższenie, to na krzyż. Medytacja o autentyczności kapłańskiej”, *Biuletyn Duszpasterski. Archidiecezja Warszawska* 10 (2010), s. 70-85.

4. BADENI J., „O depresji, pokusach diabelskich i bólu zęba”, *Teofil* 28 (2010), s. 53-58.
5. BARANOWSKI M., „Biblijne motywacje cierpienia w przemówieniach Jana Pawła II do chorych (1978-1983)”, *Lignum Vitae* 11 (2010), s. 35-65.
6. BARTNIK CZ., „Kapłaństwo inkarnacyjno-paschalne”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 57 (2010), s. 5-12.
7. BARTOSZEK A., „Sytuacja osób żyjących w separacji lub samotnie po rozwodzie – cierpienie i wyzwanie moralne”, *Teologia i Moralność* 7 (2010), s. 73-88.
8. BARTOSZEWSKI G., „Kapłani męczennicy diecezji łowickiej z okresu II wojny światowej”, *Studia Loviciensia* 12 (2010), s. 17-30.
9. BAUCKHAM R., „Tylko cierpiący Bóg może pomóc. Boska cierpiętlivość we współczesnej teologii”, *Teofil* 28 (2010), s. 59-76 (tłum. D. Jarczewski).
10. BULAS R. M., „Wysokie krzyże iryjskie a grobowce Edessy”, *Vox Patrum* 55 (2010), s. 111-120.
11. BUDZANOWSKA D., „O śmierci i żałobie (nie tylko według Plutarcha z Cheroinei)”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 278-304.
12. BUŁGAKOW S., „Moja choroba. Notatki o umieraniu. Moja choroba (styczeń 1926)”, *Elpis* 21-22 [34-35] (2010), s. 331-365 (tłum. „Moja choroba” – H. Paprocki, „Notatki o umieraniu – P. Grabowski, E. Józefowska).
13. BURLIGA B., „Gladio animadverti placuit: Acta S. Maximiliani, trzecie i dobrowolne męczeństwo chrześcijan w armii rzymskiej”, *Studia Elbląskie* 11 (2010), s. 47-62.
14. BRZUSZEK S. B., „Prześladowanie polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego przez niemieckie władze okupacyjne”, *Peregrinus Cracoviensis* 21 (2010), s. 43-52.
15. CENCINI A., „Ku sumieniu paschalnemu”, *Pastores* 47 (2010), s. 59-68 (tłum. K. Stopa).
16. CHROSTOWSKI W., „Ksiądz Jerzy – świętość z mocy Krzyża”, *Biuletyn Duszpasterski. Archidiecezja Warszawska* 9 (2010), s. 50-56.
17. CZERSKI J., „Problem cierpienia w Pierwszym Liście św. Piotra”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 181-192.
18. CZĘSZ B., „Zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i szatanem w ujęciu św. Leona Wielkiego”, *Vox Patrum* 30 (2010), t. 55., s. 135-148.
19. CZYŻEWKI B., „Paralela: Józef Egipski – Chrystus w *Księdze obietnic i zapowiedzi Bożych Quodvultdeusa*”, *Vox Patrum* 30 (2010), t. 55., s. 149-160.
20. DĄBEK T. M., „Krzyż, cierpienie i wyrzeczenie w Regule św. Benedykta”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 258-270.
21. DZIEWIECKI M., „Miłość i cierpienie”, *Zeszyty formacji katechetów* 38 (2010), s. 41-51.
22. DYNAK A., „Od *kénosis* do *eschaton*. Teologiczne przesłanie Łk 22, 24-30”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 193-212.

23. ECKMANN A., „Kult męczenników afrykańskich w pismach św. Augustyna”, *Vox Patrum* 55 (2010), s. 183-188.
24. FLORES ARCAS J. J., „Crucem tuam, adoramus, Domine”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 271-277 (tłum. R. S. Pujsza).
25. GAŁKOWSKI T. R., „Śmierć polskich pasjonistów podczas II wojny światowej w świetle prawnokanonicznej koncepcji męczeństwa” *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 101-114.
26. GARDOCKI D., „Cierpienie Boga w ujęciu Jürgena Moltmanna”, *Studia Bobolanum* 1/2010, s. 49-65.
27. GARDOCKI D., „Oblicze współcierpiącego Ojca w ujęciu Jeana Galota”, *Studia Bobolanum* 2/2010, s. 21-31.
28. GESCHÉ A., „Jak Bóg odpowiada na nasz krzyk? Zrozumieć na nowo wszechmoc”, *Teofil* 28 (2010), s. 81-103 (tłum. T. Pękala).
29. GOŁĄB-KOWALSKA J., „Wybrane piety w Małopolsce z okresu średniowiecza. Ich proveniencja, dzieje i wizerunek”, *Archiwa, biblioteki i muzea kościelne*, 94 (2010), s. 39-60.
30. GÓRALSKI W., „Abp A. J. Nowowiejski i bp Leon Wetmański w procesie 108 męczenników II wojny światowej”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 135-166.
31. GRACZYK W., „Męczennicy II wojny światowej z terenu Diecezji Płockiej”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 128-134.
32. HARĘZGA S., „Epifania Chrystusa i królowanie Boga motywacją zachęty w 1 Tm 6, 11-16”, *Roczniki Biblijne* 57 (2010), s. 143-152.
33. HERBICH T., „Śmierć Jezusa w mowach z Dziejów Apostolskich”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 213-229.
34. JANIEC Z., „Orędownictwo Matki Bożej w euchologii formularza Najświętsza Maryja Panna od Wyzwolenia w Collectio Missarum de Beata Maria Virgine”, *Questiones Selaectae* 25 (2010), s. 55-75.
35. JANIEC Z., „Orędownictwo Matki Bożej w euchologii formularza Najświętsza Maryja Panna od Wyzwolenia w Collectio Missarum de Beata Maria Virgine”, *Studia Salvatoriana Polonica* 4 (2010), s. 209-220.
36. JANIEC Z., „Problem wstawiennictwa Maryi w tekstach euchologicznych formularza *Najświętsza Maryja Panna Królowa pokoju* ze Zbioru Mszy o Najświętszej Maryi Pannie”, *Questiones Selaectae* 25 (2010), s. 28-47.
37. JANOCHA W., „Instytucjonalne wsparcie rodziny z osobą niepełnosprawną”, *Roczniki Nauk o Rodzinie* 57(2010), s. 19-31.
38. JAROSZ M., „Transgresja (przekraczanie siebie) jako warunek postaw heroicznych”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 90-100.
39. JASTRZĄB D., „Judasza – apostoła wyobcowanego”, *Pastores* 48 (2010), s. 89-96.
40. JEROMINEK A., „Ikona obmycia nóg”, *Pastores* 48 (2011), s. 109-114.
41. JĘDRYSZEK J., „Misterium Wielkiej Soboty”, *Pastores* 49 (2010), s. 110-116.

42. KACZMAREK T., „Ks. Jerzy Popiełuszko: świadectwo kapłana męczennika”, *Studia Loviciensia* 12 (2010), s. 85-100.
43. KANTOR R., „Świętość kapłańska charakterystycznym rysem Stowarzyszenia Kapłańskiego Świętego Krzyża”, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 29/1 (2010), s. 51-63.
44. KAWIECKA-DZIEMBOWSKA B., WINDBORSKA W., „Nowy model opieki psychologicznej w ramach Zespołu Wsparcia Duchowego w Centrum Onkologii w Bydgoszczy”, *Studia Bydgoskie* 4 (2010), s. 157-169.
45. KEMPA J., „Soteriologiczne znaczenie kategorii *Chrystus Nauczyciel*. Szkic historyczno-dogmatyczny”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 43/2 (2010), s. 275-289.
46. KIERNIKOWSKI Z., „Dwa oblicza Sprawiedliwości Bożej (Rz 3,25n)”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 3 (2010), s. 61-88.
47. KORCZ D., „Tajemnica zmartwychwstania w życiu duchowym według o. Piotra Semenki CR”, *Zeszyty Historyczno-Teologiczne. Rocznik Zmartwychstańców* 15-16 (2009-2010), s. 127-140.
48. KŁOCZOWSKI J. A., „On nie patrzy, On współcierpi”, *Teofil* 28 (2010), s. 7-13.
49. KOPEREK J., „Analiza treści kerygmatu *Drugiego listu* Klemensa Rzymskiego i *Homilii paschalnej* Melitona z Sardes”, *Studia Redemptorystowskie* 8 (2010), s. 177-186.
50. KOTECKA A., „Prośba o śmierć – wołaniem o miłość. Wybrane zagadnienia związane z prośbą chorego o eutanazję”, *Teologia i moralność* 8 (2010), s. 37-52.
51. KOZYRA J., „Problem egzegetyczny Jk 5, 11: *to telos kyriou eidete*”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 43/2 (2010), s. 233-247.
52. KRAKOWIAK CZ., „Wielki Post w pobożności ludowej”, *Ateneum Kapłańskie* 155/1 [608] (2010), s. 47-56.
53. KRAKOWIAK P., „Interdyscyplinarny charakter opieki paliatywno-hospicyjnej: pomoc duszpasterska i praca socjalna”, *Studia Pelplińskie* 43 (2010), s. 309-320.
54. KRAKOWIAK P., „Pomoc po stracie i towarzyszenie w żałobie jako zadanie duszpasterskie”, *Perspectiva* 9/2 (2010), s. 60-75.
55. KRAWCZYK R., „Kapłaństwo Nowego Przymierza”, *Studia Elbląskie* 11 (2010), s. 123-134.
56. KRĘCIDŁO J., „Apostolska posługa pojednania (2 Kor 5, 14-21)”, *Verbum Vitae* 17 (2010), s. 191-22.
57. KRYSZCZUK A., „Refleksja nad cierpieniem w *Księdze Hioba* oraz *Rymach duchowych* Sebastiana Grabowieckiego”, *Rocznik Teologiczny ChAT* 52 (2010), s. 279-292.
58. KUBACKI Z., „Wiara w zmartwychwstanie Jezusa w teologii Josepha Moingta”, *Studia Bobolanum* 1/2010, s. 67-83.

59. KWIATKOWSKI B. D., „Inspiracje chrystologiczne we włoskiej poezji religijnej początku XXI wieku”, *Teologia w Polsce* 4/2 (2010), s.263-276.
60. LANGKAMMER H. H., „Obraz Chrystusa Zbawcy w Listach Pasterskich”, *Questiones Selaectae* 25 (2010), s. 23-45.
61. LEACHMAN J. G., „Studium liturgiczne kolekty o św. Karolu od św. Andrzeja Houbenie CP”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 230-243 (tłum. R. S. Pujsza).
62. LEDWOŃ H., „Duch Święty w ewangelicznych narracjach o męce i śmierci Jezusa”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 43/1 (2010), s. 21-30.
63. LEHNSTAEDT S., „Niemcy etniczni w Częstochowie. Narodowosocjalistyczna polityka germanizacyjna dla sprawców, beneficjentów i obserwatorów holocaustu”, *Studia Claromontana* 28 (2010), s. 641-674 (tłum. J. Bańbor).
64. LINKE W., „Od skandalu niewinnego cierpienia do teologii męczeństwa. Męczennicy w okresie Drugiej Świątyni”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 12-39.
65. LINKE W., „Rok Męczenników w Polskiej Prowincji Pasjonistów”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 7-10.
66. ŁABUDA P., „Dziś ze Mną będziesz w Raju (Łk 23, 43)”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 244-257.
67. MACIASZEK P., „Kapłańska wierność Maksymiliana Binkiewicza (1908-1942) i Ludwika Gietyngiera (1904-1941) w świetle tekstów liturgicznych o męczennikach”, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 38 (2010), s. 125-135.
68. MAJEWSKA M., „Każda tragedia jest największa na świecie”, *Teofil* 28 (2010), s. 15-26.
69. MALINA A., „Opuszczenie Jezusa wydanego na śmierć w Ewangelii Marka”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 43/1 (2010), s. 5-20.
70. MALINA A., „Wierny Arcykapłan jako nasz formator”, *Pastores* 47 (2010), s. 7-15.
71. MATUSZEWSKI A., „Jak rozmawiać z osobą po próbie samobójczej?”, *Studia Pelplińskie* 43 (2010), s. 303-308.
72. MIAZEK J., „Grzech w modlitwach wielkopostnych Mszału Pawła VI”, *Liturgia Sacra*, 16/ 1 [35], (2010), s. 35-48.
73. MIKA T., „Bezludna wyspa”, *Teofil* 28 (2010), s. 33-41.
74. MISZTAŁ W., „Pawłowy przekaz o chrzcielnym udziale w misterium wielkanocnym Chrystusa przykładem prezentacji społecznego wymiaru duchowości”, *Polonia Sacra* 26 [70] (2010), s. 221-240.
75. MOCYDLARZ W., „Wkład kapłanów zakonnych w kształtowanie się liturgicznego kultu Serca Jezusa”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 63/3 (2010), s. 213-228.
76. MORCINIEC P., „Zwłoki ludzkie w medycynie – pietyzm czy służba życiu i zdrowiu”, *Teologia i Moralność* 7 (2010), s. 169-182.
77. MOSKAŁ P., „Sens śmierci”, *Studia Pelplińskie* 43 (2010), s. 343-355.

78. MRÓZ F., „Geneza i funkcjonowanie sanktuariów Pańskich w Polsce w okresie odnowy potrydenckiej (XVI-XVIII w.)”, *Peregrinus Cracoviensis* 21 (2010), s. 15-42.
79. MURAWSKA A., „Teologiczna interpretacja śmierci w ujęciu ks. Wacława Hryniewiczza”, *Perspectiva* 9/1 (2010), s. 199-214.
80. NATALSKA-WIŚNICKA J., „Prof. dr hab. Jerzy Józef Kopeć CP”, *Summarium* 39 (2010), s. 169-170.
81. NORKOWSKI J. M., „Wybrane elementy prawa medycznego w różnych państwach. Problemy śmierci mózgowej”, *Studia Elbląskie* 11 (2010), s. 337-358.
82. ORŁOWSKI T., „Granice uporczywej terapii”, *Studia Elckie* 12 (2010), s. 69-72.
83. ORŁOWSKI T., „Testament życia – promocja ludzkiej wolności?”, *Studia Elckie* 12 (2010), s. 73-88.
84. ORSKI M., „Obozy w Działdowie w latach II wojny światowej”, *Studia Gdańskie* 27 (2010), s. 245-263.
85. PACIOREK A., „1 Kor 15, 3b-8 syntezą chrześcijańskiej doktryny o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa”, *Roczniki Biblijne* 57 (2010), s. 123-142.
86. PAŁĘCKI W., „Wokół sporu o Paschę w teologii misterii”, *Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne* 57 (2010), s. 185-204.
87. PAPROCKI H., „Niektóre okoliczności aresztowania i pobytu w więzieniu Pa-wiak oraz w KL Auschwitz św. Archimandryty Grzegorza (Peradzego)”, *Pro Georgia* 20 (2010), s. 87-95.
88. PUCHALSKA-DĄBROWSKA B. M., „Obraz kapłana-męczennika doby potrydenckiej w Żywotach świętych Piotra Skargi”, *Rocznik Teologii Katolickiej* 9 (2010), s. 107-114.
89. RADECKI A., „Osoby niepełnosprawne w życiu kapłana”, *Studia Pelplińskie* 43 (2010), s. 321-224.
90. RADOMSKA N., „Problematyka cierpienia i jego związek z krzyżem”, *Polonia Sacra* 12 [30] (2010), nr 26 [70], s. 271-284.
91. RADZIECHOWSKI D., „Motyw zła w teologii chrześcijańskiej”, *Ethos* 23 (2010), nr 2-3 (90-91), s. 290-300.
92. RADZIWOŁEK Z., „Świadkowie otwartego grobu Chrystusa: Piotr i umiłowany uczeń (J 20, 3-8)”, *Perspectiva* 9/1 (2010), s. 250-267.
93. RATAJCZYK R. J., „Męczennicy Pasjoniści: Nicefor CP i towarzysze, I. Canoura Arnau CP, E. Bosilkow CP”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 167-180.
94. ROMANIUK K., „Nie dotykaj Mnie, bo jeszcze nie wróciłem do Ojca (J 20, 17)”, *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie*, 6 (2010), s. 67-74.
95. RÓŻAŃSKI E., „Maryja w tajemnicy krzyża (J 19, 25-27) według Jana Pawła II”, *Lignum Vitae* 11 (2010), s. 293-309.
96. RUTKOWSKI A., „Eucharystyczno-paschalna tożsamość Roku Liturgicznego”, *Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne* 57 (2010), s. 227-239.



97. RZESOŚ A., „Cierpienie w rozwoju duchowym chrześcijanina według Jana Pawła II”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 2/2010, s. 19-36.
98. SALIJ J., „Bóg naszym obrońcą przed nami samymi. Miłosierdzie Boże a kara za grzech według *Dzienniczka* św. Faustyny”, *Ethos* 23/2-3 [90-91] (2010), s. 263-277.
99. SALIJ J., „Tajemnica życia, cierpienia i śmierci”, *Studia Bydgoskie* 4 (2010), s. 143-156.
100. SIKORA A. R., „Relektura cytatów z Księgi Psalmów w Ewangelii według św. Jana”, *Poznańskie Studia Teologiczne* 24 (2010), s. 121-138.
101. SIUDY T., „Więź kapłana z Matką Jezusa w świetle *Listów do kapłanów* Sługi Bożego Jana Pawła II”, *Częstochowskie Studia Teologiczne*, 38 (2010), s. 207-213.
102. SIWEK K., „Świadek/męczennik w czwartej Ewangelii”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 40-56.
103. SKÓRA Z., „Choroba i sakrament namaszczenia chorych w życiu osób wierzących”, *Zeszyty Historyczno-Teologiczne. Rocznik Zmartwychstańców* 15-16 (2009-2010), s. 233-254.
104. SOBECZKO H. J., „Śp. Ks. Profesor Jerzy Józef Kopeć CP”, *Liturgia Sacra*, 16/2 [36] (2010), s. 469-471.
105. SOBIERAJ A., „Syndrom Judasza. Teologiczna perspektywa utraty nadziei”, *Studia Paradyckie* 20 (2010), s. 95-111.
106. SPRUTTA J., „Ptak w sztuce wczesnochrześcijańskiej III-IV wieku”, *Ateneum Kapłańskie* 154/3 [607] (2010), s. 535-544.
107. STANIEK E., „Teolog o przeżywaniu cierpienia – głos z życia”, *Teofil* 28 (2010), s. 43-51.
108. STASIAK S., „Przebaczenie w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa według św. Pawła”, *Verbum Vitae* 18 (2010), s. 123-140.
109. SUBEL J., „Elementy kultur egzotycznych w *Pasji* według św. Marka Osvaldo Golijova”, *Liturgia Sacra*, 16/2 [36] (2010), s. 413-433.
110. SZCZEPANIAK L., „Cierpienie rodziny umierającego dziecka”, *Teofil* 28 (2010), s. 27-31.
111. SZCZEPANOWICZ D., „Jerozolima – centrum pielgrzymkowe pierwszych chrześcijan”, *Peregrinus Cracoviensis* 21 (2010), s. 101-114.
112. SZEWCZYK R., „Doświadczenia kapelana hospicjum dla dzieci. Obszary zaangażowania duszpasterskiego w rodzinie dziecka terminalnie chorego”, *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie*, 6 (2010), s. 183-208.
113. SZUKALSKI W., „Sens cierpienia w wybranym nauczaniu Jana Pawła II”, *Ateneum Kapłańskie* 155/1 [608] (2010), s. 114-125.
114. SZULIST J., „Jeden kapłan – jedna ofiara. Jednocząca funkcja kapłaństwa Chrystusowego w *Liście na rozpoczęcie roku kapłańskiego z okazji 150. rocznicy* dies



- natalis świętego proboszcza z Ars Benedykta XVI*, *Studia Gdańskie* 26 (2010), s. 67-82.
115. TETTAMANZI D., „A Ty widzisz trud i boleść (Ps 10, 14). List do rodzin w sytuacjach próby”, *Teologia i Moralność* 8 (2010), s. 151-166 (tłum. W. Surmiak).
 116. THAZHATHIL J., S. LIDWINA, „Być świadkiem miłości – cierpienie i charyzmat Matki Marii Teresy”, *Studia Pelplińskie* 43 (2010), s. 335-342.
 117. TRONINA A., „Chrystusowe kapłaństwo w *Liście do Hebrajczyków*”, *Częstochowskie Studia Teologiczne* 38 (2010), s. 227-234.
 118. TURZYŃSKI P., „Cierpienie jako droga w ujęciu św. Augustyna”, *Vox Patrum* 55 (2010), s. 637-654.
 119. URBAŃSKI S., „Mistyka męczeństwa”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 67-79.
 120. WALESZCZUK Z., „Sens cierpienia w myśli Karla Rahnera”, *Homo Dei* 79/4 [297] (2010), s. 57-67.
 121. WARZESZAK S., „Męczeństwo w obronie godności i życia ludzkiego”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 57-66.
 122. WARZESZAK S., „Ontologiczno-egzystencjalne podstawy etosu Nowego Testamentu”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 23 (2010) z. 2, s. 259-270.
 123. WIECZOREK W., „Etyczne aspekty komunikacji w sytuacji pediatrycznej opieki paliatywnej”, *Roczniki Nauk o Rodzinie* 57 (2010), s. 155-175.
 124. WIERZCHOWSKI I., „Prawo do naturalnej śmierci w świetle deklaracji o eutanazji i encykliki *Evangelium Vitae*”, *Lignum Vitae* 11 (2010), s. 375-390.
 125. WITCZYK H., „Modlitwa Jezusa – Kapłana o uświęcenie Dwunastu (J 17, 17-19)”, *Verbum Vitae* 17 (2010), s. 135-149.
 126. WŁODARCZYK S., „Ofiara Chrystusa – Jego męka i śmierć antytypem ofiary kadzielnej kapłana Zachariasza”, *Częstochowskie Studia Teologiczne*, 38 (2010), s. 247-252.
 127. WOLSKI J., „Śmierć Mozgowa a śmierć człowieka”, *Łódzkie Studia Teologiczne* 19 (2010), s. 217-139.
 128. WOŹNICKI S., „Ks. Anastazy Kręcki (1888-1939) – kandydat do chwały błogosławionych męczenników”, *Studia Pelplińskie* 42 (2010), s. 397-408.
 129. ZAGÓRSKI D., „Jezus Chrystus w *Expositio Evangelii secundum Lucam* św. Ambrożego”, *Teologia patrystyczna* 7 (2010), s. 57-66.
 130. ZAGÓRSKI D., „Miłość (αγάπη) w Homiliach św. Jana Chryzostoma na *List do Rzymian*”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 3 (2010), s. 149-158.
 131. ZAŁĘSKI J., „Chrystus mocą i mądrością Bożą w 1 Kor 1-2”, *Studia Bobolanum* 1/2010, s. 27-47.
 132. ZWIĄZEK J., „Rozważania Męki Pańskiej króla Stanisława Leszczyńskiego”, *Studia Pelplińskie* 42 (2010), s. 419-428.
 133. ZWOLIŃSKI P., „Martyrologium duchowieństwa katolickiego diecezji łódzkiej w czasie II wojny światowej”, *Łódzkie Studia Teologiczne* 19 (2010), s. 253-266.

134. ZYGMA A., „Męczennicy XX wieku. Jan Paweł II o męczeństwie”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 115-127.
135. ZYGMUNT K., „Męczeństwo u św. Pawła od Krzyża”, *Słowo Krzyża* 4 (2010), s. 146-166.
136. ŻARYN J., „Męczeństwo cierpliwości – męczeństwo odpowiedzialności”, *Pastores* 46 (2010), s. 144-150.

2011

1. ADAMCZYK D., „Cytaty z pieśni o Słudze Jahwe w Ewangeliach Synoptycznych”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 64 (2011), nr 1, s. 65-82.
2. ADAMCZYK D., „Grzeszne konotacje bezbożnych w Księdze Mądrości”, *Ate-neum Kapłańskie* 157/1 [604] (2011), s. 122-131.
3. ADAMCZYK D., „Reinterpretacja cytatów z Księgi Zachariasza w Ewangeliach Synoptycznych”, *Studia Bobolanum* 1/2011, s. 67-81.
4. ADAMCZYK D., „Relektura Psalmu 118 w Ewangeliach Synoptycznych”, *Studia Diecezji Radomskiej*, 10 (2010/2011), s. 7-14.
5. BARTH G., „Teologiczne rozumienie zbawienia i jego znaczenie w życiu Kościoła”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 58 (2011), s. 61-80.
6. BRATKOWSKI T., „Muzyka sakralna Wielkiego Postu”, *Premisla Christiana* 14 (2010/2011), s. 261-275.
7. BUDZANOWSKA D., „Marek Aureliusz o śmierci”, *Słowo Krzyża* 5 (2011), s. 166-207.
8. BUDZIK S., „Krzyż jako samo objawienie się Boga w dramacie zbawienia według Raymunda Schwagera”, *Studia Gnesnensia* 25 (2011), s. 127-139.
9. CICHY S., „Odpowiedzi na pytania związane z Wielkim Postem i Triduum”, *Anamnesis* 17/2 (2011), s. 106-107.
10. CZAJKA S., „Il Getsemani – il luogo dove Gesù pregava”, *Studia Diecezji Radomskiej* 10 (2010/2011), s. 15-20.
11. CZERWIK S., „Formuły eucharystyczne Mszy pogrzebowych źródłem paschalnego kerygmatu”, *Przegląd homiletyczny* 15 (2011), s. 51-65.
12. DE ZAN R., „Śmierć Jezusa w przypowieści synoptycznej”, *Słowo Krzyża* 5 (2011), s. 19-26 (tłum. J. Fleming).
13. DOŁA T., „Krzyż odpowiedzią Boga na grzech człowieka”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 44/2 (2011), s. 347-356.
14. DUDA J., „Rajskie drzewo poznania dobra i zła w literaturze wczesnochrześcijańskiej”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 4 (2011), s. 224-235.
15. DYR A., „Ofiarny wymiar kapłaństwa w świetle mszalnych modlitw nad darami”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 24/1 (2011), s. 121-132.
16. DZIEDUSZYCKA-MANIKOWSKA A., „Wierzą mimo prześladowań”, *Pastores* 50 (2011), s. 130-137.

17. DZIEDZIC J., „Filozoficzny kontekst śmierci”, *Przegląd homiletyczny* 15 (2011), s. 173-184.
18. DZIEWIECKI M., „Warunki trwania we wspólnocie z Jezusem. *Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje* (Mt 16, 24)”, *Biuletyn Duszpasterski. Archidiecezja Warszawska* 15 (2011), s. 72-90.
19. DZIEWIECKI M., „Warunki trwania we wspólnocie z Jezusem. *Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje* (Mt 16, 24)”, *Zeszyty formacji katechetów* 43 (2011), s. 21-30.
20. FELSKI W., „Nie tylko Apokalipsa. Tropie biblijne w przedwojennej poezji Czesława Miłosza”, *Ateneum Kapłańskie* 157/2 [615] (2011), s. 258-267.
21. FUŁAT T. J., „Biblijne implikacje kanonicznego pojęcia męczeństwa”, *Przegląd Kalwaryjski* 15 (2011), s. 191-204.
22. GACIA T., „Starość – ostoja wiary w świetle Akt Męczeńskich (sylwetki męczenników – starców)”, *Vox Patrum* 56 (2011), s. 271-280.
23. GĄDECKI S., „O poznańskim mieczu św. Piotra”, *Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski* 6 (2011), s. 7-10.
24. GŁOSEK M., „Jeszcze raz o tzw. mieczu św. Piotra z archikatedry poznańskiej”, *Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski* 6 (2011), s. 69-76.
25. GŁOWACKI J., „Eutanazja – problem życia, a nie śmierci”, *Teologia i Człowiek* 18 (2011), s. 175-214.
26. GŁOWACKI T., „Terapeutyczny wymiar nadziei w przeżywaniu cierpienia przez chorych”, *Słowo Krzyża* 5 (2011), s. 129-150.
27. GOCEL T., „Profanacja krzyża w Strawczyni (1984-1985)”, *Studia Diecezji Radomskiej* 10 (2010/2011), s. 201-214.
28. GODAWA M., „Nabożeństwa Arcybractwa Męki Pańskiej w Krakowie w wewnętrznej analizie porównawczej”, *Polonia Sacra* 28 [72] (2011), s. 47-65.
29. GRACZYK A., „Cierpienie jako czynnik duchowego wzrostu według św. Jana od Krzyża”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1/2011, s. 193-210.
30. HADRYŚ J., „Chrystocentryczna postawa miłości Matki Teresy z Kalkuty”, *Roczniki Teologii Duchowości* 58 (2011), s. 107-120.
31. HADRYŚ J., „Cierpienie w doświadczeniu duchowym Matki Teresy z Kalkuty”, *Ateneum Kapłańskie* 156/1 [611] (2011), s. 289-302.
32. IDZIK G., „Symbolika Baranka Bożego w hymnach liturgii godzin”, *Liturgia Sacra*, 17/1 [37] (2011), s. 53-66.
33. JANOCHA W., „Znaczenie religii w życiu rodziny z osobą niepełnosprawną”, *Roczniki Nauk o Rodzinie* 58 (2011), s. 139-154.
34. JAŚKIEWICZ G., „Polemika antydoketystyczna u św. Ignacego z Antiochii”, *Studia Elckie* 13 (2011), s. 402-408.

35. JEANNE (siostra), „Dobry łotr”, *Pastores* 53 (2011), s. 102-105 (tłum. mniszka jerozolimska).
36. K. R., „Zanim przybył do Diecezji Włocławskiej. Prześladowania ks. Jana Świderskiego w Rosji sowieckiej”, *Studia Włocławskie* 13 (2011), s. 294-298.
37. KAŁDON S.M., „Tajemnica Krzyża w teologicznym i duszpasterskim ujęciu Jana Pawła II oraz w przepowiadaniu na ziemi polskiej”, *Warszawskie Studia Pastoralne* 13 (2011), s. 51-77.
38. KAPRAŁSKI S., „Pamięć i tożsamość. Przemiany współczesnych tożsamości Romów w kontekście doświadczenia zagłady”, *Studia Socjologiczne* 202/3 (2011), s. 29-54.
39. KARCEWSKI M., „Baranek – Lew z pokolenia Judy. Chrystocentryczna reinterpretacja Rdz 49,9 w Ap 5,5”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 4 (2011), s. 151-163.
40. KARCEWSKI M., „Rachel oplakuje swoje dzieci... (Mt 2, 18). Męczeństwo dzieci w świetle Mt 2, 6-18”, *Studia Gdańskie* 28 (2011), s. 15-22.
41. KAŻMIERCZAK Z., „Jan Paweł II o odkupieńczym sensie ludzkiego cierpienia. Aspekt teologiczny”, *Rocznik Teologiczny ChAT* 53 (2011), s. 177-198.
42. KIEJKOWSKI P., „Krzyż nowym drzewem życia. Wokół teologii krzyża Oliviera Clémenta”, *Studia Gnesnensia* 25 (2011), s. 141-155.
43. KOWALCZYK M., „Historia zbawienia według przypowieści o złych dzierżawcach”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 58 (2011), s. 15-21.
44. KRĘCIDŁO J., „Jakiego przebaczenia uczy nas Jezus?”, *Ateneum Kapłańskie* 156/1 [611] (2011), s. 25-34.
45. KRÓLIKOWSKI J., „Obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Symbolika oraz przesłanie teologiczno-duchowe”, *Homo Dei* 80/2 [299] (2011), s. 14-35.
46. KULISZ J., „Fenomen człowieka – bariera śmierci”, *Studia Bobolanum* 2/2011, s. 61-80.
47. KUREK J., „Krzyż w oczach średniowiecznych mnichów. Studium historyczno-liturgiczne”, *Słowo Krzyża* 5 (2011), s. 90-104.
48. KURZYDŁO D., „Inaczej stworzony przez Boga. Prawo człowieka niepełnosprawnego do poznania Boga”, *Warszawskie Studia Pastoralne* 14 (2011), s. 134-152.
49. LANGHAMMER H. H., „Mariologia błogosławionego papieża Jana Pawła II. Mariologia na klęczkach”, *Questiones Selaectae* 27 (2011), s. 36-61 („Oto Matka twoja”, s. 42-44).
50. LEKAN J., „Obecność Zbawiciela w Eucharystii w świetle prawdy o Jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 58 (2011), s. 45-60.
51. ŁABUDA P., „Słuchanie słowa i łamanie chleba jako *memoria resurrectionis* (Łk 24, 13-35)”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 64/3 (2011), s. 235-254.

52. ŁUSZCZKI S., „Będziecie moimi świadkami... O profetycznej naturze konsekracji zakonnej”, *Słowo Krzyża* 5 (2011), s.151-163.
53. ŁUŻYŃSKI W., „Eutanazja w kontekście ludzkiego cierpienia”, *Studia Gnesnensia* 25 (2011), s. 331-346.
54. MACHINEK M., „Życie niegodne życia? Krótka historia eutanazji”, *Studia Warmińskie* 48 (2011) s. 325-337
55. MAKSEŁON J., „Dramat ludzkiej śmierci”, *Przegląd homiletyczny* 15 (2011), s. 161-171.
56. MAŁACHOWSKI R., „Prawno-kanonizacyjne aspekty męczeństwa siostr nazaretek z Nowogródka oraz księdza Aleksandra Zienkiewicza. XX/Xxi wiek”, *Roczniki Nauk Prawnych* 21/2 (2011), s. 199-245.
57. MARCINIEC J., „Kosmiczna kenoza Boga”, *Częstochowskie Studia Teologiczne*, 39 (2011), s. 21-34.
58. MIKOŁAJCZAK M., „Obraz Syna Człowieczego u Synoptyków i w Dziejach Apostolskich”, *Studia Gnesnensia* 25 (2011), s. 45-57.
59. MIKOŁAJCZAK M., „Since the days of the Temple till the days of the Passion” (Mk 14, 48-49)”, *Perspectiva* 19/2 (2011), s. 221-228.
60. MIKOŁAJCZAK M. „Ukrzyżowanie Jezusa a zbawienie dobrego łotra (Łk 23, 40-43)”, *Ateneum Kapłańskie* 157/3 [615] (2011), s. 316-325.
61. MISZTAŁ W., „Św. Paweł a życie w Chrystusie: przesłanie o relacjach międzyosobowych”, *Polonia Sacra* 30 [74] (2011), s. 189-206.
62. MRZYGŁÓD P., „Filozoficzne rozumienie śmierci oraz jej interpretacja w świetle antropologii św. Tomasza z Akwinu”, *Perspectiva* 10/1 (2011), s. 141-164.
63. NADOLSKI B., „Poetyka znaku krzyża”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 24/1 (2011), s. 255-261.
64. NALEWAJ A., „Logion o wywyższeniu Syna Człowieczego w dialogu Jezusa z Nikodemem (por. J 3, 14-15)”, *Studia Elbląskie* 12 (2011), s. 211-222.
65. NAUMOWICZ C., „Związek między grzechem i śmiercią w aktualnej refleksji teologicznej”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 58 (2011), s. 227-240.
66. NOSEK E. M., STĘPIŃSKI J., „Badania metaloznawcze poznańskiego miecza św. Piotra z Muzeum Archidiecezjalnego w Poznaniu”, *Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski* 6 (2011), s. 77-104.
67. NOWACZYK J., „Mędrca Hegezjasza propozycja śmierci”, *Studia Włocławskie* 13 (2011), s. 108-122.
68. NOWAK J., „Prześladowania Kościoła katolickiego w Kazachstanie w urzędowych dokumentach i pismach ks. Władysława Bukowińskiego w latach 1954–1974”, *Polonia Sacra* 29 [73] (2011), s. 249-265.
69. OSTASZEWSKI M., „Duszpasterstwo hospicyjne”, *Studia Elbląskie* 12 (2011), s. 299-308.

70. PACIOREK A., „Krzyż mocą i mądrością Boga według 1 Kor 1, 17-25”, *Studia Gnesnensia* 25 (2011), s. 5-16.
71. PANCERZ R. M., „Miejsce smutku w duchowości chrześcijańskiej. Świadczenia wielkich pisarzy monastycznych od Ewagriusza do Jana Klimaka”, *Polonia Sacra* 29[73] (2011), s. 277-291.
72. PARZYCH-BŁAKIEWICZ K., „Elementy filozofii dialogu w antropologii paschalnej o. Wacława Hryniewicza”, *Forum Teologiczne* 12 (2011), s. 121-132.
73. PAWLINA M., „Misterium Męki Pańskiej w Budzewie”, *Studia Elckie* 13 (2011), s. 591-599.
74. PAWLISZYN M., „Mikołaja Bieradiewa problemy ze śmiercią”, *Studia Redemptorystowskie* 9/1 (2011), s. 59-74.
75. PIKOS W., „*De militari exemplo nomen*. Funkcja motywów wojskowych w pismach Tertuliana”, *Kieleckie Studia Teologiczne*, 10 (2011), s. 231-236.
76. PLET PH., „Od penthos do krzyża. Duchowość i pamięć o Męce Pańskiej u św. Pawła od Kryża i jego brata Jana Chrzyciela”, *Słowo Krzyża* 5 (2011), s. 105-128 (tłum. M. Jurek).
77. PUDELSKA A., „Miecz św. Piotra z katedry poznańskiej. Losy zabytku”, *Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski* 6 (2011), s.55-68.
78. PUJSZA R. S., „Ex theologia crucis. O krzyżu w tajemnicy Boga i w tajemnicy człowieka na bazie wybranych dokumentów bł. Jana Pawła II”, *Słowo Krzyża* 5 (2011), s. 27-52.
79. PYC M., „Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara”, *Teologia i Człowiek* 17 (2011), s. 61-74.
80. RATAJCZAK T., „Obraz męki Chrystusa w XIX-wiecznych ulotnych drukach jarmarczno-odpustowych”, *Archiwa, biblioteki i muzea kościelne*, 95 (2011), s. 205-315.
81. ROJEWSKI A., „Czas paschalnej pokuty”, *Studia Płockie* 39 (2011), s. 61-69.
82. ROSIK M., „*Progressiva Manifestatio Resurrectionis Christi*. Die Rolle von Petrus, Jaakobus und Johannes im Werk des Markus”, *Scriptura Sacra* 15 (2011), s. 189-204.
83. RUSECKI M., „Chrystyczny wymiar zbawczej ekonomii Boga i jej wiarygodność”, *Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii* 58 (2011), s. 5-16.
84. RUSZAŁA A., „Widzę niebo otwarte”, *Pastores* 52 (2011), s. 89-96.
85. SIELEPIN A., „Moc Boga wobec przemocy człowieka. Liturgiczna droga do uzyskania zdrowych relacji”, *Sosnowieckie Studia Teologiczne* 10 (2011), s. 217-236.
86. SIKORA A. R., „*Krew Jezusa, Jego Syna* (1 J 1, 7). Motywy Pasyjne w Pierwszym Liście św. Jana”, *Studia Gnesnensia* 25 (2011), s. 17-25.
87. SIKORA A. R., „Od logiki miecza do mądrości Krzyża. Biblijno-patrystyczne ujęcie duchowej drogi św. Piotra Apostoła”, *Ecclesia. Studia z dziejów Wielkopolski* 6 (2011), s. 11-24.

88. SPECHT-ABRAMIUK Z. S., „Bóg miłosierdzia w teodramatyce Jana Pawła II”, *Słowo Krzyża* 5 (2011), s. 53-66.
89. SPRUTTA J., „Cierpienie zwierząt w kontekście etyki chrześcijańskiej”, *Studia Bydgoskie* 5 (2011), s. 173-186.
90. STACHIEWICZ P., „Rozumienie ofiary w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego”, *Studia Pelplińskie* 44 (2011), s. 23-92.
91. STEFAŃSKI J., „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów...(1 Kor 1, 23)”, *Studia Gnesnensia* 25 (2011), s. 27-44.
92. STEFAŃSKI J., „Ukrzyżowany czy Zmartwychwstały? Przemyślenia biblijno-liturgiczne o roli i miejscu Krzyża w prezbiterium”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 64/3 (2011), s. 267-278.
93. STRZELCZYK G., „Bóg rozdający siebie”, *Pastores* 53 (2011), s. 57-63.
94. SZOSTEK B., „Cierpienie i religijność w życiu człowieka chorego na depresję”, *Warszawskie Studia Pastoralne*, 14 (2011), s. 153-168.
95. SZWARC K., „Prawo krzyża językiem miłości Boga i drogą nawrócenia człowieka w teologii transcendentalnej Bernarda Lonergana”, *Słowo Krzyża* 5 (2011), s. 78-87.
96. SZWARCZYŃSKI J., „Wcielenie zaprzeczeniem Bożego cierpienia?”, *Teologia w Polsce* 5/1 (2011), s. 95-105.
97. SZYMIK J., „Bóg współcierpiący jako *con-solatio*. Tropem J. Ratzingera/Benedykta XVI”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 44/1 (2011), s. 96-108.
98. SZYMIK J., „Deus providebit. Bóg wobec cierpienia według J. Ratzingera/Benedykta XVI”, *Teologia w Polsce* 5/1 (2011), s. 5-22.
99. SZYMIK J., „Sedno sprawy: tertium datur. Kilka uwag o chrystologicznym wymiarze etyki Tadeusza Stycznia”, *Ethos* 24/3 [95] (2011), s. 227-234.
100. TOMASZEWSKI M. P., „Moją zemstą jest przebaczenie”, *Pastores* 53 (2011), s. 135-142.
101. TUREK. P., „Crucifixion of Jesus – Historical Fact, Christian Faith and Islamic Denial”, *Orientalia Christiana Cracoviensia*, 3 (2011), s. 131-156.
102. WAROWNY M., „Krzyż znakiem jedności czy podziału?”, *Pastores* 53 (2011), s. 7-16.
103. WIŚNIEWSKI T., „Polscy orioniści w obozie koncentracyjnym w Dachau”, *Saeculum Christianum* 18/2 (2011), s. 179-194.
104. WITKO A., „Don Miguel Mañara i jego koncepcja *misterium salutis* w sewilskim kościele *La Caridad*”, *Liturgia Sacra*, 17/1 [37] (2011), s. 135-150.
105. WONS K., „Każdy ma swoje Nazaret, Betlejem i Golgotę”, *Pastores* 50 (2011), s. 15-22.
106. WÓJCIK P., „Ojciec Jerzy Józef Kopeć CP (1938-2010)”, *Słowo Krzyża* 5 (2011), s. 6-7.

107. WITCZYK H., „Matka Jezusa – Jej tożsamość i rola w historii zbawienia”, *Verbum Vitae* 19 (2011), s. 131-148.
108. WRÓBEL J., „Dyskusja wokół problemu śmierci mózgowej człowieka – dawcy organów. Między biologią, biomedycyną i filozofią”, *Roczniki Teologii Moralnej* 58 (2011), s.153-178.
109. WRÓBEL M. S., „Ukrzyżowany Mesjasz – od tekstu biblijnego do odpowiedzi człowieka XXI w.”, *Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich* 8 (2011), s. 325-336.
110. WRÓBLEWSKI M., „Choroba jako hybryda. ADHD w świetle teorii aktora-sieci i socjologii”, *Studia Socjologiczne* 203/4 (2011), s. 121-153.
111. ZADYKOWICZ T., „Istota i cechy miłości chrześcijańskiej w biblijnym obrazie naśladowania Chrystusa. W poszukiwaniu fundamentu personalistycznej koncepcji miłości”, *Roczniki Teologii Moralnej* 58 (2011), s.39-61.
112. ZAGRODZKI W., „Dlaczego Krew Chrystusa wylana <<za wielu>> a nie <<za wszystkich>>?”, *Homo Dei* 80/4 [301] (2011), s. 110-114.
113. ZARZYCKI S., „Duchowość pasyjna dawniej i dziś”, *Roczniki Teologii Duchowości* 58 (2011), s. 141-166.
114. ZARZYCKI S. T., „Naśladowanie Jezusa Chrystusa w sensie moralnym i duchowym”, *Summarius* 40 (2011), s. 69-81.
115. ZBUDNIEWEK J., „O. Romuald Kłaczyński (1907-1942) Nieugięty Patriota i Męczennik za wiarę w z matwych-wstanie Polski”, *Studia Claromontana* 29 (2011), s. 229-272.
116. ZIOŁO M., „Życie z Jezusem boli”, *Pastores* 51 (2011), s. 17-25.
117. ZYGMA A., „W świetle Chrystusowego Krzyża – pasyjny wymiar życia bł. Jana Pawła II”, *Słowo Krzyża* 5 (2011), s. 67-77.
118. ŻYWICA Z., „Wina i odpowiedzialność za śmierć Jezusa oraz perspektywy zbawcze pogan w świetle Mt 27, 1-66”, *Studia Elckie* 13 (2011), s. 503-523.

2012

1. ADAMCZYK D., „Co oznacza stwierdzenie Pawła, że Bóg uczynił Chrystusa grzechem?”, *Studia Lovicensia* 14 (2012), s. 91-97.
2. ADAMCZYK D., „Nowe życie w łączności z Chrystusem zmartwychwstałym w świetle Listu do Kolosan”, *Zeszyty formacji katechetów* 47 (2012).
3. ADAMCZYK D., „Oczyszczenie Ludu Bożego z grzechów w świetle Listu do Hebrajczyków”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 2/20 (2012), s. 45-56.
4. ADAMIAK E., „Samotność Jezusa. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI interpretacja modlitwy w Getsemani”, *Teologia Dogmatyczna* 7 (2012), s. 55-64.
5. BAR W., „Święty Maksymilian Maria Kolbe – męczeństwo z miłości”, *Polonia Sacra* 30 [74] (2012), s. 17-24.

6. CHAMARCZUK M., „Odnowa męskich instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego w Szwecji”, *Seminare* 31 (2012), s. 143-156.
7. CHOLEWA M., „Męczeństwo formą samobójstwa?”, *Polonia Sacra* 30 [74] (2012), s. 91-109.
8. CISŁO W., „Kościół męczenników”, *Cywilizacja* 43 (2012).
9. CYREK O., „Chrystologia ikony. Acheirotypiczny wizerunek Chrystusa – dzieje i schemat ikonograficzny”, *Świdnickie Studia Teologiczne* 9 (2012), s. 91-115 („Chusta świętej Weroniki. Zachodnia legenda”, s. 112-113).
10. FEDOROWICZ SZ., „Oficjum nosalistów”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 65/2 (2012), s. 165-186.
11. FERDEK B., „Czy cierpiący Bóg może być piękny? Odpowiedź lady Juliany z Norwich”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 20/1 (2012), s. 53-62.
12. FERDEK B., PIEKARSKA M., „Chrystologia sztuką życia Dietricha Boenhoffera”, *Teologia w Polsce* 6/2 (2010), s. 31-39.
13. GALEK CZ., „Wizja duchowego rozwoju człowieka w listach Zygmunta Krasińskiego”, *Ateneum Kapłańskie* 159/2 [621] (2012), s. 267-279.
14. GALGANI GEMMA, ŚW., *Autobiografia. Dziennik*, Warszawa 2012.
15. GARDOCKI D., „Cierpienie Boga we współczesnej teologii”, *Studia Bobolanum* 3/2012, s. 5-20.
16. GŁĄB A., „Cierpię więc jestem. Problematyka teodycealna w tekstach abpa Życkińskiego”, *Roczniki Filozoficzne* 40 (2012), nr 4, s. 77-99.
17. GODAWA M., „Cierpienie i radość w duchowości św. Urszuli Ledóchowskiej”, *Polonia Sacra* 31 [75] (2012).
18. GRUSZECKA E., „Rodzaj relacji interpersonalnej a zachowanie sprawcy krzywdy po jej wyrządzeniu i ustosunkowanie do ofiary”, *Roczniki Psychologiczne*, 15/2 (2012), s. 55-86.
19. HOLNICKI-SZULC J., „*Promissio a sacrificium* – nauka o Eucharystii”, *Ateneum Kapłańskie* 158/ 2 [618] (2012), s. 323-337.
20. HOŁÓWKA J., „Śmierć w filozofii i operze”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 82 (2012), s. 549-570.
21. HOŁTYN W., „Kapłaństwo Starego Testamentu a kapłaństwo Chrystusa”, *Ateneum Kapłańskie* 159/3 [622] (2012), s. 536-545.
22. JAGIEŁŁO J., „Święci kapłani męczennicy Ziemi Łęczyckiej w okresie II Wojny Światowej”, *Studia Lovicensia* 14 (2012), s. 117-124.
23. JAKONIUK L. M., „L'Exultet – La Bonne Nouvelle chantée”, *Rocznik Teologii Katolickiej* 11/2 (2012), s. 187-208.
24. JANKOWSKI S., „Duchowość Natuzzy Evolo” *Studia Włocławskie* 14 (2012), s. 193-209.
25. JANOCHA W., „Marginalizacja i wykluczenie osób niepełnosprawnych z obszarów życia społecznego i religijnego”, *Roczniki Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej* 59 (2012), s. 375-392.

26. JANOCHA W., „Wierzenia i praktyki parareligijne w percepcji rodziny z osobą niepełnosprawną”, *Roczniki Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej* 4 (59) 2012, s. 51-66.
27. JASIEWICZ A., „Symbolika krzyża u Ignacego z Antiochii i Polikarpa ze Smyrny”, *Seminare* 31 (2012), s. 221-228.
28. KACZMAREK T., „Kult męczenników oraz cuda za ich wstawiennictwem według św. Augustyna”, *Studia Włocławskie* 14 (2012), s. 77-87.
29. KACZMAREK T., „*Semen sanguinis martyrum, seges Ecclesiae* – Il mistero della crescita della Chiesa secondo sant’Agostino”, *Teologia i Człowiek* 19 (2012), s. 101-114.
30. KAUCHA K., „Czy grób naprawdę był pusty? Całun Turyński w teologii fundamentalnej”, *Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii* 59 (2012), s. 21-49.
31. KIEJKOWSKI P., „Tajemnica Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w książce *Jezus z Nazaretu* Benedykta XVI”, *Teologia Dogmatyczna* 7 (2012), s. 65-88.
32. KIENIEWICZ P., „Moralny obowiązek pogrzebania ciała ludzkiego wobec śmierci dziecka przed narodzinami”, *Roczniki Teologii Moralnej* 59 (2012), s. 195-212.
33. KIJAS Z. J., „Świadek męczeństwa i jego rola w świetle jurysprudenencji Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych”, *Polonia Sacra* 30 [74] (2012), s. 79-89.
34. KOCH J., „Niektóre zwyczaje w przeżywaniu przez chrześcijan misterium zbawienia w okresie Przygotowania do Paschy”, *Anamnesis* 18/2 (2012), s. 100-101.
35. KOCHANIEWICZ B., „Aria *Es ist vollbracht* z *Pasji* według św. Jana – muzycznym traktatem o usprawiedliwieniu Jana Sebastiana Bacha?”, *Liturgia Sacra*, 18/1 [39] (2012), s. 139-150.
36. KOCHANIEWICZ B., „Gloria crucis w kazaniach wielkopostnych św. Leona Wielkiego”, *Studia Bobolanum* 1/2012, s. 69-86.
37. KORZEKWA M., „Znak krzyża w rodzinie”, *Zeszyty Formacji Katechetów* 46 (2010), s. 14-16.
38. KOŚCIELNIAK K., „Męczeństwo – chrześcijańska wyłączność?”, *Polonia Sacra* 30 [74] (2012), s. 55-78.
39. KOTECKI D., „Jezus jako Mesjasz w Apokalipsie św. Jana – przyczynek do chry-stologii Apokalipsy”, *Ateneum Kapłańskie* 159/3 [622] (2012), s. 447-469.
40. KOWALCZYK M., „Wiara w Jezus Zmartwychwstałego według Benedykta XVI”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 59 (2012), s. 63-71.
41. KOŻUCHOWSKI J., „Śmierć i umieranie w ujęciu Roberta Spaemanna” *Studia Elbląskie* 13 (2012), s. 381-394.
42. KRACZOŃ K., „Gest gestów – o znaku krzyża w kulturze ludowej”, *Przegląd religioznawczy* 246 (2012), s. 187-196.
43. KUBACKI Z., „Cierpienie Boga w teologii J. Moingta SJ”, *Studia Bobolanum* 3/2012, s. 27-41.

44. KUBACKI Z., „The suffering of God. An interfaith approach”, *Studia Bobolanum* 4/2012, s. 71-95.
45. KUBISZEWSKA E., „Kontrowersje wokół męczeństwa w starożytnym Kościele – stanowisko Tertuliana”, *Seminare* 31 (2012), s. 229-242.
46. LEKAN J., „Jezus Chrystus, Zbawiciel człowieka. Teologia pośrednictwa Josepha Ratzingera”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 59 (2012), s. 73-97.
47. LEŚNIEWSKI K., „Kanon paschalny św. Jana z Damaszku jako liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej”, *Roczniki Teologii Ekumenicznej* 59 (2012), s. 43-60.
48. LIPIEC D., „Duszpasterstwo niepełnosprawnych w diecezji”, *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, 40 (2012), s. 65-79.
49. MARIAŃSKI J., „Postawy maturzystów wobec śmierci (1994-2009)”, *Studia Płockie* 40 (2012), s. 181-202.
50. MATWIEJUK K., „Zbawcza moc Paschy Chrystusa”, *Anamnesis* 18/4 (2012), s. 59-66.
51. MAZUR R., „Jezus Chrystus Arcykapłan”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 65/2 (2012), s. 117-128.
52. MIKOŁAJCZAK M., „Skandal krzyża a motyw świątyni (ναός) według relacji o wyszydzeniu Jezusa na krzyżu (Mk 15, 29-32a)”, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 32 (2012), s. 75-86.
53. MUC A., „Śmierć i pogrzeb w chrześcijańskim Egipcie (IV-VIII wiek)”, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 45/2 (2012), s. 245-256.
54. NADOLSKI B., „Christus heri, hodie et in saecula saeculorum. Uobecniająca pamięć misterium paschalnego”, *Ethos* 25/3 [99] (2012), s. 21-35.
55. NALEWAJ A., „Analiza porównawcza struktury literackiej i motywów teologicznych w J 2, 1-12 i 20, 1-18”, *Studia Warmińskie* 49 (2012), s. 107-121.
56. PAWLISZYN M., „Leszka Kołakowskiego kilka uwag na temat śmierci”, *Studia Elbląskie* 13 (2012), s. 395-408.
57. PIETRAS H., „Niecierpięliwy z miłości do ludzi cierpi”, *Studia Bobolanum* 3/2012, s. 21-26.
58. POLANKO A. P., „Martyrologium Franciszkanów śląskich 1939-1945”, *Quaestiones sclaectae* 30 (2012), s. 115-140.
59. PRZANOWSKI M., „Cierpienie Boga w myśli tomistycznej”, *Studia Bobolanum* 3/2012, s. 43-59.
60. PUŻYŃSKI S., „Eutanazja – refleksje psychiatry”, *Rocznik Teologii Katolickiej* 11/1 (2012), s. 71-94.
61. ROJEWSKI A., „Namaszczenie chorych, czyli służba Chrystusowi w cierpiących”, *Studia Płockie* 40 (2012), s. 65-82.
62. RUSZEL M. E., „Cierpienia duchowe dziecka. Psychologiczne aspekty”, *Studia Gdańskie* 31 (2012), s. 315-324.

63. SALIJ J., „Krzyż znakiem rozpoznawczym chrześcijan (refleksja o Krzyżu na Wielki Post)”, *Biuletyn Duszpasterski. Archidiecezja Warszawska* 18 (2012), s. 34-47.
64. SKOWROŃSKI P., „Postać Poncjusza Piłata w świetle źródeł żydowskich i rzymskich”, *Seminare* 32 (2012), s. 179-189.
65. SKRZECZKO A., „Eutanazja jako fałszywe miłosierdzie”, *Rocznik Teologii Katolickiej* 11/1 (2012), s. 137-147.
66. SKUBIK M., „Kuszenie Jezusa w perspektywie Tajemnicy Paschalnej (zarys teologii Mt 4, 1-11)”, *Ateneum Kapłańskie* 158/3 [619] (2012), s. 540-552.
67. SPRUTTA J., „Stygmatyzacja św. Franciszka z Asyżu w sztuce”, *Studia Franciszkańskie* 22 (2012), s. 419-429.
68. STRZELCZYK G., „Ludzkie cierpienie Boga?”, *Studia Bobolanum* 3/2012, s. 61-72.
69. SZELOCH H., „Hospicjum jako miejsce opieki duszpasterskiej i paliatywnej nad człowiekiem ciężko chorym”, *Warszawskie Studia Pastoralne* 15 (2012), s. 105-122.
70. SZWARC K., „An anthropological dimension of the kenosis in the writings of Hans Urs von Balthasar”, *Studia Redemptorystowskie* 10 (2012), s. 137-157.
71. SZWARC K., „Eucharystia jako osoba miłującego Chrystusa w świetle teologii Romano Guardiniego”, *Teologia w Polsce* 6/1 (2012), s. 115-126.
72. TATAR M., „Duchowość cierpienia wobec wybranych ujęć psychologii”, *Warszawskie Studia Pastoralne* 15 (2012), s. 133-160.
73. URBAŃSKI S., „Chrystocentryzm duchowości błogosławionej Bolesławy Lament”, *Studia Lovicensia* 14 (2012), s. 21-31.
74. WILCZYŃSKI K., „Kapłan wobec osób chorych terminalnie w ujęciu biblijnym” *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 19 (2012), z. 2, s. 183-199.
75. WÓJCIK B., „Czy śmierć mózgu jest śmiercią? O jednym z wątków nieobecnej w Polsce debaty bioetycznej”, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 82 (2012), s. 159-165.
76. ZAREMBSKI W., „Cierpienie drogą wiary. Refleksja pastoralna nad tajemnicami ludzkiego cierpienia w kontekście ogłoszonego roku wiary”, *Ateneum Kapłańskie* 159/3 [622] (2012), s. 432-446.
77. ZIEZIULA B., „Zstąpienie Chrystusa do piekieł jako zbawcze wydarzenie w historii zbawienia”, *Rocznik Teologii Katolickiej* 11/2 (2012), s. 111-120.
78. ZOFFOLI E., *Święta Gemma Galgani. Życiorys i modlitwy*, Warszawa 2012
79. ŻYCIŃSKI W., „Matka naszego Pana czy Królowa Męczenników”, *Polonia Sacra* 30 [74] (2012), s. 5-15.

(opracował: Jakub Gis CP)



Słowo Krzyża 5 (2011)

SPIS TREŚCI

Symposium międzyuczelniane „Kto krzyż odgadnie...”.

Warszawa, UKSW, 27.03.2012 roku

WALDEMAR LINKE CP, Podsumowanie sympozjum międzyuczelnianego

„Kto krzyż odgadnie?...”, Warszawa, UKSW, 27.03.2012 roku 6

KS. ROMAN KULIGOWSKI, Krzyż znakiem wiary 8

ANNA ZYGMA, W Krzyżu zbawienie 14

PAWEŁ GÓRALCZYK SAC, Krzyż Chrystusa 22

ANDRZEJ BARAN OFM CAP, Objęła krzyż Pana – matka Eliza Cejzik 29

ZBIGNIEW PISIAŁEK CP, „Kto Krzyż odgadnie...”

– Sługa Boży o. Bernard Kryszkiewicz, CP 45

Biblia i teologia

KS. KRZYSZTOF SIWEK, *Hiobowe „Szema” i jego kryzys (1).*

Lektura egzegetyczna Hi 1-3 58

LEONARD PAWLAK FDP, „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie.....?” (Ps 22,2).

Z Jezusem na krzyżu (Mt 27,46; Mk 15,34) 79

KS. ADAM DYNIAK, *Ukryty bogacz czy dostojny uczeń?*

Ewangeliczne relacje o Józefie z Arymatei 85

KS. PIOTR ŁABUDA, *Śmierć Jezusa w przekazie Talmudu Babilońskiego* 112

KS. NORBERTO VALLI, „*Ille se pro mundi redemptione piae ac venerandae*

tradidit passioni”. Msza święta „*in Cena Domini*” w liturgii ambrożyjskiej

(tłum. Joanna Fleming, Rafał Sebastian Pujsza CP) 123

KS. KRZYSZTOF WĘSIERSKI, *Ojcostwo Boga w dziele odkupienia*

w nauczaniu Jana Pawła II (na podstawie katechez środowych) 170

Historia i duchowość

CORRADO MAGGIONI SMM, *Zjednoczenie Maryi z Męką Syna*

w modlitwie Kościoła (tłum. Rafał Sebastian Pujsza CP, Ewa Trąbińska) 178

KS. STANISŁAW URBAŃSKI, *Życie mistyczne św. Gemmy Galgani (1878-1903)* 198

TOMASZ HERBICH, *Duchowość prawosławna w „Wyspie” Pawła Łungina* 210

Cierpienie w kulturze

DOMINIKA BUDZANOWSKA, *Epikur o cierpieniu* 220

SEBASTIAN SZYMAŃSKI, *Motywy paschalne*

„*Passio Domini Nostri Jesu Christi op. 65*” Józefa Elsnera 240

Recenzje

RYSZARD RUMIANEK, JÓZEF KULISZ, *Z Jezusem na Via Dolorosa*,

Rhetos: Warszawa 2011 (rec. Janusz Kręcidło MS) 252

JOHANN BAPTIST METZ, *Teologia wobec cierpienia*,

WAM: Kraków 2008 (rec. Tomasz Herbich) 255

Bibliografia pasjologiczna (oprac. Jakub Gis CP) 263