

# HISTORIA DUCHOWOŚCI

Wydawnictwo „ORDO”, „HOMO DEI” 1998r.

## TOM I

### DUCHOWOŚĆ STAREGO TESTAMENTU

Antonio Fanuli CM, José L. Sicre Diaz SJ,  
Maurice Gilbert SJ, Romeo Cavedo,  
Gianfranco Ravasi

## TOM II

### DUCHOWOŚĆ NOWEGO TESTAMENTU

Rinaldo Fabris, Mauro Pesce,  
Bruno Maggoni, Ugo Vanni, Elio Peretto,  
Mauro Laconi, Giuseppe Segalla

## TOM III

### DUCHOWOŚĆ OJCÓW KOŚCIOŁA

Tomas Špidlik, Innocenzo Gargano,  
Vittorino Grossi

## TOM IV

### DUCHOWOŚĆ ŚREDNIOWIECZA

Benedetto Calati, Reginaldo Grégoire,  
Antoni Blasucci OFMConv

## TOM V

### DUCHOWOŚĆ CZASÓW NOWOŻYTNYCH

Constanzo Broveto, Luigi Mezzadi,  
Fulvio Ferrario, Paolo Ricca

## TOM VI

### DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA CZASÓW WSPÓŁCZESNYCH

Luigi Borriello, Giovanna della Croce,  
Bruno Secondin

## TOM I

### DUCHOWOŚĆ STAREGO TESTAMENTU

Antonio Fanuli CM, José L. Sicre Diaz SJ,  
Maurice Gilbert SJ, Romeo Cavedo,  
Gianfranco Ravasi

## SPIS TREŚCI

**WPROWADZENIE** - Antonio Fanuli CM 5

**DUCHOWOŚĆ STAREGO TESTAMENTU: TRADYCJE HISTORYCZNE** -  
Antonio Fanuli CM 17

### ROZDZIAŁ I CZASY ABRAHAMA, IZAAKA, JAKUBA, IZRAELA: DUCHOWOŚĆ OJCÓW 18

1. Wielu ojców, wiele rodów 18
2. Ojciec mój był wędrownym Aramejczykiem: społeczno-kulturowy i religijny kontekst nomadycznego życia na Wschodzie 20
3. Duchowość pierwotnych rodów hebrajskich 23
4. Duchowość o dwóch obliczach: duchowość tego, co już zostało przeżyte, i duchowość będąca nieustanną propozycją 36

### ROZDZIAŁ II EPOKA WYJŚCIA: DUCHOWOŚĆ PIERWOTNEGO JAHWIZMU 43

1. Różne klany semickie w Egipcie 43
2. Mojżesz: u źródeł duchowości biblijnej 47
3. Jahwizm jako nowa religia 51
4. Duchowość wyzwolonych niewolników 55

### ROZDZIAŁ III DOŚWIADCZENIE PUSTYNI: DUCHOWOŚĆ OKRESU WZROSTU 79

1. Aspekty historyczne i geograficzne 80

2. Aspekty egzystencjalne i religijne 82

## **ROZDZIAŁ IV DOŚWIADCZENIE SYNAJU: DUCHOWOŚĆ WIEKU DOJRZAŁEGO 93**

1. Synaj jako punkt docelowy Exodusu 94

2. Teofania na Synaju 96

3. Na Synaju Izrael staje się „ludem JHWH” 101

4. Doświadczenie grzechu i przebaczenia na Synaju 134

5. Mojżesz: postać podsumowująca i symbolizująca duchowość Starego Testamentu 145

## **ROZDZIAŁ V OD ZDOBYCIA KANAANU DO NIEWOLI BABILOŃSKIEJ: DUCHOWOŚĆ CODZIENNOŚCI 153**

1. Izrael osiedla się w Kanaanie: tematyka ziemi obiecanej i już ofiarowanej 154

2. Jozue - klasyczna postać czasów zdobywania Kanaanu 159

3. Zderzenie z kulturą kananejską: rozwój pierwotnego jahwizmu oraz jego zniekształcenie 162

4. Centra religii jahwistycznej będące dawnymi sanktuariami kananejskimi 166

5. Pieśń Debory: najstarsza pieśń wiary jahwistycznej 168

6. Instytucje Izraela 172

7. Wielkie szkoły duchowości 185

## **ROZDZIAŁ VI DOŚWIADCZENIE NIEWOLI: DUCHOWOŚĆ CZASÓW KRYZYSU 229**

1. Sytuacja historyczno-religijna babilońskich wygnańców 230

2. Aktywne kręgi religijne: szkoły duchowości na wygnaniu 231

## **ROZDZIAŁ VII DUCHOWOŚĆ PO NIEWOLI: POMIĘDZY TRADYCJĄ A NAPIĘCIEM ESCHATOLOGICZNYM 262**

1. Odbudowa życia narodowego pod obcym panowaniem oraz okres pewnej niezależności 263

2. Teologiczno-religijne fermenty w okresie po niewoli 265

3. Duchowość Tory: posłuszeństwo i kult, mądrość i chwała 267

4. Kult synagogałny skoncentrowany na słowie Bożym 272

5. Uniwersalizm Jonasza i innych proroków po niewoli oraz integralizm religijno-kulturowy pierwszych Hasmoneuszów 277

## **BIBLIOGRAFIA OGÓLNA 282**

**DUCHOWOŚĆ PROROKÓW** - José L. Sicre Diaz SJ 291

## **WPROWADZENIE 292**

## **ROZDZIAŁ I KIM JEST PROROK? 294**

## **ROZDZIAŁ II OSOBISTE DOŚWIADCZENIE BOGA 306**

1. Doświadczenie sprawiedliwości: Amos 307

2. Doświadczenie miłości: Ozeasz 309

3. Doświadczenie klęski: Jeremiasz 313

## **ROZDZIAŁ III BÓG ZAZDROSNY: WALKA PRZECIW BAŁWOCHWALSTWU 318**

1. Próba aktualizacji problemu 318

2. Rywale Boga 320

3. Manipulacja Bogiem 331

## **ROZDZIAŁ IV WALKA O SPRAWIEDLIWOŚĆ 336**

1. Ewolucja społeczno-ekonomiczna Izraela 336

2. Wczesniejsze próby rozwiązania problemu społecznego 342
3. Oskarżenia płynące z ust proroków 345
4. Zagadnienia szczegółowe 352
5. Czy jest nadzieja na rozwiązanie tej sytuacji? 356
6. Czy krytyka proroków osiągnęła jakiś skutek? 359

## **ROZDZIAŁ V PROROCY I KULT 361**

1. Kult w starożytnym Izraelu 362
2. Orędzie proroków 366

## **ROZDZIAŁ VI PROROCKA WIZJA HISTORII 382**

1. Słowo Boże tworzące historię 383
2. Słowo Boże interpretujące historię 385
3. Słowo, które jest dla nas wyzwaniem 393
4. Wizja prorocka a wizja Nowego Testamentu 395

## **ROZDZIAŁ VII PROROCY WOBEC IMPERIALIZMU 398**

1. Wiek asyryjskiego ucisku (734-632 r. przed Chr.) 399
2. Pod babilońskim młotem (603-539 r. przed Chr.) 406
3. Cyrus przyjęty - Persja odrzucona (540-520 przed Chr.) 413
4. Antioch IV i Księga Daniela 415
5. Zakończenie 418

## **ROZDZIAŁ VIII MONARCHIA I MESJANIZM 420**

1. Początek i charakter izraelskiej monarchii 420
2. Postawa proroków 424
3. Wnioski końcowe 460

## **DUCHOWOŚĆ PSALMÓW - Maurice Gilbert SJ 463**

### **WPROWADZENIE 464**

### **ROZDZIAŁ I PSALMY A LITURGIA 466**

### **ROZDZIAŁ II PSALMY CAŁEGO IZRAELA 470**

### **ROZDZIAŁ III GATUNKI LITERACKIE PSALMÓW 473**

1. Psalm uwielenia 473
2. Kiedy przychodzi utrapienie 480
3. Pouczenia 485

### **ROZDZIAŁ IV PSAŁTERZ JAKO DUCHOWA PIELGRZYMKĄ 489**

1. Wprowadzenie: Ps 1 i 2 489
2. Księga I: Psalm 3 - 41(40) 490
3. Księga II: Psalm 42(41) - 72(71) 491
4. Księga III: Psalm 73(72) - 89(99) 492
5. Księga IV: Psalm 90(89) - 106(105) 492
6. Księga V: Psalm 107(106) - 150 493

### **ROZDZIAŁ V - „TY JESTEŚ WIERNY DLA WIERNEGO” [PS 18(17),26] 495**

1. Wierny człowiek 495
2. Bóg wierny 498

### **BIBLIOGRAFIA 500**

**POZNAĆ ŚWIAT, ABY STAĆ SIĘ MĄDRYM. Księga Przysłów 10-31,  
Pieśń nad Pieśniami,  
Księga Koheleta -  
Romeo Cavedo 501**

## **ROZDZIAŁ I POZNANIE PORZĄDKU STWORZENIA (Prz 10-31) 502**

1. Zaufanie złożone w rozumie oraz świadomość jego ograniczeń 502
2. Duch badawczy i postęp wiedzy 504
3. Alternatywa: dobro - zło oraz jej radykalna nieusuwalność 505
4. Roztropność mędrca uznającego Boże panowanie 508
5. Ostrożność, realizm, przezorność 510
6. Świadomość ludzkich ograniczeń 512

## **ROZDZIAŁ II OBJAWIAJĄCA SIŁA TKWIĄCA W LUDZKIEJ MIŁOŚCI (Pieśń nad Pieśniami) 513**

## **ROZDZIAŁ III ODNALEZIENIE RÓWNOWAGI POMIMO PORAŻKI ROZUMU (Księga Koheleta) 515**

1. Różnorodność perspektyw 515
2. Rozumienie, które wymyka się ludzkiemu rozumowi 516
3. „Marność” 517
4. Pokorne przyjęcie Bożego panowania 518

## **„OBECNIE UJRZAŁEM CIĘ WZROKIEM”. Duchowa droga Hioba - Gianfranco Ravasi 521**

1. Jasny i fascynujący program duchowy 522
2. „Nigdy nie kończące się dyskusje” - duchowość Hioba w ujęciu diachronicznym 525
3. „Wiem, że Ty wszystko możesz”: duchowość Hioba w ujęciu synchronicznym 534

## **BIBLIOGRAFIA 540**

## **MĘDRZEC WYCHOWANY PRZEZ WIARĘ. (Mądrość Syracha, Prz 1-9, Księga Mądrości) - Romeo Cavedo 541**

## **ROZDZIAŁ I SZUKANIE BOGA ŹRÓDŁEM MĄDROŚCI (Mądrość Syracha) 542**

1. Mądrość potrzebuje wiary 542
2. Boża mądrość wchodzi w świat 543
3. W dialogu z Bogiem wycisza się niepokój szukania 544
4. Szacunek, uwielbienie, poczucie bezpieczeństwa 547
5. Rozum uzdrowiony 549
6. Dawne uprzedzenia i brak odwagi do nowego spojrzenia 550

## **ROZDZIAŁ II BOŻA MĄDROŚĆ POSZUKUJĄCA CZŁOWIEKA (Prz 1-9) 553**

1. Samoobjawienie uosobionej Mądrości 553
2. Poznanie i miłość 554

## **ROZDZIAŁ III MĄDROŚĆ JAKO ŹRÓDŁO ZWYCIĘSTWA NAD ŚMIERCIA (Księga Mądrości) 556**

1. Kultura śmierci i kultura życia 556
2. Działanie Mądrości w świecie materialnym 558

Antonio Fanuli CM

**WPROWADZENIE**

Uważny obserwator fenomenów religijnych bez trudności zda sobie sprawę z tego faktu, że religiami najbardziej rozpowszechnionymi pod względem geograficznym i najbardziej otwartymi na różne narody i kultury są chrześcijaństwo oraz islam. Są to dwie religie powstałe w tym gorącym tyglu ludów i kultur, jakim był starożytny Bliski Wschód.

Obydwie te religie zawdzięczają swoje życiodajne źródło hebraizmowi. Chrześcijanie i muzułmanie razem z Hebrajczykami uważają się za synów wspólnego ojca, pradawnego pasterza z górnej Syrii - Abrahama. Abraham i Mojżesz to dla muzułmanów prekursorzy Mahometa, a dla chrześcijan to prawdziwi ojcowie w wierze. Starożytny hebraizm jest bowiem macierzystym łonem ich wiary. Bóg Abrahama i Mojżesza, Bóg proroków i biblijnych mędrców jest Bogiem Jezusa. Bóg, który wyprowadził lud Izraela z Egiptu i wybawił go nad Morzem Czerwonym, jest tym samym Bogiem, który dokonał zbawienia ludzkości przez krzyż Jezusa i Jego zmartwychwstanie oraz udzielił jej daru Ducha Świętego.

Jeśli duchowość jest egzystencjalnym przejawem wiary, jeśli jest zarówno codziennym, jak i wyjątkowym doświadczaniem obecności Boga, który samego siebie objawia człowiekowi i nawiązuje z nim kontakt w czasie oraz w jego przestrzeni życiowej, to wynika stąd jasno, że historia duchowości chrześcijańskiej nie może być opracowywana bez przedstawienia najpierw historii duchowości starożytnego hebraizmu. W niej bowiem duchowość chrześcijańska znajduje swój początek i wytłumaczenie, dzięki niej może zrozumieć samą siebie.

Jeśli chodzi o historię duchowości starożytnego hebraizmu, to dysponujemy praktycznie jednym tylko dokumentem: Biblią, a dokładniej tym, co chrześcijanie nazywają Starym Testamentem.

Do swojej Biblii chrześcijanie przyjęli cały zestaw ksiąg uznawanych za natchnione, a zatem święte, od tłumaczenia hebrajsko-hellenistycznego III-II wieku przed Chr., zwanego Septuagintą. Aktualna Biblia hebrajska, jak wiemy, zawiera o siedem ksiąg mniej. Zaprezentowany przez nas historyczny przegląd duchowości biblijnej będzie uwzględniać cały kanon, czyli kompletny zbiór ksiąg.

Wychodząc od tego kanonu, będziemy krok po kroku pytać, jaki jest - zgodnie ze świadomością biblijnego Izraela - punkt wyjścia jego wiary; możemy go również nazwać *żywotnym zarodkiem* wiary, leżącym u podstaw całego religijnego życia narodu. Następnie rozważymy, jakie były jego historyczne i literackie tradycje, które o nim świadczą i poprzez które został on zaproponowany różnym pokoleniom Izraela jako wiara, którą należy wprowadzić w życie, oraz jako etyka, której nakazy należy zachowywać; wreszcie kim byli przywódcy,

którzy to wszystko urzeczywistniali, jakie były osoby wezwane, by tą wiarą żyć, jakie kręgi socjo-kulturowe, które się nią karmiły i które w niej znalazły swą żywotną siłę. Oto kolejne pytania, na które będziemy się starali odpowiedzieć. W ten oto sposób postaramy się przedstawić syntezę całego duchowego doświadczenia ludu Biblii.

## 1. Duchowość Starego Testamentu jest zakorzeniona w historii

Dla wielu uczonych określenie początku historii biblijnego Izraela w sensie ścisłym jest zagadnieniem bardzo kontrowersyjnym. Są tacy, którzy łączą go z osiedleniem się półnomadycznych pokoleń pochodzenia izraelskiego na terytorium kananejskim w epoce Sędziów (od XII do XI wieku przed Chr.). Inni umieszczają go w okresie zjednoczenia dwunastu pokoleń w jedno państwo pod panowaniem Dawida (1010-970 przed Chr.). Są również tacy, którzy przesuwają ten początek na czasy jeszcze późniejsze. Dla aktualnego tekstu biblijnego i dla samego Izraela, który podejmuje nad nim refleksję, nie ma wątpliwości, że początki te trzeba przesunąć na czasy i na sytuacje o wiele bardziej odległe. Punktem wyjścia religijnej historii Izraela, a więc i jego duchowości jako „ludu Bożego”, są wydarzenia zaistniałe w Egipcie (XIII wiek przed Chr.), gdzie Izrael (względnie jego najsilniejszy zarodek, tzw. grupa Mojżesza) przeżył doświadczenie wolności. Zmienił się wtedy zasadniczo jego status społeczny: z bezkształtnej masy społecznej wykorzystywanej do prac przymusowych stał się ludem wyzwolonym. A wszystko to było dziełem Boga, którego lud ten w Egipcie nauczył się nazywać Bogiem JHWH.

W Egipcie Izrael doświadczył Boga JHWH jako Boga Wybawiciela, w drodze przez Pustynię Synajską poznawał Go codziennie jako Boga Opatrzności lub Boga-Towarzysza. Natomiast na Synaju był On dla niego Bogiem objawiającym się i dyktującym warunki przynależności do Niego i komunii z Nim (Przymierze). Na podstawie tego zobowiązania, przyjętego przez lud dobrowolnie, Bóg wprowadził go do Kanaanu i dał mu tę ziemię jako dziedzictwo, wypędzając stamtąd inne narody. Na mocy takiego exodusu i konkwisty, a także na mocy *tórah* z Synaju Izrael „posiadł” swego własnego Boga i swoją własną ziemię. I w ten sposób - według starożytnej mentalności - stał się narodem. Jego tożsamość jako narodu, związana z własnym Bogiem i własną ziemią, została na zawsze utrwalona w historii. A jest to historia ujęta w swych wymiarach najgłębszych, gdzie czynniki ludzkie współdziałają z tajemniczym działaniem Bytu transcendentnego i w zależności od Niego.

Do tak rozumianej tożsamości narodu odwołują się ciągle jego wybitne osobistości, którymi są prorocy, po to, by napiętnować wszelkie przejawy zepsucia oraz wzywać do zdecydowanego do niej powrotu. Również mędrcy, a więc ludzie obdarzeni wspaniałym zmysłem praktycznym oraz podejmujący uważną refleksję nad wszystkimi wydarzeniami życia, doszli do przekonania, że wielkością Izraela, źródłem jego pełnej pomyślności, jego chlubą wobec innych narodów, nawet kulturalnie bogatszych od niego, jest bycie sobą samym, czyli ludem JHWH, ludem żyjącym Jego prawem.

W szkole proroków i mędrców formowali się ci, których dzisiaj możemy nazwać historiografami Izraela, a których dzieło zajmuje połowę obecnego tekstu Starego Testamentu. Ich lektura czy - inaczej mówiąc - ich interpretacja najważniejszych, fundamentalnych wydarzeń historii oraz tego, co one spowodowały, stała się dla następnych pokoleń lekcją profetyczną i mądrościową płynącą z przeszłości. Wiara albo niewierność dawnego Izraela była lekcją duchowości i etyki dla Izraela współczesnego. Ci izraelscy historiografowie patrzyli na przeszłość oczyma i w ten sposób stworzyli jedną z cech duchowości biblijnej, do której prezentacji jeszcze powrócimy.

## 2. Przebieg, tradycje historyczne i bohaterzy duchowości Starego Testamentu

Kiedy chcemy przedstawić duchowość Starego Testamentu pod względem historycznym, musimy zdać sobie sprawę z jej powolnego rozwoju. Z drugiej zaś strony nie można pominąć jej systematyzacji, jaką stworzyli sami autorzy biblijni. Wiadomo, że Biblia grecka, za którą poszły współczesne przekłady, stawia na pierwszym miejscu linię *tradycji historycznych*. Rozpoczynają się one od opisu stworzenia świata i człowieka, przechodzą do historii patriarchów, a następnie przez całą historię starożytnego Izraela, okres monarchii, niewoli i epoki po niewoli aż do początków Nowego Testamentu. Na drugim miejscu znajdują się księgi mądrościowe, a na trzecim i ostatnim - prorockie, z dwunastoma prorokami „mniejszymi”, którzy poprzedzają czterech proroków „większych” lub którzy po nich następują (jak w Bibliach współczesnych).

Ujmując rzecz historycznie, trzeba przyznać, że te trzy linie przebiegają równocześnie, z mniejszym lub większym zaakcentowaniem jednej czy drugiej, w zależności od danej epoki. Uwidacznia się to szczególnie w linii mądrościowej, bardzo znaczącej w epoce po niewoli, ale w pewien sposób obecnej również w epokach poprzednich.



Plan prezentowanej tutaj historii duchowości Starego Testamentu trzyma się układu biblijnego, z jedną tylko różnicą: po tradycjach historycznych następuje omówienie tradycji prorockiej, a dopiero na końcu mądrościowej. Wewnątrz poszczególnych działów każdy autor usiłuje przeprowadzić swoją historyczną i literacką rekonstrukcję duchowego doświadczenia Izraela. Pozwala to zachować biblijny kształt samych świadectw i jednocześnie nie pominąć wymagań obiektywnej rekonstrukcji historycznej. Ta metoda nie pozwala na pomieszanie wszystkich tekstów, co należałoby uczynić dla rygorystycznej rekonstrukcji historycznego schematu obejmującego wszystkie świadectwa, niezależnie od ich przynależności do poszczególnych tradycji. Ze względu na krańcową hipotetyczność takiego schematu pozytywny rezultat byłby tu możliwy jedynie dla poszczególnych autorów, i to w równie hipotetycznych kategoriach interpretacji. Dlatego bardziej praktyczną wydaje się droga samej Biblii i jej linii, oczywiście kosztem nieuniknionych powtórzeń dotyczących tej samej treści, epoki czy osoby, przedstawianych jednak zawsze z innego punktu widzenia.

Zakładamy, że Rdz 1-11, czyli tzw. historia początków, była etiologicznym wytłumaczeniem historii patriarchów (Rdz 12-50) i historii Izraela (Wj-Joz). Jako taka wymagała ona od refleksji mądrościowej i tradycji kulturowo-sakralnych, czyli od dwóch autorów południowych (Jahwisty i Kodeksu Kapłańskiego), stworzenia pewnego początku wiary, duchowości biblijnych tradycji oraz umieszczenia w tym wszystkim pierwszej pielgrzymki semickiego rodu Abrama z Syrii do Palestyny. Nasza historyczna droga zaczyna się więc od patriarchów.

Aktualny tekst biblijny odnoszący się do historii patriarchów, podobnie jak całość historii Izraela, jest owocem ciągle ponawianej jego (tegoż tekstu) lektury, która doszła do ostatecznego stadium w epoce niewoli, a nawet jeszcze później. Dlatego trzeba dokonywać ciągłej pracy polegającej na „filtrowaniu” tych interpretacji, aby dojść do „pierwotnego jądra” będącego egzystencjalnym świadectwem wiary w poszczególnych (wcześniejszych) epokach. Późniejsza, kolejna lektura każdego istotnego wydarzenia tworzy jakby zagęszczenie (pierwotne jądro ujęte tematycznie) tych świadectw wiary i duchowości różnych okresów Izraela historycznego. Właśnie dzięki tym kolejnym lekturom poznajemy rozwój świadomości wiary realnie przeżywanej przez lud Biblii pomiędzy wiernością a niewiernością Bogu w ostatnim przedchrześcijańskim tysiącleciu. Każda wielka epoka znajduje swoje podsumowanie w jakiejś wielkiej osobowości, która jest zarówno postacią historyczną, jak i typologiczną. Odnosi się to zwłaszcza do Abrahama, Mojżesza, Jozuego, Samuela, którzy stanęli u początków doświadczenia wiary i równocześnie syntetyzują w sobie okresy późniejsze, które się od nich rozpoczynają.

Tak samo każde wielkie wydarzenie mające istotne znaczenie dla wiary biblijnej (Wyjście - pustynia - Synaj - zdobycie Ziemi Obiecanej - niewola - okres po niewoli), jeśli zostanie przełożone na kategorie współczesne, może

stanowić antropologiczny schemat - o znaczeniu powszechnym - ludzkiej drogi wzrostu. W ten sposób *Wyjście* może być pojmowane jako początek drogi, gdzie - jak w każdym ludzkim życiu - wszystko zostaje człowiekowi dane, pustynia może być rozumiana jako czas wzrostu z jego trudnościami i wzlotami, zaś czas spędzony przez Izrael na Synaju jest już czasem wieku dojrzałego, kiedy człowiek jest zdolny podjąć odpowiedzialność i zobowiązania. Długi pobyt Izraela w Kanaanie po jego zdobyciu odpowiada codzienności życia ludzkiego jako czas powszedni, „wydłużony”, gdzie podjęte przez człowieka zadania są przez niego spełniane lub zdradzane. Wypędzenie, łącznie z upadkiem religijnej tożsamości Izraela, jest interpretowane jako czas kryzysu w życiu każdego człowieka, kiedy to wszystkie wartości są poddawane pod dyskusję ze względu na poszukiwanie bardziej trwałej tożsamości. Czas po niewoli jest okresem budowania od nowa, na podstawie dawnych tradycji, bardziej sakralnego oblicza Izraela, a równocześnie okresem wielkiego napięcia eschatologicznego, pomagającego Izraelowi przewyciężyć trudne dla niego uwarunkowania historyczne (różne obce okupacje). Odczytanie tych wydarzeń w kluczu antropologicznym ukazuje ich korelację z zasadniczymi wymiarami każdego ludzkiego doświadczenia.

Tradycje *historyczne* interesowały się wielkimi wydarzeniami, a wewnątrz nich ludźmi i grupami, które stały się bohaterami i podmiotami tych wydarzeń, natomiast linia *prorocka* akcentuje raczej przeżycia osobiste i historyczne ludzi wyjątkowych - proroków. O samych zaś prorokach, którzy tkwią całkowicie wewnątrz najczystszej tradycji wiary i duchowości biblijnej, wiemy bardzo mało. Ich przepowiadanie, powierzone stronicom świętego tekstu, jest jedynym źródłem poznania ich osobistego doświadczenia Boga oraz orędzia, które prezentują oni swoim współczesnym jako „słowo JHWH”. Dlatego najbardziej praktycznym sposobem przedstawienia duchowości proroków wydaje się całościowe ich potraktowanie, by w ten sposób ujawniły się zasadnicze zbieżności i różnice zaistniałe w samym życiu proroka jako człowieka i jako charyzmatyka, a także w jego orędziu ukazany poprzez tematyczne powtórzenia i uzupełnienia, bowiem właśnie na płaszczyźnie tematyki prorocy ujawniają zarówno podobieństwa, jak i różnice. Każdy z nich podkreśla prymat Boga nad wszelkimi formami bałwochwalczego naśladownictwa czy też idolatrii, dlatego poznajemy ich jako ludzi „zakorzenionych” w Bogu, jako mistrzów życia i wiary. W sposób bardzo radykalny wymagają od swych współczesnych sprawiedliwych stosunków społecznych, które w ich przepowiadaniu mają nawet priorytet nad kultem, a czynią to dlatego, aby przyznać Bogu pierwszorzędne miejsce w ludzkim życiu. Na tej zaś płaszczyźnie prorocy ukazują się nam jako zakorzenieni w społeczeństwie swoich czasów, ujawniający jego braki i zdrady oraz proponujący konkretne rozwiązania i właściwe postawy.

Następnym tematem podjętym przez proroków jest ich wizja historii. W tej wizji słowo Boże nie tylko stwarza historyczne wydarzenia, ale także je inter-

pretuje, a nawet poprzez same wydarzenia apeluje do sumienia zbiorowego oraz indywidualnego synów Izraela. W ten sposób w kontekście słowa Bożego dokonuje się osąd oraz potępienie wszelkich imperialistycznych potęg ówczesnej epoki, potęg bałwochwalczo dążących do stania się jedynym podmiotem i panem historii.

Stosunek proroków do monarchii jest bardzo różnicowany: u proroków Północy - wręcz negatywny, u proroków Południa - raczej pozytywny; prorocy przed niewolą krytycznie odnoszą się do instytucji króla, zaś ci po niewoli wręcz oczekują powrotu monarchii. Kiedy zaś monarchia nie zrodziła się na nowo, wszyscy myślą jedynie o nadejściu „Królestwa Bożego”.

Może kogoś rozczarować to, że u proroków brak prawdziwego mesjanizmu w ścisłym jego znaczeniu. Trzeba zauważyć, że ich przepowiadanie było skierowane do im współczesnych, natomiast w sytuacji gorączkowego oczekiwania na nadejście Królestwa Bożego wiele wypowiedzi proroków wyinterpretowano na sposób mesjański. Takie interpretacje prezentuje Nowy Testament, a ich urzeczywistnienie widzi w Jezusie z Nazaretu (Sicre - Diaz).

*Psalmy*, przedzielające tradycję historyczno-prorocką od mądrościowej, stanowią kondensację duchowości hebrajskiej. Bóg, który objawił siebie jako Boga podejmującego inicjatywę i Boga obdarowującego człowieka w najważniejszych wydarzeniach historii ludzkości oraz który objawił się jako Bóg kierujący do ludu swe słowo przez proroków, jest sercem i punktem odniesienia wszystkich psalmów. Jest On przedmiotem uwielbienia ze strony Izraela za wielkie dzieła dokonane przez Niego w stworzeniu i historii oraz za wszelkie Jego przymioty dobroci i sprawiedliwości. Jest On Tym, do którego z pełną ufnością zwraca się krzyk cierpiącego, i Tym, którego wszyscy szczęśliwie ocaleni uważają za wiekistego Wybawcę Izraela.

Dzięki psalmom możliwe jest podjęcie prawdziwej duchowej pielgrzymki. Dokonuje się to poprzez przejście z jednej księgi psalmów do drugiej, z ciemności do światła, od doświadczenia bólu do chwały, a zawsze jest to droga oczyszczenia. Koniecznym warunkiem pozytywnego zakończenia tej wędrówki jest zdecydowany wybór Pana, co zresztą psalm 1 uświadamia na początku całego zbioru. W przedstawieniu relacji pomiędzy wierzącym a Bogiem, pomiędzy wspólnotą a jej Panem Psalterz odsłania prawdziwą głębię swej duchowości. Jej zasadniczą cechą jest świadomość niewzruszonej wierności Boga, która jest podstawą ufności modlącego się, a której powinna odpowiadać analogiczna wierność człowieka (Gilbert).

Natomiast *tradycja mądrościowa* Izraela, jako mądrość powszechna, pokłada ufność w człowieku, w jego możliwościach zapanowania nad swym życiem poprzez zdobyte doświadczenie i refleksję. Mędrcom jest człowiek, który myśli, zaś mędrcom biblijnym jest ten, kto swoje myślenie opiera na tradycji religijnej swego narodu. Wedle najstarszej biblijnej tradycji mądrościowej (Prz 10-31),

mędrzec żyje swoją duchowością, gdy zachowuje równowagę pomiędzy zaufaniem do siebie samego a świadomością swych własnych ograniczeń; innymi słowy, gdy ufa on solidności własnych refleksji rozumowych, a zarazem uznaje i respektuje granice, które Bóg człowiekowi wyznaczył. Stąd konieczność pokory w dążeniach, roztropności w osądach i mowie oraz wymóg słusznej miary w pragnieniach, posiadaniu, a nawet radowaniu się.

W kontekście tego rozważania można zrozumieć znaczenie takiej księgi, jak Pieśń nad Pieśniami, która sławi miłość dwojga zakochanych. To, co jest autentycznie ludzkie, zostało tutaj uznane za godne wyniesienia do poziomu słowa Bożego. Umiejętność znalezienia autentycznego sensu w tym wszystkim, co doczesne, co należy do porządku stworzenia, jest więc przejawem głębokiej duchowości, którą Biblia nie omieszkała zaofiarować swoim czytelnikom jako wielką lekcję.

W Księdze Koheleta to zaufanie pokładane w ludzkim rozumie, który potrafi znaleźć sens we wszystkich aspektach rzeczywistości, podlega kryzysowi. Ludzki rozum nie wystarcza już człowiekowi. Może być dla nas zaskoczeniem dogłębny relatywizm tej biblijnej księgi, która przecież jest kontynuacją tradycji mądrościowej, pokładającej ufność w możliwościach ludzkiego rozumu. Ostatecznie jednak i ona nabiera charakteru pozytywnego, bo rozwiązanie tego kryzysu znajduje w prośbie skierowanej do Boga, by ofiarował się człowiekowi z większą bezpośredniością jako jego zasadniczy punkt odniesienia. W oczekiwaniu na Boże objawienie mędrzec proponuje pokorne przyjęcie rytmu życia wyznaczonego człowiekowi przez Boga, respektowanie praw czasu oraz posłuszne korzystanie z ofiarowanych nam energii życiowych (Cavedo).

W Księdze Hioba widzimy już całkowity kryzys mądrości tradycyjnej. Echem przekonania o bezsensowności rzeczy i tragizmie ludzkiego istnienia z Księgi Koheleta jest u Hioba świadomość błędnego tradycyjnego pojęcia Boga. Gdzież jest ten Bóg i co czyni wobec cierpienia niewinnego człowieka? Milczy i ukrywa się. Protest i kontestacja człowieka sprawiedliwego, który jest tu modelem każdego człowieka, wydają się usprawiedliwione. Autor zbiera te protesty i wiernie przekazuje. Lecz księga nie daje na nie odpowiedzi, nie istnieje bowiem zadowalająca odpowiedź zgodna z logiką rozumu. Interwencja Boga, który nie odpowiada na protesty Hioba, ale stawia własne pytania, takie ma właśnie znaczenie. Nie ma odpowiedzi, ale jest perspektywa, która sięga tam, gdzie nasze pytania nie mają już sensu, a tą perspektywą jest sam Bóg. Nauka, jaka płynie z Księgi Hioba, jest taka: szukanie odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia jest problemem fałszywym, mimo że tak mocno odczuwanym przez człowieka. Za tym pytaniem kryje się bowiem fałszywy obraz Boga, stworzony na naszą miarę: to Bóg, od którego żąda się zdania rachunku ze wszystkiego, z zaistnienia dobra i zła, deszczu i słońca. Dopiero rezygnacja ze stawiania pytań o to, co i tak pozostanie tajemnicą, pozwoli człowiekowi otworzyć się na tajemnicę doświadczenia Boga. Można do niej dojść poprzez życie pełne

bólu i ryzyka oraz drogą wiary opartej na wolności. Właśnie po przebyciu takiej drogi Hiob może powiedzieć: *Obecnie ujrzałem Cię wzrokiem*. Wtedy odnajduje Boga i Pana, a w Nim również sens swego życia (Ravasi).

Ostatnie hebrajskie księgi mądrościowe (Mądrość Syracha i Księga Mądrości) rozwiązują problemy postawione przez Koheleta i Hioba, uznając mądrość za atrybut Boga. Jest ona rozsiana po całym świecie, potrzeba jednak dołożyć wiele starań, aby z niej zaczerpnąć. Należy o nią prosić, a potem przyjąć ją jako dar, który pochodzi od samego Boga.

Mędrzec nie przestaje być człowiekiem nieustannie poszukującym, ale staje się też człowiekiem pobożnym i wierzącym. W dialogu z Bogiem wycisza się wreszcie jego niepokój wiecznego poszukiwacza prawdy. Obserwacja złożoności i przeciwieństw cechujących wszystkie życiowe przypadki przestaje już być dla niego trudnym rebusem, który należy rozwiązać, bo dostrzega błahość ludzkich pytań wobec wyższej mądrości Boga zbliżającego się do człowieka.

W Księdze Mądrości, a także w Księdze Przysłów (1-9) mądrość zostaje uosobiona w postaci kobiety, i ona sama bierze inicjatywę w przedstawieniu siebie samej. Wystarczy przyjąć zaproszenie i usiąść u jej stołu, by wejść w głębokości samego Boga, świata i życia. Właśnie na tej płaszczyźnie biblijna mądrość rozwiązuje najtrudniejszą zagadkę ludzkiej kondycji, mianowicie ukazuje sens śmierci, która jest końcem wszystkiego. Mówi, że życie sprawiedliwego się nie kończy, bo jego przeznaczeniem jest nieśmiertelność. W takiej perspektywie naznaczonej nadzieją aktualne cierpienia zyskują nowe znaczenie: nie są już upokorzeniem dla sprawiedliwego, lecz ujawniają w sobie wartości, które kiedyś objawią się w całej pełni.

Również w złożoności i harmonii kosmosu pobożny mędrzec dostrzega pozytywne wartości. Chociaż ludzkim umysłem nie można ich ogarnąć, to jednak mogą one oddać człowiekowi cenną usługę, prowadząc go bezpiecznie do Boga i chroniąc od bałwochwalczych dewiacji. W tej właśnie zdolności rozumu, pozwalającej człowiekowi otworzyć się na wiarę, mędrzec znajduje największą radość i odpowiedź na swoje pytania (Cavedo).

### 3. W poszukiwaniu centralnego punktu duchowości Starego Testamentu

Wewnątrz tych wszystkich doświadczeń oraz ich form przekazu, które stopniowo staraliśmy się tutaj podsumować, jest jeden punkt zbieżny, będący zasadniczą perspektywą: sam Bóg. Przed człowiekiem biblijnym, który spogląda w głąb swej historii lub który w swoim życiu staje wobec sprawiedliwości lub niesprawiedliwości, który zapytuje o sens rzeczy, o sens swego cierpienia lub przeznaczenia, tą przepotężną,

a zarazem najśłodsza rzeczywistością, jaka się przed nim zarysowuje, jest zawsze i jedynie jego Bóg. Jest to Bóg, który człowieka wyzwala i obdarza tożsamością, który ofiaruje mu możliwość życia i wytycza drogę ku przyszłości, składając ją w jego ręce. Jednocześnie jest to Bóg, który żąda od niego zdania rachunku z jego wolności i poniesienia odpowiedzialności za źle spełnione zobowiązania. Poddaje go też twardym próbom, chcąc pociągnąć do pierwotnej (rajskiej) intymności ze sobą - co sam człowiek odkrywa jako centrum wszystkich swych refleksji - a czyni to dlatego, aby pomóc człowiekowi przewyciężyć ograniczenia rozumu i dać mu odpowiedź na jego nienasycone pytania o sens poprzez zanurzenie go w bezdennym oceanie swej miłości, która wszystko rozumie i wszystko „wyjaśnia”.

Taka jest fundamentalna nauka płynąca z biblijnej duchowości: nadanie Bogu pozycji centralnej, co wynika z poznania i pragnienia „dopełnienia” drugiej jeszcze biblijnej rzeczywistości, równie centralnej w całym biblijnym orędziu, a mianowicie - człowieka. Bóg i człowiek to bowiem jedna dwubiegunowa rzeczywistość, zdolna do wzajemnego poznania i potwierdzenia, co jest konsekwencją ich wzajemnego spotkania - odrzucenia lub komunii. Z pozoru wydaje się to (tzn. owo połączenie Boga i człowieka) absurdem, a jednak jest prawdą: nie byłoby bowiem dyskusji o Bogu, gdyby człowiek jej nie podjął, niemożliwe też byłoby mówienie o człowieku w Biblii bez fundamentalnego odniesienia do Boga. Te dwie rzeczywistości albo istnieją razem, albo razem upadają. Zawsze kiedy z horyzontu człowieka znika Bóg, również człowiek popada w wielorakie formy bałwochwalstwa albo fałszywych wyobrażeń o Bogu, które nie są niczym innym, jak tylko fałszywą autosublimacją (samoubóstwieniem) człowieka, tracącego z oczu sens swej egzystencji i owładniętego pokusą samobójstwa. Przeznaczeniem bowiem wszystkich społeczeństw bez Boga jest wygaśnięcie, a wszystkie kultury ateistyczne są kulturami śmierci. Nasza „laicka” historia daje na to dowody nie do odparcia.

Drugą ważną nauką płynącą z duchowości biblijnej jest zrozumienie, że odnalezienie Boga nie jest tylko wynikiem ludzkiego poszukiwania, ponieważ to On sam podejmuje inicjatywę w objawianiu siebie samego. Formy tego samoobjawiania się Boga są wielorakie, nie tylko drogą doświadczenia mistycznego i ludzkiej intuicji: Biblia stwierdza z całą pewnością, że Bóg daje się odnaleźć w każdym spotkaniu z drugim człowiekiem. Jego słowo naprawdę dociera do człowieka: *Nie jest [ono] poza twoim zasięgiem, nie jest w niebiosach i (...) nie jest za morzem (...). Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie: w twych ustach i w twym sercu* (Pwt 30,11-14). Bóg biblijny jest Bogiem ludzkiej codzienności: jest wewnątrz „wielkiej” i „małej” historii, jest w twoich cierpieniach, słucha twego krzyku i przenika twe myśli. Poprzez to wszystko mówi do ciebie, daje ci odczuć swą solidarność i bliskość, napomina cię, słucha i wysłuchuje. Trzeba tylko umieć i chcieć Go słuchać.

Trzecią nauką płynącą z duchowości biblijnej jest żądanie komunii. Bóg biblijny nie objawia się nigdy jednostce tylko po to, by ją samą obdarzyć swą intymnością. Słowo Boże nie jest przywilejem, lecz misją mającą na celu stworzenie wspólnoty. Abraham, Mojżesz, prorocy, królowie nie zostali powołani dla samych siebie, lecz do diakonii. Są oni „sługami”, a sługa w języku biblijnym jest tytułem honorowym. Jako słudzy powinni zapoczątkować, prowadzić lub przyczyniać się do rozwoju takiej wspólnoty, w której każdy człowiek będzie się czuł bratem wszystkich i będzie mógł przyczyniać się do wzrostu sprawiedliwości i braterstwa. Największym grzechem przeciw Bogu jest właśnie grzech przeciw braciom. Widać tu doskonale, że ta duchowość była przygotowaniem dla duchowości Nowego Testamentu, w której znalazła swoje oczyszczenie i pełnię. Ale też sama w sobie pozostaje ona najwyższym świadectwem ludzkiego ducha i jako taka ma znaczenie uniwersalne.

Antonio Fanuli CM

## **DUCHOWOŚĆ STAREGO TESTAMENTU**

### **TRADYCJE HISTORYCZNE**

Te stronice,  
powstałe w szkole, ale przeznaczone dla życia,  
z serca dedykuję i przekazuję  
wszystkim alumnom Papieskiego Fakultetu Teologii  
w południowych Włoszech.



# ROZDZIAŁ I

## CZASY ABRAHAMA, IZAAKA, JAKUBA, IZRAELA: DUCHOWOŚĆ OJCÓW<sup>1</sup>

### 1. Wielu ojców, wiele rodów

W aktualnie istniejącym tekście biblijnym Abraham przedstawiony został jako postać, o której wiemy właściwie wszystko. Jest on praojcem wielu ludów: Arabowie i Hebrajczycy, uważając się za potomków jego synów Izmaela i Izaaka, uznają go za wspólnego ojca (Rdz 25,12-18.21). Dla św. Pawła jest on ojcem wszystkich wierzących, a więc i chrześcijan, wszystkich ludów, które przyjęły wiarę w Jezusa Chrystusa (Rz 4). Jemu to, praktycznie już od pierwszej chwili powołania, wszystko zostało przyobiecane: niezliczone potomstwo, wielka sława

<sup>1</sup> Dla studium kontekstu kulturowego i historycznego, w którym żyli i działali patriarchowie, jak to można poznać z danych archeologii, zaleca się wykorzystać następującą bibliografię: W. F. Albright, *Abram the Hebrew*, w: *BASOR*, 1 63 (1961), s. 36-54; W. F. Albright, *The Story of Abraham in The Light of New Archeological Data*, w: tenże, *Archeology, Historical Analogy and Early Biblical History*, Louisiana State Univ., Baton Rouge Louis. 1966, s. 22-41; *Antica societa beduina*, (opr.) F. Gabrieli, Centro di studi semitici, Roma 1959; F. M. T. Bohl, *Das Zeitalter Abrahams*, Hinrichs, Leipzig 1930; *Die Patriarchenzeit*, w: *JOEL* 1 7(1963), s. 1 25-1 40; A. Bonora, *Recenti studi storiografici sui racconti patriarcali*, w: *Titsett* 8 (1 983), s. 83-108; O. Carderwi, II nasi biblico nell'epoca partiarcale e arcaica, w: *BiOr* 20 (1978), s. 65-74; H. Cazelles, *Patriarches*, w: *SDB*, VII, 1 961, 81 -1 56; *Essays on the Patriarchal narratives*, (opr.) A. R. Millard — D. J. Wiseman, Inter-Varsity, Leicester 1980; (por. esej J. Goldingaya, *The patriarchs in Scripture and history*, s. 11 -42; J. J. Bimsona, *Archaeological data and the dating of the patriarchs*, s. 59-92; D. J. Wisemana, *Abraham reassessed*, s. 1 39-1 56); G. Fohrer, *Storia della religione israelitica*, Paideia, Brescia, 85, s. 27-43; J. C. L. Gibson, *Light from Mari on the Patriarchs*, w: *JSS* 7 (1962), s. 44-62; C. H. Gordon, *Hebrew Origins in the Light of Recent Discoveries*, w: *Biblical and Other Studies*, (opr.) A. Altmann, Cambridge, Mass. 1963, s. 3-14; H. Gressmann, *Sage und Geschichte in den Patriarchenerzahlungen*, w: *ZAW* 30 (1910), s. 1-34; J. M. Grintz, *On the Original Home of the Semites*, w: *INES* 21 (1962), s. 186-206; J. Henninger, *Zum frühsemitischen*

(„wielkie imię”), własna ziemia, zdolność pośrednictwa u Boga dla dobra całej ludzkości (Rdz 12,1-2). W jego osobie, jak zresztą we wszystkich protoplastach poszczególnych szczepów, skondensowano historię i przeznaczenie całego ludu. W nim odnajdujemy, nawet jeśli tylko w zarysie, zasadnicze linie „historii zbawienia”, które potem bardziej szczegółowo przedstawi nam cały Stary i Nowy Testament.

Tak przedstawionym Abrahamem zajmiemy się później, przy końcu naszych rozważań i interpretacji, które za podstawę będą mieć tradycje biblijne.

Na razie pod uwagę weźmy Abrahama jako głowę pewnego rodu nomadów, czyli będzie to Abraham sprowadzony do swych pierwotnych proporcji. Aktualny zasięg badań nad Biblią pozwala nam dokonać jakby przefiltrowania wszystkich późniejszych reinterpretacji, aby wydobyć z nich postać Abrahama z jego czasów. Taka rekonstrukcja, hipotetyczna, ale dobrze uzasadniona, wydaje się w naszych

*Nomadentum*, w: *Viehwirtschaft und Hirtenkultur*. Ethnographische Studien, (opr.) L. Földes, Budapest 1969, s. 33-68; J. M. Holt, *The Patriarchs of Israel*, Vanderbilt U. Pr., Nashville/New York, 1 964; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, Tyndale Pr., London 1 966; J. R. Küpper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des roi de Mari*, Les Belles Lettres, Paris 1 957; W. Leineweber, *Die Patriarchen im Licht der archäologischen Entdeckungen. Die kritische Darstellung einer Forschungsrichtung* (EurHS 23/127), Lang, Frankfurt 1980; M. Liverani, *Un'ipotesi sul nome di Abramo*, w: *Henoch* 1 (1979), s. 9-1 8; J. Mas I Antó, *La familia patriarcal*, w: *Butlleti dell'Associació Bíblica de Catalunya* 7 (1978), s. 4-14; J. Morgenstern, *Rites of Birth, Mariage, Death and Kindred Occasions Among the Semites in Ancient History*, Univ. of Wales Press, Cardiff, 1 959; M. Noth, *Die Ursprünge des Alten Israel im Lichte neuer Quellen*, Westdeutscher Vg., Köln 1969; A. Parrot, *Abraham et son temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel/Paris 1962; H. H. Rowley, *Recent Discoveries and the patriarchal Age*, w: *BJRyL* 32 (1949/50), s. 44-79; C. Savasta, *L'eta dei patriarchi biblici in un recente commento a Gen 1-11*, w: *RivBibl* 19 (1971), s. 321-25; H. Schmäkel, *Geschichte des alten Vorderasien*, Broil, Leiden, 1957; J. J. Scullion, *Some reflections on the present state of the patriarchal studies. The present state of the qestion*, w: *Abr-Nahrain* 21(1983), s. 50-65; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, Yale U.P., New Haven/London 1975; T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133), De Gruyter, Berlin/New York 1974; T. L. Thompson, *The Background to the Patriarchs. A Reply to W. Dever and Malcolm Clark*, w: *IStOT9* (1978), s. 2-43; F. Vattioni, *Nuovi aspetti del problema dei patriarchi biblici*, w: *Augustinianum* 4 (1964), s. 331-337; R. de Vaux, *La Palestine et la Transjordanie au Ile millénaire et les origines Israélites*, w: *ZAW* 56 (1 938), s. 225-38; R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, w: *RB* 53 (1946), s. 321-34; 55(1948), s. 321-347; 56(1949), s. 5-36; R. de Vaux, *Les patriarches Hébreux et l'histoire*, w: *SBF/LA* XXIII (1962/63), s. 287-97 (obecnie w: *Bible et Orient*, du Cerf, Paris 1967, s. 1 75-185); R. de Vaux, *I Patriarchi ebrei e la storia*, Paideia, Brescia 1967 (th *RB* 72 (1965), s. 5.-28); R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël. Des Origines a l'installation en Canaan*, Gabalda et Cie, Paris 1971, s. 1 57-254; G. E. Wright, *History and the Patriarchs*, w: *ET* 71 (1959/60), s. 292-60; S. Yeivin, *The Age of the Patriarchs*, w: *RSO* 38 (1 963), s. 227-302.

czasach już możliwa. A tego typu studium pozwoli nam - na przykład - uzasadnić historyczność imion patriarchów dzięki odwołaniu się do ich środowiska kulturowego, którym była Mezopotamia na początku II tysiąclecia przed Chrystusem.

Od historyczności imion do historyczności osób droga już nie tak daleka, dlatego dzisiaj już nikt nie odważy się twierdzić, że protoplaści różnych rodów hebrajskich pochodzili od bóstw astralnych. Z drugiej znów strony, opierając się na danych ściśle historycznych, możemy bez wielkiego trudu uznać imiona Abrahama, Izaaka, Jakuba, Izraela za imiona protoplastów różnych rodów od siebie niezależnych, a łączonych sukcesywnie jedynie na zasadzie genealogii (Abraham - Izaak - Jakub)<sup>2</sup> lub też ze sobą utożsamianych (w przypadku Jakuba-Izraela). Kiedy zaś różne pokolenia i rody spokrewniły się ze sobą poprzez wspólną kulturę i terytorium, a następnie zjednoczyły poprzez jedną religię, czyli jahwizm, i kiedy powstał naród o silnej, jednolitej strukturze, nazwany Izraelem, to wtedy tę osiągniętą sukcesywnie jedność będzie on transponował na czasy swoich początków. Będzie się wtedy mówić, że cały Izrael pochodzi od jednego ojca, Abrahama, potem od jego „syna” Izaaka, a następnie od „syna” Izaaka, czyli Jakuba, zwanego Izraelem. Zjednoczenie wszystkich pokoleń, które dokonało się za czasów Dawida, wpłynęło w ten sposób na kształt historii patriarchów i uczyniło ją taką, jaka jest nam znana z aktualnego tekstu Księgi Rodzaju (12-36).

Na początku tak jednak nie było. Dlatego interesuje nas zebranie przynajmniej elementarnych cech duchowości początków: to duchowość pierwotnej epoki nomadycznej, duchowość grupy wędrownych pasterzy, która bardzo powoli stawała się ludem Izraela.

## 2. Ojciec mój był wędrownym Aramejczykiem: społeczno-kulturowy i religijny kontekst nomadycznego życia na Wschodzie

Patriarchowie Izraela przynależą do zróżnicowanej rodziny nomadów. Tworzyli oni różne ugrupowania: byli to Beduini wędrujący po pustyni na wielbłądach, przewodnicy karawan w Negebie (tereny leżące na południe od Palestyny), właściciele stad, którzy nieustannie się przemieszczali. Patriarchowie należeli do tej ostatniej grupy. Poruszali się oni po terenie położonym między pustynią a żyznymi ziemiemi, stosownie do potrzeb trzody, według możliwości znalezienia odpowiednich pastwisk. Zasadniczym jednak dla nich problemem było zdoby-

<sup>2</sup> Pogląd ten, podobnie zresztą jak wiele innych przedstawionych w tej książce, to hipoteza naukowa, nie zaś fakt niezbitcie stwierdzony (przyp. red.).

wanie wody. Na Wschodzie zaś, daleko od wielkich rzek, wodę znajdowano poprzez kopanie studni. Biblia przechowała dla nas pewien rodzaj pieśni o studni, której znaczenie łatwo zrozumieć, kiedy uwzględni się nieustanną potrzebę wody na pustynnej ziemi:

*Tryskaj, źródło! Opiewajcie je!  
Studnię, którą kopali książęta  
i naczelnicy ludu drążyli berłem i swymi laskami (Lb 21,17n).*

Znalezienie wody przez wykopanie studni było więc dziełem samych przywódców. A było to przedsięwzięcie tak ważne, jak w innej kulturze wygranie wojny, odpędzenie wroga czy zdobycie cennych produktów na dalekich rynkach. Woda bowiem na terenach półpustynnych jest warunkiem przeżycia. Naczelnik, który dał życie jakiemuś klanowi, zapewnia jego kontynuację poprzez dostarczenie wody. Dlatego kopie studnie. Jakub, przybywszy do Kanaanu z ziemi ojców, gdzie zdobył majątek i założył rodzinę, zatrzymał się przed Sychem i zakupił tam kawałek terenu, który miał służyć jego ludziom i trzodzie (Rdz 33,18-20). Według Jana (4,5.12), biblijny Jakub tam właśnie wykopał studnię, z której *pił on sam i jego synowie i jego bydło*. Odwołanie się w tym tekście do tematu studni, chociaż nie udokumentowanego w Księdze Rodzaju, idzie po linii panującego wówczas obyczaju, mówiącego, że ten, który jest głową rodu, jest też odpowiedzialny za znalezienie wody. Fakt, że Jakub po powrocie z emigracji osiedlił się w jednym miejscu i kupił teren - również Abraham dokonał podobnej transakcji (Rdz 23) - uświadamia nam, że nomadyzm dawnych Izraelitów przemienia się w pewnym momencie ich historii w pierwsze próby stałego osiedlenia.

W takim środowisku społecznym, samowystarczalnym i wspólnie poszukującym pewnej stabilizacji, podstawowym prawem i obowiązkiem była gościnność. Gość, który tam się pojawia, potrzebuje wszystkiego: wody, żywności i opieki. Obowiązkiem klanu jest przyjąć go i dostarczyć mu tego, czego potrzebuje. Opowiadania biblijne ukazują Abrahama i Lota jako mistrzów w okazywaniu gościom należnej troski (Rdz 18,ln; 19,ln). Gościnność była przejawem dbałości o życie nowego przybysza. Ochronę życia wzmocniała właściwa tym środowiskom norma sprawiedliwości, która się wyrażała w prywatnej „pomście krwi”. Pozbawienie życia członka rodu było uważane za ranę zadaną witalności i zwartości samego rodu. Dlatego odwet, powodujący umniejszenie siły życiowej obciążonego winą klanu, był rozumiany jako przywrócenie wcześniejszej równowagi. Pamiętając o tym, można zrozumieć nadmierne akcentowanie w tamtych środowiskach prawa zemsty, często nieznaną wprost granic. Było to po prostu prawo dżungli. Dzika pieśń Lameka jest echem takiego okrucieństwa:

*Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani,  
i dziecko - jeśli mi robi siniac;  
jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie,  
to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!* (Rdz 4,23-24).

Choć praktyki i obyczaje tych środowisk początkowo nie były związane bezpośrednio z religią, to jednak z czasem będą mieć coraz większe odniesienie do *sacrum* lub, jak się zwykło mówić, do „świata potęg”. Dlatego obrzezanie będzie dla nich znakiem przymierza Izraela z Bogiem (Rdz 17), choć dla pierwotnych Izraelitów, podobnie jak dla innych ludów sąsiednich - Moabitów, Ammonitów, Edomitów, a nawet dla Egipcjan - było tylko rytym inicjacji, czyli rodzajem męskiej defloracji, która włączała młodego mężczyznę do społeczności dorosłych i czyniła go zdolnym do małżeństwa. Niezwykle żądanie braci Diny, skierowane do mieszkańców Sychem jako warunek małżeństwa, pobrzmiewa być może echem takiego rozumienia obrzezania (por. Rdz 34,13-31).

Liczne tabu odnoszące się do pożywienia i seksualności, zachowane potem w Księdze Kapłańskiej (17,14.15; 22,8; 15,1n), a które uważano za pochodzące z bardzo dawnej epoki, w pewnym sensie uzdalniały człowieka do relacji z *sacrum*. Takie znaczenie wydaje się mieć *herem*, czyli interdikt rzucony na wojenną zdobycz: ponieważ należała do obcego ludu, a więc i do obcego boga, przez zniszczenie zostawała „oczyszczona” i w ten sposób mogła zmienić właściciela.

Również praktyki magiczne często były uważane za coś zwyczajnego w tych tak bardzo prymitywnych środowiskach. Wspomnijmy tu dla przykładu wiarę w siłę ukrytą w różnych akcesoriach należących do naczelników szczepów - przekonania żywotne jeszcze w czasach późniejszych, odnoszące się np. do laski Mojżesza (Wj 4,1; 7,8n) czy płaszcz Eliasza, tak ważnego dla Elizeusza (1 Krl 19,19n; 2 Krl 2,13-15); następnie wiara w potęgę czarów (złego spojrzenia) lub ręki (por. Wj 17,11 w jego pierwotnym magicznym znaczeniu; 2 Krl 5,11). Następnie chodzi tutaj o pozytywną lub destruktywną moc słowa błogosławiącego lub przeklinającego, zwłaszcza gdy wypowiadał je umierający naczelnik szczepu (por. Rdz 27,27n; 27,39n; 48,15). Znane słowa *Stań słońce...*, wypowiedziane przez Jozuego (Joz 10,12), lub zaintonowany przez Deborę hymn bojowy (Sdz 5,12) tchną jeszcze ową magiczną mentalnością, upatrującą w samym słowie siłę czarodziejską. Wychodząc właśnie od tej mentalności, rozwinęła się później teologia siły i skuteczności słowa prorockiego. Dokonało się zatem jej głębokie oczyszczenie: w boskim pochodzeniu słowa szukano potwierdzenia jego skuteczności.

### 3. Duchowość pierwotnych rodów hebrajskich

#### a) Każdy ród ma swego Boga<sup>3</sup>

Jeden z najbardziej charakterystycznych aspektów duchowości patriarchów, wspólny zresztą dla każdej religijności klanu lub małej grupy, wyraża się w wybitnie osobowych relacjach z bóstwem. Początkowo nie odnoszono tego bóstwa do całego kosmosu, nie dostrzegano jego panowania nad wszechświatem, lecz odnoszono je bezpośrednio do praojca klanu. Kiedy jakiś członek rodu mówił o Bogu, widział Go lub słyszał, to zawsze modlił się do Niego lub wzywał Go jako Boga „swego ojca”. Kiedy Jakub chciał się usprawiedliwić wobec własnych żon z posiadania znacznego bogactwa, to powoływał się na opiekę „Boga swego ojca” (Rdz 31,5). Do tegoż Boga, rozumianego jako „Boga jego ojca” odwołuje się również teść Jakuba - Laban, będąc świadomym opieki, jaką Bóg darzył Jakuba, Jego wiernego czciciela (Rdz 31,29). Również Bóg przedstawia się w ten sam sposób Jakubowi, kiedy go zachęca do przeprowadzenia się do Egiptu: *Jam jest Bóg, Bóg ojca twego. Idź bez obawy do Egiptu* (Rdz 46,3).

Pomiędzy Bogiem a członkiem danego klanu, mającego swój początek u jednego praojca, zachodzi relacja rodzinna. Należą oni do siebie i właśnie ta wzajemna przynależność warunkuje opiekuńczą i dobroczynną obecność bóstwa w życiu rodu oraz jego poszczególnych członków, a także uzasadnia każdą modlitwę zanoszoną do niego przez ród. Charakterystyczna formuła „Bóg mego ojca” ma prawo pojawić się na ustach bezpośredniego syna. Ten bowiem, po dojściu do wieku dojrzałego,

<sup>3</sup> Odnośnie do religii w czasach patriarchów por.: E. L. Abel, *The nature of the Patriarchal God „El Shadday”*, w: *Numen* 20 (1973), s. 39-59; W. F. Albright, *The Patriarchal Background of Israel's Faith*, w: tenże, *Yahweh and the Gods of Canaan*, The Atlone Pr., London 1968, s. 47-95; A. Alt, *Der Gott der Väter, Ein Beitrag zur Urgeschichte der israelitischen Religion*, Kolhammer, Stuttgart, 1929. Obecnie w: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, Kaiser Vg., München, 1959, s. 1078; A. Ammassari, *La religione dei Patriarchi. Studi biblici*, Pont. Univ. Urb./Citta Nuova, Roma 1976; K. T. Andersen, „*Der Gott meines vaters*”, w: *ST* 16 (1962), s. 170-188; A. Van den Branden, *Il Dio Eljôn*, w: *BiOr* 16 (1974), 65-85; T. E. McComiskey, *The Religion of the Patriarchs. An Analysis of „The God of the Fathers” by A. Alt*, Nutley NJ 1974, s. 195-206; P. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël. I: La religion des Hébreux Nomades*, Geuthner, Paris, 1937; B. Diebner, *Die Götter des Vaters. Eine Kritik der „Vätergott” Hypothese A. Alts*, w: *DB AT* 9 (1975), s. 21-53; O. Eissfeldt, *El and Yahweh*, w: *JSS* I (1956), s. 25-37; P. Fronzaroli, *Antefatti semitico-comuni nella religione dei Patriarchi*, w: *Boll. Amicizia Ebr.* - *Cr. di Firenze*, NS. 2, 4 (1967); E. Galbiati, *La religione dei Patriarchi*, w: *Ricerche bibliche e religiose*, 9 (1974), s. 7-22; M. Haran, *The Religion of the Patriarchs: An Attempt at a Synthesis*, w: *ASTI* 4 (1965), s. 30-55; J. P. Hyatt, *Yahve as „The God of my Father”*, w: *VT* 5 (1955), s. 130-136; B. M. F. van Iersel, *El Dios los padres*

za swego Boga uznaje Boga swego ojca. Dziedzicząc po nim wszystko, życie i dobra, dziedziczy również wiarę w Boga, którego ojciec dla siebie wybrał. To samo uczyni on z kolei wobec własnego syna: również przekaze mu wszystko, łącznie ze swym Bogiem. Bóg praojca staje się w ten sposób Bogiem potomków, domu, całej rodziny i klanu.

Boga uważa się zatem za „dobro” rodziny, za wspólny punkt odniesienia, za element własnej tożsamości; relacja do Boga jest bardzo podobna do relacji każdego członka klanu do jego protoplasty, do wspólnego ojca danego rodu. Bóg staje się więc „naszym” Bogiem. Dlatego Jakub powie, że jego Bóg jest też Bogiem jego ojca Izaaka, jak również Abrahama (Rdz 32,10). Kiedy Józef przemawia do swych braci, także wspomina o „Bogu ich ojców” (Rdz 43,17). Mamy tu przejście od jednostki do zbiorowości - Bóg ojca jest Bogiem synów po wszystkie pokolenia. Jest to już zarodek pojęcia Boga całego narodu.

## b) Imiona bóstw klanowych

Charakterystyczną cechą tej duchowości jest nadanie Bogu imienia, które wywodzi się od własnego imienia ojca danego klanu. Mamy więc: „Boga Abrahama” względnie „Boga twego ojca Abrahama” (Rdz 31,53; 26,24; 28,13); „Boga Izaaka” lub „Boga mego ojca Izaaka” (Rdz 28,13; 32,10; 46,1); „Boga Nachora” (31,53). Jest On więc Bogiem bez własnego imienia, Bogiem bez oblicza, Jego imię pochodzi od człowieka, który Go wybrał; jest Bogiem, którego identyfikuje się z ludzkim imieniem. Ten tajemniczy Bóg sam w sobie jest znany jedynie człowiekowi, który oddaje Mu kult, jest więc Bogiem „domowym”. Oczywiście Bóg nie jest kimś takim, lecz duchowość rodowa nie zna jeszcze innego sposobu wyrażenia bliskości Transcendentnego, tej bliskości, którą jednak odczuwa i której codziennie doświadcza.

Ta opiekuńcza, a zarazem tajemnicza bliskość jest ukryta w pierwszych imionach tego Boga patriarchów, imionach wyrażających Jego przymioty: *Ja jestem twoją*

*en la Biblia*, (opr.) J. Querol, Verbo Divino/PPC, Estella/Madrid 1970; W. Maag, *Der Hirte Israels. Eine Skizze von Wesen und Bedeutung der Vaterreligion*, w: *Schweizerische Theologische Rundschau* 28 (1958), s. 2-28; H. G. May, „*The God of my Father. A Study of patriarcha! Religión*”, w: *Journal of Bible and Religión* 9 (1941), s. 155-58. 199-200; L. Rost, *Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Penta-teuchquellen*, w: *Congress Volume*, (Supl. VT 7), Oxford 1959, s. 346-359; E. Ruprecht, *Die Religión der Väter: Hauptlinien der Forschungsgeschichte*, w: *DielhB111*(1976), s. 2-29; H. Seebass, *Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahveverehrung in Kanaan*, (BZAW 98), Tópelmann, Berlin 1966; J. Scharbert, *Patriarchentradition und Patriarchenreligion. Ein Forschungs- und Literaturbericht*, w: *VerkFor* 19,2 (1974), s. 2-22; J. van Seters, *The Religión of the Patriarchs*, w: *Bib* 61 (1980), s. 220-223; R. de Vaux, *Histoire ancienne*, s. 255-276; H. Weidmann, *Die Patriarchen und ihre Religión im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen* (FRLANT 94), VR, Göttingen 1968.

*tarczą* - mówi Bóg do Abrahama (Rdz 15,1). Jest to określenie, które przyjęło się szczególnie w literaturze deuteronomicznej (Pwt 33,29), a nade wszystko w modlitwie i pieśniach Psalmów (33,20; 115,9-11; por. także: 40,18; 46,2). Słowo *magen* (tarcza) kojarzy się z wojną i prawdopodobnie nawiązuje do pojęcia „wojny świętej”.

Człowiek pierwotny widzi bowiem w swoim Bogu potęgę, która opiekuje się nim i okazuje mu pomoc wobec wszelkich sił zła, a jest to potęga nie do odparcia. Z tą ideą są połączone, być może, inne jeszcze imiona Boga spotykane w historii patriarchów: *pahad jishâq* tłumaczone zazwyczaj jako „Bojaźń Izaaka” (por. Rdz 31,42.53); *abîr jaaqob* - tłumaczone jako „Potężny Jakuba” (Rdz 49,24-25); *'Eben Jiśrael* (Kamień, skała Izraela - Rdz 49,24). Imię *pahad* niektórzy tłumaczą jako „Rodziciel” (Fohrer, de Vaux, Albright), natomiast imię *abîr* jako „Mistrz i Obrońca” (Fohrer), lub „Byczek” (Dumermuth, de Vaux). Niezależnie od różnych możliwości przekładu wszystkie te określenia zmierzają do utożsamienia bóstwa z bezpieczeństwem i opieką, które ono zapewnia dzięki swej nadzwyczajnej potędze. Człowiek bezbronny wobec przyrody, a jeszcze bardziej wobec przemocy i przewagi innych ludzi, dzięki swemu Bogu staje się silnym i również zdolnym budzić strach. Przekonanie to wyraża Księga Rodzaju (31,42): *Gdyby Bóg ojca mego, Bóg Abrahama - Ten, którego z bojaźnią czci Izaak, nie wspomagał mnie, to puściłbyś mnie teraz z niczym. Com wycierpiał i ilem się napracował rękami, Bóg widzi! On też zeszłej nocy zaświadczył.*

Jeśli natomiast zgodzimy się z tradycją, która *pahad* rozumie w znaczeniu „Rodziciel” (parent- BJ i de Vaux), to będziemy musieli przyjąć, że już na tym pierwotnym poziomie duchowości biblijnej pojawiła się próba widzenia Boga jako Ojca, który rodzi i daje życie temu, kto jest Mu wierny i poprzez kult jest na Jego służbie.

### c) Wielość bóstw szczepowych

Powiedzieliśmy już, że Abraham, Izaak, Jakub, Izrael są imionami protoplastów szczepów, które najprawdopodobniej były od siebie niezależne. Nie dziwi nas przeto, że również i bóstwa czczone przez poszczególne klany były uważane za ich własne bóstwa i dlatego różniące się pomiędzy sobą. Każdy szczep miał swego boga. Jemu też służył i na jego imię przysięgał naczelnik jednego szczepu, kiedy zawierał układ z naczelnikiem innego szczepu, a który również przysięgał na imię własnego boga.

To właśnie ma miejsce w przypadku Labana, który zawiera przymierze z Jakubem: *Bóg Abrahama i Bóg Nachora niechaj będą naszymi sędziami!* (Rdz 31,53). Abraham i Nachor są uważani za braci według tekstu biblijnego (por. Rdz 11,27), ale są oni niezależnymi od siebie protoplastami szczepów: Abraham jest przodkiem Jakuba, natomiast Nachor - Labana. W łączącym ich przymierzu wzywano więc bóstwa obydwu rodzin.



Każdy szczep czci swoje bóstwo odrębnym kultem. Jest to kult monolatryczny (czyli oddawany jednemu Bogu z pominięciem jeszcze wyraźnego wykluczenia istnienia innych bogów). Właśnie taka monolatria i przewaga Boga jednego klanu nad wszystkimi innymi bogami doprowadzi w przyszłości Izrael do zdecydowanego i świadomego przyjęcia monoteizmu. Wiodąca jednak do tego droga była bardzo długa. Wynika to z faktu, że na początku pierwotni Izraelici uznawali wielu bogów, nawet jeśli pojmowali ich tylko jako pewnego rodzaju zespół wielu bóstw klanowych: *Ojcowie wasi (...) mieszkali po drugiej stronie Rzeki od starodawnych czasów i służyli bogom obcym* (Joz 24,2).

#### d) Relacje z Bogiem własnego szczepu

Istnieje przede wszystkim określone znaczenie samego imienia protoplasty klanu oraz innych jego członków. Wśród Semitów imiona własne danych osób są często teoforyczne, czyli mające wyraźne odniesienie do bóstwa. Jest to oczywiste w takich imionach, jak Ezechiel, Gabriel, Rafael (El jest imieniem boga fenickiego) lub w imionach Izajasz, Jeremiasz (złożonych z *Jahó, Jahu, Jah*, czyli starych lub skróconych pochodzących od imienia JHWH), ale można to również odnieść do imion patriarchów. I tak imię Abiram oraz podobne do niego imiona Abraham, Ahiram, Abiezer, Ahiezer, Abimelek, Ahimelek, rzadko używane po X wieku przed Chr., a tak często spotykane w wiekach poprzednich, czyli w epoce pierwotnych szczepów hebrajskich, są również imionami teoforycznymi. Są bowiem imionami złożonymi z takich określeń, jak: *ab* (= ojciec), *ah* (= brat); *am* (= stryj), a zatem one oznaczają rodzinę, ród, klan. Terminy te odnoszą się do bóstwa własnego, gdzie np. imię Abiram oznacza: „mój (boski) ojciec jest wielki”; Abraham: „boski ojciec jest wielkim stryjem” lub „(boski) ojciec wielkiego klanu”. Bóstwo rodowe pojmowano więc w terminach określających ściśle pokrewieństwo. Noszący takie imię miał świadomość łączności z bóstwem za pomocą bardzo ścisłych więzów porównywalnych do więzów krwi, które łączą wszystkich członków klanu. Od takiego Boga „spokrewnionego” z ludźmi oczekiwano wszystkiego: był On faktyczną podporą klanu, co oznacza np. imię Abiezer („mój boski Ojciec jest pomocą”), a nawet głową i wodzem klanu; np imię Abimelek oznacza: „mój (boski) ojciec jest królem”.

Podstawą relacji istniejących pomiędzy Bogiem a klanem było objawienie się Boga protoplaście klanu. Księga Rodzaju zawiera wiele opisów takich Bożych objawień (*teofania*), w których Bóg przekazywał swoją wolę naczelnikowi rodu (*teonomia*). Sposób ich przedstawienia w tekście biblijnym wskazuje na późniejsze opracowanie, bardzo rozwinięte i wzbogacone. Pierwotnie objawienie miało zapewne formę wewnętrznego natchnienia. Naczelnik rodu oddalał się na samotne

miejsce i pogrążał się w głębokiej medytacji. Wobec konieczności rozeznania swego przeznaczenia szukał wyjaśnienia w tajemniczej sile, którą uważał za większą i potężniejszą od siebie. Pewność, która w nim się rodziła, uznawał za znak przyzwolenia i życzliwości ze strony tej potęgi. W ten sposób Bóg jakby „mówił” do niego. Od tego więc dnia był on „jego” Bogiem.

Konsekwencją Bożego objawienia jest zatem wybór dokonany przez człowieka, wybór, który konkretyzuje się w kulcie. I tak rodzi się religia danego klanu. Zakorzenia się tu typ duchowości wertykalnej: od Boskiego Ojca do ojca klanu, a od nich do całego klanu. Ponieważ klan jest z zasady nomadyczny i przemieszcza się nieustannie w poszukiwaniu pastwisk, widzi więc swego Boga jako tego, który również wędruje razem z nim. Co więcej, jest to Bóg, który wskazuje drogę i po niej prowadzi, który wciąż wie gdzie klan na ziemi obce lub co najmniej inne. W okresach kryzysu żywnościowego, kiedy panuje głód, lub też w okresie zmiany miejsca pobytu naczelnik rodu udaje się na miejsce samotne, staje bezpośrednio wobec swego Boga, który już do niego przemówił, i pyta Go, co należy dalej czynić. Odpowiedzią może być np. nakaz szukania nowej ziemi, a więc i przynaglenie do wyruszenia w drogę ku niej, według stopniowo udzielanych przez Boga pouczeń. Tekst Biblii opisuje działanie bóstwa klanowego w terminach wyrażających polecenie-powołanie: *Pan rzekł do Abrahama: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę”* (Rdz 12,1). *Boże Abrahama (...), który dałeś mi rozkaz: „Wróć do twego kraju rodzinnego”* (Rdz 32,10). Następnie, gdy naczelnik rodu znajdzie się na nowej ziemi, właśnie tam oczekuje go Bóg, aby mu się objawić i dać następne polecenia (Rdz 12,7). Z Mezopotamii poprzez Kanaan Abraham przemieszcza się wreszcie do Egiptu. Tutaj Bóg objawia się jako żywy poprzez działanie skierowane przeciw faraonowi, a mające na celu ochronę Jego sługi (Rdz 12,17). Tak samo kiedy sługa Abrahama wyruszy na poszukiwanie żony dla syna swego pana pomiędzy jego krewnymi w Charanie, zwróci się również do Boga swego pana: *Panie, Boże pana mego Abrahama, spraw, abym spotkał ją dzisiaj; bądź łaskaw dla mego pana Abrahama* (Rdz 24,12). Jakub doświadcza bliskości Boga swego ojca, dokądkolwiek się udaje i jakiegokolwiek podejmuje przedsięwzięcia. Ten Bóg jest jego cieniem, a równocześnie słońcem, które go ogrzewa, jest tajemniczą siłą, która mu towarzyszy, a także jest tarczą, która go osłania *Ja jestem z tobą i będę cię strzegł, dokądkolwiek się udasz* (Rdz 29,15) - powiedział Bóg do Jakuba. Jakub zaś to zrozumiał i wyznał: *Bóg mnie wysłuchał w czasie mej niedoli i wspomagał mnie, gdziekolwiek byłem* (Rdz 35,3). To samo mówi, gdy wspomina swój pobyt u Labana (31,42). Również w oczekiwaniu na spotkanie z Ezawem, słusznie na niego zagniewanym, w podobny sposób zwraca się do swego Boga: *Racz więc ocalić mnie z ręki brata mego Ezawa, gdyż lękam się go* (Rdz 32,12).

Bóg klanu dzieli z nim jego życie. On wytycza dla niego plany działania i czuwa nad ich wykonaniem, zmieniając się stopniowo to w architekta,

to w kierownika robót czy zwykłego pracownika. Historia klanu nie jest wielką historią; jest ona utkana z elementarnych potrzeb ludzi i zwierząt oraz wydarzeń ich życia, lecz właśnie wewnątrz tej pokornej i nieznannej historii żyje i działa Bóg patriarchów<sup>4</sup>.

### e) Kim jest dla klanu syn?<sup>5</sup>

Dla klanu półnomadów, hodowców drobnego bydła, wiosna jest czasem rozrodczości. Pomnażają się stada. Owce, jedna po drugiej, wydają na świat młode, a stado wzbogaca się maleństwami, które ledwo gramolą się na słabych jeszcze nóżkach. Oto rozkwitające życie, nadzieja na kontynuację stada i bogactwo pasterza.

<sup>4</sup> Obecność Boga w rodzie nomadów może być nazwana towarzyszeniem Boga poszczególnemu człowiekowi i całemu rodowi. Jest to towarzyszenie skuteczne, ponieważ zapewnia powodzenie wszelkiemu przedsięwzięciu człowieka, dla którego Bóg stał się towarzyszem. W języku biblijnym towarzystwo to bywa określane prosto przyimkiem *'et lub 'im* (= z): Bóg jest z jednostką lub grupą. Ze względu na teologiczną wagę jego użycia w Biblii (w ST pojawia się ponad sto razy, mając za podmiot Boga) przyimek ten stał się przedmiotem studiów monograficznych, które tutaj podsumujemy. Formuła ta pojawia się przede wszystkim w kontekście życia nomadów, co zdaje się wskazywać na jej genezę w tym właśnie środowisku. W sytuacji nomadów życie było stale zagrożone. „Bycie z Bogiem” dla nomadów jest znakiem i wyrazem Jego błogosławieństwa, zapewnieniem wzrostu życia i jego zachowania od wszelkich ataków i niebezpieczeństw. Odnosząc to do historycznej egzystencji Izraela, dostrzegamy ciągłą obecność tej formuły w momentach decydujących jego historii. Pojawia się ona w historii patriarchów, którzy przenoszą się z miejsca na miejsce, i jest znakiem opieki Boga w niebezpieczeństwach podróży (por. Rdz 21,20-22; 28,1 5.20; 31,3.5; 35,3; 48,21). Jest też szczególnie obecna w okresie od Wyjścia do zdobycia Kanaanu, zawsze w odniesieniu do „drogi” z Bogiem, również w znaczeniu typycznym (misja) (por. Wj 3,12; 10,10; Pwt 31,8.23; Joz 1,5.17, Pwt 2,7; 32,12; Sdz 1,22; Lb 23,21). W sytuacji „wyjścia” i zdobycia Izrael miał za zadanie pokonać nieprzyjaciół. Według ideologii wojny świętej Bóg jest tym, który walczy razem „z”, a często - by nie powiedzieć, że zawsze - „zamiast” Izraela. W tych wojnach prowadzonych przez JHWH (por. PWT 20,1.4; 31,6.8; Joz 1,17; 14,12) interwencja Boża jest widziana jako obrona lub jako zwycięska siła: to ocalenie (Wj 14,1 4.25; 1 5,21) i błogosławieństwo (Pwt 20,1; Sdz 6,1 2.16; 1 Sm 10,7; 1 7,37; Jr 1, 1 9; 1 5,20 itd.). W okresie po niewoli formuła ta była stosowana przede wszystkim w kontekście wojny (por. 1 Krl 11,38; Za 8,23; Ezd 1,3; 1 Krn 22,11.1 6; 28,20; 2 Krn 19,6; 36,23). Chcąc wyjaśnić teologiczne znaczenie tej formuły, można by powiedzieć, że autorzy biblijni chcieli - w sposób archaiczny, ale bardzo skuteczny — wyrazić intensywność i ciągłość swego religijnego doświadczenia. W wierze zarówno pojedynczy człowiek, jak i grupa doświadcza obecności Boga w sposób szczególny, gdy Go potrzebuje jako siły dającej początek i żywotność (błogosławieństwo) oraz jako siły wybawiającej (ocalenie). A dzieje się tak poprzez całą historię, gdyż taka Boża obecność przenika całą historię biblijnego

Również step budzi się do życia, choć bardzo powoli. Krzewy rozwijają pierwsze pączki. Ale tego jeszcze za mało. Stada szukają rozległych równin i przestrzennych łąk. Zaczyna się wypas. W obliczu rozrodczości stada i całej przyrody młody pasterz rozmyśla o swej przyszłości. Życie nie może tkwić zamknięte w jego żyłach. Potrzeba nowych sił. Jego ród winien wzrastać. Myśli więc o synu. To prawda, że jest wokół niego wielu ludzi, którzy go wspierają. Jest zarządca ze swymi sługami, jest cała rodzina, są również inni pasterze i słudzy razem z licznym potomstwem. Ale jemu brakuje syna. Tekst biblijny przedstawia nam tę tęsknotę i zmartwienie Abrahama, który widzi, jak mijają lata, jak przemija również jego żywotność, a dziedzic się nie pojawia: *O Panie, mój Boże, na cóż mi to wszystko, skoro zbliżam się do kresu mego życia, nie mając potomka; przyszłym zaś spadkobiercą mojej majątności jest Damasceńczyk Eliezer. Ponieważ nie dałeś mi potomka, ten właśnie, zrodzony u mnie sługa mój, zostanie moim spadkobiercą* (Rdz 15,2n).

To Abrahamowe narzekanie najprawdopodobniej zostało sformułowane w czasach późniejszych, lecz bardzo dobrze ukazuje ono troskę nomady, który pragnąłby zapoczątkować życie własnego rodu, ale nie ma syna, który byłby znakiem trwania jego życia w historii klanu. Posiadanie syna jest bowiem sprawą życia lub śmierci danego rodu. W takiej sytuacji interweniuje Bóg klanu jako ten, który gwarantuje jego trwanie, poprzez zapewnienie, że Abrahamowi urodzi się syn. W jednej ze swych samotnych medytacyjnych modlitw naczelnik klanu zanosił swą prośbę do Boga, oczekując odpowiedzi. Pod koniec tej modlitewnej

objawienia. Można powiedzieć, że „bycie z” jest jednym z pojęć obejmujących całą duchowość Starego Testamentu. Celem zdobycia obszerniejszej informacji polecamy następującą bibliografię: M. Görg, *„Ich bin mit dir”. Gewicht und Anspruch einer Redeform in AT*, w: *TGL* 70 (1980), s. 214-240; P. Grelot, *Presenza di Dio e comunione con Dio nell'AT*, w: *Concilium* 4, 10 (1968), s. 1601-15; T. W. Mann, *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions. The Typology of Exaltation*, (Diss. Yale 1975), J. Hopkins U.P., Baltimore/London 1977; H. D. Preuss, *„...ich will mit dir sein!”*, w: *ZAW* 80 (1968), s. 139-173; H. D. Preuss, *‘et, ‘im („z”)*, w: *TWAT*, I, s. 485-500; D. Vetter, *Jahweh Mit-Sein als Ausdruck des Segens* (ArbT 45), Calwer Vg., Stuttgart 1971; D. Vetter, *‘im- CON*, w: *DTAT*, 2, Marietti, Torino 1982, 292-295.

Bardzo znaczący jest fakt, że współcześni autorzy używają tej biblijnej formuły jako tytułu swoich książek, będących komentarzami do biblijnego tekstu o Mojżeszu: A. Deissler, *Ich werde mit dir sein. Meditationen zu den Fünf Büchern Moses*, Herder, Freiburg Br. 1969; A. Fanuli, *Dio in strada con l'uomo. Sülle orme dell'Esodo*, IPL, Milano 1984; R. Pousser- J. Teissie, *Diós, compañero de camino*, VDivino, Estella 1983 (oryg. tytuł fr.: *Les combats de Dieu dans l'histoire des hommes*); R. Schmid, *Mit Gott auf dem Weg: die Bücher Exodus, Leviticus, Numeri*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1977.

<sup>5</sup> J. van Seters, *The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarches of Israel*, w: *JBL* 87 (1968), s. 401-408.

rozmowy jego oblicze się roz pogodziło, bo uzyskał pewność, że będzie miał syna, gdyż jego Bóg dał mu to zrozumieć.

W tekście biblijnym jest często mowa o obietnicy licznego potomstwa, jakiej Bóg udzielił patriarsze. Jej sens jest oczywisty: chodzi tu o całościowo ujętą przyszłość Izraela. Pierwotnie jednak obietnica ta dotyczyła tylko jednego syna, pierworodnego. Księga Rodzaju w rozdziale 15 prezentuje prawdopodobnie o wiele wcześniejsze opowiadanie. Abraham mówi o dziedzicu i obawia się, że cały jego majątek, całą posiadłość rodu, odziedziczy jego sługa (werset 2). W wersecie 4 Bóg zapewnia, że nie sługa, ale własny syn patriarchy będzie tym upragnionym dziedzicem. Abraham otrzymał więc obietnicę, iż będzie miał własnego syna. Natomiast w wersecie 5 opisana jest scena, w której Abraham został wyprowadzony z namiotu, a Bóg, ukazując mu roziskrzone gwiazdami niebo Wschodu, zapewnia go: *Tak liczne będzie twoje potomstwo*. Jest to wyraźna aluzja do Izraela z czasów monarchii, a powstała ona jako późniejsza refleksja nad zaistniałymi już wydarzeniami. Z tego więc jednego syna narodził się cały naród. Jednak protoplaście klanu, jakim był Abraham, początkowo wystarczało samo zapewnienie, iż będzie miał syna, bo w ten sposób jego życie będzie mogło być kontynuowane przez prawdziwego dziedzica. Jego Bóg uczynił go płodnym. Tak jak rozmnożył stada, tak też dał żywotność rodowi.

Dla nomady *nowa ziemia jest* znakiem dobrej przyszłości, stanowi nową możliwość życia. *Syn i nowa ziemia* są to dwa łączące się ze sobą elementy; obydwie na różny sposób zabezpieczają egzystencję i są jej kontynuacją.

Również gdy chodzi o ziemię, nomada powierza się swemu Bogu. Zanim wyruszy na wypas, pragnie zdobyć zapewnienie o Bożej pomocy. Rozdział 15 Księgi Rodzaju zawiera bardzo archaiczne pod względem terminologicznym opowiadanie o udzieleniu przez Boga takiej gwarancji nomadzie: *Ja jestem Pan, który ciebie wywiodłem z Ur chaldejskiego, aby ci dać ten oto kraj na własność* (w. 7). Później zmieniono termin wyrażający obietnicę Boga na *berit*, czyli określenie, które w zasadzie tłumaczy się jako przymierze lub pakt, a które jednak nie najlepiej oddaje sytuację, gdzie mowa jest o obietnicy potwierdzonej przysięgą. Bóg zobowiązał się uroczyście, że da Abrahamowi syna i ziemię. Przysięga ta została przekształcona w ryt. Podczas tego rytu Abraham rozcina zwierzęta i tak podzielone układa w dwa równoległe szeregi. Bóg przechodzi pośrodku nich w znaku *dymu jakby wydobywającego się z pieca i gorejącej pochodni*. Tekst dodaje: *Wtedy to właśnie Pan zawarł z Abrahamem berit* (czyli zaprzysiężoną obietnicę), *mówiąc: Potomstwu twemu daję ten kraj od Rzeki Egipskiej aż do Rzeki Wielkiej, rzeki Eufrat* (w. 17). Nieco dalej powrócimy do tego tekstu i do wyrażenia *berit* (przymierze). W tekście pierwotnym istniał prawdopodobnie ryt bardziej odpowiadający środowisku pasterskiemu. Zobowiązania podjęte przez zawierających umowę bywały pieczętowane wspólnie spożywaną ucztą na znak braterstwa, wzmocnio-

nego ostatecznie więzami wypływającymi z zawartego kontraktu. Tekst biblijny zachował wspomnienie takiej uczty, jaką spożywali Mojżesz oraz starsi Izraela na górze, w obecności Boga, na znak *berit*, czyli przymierza zawartego na Synaju (Wj 24,1-2.9-11).

W środowisku pasterskim zazwyczaj zabijano baranka lub kozła, ofiarowywano je Bogu i urządzano wspólną ucztę. Naczelnik rodu dokonywał czynności ofiarniczych i rozpoczynał obrzęd samej uczty. Celem tych obrzędów było uznanie opatrnościowej interwencji własnego Boga w życiu klanu oraz wzmocnienie więzów pomiędzy Bogiem a rodem oraz pomiędzy poszczególnymi członkami rodu. Na uczcie tej rodziło się albo wzmacniało głębsze pokrewieństwo pomiędzy Bogiem a danym klanem. Bóg objawiał się klanowi coraz bardziej jako wielki Wódz, jako pierwszorzędny Ojciec, jako zasadniczy Dawca wszystkich przejawów życia obecnego lub przyszłego. Poprzez dar syna i nowej ziemi, obecnie i w przyszłości, Boga z danym rodem będzie łączyć coś bardzo fundamentalnego. Ród będzie żywotny i będzie dawał życie. Będzie wzrastał w liczbę i zakorzeniał się na swym terenie podobnie jak nasienie, które wiatr niesie i rzuca w ziemię, aby stało się dużym drzewem.

Duchowość klanu charakteryzuje się nieustannym szukaniem tego *ubi consistam* (miejsca, gdzie się zatrzymam). Klan ma ogromną potrzeby zakorzenienia się w jakiejś ziemi, a poszukując jej, odkrywa, że pierwszą jego „ziemią” jest jego Bóg. On jest bowiem ziemią, która rodzi, i On jest skałą, na której można się oprzeć. On jest *eben jisraël*, czyli kamieniem, z którego wypływa najczystszy olej i który podtrzymuje egzystencję nomadów. Cała duchowość nomadów skoncentrowana jest na własnym Bogu, który jest dla nich źródłem, a zarazem wiekuistym zabezpieczeniem, na dziś i na jutro, poprzez dar życia, który wyraża się darem stada, syna i ziemi - a są to zasadnicze elementy życia nomadów.

## f) Pascha nomadów<sup>6</sup>

Duchowość pierwotnych rodów izraelskich wyrażała swe relacje do Boga między innymi poprzez bardzo uproszczony kult: ofiarowywano Bogu to, co posiadano, a mianowicie zwierzęta. Według potrzeb klanu lub po prostu na znak wdzięczności za płodność trzód klan ofiarowywał jedną sztukę ze swej

<sup>6</sup> Podajemy niektóre dzieła omawiające tło kulturowo-religijne wiosennego obrzędu wschodnich nomadów. Odnośnie bibliografii dotyczącej Paschy zob. przyp. 29.

F. Bammel, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker*; Kohlhammer, Gütersloh 1950; W. Brandt, *Zur Bestreichung mit Blut*, w: *ZAW* 33 (1913), s. 80-81; A. Brock-Utne, *Eine religionsgeschichtliche Studie zu dem ursprünglichen Passahopfer*, w: *ARW* 21 (1922), s. 99-121; T. Canaan, *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, Hinrichs, Leipzig 1929; T. Canaan, *Das Blut in den Sitten und im Aberglauben*

trzody. Temu rytowi przewodniczył naczelnik klanu. W swej osobie skupiał on wszystkie uprawnienia, które dawały początek różnym funkcjom i różnym rodzajom instytucji w późniejszym Izraelu. Był on naczelnikiem, a zarazem przewodnikiem, „widzącym”, urzędnikiem i sprawującym kult. Był to oczywiście kult bardzo prosty; trudno byłoby przypuszczać, że nomadzi wznosili prawdziwe ołtarze. Są one elementem typowym raczej dla sanktuariów i świątyń, które spotyka się w bardziej rozwiniętych środowiskach kulturowych, a więc rolniczych czy, ogólnie mówiąc, wśród ludów osiadłych. Ołtarze prawdopodobnie wznoszono z kamieni, nomadzi spotykali je bowiem na stepach w wielkiej obfitości. I tak kamień o kształcie podłużnym, postawiony w pozycji pionowej, był świadectwem wiary i przywiązania do własnego Boga. Tymi kamieniami - stanowiącymi słynne *massebôt* z okresu monarchii - „obsiany” został wielki pierścień ziem śródziemnomorskich. W przypadku Włoch mamy tu na myśli stele wotywnie w Apulii, na Sycylii, a przede wszystkim na Sardynii. Biblia zachowała nam kilka przykładów takich kamieni z okresu patriarchów. Po nocnej wizji, w której Jakub oglądał drabinę sięgającą nieba, zrealizował on myśl, która się w nim zrodziła: *Wziął kamień, który podłożył sobie pod głowę, postawił go jako stelę (massebâh) i rozlał na jego wierzchu oliwę* (Rdz 28,18). To miejsce z owym kamieniem, według tekstu biblijnego, zostało nazwane Betel, co oznacza dom Boga. Stanowiło ono pierwotne sanktuarium nomadów.

Typowym obrzędem tej pasterskiej religijności była z pewnością Pascha. Księga Wyjścia w rozdziale 12 ustala jej rytuał i przedstawia ją jako ryt ofiarny powstały owej historycznej nocy, kiedy to Egipt dotknęła dziesiąta plaga i kiedy nastąpiło wyjście Izraelitów z tej ziemi, gdzie byli niewolnikami. Jest to jednak tylko późniejsze przystosowanie rytu paschalnego, mające na celu wydobycie znaczenia *Exodusu* i dokonanego wtedy wyzwolenia ludu. W swych początkach był to ryt ludów nomadycznych, nie związany z żadnym konkretnym miejscem. Trzoda stanowiła - jak to już zauważyliśmy - całe bogactwo nomady. Stada mnożyły się właśnie na wiosnę: niebezpieczeństwo poronienia lub śmierci owcy-matki albo wydania na świat okaleczonego płodu było bardzo realne. Śmiertelność spowodowana przez różnego rodzaju choroby mogła zagrażać całemu stadu. To niebezpieczeństwo śmierci Biblia określa terminem *hammashît*, czyli niszczyciel

*des palästinschen Arabers*, w: *ZDPV* 79 (1963), s. 8-23; J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, Univ. de France, Paris 1955; J. Chelhod, *La „baraka” chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacre*, w: *RHR* 148 (1955), s. 68-88; C. Clemen, *Der ursprüngliche Sin des hagg*, w: *Der Islam* 10 (1920), s. 161-77; O. Eissfeldt, *Ritus und Mythos im Alten Orient*, w: *BO* 8 (1951), s. 56-63; A. Gahs, *Blutige und unblutige Opfer bei den altasiatischen Hirtenvölkern*, w: *CRSER* 4 (1 925), s. 21 7-232; J. Henninger, *Les fetes de printemps chez les arabes et leurs sacrificio presso i popoli primitivi*, w: *Theologia e Missioni*.

(Wj 12,23). Łatwo tu dostrzec pozostałość mentalności demonicznej. W pojęciu nomadów śmierć ogarniała trzodę jak demon, uznawany przez nich za uosobioną potęgę zła. Przeciw niej mobilizowała się cała siła rodu. Nocą w czasie wiosennej pełni wybierano jedną sztukę z mniejszego bydła, zazwyczaj baranka lub kozę. Musiało to być zwierzę jednoroczne, pierworodne, bez żadnej wady czy skazy, aby okazało się godne bóstwa. Ponadto musiał to być samiec, ponieważ chodziło o symbol życia (por. Wj 12,5). Zabijano go, a jego krwią kropiono lub znaczone wejście do owczarni i do własnych namiotów. W ten sposób utrzymywano *mašhit*, czyli niszczyciela, z dala od owczarni i ludzkich namiotów. Natomiast upieczone mięso spożywał cały ród pasterzy jako pokarm będący znakiem łączności z własnym Bogiem i pomiędzy sobą. Odnosząc to do pasterzy, rozumiemy, dlaczego jedzono *na stojąco, z laskami w ręku, z przepasanymi biodrami, sandałami na nogach* (por. Wj 12,11); taki bowiem - tzn. wędrowny - był ich styl życia. Owego wiosennego wieczoru klan nomadów celebrował swój pierwotny obrzęd, mający zachować ich od wszelkich szkodliwych mocy, w tym od śmierci, nie przypuszczając bynajmniej, że ten surowy ryt w dalekiej przyszłości będzie oznaczał zupełnie inne wydarzenia zbawcze.

Jednak ocalenie trzody i własnego życia poprzez ryt paschalny nie wystarczało, gdyż szkody dla klanu i jego witalności mogły się pojawić również ze strony samych jego członków. Mogło to nastąpić na przykład poprzez niekontrolowaną praktykę seksualną, niezgodną z elementarnymi prawami natury, choćby kazirodczą, naruszającą zasadę, że „ciało samo siebie nie może zapłodnić”. W społeczności zamkniętej i ograniczonej, jaką był ród, współżycie seksualne w bliskim pokrewieństwie było wręcz zamachem na siły witalne własnej rasy, było osłabieniem i przyczyną dekadencji następnych pokoleń. W rozdziale 18 Księgi Kapłańskiej mamy rodzaj „seksualnego dekalogu”, który ostrzega przed tego rodzaju dewiacjami. Uważa się, że tekst ten jest pozostałością z owej epoki nomadycznej izraelskich rodów. Stereotypową formułą *Nie będziesz odstępował nagości (...) twej matki, twej siostry, twej ciotki, twej krewnej* (por. Kpł 18,7-16) zakazywano wszelkich stosunków płciowych w bliskim pokrewieństwie, motywując to faktem, że wszystkie te kobiety mają uczestnictwo we wspólnej krwi klanu.

Był to *etos* - jak widzimy - dopiero w zarysie, ale wystarczający, by wycisnąć znamię na całym postępowaniu rodu. Dążenie do dobra klanu zostało sprowadzone do obrony praktycznie jedynej wartości, jaką było jego przetrwanie.

W tekście biblijnym ten *etos* dotyczący przetrwania został połączony z wymaganiami religijnymi Izraela, z jahwizmem, co widać w tym (powyższym) bardzo późnym sformułowaniu z Księgi Kapłańskiej. Cały ten dekalog, zawarty w wierszach od 7 do 16, następuje po takiej formule: *Ja jestem Pan (ani JHWH)*. JHWH i wszystko, czym On jest i co reprezentuje dla Izraela, jest przedstawiony tutaj jako Ten, który ustanawia tego typu *etos*, nadając mu wyraźne znamię religijne. Trudno byłoby wykazać, że *etos* seksualny w swej archaicznej formie,



praktykowany w nomadycznej epoce Izraela, miał choćby minimalną motywację typu religijnego. Można go jednak w jakiś sposób sprowadzić do duchowości nomadów oraz ich sposobu rozumienia integralności człowieka, jego „świętości”, jego tożsamości jako stworzenia będącego dziełem Stwórcy.

Co jeszcze o tym wymiarze antropologicznym powie nam bardziej już rozwinięta duchowość Izraela dojrzałego?

### g) Gdy Bóg klanu nomadów staje się Bogiem osiadłym

Pierwotne klany hebrajskie wywodzą się z tego zbiorowiska szczepów nomadów, jakim jest pustynia położona na pograniczu „urodzajnego półksiężyca” (ziemie pomiędzy dwoma rzekami - Eufratem i Tygrysem), czyli Fenicja i Kanaan. Emigracja w kierunku południowym przywiodła ich do Kanaanu (obecna Palestyna), gdzie znaleźli pierwsze miejsce osiedlenia. Na tej nowej ziemi odkryli oni nie tylko pastwiska dla swych trzód, ale również kulturę oraz religię związaną z sanktuariami. Podobnie jak się korzysta z pożywienia danej miejscowości i oddycha jej powietrzem, tak też asymiluje się jej kulturę i religię. Bóg danego rodu spotykał się więc z bogami nowego miejsca, przejmując ich imiona i cechy. Wzbogacała się również sama duchowość rodowa.

Aktualny tekst Biblii zachował wzmianki, które wystarczają dla ukazania tej ewolucji patriarchalnej religii w Kanaanie. Kiedy Abraham powrócił po zwycięstwie odniesionym nad pięcioma sprzymierzonymi królami, spotkał go król Salemu Melchizedek, przedstawiony jako kapłan *el eljón*, i w imieniu tego Boga udzielił Abrahamowi błogosławieństwa (Rdz 14,18-20). Ze swej strony Abraham został ukazany jak ktoś, kto przysięga na imię *el eljón*, „Stworzyciela nieba i ziemi” (tamże, 22). Niewolnica Hagar, wypędzona przez Abrahama za namowę jego żony Sary, ma objawienie Boga, którego nazywa: *el ró'i* (Rdz 16,13). Według dokumentu kapłańskiego (Rdz 17,1n), Bóg ukazuje się Abrahamowi i sam siebie nazywa *el šaddaj* (por. tamże 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25; Wj 6,3). W Beer-Szebie Abraham wzywał Boga imieniem *el olam* (Rdz 21,33), zaś Bóg nakazujący Jakubowi powrót do Kanaanu, po jego wzbogaceniu się w Mezopotamii, określa się sam jako *el betel* (Rdz 31,13; 35,7).

Z analizy tych tytułów wynika jasno, że zawierają one wspólne określenie *el*, które w językach semickich oznacza Boga i jest tytułem naczelnego bóstwa kananejskiego lub fenickiego, wcześniejszym od imienia *Baal*. Inne określenia są tytułami, którymi bóstwo to było nazywane i czczone w różnych sanktuariach kananejskich. Tak więc *el olam* (El wiekuisty) jest prawdopodobnie związany z Beer-Szebą (Rdz 21,33; 26,23-25; 46,1-3); *el betel* („El z Betel”; samo słowo Bet-el oznacza dom lub świątynię El) i jest tak nazywany ze względu na kult oddawany

mu w sanktuarium w Betel (Rdz 28,13, a szczególnie 31,13; 35,7); w Sychem znajdowało się sanktuarium Boga El wzywanego jako „Bóg Izraela” (Rdz 33,20); *el'eljôn* („El najwyższy”) nie jest związany z sanktuarium, ale z osobą, z kapłanem Melchizedekiem, królem z Salemu. Jest również bardzo prawdopodobnym, że *eieljôn* był czczonym w tym mieście bogiem El. Istnieje też szczególny tytuł Boga: *el šaddaj*, „El stepu” według R. de Vauxa. Jeśli jednak przyjmiemy jako prawdziwe określenie *šaddaj* w znaczeniu „step”, napotkamy na pewną trudność: w jaki to sposób El, bóg ziem uprawnych, został tu nazwany bogiem ziem stepowych, a więc nie uprawianych? De Vaux wprowadza hipotezę, że *šaddaj* jest imieniem Boga klanu Abrahama, Boga nomadów, a więc „stepów”, i że w Kanaanie połączono go z Bogiem Kananejczyków względnie Fenicjan. Sanktuarium, gdzie miałyby dokonać się ta asymilacja, było Mambre; potem sądzono, że był to raczej Hebron jako miejsce, które łatwiej było powiązać z obecnością Abrahama (Rdz 18,1; 23,17; 25,9). Identyfikowanie własnego Boga klanu z Bogiem El ludów osiadłych nie polegało tylko na prostym przystosowaniu terminologii, lecz wymagało pewnego rozwoju. Archeologia pozwala nam lepiej poznać owego Boga Kananejczyków. Poznajemy go jako króla, który przewodniczy zebraniu bogów. Jest on nazywany również „ojcem bogów”, „ojcem ludzkości”, „stworzycielem wszelkich bytów”. Jego potęgę wyraża bardzo dobrze epitet: „El byk”.

Jeśli tytuł *abîr jaaqob* tłumaczymy jako „byk Jakuba” (a jak już wcześniej stwierdziliśmy, jest to możliwe), to mielibyśmy tutaj jasny dowód wskazujący na upodabnianie Boga klanu Hebrajczyków do atrybutów potężnego, kananejskiego Boga El. Bóg szczepu staje się w ten sposób Bogiem potęg kosmicznych, Bogiem związanym z pochodzeniem bóstw i ludzkości, bogiem bogów i ludzi. Mały ród czuje się teraz zintegrowany z wielką rodziną ludów, patrzy na nie z większą sympatią, kupuje od nich tereny, zawiera pakt i kontrakty.

Rozwija się również religia rodu. Charakteryzuje ją nowy element: sanktuarium. Sanktuarium tym nie jest jeszcze świątynia, lecz pewien teren oznaczony jednym lub kilkoma kamieniami, a ocieniony drzewami. Religia wychodzi na otwartą przestrzeń, stając wobec nie ograniczonej przestrzeni. Klan rozumie teraz, że jego własny Bóg jest *Bogiem przestrzeni*, Bogiem nieba i ziemi, Bogiem niezwykłym. Duchowość rodów izraelskich osiedlających się powoli w Kanaanie charakteryzuje się więc coraz głębszą świadomością Bożej opieki.

## 4. Duchowość o dwóch obliczach: duchowość tego, co już zostało przeżyte, i duchowość będąca nieustanną propozycją

W rozdziale pierwszym doszliśmy do stwierdzenia, że w ogólnych zarysach możliwym jest uchwycenie duchowości Izraela w jego pierwotnym, nomadycznym okresie. Tradycja biblijna obarczyła jednak osoby protoplastów, zwłaszcza Abrahama i Jakuba, godnym uwagi znaczeniem symbolicznym. Uczyniła z nich modele duchowości, czyli nieustanną propozycję dla Izraela wszystkich czasów. W takim ujęciu stają się oni szczególnie interesujący, ponieważ wcielana przez nich duchowość jest dla Izraela możliwością samopoznania jako ludu powołanego po to, by być ludem Przymierza. Jest to duchowość, która go charakteryzuje w całej historii i czyni go mistrzem wiary w Boga towarzyszącego człowiekowi.

Idąc po tej drugiej linii - którą również prezentuje tekst kanoniczny - przyjrzymy się teraz „ojcom” Izraela.

### a) Abraham w biblijnej tradycji<sup>7</sup>

Tak dla starszych, jak i nowszych tradycji Pięcioksięgu Abraham jest postacią najbardziej reprezentatywną. Jahwista przedstawia całe dzieje ludzkości,

<sup>7</sup> *Abraham dans la Bible et dans la tradition juive*, (opr.) P. M. Bogaert, (colloq. Lv 1977), Institutum Iudaicum, Bruxelles 1978; *Abraham, Vater des Glaubens*, w: *Judentum, Christentum und Islam* (E. L. Ehrlich; M. Rassiul; A. Renker; H. Schmogro), w: *ReibRu* 30 (1978), s. 138-52; J. Alonso Diaz, *Abraham, o la aventura de la fe*, w: *SalTer* 55 (1967), s. 819-30; C. D. Cole, *Abraham, God's Man of Faith*, Moody, Chicago 1977; R. Couffignal, *L'épreuve d'Abraham. Le récit de la Genèse et sa fortune littéraire*, Publ. de l'Univ. de Toulouse Le Mirail, Toulouse 1976; A. Gonzales, *Abraham, padre de los creyentes*, w: tenże, *Naturaleza, Historia y Revelación*, Madrid 1969, s. 87-100; K. A. Griffiths, *Come, Meet Abraham, God's Friend. The Story of Gen 12-25*, Zondervan, Grand Rapids 1977; M. R. de Haan, *Adventures in faith. Studies in the life of Abraham*, Zondervan, Grand Rapids, 1976; E. Hernando, *La figura de Abraham en la tradición elohista*, w: *LuVitor* 22 (1973), s. 31-53; J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, Brill, Leiden 1956; M. Kassel, *Abrahams „Opferung des Sohnes” als Glaubens - und Lebenskrise. Probleme und Erfahrungen menschlicher Existenz in Gen 22,1-19*, w: *Diak* 7 (1976), s. 234-49; M. G. Kline, *Abram's Amen*, w: *WestTJ* 31 (1968), s. 1-11; K. MacLeish, *Abraham the Friend of God*, w: *NatGeogr.* 1 30 (1966), s. 739-89; C. Lejeune, *Le peuple de Dieu. Lecture oecumenique de la geste d'Abraham*, w: *RDTTournai* 22 (1967), s. 369-97; N. Lohfink, *Abraham Vater des Glaubens. Wie Gottes Verheissungen Gestalt annehmen*, w: *Entschluss* 37,7 (1982), s. 9-14; C. M. Martini, *Abramo nostro padre nella fede*, Edizioni Borla, Roma 1985; F. B.

opierając je na dwóch osobistościach kluczowych: Adamie i Abrahamie. Pierwszy jest człowiekiem nieposłusznym Bogu, drugi natomiast jest człowiekiem posłuszeństwa. Adam nie ufa Bogu, natomiast Abraham Mu zawierza. Tamten opuszcza raj, czyli Boski ogród, wybierając suchy i nieprzyjazny step, ten natomiast opuszcza jedną ziemię, aby posiąść inną, którą Bóg mu przyrzeka i ukazuje. Adam ściąga na siebie „przekleństwo” i gotuje nędzną przyszłość swemu potomstwu, Abraham zaś przeciwnie: wybiera „błogosławieństwo”, którym obejmuje wszystkie narody ziemi.

Takim to językiem, oscylującym pomiędzy rzeczywistością a typicznością, opisano powołanie, czyli wybór człowieka przez Boga, oraz przyjęcie tego powołania przez człowieka, czyli wiarę w Boga ze strony człowieka, który zostaje wprowadzony w komunię ze swym Panem. To wszystko reasumuje tradycja jahwistyczna w zarezerwowanym dla Abrahama tytule: on jest „sługą” Boga. Jest to tytuł honorowy, który oznacza całkowitą zależność Abrahama od Boga i miłość, jaką Go darzy. Przemawiając do Izaaka, Bóg wyraża się w ten sposób: *Ja jestem Bogiem twego ojca Abrahama, nie lękaj się, bo Ja będę z tobą i będę ci błogosławił, rozmnażając twoje potomstwo ze względu na miłość do Abrahama, mego sługi* (Rdz 26,24).

Bóg wiąże się z Abrahamem uroczystą przysięgą. Przechodząc pomiędzy rozciętymi zwierzętami w symbolu dymu jakby wydobywającego się z pieca i płonącej pochodni, Bóg daje swą obietnicę (*berit*): *Potomstwu twemu daję ten kraj od Rzeki Egipskiej aż do rzeki wielkiej, rzeki Eufrat* (Rdz 15,18). Wielkość terenu posiadane go przez potomków Abrahama w Kanaanie jest wyraźnym odzwierciedleniem sytuacji z czasów Dawida. W tej obietnicy bowiem widziany jest bardzo dynamiczny zarodek wielkiej historii przyszłości. Dla Jahwisty Abraham jest właśnie tym zarodkiem, znakiem nadziei, która niejako urzeczywistni się w tych dobrych czasach, w których przyszło żyć samemu autorowi, mianowicie w epoce Dawida i Salomona.

Na podstawie tradycji, która przedstawia Abrahama jako człowieka obietnicy i posłuszeństwa, tradycja elohistyczna czyni go człowiekiem obietnicy i wiary, ale poddanej wielkiej próbie. Staje się on modelem „bojaźni wobec Boga”, który

Meyer, *Abraham, or the Obedience of Faith*, Lakeland-MMS, London 1978; D. Michel, *Abraham*, w: tenże, *Israels Glaube im Wandel*, De Gruyter, Berlin 1968, s. 50-100; E. Modersohn, *Ein Leben des Glaubens. Biblische Betrachtungen über das Leben Abrahams*, Evangelische Verlag, Berlin 1977; R. Oberforcher, *Glaube als Verheissung. Aktualität der Patriarchengeschichten*, ÖSKBW, Klosterneuburg, 1981; R. Rendtorff, *Abramo*, w: tenże, *Protagonisti dell'AT. Patriarchi, re e profeti*, Claudiana, Torino 1978, s. 11-15; A. Segre, *II patriarca Abramo nella Bibbia e nel Midrash*, w: *Lateranum* 48 (1982), s. 3-34; A. Segre, *Abramo nostro padre* (seria o kulturze hebrajskiej 21), Carucci, Roma 1982; J. L. Vesco, *Abraham: actualisation et relectures*, *Les traditions vetero-testamentaires*, w: *RScPhilT* 55 (1971), s. 7-24; R. S. Wallace, *Abraham*, SPCK, London 1981; E. A. Wcela, *The Abraham Stories. History and Faith*, w: *BibTB* 10 (1980), s. 176-181; U. Wernst, *L'intercessione di Abramo per i peccatori*, *ParSpV* 39 (1981), s. 13-24.

ta tradycja stara się zaproponować Izraelowi w tych okresach historycznych, gdy jest on narażony na nieustanną pokusę religijnej zdrady

Abraham staje wobec Boga, który mu przyrzeka potomstwo liczne jak gwiazdy na niebie, a tekst elohistyczny dodaje w sposób bardzo naturalny: *Abraham uwierzył Panu, a On poczytał mu to za sprawiedliwość* (Rdz 15,6). Tekst hebrajski używa tu słowa 'mn w formie przyczynowej z następującym po nim słowem b<sup>c</sup> oraz imieniem osoby. W ten sposób wyrażone zostało to, co my wyrażamy słowami „uwierzył Bogu” lub „w Boga”. Docierając do pełnego znaczenia tego słowa, możemy odkryć jeszcze coś więcej: Abraham, stając wobec obietnicy tak zdumiewającej, ale bez konkretnych zapewnień - nie ma bowiem jeszcze własnego syna i nie wie, w jaki sposób może on się narodzić - decyduje się jednak mimo wszystko zaufać Bogu i zawierzyć Jego słowu. Abraham ukazany jest tutaj jako człowiek ryzyka, jako człowiek, który całe swe istnienie powierza swemu Bogu.

Ta jego wiara i ufność złożona w Boga, wbrew wszystkiemu, co się jej sprzeciwia, staje się jego „sprawiedliwością”, tytułem jego zasługi, kartą jego tożsamości wobec JHWH. W ten sposób Izraelowi pokazane zostało, na kim ma budować swoją tożsamość. W epizodzie przedstawiającym ofiarę Izaaka Elohista ukazuje Abrahama jako doskonałego nauczyciela „bojaźni” Bożej. *Anioł powiedział mu: „Nie podnoś ręki na chłopca (...) Teraz poznałem, że boisz się (ki-jere) Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna”* (Rdz 22,12). Bojaźń, według Elohisty, jest duchową dyspozycją, na którą się składa posłuszeństwo i wiara Abrahama w Boga oraz jego miłość ku Niemu; jej miarą jest miłość ku jednemu synowi, w którym złożył całą swą nadzieję, a którego zdecydował się ofiarować; mógł to bowiem uczynić jedynie w imię większej miłości ku Bogu. Ale epizod ten mówi jeszcze bardziej wyraźnie, do czego „bojaźń” może popchnąć Abrahama. Jest ona praktycznie nieograniczona. Nie ma bowiem takich wartości, które mogłyby zastąpić Boga i jego wolę. Człowiek powinien zawsze i we wszystkim od Niego zależeć. Owa radykalność miłości, jaką formułuje Księga Powtórzonego Prawa (*Będiesz miłował Pana Boga twego z całego serca: 6,5*), jest już obecna w Abrahamie, gotowym poświęcić dla Boga wszelkie swoje uczucia.

Również dla tradycji kapłańskiej Abraham jest rodzajem programu - *ante litteram* - dla życia Izraela w niewoli i po niej. Kiedy Bóg mu nakazuje: *Ja jestem el šaddaj, chodź przede Mną i bądź nieskazitelny* (Rdz 17,1b), nie narzuca mu jakiegoś konkretnego postępowania (jak w 12,1), lecz żąda takiego sposobu życia, w którym każdy gest będzie czyniony ze względu na Boga. Nie tyle chodzi tu o opuszczenie jednej ziemi dla innej, lecz o sposób życia dla Kogoś innego. Bóg jest tym, który wszystko nieustannie poddaje pod dyskusję, który rewolucjonizuje istniejącą skalę wartości i który zwraca się z tym do wszystkich. Wydaje się, że takie znaczenie zawarte jest w wezwaniu: „Bądź nieskazitelny” Niektórzy tłumaczą je: „Bądź doskonały”, to znaczy powinieneś bezwarunkowo

należć do Boga, bez żadnych zastrzeżeń. Jeszcze raz mówi się tutaj o radykalnym przyłgnięciu do Boga, które jest związane z doświadczeniem Abrahama.

Syrach, gromadząc różne dane tradycji, nakreśla wiele zasług, różnych imion i przywilejów Abrahama (44,19-21). Dla niego Abraham jest postacią nieporównywalną: *Nikt mu nie dorównał w chwale*. Swój sąd opiera na takich postawach Abrahama, jak zachowywanie przez niego Prawa oraz na wierności okazanej w czasie próby. Ten późny potomek rodu Abrahama, jakim jest Syrach, widział w swym protoplaście konkretyzację ideałów, które potem stały się zaczątkiem dla całej historii i duchowości ludu Biblii, a były nimi zasadniczo dwie postawy: przyłgnięcie do Boga w życiu codziennym (wypełnianie Prawa) i w momentach wyjątkowych (doświadczenie próby). W Boga należy bowiem zawsze wierzyć i zawsze mu służyć.

Dla św. Pawła wiara Abrahama jest tą samą wiarą, jakiej wymaga się od każdego chrześcijanina. Dzięki temu ma on swój udział w błogosławieństwie obiecany patriarsze, ponieważ *w Jezusie Chrystusie błogosławieństwo Abrahama stało się udziałem pogan* (Ga 3,14) przez dar Ducha Świętego. Dla Pawła Abraham jest modelem i „ojcem” życia chrześcijańskiego w przeżywaniu wiary, która łączy starożytnego nomadę poszukującego swej ziemi z dzisiejszym pielgrzymem będącym w drodze do królestwa Bożego. Model ten pokazuje mu, ile już ma za sobą przebytej drogi oraz jak daleko ma jeszcze dojść w tym tajemniczym pielgrzymowaniu, które jest wstępowaniem w ślady Boga.

## b) Jakub według starożytnych tradycji<sup>8</sup>

Według biblijnej tradycji Jakub jest synem Izaaka oraz wnukiem Abrahama, a w rzeczywistości był on niezależnym protoplastą jednego ze szczepów w Palestynie centralnej. Istnieje już coraz mniej wątpliwości co do historyczności tej postaci. Imię to widnieje na tzw. tabliczkach mezopotamskich z XVIII wieku przed Chr., jak również na wykazie miejscowości kananejskich zdobytych przez Tutmozisa III (XV wiek przed Chr.). Imię *Yaqob-har* nosił pewien naczelnik

<sup>8</sup> Ograniczamy się jedynie do podania niektórych danych bibliograficznych na temat kilku cech osobowości biblijnego Jakuba: L. Alonso Schökel, *Palabra de Dios y historia de los hombres. Reconciliation: Jacob y Esau*, w: *SalTer* 64 (1976), s. 223-25; R. Couffignal, *La lutte avec l'ange. Le récit de la Genèse et sa fortune littéraire*, Publ. de l'Univ. de Toulouse — Le Mirail, Toulouse 1977; R. A. Oden, *Jakob as Father, Husband, and Nephew. Kinship Studies in the Patriarchal Narratives*, w: *JBL* 102 (1983), s. 189-205; A. de Pury, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jakob, Gen 28 et les traditions patriarcales*, 2 t., Gabalda, Paris 1975; R. Vela, *La lotta tra Giacobbe e Dio, ossia il cammino dell'uomo verso la terra promessa*, w: *ViSoc* 34 (1 977), s. 1 23-27.

szczepu Hyksosów. Oczywiście tego typu wskazania nie wystarczają jeszcze do udowodnienia, że patriarcha Jakub był faktycznie postacią historyczną. Jedną rzeczą jest jednak całkowicie pewna: imię to spotykamy w środowisku, w którym z całą pewnością żył jeden z praojców części Izraela. Według Pwt 26,5b Jakub jest „wędrownym Aramejczykiem”, nomadą syryjskich stepów, hodowcą drobnego bydła szukającym pastwisk, przejściowo stacjonującym na terytoriach efraimickich w Sychem i Betel, a później razem ze swym klanem wędrującym aż na egipską Deltę. Prawdopodobnie nie minęlibyśmy się zbyt z prawdą, gdybyśmy połączyli przywędrowanie jego klanu do Egiptu z najazdem Hyksosów na ten kraj i okupowaniem przez nich Deltę w latach 1720-1552 przed Chr.

Tradycja jahwistyczna, zainteresowana szukaniem wyjaśnienia dla zmieniających się sytuacji swego czasu, prezentuje „historię” Jakuba jako płodne źródło pomyślności i wielkości państwa Dawida i Salomona. Według niej Jakub już w łonie matki jest przeznaczony przez Boga na „pana” swego bliźniaczego brata Ezawa: *Starszy będzie sługą młodszego* (por. Rdz 25,23). W chwili narodzenia młodszy (brat bliźniak, drugi w kolejności urodzenia) wyszedł z łona matki, trzymając mocno w ręku piętę swego brata. W podtekście widoczna jest pewna gra słów: po hebr. *ja‘aqob* brzmi bardzo podobnie do *‘aqeb*, czyli pięta. Dla Jahwisty Jakub jest ulubieńcem matki, chłopcem „dobrze ułożonym”. Nie miał on zamiłowania do przygód jak Ezaw, który był myśliwym. Chętnie pozostawał w domu w pobliżu Rebeki (Rdz 25,28). Miłość matki względem swego młodszego syna miała szczególne znaczenie w momencie ojcowskiego błogosławieństwa. Rebecka zdobyła je dla swego ulubieńca podstępem. Izaak, nieświadomy oszustwa, pobłogosławił Jakuba (Rdz 27,27).

Określenia zawarte w błogosławieństwie są aluzją do pomyślności Izraela z czasów królestwa Dawidowego (tamże, 27b-28), do jego zwierzchniej władzy nad ludami (w. 29), do błogosławieństwa udzielanego przyjacielom oraz przekleństwa rzuconego na nieprzyjaciół pobłogosławionego (w. 29b). Ucieczka Jakuba do Aramu, podjęta w celu uniknięcia zemsty ze strony brata oszukanego w owym błogosławieństwie, przemienia się w zdumiewającą konkretyzację tego błogosławieństwa, które Jakub właśnie zdobył. W Aramie, u swego wuja Labana, staje się on bogatym, bierze za żony dwie jego córki, które obdarzają go licznym potomstwem: aż dwunastoma synami. Następnie wraca, by osiedlić się na ziemi przyobiecanej jego ojcom, pojednawszy się najpierw ze swoim bratem Ezawem (Rdz 29-30; 32-33). Jahwista upatruje w tym wszystkim realizację konkretnego planu Bożego względem Jakuba, a poprzez tego starożytnego praojca również względem jego potomstwa. Słowa wypowiedziane przez Boga, który ukazał mu się w Betel na początku podróży Jakuba do Aramu, zawierają elementy o tym świadczące: *Ja jestem Pan, Bóg Abrahama i Bóg Izaaka. Ziemię, na której leżysz, oddaję tobie i twemu potomstwu. A potomstwo twe będzie tak liczne jak proch ziemi,*

*ty zaś rozprzestrzenisz się na zachód i na wschód, na północ i na południe; wszystkie plemiona ziemi otrzymają błogosławieństwo przez ciebie i przez twoich potomków. Ja jestem z tobą i będę cię strzegł, gdziekolwiek się udasz; a potem sprowadzę cię do tego kraju. Bo nie opuszczę cię, dopóki nie spełnię tego, co ci obiecuję* (Rdz 28,13b-15).

Jakub jest dla Jahwisty nowym Abrahamem, czyli nosicielem powszechnego błogosławieństwa Bożego, które mu towarzyszy i prowadzi go we wszystkich doświadczeniach.

Prorok Ozeasz widzi w Jakubie protoplastę pokoleń centralnych, przede wszystkim Efraima. Również i on poszukuje w postępowaniu Jakuba modelu działania i zachowania się Izraela we współczesnych mu czasach. Patrzy na niego jednak w sposób negatywny. Izrael jest niewierny względem Jahwe, kłamliwy i skłonny do zdrady (Oz 12,1), zabiega o korzystne dla siebie przymierze i działa przemocą (Oz 12,1-2). Postępuje więc tak samo, jak jego „ojciec” Jakub, który oszukał swego brata w sprawie pierworództwa. Ozeasz wyjaśnia więc imię Jakuba i epizod z piętą, przypisując mu znaczenie bardzo dalekie od jakiegokolwiek pochwały: według niego Jakub „oszukał” (*‘aqab*) brata, trzymając go za piętę już w momencie samych urodzin, a potem czynił tak przez całe życie. Również walka z Bogiem opisana w Księdze Rodzaju (32,23-33) jest uznana przez Ozeasza za gest zarozumiałości i pychy Jakuba, a jego „płacz” i błaganie o łaskę (Oz 12,4b-5) za przebiegłość. Takim samym - według Ozeasza - jest nawrócenie Izraela, pozorne i interesowne (Oz 6,1-6).

Elohista natomiast widzi w Jakubie człowieka o dojrzałej religijności. On to właśnie podczas ucieczki do Aramu, owej nocy, kiedy odpoczywał na świętym miejscu, miał wizję pewnego rodzaju schodów typu zikkuratu, czyli tarasowej mezopotamskiej świątyni. Po jednej jej stronie aniołowie wstępowali do góry, a po drugiej schodzili w dół. Jakub pojął świętość tego miejsca, przejął się wielkością i transcendencją Boga, poświęcił dla Niego stelę i złożył ślubowanie, w którym powierzył się całkowicie Bożej opiece i przyrzekł kultyczną służbę (Rdz 28,11-12.17-22). W elementach tej wizji Elohistą dostrzega postawę prawdziwej wiary, szacunek dla Bożej transcendencji, która skłania do „bojaźni” wobec Niego, do postawy posłuszeństwa i służby.

W dokumencie kapłańskim Jakub jest prototypem czystości rasy. O tę czystość zabiegali odnowiciele judejskiej wspólnoty w okresie po niewoli (Ezd 4 i 9) i tę swoją troskę przetransponowali na epokę patriarchalną, znajdując w Jakubie model nadający się do przedstawienia ludowi jako przykład. Otóż w domu Izaaka Rebeka czuła się nieszczęśliwą, ponieważ jej pierworodny syn Ezaw wprowadził do domu chetycką synową. Jeśliby Jakub postąpił w taki sam sposób, to życie stałoby się dla niej niemożliwe (Rdz 27,47). Izaak znalazł wyjście z tej sytuacji. Wezwał młodszego syna i nakazał mu: *Nie bierz sobie żony spośród mieszkanek*



*Kanaanu!* Następnie wysłał go do Aramu i dał mu na drogę błogosławieństwo, czyli życzenie tak liczego potomstwa, aż stanie się *praojcem wielu szczepów* (Rdz 28,3) i posiadzie ziemię Kanaan, gdzie teraz żyje jako obcy. Tekst dodaje, że *Jakub usłuchał ojca i matki i udał się do Paddan-Aram* (w. 7). Ezaw natomiast, jakby na przekór, bierze sobie jeszcze jedną żonę spośród Izmaelitek (w. 9). Po powrocie z Paddan-Aram z żonami i synami pochodzącymi z jego rodu Bóg znowu objawia się Jakubowi. Teofania ta jest jakby nagrodą udzieloną posłusznemu i zachowującemu Boże nakazy synowi Izaaka. Bóg udziela mu błogosławieństwa, zmienia jego imię na Izrael, przyrzeka mu też, że stanie się ojcem „narodu i wielu narodów”, ponadto zapowiada, że z niego zrodzą się królowie, i powtarza obietnicę daną Abrahamowi odnośnie do kraju Kanaan (Rdz 35,9-12).

Jakub jest prawnym spadkobiercą Abrahama, ponieważ jest tak jak on uległy i wierny Bogu. Wiara przynagla go do kultycznego gestu. Na miejscu teofanii wznosi więc stelę, konsekruje ją olejem i ustanawia sanktuarium Betel, upamiętniając miejsce, „gdzie Bóg do niego przemawiał” (Rdz 35,14-15). Dla starożytnych tradycji (por. Rdz 28) Betel jest miejscem teofanii, która dokonała się na początku podróży Jakuba do Aramu, oraz miejscem założenia ślubu, który dał początek sanktuarium. Natomiast dla Kodeksu Kapłańskiego Betel jest miejscem teofanii zaistniałej po powrocie Jakuba z Paddan-Aram i początkiem kultu na tym miejscu. W ten sposób Betel nie jest już obietnicą, ale rzeczywistością. Izrael ma swego Boga, swoją ziemię i własne miejsce kultu. Przedstawiając taki obraz Jakuba, tradycja kapłańska kieruje do repatriantów w Babilonii orędzie nadziei. Podobnie jak Jakub, oni również mogą powrócić i odbudować centrum swej narodowej jedności, czyli kult oddawany Bogu w podźwigniętej z gruzów jerozolimskiej świątyni.

# ROZDZIAŁ II

## EPOKA WYJŚCIA: DUCHOWOŚĆ PIERWOTNEGO JAHWIZMU<sup>1</sup>

### 1. Różne klany semickie w Egipcie<sup>2</sup>

Pomiędzy wydarzeniami z życia patriarchów (Rdz 12-35) a wyjściem Izraela z Egiptu (Wj 1-15) opowiadanie biblijne przerzuca jakby szeroki luk, którym jest

- <sup>1</sup> Dla zdobycia bibliografii odnoszącej się do Księgi Wyjścia w całości odsyłamy do komentarzy. Tutaj ograniczamy się jedynie do opracowań dotyczących naszego tematu. Przy pierwszym kontakcie z Księgą Wyjścia, z jej teologicznym i duchowym wymiarem, zob. szczególnie: J. Alonso Diaz, *El Éxodo. Experiencia religiosa permanente*, Apostolado de la Prensa (Hechos y Dichos, Madrid) Saragoza 1972; R. Barbargia, *La spiritualita dell'Esodo*, O. R., Milano 1980; D. Barsotti, *La spiritualita dell'Esodo*, (Biblia e Liturgia 5) Queriniana, Brescia 1980; E. B. Clancy, *A Lesson from Exodus*, w: *AustralasCR* 47 (1970), s. 1 53-1 59; D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, Faber and Faber, London 1 963; A. Fanuli, *Dio in strada con l'uomo. Sul le orme dell'Esodo*, IPL, Milano (1977) 1984; G. Helewa, *Esodo*, w: *Dizionario enciclopédico di spiritualita*, (opr.) E. Ancilli, I, Studium, Roma 1975, 712-718; J. Hild, *L'Exode dans la spiritualité chrétienne*, w: *VSp* 33 (1951), s. 250-73; W. Johnstone, *The Exodus as a Process*, w: *ExpTim* 91 (1979n), s. 358-63; H. Law, *The Gospel in Exodus*, Banner of Truth, London 1967; H. Lubczyk, *Der Auszug Israel aus Ägypten. Seine theolog. Bedeutung in proph. und priesterlichen Überlieferung*, St. Benno-Vg., Ehrfurt 1963; M. Maher, *When God Formed a People. A Christian appreciation of Exodus. A theological commentary*, Augsburg, Minneapolis 1983; J. Plastaras, *II Dio dell'Esodo. La teologia dei racconti dell'Esodo*, Marietti, Torino 1977; I. W. Reist, *The Theological Significance of the Exodus*, Borla, Roma 1 980; G. Sauer, *Vom Exoduserleben zur Landnahme. Theologische Erwägungen*, w: *ZTK* 80 (1 983), s. 26-32; R. Schmidt, *Mit Gott auf dem Weg. Die Bücher Exodus, Leviticus, Numeri*, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1977; F. Smytch-Florentin, *L'Exode: les étapes d'une mémoire vivante*, w: *LVitae* 1 08 (1972), s. 57-71; P. Stancari, *Lettura spirituale dell'Esodo* (Lecture spiritual i). Borla, Roma 1 979; S. Virgulin, *La fede nel libro dell'Esodo*, w: *Lateranum* 48 (1982), s. 35-40; A. G. Wright, *God's Fidelity to His People in the Exodus*, w: *Bib* 48 (1 967), s. 1 65-84; E. Zenger, *II Dio dell'Esodo* (Capire la Bibbia 9), EDB, Bologna 1 983.
- <sup>2</sup> Jeśli chodzi o opracowania dotyczące tego okresu, kiedy Hebrajczycy zaczęli się osiedlać w Egipcie jako semickie klany aż do wyjścia „grupy Mojżesza” (wiek

historia Józefa (Rdz 36-50). Nieprzypadkowo używamy tu terminu „przerzuca”, ponieważ to wielkie literackie połączenie sprawia wrażenie elementu łączącego epokę odległą z nowszą. Według badań historyków obejmuje ona okres od momentu powstawania pierwotnych rodów hebrajskich (XIX-XVII wiek) aż do czasu Wyjścia (XIII wiek). Jest to okres czterech wieków, czyli - według Biblii - czas pobytu Hebrajczyków w Egipcie (Wj 12,40).

To stwierdzenie jednak niczego nie rozwiązuje. Sprawy bowiem nie przedstawiają się tak, jak ukazuje je budujące opowiadanie o historii Józefa. Wchodzi tu bowiem w grę określony gatunek literacki. Wydaje się - i tak jest w rzeczywistości - iż mamy tu do czynienia z klasycznym opowiadaniem mądrościowym, stworzonym specjalnie po to, aby zilustrować ową klasyczną i tradycyjną tezę biblijnej mądrości, że sprawiedliwy, choćby początkowo był doświadczany trudnościami, to jednak wyjdzie z opresji zwycięsko i za swą wierność zostanie przez Boga nagrodzony wszelkim dobrem. Teza ta wypowiedziana przez samego bohatera, który zwracając się do rodzonych braci, tych samych, którzy uczynili mu ogromne zło, wygłasza takie pouczenie: *Ja jestem Józef brat wasz; to ja jestem tym, którego sprzedaliście do Egiptu. A teraz nie smućcie się i nie wyrzucajcie sobie, żeście mnie sprzedali. Bo dla waszego ocalenia od śmierci Bóg wysłał mnie tu przed wami (...); Bóg, który mnie uczynił doradcą faraona, panem całego jego domu i władcą całego Egiptu* (Rdz 45,4b-8)<sup>3</sup>.

Innym argumentem, który każe to opowiadanie uznać za artystyczną rekonstrukcję przeszłości Izraela, jest przypuszczenie, że dotyka ono jego podstaw,

XIII), to odsyłamy do następującej literatury: W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Doubleday and Company, Inc., Garden City NY 1957, s. 236-243; Fl. Engel, *Die Vorfahren Israels in Ägypten. Forschungsgeschichtlicher Überblick über die Darstellung seit R. Lepsius*, (FraTheolSt 27), Knecht, Frankfurt a. M. 1979; G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Ex 1-15*, (BZAW 91), de Gruyter, Berlin 1964; S. Hermann, *Israels Aufenthalt in Ägypten* (SBS 40), Stuttgart 1 970; A. Ibanes Arana, *El Exodo como historia*, w: *Lumen* 1 7 (1968), s. 193-213; H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua. Biblical traditions in the Light of Archeology*, G. Cumberlege, London 1950; S. Hermann, *Storia d'Israele. I tempi dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1 977, s. 85-100; M. Noth, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia 1975, s. 1 39-52; J. A. Soggin, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochba*, Paideia, Brescia 1 984, s. 1 79-200; E. Testa, *Dall'Egitto a Canaan. Le chiamate di Dio a liberta*, Studio teologico Porziuncola, Assisi 1975; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, Gabalda, Paris 1 971, s. 277-304; C. H. Dyer, *The date of the Exodus reexamined*, w: *BS* 140 (1983), s. 225-243; A. Rolla, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*, EP, Roma (1 957) 1965, s. 132-51.

<sup>3</sup> Por. G. von Rad, *Josephsgeschichte und altere Chokma*, w: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, I, Kaiser Vg., München 1971, s. 272-280; D. B. A. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Gen 37-50)*, (Vt Supp 20), Brill, Leiden 1970; L. Ruppert, *Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen*, Kaiser Vg., München, 1965.

a nie samej historii. A to dlatego, że ten Izrael, który osiąga swą jedność narodową poprzez scalenie się dwunastu pokoleń, co miało miejsce dopiero w czasach Dawida i dzięki niemu, tutaj przedstawiony jest w taki sposób, jakby ta jedność wzięła swój początek już od Józefa i jego braci, którzy byli synami Jakuba, a przez Izaaka synami Abrahama. Jest to wręcz nieprawdopodobne. Podobnie bowiem jak patriarchowie, którzy pod względem historycznym są od siebie niezależni i dopiero później zostali połączeni, tak samo było z dwunastoma pokoleniami. Każde z nich było najpierw autonomiczne i dopiero później złączyły się w jeden byt narodowy pod naciskiem różnych sił jednoczących takich jak wspólnota krwi i kultury, a przede wszystkim dokonało się to dzięki temu, że jedno lub kilka pokoleń narzuciło innym własne przekonania religijne.

„Historię” Józefa można by więc zredukować do następujących historycznie uzasadnionych elementów. Wystarczająco udokumentowany jest fakt, że zachodni Semici (Syryjczycy, Fenicjanie) przenikali okresowo na tereny Egiptu, zwłaszcza w rejon wschodniej Deltę. Infiltracje te z czasem stawały się coraz poważniejsze i stanowiły prawdziwe zagrożenie dla wewnętrznej równowagi kraju nad Nilem, zwłaszcza w okresie słabości jego centralnych władz politycznych. Taka zaś sytuacja miała miejsce już pod koniec epoki starożytnego Imperium i w następującym po niej okresie przejściowym (XVIII-XVI wiek przed Chr.). Infiltracje te przeradzały się w prawdziwe napady i niekontrolowane inwazje, których okres trwania bywał czasem dosyć długi. Spośród bardziej znanych tego rodzaju infiltracji-inwazji należy wspomnieć inwazję Hyksosów, ludów azjatyckich, które zdobyły władzę w Delcie i założyły tu własną stolicę w Tanis (lata 1720-1552 przed Chr.)<sup>4</sup>. Nie precyzując dokładniejszej daty, możemy przyjąć, że właśnie drugie tysiąclecie przed Chrystusem było okresem przywędrowania do Egiptu różnych klanów izraelskich. Na podstawie dokumentacji pozabiblijnej nic też nie stoi na przeszkodzie, aby przyjąć, że jakiś członek tych klanów zrobił tam karierę, przechodząc ze stanu niewolnika na wysoki i odpowiedzialny urząd w rozbudowanej egipskiej administracji. Prawdopodobne jest również, że niektóre ze wspomnianych izraelskich rodów pozostawały na terenie Deltę przez dłuższy czas.

Odnosnie zaś wyjścia z Egiptu, to można by je przedstawić w taki sposób. Niektóre klany izraelskie lub semickie przybywały do Egiptu i powracały po krótkim czasie głodu. To właśnie opowiada tekst biblijny o Abrahamie (Rdz 12,10-20). Do tych grup, które na pewno przybyły do Egiptu i z niego wyszły, należy z pewnością zaliczyć ród Makira (Rdz 50,23), a jeszcze bardziej tzw. dom (pokolenie) Józefa. Ponieważ zaś Mojżesz został przedstawiony jako Egipcjanin (uzasadnia to przede wszystkim jego imię oraz - według Biblii - również jego formacja kulturowa), który pochodził z pokolenia Lewiego, należałoby więc przy-

<sup>4</sup> Bibliografia o Hyksosach por. S. Hermann, *Storia d'Israele*, s. 88-90 i odpowiednie przypisy: R. de Vaux, *Histoire* 79-84 oraz odpowiadające przypisy.

jąc, że przynajmniej niektóre rody tego pokolenia przebywały przez jakiś czas w Egipcie. I właśnie w historii tej grupy, która wyszła z Egiptu pod wodzą Mojżesza i która przeżyła pewien okres czasu na Synaju, zawarto wspomnienia i doświadczenia pochodzące z okresu pobytu w Egipcie różnych klanów. Na tę historię składają się takie elementy: zredukowanie egzystencji niektórych z tych grup praktycznie do stanu niewolników poprzez zmuszanie ich do uciążliwych prac (Biblia mówi, że Hebrajczycy byli zatrudnieni przy budowie wielkich miast - -składów Ramzes i Pitom - Wj 1,11), podjęcie przez nie próby ucieczki, by się wydobyć z tej niewoli, a następnie trudna wędrówka przez pustynię Synaj oraz szczególne doświadczenie u stóp jednej z gór tego półwyspu.

Z tych wszystkich wspomnień dotyczących różnych grup, z których w okresie osiedlania się w Kanaanie (XII-X wiek przed Chr.) coraz wyraźniej formował się jeden lud, powstała wielka epopeja Wyjścia, opisana w księdze noszącej ten sam tytuł (rozdziały od 1 do 15). Mówi ona, że ród Jakuba, składający się z Józefa i jego braci, czyli około 70 osób (Rdz 46,26n), stał się w Egipcie ludem licznym, który zaczął stanowić poważny problem dla władz centralnych (Wj 1,7-9). Egipt usiłował powstrzymać eksplozję jego rozrodczości poprzez stosowanie barbarzyńskich metod regulacji przyrostu demograficznego: był to nakaz, aby topić w Nilu nowo narodzonych chłopców. Ponadto nadmierną pracą obciążał ludzi dorosłych (Wj 1,10-21). Nie przyniosło to oczekiwanego efektu. Izrael czuł jednak wielką potrzebę wyzwolenia się z nadmiernego ucisku Egipcjan, dlatego po wielu nieudanych próbach wyperswadowania Egipcjanom, aby pozwolili mu odejść, zdecydował się wreszcie na ucieczkę. Zaraz na początku drogi nastąpiło wydarzenie, które mogło zniweczyć całe to przedsięwzięcie: Hebrajczycy zauważyli, że są ścigani przez egipski oddział militarny. Uratowało ich dopiero opatrnościowe wydarzenie w pobliżu wód, gdzie rozłożyli się obozem. Dzięki temu stali się wreszcie wolni. Teraz już mogli podjąć dalszą wędrówkę poprzez Synaj i jego przerażającą pustynię w kierunku ziemi, z której kiedyś wyszli.

## 2. Mojżesz: u źródeł duchowości biblijnej<sup>5</sup>

Mojżesz jest kamieniem węgielnym tej duchowości, która poczynając od Izraela, poprzez Jezusa i Kościół, ogarnia całą ludzkość. Biblia kreśli jego postać w bardzo różny sposób. Hebraizm i chrześcijaństwo przez wieki uczyniły

<sup>5</sup> Na temat ściśle historycznej i historyczno-literackiej roli Mojżesza jako inicjatora religii izraelskiej i protagonisty Wyjścia, odsyłamy do następującej bibliografii: E. Auerbach, *Mose*, Ruys/Schneider, Amsterdam/Schneider, Amsterdam/Heidelberg 1953; F. Baumgartel, *Der Tod des Religionsstifters*, w: *KerDo* 9 (1963), s. 223-33;

go punktem odniesienia wielu swoich refleksji. Zajmuje on bardzo ważną pozycję wśród założycieli różnych religii oraz twórców duchowości wszystkich czasów. O jego znaczeniu w sercach wielu wierzących świadczy posąg Mojżesza wykonany przez Michała Anioła, tak wspaniała, choć będący tylko nikłym znakiem wielkości tego człowieka.

W tym punkcie naszych niełatwych do przeprowadzenia rozważań o pierwotnej duchowości hebrajskiej nie interesuje nas to, czym Mojżesz stał się później w tradycji, lecz kim był wówczas, gdy jako konkretny człowiek przedsięwziął najbardziej realistyczną - wbrew wszelkim pozorom - drogę w ludzkiej historii. Interesuje nas więc Mojżesz jako człowiek. By dotrzeć do jego pierwotnej osobowości, powinniśmy uwolnić jego postać od nałożonych na nią wszelkich późniejszych biblijnych interpretacji - bardzo zresztą dla nas cennych, a dlaczego, to jeszcze zobaczymy - i posłużyć się nielicznymi, ale za to pewnymi danymi historycznymi.

Mojżesz jest przede wszystkim Egipcjaninem ze względu na to, że urodził się w Egipcie, co też potwierdza jego imię. Imiona takie jak: Thut-moses, Ptah-moses, Ah-moses, Ra-moses są złożone z imienia jednego z bóstw egipskich (Thut, Ptah, Ah, Ra) oraz ze wspólnego dla nich przyrostka *moses*, co znaczy „syn” lub „został zrodzony”. Stąd też wszystkie te imiona mają następujące znaczenie: „syn boga Ptah, Thut” itd. lub też „Thut Ah, itd. się narodził”. Są to imiona faraonów, kryjące w sobie następującą ideologię: faraon jest synem jakiegoś bóstwa lub - co oznacza to samo - jakieś bóstwo wcieliło się w faraona będącego jeszcze dzieckiem. Termin

E. Boch, *Moses und sein Zeitalter (Beiträge zur Geistesgeschichte der Menschheit 2)*, Urach, Stuttgart 1976; M. Buber, *Moses*, L. Schneider, Heidelberg (1974), 1966; M. Buber, *The Nature of fahweh*, w: *Monotheism and Moses*, (opr.) R. J. Christen i inni, Heath, Lexington Mass 1969; F. M. de Buit, *Moïse*, (Évangile 74), Ligue Catholique de l'Év., Paris 1968; H. Cazelles, *À la recherche de Moïse*, du Cerf, Paris 1979; J. Dus, *Moses oder Josua? (Zum Problem des Stifters der israelitischen Religion)*, w: *ArOr* 39 (1 971 ), s. 16-45; C. Duvernoy, *Moïse*, (*Les fondateurs des grandes religions 4*), Somogy, Paris 1 977; H. Gressmann, *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, Göttingen 1913; A. H. J. Gunneweg, *Mose. Religionsstifter oder Symbol?*, w: *EvErz* 17 (1965), s. 41-48; C. A. Keller, *Vom Stand und Aufgabe der Moseforschung*, w: *TZBasX* III (1 957), s. 430-41 ; K. Koch, *Der Tod des Religionsstifters: Erwägungen über das Verhältnis Israel zur Geschichte der altorientalischen Religion*, w: *KeDo* 8 (1963), s. 100-123; L. Monloubou, *Moïse et la recherche biblique contemporaine*, w: *EsprVie* 90 (1980), s. 401-5; E. Osswald, *Das Bild des Mose in der Kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Julius Wellhausen* (Arbeiten z. Theologie 18) Ev. Verlagsanstalt, Berlin 1963; H. H. Rowley, *Moses as the Source of Monotheism*, w: *Monotheism and Mose*, (opr.) R. J. Christen i inni, Heath, Lexington Mass 1969; H. Schmid, *Der Stand der Moseforschung*, w: *Judaica* 21 (1965), s. 194-221; F. Schnutenhaus, *Die Entstehung der Mose-traditionen*, Heidelberg 1958; R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, Mohr, Tübingen 1959; D. Timpe, *Moses als Gesetzgeber*, w: *Saeculum* 31 (1980), s. 66-77; P. Volz, *Mose und sein Werk*, Mohr, Tübingen 1932. Odnośnie bibliografii dotyczącej Mojżesza przedstawionego przez biblijną tradycję odsyłamy do przyp. 30.

*mśj* lub *mśw*, bez późniejszych dodatków, został udokumentowany na terenie Egiptu w drugiej połowie II tysiąclecia przed Chr., a więc w czasach Mojżesza.

Biblia mówi o szczególnym uprzywilejowaniu Mojżesza już od urodzenia: jest piękny, ma przeznaczenie odmienne od reszty hebrajskich dzieci: zostaje wzięty na dwór faraona i tam otrzymuje prawdziwie książęcą formację<sup>6</sup>. Jest to historia mająca charakter hagiograficzny: późniejszy bohater swoją wielkość ujawnia bowiem już od dziecka. Istnieje historia analogiczna do historii Mojżesza wydobyciego z wody, a jest nią historia Sargona, założyciela imperium asyryjskiego<sup>7</sup>. Udokumentowany też został praktykowany przez faraonów zwyczaj kształcenia cudzoziemców pochodzenia azjatyckiego, aby przygotować ich do służby w egipskiej administracji. Mojżesz mógł być jednym z nich.

Później „Egipcjanin” Mojżesz znajdzie się w ziemi Madian, w kraju na pół pustynnym, położonym na północnym wschodzie Półwyspu Synajskiego<sup>8</sup>. Pomiędzy Egiptem a ziemią Madian istniała ogromna przepaść kulturowa: było to więc przejście ze społeczności rozwiniętej cywilizacyjnie do życia pasterzy - nomadów. Mojżesza musiało do tego przymusić coś bardzo poważnego: coś wstrząsającego, jakaś klęska albo bezwzględna potrzeba lub wszystkie te elementy razem. Tekst biblijny przekazuje określoną wersję. Według niej, Mojżesz usiłował początkowo nawiązać autorytarny, a zarazem naznaczony przemocą kontakt z Hebrajczykami, i to mu się nie powiodło. Ucieczka stała się dla niego koniecznością; ziemia Madian była więc dobrym azylem, ale jednocześnie była też wygnaniem (Wj 2,11-15).

Biblijny opis tej klęski wyrażony został w terminologii, która zostanie zastosowana do interpretacji epepei Wyjścia. W pierwszym kontakcie ze swoim ludem Mojżesz dokonuje potrójnego „exodusu”: z dworu faraona przechodzi na błotniste miejsca pracy Hebrajczyków, tak w pierwszym, jak i w drugim dniu (w. 11 i 13); wreszcie z dworu faraona, który stał się dla niego miejscem nieprzyjaznym, wychodzi na pustynię. W pierwszych dwóch przypadkach użyto słowa: *yaša* (czyli wyjść). Jest to jedno z wyrażen technicznych używanych na oznaczenie

<sup>6</sup> Odnośnie do rozwoju literackiego i teologicznego fragmentu Księgi Wyjścia 2,1-10, czyli tekstu dotyczącego narodzin Mojżesza, por.: R. O. Gilpin, *Moses, born to be a slave but God*, Exposition, Hicksville NY 1977; J. J. Stamm, *Die akkadische Namengebung*, Hinrichs, Leipzig 1939; D. W. Wicke, *The Literary structure of Ex 1,2-2,10*, w: *JStOT* 24 (1982), s. 99-107.

<sup>7</sup> A. B. Lewis, *The Sargon Legend: A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero who was Exposed at Birth*, (ASOR 4), New York 1976; D. B. Bedford, *The Literary Motif of the Exposed Child* (Es 2,1-10), w: *Numen* 14 (1967), s. 209-28. Tekst legendy o Sargonie znajduje się w: J. B. Pritchard, ANET, Princeton Univ. Press, Princeton NJ 1969, s. 119; R. Blanc, *Mo/se* (Ex 2,10-11.8-9.15; 3,6.4), w: *PosLuth* 16 (1988), s. 247-61.

<sup>8</sup> G. W. Coats, *Moses in Midian*, w: *IBL* 92 (1972) s. 3-10; A. H. J. Gunneweg, *Mose in Midian*, w: *ZTK* 61 (1964), s. 19.

wyjścia Hebrajczyków z niewoli egipskiej. Według tekstu biblijnego, wyjście z dworu faraona było dla Mojżesza również pewną formą wyzwolenia, a także zamiarem wyzwolenia innych. Wybrał jednak niewłaściwą metodę. Autorytaryzm i przemoc, najczęściej używana przez człowieka broń, tutaj nie wystarczyły, a nawet przyniosły skutki przeciwne. Mojżesz nie był wówczas jeszcze Mojżeszem „Wyjścia”. Potrzebował pustyni, a przede wszystkim potrzebował tej „obecności”, która ożywia pustynię.

W ziemi Madian Mojżesz znalazł azyl i obronę. Opowiadanie biblijne (Wj 3,16 i 18,1n) mówi o pewnym kapłanie Madianitów, który przyjął Mojżesza do swego domu, dał mu za żonę najstarszą córkę, stając się jego teściem, i dzielił z nim majątek naczelnika klanu. Według Wj 2,18, nazywa się on Reuel, według Wj 18,1 - Jetro, a według innej jeszcze wersji - Chobab; w Lb 10,29 przedstawiony jest jako Madianita, w Sdz 1,16 i 4,11 jako Kenita. Pomijając różnice imion - zrozumiałe, gdy się weźmie pod uwagę różnorodność źródeł przekazujących te opowiadania - jedna sprawa jest pewna: ów kapłan Madianitów odegrał bardzo ważną rolę w życiu Mojżesza. Nade wszystko jest on postacią historycznie pewną, potwierdzoną przez liczne świadectwa biblijne oparte na wielu źródłach. A jeśli są to dane pewne, więc i znaczące w życiu Mojżesza. Wchodząc do jego domu, Mojżesz nie tylko poślubił córkę Jetry, ale również jego kulturę. W ziemi Madian Mojżesz stał się pasterzem, człowiekiem idącym w pochodzie za stadem, prowadzącym życie jednostajne, zawsze na tych samych miejscach, póki przynoszą korzyść, wraz ze zmianą sytuacji zmuszony do wyruszenia w drogę ku ziemiom, gdzie można by znaleźć nowe pastwiska wystarczające dla trzód.

W ziemi Madian Mojżesz odkrył i przyswoił sobie religię nomadów, czyli religię wyznającą Boga swojego klanu. U nomadów religia i kultura stanowią jedno. Stanie się pasterzem było dla niego równoznaczne z przyjęciem wiary kapłana Jetry, czyli staniem się czcicielem jego Boga. Jaki to był Bóg?

Tradycja elohistyczna mówi, że Mojżesz, kiedy pasł trzodę Jetry, miał wizję Boga (Wj 3,1), który objawił mu swe imię: JHWH (Wj 3,14n). Jest to opowiadanie późniejsze, które z objawienia imienia Bożego czyni wprowadzone przez Mojżesza „novum”.

Tradycja jahwistyczna uważa, że już w czwartej generacji ludzkości (Rdz 4,26) pojawiła się znajomość imienia Bożego JHWH. Według zaś tradycji kapłańskiej objawienie tego imienia miał też Mojżesz - ale w Egipcie (Wj 6,2n.28). Tradycja jahwistyczna z racji teologicznych łączy objawienie Bożego imienia JHWH z początkami historii ludzkości. W jej historyczno-zbawczym zarysie okres ludzkości pierwotnej (Rdz 1-11), okres patriarchów (Rdz 12-50), a następnie historia Izraela (Wj-Lb) powiązane są jakby jedną nicią, a mianowicie nieustanną i zbawczą obecnością Boga. W konsekwencji więc Bóg od początku winien mieć jedno i to samo imię. Jednak dla innych tradycji imię JHWH jest związane



z Mojżeszem, a więc ma wymiar historyczny Skąd jednak Mojżesz wziął to imię? Dla niektórych uczonych nie ma tu żadnej wątpliwości: Bóg Jetry nazywał się po prostu JHWH. A więc Bóg szczepu Madianitów, JHWH, stał się Bogiem Mojżesza, Hebrajczyka-Egipcjanina<sup>9</sup>.

Właśnie w latach spędzonych w ziemi Madian kształtuje się duchowość największego wodza Izraela. Pustynia i stepy są miejscami wielkiego milczenia. Mojżesz ma tu czas na rozważanie. Idąc za stadem, w bezgranicznej i czystej przestrzeni, odczuwa obecność JHWH. To obecność, która ogarnia go zewsząd: w oddali nad górami słyszy grzmot i widzi, jak błyskawice powalają i zapalają drzewa. Jahwe przemawia w odgłosie gromu i ukazuje się w płomieniu, potężny i napełniający lękiem, nie do pokonania, cały będący jasnością.

W tym „ponadczasowym” czasie Mojżesz przemyślał swoją przeszłość, sytuację swego ludu i własne usiłowania zamierzające ku jego wyzwoleniu. Kto wie, może mając kontakt ze stadem, zrozumiał, że dla ludu trzeba mieć cierpliwość taką, jak dla stada. Jakże bardzo więc pobłądził!

W tym czasie urodził mu się syn. Dał mu imię Gerszom. Tekst biblijny swoim zwyczajem łączy imię dziecka z sytuacją ojca: był on bowiem obcym przybyszem (*gēr*) w ziemi Madian. Czy jednak Mojżesz czuł się cudzoziemcem? Tekst wydaje się to potwierdzać (Wj 2,22).

W takim to kontekście psychologicznym Biblia umieszcza teofanię Boga na Horebie (nazywanym później Synaj), łącząc ją z powołaniem i misją Mojżesza, polegającą na powrocie do Egiptu, aby wyzwolić swój lud, tym razem jednak opierając się na niezwykłej obecności JHWH (Wj 3,1-20)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> L. E. Binns, *Midianite Elements in Hebrew Religion*, w: *JTS* 31 (1929/30), s. 337-54; S. Mowinckel, *The Name of the God of Moses*, w: *HUCA* 32 (1961), s. 121-133; G. Fohrer, *Storia della religione israelitica*, s. 77, uznaje JHWH z całym prawdopodobieństwem za bóstwo pochodzenia madianickiego; nieco mniej przekonany jest o tym R. de Vaux, *Histoire*, s. 320. Warto zapoznać się również z jego artykułem z 1965: R. de Vaux, *Sur j'origine kénite ou madianite du Yahvisme*, w: *Eretz Israel* 9 (1965), s. 28-32; E. Zenger, *II Dio dell'Esodo*, EDB, Bologna 1983 (oryg. tyt.: *Der Gott der Bibel*, KBW, Stuttgart 1979); próbuje on identyfikować JHWH z bogiem Synaju-Edomu (Seir), w okolicach oazy Kadesz Barnea, s. 35-68.

<sup>10</sup> Odnośnie do religijnego doświadczenia Mojżesza por.: E. Zenger, *II Dio dell'Esodo*, s. 120-126; D. N. Freedman, *The Burning Bush (Ex 3, 2-3)*, w: *Bíblica* 50 (1969), s. 245-46; E. Guttgemanns, *Structural Meditation über Exodus 3, 1-14*, w: *ForTLing* 4 (1973), s. 75-79; E. Levine, *The Burning Bush. Jewish Symbolism and Mysticism*, Sepher-Hermon, New York 1981; tenże, *The Evolving Symbolism of the Burning Bush*, w: *DorleDor* 4 (1975s), s. 159-67; L. I. Rabinowitz, *Moses. The tragedy of his personal Ufe*, w: *Dor* 11 (1 982n), s. 1 41 -1 52; W. H. Schmitd, *Jahwe in Ägypten. Unabgeschlossene historische Spekulation über Moses Bedeutung für Israels Glauben*, w: *Kair* 18 (1976), s. 43-59; P. Weimar, *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,33-5,5* (OBO 32), Univ/VR., Freiburg S/Göttingen 1980; E. J. Young, *The Call of Moses*, w: *WestTJ* 29 (1967), s. 117-35; 30 (1967n), s. 1-23.

Również w przypadku opisu powołania Mojżesza stajemy jak zwykle wobec późniejszej rekonstrukcji, będącej dziełem dwóch starożytnych tradycji: jahwistycznej i elohistycznej. Mojżesz mógł się zdecydować na opuszczenie ziemi Madian jedynie na skutek silnej presji, takiej, która mogłaby przewyciężyć jego opór wywołany gorzkim wspomnieniem poniesionej w Egipcie klęski. Była to decyzja, która musiała dojrzewać, podobnie jak decyzja Abrahama, kiedy opuszczał swoją ziemię, aby szukać innej. Musiała to być decyzja zrodzona z wewnętrznego przekonania, że teraz ma on coś do zaoferowania swemu ludowi. Chciał mu zaproponować życie ludzi wolnych, na wolnej ziemi, razem z własnym Bogiem.

Bezwiednie, a może nawet świadomie Mojżesz czuł się nowym Abrahamem. Miał bowiem jego program: nową ziemię, a jego Bóg był, tak jak Bóg tamtego mezopotamskiego naczelnika klanu, Bogiem nomadów, Bogiem rodziny. Ową identyczność tła uwidacznia sam tekst biblijny, kiedy prezentuje JHWH, Boga Mojżesza, jako *Boga Ojców, Boga Abrahama, Boga Izaaka i Boga Jakuba* (Wj 3,15).

Mojżesz wyruszył więc z ziemi Madian do Egiptu z określonym zamiarem, będąc przekonany, że tym razem Bóg jest z nim. Doświadczy on, że JHWH, Bóg Madianu, nie przestając być potężnym Bogiem grzmotu i błyskawic, Bogiem, który troszczy się o rozmnażanie owiec (Ps 29,9), od tego momentu będzie też Bogiem, który otworzy nową historię dla „trzody” egipskich niewolników. Mojżesz zrozumiał również, że to on sam będzie tym, który rozszerzy horyzonty tego ludu niewolników, by w ten sposób utorować im drogę do nowej wiary, która potem rozprzestrzeni się na wszystkie strony świata. Razem z nim, który w tym czasie odchodził z ziemi Madian, rodziła się religia ludu Biblii, rodził się jahwizm. Rodziła się duchowość wiary, która zapłodni całą historię ludzkości.

### 3. Jahwizm jako nowa religia

Mojżesz wracał do Egiptu jako wierzący w Boga JHWH, który był Bogiem Madianitów: Bogiem gór, mocnym i gwałtownym jak grom, niszczącym jak piorun. Należy zapytać, dlaczego ten Bóg nazywa się JHWH i czy przypadkiem Jego imię nie otrzymało innego znaczenia, od chwili kiedy stał się Bogiem Mojżesza i wyzwolonych hebrajskich niewolników<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Odnośnie do znaczenia imienia, a w szczególności imienia lub imion Boga w Biblii i w tradycji pozabiblijnej zob.: E. Cothenet, *Nom (de Dieu; AT, NT...)*, w: *DictSp* X, Beauchesne, Paris 1981, s. 397-407; M. L. Grämlich, „*What Is Your Name*”, w: *Cross Crown* 25 (1973), s. 162-73; A. Manaranche, *Des noms pour Dieu*, Fayard, Paris 1980; V. Maag, *Das Gottesverständnis des Alten Testaments*, w: *NNTs* 21 (1966/67), s. 161-207. F. Niewöhner, *Der Name und die Namen Gottes. Zur Theo-Logie des Begriffs „der Name“ im jüdischen Denken*, w: *ArBegG* 25 (1981),

Język hebrajski - podobnie jak wszystkie języki semickie - opiera się na bazie spółgłoskowej. Rdzeń słowa stanowią tworzące go spółgłoski. Imię tego, który będzie Bogiem Izraela, składa się ze spółgłosek: JHWH. W takiej formie jest ono udokumentowane 6 828 razy, przede wszystkim w Biblii hebrajskiej, ale również w dokumentach pozabiblijnych, takich jak stela Meszy (moabickiego króla z IX wieku przed Chr.) i na skorupach glinianych z palestyńskiego miasta Lakisz (VI wiek przed Chr.). O jego wokalizacji i wymawianiu dowiadujemy się nie na podstawie Biblii hebrajskiej, lecz z transkrypcji przekazanej w *Heksapli* Orygenesesa (III wiek po Chr.). W ten sposób podaje on boski tetragram: *Jaβε*. Inni jeszcze inaczej: *Jaovai*. Pierwsze należy wymawiać: *Jawé*, a drugie: *Jaué*. Zasadniczo używa się imienia Jahweh, ale spotyka się również formy skrócone: *Jäh* lub *Jó*, pochodzące być może od *Jáhû* lub *Jáhô*. Formę *Jäh* spotykamy np. w „Alleluja”, które należy czytać: *haʿllu-jäh* (= wychwalajcie *Jäh*). Dłuższą formę *Jáhû* spotykamy w imionach teoforycznych : *jeśa ahû*(Izajasz) *Jirmejáhû* (Jeremiasz)<sup>12</sup>.

Obecnie wiele dyskutuje się na temat pochodzenia tego imienia<sup>13</sup>. Wszelkie porównywania z określeniami pozornie bardzo podobnymi, pochodzenia

s. 1 33-1 61 ; G. Scholem, *Le Nom et les semboles de Dieu dans la mystique juive*, du Cerf, Paris 1983; L. Sumrall, *The Names of God. God's character revealed through his names*, Nelson, Nashville 1982; W. Volgels, *Dis-moi ton nome, toi qui m'appelles par mon nom; le nim dans la Bible*, w: *ScEspr* 33 (1981 ), s. 73-99.

<sup>12</sup> D. Broadribb, *La nomo Javeo*, w: *BRevue* 6 (1970), s. 162-3; M. Delcor, *Des diverses manieres d'écrire le tétragramme sacré dans les anciens documents hébraïques*, w: *Études* 1979, s. 1-29; L. Delekat, *Yáho-Yahwáe und die alttestamentlichen Gottesnamenkorrekturen*, w: *Fg. K. G. Kuhn*, Göttingen 1971, s. 23-75; G. R. Driver, *The Original Form of the Name „Yahweh“: Evidence and Conclusion*, *ZAW* 46 (1928) s. 7-28; D. Erdmans, *The Name Jahu*, *OTS* 5 (1948), s. 1-29; U. Fauth, *lao*, w: *Kl. Pauly* 2 (1967), s. 1314-19; R.L. Harris, *The pronunciation of the tetragram*, w: *The Law and the Prophets* (Fs. O. T. Allis), (opr.) J. H. Skilton, Presbyterian and Reformed P.C., Nutley NJ 1974, s. 173-80; K. Kohler, *The Tetragrammaton and Its Uses*, w: *JJewLorePh* I (1919/1969), s. 19-32; E. König, *Ja-u und Jahu*, w: *ZAW* 35 (191 5), s. 45-52; F. Vattioni, *Il tetragramma divino net P. Fuad inv. 266*, w: *StPapyr* 8 (1979), s. 1 7-29; W. Vischer, *Yahwo plutôt que Yahwé. Comment faut-il prononcer le nom Yhwh par lequel Dieu s'est révélé a Israël?*, w: *ÉTRel* 50 (1975), s. 195-202.

<sup>13</sup> R. Abba, *The Divine Name Yahweh*, w: *JBL* 80 (1961), s. 320-28; E. Dhorme, *Le nom du Dieu d'Israël*, w: *RHR* 140 (1952), s. 5-18; E. Jenni, *Jhwh-JAHWE*, w: E. Jenni - C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'AT*, I, Marietti, Torino, 1978, 607-612; J. Kinyongo, *Origine et signification du nom divin Yahwe a la lumiere de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques* (Ex 3,1 3-1 5 et 6,2-8), (BBB 35), Hanstein, Bonn 1970; E. C. B. MacLaurin, *YHWH, the Origin of Tetragrammaton*, w: *VT* 12 (1962), s. 439-62; N. P. Levinson, *Über den Gottesnamen*, w: tenze, *Ein Rabbiner erklärt die Bibel*, (AbhChrJDialog 14), Kaiser, München 1982, s. 13-16; R. Mayer, *Der Gottesname Jahwe in Lichte neuesten Forschung*, w: *BZ NF* 2 (1958), s. 25-53; A. Murtonen, *The Appearance of the Name YHWH outside Israel*, w: *SOr* 1 6, 3 (1951), s. 1-11; A. Murtonen, *A Philological and Literary Treatise on the OT Divine Names: 'el, 'eloah, 'elohim and yhwh*, Yliopistollinen väitöskirya, Helsinki

babilońskiego, ugaryckiego czy nawet egipskiego, okazują się bardzo wątpliwe. Są jednak tacy, którzy je podtrzymują i bronią. Jedno jest pewne: imię to nie da się wyjaśnić na podstawie słowników i gramatyki hebrajskiej, ponieważ jego forma jest zbyt archaiczna. Trzeba przynajmniej uznać, że jest ono starsze od Izraela i podjąć dalsze studia, by udowodnić jego pochodzenie z innych języków i kultur.

Biblia daje jednak swoją interpretację tego imienia. A dla nas jest bardzo ważne nie tylko ustalenie jego znaczenia filologicznego, ale również tego, jakie ma ono znaczenie w wierze izraelskiej. Jak Izrael widział swego Boga, wychodząc od samego Jego imienia? Znaczenie, jakie przypisywano temu imieniu, pozwala dostrzec jeden z podstawowych elementów biblijnej duchowości<sup>14</sup>.

1952; J. Obermann, *The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries*, w: *JBL* 68 (1949), s. 301-23; M. Rose, *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen* (Theologische Studien 122), Theologischer Vg., Zürich 1978; H. Schmid, *Jhwh, der Gott der Hebräer*, w: *Jud* 25 (1969), s. 257-66; R. de Vaux, *The Revelation of the Divine Name YHWH*, w: *Proclamation and Essays in Honor of G. H. Davies*, London 1970, s. 48-75; tenże, *Histoire*, s. 321-329; L. Vigano, *Nomi e titoli di YHWH alia luce del semitico del Nord-ovest*, (BibOrPont 31), Bibl. Inst. Press, Roma 1976.

- <sup>14</sup> Odnośnie do znaczenia imienia JHWH w Biblii, a szczególnie w tekście elohistycznym Wj 3,14n i kapłańskim Wj 6,2n por.: B. N. Wambacq, *'Ehyeh 'aser 'ehyeh*, w: *Bibl* 59 (1978), s. 317-38; M. Weippert, *Jahweh (Namensformen; Etymologie und Bedeutung; Geschichte)*, w: *RealAssyr* 5,3n (1977), s. 246-53; J. Alonso Diaz, *La experiencia religiosa del'Exodo y su teologización en la „revelación del nombre de Yahve*, w: *Salter* 57 (1969), s. 3-1 7; M. Butterworth, *The Revelation of the Divine Name? (Es 3,13-15)*, w: *IndJT* 24 (1975), s. 45-52; D. J. McCarthy, *Ex 3:14: History, Philology and Theology*, w: *CBQ* 40 (1978), s. 31 1-322; J. S. Croatto, *Yahve, el Dios de la „presencia“ salvífica. Ex 3,14 en su contexto literario y querigmático*, w: *RBibArg* 43 (1981), s. 153-163; J. S. Croatto, *Yo soy el che estoy (contigo). La interpretación del nombre de „Yahve“ en Ex 3,13-14*, w: *El misterio de la palabra* (Fs. L. Alonso Schökel), (opr.) V. Collado- E. Zurro, Cristianidad, Madrid 1983, s. 147-159; C. E. L'Heureux, *Searching for the origins of God (Storia del lahvismo: Es 3,13; 6, 2)*, w: *Traditions in transformation. Turning points in biblical faith* (Fs. F. M. Cross), (opr.) B. Halpern, Eisenbrauns, Vinona Lake IN 1 981, s. 53-57; W. A. Irwin, *Exod. 3,14*, w: *AJSL* 56 (1939), s. 297-98; C. D. Isbell, *The Divine Name ehyeh as a Symbol of Presence in Israelite Tradition*, w: *Hebrew Annual Review* 2 (1978), s. 101-118; J. G. Janzen, *What's a Name? „Yahweh“ in Ex 3 and the Wider Biblical Context*, w: *Interpr.* 33 (1979), s. 227-39; G. A. F. Knight, *I am; this is me name. The God of the Bible and the religions of man*, Eerdmans, Grand Rapids 1 983; A. Lacocque, *Le devenir de Dieu. Commentaire biblique sur Ex 1-4*; Editions Universitaires, Paris 1967; J. Lindblom, *Noch einmal die Deutung des Jahwenamens in Ex 3,14*, w: *ASTI* 3 (1964), s. 4-1 5; H. P. Müller, *Der Jahwename und seine Deutung; Ex 3,14 im Licht der Textpublikationen aus Ebla*, w: *Bib* 62 (1981), s. 305-27; C. Noce, *Il nome di Dio: Origine e interpretazione di Es 3,14*, w: *Div* 21 (1977), s. 23-50; G. H. Parke-Taylor, *Jahweh. The Divine Name in the Bible*, Wilfred Laurier U.P., Waterloo, Ontario 1975; W. H. Schmidt, *Der Jahwename und Ex 3,14*, w: *Textgemäss* (Fs E. Würthwein), (opr.) A. H. J. Gunneweg, VR, Göttingen, 1 979, s. 1 23-38; C. Touati, *Ehye aser ehye come „l'Etre-avec“*,

Biblijną interpretację imienia JHWH daje tradycja elohistyczna w Wj 3,14-15 oraz tradycja kapłańska w Wj 6,2-8. W tych dwóch przypadkach imię JHWH jest związane z czasownikiem „być” (*hájáh*): *Ja jestem tym, kim jestem (ehjeh ašer ehjeh)* oraz *Ja (jestem) JHWH (ani jhwh)*.

Znaczenie tego imienia zostało więc ostatecznie sprecyzowane. Spośród wielu sposobów rozumienia opowiadamy się za najbardziej możliwym do przyjęcia: „Ja jestem: Ja jestem”.

„Ja jestem” - oto sposób interpretacji imienia Bożego JHWH przez tekst biblijny. Jahwe jest więc tym, który może powiedzieć o sobie, o swym „Ja”, że „jest”, że istnieje. Pierwszy przekład Biblii, grecka Septuaginta, ujął to praktycznie w ten właśnie sposób: *Egó eimi ho ón* = „ja jestem istniejącym”.

Ale ustaliliśmy jedynie jego gramatyczny przekład, najbardziej godny przyjęcia. Co jednak znaczy, że Bóg „jest”? Semantyczne znaczenie słowa „być” nie jest takie samo w kulturze hebrajskiej i naszej. Dla nas *być* jest równoznaczne z *istnieć*, niezależnie od tego, jak i odkąd. Dla Hebrajczyka natomiast oznacza ono istnienie usytuowane i ukierunkowane celowo: istnieje się *tu*, istnieje się *dla*, istnieje się z *kimś*. Nas interesuje poznanie pojęcia istnienia, Semitę natomiast dynamizm istnienia. To wszystko wynika z całą oczywistością z kontekstu Wyjścia, w którym dokonało się objawienie Bożego imienia Mojżeszowi.

Bóg, który objawia się jako JHWH, mówi do Mojżesza: *Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź lud Izraelitów z Egiptu* (Wj 3,10).

Wobec wahań i zastrzeżeń Mojżesza, który nie czuje się zdolnym do spełnienia takiego zadania, Bóg odpowiada: *Ja będę z tobą* (tamże, w. 12). Po objawieniu swego imienia (w. 14-15) Bóg daje dalsze obietnice, w których ostatecznie przyrzeka swą obecność przy boku Mojżesza: *Przeto idź, a Ja będę przy ustach twoich i jego [Aarona] i pouczę was, co winniście mówić* (tamże, w. 15). JHWH, który określa samego siebie jako „Tego, który jest”, precyzuje następnie znaczenie swego „bycia” jako dynamiczną obecność przy boku Mojżesza. JHWH jest więc Bogiem z Mojżeszem w tym celu, aby wyzwolić Izrael.

O ile Bóg Abrahama jest „Bogiem domowym”, który przyrzeka mu potomstwo i ziemię, o tyle JHWH, Bóg Mojżesza, jest Bogiem na służbie swego ludu, Bogiem, który wkracza w jego historię i zmienia ją, obdarza go wolnością i przywraca mu godność oraz umożliwia mu egzystencję. Jest to więc Bóg, który stwarza możliwość egzystencji. Jest to Bóg, który sam posiadając istnienie, oddaje je na służbę i nim obdarza. Jest zatem Bogiem stwórcy, ale w ludzkiej historii.

Jeśli nawet to wszystko, co teraz rozważaliśmy, jest sposobem myślenia dojrzałego Izraela i wyznaniem jego dojrzałej wiary, to prawdą jest też fakt,

że Mojżesz wyrusza z ziemi Madian z mocnym przekonaniem, że JHWH jest z nim ze względu na dzieło, ku któremu zmierza.

Właśnie w tym dniu narodziła się nowa religia, a zarazem nowa duchowość, ugruntowana nie na ludzkiej inicjatywie, która szukałaby relacji i związków z rzeczywistością transcendentną, ale wprost przeciwnie: tutaj wszystko jest ugruntowane na głębokim i popartym znakami przekonaniu, że to rzeczywistość transcendentna przynagła człowieka, by wyruszył w drogę w kierunku celu, który przewyższa wszelkie środowiskowe i historyczne uwarunkowania. Od Mojżesza nauczy się Izrael poznawać i doświadczać JHWH jako jedynego istniejącego w historii, a zatem jako jedynego Zbawiciela. Będzie to doświadczenie wyjątkowości takiej obecności w jego (Izraela) własnej historii, co doprowadzi Izrael do patrzenia na Jahwe coraz bardziej jako na jedynego Boga, Boga nie do opisanie. Monoteizm będzie wtedy jedyną logiczną i historyczną tego konsekwencją (Pwt 6,4; 4,35; 32,29; Iz 43,10-13).

#### 4. Duchowość wyzwolonych niewolników

Z Mojżeszem rodzi się nowa wiara, wiara w JHWH jako Boga obecnego w historii. Ta nowość, którą wyraża Jego imię, zapomniane przez Hebrajczyków przed Mojżeszem i potwierdzone przez znaczenie, jakiego nabędzie ono dzięki religijnemu doświadczeniu Izraela, zakorzenia się niejako na pniu wiary w Boga ojców. Dla Biblii pomiędzy Bogiem ojców a Bogiem Mojżesza, który staje się Bogiem synów, zachodzi kontynuacja, a zarazem rozwój<sup>15</sup>.

Jahwe, którego Mojżesz poznał w ziemi Madian i który go przynagła, by udał się do Egiptu do braci, jest *Bogiem jego ojca, Bogiem Abrahama* (Wj 3,6)<sup>16</sup>. Kiedy przybędzie na teren Deltę egipskiej do gromad Izraelitów, przymuszanych do ciężkiej pracy, powie im: Bóg waszych ojców posłał mnie do was (Wj 3,13; por. też w. 16). Nieco później, po objawieniu swego imienia (w. 14), Bóg precyzuje: *Tak powiesz Izraelitom: „JHWH, Bóg ojców waszych, posłał mnie do was”* (w. 15).

<sup>15</sup> F. Horst, *Die Notiz vom Anfang des Jahwekultes In Gen 4,26*, w: *Liberias christiana* (Fs F. Delekat), München 1957, s. 68-74. Autor zauważa integrację Boga-Stwórcy El z Bogiem Yahweh.

<sup>16</sup> F. M. Cross, *Yahwe and the God of the Patriarchs*, w: *HarvTR* 55 (1962), s. 225-259; O. Eissfeldt, *El and Yahweh*, w: *JSS* 1 (1956), s. 25-37; J. P. Hyatt, *Yahweh as „the God of my Father”*, w: *VT* 5 (1955), s. 130-136; H. P. Müller, *Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus*, w: *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, (opr.) O. Keel, SchwKBW, Freiburg S 1980, s. 99-142; C. Steuernagel, *Jahwe und die Vätergötter*, w: *Fs. Beer*, 1935, s. 62-71; R. de Vaux, *El et Baal, le Dieu des peres et Yahweh*, w: *Ugaritica* 6 (1969), s. 501-517.

Dla Elohisty JHWH jest jedynie nowym imieniem dawnego Boga ojców. Tradycja kapłańska, choć w odniesieniu do Boga zachowuje kontynuację pomiędzy epoką patriarchalną a epoką Wyjścia, to jednak zmienia Jego imię: *Ja jestem JHWH. Objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako ,el šaddaj, ale imienia mego JHWH nie objawiłem im* (Wj 6,2b-3). W tej kontynuacji widać, że doświadczenie własnego Boga, jakie miał pierwotny klan izraelski, w swoich podstawach jest identyczne z tym doświadczeniem, jakiego doznaje hebrajski klan w Egipcie. Bóg jest tu pojmowany jako „Bóg będący z kimś”, jako Bóg zatroskany o swoich, o tych, którzy Go wybrali<sup>17</sup>.

W doświadczeniu Boga ojców, jakie dokonało się w Egipcie, widać jednak zdecydowany postęp. Tutaj JHWH podejmuje inicjatywę na korzyść Hebrajczyków, by ich wydobyć z niewoli, która pozbawiała ich wszelkich szans przeżycia. JHWH ukazuje się tu jako ten, który przyjął na siebie dzieło wyzwolenia. Nie jest On więc tylko Bogiem-Opiekunem, który asystuje zwyczajnym sytuacjom i wymaganiom życia (Bogiem ojców), lecz jest Bogiem kierującym sytuacjami i dającym początek nowej egzystencji (Bogiem Izraela).

### a) Bóg ojców widziany przez synów (teologia Wyjścia)

Istnieje pewien moment w życiu Izraela, który w jego historycznej świadomości zapisał się jako moment kształtowania się jego tożsamości jako narodu żyjącego pomiędzy innymi narodami oraz jego szczególnej tożsamości wynikającej z faktu, że stał się on „ludem JHWH”. Momentem tym jest jego wyjście z Egiptu.

Uczeni umiejscawiają wyjście Izraelitów z Egiptu pod wodzą Mojżesza w drugiej połowie XIII wieku przed Chr.<sup>18</sup>. Z tego okresu pochodzi słynna stela Merenptaha (1224-1204 przed Chr.), która wspomina o zwycięstwie odniesionym nad Izraelem. Niezależnie nawet od tej wzmianki, chociaż ogromnie cennej z historycznego punktu widzenia, pewnym jest, że Izrael tego okresu praktycznie nie miał żadnego znaczenia.

Inaczej jest jednak, gdy chodzi o jego świadomość religijną. W tym klanie, który pewnego dnia zdecydował się zrzucić z siebie nałożone przez Egipcjan twarde jarzmo i wyruszyć w drogę ku nowej ziemi, dojrzały Izrael zawsze będzie widział początek swej nowej historii jako historii naznaczonej obecnością Boga Mojżesza. W doświadczeniu Wyjścia ma swój początek sam lud oraz wiara w JHWH, który wyzwala uciśnionych spod jarzma mocarzów i prowadzi ich ku własnemu przeznaczeniu. Podczas Wyjścia zrodziła się również nowa

<sup>17</sup> Por. przyp. 4 do pierwszego rozdziału.

<sup>18</sup> Por. R. de Vaux, *Histoire*, s. 365-368; S. Hermann, *Storia d'Israele*, s. 97; A. Soggin, *Storia d'Israele*, s. 192-195.

duchowość, taka, która z uzyskanej wolności uczyniła powołanie do dalszego oddawania się na służbę Bogu Wybawicielowi (kult) oraz braciom we wspólnej drodze i życiu (etyka).

Wiarę i duchowość Wyjścia można zbadać na podstawie świadectw, co prawda późniejszych, ale tym niemniej wymownych, ponieważ stanowią one nieprzerwaną kontynuację sięgającą samych początków tych wydarzeń. Tego typu ślad, właśnie dużo późniejszy, spotykamy w Pwt 26,5-9 (VII w. przed Chr.), a jest to tekst dla użytku kultycznego. Uczeni nazywają go „małym historycznym credo” Izraela, ponieważ wyraża on wiarę ludu Biblii w swego Boga, który jest sprawcą decydujących wydarzeń w jego historii<sup>19</sup>. Wśród tych wydarzeń „historyczne credo” podkreśla szczególnie jedno: wyjście z Egiptu jako bohaterski czyn ich Boga. *Ojciec mój, Aramejczyk błędzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy myśmy wołali do Pana, Boga ojców naszych. Usłyszał Pan nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze uciemnienie. Wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam kraj opływający w mleko i miód* (Pwt 26,5-9).

Ten tekst nie pozostawia żadnych wątpliwości. Jeśli Izrael stał się ludem wolnym, zawdzięcza to interwencji Boga swoich ojców, którego nazywa JHWH. Jest to trwały punkt jego wiary. Właśnie wiara w Boga sprawiła, że stało się możliwe Wyjście, ona uzasadnia również, dlaczego w Izraelu istnieje prawo (por. Pwt 6,20-24), dlaczego jest rzeczą słuszną, a nawet zobowiązującą, aby przyjąć JHWH jako swo-

<sup>19</sup> Pierwszym, który omówił tę syntetyczną formułę wyznania wiary Izraela, był G. von Rad w swym słynnym studium: *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT IV 26(=78). Na ten temat wypowiedzieli się w różny sposób następujący autorzy: G. H. W. Brekermans, *Het historische Credo van Israel*, w: *TsTNijm* 2 (1962), s. 1-10; W. Richter, *Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des „Kleinen geschichtlichen Credo“*, w: *Wahrheit und Verkündigung* (Fs. M. Schmaus), (opr.) J. Scheffczyk, Kaiser Vg., München 1967, s. 175-212; J. P. Hyatt, *Were there an ancient historical Credo in Israel and an independent Sinai Tradition?*, w: *Translating and Understanding the O. T.* (Essays H. May), (opr.) H. T. Frank, Nashville/New York 1970, s. 152-170; C. Carmichel, *A New View of the Origin of Deuteronomic Credo*, w: *VT* 19 (1969), s. 273-289; N. Lohfink, *Zum „Kleinen geschichtlichen Credo“*, *Dtn* 26, 5-9, w: *TPhil* 46 (1971), s. 19-39; tenże, *Dtn 26,5-9: Un exemple de théologie de l'histoire dans l'ancien Israël*, w: *ArFil* 1977, s. 189-199; tenże, *La „Storia della salvezza“. Un esempio di sfoggio del concetto teologico di „storia della salvezza“*, w: tenże, *Le nostre grandi parole*, Paideia, Brescia 1986, s. 87-104; G. Braulik, *Wie aus Erzählung ein Bekenntnis wird; das Credo Israels- eine Kurzformel des Glaubens*, w: *Entschluss* 38,1 2 (1983), s. 15n.24-26; P. Zang-Embolo, *Histoire et accès au sens dans le petit credo historique (Dt XXVI, 1-15) ou les présupposés d'une herméneutique*, Freiburg im Br. 1983.



jego Boga (por. Joz 24,1-14), oraz dlatego należy dopełnić pewnych kultycznych gestów upamiętniających to wyzwolenie (Pwt 5,15; 24, 18; 15,15).

Teksty te ukazują dojrzałą wiarę Izraela. Ale możemy być pewni również tej samej wiary u poprzednich pokoleń.

Już sam Dekalog rozpoczyna się uroczystą deklaracją: *Ja jestem JHWH, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli*<sup>20</sup>.

Tekst ten należy do tradycji elohistycznej (VIII w. przed Chr.). Do tej samej tradycji przynależą jeszcze inne teksty, gdzie pojawia się ta sama formuła (por. Wj 32,4, który łączy się z 1 Kri 28; Lb 23,22; Pwt 5, 6 pochodzący od Wj 20,2). Prorok Ozeasz jest współczesny Elohiście i również dla niego JHWH to *twój Bóg od ziemi egipskiej* (13,4). Wcześniejsza tradycja jahwistyczna (X-IX w. przed Chr.) ma jedno tylko ale znaczące do tego odniesienie w formule Lb 24,8, zawartej w tekście poetyckim, będącym wypowiedzią wieszczka Balaama, a jako taką możemy ją uważać za najstarszy tekst w tej księdze. W najstarszej warstwie Księgi Sędziów formuła ta pojawia się tylko jeden raz (Sdz 6,13).

Obfitość tych świadectw oraz ich obecność w różnych i niezależnych od siebie źródłach uzasadniają fundamentalną dla wiary Izraela zawartość znaczeniową tej formuły. Wiara Izraela w JHWH jako sprawcę Wyjścia ma więc bardzo głębokie korzenie.

To właśnie należy wydobyć ze świadomości izraelskiego klanu, który przeżył burzliwe wydarzenia Wyjścia, a gdy już przybył do Kanaanu, połączył się z innymi klanami, wobec których czuł się bliski i spokrewniony. Właśnie wiara w Boga Wyjścia posłużyła mu jako spójnia i przynaglenie do zjednoczenia różnych rodów, które w czasach monarchii utworzą naród izraelski.

Gdybyśmy pragnęli zbadać, w jaki sposób w świadomości uciekinierów z Egiptu pojawiło się przekonanie, że to JHWH im sprzyjał i uczynił możliwą ich ucieczkę, to na ten temat posiadamy wyraźny i znaczący tekst deuteronomiczny: *Mojżesz powiedział do ludu: „Pamiętajcie o tym dniu, gdyście wyszli z Egiptu, z domu niewoli, gdyż potężną ręką wywiódł was Pan stamtąd”* (Wj 13,3). Świadomość ta rodzi się dzięki słowu wodza - Mojżesza. Wracając do Egiptu z potęgą imienia JHWH, jedynie on mógł rozpocząć ten proces otwierania się na transcendentną obecność Boga w życiu grupy, którą kierował. Był on zarazem

<sup>20</sup> A. Deissler, *Ich bin dein Gott, der dich befreit hat. Wege zur Meditation über das Zehngebot*, Herder, Freiburg im Br. 1975; K. Eiliger, *„Ich bin der Herr, euer Gott”*, w: tenże, *Kleine Schriften*, Kaiser Vg., München 1966, s. 211-31; K. E. Grözinger, *„Ich bin der Herr, dein Gott!”*. *Eine rabbinische Homilie zum Ersten Gebot (PesR 20)*, (Frankfurter Judaistische Studien 2), Lang, Bern 1976; M. M. Kellner, *Maimonides, Crescas, and Abravanel on Ex 20,2*, w: *JQR* 69 (1978s), s. 129-57; W. Zimmerli, *Io sono Iahve*, w: tenże, *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'AT*, Jaca Book, Milano 1975, s. 19-44.

historycznym przywódcą, jak i religijnym prorokiem, protagonistą historii egipsko-izraelskiego klanu i nauczycielem jego wiary.

Ale to jeszcze nie wszystko. Formuła: *Ja jestem JHWH, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli* ma swoją wyjątkową wagę teologiczną i duchową. Pojawienie się jej obok imienia JHWH określa niejako cechę Boga, jest Jego przymiotem. Izrael uczy się poznawać i doświadczać Boga Mojżesza jako tego, który wkroczył w jego konkretną egzystencję i zmienił ją poprzez zdecydowane i opatrnościowe interwencje. Jest On Bogiem, który wchodzi w historię i objawia się w niej jako Ten, który wyzwala. JHWH jest Bogiem potężnym, potężniejszym niż wszelkie siły historii dzierżące w swych rękach władzę, ponieważ wydobywa spod ich mocy uciśnionych, przywraca im wolność i własną godność.

Taka wiara, zrodzona z doświadczenia, będzie ożywiać duchowość Wyjścia, która przeniknie całe życie religijne Izraela. Indywidualne i kolektywne „ja” Izraela będzie zwracać się do JHWH w momentach trwogi i bólu oraz będzie modlić się do Niego jako do wybawcy ojców z Egiptu: *Wybacz, panie mój, jeżeli Pan jest z nami, skąd pochodzi to wszystko, co się nam przydarza? Gdzież są te wszystkie dziwy, o których opowiadają nam ojcowie nasi? (Sdz 6,13). O Boże, dlaczego odrzuciłeś nas na wieki? Pomnij na lud, który nabyłeś w dawnych czasach, na pokolenie, które wzięłeś w posiadanie (Ps 74,1b-2; por. Ps 35,10; 86,8; Iz 51,9 itp.).*

## b) *Exodus* w historii zbawienia (soteriologia Wyjścia)

Wydaje się faktem już udowodnionym, że Księga Wyjścia w jednym opisie połączyła dwa wyjścia izraelskich plemion z Egiptu: pierwsze, dawniejsze (XV w. przed Chr.), które było prawdziwym wypędzeniem (Wj 12,31-39), a które tekst biblijny łączy z dziesiątą plagą, czyli śmiercią pierworodnych Egipcjan (Wj 11,5; 12,29n) oraz drugie, późniejsze (XIII w.), będące ucieczką, a które tekst biblijny połączył z dziewięcioma plagami i z decyzją Mojżesza niestawania już więcej przed faraonem (Wj 10,29). Po tej decyzji nastąpiło wyjście ludu przedstawione jako inicjatywa hebrajskiego rodu (Wj 13,20). Kiedy Hebrajczycy odeszli, faraon i jego ludzie spostrzegli ich ucieczkę i ruszyli w pościg za zbiegami (Wj 14,5-7). Odnaleźli ich szybko, ponieważ Izraelici rozbili obóz naprzeciw Morza Trzciny, i tam ich otoczyli (Wj 14,9)<sup>21</sup>.

Właśnie grupie Mojżesza uczeni przypisują to wyjście, które było ucieczką. Przyglądając się temu wydarzeniu tylko z punktu widzenia historii, widzimy, że swój moment najbardziej krytyczny ma ono nie w Egipcie, lecz nad Morzem Trzciny. Tutaj bowiem dopiero co zasmakowana wolność zostaje narażona na utratę,

<sup>21</sup> Por. R. de Vaux, *Histoire*, s. 349-353; E. Testa, *Dall'Egitto al Canaan*, s. 99-165 i 167-299; A. Fanuli, *Dio in strada con l'uomo*, s. 80-84.

i to w sposób wydawałoby się nieodwracalny. Jeśli ludowi izraelskiemu łatwo było uciec z Egiptu, to tutaj prawie niemożliwe wydaje się uniknięcie schwytania.

W nieprzewidziany jednak sposób uciekinierzy zostają uwolnieni od oblężenia i od oblegających, ponieważ widzą ich wszystkich martwych, zatopionych w bagnach i wodach Morza Trzciny. Teraz znaleźli się już poza wszelkim niebezpieczeństwem. Wiara uciekinierów widzi w tym wszystkim rękę Boga Mojżeszowego, ingerencję JHWH.

Wyjście z Egiptu, sprowadzone do takich konturów historycznych, ma jeden tylko moment zbawienia i objawienia się potęgi JHWH: jest nim wydarzenie nad Morzem Trzciny. Dopiero później dołączono do niego opowiadanie o dziesięciu plagach i w ten sposób wydarzenia Wyjścia nabrały wymiarów epickich.

Interesującym będzie teraz rozważenie, w jaki sposób Izrael to pierwotne doświadczenie zbawienia nad Morzem Trzciny wyraził w formie literackiej.

a) *JHWH jako zwycięski wojownik*. O wyzwoleniu nad Morzem Trzciny Księga Wyjścia zachowała dwa opowiadania: jedno prozą, w rozdz. 14, pochodzące z połączenia opowiadań jahwistycznego i kapłańskiego, drugie natomiast zapisane w formie poetyckiej (Wj 15,1-21). To ostatnie jest starsze: wersety od 1 do 18 umiejscawia się w okresie przed monarchią, a werset 21, będący pieśnią Miriam, zdaniem niektórych specjalistów jest jeszcze starszy i prawdopodobnie pochodzi z czasów zaistnienia tamtych wydarzeń<sup>22</sup>. Jest to niezwykle hymn uwielbienia i entuzjazmu, krótki, ale ujmujący całość tej historii. Jakby w zarodku zawiera on całą strukturę hymnów uwielbienia: najpierw jest wezwanie do uwielbienia skierowane do chóru śpiewaków (w. 21a), a następnie jego motywacja, koncentrująca się na dokonanym przez JHWH dziele, czyli na zwycięstwie odniesionym nad Egipcjanami (21b).

Pieśń ta, która jest uczczeniem JHWH - przedstawia Go jako zwycięskiego wojownika. W formie syntetycznej mówi się tutaj o „koniu i jeźdźcu”, przedstawiając w tak skróconym kontekście całe egipskie wojsko. Naprzeciw niego staje sam JHWH, który „okrywa się chwałą” poprzez to, iż „rzuca w morze” potężną jazdę egipską, doprowadzając ją do zupełnej zagłady. Użyte w tym tekście hebrajskie słowo, które zostało przetłumaczone wyrażeniem „okrył się chwałą”, w przekładzie dosłownym brzmiałoby: „podniósł głowę, wyprostował się”. JHWH został tu przedstawiony jako gladiator, który staje dumny i wyprostowany nad leżącym u jego stóp martwym przeciwnikiem. On jest najsilniejszy, jest zwycięzcą w całej historii.

Człowiek słaby zawsze chętnie podziwia potężnego. Zwycięska interwencja nad Morzem Trzciny, którą wiara wyzwolonych niewolników przypisała Bogu

<sup>22</sup> D. N. Fredman, *The song of Miriam*, w: *JNES* 14 (1955), s. 237-50; M. Görg, *Mirjam - ein weiterer Versuch*, w: *BZ* 23 (1979), s. 285-89.

Mojżesza, znalazła w ich fantazji obraz surowy, ale doskonale przedstawiający JHWH jako dzielnego wojownika, który słusznie walczy w obronie ludzi słabych. Obraz ten jest bardzo znaczący dla jeszcze prymitywnej i nieokrzesej duchowości klanu, który toruje sobie drogę w historii wśród surowości życia nomadów na pustyni i wobec wrogości ludów o wiele od niego silniejszych.

Na bazie kantyku Miriam potem, w epoce Sędziów (XII-XI w. przed Chr.), zostanie rozwinięty tekst, który teraz uchodzi za „kanyk Mojżesza” (Wj 15,1-18)<sup>23</sup>. JHWH zostanie w nim wyraźnie nazwany „wojownikiem” (w. 3), a cały hymn opiewa zwycięstwo tego Boga-Wojownika, którego potężna prawica starła nieprzyjaciół (w. 6)<sup>24</sup>. Jednocześnie hymn ten jest wyznaniem wiary w Boga, który „ocala swoich”: *JHWH jest moją mocą i źródłem męstwa, jemu zawdzięczam moje ocalenie* (w. 2) [*waj<sup>e</sup>hi-li liśua*]<sup>25</sup>.

Następnie opowiadanie o wyzwoleniu nad Morzem Trzcina zostaje opowiedziane w dwóch wersjach prozatorskich: przez tradycję jahwistyczną (14,5-7.10-14.19-20.21b.24-25.27b.30-31) i kapłańską (14,1-4.8-10.15-18.21a.21c-23.26-27a.28-29)<sup>26</sup>.

- <sup>23</sup> Odnośnie do aspektów literackich zob. F. Foresti, *Composizione e redazione deuteronomistica in Ex 15,1-18*, w: *Lateranum* 48 (1982), s. 41-69; D. N. Freedman, a) *Strophe and Meter in Exodus 15*, b) *The Song of the Sea*, w: *Pottery, Poetry, and Prophecy; Studies in Early Hebrew Poetry*, Eisenbrauns, Vinona Lake IN 1980, s. 179-186 i 187-227; H. Schmidt, *Das Meerlied. Ex 15,2-19*, w: *ZAW* 49 (1931), s. 59-66; H. Strauss, *Das Meerlied des Moses- ein „Siegeslied“ Israels? Bemerkungen zur theologischen Exegese von Ex 15,1 -19.20*, w: *ZAW* 97 (1985), s. 103-109; J. D. W. Watts, *The Song of the Sea-Ex XV*, w: *VT* 7 (1957), s. 371 -380; E. Zengler, *Tradition und Interpretation in Exodus XV, 1-21*, w: *Congress Volume*, Wien 1980 (VT Sus. 32), (opr.) J. A. Emerton, Brill, Leiden 1981, s. 452-483. Odnośnie do aspektów ściśle teologicznych zob.: N. Lohfink, *II canto di vittoria presso il mar Rosso*, w: tenże, *Attualita dell'Antico Testamento* (GdT 39), Queriniana, Brescia 1968, s. 107-132; J. Muilenburg, *A Liturgy of the Triumphs of Yahweh*, w: *Studia Biblica et Semitica T. C. Vriezen Dedicata*, Vageningen 1966, s. 235-51; U. Neri, *II canto del mare; omelia pasquale dell'Esodo*, Citta Nuova, Roma 1976; R. Pousser - J. Teissie, *Les combats de Dieu dans l'histoire des hommes*, Paris 1980; A. Sabib, *The Song of the Sea- from Slavery to Service in „the Abode of Holiness”* (po hebrajsku), w: *BetM* 25,81 (1979n), s. 125-131; L. Schottroff, *Der Sieg des Lebens; biblische Traditionen einer Friedenspraxis*, Kaiser, München 1982.
- <sup>24</sup> H. Duesberg, *De Yahweh, la victoire!*, w: *BVieChr* 78 (1967), s. 45-54; J. H. Jones, „*Holy War*” or „*Jahweh War*”: *VT* 25 (1975), s. 642-58; P. D. Miller jr, *The Divine Warrior in Early Israel* (Harv Sem Mon 5), Harvard U.P., Cambridge Mass. 1973.
- <sup>25</sup> H. Haag, *Egli e stato la mia salvezza (Es 14, 15,22-25)* (Meditazioni teologiche), Queriniana, Brescia 1967; B. Uffenheimer, *Heil im Exodus*, w: *Das Heil der Welt heute*, (opr.) P. A. Potter, Stuttgart/Berlin 1973, s. 41-49.
- <sup>26</sup> P. Auffret, *Essai sur la structure littéraire d'Ex 14*, w: *EstBib* 41 (1983), s. 53-82; L. Boisvert, *Le passage de la mer des Roseaux et la foi d'Israël*, w: *SciEsprit* 27 (1975), s. 147-59; G. W. Coats, *History and Theology in the Sea Tradition*, w: *ST* 29 (1975), s. 53-62; L. S. Hay, *What really happened at the Sea of Reeds*, w: *JBL*

W tym opowiadaniu nie tylko sam JHWH ukazuje się jako zwycięski wojownik, lecz całe Jego dzieło dokonane w obronie uciskanych zostaje zinterpretowane jako „święta wojna”. Wydarzenie nad Morzem Trzciny będzie w przyszłości przez Izraelitów uznane za pierwszą taką wojnę i za najznakomitsze zwycięstwo, które ich Bóg przedsięwziął i osiągnął w obronie swego ludu i zamiast niego. Stanie się ono prototypem wszystkich wojen świętych, które JHWH będzie w przyszłości prowadził na rzecz Izraela (por. Wj 17,16; Lb 10,35-36, a szczególnie Joz 11,1-9; Sdz 4,12-24; 7,9-22)<sup>27</sup>. W wersji jahwistycznej przystępującymi do wojny świętej są wszyscy. W jej przedstawieniu mamy:

- 1) *Opis przygotowań* ze strony nieprzyjaciół oraz stwierdzenie ich przytłaczającej przewagi (Wj 14,6-7; por. Joz 11,1-5; Sdz 4,12-13).
- 2) *Strach i brak ufności* u Hebrajczyków (Wj 14,10-12).
- 3) *Zapewnienia Mojżesza i wezwanie do wiary* w JHWH, który będzie walczył za was (*jillahēm lakem*) i „zobaczycie zbawienie od JHWH, jakie zgotuje nam dzisiaj” (Wj 14,13-14).
- 4) *Opis walki*: według opowiadania jahwistycznego, JHWH posługuje się takim zjawiskiem przyrodniczym jak wichra, by w ten sposób obniżyć poziom wód i dać Izraelitom możliwość wolnego przejścia (w. 21b); następnie interweniuje bezpośrednio mocą bliżej niesprecyzowanego „spojrzenia”, powodując panikę w egipskich szeregach, które rzucają się do ucieczki. Na nich to JHWH sprowadza o świcie powracające głębokie morskie wody, co powoduje unicestwienie całego wojska (Wj 14,24-25.27b).
- 5) *Spostrzeżenie zwycięstwa*: kiedy Izraelici wyszli z obozowiska, zdali sobie sprawę, że nie ma już na wybrzeżu nieprzyjaciół, gdyż wszyscy zginęli w falach; zrozumieli, że JHWH dotrzymał obietnicy i zwyciężył. Pozostaje im teraz jedynie uwierzyć w Niego i zaufać Mu na zawsze (w. 30-31).

W tej wierze, która rodzi się nad Morzem Trzciny jako wiara w JHWH, zwycięskiego wojownika, można już dostrzec zarodek owego głębokiego przekonania, które będzie przenikać całe duchowe życie Izraela i pozwoli mu widzieć w JHWH swoją *tarczę* (Ps 18,3; 28,7; 119,114; 144,2); swoje *wspomożenie* wobec wszelkich ataków nieprzyjaciół (Ps 33,20; 70,6; 115,9-11); swój *bastion* przeciw

83 (1964), s. 297-403; J. Scharbert, *Das „Schilfmeerwunder“ in den texten des Alten Testaments*, w: *Mélanges bibliques et orientaux* (Fs. H. Cazelles II), (opr.) A. Cauquot - M. Delcor, Butzon, Kevelaer/Neukirche 1981, s. 395-417; J. L. Ska, *Séparation des eaux et de la terre ferme dans la récit sacerdotal*, w: *NRT* 103 (1981), s. 513-532; P. J. Smith, *Yahweh and Moses in the story of the Exodus according to Ex 14*, w: *Die OuTestamentiese Werkgemeenskap in Suider Afrika*, (opr.) F. E. Deist - J. A. Loader, Univ. S. Africa, Pretoria 1982, s. 84-92.

<sup>27</sup> J. Plastaras, *La vittoria sul faraone presso il mare*, w: tenże, *II Dio dell'Esodo*, s. 117-137; J. L. Ska, *Exode XIV contient-il un récit de „guerre sainte“ de style deutéronomistique?*, w: *VT* 33 (1983), s. 454-467.

nieprzyjaciołom (Ps 18,3; 1 Sm 2,2); *pewność* co do ostatecznego zwycięstwa dobra nad złem (literatura apokaliptyczna).

*B) JHWH jako sędzia, który interweniuje i ocala*<sup>28</sup>. Cechą charakterystyczną Boga Biblii jest Jego obecność i działanie w historii ludzi. W odróżnieniu od mitologii ludów otaczających Izrael, które uznawały działanie bóstwa jedynie u zarania dziejów, czyli jakby poza wszelkim czasem, to Izrael swego Boga widział jako działającego w jego czasie, w jego historii, po to, aby ją zmienić. Często, zwłaszcza w literaturze profetycznej, to wkroczenie Boga w historię

<sup>28</sup> Odnośnie do „wyzwolenia-zbawienia” w Starym Testamencie proponujemy następującą bibliografię:

- a) w odniesieniu do kwestii językowych: E. Beaucamp; *Aux origines du mot „rédemption”* Le „rachat” dans l’AT”, w: *LavalTPhil* 34 (1978), s. 49-56; U. Bergmann, *nḡl h̄j. SALVARE*, w: *DTAT*, II, Marietti, Torino 1982, 89-92; H. Bojorge, *Co’el Dios libera a los suyios*, w: *RBiCalz* 33 (1971), s. 8-12; J. Carmignac, *Le vocabulaire de la libération et du salut dans la Bible*, w: *Libération des hommes et salut en Jésus Christ, une étude biblique* (1-ère partie) (CahEv 54,6), du Cerf, Paris 1973, s. 3-11; B. S. Childs, *Deuteronomic Formulae of the Exodus Tradition*, w: *Fs. Baumgartner* (=VT Sus. 1 6 (1967), s. 30-39; A. Gamper, *Gott als Richter in Mesopotamien und im AT. Zum Verständnis einer Gebetsbitte*, Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1966, Hayman, *The Meaning of the Verb „hošta” in the OT*, Diss., Claremont CA 1979; F. K. Heinemann, *Erlösung in AT* (g'l, pdh), w: *TGegw* 25 (1982), s. 42-55; P. Humbert, *Die fait sortir. Hiphil de yaša' avec Dieu comme sujet*, w: *TZ* 1 8 (1962), s. 357-361; 433-36; E. Jenni, *je' USCIRE*, w: *DTAT*, I, Marietti, Torino, s. 653-58; W. Michaelis, *éisodos, éxodos, diéxodos*, w: *GLNT*, VIII, 295-311; H. Ringren, „*Libérer*” et „*libérateur*” dans *TAncien Testament*, w: H. Riesenfeld, *Svensk Exegetisk Arbok*, XXXIII (1968), s. 68-75; J. J. Stamm, *g'I REDIMERE*, w: *DTATI*, Marietti, Torino 1978, 332-341; J. J. Stamm, *pdh REDIMERE, LIBERARE*, w: *DTAT* II, Marietti, Torino 1982, 350-336; G. Wehmeier, *Ih SALIRE*, w: *DTAT* II, Marietti, Torino 1982, 248-261 (zwł. 255-61); J. Wijngaards, *hōšî' and he'lah: a twofold Approach to the Exodus*, w: *VT* 15(1 965), s. 91-102;
- b) W odniesieniu do kwestii teologicznych: K. M. Alexander, *The Concept of Salvation in the OT*, w: *Bible Bhashyam* I (1975), s. 85-92; L. Alonso Schökel, *Salvación y liberación, apuntes de Soteriología del Antiguo Testamento*, (Cuad Bib 5), Inst. S. Jeronimo, Valencia 1980; J. Barr, *An aspect of Salvation in the OT*, w: *Fs. S.G.F. Brandon*, (opr.) E. J. Sharpe i inni, Manchester 1973, s. 39-52; E. Ben-David, *Out of the iron furnace: the Jewish redemption from ancient Egypte and the delivery from spiritual bondage*, Shengold, New York 1 975; J. M. Boice, *Perspectives on Biblical salvation*, w: *RLife* 36 (1967), s. 181-90; J.S. Croatto, *Historia de la Salvación: la experiencia religiosa del Pueblo de Dios*, Paulinas, Florida AGR. 1980; J. S. Croatto, *Liberación y libertad- Pautas hermenéuticas*, CEP, Lima 1978; J.C. Dhotel, *La libération du peuple de Dieu*, w: *VieChrét* 1 60 (1 973), s. 1 1 -14; 1 61 (1974), s. 9-12; 162 (1975), s. 9-12; 163 (1976), s. 11-14; 1964 (1977), s. 11-14; A. Fanuli, *Dio redime il suo popolo*, w: *ParVi* 29/1 (1984), s. 11-14; A. Fanuli, *L'azione di Dio liberazione dei „poveri”*, w: *Diaconia délia carita nella pastorale délia Chiesa locale*, (opr.) Paolo Doni, Gregoriana Editrice, Padova 1986, s. 71-

opisywane było jako sąd, który ujawnia grę sił, zarówno złych, jak i dobrych; pierwszym gotuje zgubę, a drugie wiedzie ku zbawieniu.

Całe wydarzenie Exodusu zostało opowiedziane w aktualnym tekście Księgi Wyjścia jako wielki sąd nad historią dokonany przez JHWH. Zgromadzone na polu walki siły są jasno określone. Z jednej strony ukazany jest faraon z całą swą potęgą egipską, a z drugiej JHWH i bezimienny tłum uciśnionych niewolników. JHWH bierze w obronę tych ostatnich, przeciwstawiając się potędze króla Egiptu, uznaje ich słuszną sprawę i uwalnia, wyzwala ich od niesprawiedliwości potężnych i mocą swej sprawiedliwości obala zuchwalstwo ciemieżców: *Ipoznają Egipcjanie, że Ja jestem Panem, gdy wyciągnę rękę przeciw Egiptowi i wyprowadzę z pośrodku nich Izraelitów* (Wj 7,5).

Również terminologia używana w tym tekście przypomina postępowanie sądowe. Bóg, zwracając się do Mojżesza, mówi: *Dosyć napatrzyłem się na udrękę mego ludu w Egipcie i nasłuchałem się jego narzekań na ciemieżców, znam więc jego uciężenie. Zstąpiłem więc, aby go wyrwać z ręki Egiptu* (Wj 3,7-8a). Bóg przedstawiony tu jest jako sprawiedliwy sędzia, który weryfikuje fakty (przede wszystkim *widzi* niesprawiedliwość, *słyszy* krzyk, który dociera do Jego uszu, i *poznaje* sytuację swego ludu, która jest nie do zniesienia). Następnie *wydaje skuteczny wyrok*: wyzwala uciśnionych.

87, zwł. 74-78; A. H. Friedlander, *Die Exodus-Tradition. Geschichte und Heilsgeschichte aus jüdischer Sicht*, w: *Exodus und Kreuz; im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen*, (opr.) H. H. Henrix, Einhard, Aachen 1978, s. 30-44; M. Görg, *Ausweisung oder Befreiung, Neue Perspektiven zum sogenannten Exodus*, w: *Kairos* 90 (1978), s. 273-280; H. G. Hermesmann, *Zeit und Heil*, Bonifacius, Paderbon 1979; A. S. Kapelrud, *Frelse i Det Gamble testamente (liberazione nell'AT)*, w: *NorTTs* 80 (1979), s. 519-532; H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Patmos Vg., Düsseldorf 1972; N. Lohfink, *Heil als Befreiung in Israel*, w: *Erlösung und Emanzipation*, (opr.) J. B. Metz- J. Ratzinger, Herder, Freiburg im Br. 1973, s. 30-50. V. Maag, *Erlösung wovon? Erlösung wozu?*, w: *Kultur, Kulturkontakt und Religion* (Fs. V. Maag), (opr.) H. H. Schmig- O. H. Steck, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1980, s. 314-328; J. Magonet, *A Biblical View of Salvation*, w: *Month* 244 (1982), s. 418-432; C. Peifer, *The Experience of Sin, Salvation, and the Spirit as a Prerequisite for the Understanding of Scriptures*, w: *Sin, Salvation, and the Spirit*, s. 49-64; P. Weimar- E. Zenger, *Exodus: Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels*, (SBS 75), KBW, Stuttgart 1 1 1975; C. Wiener, *L'Exode: la naissance du peuple de Dieu coincide avec sa libération*, w: *Liberation des hommes et salut en Jésus-Christ, un étude biblique* (1-ere partie): *Cah Ev* 54,6, du Cerf, Paris 1973, s. 16-22.

- c) Odnośnie do wpływu biblijnych pojęć „wyzwolenie - zbawienie” na teologiczną refleksję ostatnich lat cytujemy jedynie trzy studia, odsyłając do obszernej bibliografii teologii wyzwolenia: A. Amsler, *Les bases bibliques de la notion de salut* (Flambeau 43), Yaounde 1 974, s. 46-55; A. R. Dupertuis, *Liberation Theology's Use of the Exodus as a Soteriological Model*, (Diss.), AndrUnS 20, Berrien Springs 1982; J. P. Jossua, *L'enjeu de la recherche théologique actuelle sur le salut*, w: *RSPT*54 (1970), s. 24-35.

Warto przeanalizować terminologię zastosowaną w opisie sądu Boga nad Egiptem, za pomocą której wiara Izraelitów wyraziła działanie Boga na rzecz ich wyzwolenia. Wypływa z niej jeszcze inna cecha ich nowej świadomości zrodzonej z religijnego doświadczenia, cecha, która będzie poprzez wieki charakteryzować duchowość Izraela. Otóż ponieważ interwencja Boga była działaniem w historii, dlatego duch hebrajski będzie przypisywał czasownikom większą zdolność ukazywania bezpośredniej rzeczywistości niż rzeczownikom i pojęciom.

Spośród czasowników używanych w starożytnym języku hebrajskim należy podkreślić czasownik *alāh* (wychodzić). W formie przyczynowej został użyty aż 41 razy dla oznaczenia działania Bożego, które sprawia, że Izrael wychodzi z Egiptu *do kraju pięknego i przestronnego* (Wj 3,8 według tradycji jahwistycznej). Idea kryjąca się w obrazie wychodzenia z jednego kraju do drugiego jest analogiczna do idei *anabasis*, czyli do ruchu od jednego bieguna do drugiego, od centrum jednego kraju do jego peryferii lub granicy, gdzie przybywa się z odczuciem głębokiej ulgi.

W tekście biblijnym ten drugi kraj nazwany jest „pięknym i przestronnym”, co pozwala sądzić, że ten pierwszy miał cechy przeciwne: był brzydkim i ciasnym. *Anabasis*, której dokonuje Izrael pod wodzą JHWH, prowadzi go do lepszych przeznaczeń. Całe wydarzenie *Exodusu* jest tu widziane jako *droga*, która wznosi się i wiedzie ku nowym i odmiennym horyzontom, droga, która prowadzi do wzrostu i dojrzałości. Ponieważ na tej drodze napotyka się na wzrastające trudności (pustynia Synaj ze swym brakiem wody i żywności, charakteryzująca się też obecnością wrogo nastawionej ludności), wszystko to należy przezwyciężyć. *Exodus* jako droga wzrostu poprzez trudności jest jednym z częściej spotykanych i bardziej sugestywnych wzorów biblijnej duchowości.

Natomiast takie dwa czasowniki jak *nasal* i *jāsa* wyrażają działanie Boga podczas *Exodusu*. Pierwszy, używany dawniej, spotyka się w tekstach jahwistycznych (Wj 3,8; 5,6) oraz elohistycznych (Wj 18,4.8-10). W formie przyczynowej oznacza on „wyrwać, zabrać”. Jedynie ten, kto się okazuje silniejszym, może wyrwać - nawet przy użyciu gwałtownych środków - coś lub kogoś od czegoś innego (por. 1 Sm 30,18). Właśnie JHWH okazał się o wiele silniejszym od faraona, wyrrywając z jego rąk niewolników i pozwalając im odejść wolnymi.

Idea wyzwolenia w sposób jeszcze bardziej oczywisty jest zawarta w drugim czasowniku: *jasa*, czyli „wyjść”. W formie przyczynowej pojawia się on 83 razy, a w całej Biblii hebrajskiej 277 razy przy wyraźnym odniesieniu do wydarzeń w Egipcie, mając za podmiot Boga, a jako przedmiot - Izraela. Czasownik ten jest używany w kontekście jurydycznym, aby wyrazić tego typu wyjście na wolność, jakie może stać się udziałem niewolnika (por. Wj 21,2-6; Kpł 25,41; Iz 49,9). Takie wyjście jest odwróceniem jego pierwotnej sytuacji: wpierw był on kimś bez autonomii, teraz stał się jednostką autonomiczną, która może sobą dyspono-



wać. Ogromnie szerokie zastosowanie, jakie tekst biblijny daje słowu *jäsa* w kontekście wydarzenia egipskiego, sprawia, że słowo to stało się najbardziej uprzywilejowanym, technicznym terminem o największej ekspresji. Wyraża ono bowiem to wydarzenie, które Izrael przeżył w Egipcie jako swój *Exodus*: wyjście na wolność, a więc wyzwolenie, którego nie osiągnął własnymi siłami, ale które mu zostało ofiarowane przez JHWH. Jest to więc wyzwolenie będące zarazem zbawieniem. Izrael został wybawiony w Egipcie od bezimiennego rozpląnięcia się w tyglu narodów i zaczął istnieć jako naród mający swoją tożsamość, naród autonomiczny. Ten schemat, który charakteryzuje wydarzenie *Exodusu*, czyli *wyjście - wyzwolenie - zbawienie*, stanie się dominującym w historii biblijnego zbawienia. Wszystkie interwencje historyczne i eschatologiczne Boga w Starym i Nowym Testamencie będą widziane jako nowy *exodus* ku wolności (Iz 40,-5; 44,16-21; Łk 9,31; J 13,1; Kol 1,13-14; Ap 4,14).

y) *JHWH jako „krewny”, który wykupuje*. Późniejsza tradycja deuteronomiczna i kapłańska, poprzez zastosowanie jeszcze innych czasowników: *pädäh* i *gaal* (czyli wykupić), wyraziła wybawienie zniewoli egipskiej w jeszcze ściślejszych terminach prawniczych, charakterystycznych dla prawa rodzinnego o wykupie, a więc dotyczącego wyzwolenia uzyskanego poprzez uiszczenie określonego odszkodowania.

Obydwa te czasowniki są właściwie synonimami (por. Kpł 27,27; Iz 35,9-10; 51,1 On; Jr 31,11; Oz 13,14; Ps 69,10, gdzie są używane paralelnie). Można jednak zauważyć pewien odmienny ich odcień znaczeniowy. *Pädäh* w przypadkach prawnych ma znaczenie wykupienia osoby ze stanu niewolnictwa, bez dokładnego określenia osoby wykupującej. Niekoniecznie musi to być ktoś z krewnych powołujący się na prawa, jakie mu przysługują względem osoby wykupionej (Hi 6,23; Wj 21,7-11). Inaczej jest przy użyciu czasownika *gäal*, który również oznacza wykupienie, ale precyzuje, że musi tego dokonać krewny w ścisłym tego słowa znaczeniu (*goel*), który ma przyznane prawo do wykupu (*ge'ulla*) np. skonfiskowanej ziemi (Kpł 25,23-28) lub brata sprzedanego za długi w niewolę (Kpł 25,47-49).

W odniesieniu do wydarzenia *Exodusu* tradycja deuteronomiczna posługuje się zasadniczo czasownikiem *pädäh* (por. Pwt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18), a jest to znakiem, że Księga Powtórzonego Prawa wyzwolenia z niewoli egipskiej nie traktuje wyłącznie jako batalii wojennej (jak to jest w opisie Wj 15 oraz 14, należących do tradycji jahwistycznej), czy też jako Bożego sądu urzeczywistnionego w działaniach, co jest widoczne w zastosowaniu czasowników *näsal* i *jäsä'*, lecz w terminach czysto prawniczych związanych z postępowaniem kupieckim, a dotyczących wykupu. JHWH działa tu jako korzystający ze swych praw względem ludu, który do Niego należy. *Ponieważ Pan was umiłował (...), wyprowadził was mocną ręką i wybawił was z domu niewoli, z ręki faraona, króla egipskiego*

(Pwt 7,8). Miłość JHWH, która jest u podstaw wyboru Izraela jako ludu Jemu poświęconego, ludu uprzywilejowanego pośród wszystkich innych narodów (por. Pwt 7,7), jest uzasadnieniem tego „wykupienia”, czyli wyzwolenia z Egiptu. Zbawienie to dokonało się jeszcze przed wydarzeniami w Egipcie i nad brzegiem Morza Trzcin - dokonało się ono bowiem w tym bezkresnym oceanie, jakim jest Boża miłość.

Tradycja kapłańska znajduje jeszcze inny powód oraz inny sposób wyjaśnienia w terminach prawniczych wykupu związanego z wydarzeniem Wyjścia. *Ja jestem JHWH! Ja objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi. (...) Ustanowiłem też przymierze moje z nimi, że dam im kraj Kanaan (...) Ja także usłyszałem jęk Izraelitów, których Egipcjanie obciążyli robotami i wspomniałem [zakar] na moje przymierze. Przeto powiedz synom izraelskim: „Ja jestem JHWH! Uwolnię was [jasa] od jarzma egipskiego i wybawię was [nasal ] z ich niewoli i wyswobodzę [gaal] was wyciągniętym ramieniem i przez surowe kary. I wezmę sobie was za mój lud i będę wam Bogiem”* (Wj 6,3-7).

JHWH objawia się tutaj jako Bóg pokolenia Abrahama i jego domu, spokrewniony z nim poprzez uroczystą przysięgę (*berit*), w której zobowiązał się oddać im Kanaan. „Wspominając”, czyli aktualizując tę obietnicę, urzeczywistnia w terażniejszości to zobowiązanie, biorąc w obronę „swoją” rodzinę, czyli potomstwo Abrahama, które popadło w niewolę egipską. Jednak nie tylko wyzwala ich z niewoli, przywracając im wolność (w tym celu wystarczyłoby użycie tylko dwóch czasowników: *nāsal* *ijasa*), ale przywraca ich ponadto poprzedniemu Panu, czyli Bogu ich rodu, Bogu, który dał im ziemię, a wraz z ziemią wolność i autonomię większą, niż otrzymali od tak chciwego pana, jakim był faraon. Dla lepszego oddania tego znaczenia, które podkreśla fakt „odzyskania” przez poprzedniego właściciela, tradycja kapłańska używa częściej czasownika *gaal* niż jego synonimu *padah*. W ten sposób Wyjście ukazane zostaje jeszcze pełniej jako wyzwolenie: odzyskane zostało to, co stracono, poprzez przywrócenie dawnej rodzinności i poufałości. *Ja was obieram za swój lud i staję się waszym Bogiem*. Odzyskując swój lud, Bóg uświadamia mu cel jego *Exodusu*, Synaju i przymierza, które zostanie na nim zawarte. Czasownik *gaal* łączy Wyjście z Synajem, wyzwolenie z przynależnością do wyzwalającego Boga. Można więc powiedzieć, że w tradycji kapłańskiej czasownik ten reasumuje i wyraża całe dzieło JHWH dokonane na rzecz Izraela. Słowo to jest tak bogate w znaczenie historyczno- teologiczne, iż ma w sobie nawet zdolność określenia samego JHWH. Będzie On już odtąd w przyszłości nazywany *goel* Izraela, jego Odkupicielem (Iz 41,14; 43,5-6; 44, 6; 49,20).

W tekście powstałym po niewoli określenie *goel* zostanie zbliżone do określenia *ab* (ojciec). *Tys, Panie, naszym Ojcem, „Odkupiciel nasz” to Twoje imię odwieczne!* (Iz 63,16b). Mamy w tym słowie zawarte całe dzieło odkupienia Izraela dokonane przez Boga, a przedstawione jest ono jako działanie ojca polegające

na rodzeniu i prokreacji, a więc jest to przede wszystkim działanie stwórcze. Dzięki dziełu odkupienia Izrael staje się nowym stworzeniem, „synem” Bożym. Wszystkie inne historyczne wyzwolenia Izraela będą też przedstawiane jako dzieła odkupienia dokonane przez Jahwe (Iz 48,20; 49,22n.26). Również św. Paweł, podejmując te tematy, przedstawi dzieło Chrystusa jako wyzwolenie, jako dzieło odkupienia i wykupienia, jako odkupienie, które wprowadza w dziedzictwo Ojca, a zatem daje udział w Jego synostwie (Ef 1,3-14; Kol 1,13-14 oraz Rz 3,24 i Ga 3,13-14).

### c) *Exodus* upamiętniony przez doroczną Paschę (kultyczne ujęcie Wyjścia)<sup>29</sup>

W obecnym tekście Księgi Wyjścia, we fragmencie, który opisuje wyjście Izraela z Egiptu, znajduje się długa perykopa przedstawiająca rytuał Paschy, Przaśników i ofiarowania pierworodnych (Wj 12,1 -13.16). Musi nas to zaskoczyć.

<sup>29</sup> Odnośnie do aspektów historyczno-literackich i kulturowych odsyłamy do następującej bibliografii: R. T. Beckwith, *The origin of the Festivals Easter and Whitsun*, w: *StLtg* 13 (1979), s. 1-20; H. Christ, *Blutvergiessen im AT: Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebräischen Wort „dām”*, Reinhardt, Basel 1977; R. le Deaut, *La nuit pascale* (Anal. Bibl. 22) Bibl. Inst. Press, Roma (1963) 1975; A. Fanuli, *La pasqua nel contesto dell'Esodo (Es 11, 1-13, 16)*, w: A. Fanuli- A. Rolla, *II Messaggio della salvezza*, III LDC, Torino 1977, s. 418-467; F. Festorazzi, *La celebrazione della pasqua ebraica (Es 12)*, w: *ParSpV* 7 (1983), s. 9-22; N. Füglistner, *Passa: w Sacramentum Mundi*, 3, Herder, Freiburg im Br. 1969, s. 1039-48; T. H. Gaster, *Passover. Its History and Tradition*, Abelard Schuman, London 1958; P. Grelot- J. Pierron, *The Paschal Feast in the Bible* (Living Word Ser. 3), Helicon, Baltimore, 1966; H. Haag, *Ursprung und Sinn der alttestamentlichen Passahfeier*, w: *Luzernen Theol. Studien* 1 (1954) s. 17-46; H. Haag, *Päque*, w: *SDB*, VI, 1960, 1 120-49; J. Henninger, *Les fetes de printemps chez les Semites et la Pâque israelite*, Gabalda, Paris 1975 (bardzo obszerna bibl.: 455 tytułów); J. Henninger, *„Pesah” und Wiederaufstehungsglaube*, w: *ZRGg* 35 (1983), s. 161n; J. Jeremias, *Pascha*, w: *GLNT*, IX, 963-984; O. Kaiser, *Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Erwägungen zum Kinderopfer im AT*, w: *Denkender Glaube* (Fs. C. H. Raatschow), (opr.) O. Kaiser, de Gruyter, Berlin/New York 1973, s. 24-48; C. Kiesling, *The Jewish Paschal Mystery*, w: *Cross Crown* 20 (1968), s. 1 75-83; H. J. Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot Festes im Alten Testament*, w: *EvT*, 18 (1958), s. 47-67; E. Kutsch, *Erwägungen zur Geschichte der Passahfeier und des Massotfestes*, w: *ZJK* 55 (1958), s. 1-35; P. Laaf, *Die Pascha-Feier Israels*, Hanstein, Bonn 1970; S. Mowinckel, *Die vermeintliche „Passahlegende” Ex 1-15 in Bezug auf die Frage Literaturkritik und Traditionskritik*, w: *ST* 5 (1951), s. 66-88; N. M. Nicolsky, *Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels*, w: *ZAW*, 45 (1927), s. 171-190; 241 -253; E. Olavarri, *La celebración de la Pascua y Ácimos en la legistación dei A.T.*, w: *EstBibl* 30 (1971), s. 231-268; S. Ros Garmendia, *La pascua en el AT. Estudio dei los textos pascuales dei AT a la luz de la critica literaria y de la historia de la tradición*, Ed. Eset. Victoria 1978; J. Rosental, *Passover*

Przepisy liturgiczne włączone w opis gorączkowych działań wyraźnie bowiem opóźniają akcję. Można by je porównać do reklamy włączonej w film o wielkim napięciu dramatycznym.

Jednak autorzy, którzy zadbali o końcową redakcję tych tekstów, słusznie wprowadzili właśnie w tym miejscu opis rytuału Paschy. Ona bowiem będzie jakby corocznym *Exodusem*; dzięki temu rytuałowi zasięg tego wyzwającego i zbawiającego wydarzenia, jakim było wyjście z Egiptu, rozciągnie się na życie wszystkich pokoleń Izraela. *Exodus* i Pascha są źródłem, czyli punktem wyjścia dla wód historycznego zbawienia oraz ich rozprzestrzenieniem, które będzie zdolne dotrzeć ze swymi wodami do wszystkich zakamarków Ziemi, oczekującej na odkupienie.

Trzy oblicza wielkiego wiosennego święta Izraela (Pascha, Przaśniki, ofiara pierworodnych) mają swoją własną historię i odmienny początek. Połączenie ich z wydarzeniem *Exodusu* (co jest zjawiskiem uhistorycznienia tego święta) i obdarzenie go znaczeniem zbawczym (upamiętnienie wydarzenia Wyjścia) ukazują jasno ową nadzwyczajną zdolność kultu do wkraczania w historię i nadawania jakiemuś jednemu i niepowtarzalnemu faktowi trwałego znaczenia i nieprzemijających wartości.

Dlatego też *Exodus* i Pascha, historia i ryt przedstawione są razem w biblijnej księdze.

*and the Festival of unleavened Bread*, w: *JJS* 3 (1952), s. 1 78n; R. Schmitt, *Exodus und Passa, ihr Zusammenhang in AT*, (ABO 7), VR, Freiburg S/Göttingen 1982; J. Schreiner, *Ex 12,21-23 und das israelitische Pascha*, w: *Fs. W. Kornfeld*, (opr.)

G. Braulik, Wien 1977, s. 69-90; J. B. Segal, *The Hebrew Passover, from Earliest times to A. D. 70*; (London Oriental Series 12), Oxford U. P., London 1963; F. Sole, *Le grandi feste della religione israelitica (Pasqua- Azzimí- Tabernacoli- Pentecoste)*, w: *Palestra del Clero*, 46 (1967), s. 1077-88. 1153-63; R.A. Steward, *The Jewish Festivals*, w: *EvQ* 43(1 971), s. 149-61; R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, du Cerf, Paris 1960 1960, s. 383-394; R. de Vaux, *Histoire*, s. 344-448; J. A. Wilcoxon, *The Israelite Passover: Some problems*, w: *BiRes* 8 (1963), s. 13-27; P. Zerafa, *Passover and Unleavened Bread*, w: *Angelicum* 31 (1964), s. 235-50.

Oдноśnie do tematyki ściśle religijnej dotyczącej zbawienia zob.: L. Adler, *La signification morale des fetes juives*, Labor et Fides, Geneve 1967; B. Boschi, *L'amore nella Bibbia e la sua celebrazione (Pasqua-alleanza)*, w: *SacDoc* 23 (1978), s. 5-53; R. Cantalamessa, *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Marietti, Torino, 1971, s. 13-66; N. Füglistner, *Il valore salvifico della Pasqua*, (Suppi. GLNT, 2), Paideia, Brescia (1967) 1979;

H. Haag, *Pasqua. Storia e teologia della festa di Pasqua* (TT 9), Queriniana, Brescia 1976; R. Poelman, *Le dessein pascal de Dieu. Evénement et Institution*, w: *Cah. de la Roseaie* (1952), s. 17-48; J. des Rochettes, *Il „memoriale” nef la tradizione ebraica*, w: *ParSpV7* (1 983), s. 75-86; J. Scharbert, *Das Pascha als Fest der Erlösung im Alten Testament*, w: *Freude am Gottesdienst; Aspekte ursprünglicher Liturgie* (Fs.J.G.Plöger), (opr.) J. Schreiner, KBW, Stuttgart 1983, s. 21-30; J. Schildenberger, *La Pasqua ebraica come memoriale*, w: *ParVi* 11 (1966), s. 81-101; P. Zerafa, *Il significato del sangue nella pasqua bíblica*, w; *Sangue e antropologia bíblica*, (opr.)

F. Vattioni, *Centro Studi Sanguis Christi I*, Roma 1981, s. 453-465.

*á) Od święta pasterskiego i rolniczego do Paschy z Księgi Wyjścia*

Hebrajska Pascha - jak to już zauważyliśmy - ma swe powiązania z kulturą nomadów i pasterzy. Izrael odziedziczył ją jako spuściznę po przodkach. Najprawdopodobniej właśnie do celebracji tego święta odwołano się w żądaniu skierowanym do faraona przez Izraelitów, proszących o pozwolenie udania się na pustynię celem złożenia ofiary (por. Wj 5,1; 7,16.28; 8,4.16.23; 9,1.13; 10,3.24).

Natomiast Przaśniki były świętem rolniczym, które Hebrajczycy zapożyczyli od osiadłych Kananejczyków, kiedy już sami przybyli do Kanaanu. Było to święto wiosenne, otwierające okres żniw ofiarą pierwocin z jęczmienia. Z mąki przygotowanej z nowego zboża, bez żadnej domieszki kwasu ze starego ciasta (to bowiem oznacza greckie słowo *äzymos* i hebrajskie *massót*) przygotowywano niekwaszone chleby, by je ofiarować Bogu na znak wdzięczności za dar ziemi i jej plony.

Ofiara pierworodnych, tak ze zwierząt, jak i ludzi, swoje wyjaśnienie znajduje również w ofierze z pierwocin plonów ziemi. Podobnie bowiem jak życie rodzące się z matki-ziemi uważano za dar zapładniającego bóstwa (por. mit o bogu Baalu, który swym nasieniem (deszczem) zapładnia ziemię), tak samo traktowano wszelkie życie zrodzone w świecie zwierząt czy ludzi. Ofiarowanie Bogu pierworodnych, tak ze zwierząt, jak i ludzi, oznacza ofiarę pierwocin wszelkiego życia na znak wdzięczności za otrzymany od Niego dar życia. Te trzy celebracje miały wiele wspólnych elementów. Pascha i Przaśniki były świętami wiosny, zaś Przaśniki i ofiarowanie pierworodnych stanowiły ofiarę pierwocin.

Po przybyciu do Kanaanu Izrael odczuł potrzebę oddania czci JHWH, swemu Bogu-Wybawcy, oraz potrzebę celebrowania swego wyzwolenia z niewoli egipskiej. Dlatego uznał za logiczną taką adaptację starego święta pasterskiego, czyli paschy, aby nabrała ona znaczenia zawartego w wydarzeniu *Exodusu*. Czyż bowiem sama Pascha nie była już rytym apotropaicznym<sup>30</sup>, rytym ujarzmiania tajemnych sił, a zatem rytym wyzwolenia i ocalenia? Celebując *Exodus* poprzez oznaczenie krwią baranka odrzwi domów i spożycie jego mięsa na znak komunii z Bogiem oraz z członkami własnej rodziny, każdy Hebrajczyk świętował zbawienie owej nocy Wyjścia, kiedy to JHWH, przechodząc przez Egipt, ukarał śmiercią pierworodnych synów Egipcjan, a uratował Hebrajczyków („przeskakiwał obok”, hebr. *paśah*, które tekst biblijny łączy z terminem i znaczeniem *peśah*, *pascha*: por. Wj 12,23; Pwt 12,27; 12,13 P<sup>31</sup>).

Ryt paschalny stał się znakiem i narzędziem zbawienia, i to nie tyle wybawienia naturalnego, a więc cyklicznego, co historycznego, a więc jedyne, kon-

<sup>30</sup> Ryt apotropaiczny - w religiach pierwotnych obrzęd oddalający jakieś zagrażające lub aktualne nieszczęście (przyp. red.).

<sup>31</sup> Autor czasem określa skrótem, z jakiej tradycji pochodzi dany tekst. Znaczenie tych skrótów jest następujące: D — tradycja deuteronomiczna, Dtn - deuteronomistyczna, E - elohistyczna, J — jahwistyczna, P - kapłańska (przyp. red.).

kretnego, którego uwiecznienia dokonywano poprzez ryt. Stał się on *zikkarón*, czyli wspomnieniem przypominającym i zarazem aktualizującym (Wj 12,14). Połączenie Paschy z Wyjściem (uhistorycznienie święta) i nadanie jej stałego zbawczego znaczenia (stworzenie rytu i upamiętnienie tego wydarzenia zbawczego) dokonało się po prostu w sposób naturalny.

To samo można powiedzieć o święcie Przaśników. Elementem łączącym go z *Exodusem* był sam fakt pośpiechu, z jakim Hebrajczycy powinni owej nocy opuścić Egipt, co uniemożliwiło im zakwaszenie ciasta (Wj 12,39 J). Połączenie Przaśników z Paschą, która już była świętem związanym z wydarzeniami Wyjścia, dokonało się następnie z tej racji, że obydwie święta były świętami wiosennymi oraz dlatego, że pierwsza Pascha w Kanaanie - według Joz 5,1 On - była połączona ze spożywaniem przaśnego chleba na nowej ziemi. Również Przaśniki będą świętowane jako *zikkarón*, czyli „znak” i „pamiątka” zbawienia, którego *JHWH potężną ręką dokonał w Egipcie* (Wj 13,9 Dtn).

Podobnie ma się sprawa z ofiarą pierworodnych. Jako ofiara pierwocin została następnie złączona z wydarzeniem Wyjścia poprzez nadanie jej określonego znaczenia, czyli poprzez dzieło późniejszej ideologizacji.

Izrael jest ludem JHWH, ludem wybranym spośród wielu innych ludów (Pwt 7,6n). Przejście od świadomości, że jest się ludem wybranym, do bycia ludem „pierworodnym” wśród innych narodów jest bardzo łatwe. Dlatego Izrael stał się „synem pierworodnym” JHWH (por. Wj 4,22-23). Kiedy więc faraon sprzeciwił się wyjściu Izraela - pierworodnego syna JHWH - to najpierw zagrożono mu śmiercią wszystkich pierworodnych synów Egipcjan (Wj 11,4-5 J; 12,12 P), a następnie groźba ta się spełniła (Wj 12,29 J), oszczędzając pierworodnych z rodzin Hebrajczyków. Dlatego właśnie wszyscy pierworodni należą do Pana (Wj 13,2) i jako tacy będą Mu ofiarowani na znak i *zikkarón* ich wyzwolenia dzięki działaniu JHWH (Wj 13; 14-16 Dtn).

### *ß) Duchowość Paschy — pamiątka Exodusu*

Następnie Izrael rozwinął swój własny kult w sanktuariach. Okresowo odbywały się tu zgromadzenia i tutaj też koła kapłańskie zbierały chwalebne wspomnienia przeszłości, przedstawiając je jako motywy skłaniające do uwielbienia JHWH, który tego wszystkiego dokonał na korzyść Izraela. Może kapłani nie zdawali sobie nawet sprawy, jak głębokie zmiany poprzez tę swoją działalność wprowadzają w życie, wiarę i duchowość swego ludu. W tym odnowionym kulcie Bóg był oczywiście w centrum, ale już nie jako potęga, którą można nagiąć do woli czy do potrzeb proszących, lecz jako przedmiot uwielbienia ze względu na Jego historyczne dokonania. JHWH objawiał się coraz bardziej jako Bóg absolutnie bezinteresowny, nie żądający daru,

ale ofiarujący go w momencie największej potrzeby, jako Bóg inicjatywy zbawczej, stwarzający wyjście z sytuacji beznadziejnej i dający początek nowej historii.

Z drugiej znów strony poprzez kult Izrael dochodził do uświadomienia sobie, że jego pojawienie się jako narodu jest też darem: istniał, ponieważ ktoś inny go zaplanował. A ta świadomość kształtowała w nim odpowiedź wobec Boga: było nią przyłgnięcie do Niego i służba Temu, który stał się twórcą jego historii. Obrzęd Paschy, umieszczony w samym sercu opowiadania o nocy Wyjścia, był znakiem tej świadomości i zarazem ciągłym odwoływaniem się do niej. Poprzez Paschę, celebrowaną w każdej rodzinie i każdej wiosny, Izrael celebrował „święto” (*hag*: Wj 12,14 P) i składał „ofiare” (*zebah*: Wj 12,27 Dtn) dla JHWH, „na cześć JHWH”. Radował się i wysławiał swego Bohatera, uznawał i wyznawał Jego siłę i zwierzchność. Równocześnie czuł się zobowiązany do jeszcze większego oddania Mu siebie samego. Bóg, który wyzwolił lud niewolników, stał się jego „Panem”. Jemu teraz należała się służba i kult.

Izrael uznawał Paschę za *abodah*, czyli akt kultu (Wj 12,26 Dtn), spełnianego w poczuciu głębokiej wdzięczności. Tradycja kapłańska stworzyła bardzo ekspresywny obraz na określenie czynnej i skutecznej obecności JHWH owej nocy, która zadecydowała o Wyjściu: *Tej nocy czuwał JHWH nad wyjściem synów Izraela z ziemi egipskiej* (Wj 12,42). Coroczna Pascha winna więc być przeżywana również w duchu czuwania. Dlatego *noc ta winna być czuwaniem na cześć Pana dla wszystkich Izraelitów po wszystkie pokolenia* (12,42b). Znaczy to, że akt kultu był uznawany za moment decydujący i twórczy w religijnym odniesieniu do Boga, a ponadto powinien być podobny do już dokonanego przez Boga aktu zbawczego. Tak jak Bóg nabył sobie lud gestem zbawczym, tak też i człowiek „nabywa siebie samego” dla Boga poprzez swoją służbę kultyczną; oddaje Mu swoją wolę jako dar czynny, gdyż akt ten nie jest jakimś zwrotem czy oddaniem, lecz decyzją pełnienia w życiu woli Pana i Zwierzchnika. Właśnie ze względu na te typowo etyczne zobowiązania kultu hebrajskiego, którego Pascha jest jakby zarodkiem, prorocy będą później ujawniać i krytykować monstrualną niekonsekwencję samego kultu, który przyodzieje się w splendor i przepych, ale będzie bezduszny, ponieważ straci odniesienie do życia, nie będzie praktykował sprawiedliwości i braterstwa (Am 2,8; 4,4n; 5,4-7; Iz 1,10-17 itd.). Bowiem kult, który jest jednocześnie wyznaniem wiary oraz zobowiązaniem moralnym, jest też najbardziej słusznym kontekstem oraz najbardziej skutecznym sakramentem historycznego zbawienia, które celebrowa. Staje się w ten sposób *zikkarón*, czyli upamiętnieniem zbawienia, aktem, który je reprezentuje i aktualizuje. Pascha jest największym *zikkarón* Izraela, ponieważ aktualizuje pierwsze i fundamentalne doświadczenie zbawcze tego narodu. Jest to akt jego narodzin jako ludu wezwanego po to, aby stać się - już teraz, a na Synaju jeszcze bardziej świadomie - „ludem JHWH”.

Ryt Paschy jest gestem aktualizującym zbawienie, które dokonało się obiektywnie, ale jest też wyrazem świadomości Izraela-podmiotu i znakiem jego obecności w tymże akcie zbawczym. W katechezie, którą ojciec rodziny kierował do synów, aby objaśnić im znaczenie rytu wieczerzy paschalnej i świąt Przaśników, uzasadniał to następująco: *Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu* (Wj 13,8). Każdy Hebrajczyk, który corocznie celebrował Paschę, uznaje się za tego, który osobiście wyszedł z Egiptu. To właśnie wyznaje poprzez coroczny ryt i czuje się obecnym oraz uczestniczącym w tym źródłowym wydarzeniu swego życia, które uczyniło go człowiekiem wolnym i członkiem Bożego ludu. Nie jest to tylko solidaryzowanie się z pokoleniem Wyjścia, z pokoleniem jego przodków, zbawienie bowiem dotyczy jego samego. W rycie tym zbawienie jest czymś zawsze jedynym, *unicum*, ale i nieustannie obecnym, a w świadomej i pełnej czujności w wierze to, co obecne, staje się też dynamiczne.

Za każdym razem, kiedy Izrael powracał w swej historii do swej najczystszej wiary, a mianowicie w momencie religijnych reform lub odnowy swego życia narodowego i religijnego, zawsze dostrzegał potrzebę ponownego celebrowania Paschy (por. 2 Krl 23,22-23; 2 Krn 30,15-27; Ezd 6,19-22). Powtarzał wtedy w jakimś sensie *Exodus*. Nieprzypadkowo więc - jak zaświadczały wszystkie te teksty - celebrowaniu Paschy towarzyszył klimat wielkiej euforii i niepowstrzymanej radości (por. 2 Krn 30,21.23.26; Ezd 6,22).

#### d) *Exodus* upamiętniony w życiu Izraela (etyka Wyjścia)

Kultyczne upamiętnienie *Exodusu* nie jest jedynym, bo istnieje jeszcze upamiętnienie inne, o wiele szersze, które powinno się urzeczywistniać poprzez postawę życiową i konkretne praktykowanie wyzwolenia. Wyjście było dziełem JHWH, który wezwał Izrael do wolności, i jako takie będzie nadal kontynuowane, jeśli wolny Izrael, mieszkający na danej mu przez Boga ziemi, podejmie to dzieło na rzecz okolicznych ludów potrzebujących opieki i wyzwolenia. Może się to dokonywać również na innym poziomie, ściśle duchowym: jako potrzeba osobistego i zbiorowego nawrócenia się do Boga. W obydwu przypadkach następuje przemiana historycznego *Exodusu* w praktykę egzystencjalną, która znajduje swój wyraz w postawie etycznej. Zasadniczy sens tego wydarzenia i znaczenie, jakie ma ono dla ludu, przemienia się w radykalną motywację jego postaw etycznych, jego odniesienia się do innych i do Boga.



*α) Exodus jako praktyka wyzwolania*<sup>32</sup>

Takie rozumienie *Exodusu* widać jasno w umotywowaniu pewnych przepisów sprzyjających obcym, niewolnikom, sierotom i wdowom. Dotyczy to wszystkich klas społecznych dotkniętych słabością, potrzebujących opieki lub prawdziwego i osobistego wyzwolenia. Izrael, wspominając swoją sytuację jako ludu obcego i zniewolonego, czyli uciskanego na ziemi egipskiej, i pamiętając, że to JHWH go z tego stanu wyzwolił, powinien czynić to samo względem ludzi będących w potrzebie, czyli urzeczywistniać ich „exodus”.

Najpierw zwrócono uwagę na przybysza, cudzoziemca (*gër*). Izrael w Egipcie był zawsze przybyszem, czyli *gër*, bardziej lub mniej tolerowanym gościem. Przykazanie tradycji elohistycznej zobowiązywało Izraelitów, by nie gnębili i nie uciskali cudzoziemców (Wj 22,20). *Nie uciskać*<sup>1</sup>. (*änäh* - w swojej formie najbardziej intensywnej) - przypomina tekst Księgi Rodzaju, pochodzący z tej samej tradycji elohistycznej, a odnoszący się do Izraela: *Wiedz o tym dobrze, [Abrahamie], iż twoi potomkowie będą przebywać jako przybysze [gër] w kraju, który nie będzie ich krajem, i przez czterysta lat będą tam ciemiężeni [w<sup>e</sup>(innû)] jako niewolnicy [waäbädüm](Rdz 15,13)*. Znaczenie tego nakazu jest jasne: Izrael nie może obcych przybyszów czynić swymi niewolnikami ani też nie może uprzykrzać im życia na swym terytorium. Przykazanie to powinien respektować.

Natomiast pareneza deuteronomiczna wzywa nawet do miłości względem obcych przybyszów - *Wy także miłujcie cudzoziemca* (Pwt 10,19) - i przytacza dwa argumenty: pierwszy - miłość Boga względem przybysza powinna się konkretnie ujawnić w trosce o to, aby nie brakowało mu „chleba i odzienia” (tamże, 18b) i drugi - Izrael powinien pamiętać o swojej sytuacji podczas pobytu w Egipcie (tamże, 19b).

„Kodeks świętości” kapłańskiej precyzuje, jak daleko powinna sięgać miłość względem cudzoziemca: nie należy go uciskać, ale uważać za obywatela i miłować jak siebie samego (Kpł 19,33n). Gdy się zważy, że „miłowanie jak siebie samego” jest zarezerwowane przez ten sam kodeks dla „bliźniego swego” (Kpł 19,18), czyli do rodaka, do brata spokrewnionego pochodzeniem i wiarą,

<sup>32</sup> P. Doron, *Motive Clauses in the Laws of Deuteronomy: Their Form, Functions and Contents*, w: *FlebAnR* 2 (1978), s. 61-77; A. Fanuli, *Disumanizzazione e umanizzazione del lavoro nell'esperienza biblica*, w: *ParVi* 30/1 (1985), s. 27-33; F. C. Fensham, *Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature*, w: *JNES* 21 (1961), s. 129-139; F. A. Spina, *Israelites as gerim „sojourners” in social and historical context*, w: *The Word of the Lord shall go forth* (Fs D. N. Freedman), (opr.) C. L. Meyers, Eisenbrauns, Vinona Lake IN 1983, s. 321-335; A. Strus, *Una Catechesi sull'Esodo, il Deuteronomio*, w: *ParVi* 24 (1979), s. 255-268; J. L. Vesco, *Les lois sociales du Livre de l'Alliance (Ex XX, 22-XXIII, 19)*, w: *RTLv* 68 (1968), s. 241-64; H. W. Wolff, *Herren und Knechte. Anstöße zur Überwindung der Klassengegensätze im Alten Testament*, w: *TrTZ* 81 (1972), s. 129-39.

to z tego wynika, że przybysz jest tu zrównany z „bliźnim”, z bratem. Etyka *Exodusu* osiągnęła więc aż tak wysoki poziom. Trudno jest oczywiście stwierdzić, że była ona w pełni realizowana.

Przybysz jest człowiekiem wolnym i za takiego powinien być uważany. Ale co należy uczynić z człowiekiem, który jest pozbawiony wolności i uzależniony od swego pana jako jego rzecz, czyli jak należy traktować niewolnika? Etyka *Exodusu* prowadzi do przywrócenia niewolnikowi tego, czego mu brakuje, czyli wolności, i uznania w nim człowieka nie różniącego się od jego pana.

Dekalog elohistyczny przewiduje zwolnienie niewolnika od niewoli pracy w dzień sobotni (Wj 20,10). Dekalog deuteronomiczny określa to jeszcze dokładniej: niewolnik powinien odpoczywać w szabat, tak „jak jego pan” (Pwt 5,14b). Widzimy w tym zrównaniu bardzo głęboki sens. W szabat niewolnik odpoczywa jako człowiek wolny. Co siódmy dzień powinien czuć się wolnym. Szabat jest więc jakby cotygodniowym *exodusem*, okresową, ale i nieprzerwaną pamiątką dokonanego przez Boga wyzwolenia: *Pamiętaj [w<sup>e</sup>zäkartä - od tego pochodzi słowo zikkarón], że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem; przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabatu* (Pwt 5,15).

Cotygodniowy *exodus* jest tym częściowym wyzwoleniem, które zapowiada całkowite wyzwolenie przez *exodus* cosiedmioletni: *jeśli się tobie sprzeda brat twój, Hebrajczyk lub Hebrajka, będzie niewolnikiem przez sześć lat. W siódmym roku wypuścisz go wolnym od siebie* (Pwt 15,12). Przywracając mu wolność, pan pomyśli o należytych dla niego wynagrodzeniu, ponieważ JHWH uwolnił Izraela z Egiptu, „wykupując go”, czyli płacąc odpowiednią cenę (tamże, 15). Wyzwolenie niewolnika powinno pana kosztować, ale jest jego obowiązkiem wobec tego człowieka.

Prawodawstwo kapłańskie prowadzi etykę *Exodusu* jeszcze dalej. Powinna ona zabiegać nie tylko o wyzwolenie dla pozbawionych wolności, lecz powinna uczynić wszystko, aby człowiek wolny nie stał się niewolnikiem. Przytoczmy uzasadnienie, które pozwala nam zrozumieć, jak daleko sięga wpływ *Exodusu*: *Bo oni [Hebrajczycy] są moimi niewolnikami, których wyprowadziłem z ziemi egipskiej, nie powinni więc być sprzedawani jak niewolnicy* (Kpł 25,42). Kto został wyzwolony przez Boga, jest ze swej istoty człowiekiem wolnym, a jego wolność jest wyrazem jego godności. Im mniej ktoś jest wolnym, w tym mniejszym stopniu Bóg go „posiada”, a tym samym upośledzone zostaje samo jego człowieczeństwo. Niezależnie od wielkości zadłużenia żaden człowiek nie powinien stać się niewolnikiem wierzyciela, ale co najwyżej jego najemnikiem lub osadnikiem (Kpł 25,40). Przepisy te pojawiają się stosunkowo późno w Izraelu. Prorocy mówią o praktykach wręcz przeciwnych, zupełnie odmiennych niż wyzwalamie i szanowanie klas niskich i słabych (Am 8,4-6; Mi 2,1-2 itd.). Znaczącym jest jednak to, że świadomość biblijna kultywowała ścisły związek pomiędzy

darem a zobowiązaniem wypływającym z *Exodusu*. Otrzymany dar wolności nakłada obowiązek wyzwolenia innych. Tutaj ma swój początek ta duchowość, która przez cały Stary i Nowy Testament znajdzie swój wyraz i urzeczywistnienie w łasce i prawie, darze i zobowiązaniu, ofierze i jej odwzajemnieniu, w propozycji i odpowiedzi na nią. Zakłada ona zawsze owo „*primum*” będące poza i ponad człowiekiem, które go poprzedza i obdarza: jest nim darmowe działanie Boga.

Człowiek odpowiada na nie swoją decyzją podjętą w pełnej wolności, przyjmując działanie Boże i włączając je w tkaninę historii jako nieustanny ferment prowadzący do wyzwolenia. W stwórczym planie Boga człowiek został powołany do rządzenia kosmosem jako jego pan (Rdz 2,15.20 oraz 1,28), i ten sam człowiek jest przez Boga wezwany do stania się protagonistą podejmującym dzieło odnowy - zgodnie z planem zbawienia - w ludzkiej historii, gdzie często panoszą się siły zniewalające i demoniczne, siejące zniszczenie i śmierć.

### *β) Wyjście jako wezwanie do nawrócenia<sup>β3</sup>*

W przebiegu wydarzenia *Exodusu* znaczną część zajmują tzw. plagi egipskie (Wj 7,8-10, 29; 11,1-10; 12,29-34). Naszym celem nie jest jednak konfrontacja z całością problematyki literackiej i historycznej dotyczącej tego tematu, lecz wydobycie jego znaczenia i obecności w samym opowiadaniu o Wyjściu. Na tej bowiem płaszczyźnie okazują się one bardzo użyteczne dla duchowych wymiarów życia. Warto tu uczynić kilka wyjaśnień. „Plaga” (hebr. *maggepäh*) zostało nazwane ostatnie, dziesiąte nieszczęście, które spowodowało śmierć pierworodnych Egipcjan; zapowiedziane zostało w Wj 11,1-7, a zrealizowane w Wj 12,29-30. Przyspieszyło ono wypędzenie Izraelitów z Egiptu pod silną presją faraona i wszystkich Egipcjan (Wj 12,31-34). Jest to ta „plaga”, która została połączona z Paschą i z tym wydarzeniem, które powszechnie zostało określone jako Exodus-wypędzenie. Celem tej plagi jest udowodnienie Egipcjanom, że JHWH, Bóg hebrajskich niewolników, jest najpotężniejszy, ponieważ przez swoją interwencję będącą Jego „osądem” określa los Egipcjan i Hebrajczyków: pierwszych karze, a drugich obdarza wyzwoleniem

<sup>33</sup> G. K. Beale, *An Exegetical and Theological Consideration of the Hardening of Pharaoh's Heart in Ex 4-14 and Rom 9*, w: *TrinJ* 5 (1 984), s. 1 29-1 54; A. Fanuli, *Le piaghe d'Egitto come storia profetica*, w: tenże, *Dio in strada con l'uomo*, s. 80-84; D. M. Gunn, *The „hardening of Pharaoh's heart”; plot, character and theology in Ex 1-14*, w: *Art and Meaning*, (opr.) D. Clines, 1982, s. 62-71.72-96; M.S. Luker Jr, *The Figure of Moses in the Plague Traditions*, Diss. Drew Univ.; M. Manis, *Biblical Politics: The Conflict between God and Pharaoh*, w: *International Relations* 4/5 (London 1974), s. 479-513; S. O. Steingramsson, *Vom Zeichen zur Geschichte. Eine literar und formkritische Untersuchung vom Ex 6, 28-11.10*, Gleerup., Lund 979; R. Wilson, *The Hardening of Pharaoh's Heart*, w: CBQ 41 (1 979), s. 1 8-36; D. F. Zeligs, *Moses and Pharaoh: A Psycho-analytic Study of Their Encounter*, w: *American Imago* 30,2 (1973), s. 192-220.

- *Abyście poznali, że JHWH uczynił różnicę pomiędzy Egipcjanami a Izraelitami* (11,7b). Plaga ta początkowo była jedyną i, jako działanie będące „biczem Bożym”, nadal zachowała taki charakter. Pozostałe dziewięć (Wj 7,8-10,29) nie są plagami, lecz znakami (*'otót*) lub cudami (*móptim*) ukazującymi potęgę Boga, aby uwiarygodnić działania Mojżesza wobec Izraelitów i faraona (Wj 4,1-9; 4,17). Przede wszystkim jednak są one świadectwem wyższości JHWH (7,3-5.17; 8,6.18; 9,14.16.19). Owa seria dziewięciu „znaków” względnie „cudów” jest uważana za kompozycję literacką mającą na celu przygotowanie do prawdziwej, dziesiątej plagi. Stanowi jakby muzyczne *crescendo* całej symfonii Wyjścia, które dochodzi do szczytu w pladze dziesiątej. Autorzy biblijni zharmonizowali te plagi, wychodząc od odpowiednio obszernego zaznajomienia czytelnika z naturalnymi zjawiskami zachodzącymi okresowo w Egipcie, zwłaszcza w jego części urodzajnej, nawadnianej przez Nil.

Jeśli natomiast chodzi o podkład historyczny, to jest on tutaj bardzo słaby lub nawet żaden. Opowiadanie o dziewięciu „plagach-cudach” podporządkowane jest celom historycznego midraszu. To często spotykany w Biblii rodzaj literacki o jasno określonym celu, aby z faktów historycznych lub tych, które za takie są uznane, wydobyć pouczenie życiowe.

Jakie jest zatem pouczenie wynikające z opisu owych dziewięciu plag? Należy to rozważyć, wychodząc od pewnych znaczących elementów. Przede wszystkim należy zauważyć, że opowiadanie ma charakter bardzo schematyczny. Prawie wszystkie plagi są przedstawione według następującej struktury: 1) zapowiedź plagi; 2) realizacja; 3) ustąpienie; 4) jej nieprzydatność spowodowana uporem faraona (zwróćmy uwagę na następujące plagi: 1, 2, 4, 5, 7, 8).

Elementem najbardziej stabilnym w tym opowiadaniu jest upór faraona. Ponad 20 razy mamy wzmiankę „o zatwardziałym sercu” faraona. Zachowała się ona jako element nadający określoną cechę całemu opowiadaniu. Natchnieni autorzy dokonali tu idealizacji, czyniąc z faraona prototyp człowieka niewierzącego, zamkniętego na słowo Boże wyrażane i powtarzane w „znakach”; typ człowieka, który pojawi się również w Izraelu. Co więcej, cały Izrael bywa często określany jako lud o „twardym karku” (Wj 32,9; 33,3; 34,9). Jest to określenie, które wyraża inklinację Izraela do niewiary, niezdolność do posłuszeństwa, głuchotę na przyswajanie sobie słowa Bożego, niewrażliwość i tępotę na odczytywanie i zrozumienie Bożych „znaków”. Psalm 95 - jeden z najbardziej znanych psalmów - trafnie przedstawia tę krnąbrność Izraela, tak opornie godzącego się na prowadzenie przez JHWH. *Dziś, gdy usłyszycie głos Jego, nie zatwardzajcie serc waszych* (Ps 95,8). Izrael jest rzeczywiście tym, który podobnie jak faraon zatwardza swe serce przed Bogiem, *chociaż widział Jego dzieła* (tamże, 9b). Bóg mnoży swoje „znaki i cuda”, Izrael jednak nie „poznaje” JHWH, nie jest Mu posłuszny i nie chce Mu służyć. Pozostaje ludem „nieobrzezanego serca” (Jr 9,24-25; Rz 2,28n), czyli w swoim wnętrzu jest poganiem gorszym od faraona. Znak w sensie biblijnym był wezwaniem Bożym, apelem

wzywającym do powrotu do Niego, zaproszeniem do nawrócenia. Oto głębokie znaczenie „plag egipskich”.

Zawierają one - podobnie jak inne analogiczne zjawiska i w ogóle wszelkie wydarzenia historii - słowo Boże, czyli wezwanie przekazane przez Boga człowiekowi dla jego dobra. Prorok Amos dobrze określił znaczenie podobnych zjawisk, równie tragicznych, smutnych i przygnębiających. Bardziej niż jako karę za popełnioną winę - a takie rozumienie nieobce jest Biblii, jak również mentalności ludowej - przyjmuje się je przede wszystkim jako wezwanie do refleksji, do zweryfikowania postaw, do szukania określonej tożsamości, do prawdziwego, osobistego nawrócenia: *Sprowadziłem na was klęskę głodu (...), aleście do Mnie nie powrócili; wstrzymałem dla was deszcz (...), aleście do Mnie nie powrócili; karałem was zwarzeniem i śniecią zbóż (...), aleście do Mnie nie powrócili; zesałem na was zarazę jak na Egipt, wybiłem mieczem waszych młodzieńców (...), aleście do Mnie nie powrócili* (Am 4,6-10). Podobieństwo pomiędzy tym tekstem prorockim a dziewięcioma plagami jest oczywiste, z jednym wyjątkiem - negatywnym protagonistą nie jest tu faraon, ale Izrael. Również w tekście prorockim powiedziano wyraźnie, że to nieszczęśliwe wydarzenie, jakim jest plaga, nie przyniosło spodziewanego skutku, czyli nawrócenia, powrotu do JHWH jako do Boga naszego życia.

Również Jezus zachęca do tego, aby w tragicznych wydarzeniach zechcieć usłyszeć wezwanie do nawrócenia (por. Łk 13,1-5). Człowiek wierzący nie tyle zagłębia się w badanie wydarzeń przeszłości, co raczej stara się zrozumieć, jak one mogą i powinny wpłynąć na jego przyszłość. Wydarzenie tragiczne przemienia się w ten sposób w *kairos*, w czas i moment łaski; doceniamy je wtedy jako służące dobru naszemu i innych. Na poziomie etycznym pobudza nas ono do przewycięzania przeciwności i przyswojenia sobie wskazań, jakie ofiaruje nam historia, a wszystko to zostaje spożytkowane dla wzrostu własnego i rozwoju całej ludzkiej wspólnoty. *Exodus*, ze swoją historią „znaków - cudów i plag”, ukazuje jasno, że głuchota, arogancja i pogańska pycha prowadzą do zniszczenia i śmierci, a wiara, pokora i uległość Bogu są motorem postępu oraz kreślą historię wzrostu ludzkości.

## ROZDZIAŁ III

### DOŚWIADCZENIE PUSTYNI: DUCHOWOŚĆ OKRESU WZROSTU<sup>1</sup>

By dojść z Egiptu do Kanaanu, grupa prowadzona przez Mojżesza musiała przejść przez półwysep Synaj. To półwysep całkowicie pustynny. Gdziekolwiek tylko znajdują się tam oazy, kilka kopalni manganu oraz wykorzystywane dopiero obecnie złoża roponośne, ale nie ma tam żadnego miasta. Mówiąc „Synaj”, mówi się po prostu „pustynia”. W tradycji biblijnej pustynia Synaj oznaczała drogę, którą należało przejść, by dotrzeć do Ziemi Obiecanej. Jednocześnie w ten sposób

<sup>1</sup> Dla pełnej wizji religijno-egzystencjalnego znaczenia pustyni należy uwzględnić następującą bibliografię: J. Alonso Diaz, *La experiencia religiosa de Israel en el desierto. Uno esfuerzo de theologización*, w: *SalTerrae* 58 (1970), s. 163-71; S. Bovo, *La Chiesa del deserto nell'AT*, w: *Bibbia e Spiritualita*, (opr.) C. Vagaggini, EP, Roma 1967, s. 49-82; H. Camara, *Il deserto e fecondo*, Cittadella, Assisi 1975; M. M. Davy, *La mystique du désert*, w: *Encyclopédie des mystiques*, Laffont-Jupiter, Paris 1972, s. 189-203; S. de Fiores, *Deserto*, w: *NDS*, 377-392; A. Fanuli, *L'uomo sulle piste di Dio. Attraverso il deserto al Sinai*, IPL, Milano 1984, s. 11-54; R. W. Funk, *The Wilderness*, w: *JBL* 78 (1959), s. 205-214; G. Greshake, *Die Wüste bestehen. Erlebnis*, Herder, Freiburg i. Br. 1979; J. Guillet, *Le theme de la marche au désert dans TAT et le NT*, w: *RecSR* 36 (1949), s. 78n; A. Gunn, *In the wilderness with God*, w: *TischWo* 8 (1965), s. 41-55; J. Hempel, „*Ich bin der Herr, dein Arzt*”: Ex 15, 26, w: *TLZ* 82 (1957), 809-26; G. Kittel, Héremos, w: *GLNT*, III, Paideia, Brescia 1967, 889-897; N. Lohfink, „*Ich bin Jahwe, dein Arzt*” (Ex 15,26). *Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in der Theologie einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung*, w: *Jubiläumsband SBS 100*, (opr.) H. Merklein - E. Zenger, KBW, Stuttgart, 1981, s. 11-73; T. W. Mann, *Divine presence and divine guidance in Israelite traditions. The typology of exaltation*, J. Hopkins U.P., Baltimore 1977; J. Plastaras, *Gli anni del deserto*, w: *Il Dio dell'Esodo*, Marietti, Torino 1977, s. 178-183; G. von Rad, *La peregrinazione nel deserto*, w: *Teologia dell'Antico Testamento I*, Paideia, Brescia 1972, s. 321-330; P. Skucha, *Contributi per una teologia del „Deserto” nel TAT* (1978), Roma 1978; Ch. Thoma- X. Leon-Dufour, *Deserto*, w: *DTB*, Marietti, Torino 1968, s. 215-220; G. Turbessi, *Deserto*, w: *DES I*, s. 534-540; J. M. Turner, *After liberation- what?*, w: *ExpTim* 96 (1984n), p. 22n.

określało się pewną kondycję życia, życia w drodze, które posuwa się do przodu pośród trudności i pokonywania przeszkód; czasem ono zniechęca, ale też hartuje. Dla duchowości biblijnej i chrześcijańskiej czas przeżywania pustyni jest czasem wielkich napięć wewnętrznych, psychologicznych, a także ideowych, dlatego obie te duchowości uznają ją za idealny czas wzrostu.

a) Tradycje:

G. W. Coats, *An Exposition of the Wilderness Traditions (Ex 13,17-22)*, w: *VT* 22 (1 972), s. 228-95; B. J. Diebner, *Exodus 15, 22-27 und der Beginn der Wüstenzeit „Israels“*, w: *DiehI* 20 (1984), s. 122-159; V. Fritz, *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten (Ex 15-18; Num 10-14; 16, 20-21)*, Elwert, Marburg 1970.

b) Droga-pielgrzymka:

G. W. Coats, *The Wilderness Itinerary*, w: *CBQ* 34 (1972), s. 135-52; G. I. Daviens, *The Way of the Wilderness: A geographical study of the wilderness itineraries in the OT*, (Soc OTSMon. 5), Univ. Pr., Cambridge 1979; E. Lakatos, *La peregrinación por el desierto*, w: *RBiCalz* 28 (1966), s. 90-96; Z. Meshel, *An explanation of the Journeys of the Israelites in the wilderness*, w: *BA* 45 (1982), s. 19s; A. Stock, *The Way in the wilderness: Exodus, Wilderness, and Moses Themes in the OT and New*, Liturgical Press, Collegeville 1969.

c) „Szemranie“:

P. Buis, *Les conflits entre Moïse et Israël dans Exode et Nombres*, w: *VT* 28 (1978), s. 257-70; R. P. Carroll, *Rebellion and Dissent in Ancient Israelite Society*, w: *ZAW* 89 (1977), s. 176-204; G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness. The Murmuring Motif in the OT*, Abingdon, Nashville/New York 1968; T. W. Mann, *Theological Reflections on the Denial of Moses*, w: *JBL* 98 (1979), s. 481-94; P. Termos Ros, *Las „murmuraciones“ y „rebeldías“ de los Israelitas en el camino de la tierra de Canaán a la salida de Egipto*, w: *XXVI SemBEsp*, Madrid 1 969, s. 387-95; S. J. de Vries, *The Origin of the Murmuring Tradition*, w: *JBL* 87 (1 969), s. 51 -58.

d) Dary Boga na pustyni:

G. Bienaime, *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne; targumin et midras* (An. Bib. 98), Biblical Institute Press, Roma 1984; J. Coppens, *Les traditions relatives a la manne dans Ex 16*, w: *EstE* 34 (1960), s. 473-89; P. Maiberger, *Das Manna; eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung*, Mainz 1981; P. Maiberger, *Man, „Manna“*, w: *TWAT* 4, 8n (1984), 968-75; E. Ruprecht, *Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder im Aufbau der Priesterschrift*, w: *ZAW* 86 (1974), s. 369-307; S. L. Wright, *„Rock“ in the Mosaic traditions*, Southern Baptist Theol. Sem. 1 984.

e) Pustynia w tradycji deuteronomistycznej:

F. Garcia Lopez, *Yahve, fuente divina de vida; análisis de Dt 8*, w: *Bib* 62 (1981), s. 21-54; A. Mello, *L'ascolto della parola nel Dt (4-6)*, w: *ParSpirW* I (1980), s. 27-41; L. Perlitt, *Wovon der Mensch lebt (Dtn 8, 3b)*, w: *Die Botschaft und die Boten* (Fs H.W. WolfO, (opr.) J. Jeremias, Neukirchener Vg., Neukirchen 1981, s. 403-426.

f) Pustynia u Ozeasza: A. Fanuli, *Osea, il profeta dell'amore- Michea, l'uomo dalla coscienza profetica*, Queriniana, Brescia 1984, s. 36-38.84-88; J. L. Mays, *Hosea. A commentary*, SCM Pr., London 1978, s. 150-155.

## 1. Aspekty historyczne i geograficzne

W aktualnym tekście biblijnym droga przez pustynię została podzielona na trzy wielkie etapy: z Egiptu do góry Synaj (Wj 13,17-19,2); od Synaju do Kadesz Barnea (Lb 11,1-12,16; 20,1); wreszcie stąd przez stepy Moabu aż na ziemię położone za Jordanem naprzeciw Jerycha (Lb 20,22-25,1; 33,1-49; 36,13). Tekst biblijny wskazuje także etapy pośrednie: Sukkot, Etam, Pi-Airot, Baal-Zefon, Migdol na terytorium egipskim; Mara, Elim, Refidim na pustyni Synaj jeszcze przed dojściem do Góry Objawienia; Kibrot-Taawa, Chaserot i inne po opuszczeniu góry Synaj.

Pomiędzy poszczególnymi danymi geograficznymi nie ma jednak zgodności. Wystarczy w tym celu porównać dane starszej tradycji zawartej w Lb 14,25; 20,14-22; Pwt 2,1-25 z późniejszymi przekazami z Lb 33. Istnieją dwie wersje opisu zarówno wyjścia z Egiptu, jak i drogi przez pustynię. Hebrajczycy, dla których Wyjście było wypędzeniem (XV w. przed Chr.), nie zagrożeni pościgiem Egipcjan, wybrali krótszą drogę do Kanaanu, w kierunku północnym, zwaną również „drogą filistyńską”. Przejściowo osiedlili się w Kadesz i stąd drogą pokojową przez Negeb przenikali do Kanaanu. Stanowili oni zarodek późniejszego Królestwa Południowego.

Natomiast Izraelici, dla których Wyjście było ucieczką (XIII w.) pod wodzą Mojżesza, wybrali drogę pustynną (Wj 13,18), chcąc ominąć egipskie fortyfikacje. Zrezygnowali z drogi w kierunku północno-wschodnim (filistyńskiej), a wybrali drogę przez pustynię wiodącą na południowy wschód, która zawiodła ich na górę Synaj. Stąd skierowali się do Kadesz, gdzie mogli spotkać się z pokoleniami, które wcześniej wyszły z Egiptu, a po drodze zatrzymały się w Negebie. Wyruszywszy z Kadesz, byli zmuszeni dokonać wielkiego okrążenia w kierunku południowym, ponieważ Moab odmówił im zezwolenia na przejście. Tak dotarli do Jordanu, który przekroczyli naprzeciw Jerycha, i weszli na tereny Kanaanu centralnego, przy czym nie obeszło się tutaj bez działań wojennych. Byli to ci Izraelici, którzy utworzyli grupę pokoleń centralnych. W następnej kolejności zjednoczyły się one z pokoleniami północnymi i poddały się pod władzę Dawidowi, który już był królem na południu, i w ten sposób powstał jeden naród (2 Sm 5,1-5). Po śmierci Salomona rody północne oddzieliły się znów od południa i utworzyły Królestwo Północne ze stolicą w Samarii (1 Kri 12).

Tekst biblijny tak ukazuje przejście przez pustynię, jakby to była droga całego ludu Izraela. Ale jest to tylko sposób, nie całkiem zresztą udany, prętko transponowania na wcześniejszy okres historii tej sytuacji jedności, którą Izrael osiągnął dopiero w czasach, gdy powstawały opowiadania o Wyjściu z Egiptu.



## 2. Aspekty egzystencjalne i religijne

Pustynia jest rzeczywiście miejscem trudnym; trudno tu bowiem żyć, a łatwo umrzeć. Tutaj toczy się walka o przetrwanie, tak zażarta, jak w żadnym innym miejscu. Tu wszystko sprowadza się do tego, co istotne i wszystko traktuje się w sposób radykalny. Walka o przetrwanie przemienia się w próbę własnych możliwości oporu, staje się też weryfikacją wiary, która podtrzymuje, i tych wartości, które pchają do przodu. Cały człowiek poddany tu zostaje próbie i zahartowaniu. Pustynia staje się w ten sposób jednym z duchowych wymiarów egzystencji, a nie tylko określoną przestrzenią geograficzną lub czasową.

Dojrzała refleksja Izraela taką właśnie głębię znaczenia nadała swemu doświadczeniu z okresu pobytu na pustyni Synaj. Dlatego warto pójść śladami Izraela na górę Synaj, a także śladami tej refleksji, którą duchowość ludu Biblii złączyła w sposób nierozzerwalny z tym wyjątkowym doświadczeniem, które Izrael przeżył na Synaju.

### a) Pustynia: pomiędzy zniechęceniem a nadzieją

Opuszczając Egipt, klan Mojżesza opuścił też bardzo urodzajną równinę egipskiej Deltę. Po wejściu na Półwysep Synajski został zmuszony do radykalnej zmiany obyczajów i mentalności. Tu już nie miał w zasięgu ręki pastwisk dla trzody, ale tylko oddalone od siebie oazy i skąpe tereny uprawne z rzadko rozmieszczonymi studniami pomiędzy jedną górą a drugą. Z jednych i drugich korzystano przezornie i umiarkowanie, a mimo to znalezienie wody i pożywienia stało się codziennym problemem. Pustynia napełniała lękiem właśnie ze względu na te konkretne braki utrudniające życie. Ale to nie wszystko; pustynia niosła też i inne zagrożenia. Na pustyni Izrael spotkał swoich wrogów, takich jak np. Amalekici, i zrozumiał, że to zagrożenie jest nie mniej poważne niż brak żywności.

Klan Mojżesza wobec tej trudności zareagował- jak to było zresztą do przewidzenia- zniechęceniem, protestem i próbą zrezygnowania z przedsięwzięcia, dla realizacji którego wyszedł z Egiptu. Trzy tradycje, które zbiegły się w Księdze Wyjścia i Liczb, nazwały tę jego reakcję „szemraniem” (hebr. *lun*; por. Wj 15,24; 16,2.7-12; Lb 14,2.36; 16,11; 17,6). Izraelici „szemrali” przeciw Mojżeszowi (Wj 15,24; 16,2), ale również przeciw Temu, który stał za Mojżeszem, czyli przeciw Bogu (Wj 16,7-11), w sytuacjach, gdy im brakowało wody lub pożywienia. Tradycje biblijne za pomocą tego określenia odwołują się nie tylko do tych realnych trudności, które klan Mojżesza napotykał na pustyni i musiał je przetrzymać, ale przede wszystkim podkreślają egzystencjalne i moralne znaczenie tego szemrania i protestów skierowanych przeciw Mojżeszowi i przeciw Bogu. Izraelici

praktycznie występują przeciw Temu, kto był inicjatorem tej przygody mającej na celu wyzwolenie z Egiptu i zdobycie własnej ziemi. „Szemranie” było więc równoznaczne z odżegnywaniem się od tego zamierzenia. Izrael bowiem zawsze, gdy szemrał, to równocześnie żałował, że dał się nakłonić do wymarszu, był niezadowolony z otrzymanej wolności i chciał wracać do Egiptu, który wydawał mu się teraz bezpiecznym miejscem (Wj 16,11; 17,3; por. Wj 14,11), chociaż był to dla niego Egipt upokarzającej niewoli. Napotykały tu element mający dla duchowości wartość uniwersalną. Sami z siebie nie lubimy szukać wolności, która kosztuje, która niesie ze sobą ryzyko, która wymaga od nas nawet cierpienia. Nie jest łatwo płacić tak wysoką cenę, nawet gdy w grę wchodzi fundamentalne wartości życiowe. Łatwiej i większą ilość zwolenników znajduje staranie o bezpieczeństwo za wszelką cenę, o doraźny pożytek i unikanie wszelkich niedogodności życiowych.

Ale jest jeszcze jedna, o wiele głębsza motywacja tego „narzekania” Izraela. Jest ono skierowane przeciw Bogu, a więc jest oznaką prawdziwego braku wiary w Niego. Tradycja kapłańska takie właśnie znaczenie zawarła w tekście, który mówi o szemraniu przeciw Bogu, i to powtórzonym aż siedem razy (Wj 16,7-12). Szemranie siedmiokrotne według języka biblijnego jest szemraniem „doskonałym”; my zaś powiemy, że jest szemraniem podważającym to, co najistotniejsze. Izrael bowiem radykalnie podważa postępowanie Boga. Nie ma już do Niego zaufania, nie przyjmuje już Jego słowa. Jeżeli już wobec pierwszych trudności kwestionuje się to, co stanowi podstawową wartość, to najprawdopodobniej nigdy się w nią nie wierzyło, i trwa się dalej w postawie niewierności. Na tym też polega prawdziwa ułomność Izraela: jego wiara była jedynie zewnętrzną fasadą, w głębi pozostał on nadal niewierzący. Autor tradycji kapłańskiej ten surowy osąd umieszcza już na początku historii Izraela jako znak i prototyp niewierności tego Izraela, który w przyszłości będzie żył szczęśliwie na swej ziemi, ale dalej nie będzie szczerze oddany swemu Bogu. W całej historii Izraela daje się odczuć to utajone lub otwarte szemranie i sprzeciwianie się swemu Bogu. Nie przypadkiem autor tej samej kapłańskiej tradycji, pisząc o wygnaniu babilońskim (VI wiek przed Chr.), stwierdza, że Izrael stracił swoją ziemię, ponieważ od długiego już czasu utracił swego Boga, zapominając o Nim i zdradzając Go.

Temat niewierności Izraela na pustyni podejmuje również liturgiczna literatura biblijna. Psalm 78 jest refleksją dydaktyczno-mądrościową na temat historii Izraela, niejako utkanej ze zbawczych interwencji Boga i z niewierności wyzwolonego ludu. Odwołując się do doświadczenia pustyni, wspomniany psalm reasumuje je następująco: *Wystawiali Boga na próbę w swoich sercach, żądając stawy dla swego pożądania. Mówili przeciw Bogu, rzekli: „Czyż Bóg potrafi nakryć stół na pustyni?”* (w. 18-19). Szemranie zostało tu nazwane „kuszeniem”, wystawianiem Boga na próbę. Izrael „kusi” Boga, poddając próbie Jego potęgę w warunkach pustyni. Nie wystarczyło mu doświadczenie ocalenia w Egipcie

i nad Morzem Trzcin. Izrael, aby uwierzyć Bogu, chce znów zobaczyć Jego działanie. Wiara niedojrzała nigdy nie przestanie wystawiać Boga na próbę. Jest to bowiem wiara, która potrzebuje ciągłych potwierdzeń, by w ogóle mogła istnieć, potrzebuje nieustannego świadectwa o Bożej opiece i łaskawości, by wreszcie- nie bez licznych zastrzeżeń- powierzyć się zbawiającemu Bogu.

Również Ps 106 w grzechu Izraela, który ujawniła pustynia, widzi korzeń nieufności wobec Boga: *Szybko zapomnieli o Jego dziełach, na Jego radę nie czekali. Pałali żądzą na pustyni, na próbę wystawiali Boga na odludziu* (w. 13-14). Brak wiary jest tak samo niebezpieczny, jak lęk przed koniecznością sprostania wszystkiemu, co stanowi ryzyko życia. To pierwsze sprawia, że trudno jest wyruszyć, że człowiek tkwi w zdobytych już zabezpieczeniach, a to blokuje wszelki jego wzrost. Lęk zaś paraliżuje każde przedsięwzięcie, rujnuje małżeństwo, skazuje na samotność, która jest życiem bez perspektyw i nadziei. Jednak dla Izraela nadzieją jest jego Bóg, który na pustyni kontynuuje swe działanie rozpoczęte w Egipcie i nad Morzem Trzcin.

## b) Pustynia jako dalszy ciąg czasu zbawienia

Mimo szemrania, kontestacji i niewierności Izraela Bóg pozostaje wierny swym zobowiązaniom i zsyła to, co konieczne dla podtrzymania życia zagrożonego niebezpieczeństwami pustyni. Bóg kontynuuje dzieło zbawcze wobec Izraela. Okres przebywania na pustyni staje się więc czasem całkowicie podarowanym przez Boga, czasem Jego opatrnościowej i nieprzewidywalnej interwencji. Wody w Mara czyni zdatnymi do picia (Wj 15,22-26), manna staje się obfitym i wysoce pożywnym pożywieniem przez całe czterdzieści lat życia na pustyni (Wj 16; Lb 11,4-9 Pwt 8,3-16), pojawia się obfitość przepiórek, które pozwalają zapomnieć o dużych egipskich kotłach pełnych mięsa (por. Wj 16,3n, Lb 11,31-35) - wszystko to jest znakiem obecności Boga, która towarzyszy Izraelowi i wychodzi naprzeciw jego potrzebom. Księga Powtórzonego Prawa podkreśla ścisły związek pomiędzy ocaleniem w Egipcie a ocaleniem na pustyni, uznając je za to samo działanie zbawcze, którego podmiotem jest Bóg: *Niech się twe serce nie unosi pychą, nie zapominaj o JHWH, Bogu twoim, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli. On cię prowadził przez pustynię wielką i straszną (...). On ci wyprowadził wodę ze skały najtwardszej, On żywił cię na pustyni manną, której nie znali twoi przodkowie* (Pwt 8,14-16). JHWH jest tym, który wybawia zniewoli egipskiej i On również wybawia od niewoli samej natury. Historia zbawienia przemierza ścieżki pustyni, a prowadzi bardzo daleko. To wszystko, co na pustyni zagraża śmiercią, w Bożych rękach zamienia się w obietnicę i dar życia. Motyw Boga jako Tego, który przemienia pustynię w źródła wód i w zielone doliny, przenika

całą Biblię: od prehistorycznego ogrodu w Edenie (Rdz 2,8) do nowego *exodusu* poprzez zieloną pustynię Deutero-Izajasza (43,19-20); od rzeki, która wypływa spod Bożej świątyni i wokół której rozkwita życie (Ez 47,1-12), aż do rzeki wody żywej, która wypływa spod tronu Boga i Baranka i która daje życie odnowionemu rajowi z *drzewem życia rodzącym dwanaście owoców, wydającym swój owoc każdego miesiąca, a [którego] liście służą do leczenia narodów* (Ap 22,2).

Wszystkie te metafory kryją w sobie głęboką prawdę. Podobnie jak *tohu wabohu*, pierwotna ziemia, czyli ziemia opuszczona i pusta (Rdz 1,2), dzięki stworczemu słowu Boga zamienia się w ziemię pełną życia, podobnie pustynia w historii Izraela - a więc wszelka bezsilność człowieka, jego niezdolność do podejmowania zamierzeń i ich realizacji - jeśli tylko zostanie zakotwiczona w działaniu Boga, nabierze sensu i pojawi się w niej możliwość życia. Bóg jest bowiem trwałym fundamentem i zawsze aktywnym źródłem wszelkich możliwości człowieka.

Z jednej strony pustynia każe polegać na Bożym działaniu, z drugiej jednak wymaga współdziałania człowieka. Ona bowiem się nie zmieni i nadal pozostanie martwa, jeśli człowiek nie zacznie współdziałać z Bogiem w przemienianiu jej i nadawaniu jej możliwości życia; w jakim stopniu i sensie, wyjaśni nam to dalsza analiza tematyki pustyni.

### c) Pustynia jako próba

W tradycji deuteronomicznej pustynia jest ukazana w momencie weryfikacji, tym razem przeprowadzonej przez Boga w stosunku do Izraela. Jest to weryfikacja pragnąca zbadać autentyczność ducha, czyli realnych intencji Izraela w odniesieniu do Boga. Weryfikacja ta została nazwana „*kuszeniem*” (Pwt 8,2.16), czyli próbą i sprawdzaniem. Jeśli zaś mówi się o pustyni, to mówi się o „*drodze*” przez nią (Pwt 8,2). Pustynia bowiem jest idealnym miejscem pozwalającym na sprawdzenie, do jakiego punktu Izrael jest gotów pójść tą drogą, którą wskazuje słowo Boże i która może być wyrazem całkowitej zależności człowieka od Boga (8,6).

Pustynia jest zatem drogą, tak materialną, jak i duchową, a w przyszłości będzie także miejscem i obrazem mówiącym o autentycznym pójściu za Bogiem (*sequela Dei*). Na pustyni można się bowiem nauczyć życia z Bogiem, i to w pełnej zależności od Niego. Na pustyni doświadczamy, jak się żyje w Jego szkole i jaki odnosimy pożytek z Jego pedagogii. Warto jeszcze sięgnąć do tekstu, w którym zawarte jest całe bogactwo myśli tutaj zarysowanych: *Pamiętaj na wszystkie drogi, którymi cię prowadził Pan, Bóg twój przez te czterdzieści lat na pustyni, aby cię utraścić, wypróbować i poznać, co jest w twym sercu, czy strzeżesz Jego nakazów czy też nie. Utrafił cię, dał ci odczuć głód, żywił cię manną, której nie znałeś ani ty, ani twoi przodkowie, bo chciał ci dać poznać, że nie samym*

*tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Pana (...). Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowiek swego syna, tak Pan, Bóg twój, wychowuje ciebie. Strzeż więc nakazów Pana, Boga twego, chodząc Jego drogami, by żyć w bojaźni przed Nim* (Pwt 8,2-6). Tekst zaczyna się od wezwania „pamiętaj” (*zkr*), a jest to czasownik wyrażający najpierw pamiątkę. Pamiętać oznacza ponadto „czynić obecnym i uobecniać”. Dlatego Izrael powinien po wszystkie czasy uobecniać naukę pustyni i nią żyć. Jest to bowiem istotne dla jego życia. „Czterdzieści lat” to przecież nie jeden dzień, ale okres życia całego pokolenia, to okres, w którym można przeżyć całe życie. Pan miał szczególny cel, aby poddać swój lud temu doświadczeniu: chciał go „upokorzyć i poddać próbie”. Pierwszy czasownik (*nh*) oznacza „utrapić, ciemnieć, uciskać, upokorzyć”, z których to pojęć w tym tekście liczy się szczególnie znaczenie „upokorzyć”, pozwalające stwierdzić, do jakiego stopnia Izrael jest w stanie przyjąć postawę zależności od Boga.

Następny czasownik (*nsħ*) pojawia się najczęściej w tekstach mówiących o pustyni, wyrażając „kuszenie Boga” przez Izraela; w powyższym tekście natomiast tym, który „kusi”, jest sam Bóg. Znaczenie tego słowa jest oczywiste; Bóg stawia Izraela w sytuacjach trudnych, takich jak niebezpieczeństwo utraty życia ze względu na brak wody i pożywienia, a czyni to dlatego, aby zobaczyć, jak Izrael się wtedy zachowa. Prawdę o człowieku poznajemy w momencie próby, a wierność można okazać wtedy, gdy nas ona kosztuje. Wiara jest prawdziwa, a posłuszeństwo rzeczywiste, kiedy ufa się Bogu nie dla doraźnych korzyści, których można doświadczyć, ale dlatego, że uznajemy Go za zasadniczy fundament życia. To właśnie - według autora Księgi Powtórzonego Prawa - było celem upokorzenia i próby na pustyni: pozwalało *poznać, co jest w sercu Izraela, czy strzeże nakazów Boga, czy też nie*. Według Biblii, ludzkie serce jest miejscem decyzji i wyborów. Należało więc stwierdzić, czy Izrael rzeczywiście wybrał Pana i czy ten wybór wyraził się w tej konkretnej formie, jaką jest przyjęcie Jego woli i Jego zamierzeń ukazanych w Bożym słowie-przykazaniu. Próba pustyni praktycznie ujawniała zakres dyspozycyjności do podjęcia religijnego wyboru jako etycznej podstawy całej egzystencji. Powiedzenie Bogu „tak” lub „nie” stanowiło okryterium całego życia Izraela.

Bóg „wypróbowuje” swój lud poprzez szczególną pedagogię, na którą składa się Jego nieobecność i obecność, niebezpieczeństwo i wybawienie, zupełna bezsilność ludu i całkowita darmowość Bożej pomocy. Bóg rzeczywiście „upokorza i doświadcza”, dając odczuć prawdziwy głód. Na pustyni brak wszystkiego. Wobec tych ludzkich potrzeb Bóg ofiaruje dar manny, która jest pokarmem niespodziewanym i zupełnie nowym. Według myśli autora Pwt, manna jest pokarmem, którego „nie mieli ojcowie”, lecz została ona dana tylko Izraelowi, i to w skrajnej potrzebie. W ten sposób chce powiedzieć, że człowiek, który zaufa Bogu, więcej znaczy niż człowiek syty i zadowolony. Takie jest znaczenie tego

zawierającego w sobie głęboką mądrość wyrażenia, które w Ewangeliach wypowiada Jezus (por. Mt 4,4), również kuszony na pustyni: *Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz wszelkim słowem, które pochodzi z ust Bożych*. Z ust Bożych wychodzi słowo, znak Bożej woli. Przyjęcie woli Bożej poprzez przyjęcie słowa jest o wiele ważniejsze od chleba, którego się łaknie, i bardziej potrzebne do życia niż codzienny pokarm. Bóg bowiem jest człowiekowi bardziej niezbędny do życia niż wszelkie pożywienie. On syci ludzki głód nie zwyczajnym chlebem, lecz manną, pokarmem odmiennym i bardziej krzepiącym. To znaczy, że wszystkie relatywne wartości zaspokajają w jakimś stopniu potrzeby człowieka, ale tylko Bóg jest tą wartością, która leży u podstaw najistotniejszych i niezbywalnych potrzeb ludzkich. Nie można Go zlekceważyć, aby nie narazić się na określone konsekwencje. Taka jest właśnie lekcja pustyni. Autor zachęca lud izraelski, by te wartości aktualizował i dobrze spożytkował: *Uznaj w swoim sercu...* Dołącza do tego jeszcze znaczącą uwagę: *Jak ojciec karci syna, tak Pan karci ciebie*. Karcić, poprawiać (hebr. *jsr* w formie wzmocnionej) oznacza wychowywać, pouczać, formować. Przekład grecki używa tu określenia *paideuō*, czasownika oznaczającego wychowywanie młodzieży. Bóg stał się na pustyni jakby ojcem dla Izraela. Metodami swej ojcowskiej pedagogii doprowadził Izrael do poznania prawdziwych wartości, do wypróbowania siebie samego i tych wartości poprzez mądry i dobrowolny wybór.

Oto jaki wybór proponuje Izraelowi autor Pwt: *Zachowuj przykazania Pana, Boga twego, postępując Jego drogami i bojąc się Go*. Trzy wyrażenia: „zachowanie przykazań Bożych”, „chodzenie Jego drogami” i „banie się Go” są równoważne, każde jednak ma swój własny odcień i tematykę. Zachowanie przykazań oznacza uczynienie z Bożego słowa-prawa normy swego postępowania, czyli uznanie zależności od Boga tak w dobrej, jak i złej doli. Chodzenie Bożymi drogami oznacza wybór „logiki” i „stylu” Boga. Jedno i drugie zawiera się w niezachwianym przekonaniu egzystencjalnym, że słabość człowieka przemienia się w jego potęgę dzięki obecności i działaniu Bożemu. Banie się Boga charakteryzuje postawę tego, kto odkrył, że jedynie Bóg jest prawdziwą wartością i dlatego Jego trzeba przyjąć, służyć Mu i Jego szukać. Jest to postawa wynikająca z niewzruszonej wiary i niezachwianej nadziei. Pustynia objawia więc, że człowiek jest nicością, a Bóg wszystkim; jest ona porzuceniem zamiarów ludzkich, a przyjęciem planów Bożych, jest pokornym i ufnym postępowaniem człowieka po śladach wyznaczonych przez niewidzialnego Boga. Pustynia to jakby czysta wiara, niezwyknięta nadzieja i wierna miłość.

Rozważania te pozwalają nam zobaczyć, jak pustynia, będąca miejscem „szemrania” przeciw Bogu tych Izraelitów, którzy według dawnych tradycji nie mieli jeszcze dojrzałej wiary, staje się dla autora Pwt idealnym miejscem dla wypróbowania ich wiary, a także symbolem młodzieńczej miłości pomiędzy JHWH

a Jego ludem, jak to przedstawią potem prorocy. Tu widać, jak daleko zaszedł ten proces powolnej idealizacji.

#### d) Pustynia wyidealizowana

Zadziwiającym jest fakt, jak wielką wagę przywiązywali do pustyni prorocy i tradycja deuteronomiczna. Uczynili z niej okres miłości czystej i nieskażonej, miłości zakochanych (Jr 2,2n; Ez 16,6-8a). Przedstawiali ją też jako okres najśłodszej i wzruszającej ojcowskiej miłości Boga do Izraela (Oz 11,1-4) i jako okres, który zawsze może powrócić. Taki był właśnie Boży zamiar: polegał on na tym, aby lud Izraela - uzdrowiony ze wszystkich jego niewierności - pociągnąć na nowo do tej świeżej miłości, jaką kochał Boga na pustyni, i znowu go poślubić (Oz 2,16-25).

W duchowości biblijnej i chrześcijańskiej pustynia jest wyjątkowym czasem łaski, czasem skutecznego i trwałego nawrócenia, a zarazem czasem odnowionej świętości, która pociąga wierzącego na drogę ściślejszej, synowskiej relacji ze zbawiającym go Bogiem.

Gdybyśmy chcieli zrozumieć przyczynę tak głębokiej idealizacji pustyni przez proroków i przez kręgi lewitów stojących u początku dzieła deuteronomicznego, należałoby szukać jej w takim Izraelu, którego znali prorocy i lewici. Jest to Izrael z okresu spokojnego posiadania i używania dobrodziejstw Ziemi Obiecanej, Izrael bardzo ulegający wpływom kananejskim, w którym trudno byłoby rozpoznać dawny „lud JHWH”. Wobec tej nowej sytuacji narodu dawny Izrael z czasów pustyni, choć tak oporny i niewrażliwy na Boga, i tak wydawał się o wiele doskonalszy. Był to bowiem Izrael, który mimo wszystko żył w bezpośredniej i wyłącznej zależności od JHWH, a Bóg był dla niego rzeczywiście wszystkim. Był jego pokarmem i napojem, jego nadzieją, jego jedyną ucieczką, Tym, do którego nieustannie kierował wołanie o pomoc, jedynym, który go miłował i sam był godny miłowania.

W tym właśnie widać tę atrakcyjną siłę przyciągania, jaką pustynia wywierała na dusze spragnione Boga, poczynając od Eliasza, Jana Chrzciciela, Jezusa, Pawła po nawróceniu (Ga 1,17-21), przez wszystkich chrześcijańskich anachoretów Egiptu aż po Karola de Foucauld i tych wszystkich ludzi, którzy pośród zgiełku codziennego życia na „wewnętrznej pustyni” szukali odnowienia swych sił.

Pierwszym rysem pustyni, według wizji prorockiej, jest uznanie jej za taki okres czasu, w którym Bóg objawia delikatność swej ojcowskiej miłości względem Izraela, będącego jeszcze w stadium dzieciństwa: *Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu* (Oz 11,1). Wiek pomiędzy niemowlęctwem a okresem młodzieńczym (takie jest znaczenie hebr. terminu *na'ar*) jest okresem symbolicznym odnoszącym się do początku historii Izraela, a zarazem

symbolem jego niedoświadczenia i słabości, jego niezdolności do samodzielnego życia. Jasną jest więc aluzja do uwarunkowań egipskiej niewoli. Wyzwalająca interwencja Boga uznana tu zostaje za owoc Jego miłości, Jego absolutnej darmowości, za zbawcze dzieło, które urzeczywistniło powołanie Izraela do życia i do historii oraz jego wybór na lud JHWH.

*Przecież to Ja uczyłem chodzić Efraima, trzymając go za rękę* (Oz 11,3a). Kontynuując porównanie Izraela do dziecka, Bóg przedstawia siebie samego jako osobę dorosłą, która poucza i podtrzymuje. Położenie akcentu na chodzenie jest jasnym odniesieniem do wędrówki przez pustynię, do pierwszych kroków w przeżywaniu wolności i w przewycięzaniu pierwszych trudności. Bóg pomaga i pobudza wzrost tego dziecka (Izraela).

*Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę - schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go* (Oz 11,4). Wzruszenie proroka pobudza jego wyobraźnię do przedstawienia obrazu o szczególnej sile oddziaływania: jest to opis niezwyklej delikatności ojca rozmówanego w swoim synu. Pochylenie się nad dzieckiem, by je nakarmić, jest plastyczną aluzją do interwencji Boga na pustyni uczynionej po to, by dostarczyć Izraelowi wody i pożywienia, a także dlatego, aby przyciągnąć go do siebie bardzo blisko - aż na wysokość własnego oblicza. Ten ostatni obraz to wyraźna aluzja do przymierza na Synaju: Izrael rzuca się w objęcia Boga i wchodzi w serdeczne z Nim relacje.

Wybranie Izraela i jego narodziny w Egipcie, wzrost na pustyni, dojrzałość na Synaju - te wszystkie etapy życia Izraela stały się możliwe dzięki ojcowskiej, delikatnej miłości Boga. W ten sposób bowiem miłuje Bóg.

W poetyckim tekście Pwt (rozd. 32) historia Izraela rozpoczyna się od pustyni (w. 10n). Aby opisać sytuację ludu wybranego, użyto tutaj bardzo mocnych obrazów. Autor tej księgi i jednocześnie poeta wyobraża ją sobie jako sytuację całkowicie opuszczonego podrzutka, którego życie jest w niebezpieczeństwie. Bóg go „znajduje”, odziewa, żywi i ochrania. To dziecko staje się niezmiernie cenne w Jego oczach (w. 1). Podrzutek zawsze wzbudza litość, ale nikt nie wpuszcza go do swego domu, lecz tylko powierza litościwym rękóm obcych. Izrael był właśnie takim ludem bez imienia i bez godności, był po prostu niczyj. Dla Boga jednak stał się kimś bardzo cennym, przygarniętym synem, któremu On chce nadać prawdziwą godność. Będzie Jego synem wychowywanym i ukierunkowywanym ku życiu w pełnej samodzielności oraz odpowiedzialności za swe czyny. Obraz orła, który uczy latać swe pisklęta i pomaga im w pierwszych próbach (w. 11), ukazuje Bożą pedagogię na pustyni. Poprzez tę trudną drogę Bóg, dzięki swej opatrnościowej obecności, czyni Izrael dojrzałym ludem, któremu oddaje w ręce jego własny los i proponuje życiowy program.



Deuteronomista dodaje jeszcze pewien szczegół: przy Izraelu na pustyni staje jedynie JHWH, nie ma tam nawet śladu innych bogów (w 12).

Jest to zasadniczy dogmat zawarty w tradycji Deuteronomium: jedyność JHWH (por. 6,4). Rodzi się on z doświadczenia samotnej i jedynej obecności Boga w życiu Izraela. Pustynia jest ponadto szkołą, gdzie Izrael, żyjąc razem ze swym Bogiem i w bezpośredniej od Niego zależności, poznaje, że On jest naprawdę przyjacielem, który pozwala się odnaleźć w chwili potrzeby, że jest też dla niego prawdziwym Ojcem, który daje mu życie i który jest niezastąpioną wartością jego własnej egzystencji. Pustynia jest więc mistrzynią uczącą, co jest w życiu najistotniejsze i absolutne. I tak jest naprawdę. Tam, w obliczu Boga, wszystkie elementy zastępcze okazują się tym, czym są w rzeczywistości, czyli karykaturą Boga.

Relacja ojciec-syn, według sposobów obrazowania przedstawiających odniesienie się Boga do Izraela na pustyni, prowadzi do jeszcze śmielszego obrazu relacji Boga i człowieka: obrazu narzeczeństwa. Według Jeremiasza, w epoce pustyni Bóg i Izrael byli w sobie zakochani. Izrael, którego on przedstawia, nie jest już dzieckiem ani małą dziewczynką, ale dziewczyną dorosłą, w pełnym rozwoju swej kobiecości. Ezechiel określi ten wiek bardzo realistycznie, przypisując Izraelowi zawsze wiek młodości, czyli pełnię jego fizycznego rozwoju i gotowości do miłowania (por. Ez 16,7b-8a).

Jakby z odczuciem nostalgii wspomina ten czas Bóg: *Pamiętam wierność twej młodości, miłość twego narzeczeństwa, kiedy chodziłaś za Mną na pustyni* (Jr 2,2). Pustynia nie jest więc jedynie czasem doświadczania dobrodziejstw i miłości Boga, ale również miejscem wzajemnego obdarzania się. Na pustyni bowiem Izrael umiłował Boga i poszedł za Nim. Umilował Go jak dziewczyna kochająca do szaleństwa swą pierwszą miłością. I poszedł za Nim tak, jak uczeń idzie zafascynowany za mistrzem. Miłość i pójście za Bogiem, całkowite oddanie i wierność, wewnętrzna radość osoby zakochanej, codzienne poszukiwanie nieustannie odnawiane słowami mistrza: to są właśnie cechy pustyni „profetycznej”, doświadczanej przez każdego, kto w pełni samotności powierzy się Bogu.

Jeremiasz podkreśla jeszcze jedną cechę Izraela z czasów pustyni. Jest on *qodeś i r'sit*, jest kimś świętym i jednocześnie pierwocinami. Jest to lud oddzielony od innych, odmienny, wybrany, a zarazem umiłowany jak pierwszy owoc żywotnej siły własnego łona, pierworodny. Pustynia jest czasem, kiedy to dojrzewa wybór i pierworództwo Izraela; właśnie tam, gdzie nie ma życia, Izrael znajduje wszystko: pożywienie, życie, miłość, upodobanie. Albowiem u Boga nie ma nic niemożliwego (Rdz 18,14; Jr 32,27; Łk 1,37).

Dla Ozeasa wreszcie pustynia staje się idealnym miejscem dla odnowienia relacji miłości, miejscem odnowy małżeństwa. U niego pustynia nie jest dawną pustynią Synaju, lecz pustynią Kanaanu, zredukowanego do piaszczystej równiny

pozbawionej życia. JHWH, zdradzony przez niewiernego Izraela, zostaje niejako zmuszony do pomniejszenia ziemi obietnicy, aby Izraelowi zapominającemu i niewdzięcznemu dać do zrozumienia, że urodzajność ziemi jest Jego dziełem, a nie bogów obcych. Czyniąc z Kanaanu pustynię, JHWH stwarza idealne warunki, by na nowo zbliżyć się do Izraela. Tutaj jest tylko On sam. *Dlatego chcę ją przynęcić (...) i mówić jej do serca* (Oz 2,16). *Będzie mi tam uległa jak za dni swej młodości, gdy wychodziła z egipskiego kraju* (2,17b) i tu *nazwie Mnie: „Mąż mój”, a już nie powie: „mój Baał” [Pan]* (2,18b).

Działanie Boga, mające na celu ponowne zdobycie miłości Izraela, ma charakter prawdziwego „uwodzenia” (tak mocne jest bowiem znaczenie użytego tu hebrajskiego czasownika - por. Wj 22,15 i Rdz 20,7), a „mówienie do serca” ma coś z tej sztuki słowa, której używa młodzieniec, chcąc trafić do serca swej dziewczyny. Dziewczyna, zwyciężona siłą tej miłości, poddaje się i zaczyna śpiewać pieśń zakochanych. A kiedy już zostaje jego żoną, zwraca się do swego męża nie jak do swego pana, ze względu na relację poddaństwa według wyroku ogłoszonego w raju (Rdz 3,16b), lecz tak, jakby mu była równą, zgodnie z pierwotnym Bożym zamysłem (Rdz 2,18n).

Pustynia jawi się Ozeaszowi jako czas odrodzenia zdradzonej miłości i wierności, i to czas niezwykle intensywny, bo prowadzący aż do przywrócenia całej jej pierwotnej świeżości. Pustynia jest więc czasem i miejscem ponownego, czyli nowego stworzenia; jest jakby przywróconym rajem, na nowo darowanym. Przyszłość tej odzyskanej miłości Ozeasz opisuje w terminach przypominających odnaleziony tutaj rajski pokój: *W owym dniu zawrę z nią przymierze, ze zwierzem polnym i ptactwem powietrznym, i z tym, co pełza po ziemi. Łuk, miecz i wojnę wyniszczę z jej kraju i pozwolę jej żyć bezpiecznie* (Oz 2,22).

Zawierając pokój ze stworzeniem, Bóg bierze za żonę dawną ladacnicę, która staje się dzięki temu... dziewczicą: *I poślubię cię sobie na wieki* (2,21a). Używa się tutaj takich wyrażen, jakby chodziło o pierwsze i jedyne małżeństwo. Izrael nie jest więc ukazany jak kobieta, której przebaczone i którą z litością przyjęto do ogniska domowego, lecz jako prawdziwa narzeczona, która wchodzi w tę relację jako królowa. Taki jest właśnie najgłębszy sens tego stwarzającego na nowo Bożego działania. On naprawdę *wszystko czyni nowe* (Iz 43,19).

Za oblubienicę wprowadzoną do własnego domu biblijny oblubieniec powinien wypłacić posag jej ojcu. Również u Ozeasa oblubieniec splota ten posag, ale nie ojcu, lecz samej oblubienicy. Obdarza ją szczególnymi darami: są nimi wewnętrzne dyspozycje, które sprawiają, że pozostanie mu wierną; *sedeq* i *mišpat* (sprawiedliwość i prawo), *hesed* i *rahamim* (upodobanie i miłość), *emunah* i *daat* (wierność i poznanie). Wszystko to jest przejawem tego wielkiego zamysłu Boga prowadzącego do głębokiej przemiany ludzkiego serca, o której mówią Je-

remiasz i Ezechiel, kiedy zapowiadają „przymierze nowe”, którego prawo będzie wypisane w ludzkim sercu (Jr 31,31-33) lub „nowe serce i nowego ducha”, które będą zdolne zachowywać przykazania Pana (Ez 36,25-27).

Również apostoł Paweł mówi o darach Ducha Świętego udzielonych wierzącym w Chrystusa Zmartwychwstałego, a będących zadatkiem nowego życia i synowskiej godności (Ga 4,6-7; Rz 1,3-4). W oczekiwaniu na dar Ducha Jezus i Apostołowie stwarzają warunki pustyni, oddając się w samotności modlitwie (Mt 4,1n; Dz 1,12-14). Pustynia, pozbawiona życia i ludzkiej obecności, ukazuje się w świetle wiary jako miejsce najbardziej napełnione Duchem, ponieważ na pustyni jest obecny On, Bóg wszystko wypełniający sobą.

## ROZDZIAŁ IV

### DOŚWIADCZENIE SYNAJU: DUCHOWOŚĆ WIEKU DOJRZAŁEGO

Według biblijnego opowiadania, w trzecim miesiącu po wyjściu z Egiptu Izrael dotarł do Synaju. Tutaj się zatrzymał i przebywał przez dłuższy czas. Dane z Księgi Liczb 9,11 mówią, że pobyt ten trwał cały rok. Ten właśnie rok był najbardziej znaczącym okresem w całej religijnej historii Izraela. Tutaj spotkał on swego Boga, tutaj poznał i przyjął Jego propozycje. Tutaj narodził się jako naród charakteryzujący się szczególną wiarą i zobowiązaniami etyki religijnej. Tutaj stał się „ludem JHWH” i w ten sposób Jego tożsamość została już na zawsze określona.

Stąd płynie wielkie znaczenie Synaju, także z literackiego punktu widzenia. Z Synajem wiąże się całe prawodawstwo etyczne i kultyczne Izraela, pod względem ilościowym stanowiące jedną trzecią całego Pięcioksięgu, a pod względem jakościowym będące jego sercem. Stąd też sama nazwa *tóra* (czyli prawo-pouczenie) odnosi się do całego Pięcioksięgu, ale przede wszystkim do prawodawstwa synaickiego. Na Synaju Izrael otrzymał prawo fundamentalne, które uczyniło go ludem Bożym i które go zobowiązało do oparcia na nim całej swej egzystencji. Wymagało ono od Izraela moralnej dojrzałości, czyli zdolności przyjęcia odpowiedzialności za siebie i swoje czyny. Jeśli w czasie pielgrzymowania przez piaszczyste drogi pustyni Izrael był obrazem człowieka dorastającego, to na Synaju ukazuje się on jako człowiek dorosły, zdolny do podjęcia wyboru i odpowiedzialnego zobowiązania. Synaj przeszedł więc do historii biblijnej jako to miejsce i ten religijny kontekst, gdzie kształtuje się duchowość dojrzałego Izraela.

## 1. Synaj jako punkt docelowy *Exodusu*<sup>1</sup>

Jeszcze dziś spotyka się uczonych, którzy utrzymują, że tradycje odnoszące się do Synaju istniały początkowo niezależnie od tradycji opisujących wydarzenie Wyjścia. Dowód na to znajdowali w tzw. syntetycznych wyznaniach wiary (względnie „małych historycznych Credo”), czyli Pwt 26,5-9; Joz 24,2-13 i 1 Sm 12,8, do których można też zaliczyć niektóre Psalm (78; 105; 135; 136); zatem teksty opowiadające o całym wydarzeniu Wyjścia łącznie ze zdobyciem Kanaanu, ale bez najmniejszej wzmianki o Synaju. Uzasadnienia tego braku można się doszukiwać w fakcie, iż Wyjście i zdobycie ziemi uważano za dar Boży, za dokonane przez Boga dzieło zbawienia, natomiast Synaj był momentem etycznego i kultowego zobowiązania się człowieka. Były to zatem - zdaniem tych uczonych - dwie odrębne rzeczywistości, które celebrowano podczas różnych świąt: *Exodus* i zdobycie Kanaanu obchodzono w Gilgal w Święto Tygodni (czyli Pięćdziesiątnicę),

### <sup>1</sup> Bibliografia:

- A) Odnośnie do geografii marszu z Egiptu na Synaj, oprócz różnych *Historii Izraela*, por.: A. Charbel, *Itinerario do Exodo: De Pi-Ramses ao Sinai*, w: *RCuBib* 4, 8n (1967), s. 84-103; M. Maiberger, *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem; worauf beruht die Identifizierung der Gäbal Musa mit dem Sinai?*, Hab., Mainz 1983.
- B) Odnośnie do zagadnienia niezależności tradycji względnie relacji pomiędzy nimi w przedstawieniu wydarzenia *Exodusu* i Synaju podajemy jedynie ważniejsze opracowania: W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinai Traditionen*, Mohr, Tübingen 1961; B. G. Boschi, *L'esodo e l'allenza nell'esegesi moderna*, w: *Probierni eprospettivediScienzebibliche*, (opr.) R. Fabris, Queriniana, Brescia 1981, s. 183-206; J. C. Craviotti, *El Sinai Biblico*, w: *RBiCalz* 30(1968), s. 77-82. 135-42; 31 (1969), s. 1-9; H. Gese, *Bemerkungen zur Sinai tradition*, w: *BeiEvT64*, Kaiser Vg., München 1974, s. 31-48; J. Gray, *The Desert Sojourn of the Hebrews and the Sinai-Horeb Tradition*, w: *VT4* (1954), s. 148-54; G. Hölscher, *Sinai und Horeb* (Fs R. Bultman), Kohlhammer, Stuttgart/Köln 1949, s. 127-132; B. Huffmon, *The Exodus, Sinai, and the Credo*, w: *CBQ* 27 (1965), s. 101-113 (z bibliografią); E. W. Nicholson, *Exodus and Sinai in History and Tradition* (Growing Points in: Theology), Blackwell, Oxford 1973; L. Perlitt, *Sinai und Horeb*, Fs W. Zimmerli, (opr.) H. Donner, VR, Göttingen 1977, s. 302-322; G. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, w: *TB* 8, Kaiser Vg., München 1965, s. 9-86; J. H. le Roux, *Exodus, An exposition and critical evaluation of G. von Rad's views*, Univ. South Africa, 1981; J. M. Schmidt, *Erwägungen zum Verhältnis von Auszugs- und Sinaitradeition*, w: *ZAW* 82 (1970) s. 1-31; W. H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 und 24* (ErtFor 191), WissBuchg, Darmstadt 1983; E. Zengler, *Israel am Sinai; Analysen und Interpretation zu Exodus 17-34, „CIS“*, Altenberge 1982; B. Zuber, *Vier Studien und Traditionsbildung* (Orb BibOr 9), Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1976.
- C) Odnośnie do znaczenia Synaju dla późniejszych tradycji Izraela zob.: K. H. Walkenhorst, *Sinai in litúrgica traditione deuternomistica et sacerdotal i*, w: *VD* 44 (1966), s. 89-96; K. H. Walkenhorst, *Der Sinai im liturgischem Verständnis der deuteronomistischen und priesterlichen Tradition*, (BBB 33), Hanstein Vg., Bonn 1969; J. Nunes Capreira, *A Historia sacerdotal e a aliança do Sinai*, w: *Didaskalia* 10(1980), s. 233-41.

natomiast wydarzenie na Synaju świętowano jako „odnowienie Przymierza” w Święto Namiotów, święto jesienne, celebrowane w epoce przedmonarchicznej w Sychem.

Taka opinia jest trudna do utrzymania, ponieważ teksty biblijne, które by ją ewentualnie podtrzymywały, są bez wątpienia późniejsze, a ponadto nie ma nigdzie nawet śladu „święta” odnowienia Przymierza.

Aktualny tekst biblijny, oparty na starszych tradycjach, łączy w sposób ścisły Wyjście z Synajem, i to tak mocno, że czyni z tego ostatniego logiczne, a więc i historyczne urzeczywistnienie celu samego Wyjścia. To prowadzi do wniosku, że Mojżeszowa grupa przeżyła podwójne doświadczenie: zarówno Wyjścia, jak i Synaju, dlatego różne szkoły interpretacji i następujące po sobie tradycje uznają je za doświadczenia dopełniające się i występujące jedno po drugim.

Dla tradycji jahwistycznej doświadczenie Synaju stanowi element uboczny, ale znaczący. Tradycja ta objawienie się Boga Mojżeszowi w płonącym krzewie (Wj 3,1-5) umiejscowiła na „Bożej górze”, określonej później nazwą Horeb, która znaczy to samo, co Synaj według późniejszej glosy (Wj 3,1b). Poza tym krzew został nazwany po hebrajsku *seneh* (Wj 3,2), co wyraźnie współbrzmi z nazwą góry Synaj. Dla Jahwisty ogień, który objawia Boga w krzewie, będzie znakiem obecności Boga na Synaju, ukazanej poprzez wybuch wulkanu (Wj 19,18). Zapowiedzi z Księgi Wyjścia stanowią więc preludium do religijnego doświadczenia na Synaju.

Dla tradycji elohistycznej wszystko to jest jeszcze bardziej oczywiste i wyraźne. Gdy Mojżesz wypełniał swoje posłannictwo, Bóg potwierdził szczególnym znakiem autentyczność tej misji: *Ja będę z tobą. Znakiem zaś dla ciebie, że Ja cię posłałem, będzie to, że po wyprowadzeniu tego ludu z Egiptu oddacie cześć Bogu na tej górze* (Wj 3,12). Wyjście z Egiptu i wyzwolenie, jakie ono ze sobą niosło, stanowiło więc jakby wstęp do podjęcia kultycznej służby Bogu na górze. Przejść od niewoli u faraona do służby jednemu Bogu - oto zasadniczy cel całego wydarzenia Wyjścia.

Jeśli fragmenty Wj 19,3-6 można uznać za należące do tradycji deuteronomicznej, to i w tej tradycji Synaj jest widziany jako szczyt historii Izraela. Wj 19,4 upamiętnia mowę Boga do ludu zgromadzonego u stóp Synaju: *Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjom, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie*. Cała wędrówka Izraela z Egiptu jest więc drogą do konkretnego celu: do Boga, który mieszka na Synaju. Po przybyciu tam Izrael stanął w obliczu Boga, bo Synaj był Jego siedzibą.

Podobnie tradycja kapłańska, zainteresowana Wyjściem szczególnie z tej racji, że stwarzało ono możliwość przyjęcia daru Ziemi Obiecanej i wzięcia jej w posiadanie (Wj 6,4-8), właśnie z tej perspektywy spogląda na Synaj - jako na moment wyjątkowy, jako na czas, kiedy Izrael stał się „ludem JHWH”. *Ja jestem JHWH! Uwolnię was od jarzma egipskiego i uwolnię was z niewoli. (...) I wezmę was za swój lud i będę wam Bogiem* (Wj 9,6n). W świadomości religijnej Izraela Synaj pojawia się zatem jako

punkt docelowy największych wydarzeń historycznych oraz jako tygiel, w którym hartuje się jego nowe przeznaczenie. A było to wezwanie do przyjęcia takiej wiary i takiego religijnego doświadczenia, które nie mają sobie równych we wszystkich innych wierzeniach czy religiach świata.

## 2. Teofania na Synaju<sup>2</sup>

Doświadczenie Synaju odróżnia się wyraźnie od wszelkich innych doświadczeń Izraela. W Egipcie, podczas nocy Wyjścia, nad Morzem Trzcina i na pustyni Izraelici doświadczali wyzwalającego i opatrnościowego działania Boga. Na Synaju natomiast *spotykają się z Bogiem*. Bóg ukazuje się im, mówi do nich, zobowiązuje, zawiera z nimi przymierze. Oczywiście należy zdawać sobie sprawę z transcendencji Boga i z potrzeby pośrednictwa, by ta transcendencja stała się komunikatywna i dostępna. Ale jedno jest pewne: Izrael wspominający wydarzenia na Synaju opisuje je w niezwykle przejmujący sposób, co wskazuje na to, że odbiły się w nim one głębokim echem. Wydarzenia te były zupełnie odmienne od poprzednich, ponieważ odnosiły się do relacji międzyosobowych. Na Synaju Izrael poczuł się bezpośrednio ogarnięty tajemniczą obecnością Bożą tak mocno, że aż zobowiązał się do dania Bogu własnej odpowiedzi. Dlatego Synaj stał się prototypem wszelkich mistycznych doświadczeń Boga, przykładem międzyosobowego dialogu pomiędzy Bogiem, który mówi, objawia się i proponuje, a człowiekiem, który w wierze przyjmuje Jego słowo i pragnie je zrealizować.

<sup>2</sup> Odnośnie do Synaju jako miejsca teofanii por.: J. Booij, *Mountain and theophany in the Sinai narrative*, w: *Bib* 65 (1984), s. 1-26; J. T. Burtchael, *Theophany*, w: *New Cath. Enc.* 14 (1967), s. 69n; I. J. Cairns, *The Role of Theophany in the Formation of Scripture in Early Israel and in the Qur'an*, Edinburg 1 970/71; M. Haelvoet, *La theophanie du Sinai*, w: *ETL* 29 (1953), s. 374-397; H. Hensel, *Die Sinaitheophanie und die Rechtstraditionen in Israel*, Heidelberg 1971; J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchner Vg., Neukirchen-Vluyn, 1965; J. Muilenburg, *The Speech of Theophany*, w: *HarvDivB* 28 (1963s), s. 35-47; H. Seebass, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg* (Bonn 1961), Bouvier, Bonn 1962, E. Zengler, *Die Sinai Theophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk* (FoBib 3), Echter Vg. / Kath. Bibelwerk, Würzburg/Stuttgart 1971.

Obraz Boga wyłaniający się z teofanii zob.: B. Chiesa, *Un Dio di misericordia e di grazia* (Es 34, 4-6. 8-9), w: *BibOr* 14(1972), s. 107-1 8; H. Schmid, *Gottesbild, Gottesschau und Theophanie*, w: *Jud* 23 (1 967), s. 1 65-82.

Odnośnie do znaczenia Synaju jako miejsca „łaski i prawa” zob.: *Gesetz und Gnade im Alten Testament*, (opr.) R. Brunner, Zwingli Vg., Zürich 1 969; E. Kutsch, *Gesetz und Gnade*, w: *ZAW* 79 (1967), s. 1 8-35; J. M. Myers, *Grace and Torah*, Fortress, Philadelphia 1975; H. Schmidt, *Gesetz und Gnade im Alten Testament*, w: *Judaica* 25 (1969), s. 3-29.

Synaj jest też modelem wszelkiego kultu zdolnego przekazać człowiekowi Boże zbawienie i równocześnie żądającego od człowieka zobowiązania do spożytkowania tego daru w jego codzienności. Te trzy aspekty - doświadczenie mistyczne, słowo skierowane i przyjęte oraz kult - obecne we wszystkich tekstach biblijnych o Synaju (Wj 19-40; Kpł; Lb 1-10), w samej teofanii, w tym burzliwym preludium całego wydarzenia zbawczego pojawiają się wyraźnie, ale mają dopiero formę zarodkową.

### a) Bóg „ukazuje się” na Synaju

Kiedy Izraelici dotarli do stóp Synaju, podjęli przygotowania, które tekst biblijny opisuje według kanonów odnoszących się do czystości kultycznej (wypranie ubioru, powstrzymanie się od aktów seksualnych, zachowanie należytej odległości od góry - Wj 19,10-14). Potem, trzeciego dnia, nastąpiły na górze niezwykle zjawiska atmosferyczne - Wj 19,16.18. Uczeni odróżniają dwie tradycje zajmujące się opisem tego fenomenu. Dla Jahwisty jest to wybuchający wulkan (Wj 19,18), podczas gdy dla Elohisty jest to gwałtowna burza z towarzyszącymi jej zjawiskami atmosferycznymi, jak gęsta chmura, grzmoty i błyskawice (Wj 19,9.16). Nie ma potrzeby kłaść nacisku na ścisłość tych szczegółów. Z drugiej znów strony mamy w opisie wzmiankę o dźwięku trąby (19,16.19) i rogu (19,13b), co jest oczywistą transpozycją elementów kultycznych na opis teofanii na górze. Ważniejszym jest znaczenie, jakie wiązano z tymi fenomenami. Dla Jahwisty góra przemieniła się w wybuchający wulkan, *ponieważ Pan na nią zstąpił* (Wj 19,18.20a). Obecność Boga zapala górę. Ogień, który czerwonymi językami zabarwia poranek (19,16a), jest znakiem i sakramentem bliskości Boga. Bóg jest właśnie tutaj i „jaśnieje” wobec ludu.

Elohisty natomiast umieszcza Bożą obecność w gęstej chmurze (19,9), z której wydobywają się grzmoty i błyskawice. Grzmoty są „głosem” Boga (19,19b), błyskawice natomiast blaskiem Jego majestatu. Gęsta chmura jest znakiem Boga, który ze swej natury jest niewidzialny dla człowieka, ponieważ jest transcendentny. Natomiast grzmoty i błyskawice wyrażają ideę Boga, który znajduje sposób, by dać się widzieć i słyszeć człowiekowi. Jest to widzenie i słowo wywierające ogromne wrażenie. Autor biblijny zauważa, że *cały lud przebywający w obozie drżał ze strachu* (19,16b). Ten przerażony lud Mojżesz wyprowadza z obozu i stawia przed obliczem Boga „u stóp góry” (19,17). Lęk i jednocześnie bliska obecność Boga są postawami dobrze oddającymi doświadczenie mistyczne. Bóg jest niezmierny, niewypowiedziany, niewyraźny. Człowiek czuje się zagubiony, zdruzgotany i zwyciężony, a równocześnie odczuwa Jego bliskość, obecność i nieporównywalną radość z tego, że został dopuszczony do takiej z Nim zażyłości.

Tradycja kapłańska również przedstawia teofanię na Synaju, lecz w sposób sobie właściwy. Jest to teofania milcząca, kontemplatywna. Chmura będąca znakiem



obecności Bożej pokrywa szczyt góry. Samą górę otacza gorejący ogień. Chwała JHWH, Jego majestat ukazuje się otoczony chmurą na szczycie góry. Bóg bierze w posiadanie tę górę, którą wybrał na swoje tymczasowe mieszkanie (Wj 24,15b-16a). Następnie chwała Boża przemieści się stąd, by wziąć w posiadanie namiot-przybytek, który przygotowuje Mojżesz (Wj 40,34). Schodzi więc „z góry” „w dół” aż do poziomu obozowiska Izraela. Nie można sobie wyobrazić większej przychylności Boga, którego transcendencję tradycja kapłańska tak mocno podkreśla. Lud asystuje w milczeniu tej niedostępnej Chwale, która jaśnieje na górze (Wj 24,17).

Teofania na Synaju zostanie na długo w pamięci Izraela. Ilekroć zajdzie potrzeba podkreślenia niezwykłej potęgi JHWH, wtedy Izrael będzie się odwoływał do Synaju i do wszystkich nadzwyczajnych zjawisk tego chwalebego objawienia. Oto one: ogień płonący pod stopami Boga, góry rozpływające się, jakby były ze stopionej lawy, wysychające rzeki, a do tego jeszcze - jakby dopełnienie tego wstrząsającego scenariusza - przejmująca muzyka grzmotów i błyskawic. Od najstarszego opisu w pieśni Debory (Sdz 5,4n), poprzez późniejsze opisy w Psalmach (29; 68,8; 77,18n; 97,3-5), aż po „teofaniczną symfonię” Habakuka (3,3-15) przedstawiona tam idea pozostaje zawsze ta sama: JHWH jest Bogiem, który przejmuje lękiem, dlatego że jest wszechmocny, ale też właśnie dlatego jest On Bogiem, który zbawia. Jemu się powierzyć i zaufać to znaczy wejść w zasięg Jego zbawczej potęgi.

Z teofanii kosmicznej objawienie na Synaju przemieni się potem w teofanię „domową”. W ciągu dziejów Izraela Bóg będzie znajdował różne sposoby prowadzące do zażyłości z Nim poszczególnych ludzi, takich jak Mojżesz i Eliasza, Izajasza i Ezechiela, Chrystusa i Pawła. Są to teofanie, które naznaczają całe ludzkie życie i powodują jego rozwój. Stanowią one prototyp nadzwyczajnych doświadczeń mistycznych danych ludziom „duchowym” wszystkich czasów i wszystkich religii.

Według obecnego tekstu biblijnego (Wj 33,18-23), Mojżesz prosi o wizję: *Okaż mi swoją chwałę!* W tej prośbie odkrywamy gorące pragnienie całego Starego Testamentu, aby „zobaczyć” Boga, zupełnie podobne do prośby Filipa: *Panie, ukaż nam Ojca, a to nam wystarczy* (J 14,8). Tak jak Filip, który tyle razy słyszał Jezusa mówiącego o Ojcu, pragnął poznać Go bezpośrednio, podobnie człowiek Starego Testamentu gorąco pragnie osiągnięcia coraz pełniejszej zażyłości z Bogiem. Dlatego w usta człowieka najbliższego Bogu, takiego, z którym Bóg rozmawia twarzą w twarz, tak jak człowiek rozmawia z człowiekiem (Wj 33,11), wkłada żarliwą prośbę o bezpośrednią wizję chwały Boga. I chociaż prośba ta nie została wysłuchana, ponieważ Bóg pozostaje zawsze transcendentny, a więc ze swej natury niewidzialny i niedostępny dla człowieka, to jednak tekst biblijny przyznaje, że właśnie Mojżeszowi dane było przeżyć jedyne w swoim rodzaju doświadczenie mistyczne, najgłębsze w całym Starym Testamencie.

Bóg objawia mu swoją chwałę poprzez proklamację swego imienia, symbolu swej miłosiernej i obdarzającej łaską obecności (por. Wj 34,6). Ukryty w szczelinie skalnej Mojżesz ogląda przechodzącego Boga, który go dotyka, który kładzie mu rękę na oczy, który objawia mu swoje Imię - niewidzialny, a tak bliski człowiekowi i tak go przenikający. Taki jest Bóg duchowości starotestamentalnej.

Ten aspekt przenikającej obecności został rozwinięty w teofanii, jaką przeżył Eliasz. On również znajduje się w skalnej jaskini na górze (1 Krl 19,11 n) i, pośród kosmicznej scenerii, on również wychodzi naprzeciw gwałtownego wichru, przeżywa trzęsienie ziemi, zauważa wznoszący się płomień ognia. Teraz jednak nie są to już znaki teofanii, a jedynie znaki ją zapowiadające. Dopiero poszum lekkiego wiatru objawia obecność Boga. Człowiek nie może bowiem przewidzieć obecności Boga i nikt też nie może powiedzieć, że On jest tu i że właśnie jego ogarnia. Wszechmoc objawia się w bezsilności, Niewidzialny staje się „Widzialnym” dla człowieka, który Go przyjmuje. Gdy Eliasz posłyszał poszum lekkiego wiatru, wyszedł z ciemności swej jaskini i ruszył na spotkanie Bożego światła, by pozwolić się oświecić, poszedł na spotkanie najśłodszy głosu, by pozwolić mu się przeniknąć. W doświadczeniu mistycznym ciało ustępuje miejsca działalności ducha.

Mojżesz i Eliasz będą obecni podczas Przemienienia Jezusa przy Jego epifanii jako Boga, dokonanej wobec trzech zachwyconych uczniów (Mk 9,2n). Ci najbardziej doświadczeni mistycy Starego Testamentu swoją obecnością przy Jezusie poświadczają, że na Taborze pojawia i objawia się ktoś większy od Mojżesza i Eliasza i że w słowach Jezusa z Nazaretu przemawia Bóg ich Ojców.

## b) Bóg „mówi” na Synaju<sup>3</sup>

W każdej teofanii zawiera się zawsze „słowo” Boga skierowane do ludu względnie do pojedynczej osoby (Wj 3,4n; Iz 6,8; Mk 1,11). Pierwsze słowo na Synaju zawiera się w samych znakach teofanii. Według Elohisty, *Mojżesz mówił, a Bóg odpowiadał mu głosem grzmotu* (Wj 19,19b). Po hebrajsku powiedziano to prościej, używając terminu *qól*, który oznacza „głos”. Jednak w Wj 19,16 pojawia się słowo *qolót*, czyli grzmot. W pamięci Izraela utkwilo potężne echo tego szczególnego „głosu” Boga na Synaju. Księga Powtórzonego Prawa wzmacnia jego rezonans takimi słowami: *Wtedy zbliżyliście się i stanęliście pod górą - a góra płonęła ogniem aż do nieba, okryta mrokiem, ciemnością i chmurą. I przemówił do was Pan, Bóg wasz, spośród ognia. Dźwięk słów słyszeliście, ale poza głosem nie dostrzeżliście postaci* (Pwt 4,11-12). Kiedy Izrael sprawował swoje celebracje liturgiczne w sanktuariach Kanaanu, nigdy nie brakowało w nich dźwięku rogu i głosu trąby,

<sup>3</sup>J. L. Councillos, *Qól YHWH en el AT*, w: XXX SemBEsp, Madrid 1972, s. 319-70.

które rozbrzmiewały tonem głębokim i przeciągłym. Dźwięk ten był liturgicznym środkiem przekazującym ten głos, który grzmiał kiedyś przeciągle na Synaju (por. Wj 19,16b.19a).

Odgłos grzmotu stał się w literackiej tradycji biblijnej wyrazistym słowem Boga, przez które objawiał On swoją wolę Izraelowi. Dopiero Deuteronomista poświadcza przejście od grzmotu jako głosu kosmicznego do słowa mówionego, które zwiastuje i ogłasza plany Boże. Księga Powtórzonego Prawa tak kontynuuje zacytowany powyżej fragment (4,12): *Oznajmił wam swoje przymierze, czyli dziesięć przykazań. (...) Pan nakazał mi [Mojżeszowi] uczyć was praw i nakazów* (4,13-14).

Dzięki tej przemianie głosu-grzmotu na słowo-przykazanie Synaj stał się w wierze i duchowości biblijnej miejscem największego słownego objawienia się Boga. Większą część tekstów biblijnych o Synaju stanowią przykazania, normy i przepisy włożone w Boga, będące zarazem przejawem wymagań kultycznych i etycznych, jakie z nich wypływały.

W dawniejszych tradycjach biblijne „słowo” dotyczące Synaju ma dwa znaczenia ściśle ze sobą połączone. Jest przede wszystkim słowem przedstawiającym historię zbawienia, której twórcą jest sam Bóg: *Ja jestem JHWH, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej* (Wj 20,2); *Wobec całego ludu uczynię cuda, jakich nie było na ziemi i u żadnych narodów* (Wj 34,10). Dokonane w przeszłości wyzwolenie z Egiptu oraz cudowne interwencje podczas zdobywania Kanaanu stanowią działania Boże w pełnym tego słowa znaczeniu. Są one dokonane przez Boga na korzyść Izraela. Dzięki nim on istnieje, będzie miał własną ziemię i stanie się narodem pośród narodów.

Te dzieła, które słowo Boga objawia jako Jego „cuda” (*nipläot*) są wydarzeniami poprzedzającymi Synaj i stanowiącymi podstawę praw Boga do Izraela, Boga, do którego należy słowo ostateczne i który może wymagać od swego ludu służby na znak zależności. Słowo objawiające historię jako dzieło Boga staje się podstawą i motywacją słowa objawiającego Jego wolę, które jeśli zostanie spełnione, będzie świadczyć o odpowiedzi Izraela na nie, czyli o jego wierze, o serdecznym przyłgnięciu do Boga i o posłuszeństwie.

To drugie słowo ma w starożytnych tradycjach znaczenie rozkazu. *Dēbarim* (słowa), o których mówi Wj 20,1, są wymienionymi następnie Dziesięcioma Przykazaniami z Wj 20,3-17. Słowa Wj 24,3 i „słowa przymierza” Wj 34,28 wyraźnie odnoszą się do zbioru rozporządzeń. W tradycji deuteronomicznej słowo-przykazanie Boga obejmuje całe prawodawstwo, wszystkie jego kodeksy i rytuały; są to przykazania, prawa i normy (Pwt 5,1). Słowo-nakaz przeszło do tradycji biblijnej jako *tórah JHWH* (Boże prawo i pouczenie). Podwójne słowo Synaju obejmuje zatem to, co my określamy jedną formułą: łaska i prawo, Ewangelia i uczynki, rady i nakazy. Łaska jest darem Boga, Jego zbawczą interwencją na rzecz Izraela, a prawo i odpowiedź Izraela są jego decyzją,

by żyć według etycznych wskazań Boga. Ewangelia jest darem ogłoszonym i danym człowiekowi po to, aby ją poznał. Czyn jest darem uczynionym w przeciągu ludzkiego życia. Darem jest to, co nadaje nową godność obdarowanemu i sprawia, że podlega on zbawczemu działaniu Boga (według Jego rad), a także jest tym, co konkretnie człowiek powinien realizować (zgodnie z Jego nakazem).

Jeśli przyjmiemy, że na Synaju były obecne „dwa” słowa, to pierwsze - zba-  
wiające - było obecne przede wszystkim w doświadczeniu *Exodusu* i pustyni (Wj 1-18; Lb 11 n) oraz zdobycia nowej ziemi (Joz i Sdz); natomiast drugie, czyli słowo będące nakazem, imperatywem, jest najbardziej charakterystyczne dla Synaju (Wj 20-40; Kpł; Lb 1-10).

### 3. Na Synaju Izrael staje się „ludem JHWH”

Sformułowanie „lud JHWH” jest już późniejsze. Spotykamy je w pismach proroków (Jr 11,4; 31,33; Ez 36,28) i w późniejszych tradycjach Pięcioksięgu (por. Pwt 26,17-19; Kpł 16,12; Wj 6,7 P). Przekazuje ono jednak dobrze to znaczenie, które tradycje wcześniejsze wyrażają innymi słowami i obrazami, takimi jak uczta, ryt krwi oraz słowo przymierza. Dzięki tym elementom Izrael staje się świadomym, że przynależy do JHWH, że jest z Nim związanym i przez Niego zobowiązanym. Poczynając od Synaju, Izrael musi dawać świadectwo o swoim bezpośrednim odniesieniu do Boga. Znaczna część biblijnych tekstów prorockich będzie żądać zdania sprawy z wszelkich form niewierności wobec tej relacji do Boga, a Deuteronomista będzie gorąco zachęcał lud do wierności zaprzysiężonej Bogu na Synaju. Również ocena tragicznej sytuacji w czasie niewoli zostanie dokonana w odniesieniu do zobowiązań podjętych na Synaju, a nie zrealizowanych i zdradzonych w Kanaanie (2 Kri 17,7-23; 18,12).

Dlatego warto zwrócić uwagę na te właśnie wymienione modele relacji do Boga, poprzez które Izrael wyrażał świadomość swej historyczno-religijnej tożsamości.

#### a) Uczta na górze<sup>4</sup>

Tekst Wj 24,1-11 jest uznawany za fragment opisujący celebrację przymierza zawartego pomiędzy JHWH a Izraelem. Łatwo w nim odkryć dwie warstwy,

<sup>4</sup> W. Beyrlin, *Herkunft und Geschichte...*, s. 19-23. 33-42; M. Buber, *Moses. The Revelation and the Covenant*, Harper, New York 1958, s. 1 1 7n; O. Eissfeldt, *Die älteste Erzählung vom Sinaibund*, w: *ZAW* 73 (1961), s. 137-146; tenże, *Das Gesetz ist*

z których każda odnosi się do odrębnego rytu celebracji. Jednym jest uczta (w. 11), a drugim pokropienie krwią ołtarza i dwunastu stel (w. 3-8).

Być może pierwsza warstwa jest jahwistyczna, druga natomiast na pewno jest elohistyczna. Uczta, o której tu mowa, jest ucztą ofiarną. Według rytualnego przepisu Księgi Kapłańskiej (3,1 -17; 19,5-8; 22,21-25), ofiarujący, który składał „ofiary komunijną”, umieszczał na ołtarzu części tłuste swej ofiary; część należała się kapłanom ofiarującym, a to, co pozostało, spożywał ofiarodawca z krewnymi i przyjaciółmi. Ucztujący byli świadomi, że spożywając ofiarę złożoną Bogu, a zatem należącą do Boga, zawierają lub odnawiają więzy łączności z Nim i pomiędzy sobą. Byli oni w ten sposób niejako dopuszczeni do zażyłości z Bogiem i tym samym należeli do Jego „domu”; stawali się Jego domownikami i członkami rodziny.

Ryt uczty służył także do wzmocnienia relacji pomiędzy ludźmi. Działo się tak w przypadku rodów Jakuba i Labana, gdzie dokonała się wzajemna wymiana zobowiązań (Rdz 31,54). Podobnie było w przypadku teścia Mojżesza Jetry w jego relacjach z Izraelitami. Kiedy Madianita Jetro uznał wszechmoc JHWH i jego zbawczą obecność w historii Izraela, odczuł potrzebę złożenia JHWH ofiary, aby Mu się oddać i wyrazić swą wiarę. Po złożeniu ofiary Jetro i bardziej znaczący reprezentanci Izraela celebrują wspólną wiarę poprzez ucztę (Wj 18,12). We wspólnym wyznaniu wiary oraz uczcie przed Bogiem, w słowie i rycie sprawują oni „eucharystię” wspólnej przynależności (Wj 18,9-12).

W tekście zamykającym przymierze na Synaju (Wj 24,1-11) uczta jest ukazana jako przypieczętowanie rytu krwi (w. 3-8); pierwotnie jednak była oddzielona od tego rytu. W starszej wersji wyrażała to, co zrodziło się na Synaju pomiędzy Izraelem a Bogiem, czyli stanowiła pewien rodzaj łączności i wolnego dostępu do niedostępnego, transcendentnego Boga, pewną formę przynależności i komunii. Tekst wyraża to wszystko poprzez wizję Boga zarezerwowaną dla reprezentujących lud naczelników (czyli dla Mojżesza, Aarona, jego dwóch synów Nadaba i Abihu oraz dla siedemdziesięciu starszych - w. 10), poprzez zachowanie ich od śmierci pomimo oglądania Boga (w. 1 la) oraz przez obraz uczty w obliczu Boga (w. 1 lb). Ze zwięzłości narracji można wywnioskować wyjątkowość tego przywileju udzielonego naczelnikom, a przez nich samemu ludowi. „Widzieć” Boga, a nie zostać spalonym - to dar niezwykły, na-

*zwischenekommen. Ein Beitrag zur Analyse der Sinai-Erzählung*, w: TZL 91 (1966), 1-6; A. Deissler, *Die Perikope von Bundesschluss (Ex 24, 1-11), eine Einweihung in den Gottesdienst des Gottesvolkes*, w: ErbAuf 53 (1977), s. 361-66; D. Dore, *Un repas „d'alliance“?: Ex 24, 1-2.9-11*, w: PoinT24 (1977), s. 147-71; E. W. Nicholson, *The Interpretation of Ex 24, 9-11*, w: GlasgUnOrSocTr 24 (1971 n., 1 974), s. 51-65; J. Plastaras, *Il convito di alleanza (Es 24, 1.9-11)*, w: tenze, *Il Dio dell'Esodo*, s. 1 55n; E. Ruprecht, *Ex 24, 9-11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils; Werden und Wirken des ATs* (Fs. C. Westermann), (opr.) R. Albertz, VR. Vg., Göttingen/Neukirchen 1980, s. 138-173; R. de Vaux, *Histoire*, s. 414; H. Schmid, *Mose. Überlieferung und Geschichte*, Töpelmann, Berlin 1 968, s. 64-73.

wet jeśli było to widzenia Boga poprzez symbole Jego niedostępnego majestatu, co w tekście wyrażone jest w obrazie posadzki z szafirowych kamieni świecących jak samo niebo (w. IOb); według biblijnej mentalności bliskość tego majestatu uważano za zagrożenie dla egzystencji człowieka (por. Rdz 28,16n; Iz 6,5). W ten sposób, poprzez swoich przedstawicieli, Izrael został wprowadzony w bardziej bezpośrednią bliskość Boga i w tej bliskości spożył ucztę jedności.

Obraz uczyty jako symbolu przynależności do Boga i religijnego zjednoczenia zakorzenił się mocno w tradycji biblijnej. Tekst Izajasza czyni z uczyty przygotowanej przez Boga na górze Syjon symbol uniwersalnego pokoju pomiędzy narodami. To właśnie sam JHWH przygotowuje *uczty z tłustego mięsa* dla wszystkich narodów (por. Iz 25,6). W Nowym Testamencie zbawienie przyniesione przez Jezusa i zaofiarowane ludziom jest również przedstawione jako uczta weselna, którą przygotował król dla swego syna i na którą zostali zaproszeni ludzie wszelkiego stanu (Mt 22,2-10). Tą ucztą - mówi Jezus - jest królestwo niebieskie. W tym pełnym radości i zażyłości obrazie jednej z najzwyczajniejszych ludzkich czynności Jezus zamyka niezgłębioną tajemnicę życia człowieka zanurzonego w życiu i miłości Trójjedynego Boga, miłości do niczego nieporównywalnej.

## b) Ryt krwi<sup>s</sup>

W Księdze Wyjścia 24,3-8 zachowało się wspomnienie rytu, w którym Izrael widział swoją całkowitą przynależność do JHWH: był nim ryt krwi. Treść tego tekstu jest bardzo jasna. Mojżesz znajduje się na Synaju, gdzie otrzymał słowa-przykazania Boga, o których jest mowa w Wj 20,1-17. Kiedy zszedł z góry, zwołał zgromadzenie ludu i ogłosił te słowa. Lud widział w nich wyrażenie woli JHWH i zobowiązał się do ich zachowania. Wtedy Mojżesz je zapisał. Nazajutrz o świcie zaczął przygotowywać wszystko, co było potrzebne do wielkiego gestu rytualnego. Zbudował najpierw ołtarz, który reprezentował Boga, a wokół niego wznosił 12 kamiennych stel, które były znakami ludu. I tak symbolicznie stanęli naprzeciw siebie Bóg i Izrael.

<sup>5</sup> J. Cerny, *Reference to Blood Brotherhood among Semites in an Agyptian Text of the Ramesside Period*, w: *JNES* 1 4 (1955), s. 1 61 -1 63; A. Gonzales Nunez, *El rito de la Alianza*, w: *EstBib* 24 (1965), s. 21 7-238, H. M. Kamsler, *The blood covenant in the Bible*, w: *DorLeDor* 6 (1977n), s. 94-98; E. W. Nicholson, *The covenant ritual in Ex XXIV, 3-8*, w: *Old Testament studies dedicated to G. W. Anderson*, (opr.) J. A. Emeryton (= *VT* 32, 1/1982), s. 74-86; J. Priest, *The Covenant of Brothers*, w: *JBL* 84 (1965), s. 400-406; F. Sama, *II rito dell'aspersione del sangue*, w: *ParVi* 1 2 (1968), s. 436-45; W. R. Smith, *Religion of the Semites*, London 1 894, s. 314n.; 479; W. R. Smith, *Kinship and Marriage*, London 1903, s. 56-62; P. H. Talla, *A Critical and Exegetical Analysis of Exodus 24 with Special Attention to Covenant Ratification*, Concordia Seminary, St. Louis 1979; R. de Vaux, *Histoire*, s. 414-417.

W tym czasie młodzieńcy - zamiast kapłanów, którzy jeszcze nie zostali ustanowieni - złożyli Bogu ofiary. Tekst wspomina w szczególności o ofiarach całopalnych oraz komunijskich. Te ostatnie będą połączone ze wspólną ucztą. Mojżesz odczytał wobec ludu „księgę Przymierza”, czyli wypisane przez niego przykazania, a lud potwierdził swe pragnienie ich zachowywania. Potem Mojżesz wziął krew ofiarowanych zwierząt i jej połowę wylał na ołtarz, a drugą połowę skropił lud reprezentowany w tej ofierze przez 12 kamiennych stel. Do tego rytuału zostało dołączone szczególne słowo, które wyjaśnia i ułatwia zrozumienie znaczenia tego kultycznego gestu: *Oto krew przymierza, które JHWH zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów.* W takim opisie rytuału widać od razu późniejsze dodatki i odniesienia. I tak np. 12 stel przedstawia cały Izrael, czyli ten naród, który ukonstytuuje się dopiero po zdobyciu Kanaanu, daleki jeszcze od ludu na Synaju. Na świętej górze była bowiem obecna jedynie „grupa Mojżesza”. Niemniej ryt krwi jest bardzo starożytny i posiada wielkie znaczenie. Był on bardzo znany i praktykowany przez pierwotne szczepy arabskie; łączono go z nacinaniem nadgarstka ręki i z pokropieniem wypływającą krwią kamieni ustawionych pomiędzy kontrahentami. Służyło to wyrażeniu wspólnoty życia ustanowionej pomiędzy nimi oraz zobowiązywało do wierności złożonym przysięgom, a także je przypieczętowywało. Krew, którą Mojżesz wylał na ołtarz i dwanaście stel, wyrażają więc nową rzeczywistość, która ustala się pomiędzy JHWH a Izraelem: ich wzajemną przynależność. W ten sposób Izrael uznaje panowanie Boga nad swym życiem, akceptując Jego wolę wyrażoną w słowach-przykazaniach, i wchodzi w komunie z Bogiem, który go wyzwolił. Od tego momentu pojawia się między nimi relacja przyjaźni i „pokrewieństwa”; oczywiście uwzględniając tę ogromną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy Bogiem, który na Synaju stał się w jakiś sposób widoczny i obecny, a ludem, który tutaj staje się Jego sługą jako ten, któremu Ktoś o wiele większy odeń przepisał pewne prawo. Mimo tej różnicy ryt krwi wyraża jednak zdumiewające przeznaczenie i szczególną wielkość Izraela jako ludu, który łączy się z JHWH i przyjmuje Jego wolę.

Zestawiając rytuały uczyty i krwi, spostrzegamy, że obydwa wyrażają na swój sposób bliskość pomiędzy Izraelem a Bogiem, ale ryt krwi tę bliskość jeszcze uzasadnia. Izrael jest dlatego bliskim i „krewnym” Boga, ponieważ nałożono na niego zobowiązanie służenia JHWH, a on je przyjął. Widać tu więc inny jeszcze aspekt doświadczenia Synaju: nie tylko działanie Boga, ale i odpowiedź człowieka. Bóg mu się ukazał, mówił do niego, dał mu przykazania, a człowiek na to świadomie odpowiedział. Na Synaju rozpoczyna się dialog pomiędzy JHWH a Izraelem, dialog, który będzie się rozwijał dalej poprzez biblijną historię zbawienia aż do momentu, kiedy relacja Boga i wierzącej wspólnoty stanie się radosnym obcowaniem Ojca z ludźmi, którzy stali się Jego przyjaciółmi i dziećmi (*Dei Verbum* 1).

c) *Brit* jako kultyczne i etyczne zobowiązanie Izraela<sup>6</sup>

W późniejszych czasach Izrael znalazł jeszcze głębszy sposób wyinterpretowania i zrozumienia doświadczenia na Synaju. Na świętej górze Bóg JHWH zobowiązał go swoim *berit*, czyli przymierzem. Stanowiło ono pewne uwarunkowanie dotyczące życia, które miało jeszcze mocniej i jaśniej wyrażać szczególną godność

<sup>6</sup> Dysponujemy obszerną bibliografią odnośnie do użycia pojęcia „berit” i wydarzenia na Synaju według bardzo prostego, ale funkcjonalnego schematu:

- A) Zastosowanie terminu i jego znaczenie w kontekście Synaju: S. Bastianel - L. di Pinto, *Per una fondazione biblica dell'etica*, w: T. Goffi - G. Piana, *Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generate*, Queriniana, Brescia 1983, s. 77n, szczególnie s. 87, przypis 8, gdzie mamy dobrą syntezę problematyki berit; J. Begrich, *Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*, w: *ZAW* 60 (1944), s. 1 -11; P. Buis, *La notion d'alliance dans l'AT*, (Lectio Divina 88), du Cerf, Paris 1976; H. Cazelles, *Alliance du Sinai, alliance de l'Horeb et renouvellement de j'alliance, dans l'AT*, (Lectio Divina 88), s. 1-11; P. Buis, *La notion d'alliance dans AT*, (Lectio Divina 88), du Cerf, Paris 1976; H. Cazelles, *Aliance du Sinai, alliance de l'Horeb et renouvellement de l'alliance*, w: *Fs. W. Zimmerli*, (opr.) H. Donner, VR, Göttingen 1977, s. 69-79; W. Eichrodt, *Bund und Gesetz. Erwägungen zu neuer Discussion*, w: *Gottes Wort und Gottes Land (Fs. H. W. Hertzberg)*, (opr.) H. Graf Reventlow, VR, Göttingen 1965, s. 30-49; D. R. Hillers, *Covenant: The History of Biblical Idea*, J. Hopkins Pr., Baltimore, 1969; E. Kutsch, *Berit IMPEGNO*, w: *DTAT*, I, coll. 295-306; E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund” im Alten Testament*, (BATW 131), De Grüyter, Berlin/New York 1973; O. Loretz, *Berit - „Band - Bund”*, w: *VT* 16 (1966), s. 239-241; J. Quell, *Diatheke*, w: *GLNT*, II, coll. 1017-1094; J. Scharbert, *Die Begriffe „Berit” und „Törah” in den Pentateuchschichten*, w: *De la Törah au Messie*, Fs. H. Cazelles, (opr.) M. Carrez i inni, Desclée, Paris 1981, s. 163-170; M. W. Smith, *What the Bible says about covenant*, College, Joplin MOc 1981; F. Vattioni, *La terminologia dell'alleanza*, w: *Biblos-Press* 6 (1965), s. 112-116; F. Vattioni, *Recenti studi sull'alleanza nella Bibbia e nell'Antico Oriente*, w: *Aion* 17 (1967), s. 181-232.
- B) Struktura biblijnego berit a formuły paktów z Chetytami: F. C. Fensham, *Maledictions and Benedictions in Ancient Near Eastern Vassal-Treaties and the OT*, w: *ZAW* 74 (1962), s. 1 -9; F. C. Fensham, *Clauses of Protection in Hittite Treaties and in the OT*, w: *VT* 13 (1963), s. 133-143; H. Freydank, *Eine hethitische Fassung des Vertrages zwischen dem Hethiterkönig Suppiluliuma und Aziru von Amurru*, w: *MIO* 6 (1960), s. 357-381; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, Herdman, Grand Rapids MI 1963; V. Korošec, *Hethitische Staatsverträge*, (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60), Leipzig 1931; W. Moran, *A Note on the Treaty Terminology of the Sefire Stelas*, w: *JNES* 22(1963), s. 173-176; J. A. Thompson, *The Significance of the Ancient Near Eastern Treaty Pattern*, w: *TyndB* 13(1963), s. 1 -6; O. Szemerényi, *Vertrag des Hethiterkönigs Tudhaliya IV mit Istarimuwa von Amurru*, w: *OrAnt* 9 (1945), s. 113-129; K. Baltzer, *Das Bundesformular*, (WMANT 4), Neukirchener Vg., Neukirchen K. Moers, 1964; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament. New edition completely rewritten* (An Bib 21 A), PIB, Roma (1963) 1978; D. J. Carthy - G. E. Mendenhall - R. Smend, *Per una teologia*



„ludu JHWH”. Rzeczywistość Przymierza naznaczyła całą ekonomię zbawczą Starego i Nowego Testamentu. Również Jezus powie, że Jego krew jest krwią nowego i ostatecznego *berit*, które ma moc wprowadzić człowieka do

*del patto nell'AT*, Marietti, Torino 1972; D. J. McCarthy, „Berit”, w: *OT History and Theology*, w: *Bib* 53 (1972), s. 1 10-121; D. J. McCarthy, „Berit” and Covenant in the Deuteronomic History, w: *VT Suppl.* 23, Brill, Leiden 1972, s. 65-85; H. Cazelles, *Les structures successives de la „berit” dans l'A.T.*, w: *StMor* 14 (1976), s. 77-104; J. L'Hour, *L'Alliance de Sichern*, w: *RB* 69 (1972), s. 5-36; 161-184; 350-368; J. L'Hour, *La morale de j'Alliance*, (Cah. RB 5), Gabalda, Paris 1966; G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East*, w: *BA* 1 7 (1954), s. 49-76; G. E. Mendenhall, *25 Years Ago: Covenant Forms in Israelite Tradition*, w: *BA* 42(1979), s. 189-102; R. Martin-Achard, *Trois ouvrages sur l'alliance dans l'AT* (E. Kutsch, BZAW 131; *L. Peritt*, *WissMonANT* 36; *P. Buis*, *LectDiv* 88), w: *RTPhil* 110 (1978), s. 299-306; W. Moran, *Moses und der Bundschluss am Sinai*, w: *Stimmen der Zeit* 1 70 (1961 s), s. 120-33; W. Moran, *De Foederis Mosaici Traditione*, w: *Verbum Domini* 40 (1962), s. 3-1 7; J. A. Thompson, *The Near Eastern Suzarain - Vassal Concept in Religion of Israel*, w: *JRelHist* 3 (1964), s. 1-19; J. A. Thompson, *The Ancient Near Eastern Treaties and the Old Testament*, Tyndale Press, London 1964; G. M. Tucker, *Covenant Forms and Contract Forms*, w: *VT* 15(1965), s. 487-503.

- C) Znaczenie teologiczne berit: S. Amsler, *Le peuple de Dieu. Esquisse d'un theme biblique*, w: *Foi Vie* 2 (1964), s. 372-78; F. Asensio, *Yahwe y su pueblo* (AnGreg 58), Pont. Univ. Greg. Press, Roma 1953; H. Frey, *Das Buch der Verbindung Gottes mit seiner Gemeinde, Kap. 7 9-24 des zweiten Buches Mose*, Calwer, Stuttgart 1981 ; G. Gerleman, *Die „Besonderheit”. Untersuchungen zu berit im AT*, w: tenże, *Studien zur alttestamentlichen Theologie*, L. Schneider, Heidelberg 1980, s. 24-37; E. Jacob, *Das Volk Gottes im Alten Testament*, Zwingli Yg., Zürich 1958; J. Marböck, *Bund und Gemeinde*, w: *BLtg* 52 (1979), s. 1 12-120; H. Wildeberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, (ATANT 37), Zürich 1960.
- D) Odnośnie do zagadnienia, które przez pewien okres fascynowało teologów Starego Testamentu: czy pojęcie „berit” mogłoby stanowić jądro i klucz do odczytania wiary i duchowości Izraela, por. przede wszystkim studium W. Eichrodta, *Teologia dell'Antico Testamento I: Dio e popolo*, Paideia, Brescia 1978, i zastrzeżenia wobec niego zgłoszone przez H. J. Krausa w: *La teologia biblica. Storia e problematica*, Paideia, Brescia 1979, s. 152. Inne: P. Beauchamp, *Proposition sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure central*, w: *RevSR* 58 (1 970), s. 1 61 -1 73; A. Corry, *OT Symposium: The Growth of Covenant Theology and Spirituality*, w: *Compass* 1 3, 4 (1979), s. 25-27; 29-37; C. da Cruz Fernandes, *God's Covenant with Man: Basis of Biblical Spirituality*, w: *Indian Theological Studies* 16 (1979), s. 298-325; G. Fohrer, *La questione di un nucleo centrale della teologia del l'AT*, w: tenże, *Strutture teologiche dell'AT*, Paideia, Brescia 1980, s. 115-134, spec. s. 125-28; M. Garcia Cordero, *La analiza, tema central de AT*, w: *CiTom* 89 (1962), s. 521-541; L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, (WMANT 36), Neukirchener Vg., Neukirchen 1 969; H.H. Schmid, *„Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein” (Ger 11, 4..); die sogenannte Bundesformel und die Frage nach der Mitte des AT*, w: *Kirche* (Fs G. Bornkamm), (opr.) D. Luhrmann, Mohr, Tübingen 1980, s. 1-25; R. Smend, *Die Mitte des AT („Jahweh der Gott Israels, Israel das Volk Gottes”)*, (Theol. Stud. 101), EVZ, Zürich 1970.

królestwa Boga. Sam termin odnoszono do kwestii handlowych i społecznych, a także do relacji osobowych. Przykładowo, Salomon i Hiram z Tyru zawarli kontrakt typu handlowego w sprawie budowy świątyni w Jeruzalem<sup>7</sup>. Kontrakt ten wyrażała formuła *rozcięli b<sup>e</sup>rit*, co zobowiązywało ich do wzajemnego przestrzegania klauzul handlowych celem osiągnięcia wzajemnych korzyści. Na mocy tego *b<sup>e</sup>rit*-kontraktu istnieje pomiędzy nimi *salom* (pokój), są oni zaprzyjaźnieni i sprzymierzeni (1 Kri 5,26). Również *b<sup>e</sup>rit* zawarte pomiędzy królem Damaszku Ben Hadadem i Asą, królem Judy (1 Krl 15,19a), podobnie jak wcześniej pomiędzy ich poprzednikami (w. 19b), jest rozumiane jako pakt o nieagresji i wzajemne zobowiązanie się do zachowania pokoju. *B<sup>e</sup>rit* zawarli również Jakub i jego teść Laban celem zabezpieczenia wzajemnych interesów (Rdz 31,43-54). Braterska przyjaźń, która łączyła Dawida i Jonatana, doprowadziła ich do złożenia wzajemnej przysięgi wierności do czasu, kiedy los się odmieni, a Dawid z prześladowanego uciekiniera stanie się królem Izraela. Oni również zawarli pakt, *b<sup>e</sup>rit* (1 Sm 23,18; por. także 1 Sm 18,33).

Ten typ *b<sup>e</sup>rit* jest bez wątpienia faktem prawnym, który ustala wzajemne prawa i zobowiązania, wiąże i angażuje równych sobie partnerów. Tak właśnie nazywamy ten obustronny pakt pomiędzy równymi. Sam zaś termin *b<sup>e</sup>rit* tłumaczymy wtedy słowem „przymierze”.

W bardziej religijnym kontekście biblijne *b<sup>e</sup>rit* nie jest już paktem, ponieważ zawierający go kontrahenci - Bóg i Izrael, Bóg i Abraham, Bóg i Dawid - nie są sobie równi. Tego układu nie należałoby nazywać „przymierzem” i dlatego nie powinno się mówić o „starym i nowym przymierzu” celem określenia religijnych relacji pomiędzy JHWH a Izraelem, pomiędzy Chrystusem a Kościołem. Bardziej właściwe byłoby mówienie o starym i nowym „testamencie”. Dowiemy się teraz, dlaczego.

W kontekście religijnym i teologicznym tam, gdzie istnieje *b<sup>e</sup>rit* pomiędzy Bogiem i człowiekiem, jego podmiotem jest najczęściej JHWH. Mówi się zatem, że to On „rozcina”, czyli ustanawia *b<sup>e</sup>rit*. On jest tu jedynym działającym, On jest panem i gospodarzem *b<sup>e</sup>rit*. Nawet wówczas, kiedy *b<sup>e</sup>rit* zawierają ludzie (Izrael lub jakiś król: por. Jr 50,5; Ekd 10,3; 2 Krn 29,10), zawierają go zawsze „wobec” JHWH (*,el JHWH*), lecz nie „z”JHWH. Również w tych przypadkach Bóg pozostaje najważniejszym podmiotem *b<sup>e</sup>rit*.

Mając za podmiot Boga, *b<sup>e</sup>rit* może mieć podwójne znaczenie. Po pierwsze, wyraża zobowiązanie, jakie przyjmuje na siebie Bóg w sposób całkowicie wolny, a dotyczy ono tego, co zamierza On uczynić dla dobra człowieka (obecuje, że będzie mu towarzyszył, że obdarzy go potomstwem lub ziemią). W takim przypadku *b<sup>e</sup>rit* wyraża podmiotowe zobowiązanie się Boga. Po drugie, *b<sup>e</sup>rit* może wyrażać obowiązek dopełnienia nałożonego na kogoś warunku lub klauzuli. W tym przypadku

<sup>7</sup> F. C. Fensham, *The treaty between Solomon and Hiram and the Alalakh Tablets*, w: *JBL* 79 (1960), s. 59n.

*b<sup>e</sup>rit* odpowiada zobowiązaniu przedmiotowemu, które Bóg zlecił człowiekowi. W obu tych przypadkach (gdy *b<sup>e</sup>rit* jest zobowiązaniem się Boga oraz gdy *b<sup>e</sup>rit* jest zobowiązaniem wymaganym od człowieka) nie chodzi o zobowiązania wzajemne, ponieważ Bóg nie jest zmuszony do wypełnienia własnego zobowiązania ze względu na zobowiązanie podjęte przez człowieka. Bóg zawsze pozostaje suwerenny i wolny. Podstawą Jego wierności jest Jego stałość, Jego „imię”, Jego miłość. On zobowiązuje siebie i zobowiązuje człowieka wyłącznie jako Bóg, jako Pan.

Odnosnie do Synaju przeważa to drugie znaczenie. Bóg daje *b<sup>e</sup>rit*, które dla Izraela jest równoznaczne ze zobowiązaniem. Potrzeba tu jednak pewnego uściślenia. Termin *b<sup>e</sup>rit* jest relatywnie późniejszy w literackim opisie Synaju. Jego częstsze użycie poświadczone zostało w tekstach bezpośrednio poprzedzających niewolę babilońską (koniec VII i początek VI wieku przed Chr.), a następnie przez literaturę okresu niewoli i po niewoli. W odniesieniu do Synaju pojawia się kilkakrotnie w tradycji elohistycznej (Wj 24,7-8) i dwukrotnie w tradycji jahwistycznej (Wj 34,10.27), choć w tych ostatnich tekstach można się już dopatrzeć literackiego retuszu Deuteronomisty. Znany tekst Wj 19,4-6, gdzie słowo to pojawia się tylko jeden raz, jest z całą pewnością deuteronomiczny.

Bardzo znacząca jest obecność tego terminu u Ozeasza, gdzie pojawia się cztery razy, przy czym w dwu przypadkach zachodzi pośrednie odniesienie do Synaju (Oz 6,7 i 8,1). Jest więc jasne, iż upowszechnienie się nazywania tego, co wydarzyło się na Synaju pomiędzy Bogiem a Izraelem, za pomocą terminu *b<sup>e</sup>rit*, nie jest zbyt odległe w czasie. Nie przekracza bowiem drugiej połowy VIII wieku, a jego kolebką są religijne środowiska Królestwa Północnego. Można przypuszczać, że to prorok Ozeasz zastosował po raz pierwszy termin *b<sup>e</sup>rit*, wtedy jeszcze bardzo nieśmiało używany, a za nim poszedł Deuteronomista, który żył w tym samym środowisku i znalazł się pod wpływem przepowiadania Ozeasza. To Ozeasz przecież wprowadził metaforę małżeństwa na określenie relacji pomiędzy JHWH a Izraelem, więc mógł on również wprowadzić termin *b<sup>e</sup>rit* dla wyrażenia woli Boga i Jego wymagań względem ludu-„oblubienicy”. JHWH bowiem miłuje Izraela, a miłość przynagla i zobowiązuje miłowanego.

U Ozeasza i u Elohisty szczególnie cenne jest to, że terminu *b<sup>e</sup>rit* używa się tam w ścisłej relacji z *tóráh* (prawo) - Oz 8,1 i z „Księgą”, gdzie znajduje się „to, co Bóg nakazał” (*dibber*) i gdzie są „wszystkie słowa” Boga (*hadd<sup>e</sup> b<sup>a</sup>rim haelleh*) - Wj 24,7n. Widać tu jasno, iż *b<sup>e</sup>rit*, o którym tu mowa, jest prawem, które Bóg dał Izraelowi na Synaju. Tradycja deuteronomiczna precyzuje to jeszcze bardziej i mówi, że *b<sup>e</sup>rit* to Dekalog, „dziesięć słów” wypisanych na dwóch tablicach (Pwt 4,13; 5,2.22; 9,9.11.15; 1 Krl 8,1), złożonych następnie w arce (1 Kri 8,9.21; por. Pwt 10,2.8, gdzie arka została nazwana *arką b<sup>e</sup>rit JHWH*). W niektórych tekstach deuterono-

micznych *b<sup>e</sup>rit* jest równoznaczne z pierwszym i zasadniczym przykazaniem (por. Pwt 17,2; 29,24n; 31,16.20; 1 Kri 11,11; 19, 10.14; 2 Kri 17,15 itd.)<sup>8</sup>.

„Słowo” Boga na Synaju zostało tam lepiej sprecyzowane. Jest ono „nakazem”, prawem, do którego wypełniania JHWH zobowiązuje Izraela. JHWH jest Panem, który wyzwolił Izrael z Egiptu (Wj 20,2). A ponieważ jest Panem, więc przekazując swą wolę swojemu „słudze” Izraelowi, zobowiązuje go do ścisłego z sobą związku i do oddawania Mu wyłącznego kultu. Taka jest treść pierwszego przykazania i następujących po nim: *Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie!* (Wj 20,3) lub według wersji jahwistycznej: *Nie będziesz oddawał pokłonu Bogu obcemu* (Wj 34,14).

*B<sup>e</sup>rit* nałożony Izraelowi na Synaju przedstawia na swój sposób - ujawniając przy tym swe pochodzenie jurydyczne - doświadczenie Boga na świętej górze. Tutaj Izrael raz jeszcze stał się definitywnie „ludem JHWH”. Bóg przywiązał go do siebie. Exodus był wyzwoleniem tego ludu spod uciskającego prawa nałożonego przez egipskiego tyrana, a Synaj był miejscem, gdzie Pan, który ten lud wyzwolił, nadał mu swoje prawo.

Mimo iż *b<sup>e</sup>rit* wyjaśnia dobrze relację pomiędzy JHWH a Izraelem, czyniąc z tego ostatniego „sługę” w odniesieniu do pierwszego, czyli lud posłuszny i zachowujący przykazania, to jednak w tym przedstawieniu pojawia się pewna trudność. Przynależność Izraela do JHWH urzeczywistnia się poprzez nałożenie mu określonych zobowiązań: Bóg nakazuje, a Izrael nie może nie posłuchać. Prawdą jest, że rozkazuje tu JHWH, Bóg wyzwolenia, a nie ciemiezca faraon, niemniej jednak chodzi tu o nakaz, który nie dopuszcza sprzeciwu ani nie daje wolności wyboru temu, do którego został skierowany. Na tę trudność zwróciły uwagę teksty deuteronomiczne, które Boży nakaz i zobowiązanie złagodziły gorącymi zachętami do przyjęcia go i zastosowania w praktyce (Pwt 10,12-22; 30,15-26).

Bardziej akcentującym wolność człowieka okazuje się tekst późniejszy, umieszczony na początku całej perykopy synajskiej, a który stanowi klucz do odczytania jej ostatecznego znaczenia. *Tak powiesz domowi Jakuba i tak oznajmisz Izraelitom: „Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjom, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie. Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza (*b<sup>e</sup>rit*), będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym”* (Wj 19,3b-6).

<sup>8</sup>J. L'Hour, *La Morale de l'Alliance*, (Cah, RB 5), Gabalda, Paris 1966; M. G. Kl ine, *Law and Covenant*, w: *WestTJ* 27(1 964), s. 1 -20; N. Lohfink, *Der Bundesschluss im Land Moab*, w: *BZ* 6 (1962), s. 32-56; N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (An. Bib. 20), Bib. Inst. Press, Roma 1963; N. Lohfink, *Die Wandlung des Bundesbegriffes in Buch Deuteronomium*, w: *Gott und Welt*, Fs. K. Rahner, I, (opr.) J. B. Metz, Herder, Freiburg i.Br. 1964, s. 443-444; M. Roberge, *Theologie de l'alliance sinaitique dans le Deuteronomie*, w: *RUnivOtt* 34 (1964), s. 1 01 -119; 1 64-1 99.

R. de Vaux nazywa ten fragment najlepszym określeniem przymierza na Synaju, *magna charta* Izraela jako ludu wybranego<sup>9</sup>.

W powyższym tekście została zarysowana wspaniała poetycka synteza całej historii zbawienia: Wyjście z Egiptu - pustynia - przybycie na górę Synaj - (Wj 19,4), obdarzenie człowieka niepowtarzalną okazją zawarcia przymierza z Bogiem (w. 5) i ukazanie wynikających stąd Bożych darów przygotowanych dla człowieka, czyli jego przeznaczenia i tożsamości (w. 5b-6). Cała historia Izraela, zarówno przeszła, jak i przyszła, została skonkretyzowana i skoncentrowana w przyjęciu synajskiego *berît* zachowywanego każdego dnia w teraźniejszości. Przyjęcie *berit*, czyli prawa, polega na kontynuacji zapoczątkowanej w Egipcie historii zbawienia, która rozwijała się dalej na pustyni, a teraz jest gotowa uwiecznić się na ziemi obietnicy<sup>10</sup>.

Przyjęcie *berît*-prawa będzie również czynić Izrael ludem „wybranym” spośród innych narodów i troskliwie strzeżonym. Takie jest bowiem znaczenie hebrajskiego terminu *segullah*, tłumaczonego tu jako „szczególna własność”, a więc charakteryzującego Izrael jako naród wyłączony i szczególnie poświęcony służbie JHWH. Bóg czyni wszystko: wyzwala z Egiptu, daje pokarm na pustyni, przyrzeka dać ziemię. Narzuca więc Izraelowi swoją wolę, ale czyni to w pewnej zależności od Izraela. Izrael jest bowiem zapraszany i pobudzany do dania swego przyzwolenia, czyli zobowiązania wobec Boga, które ma podjąć dobrowolnie i w ten sposób wypełnić wolę JHWH wyrażoną w Jego *berît*-prawie. Cały tekst brzmi zatem jako propozycja ze strony JHWH, którą Bóg kieruje do Izraela, odwołując się do jego wolności: *Jeśli zechcecie słuchać..., jeśli zechcecie strzec..., staniecie się...* Zawarty w propozycji plan Boży oczekuje ludzkiego „tak”. Ma to być jednak „tak” wynikające nie tylko z pierwotnego przyłgnięcia do Boga, lecz „tak” powtarzane każdego dnia, „tak” całego życia<sup>11</sup>.

Taka wizja synajskiego *berît* oznacza jeden z najwyższych szczytów duchowości biblijnej. W tej wizji godność i wielkość człowieka przejawia się w tym, że ma on możliwość wyboru własnego przeznaczenia i objawienia siebie samego w pełni swej odpowiedzialności i zdolności do samodecydowania. Z jednej strony istnieje

<sup>9</sup> de Vaux, *Histoire*, s. 387.

<sup>10</sup> J. S. Croatto, *Alianza y experiencia salvífica en la Biblia* (Hombre nuevo 6), EP, Buenos Aires 1 864.

<sup>11</sup> F. Crüsemann, *Bewährung der Freiheit; das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Kaiser Vg., München 1983; A. Exeier, *Los diez mandamientos; vivir en la libertad de Dios*, Salt., Santander 1983; J. Héléwa, *Alliance mosaïque et liberté d'Israël*, w: *EphCarm* 16 (1965), s. 3-40; J. M. Lochman, *Wegweisung der Freiheit: Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs*, Mohn., Gütersloh 1979; W. Molinski, *Die Zehn Gebote; eine Grundlage für einen ethischen Konsens unter Glaubenden?*, w: *StiZt* 201 (1983), s. 53-60; O. H. Pesch, *Les 10 Commandements, contrainte ou liberté?*, Mame, Paris 1 980; A. Redpath, *Law and Liberty: A New Look at the Ten Commandments in the Light of Contemporary Society*, Revelle., Old Tappan NJ 1978; J. R. Sabanes, *Libres para obedecer: Reflexiones sobre los Diez Mandamientos*, Aurora, Buenos Aires 1979.

zobowiązanie wynikające ze zbawczego dzieła Boga, które się w nim dokonało, zobowiązanie, które należy wypełnić jako obowiązek. Z drugiej jednak strony człowiek powinien podjąć decyzję jego wypełnienia w pełnej wolności, przyjmując zobowiązania dobrowolnie i równie dobrowolnie je wypełnić.

Izrael na Synaju jest Adamem sprzed grzechu pierworodnego, jest człowiekiem, który ufa Bogu i postanawia żyć w Jego *śalóm*, w Jego pokoju, w zjednoczeniu i zażyłości z Nim. Podobnie jak uczta i ryt krwi, tak również *b'rit* wyraża przynależność Izraela do JHWH, zawierając w sobie jeszcze jeden szczególny element: *b'rit* jest darem Boga i równocześnie zdobyczą człowieka. Tak przedstawione doświadczenie Synaju jest rzeczywiście symbolem dojrzałości człowieka, który wierzy.

### *Ekskurs: Prawo Synaju*<sup>12</sup>

W obecnym tekście biblijnym prawodawstwo związane z pobytem Izraela na Synaju jest obszerne i zróżnicowane. Obejmuje bowiem więcej niż połowę Księgi Wyjścia (20-40), całą Księgę Kapłańską, rozdz. 5-8 i 15-19 Księgi Liczb oraz rozdz. 5 i 12-

<sup>12</sup> Odnośnie do prawa Synaju, a w szczególności Dekalogu, por.:

- A.) Powstanie, formacja i rozwój: G. J. Botterwerck, *Form- und überlieferungsgeschichtlichen Studien zum Dekalog*, w: *Conc.* 1 (1985), s. 392-401; w: *Conc.* (fr.), s. 59-78; G. Calbiati, *II Decalogo*, w: *RicBibRel* 14 (1979), s. 9-68; G. Giavini, *La legislazione mosaica. Contenuto, storia, valore e limiti*, w: *Rivelazione e Morale*, (opr.) G. Ghisberti, Paideia, Brescia 1973, s. 79-95; H. Haag, *II decalogo nella trasmissione orale*, w: *BibOr* 9 (1967), s. 3-12; F. L. Hossfeld, *Der Dekalog; seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, (OBO 45), Univ./VR, Freiburg S./Göttingen 1982; A. S. Kapelrud, *Some Recent Points of View on the Time and Origin of the Decalogue*, w: *ST* 18 (1964), s. 81-90; E. Nielsen, *The Ten Commandments in a New Perspective. A tradition Historical Approach*, London 1968; J. Schügelstrauermann, *Decalogo e comandamenti di Dio*, Paideia, Brescia 1977; J. J. Stamm, M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, (StBibT 2, 2), SCM, London 1967.
- B.) Związek z Mojżeszem: J. P. Hyatt, *Moses and the Ethical Decalogue*, w: *Encounter* 26 (1965), s. 199-206; E. Nielsen, *Moses and the Law*, w: *Old Testament studies dedicated to G. W. Anderson*, (opr.) J. A. Emerton (=VT 32, 1 (1982), s. 1-128), s. 87-198; R. J. Thompson, *Moses and Law in a Century of Criticism since Graf* (VT Sus. 19), Brill, Leiden 1970.
- C.) „Normy apodyktyczne” prawa Synaju: S. Hermann, *Das „apodiktische Recht”. Erwägungen zur Klärung dieses Begriffes*, w: *MIOr* 15(1969), s. 149-161; F. Fohrer, *Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog*, w: *KerDo* 11(1965), s. 49-74.
- D.) Znaczenie religijne: J. G. Baldwin, *The role of the Ten Commandments*, w: *VoxEv* 13 (1983), s. 7-18; H. Cazelles, *Les sens religieux de la loi*, w: *Populus Dei* (Fs. A. Ottavii), I: *Israel*, (opr.) H. Cazelles, LAS, Roma 1969, s. 177-200; J. D. Levenson, *The Theologies of Commandments in Biblical Israel*, w: *HarvTrB* (1980), s. 17-33; R. Marti n-Achard, *Breves remarques sur la signification theologique de la loi selon l'AT* (avant tout un den de la grace divine), w: *ERTel* 57 (1982), s. 343-359; A. Mello, *II dono della Törah; commento al decalogo di Es 20 nella Mekilta di R. Ishmael* (dawne komentarze hebrajskie),

26 Księgi Powtórzonego Prawa. Rodzaj zawartych w nich praw jest różny. Mamy tu „dekalogi”<sup>13</sup> z nakazami typu apodyktycznego. Oprócz najbardziej znanego z Wj 20,2-17 i paralelnego do niego z Pwt 5,6-21 jest jeszcze tzw. „dekalog rytualny” z Wj 34,11-26, który w obecnym tekście ma charakter dekalogu odnowienia przymierza po grzechu, który lud popełnił, czcząc złotego cielca (Wj 32). Dochodzą do tego „przekleństwa” w Pwt 27,15-26 zwane również „przykazaniami z Sychem”, ponieważ służyły prawdopodobnie jako *b'erit*, które Jozue zawarł z Sychem (Joz 24), a także przepisy dotyczące etyki życia rodzinnego w Kpł 18,7-12.14-16, znane jako „dekalog lewicki”. Również przepisy dotyczące moralności seksualnej w Kpł 18,6-23, ze względu na ich apodyktyczny styl przynależą do tego rodzaju literackiego, jakim jest dekalog. Pojawia się też często literacki rodzaj kodeksu charakteryzujący się znaczną liczbą przepisów utrzymanych przeważnie w stylu kazuistycznym. Mamy trzy takie kodeksy: tak zwany kodeks Przymierza (Wj 20,22-23,19), kodeks lewicki lub inaczej kodeks świętości (Kpł 17-26) oraz kodeks deuteronomiczny (Pwt 12-26).

Do tego typu norm, wyróżniających się swym jurydycznym charakterem, dochodzi jeszcze inny typ prawodawstwa, które można by określić najlepiej jako przepisy rytualne lub ogólne przepisy dotyczące kultu, które są pochodzenia kapłańskiego (por. Wj 12,1-20.43-51; Wj 25-31 oraz 35-40; Kpł 1-16; Lb 5-8; 15; 17-19; 26-31; 35-36).

Chociaż tekst biblijny łączy nadanie prawa z Synajem lub przynajmniej sugeruje, że zostało ono nadane przez Boga za pośrednictwem Mojżesza, to jednak trudno jest udowodnić historyczność takiego ujęcia, gdyż bardziej krytyczne badanie „synajskiego”

Roma 1982; J. Schreinder, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes, Dekalogforschung und Verkündigung*, Kösel, München 1966; A. B. Haggerty, *Out of the House of Slavery: On the Meaning of the Ten Commandments*, Paulist Pr., New York 1978.

- E.) Trwałe znaczenie etyczne: W. Barclay, *The Ten Commandments for today*, Harper and R., San Francisco 1983; A. Biesingen, *Zur Relevanz des Dekalogs für die ethische Erziehung*, w: *TüTQ* 164 (1984), s. 281-293; P. Delhaye, *Le décalogue et sa place dans la morale chrétienne*, Pensée Cath./Ott. Général du Livre, Bruxelles/Paris 1963; J. Douma, *L'actualité de l'éthique du Décalogue*, w: *RRéf* 33 (1982), s. 72-89; J. Goldstein, *Les valeurs de la Loi; la Thora; lumière sur la route*, Beauchesne, Paris 1980; H. Haag, *Valgono ancora i dieci comandamenti?*, EP, Catania 1972; H. Leider, *Die Zehn Gebote heute*, w: *TüTQ* 160 (1980), s. 60-64; R. Kilian, *Das Humanum im ethischen Dekalog*, w: *Im Gespräch: der Mensch* (Fs. J. Moeller), (opr.) H. Gauly, Patmos, Düsseldorf 1981, s. 43-52; M. R. Konvitz, *Law and Morals in the Hebrew Scriptures, Plato and Aristotle*, w: *Consjud* 23, 2 (1968s), s. 44-71; H. Maillot, *Le décalogue, une morale pour notre temps*, Les Bergeres et les Mages, Paris 1976; J. Rosenberg, *Meanings, Morals and Mysteries. Literary Approachs to Tôrah*, w: *Responce* 26 (1975), s. 67-94; S. J. Sierra, *Il valore etica delle Mięwot*, Roma 1957.

<sup>13</sup> Autor używa słowa „dekalog” w dwóch znaczeniach: 1) jako Dziesięć Bożych Przykazań w sensie ścisłym (Wj 10,2-17; Pwt 5,6-21); 2) jako jakąś określoną część prawodawstwa synajckiego (przyp. red.).

prawodawstwa wykazuje, że pochodzi ono z różnych czasów i różnych środowisk. Znajdujemy tu przepisy kultyczne, np. obrzęd Paschy i ofiar, jak również normy moralności seksualno-rodzinnej w Kpł 18, których pochodzenie jest bardzo dawne, wcześniejsze od Synaju - należy je odnieść do epoki, kiedy to Izrael był jeszcze klanem nomadów, a zatem do epoki patriarchów. I odwrotnie: mamy obszernie prawodawstwo typu kazuistycznego (tzw. kodeksy), które wskazują na społeczność osiadłą i kulturę rolniczą. Dlatego musi ono być późniejsze od Synaju i od okresu zdobywania Kanaanu, a pochodzi raczej z ośrodków sanktuaryjnych, gdzie rozstrzygano spory prywatne, lub też z takich wymiarów sprawiedliwości, jak bramy miejskie, gdzie zasiadała starszyzna izraelska.

Do epoki Synaju odnosimy zatem jedynie dekalogi i niektóre fundamentalne normy kultyczne lub cywilne przystosowane do życia grupy nomadów, lecz bardzo trudne do wyodrębnienia w aktualnym tekście.

Wiadomo też, że forma obecnych dekalogów została poszerzona. Nakazy, a jeszcze częściej zakazy typu apodyktycznego mają zwykle pewne dodatki w postaci ich umotywowania (por. Wj 20,5b-6; 7b.1 1.12b itd.). Te właśnie motywacje są późniejsze i pochodzą zazwyczaj z epoki deuteronomicznej i od autorów tego czasu. Początkowo dekalog składał się z prostych norm i nakazów w stylu zarówno potwierdzającym, jak i negatywnym. Cóż więc z tego oryginalnego Dekalogu mogło pochodzić z epoki Synaju? Charakterystyczny jest fakt, że pierwsze przykazanie, dotyczące zakazu kultu bogów obcych, znajduje się w tzw. dekalogu etycznym w Wj 20 (por. w. 3), jak również w dekalogu kultycznym w Wj 34 (por. w. 14). W obydwu dekalogach mamy też zakaz tworzenia obrazów Boga (Wj 20,4 i 34,17). Pochodzące od dwóch tradycji starożytnych i paralelnych, elohistycznej i jahwistycznej, to podwójne przykazanie, da się wyprowadzić z jeszcze starszej, wspólnej tradycji izraelskiej. Jest ono wyrazem z monolatrii bezobrazowej. Takie pojęcie bóstwa było niemożliwe dla kultur i religii, które w ten czy w inny sposób wpływały na Izrael, czyli dla Egiptu i Kanaanu. Można więc stwierdzić, że było to przykazanie oryginalne, powstałe w samym Izraelu, i należy je przypisać epoce, kiedy to Izrael, pod mądrym kierownictwem Mojżesza, rodził się i kształtował jako odrębny naród.

Inne przykazania Dekalogu, takie jak piąte, szóste, siódme i ósme, które wymieniane są u Oz 4,2 w formie negatywnej, czyli w formie zakazu, lub mające charakter pozytywnego nakazu w przypadku trzeciego i czwartego przykazania, zostały wcielone do Dekalogu w czasach późniejszych i pochodzą z ogólnych przepisów zaczerpniętych z różnych otaczających Izrael kultur. Podobnie jak przyswoił on sobie wiele elementów życia, kultury i religii kananejskiej, tak też najprawdopodobniej również fundamentalne przepisy swego prawa zapożyczył od innych ludów. To, co jest naprawdę oryginalnego w Izraelu, co stanowi jego cechę charakterystyczną, to fakt przyjęcia tak powstałego dekalogu jako woli Bożej dla całego narodu. Możemy więc stwierdzić, że prawodawca biblij-



ny nie tyle troszczy się o pochodzenie materiału dotyczącego prawa, co raczej o nadanie mu odpowiedniego znaczenia. Jeśli bowiem poprzez pierwsze przykazanie, dotyczące monolatrii bezobrazowej, Izrael wybiera wyłączną służbę JHWH, to poprzez inne przykazania (nazwijmy je partykularnymi) zobowiązuje się do konkretnego wypełnienia swej zależności od Boga. Przykazania partykularne są zgodne z wolą Boga, którą dostatecznie wyrażają, a to wystarcza biblijnemu prawodawcy, aby ukazać je jako nadane przez Boga. Zachowanie tych przykazań jest równoznaczne z pełnieniem woli JHWH i z wprowadzeniem Boga we własne życie, oraz z oddaniem się Mu na służbę. Trzeba ponadto podkreślić, że przykazania te dotyczą odniesienia do drugiego człowieka. Mówią, że należy szanować jego życie (przykazanie piąte), rodzinę (szóste i dziewiąte - cudzołóstwo niszczy bowiem wierność i spójność rodzinną), dobre imię (ósmie) oraz własność (siódme i dziesiąte). Przykazania partykularne określają bowiem relacje społeczne, a poprzez nie również etyczne całego Izraela. Kult i etyka, służba JHWH i służba człowiekowi, codzienność i świętowanie - oto obszary życia objęte przez Dekalog z Synaju. Można powiedzieć, że fundamentalne zasady prawa określone na Synaju obejmują całe życie Izraela, zarówno religijne, jak i społeczne i rodzinne. Bóg z Synaju jest tym, który poprzez dzieło wybawienia, jakim był *Exodus*, zapoczątkował historię Izraela, a teraz poprzez prawo wchodzi w jego codzienność. Relacja pomiędzy JHWH a Izraelem jest relacją całościową, objawiającą się w całym jego (Izraela) życiu: nic nie zostało bowiem wyłączone z dialogu miłości, ze służby zjednoczeniu i zażyłości.

Jest oczywiste, że ten typ relacji nie ma nic wspólnego z rozmaitymi fanatyzmami i religijnymi integralizmami. Wiara, która staje się normą życia, nie przeciwstawia się wartościom „laickim”, wartościom jakiegokolwiek kultury. Właśnie historia Dekalogu wykazuje, że każdą kulturę można zintegrować z życiem wiary po dokonaniu odpowiedniego rozeznania. Wszelkie wartości ludzkie i kulturowe mogą posłużyć do określenia i wyjaśnienia woli Boga w historii. Zawsze jednak konieczna jest ich weryfikacja w świetle pierwszego przykazania, czyli niezbędny jest absolutny prymat Boga i organiczne złączenie z Nim wszystkiego.

Jest to zatem wizja, która przewyższa sztuczne podziały pomiędzy *sacrum* i *profanum*, pomiędzy wiarą a kulturą, pomiędzy dniem świętym a dniem powszednim (jak gdyby inne prawo i inne kategorie wartości istniały dla wiary i dni świątecznych, a jeszcze inne dla dni zwyczajnych...). Bóg Biblii jednoczy te kręgi, ale ich nie miesza, tylko pragnie być Panem tak jednych, jak i drugich. Człowiek zaś może żyć w radosnej relacji z Bogiem zarówno w jednym, jak i drugim wymiarze. Z uważnej lektury tej nie starzejącej się normy-bazy, jaką jest Dekalog z Synaju, płynie głęboka nauka dla człowieka każdych czasów, zmuszonego żyć w ciągłym rozdwojeniu pomiędzy życiem prywatnym a publicznym, pomiędzy postawami osobistymi a postawami narzuconymi przez kulturę i mentalność środowiska.

d) *Berît* jako przyrzeczenie zbawczej obecności Boga<sup>14</sup>

*Berît*, o którym teraz będziemy mówić, jest danym przez Boga przyrzeczeniem, w pełni (z Jego strony) autonomicznym, zapewniającym o Jego dobroczynnej i zbawiającej działalności na rzecz patriarchów Izraela. Językiem teologii działalność tę nazywamy Bożą inicjatywą zbawczą. Logicznie i historycznie antycypuje ona inny typ *berît*, mianowicie zobowiązanie, którego Bóg będzie wymagał od Izraela. W rzeczywistości bowiem Bóg o tyle może wymagać *berît* od Izraela, o ile mu przyobiecał swoje *berît*. Przy rozpatrywaniu tej kwestii wypada najpierw omówić *berît* jako zobowiązanie ze strony Boga, a następnie jako zobowiązanie ze strony Izraela. W kontekście Synaju nie ma jednak mowy o tym pierwszym zobowiązaniu. Bóg na Synaju nie zobowiązuje się do niczego, a jedynie wymaga zobowiązania od Izraela. Jeden tylko tekst tradycji jahwistycznej (Wj 34,10) może świadczyć o obecności na Synaju również *berît* rozumianego jako zobowiązanie ze strony JHWH. W tym tekście bowiem do *berît* została dołączona obietnica Boga o „czynieniu cudów” wobec Izraela i na jego korzyść. Jednak już w samym łączeniu tego *berît* z obietnicą widać styl Deuteronomisty, co świadczy o tym, że jest ono późniejsze w czasie. Znaczenie *berît* z Wj 34,10 wynika jasniej z całego kontekstu, gdzie jest mowa o przykazaniach, a lepiej jeszcze można je zrozumieć na podstawie Wj 34,27, gdzie *beritt* oznacza wyraźnie prawo, które zostało zawarte w normach podanych we wcześniejszych wersetach. Dla Jahwisty zatem, podobnie jak i dla Elohisty, *berît* na Synaju jest tylko prawem nadanym Izraelowi i od niego wymaganym.

Niezależnie od tego będziemy jednak mówić o *berît* jako o zobowiązaniu się Boga wobec Izraela, wiedząc, jak wielkie znaczenie odegrało ono w życiu, wierze i w duchowości Izraela.

Ten typ *berît* jest obecny w historii patriarchów, a także w historii *Exodusu*. Jego wymiar zobowiązania pojawia się raczej pod koniec epoki patriarchalnej. W epoce Wyjścia poprzedza go *obietnica i przysięga Boga*. W tekstach dawnej trady-

<sup>14</sup> J. Bright, *Covenant and Promise. The Prophetic Understanding of the Future in the Prae-exilic Israel*, Westminster/SCM, Philadelphia/London 1976; J. S. Croatto, *La alianza, compromiso de Yavé y fidelidad de Israel (a proposito de uno estudio sobre Éxodo 34, 10-27)*, w: *RBibArg.* 43 (1981), s. 81-97; W. J. Dumbrell, *The covenant with Abraham*, w: *RefTR* 41 (1982), s. 42-50; W. J. Dumbrell, *Covenant and creation; an Old Testament covenantal theology*, Paternoster/Lancer., Exeter/Flemington Marketz NSW 1984; A. T. B. McGowan, *Federal theology as a theology of grace*, w: *ScotBEv2* (1 984), s. 41-50; G. Habets, *Bund im AT; Gabe und Aufgabe*, w: *Teresianum* 35 (1984), s. 3-35; J. L. Ska, *La place d'Ex 6, 2-8 dans la narration le l'exode*, w: *ZAW94* (1 982), s. 530-548. Według tego ostatniego autora, Wj 6,2-8 nie stanowi powtórzenia powołania Mojżesza z Wj 3n, lecz jest momentem centralnym historii Izraela i nowym początkiem zbawczej działalności Boga.

cji Bóg przyrzeka bowiem *dać ziemię* Abrahamowi i jego potomstwu (por. Rdz 12,7; 13,14n; 28,13 - są to teksty jahwistyczne, ale nie tylko) oraz bardzo *liczne potomstwo* (por. Rdz 12,2 J; 22,17; 26,4 RJE; 26,24 J itd.). Obietnica została niejako zabezpieczona przez uroczystą przysięgę, poprzez którą Bóg zobowiązał się jej dotrzymać. Przysięga ta odnosi się również do podwójnej obietnicy: ziemi (por. Rdz 24,7 J; 26,3 RJE; 50,24 E; Pwt 1,8.35 itd.) oraz licznego potomstwa (por. Rdz 22,16n E; Wj 32,13; Pwt 13,18). Termin *b<sup>e</sup>rit* został przyjęty później dla ujęcia razem zarówno obietnicy, jak i przysięgi oraz ich treści (dar ziemi i potomstwa), a także dla wyrażenia uroczystego zobowiązania będącego ich urzeczywistnieniem. Staje się więc terminem technicznym użytym do wyrażenia pełni interwencji Bożej na rzecz patriarchów w jej podwójnym aspekcie: ilościowym i jakościowym.

Poza jednym tylko tekstem jahwistycznym Rdz 15,18 - tam, gdzie *b<sup>e</sup>rit* oznacza zobowiązanie się Boga - termin ten pojawia się tylko w wypowiedziach deuteronomicznych i kapłańskich. Odnosi się on do potrójnej obietnicy: ziemi (Wj 6,4 P; Ps 105,10-1; Krn 16,17), potomstwa (Rdz 17,2-6 P) oraz tej, w której JHWH przedstawia siebie jako Boga patriarchów i Izraela (Rdz 17,78b P; Kpł 26,45).

W świetle tego właśnie *I<sup>f</sup>rit* uczynionego przez Boga patriarchom, które pozostawało wprawdzie tylko obietnicą, ale potwierdzoną przysięgą, wszystkie tradycje późniejsze interpretowały zbawienie Izraela. Mogło się ono dokonać, ponieważ JHWH wspomina (*zakar*) *I<sup>f</sup>rit* zawarte z patriarchami. Warto tu zaznaczyć, że zbawienie Izraela jest pamiątką (*zikkarón*), a więc aktualizacją i dopełnieniem „patriarchalnego” (tj. zawartego z patriarchami) *b<sup>e</sup>rit*: *Po długim czasie umarł król egipski; Izraelici narzekali na swoją ciężką pracę i jęczeli, a narzekanie na ciężką pracę dochodziło do Boga. I wysłuchał Bóg ich jęku, pamiętał bowiem o swoim przymierzu [b<sup>e</sup>rit] z Abrahamem Izaakiem i Jakubem. Spojrzał Bóg na Izraelitów i ulitował się nad nimi* (Wj 2,23-25).

Zawarte w *b<sup>e</sup>rit* obietnica i przysięga Boża stały się historią zrealizowaną w wydarzeniach *Exodusu*, w której Bóg ukazał swą wyzwalającą potęgę: *Usłyszałem jęk Izraelitów, których Egipcjanie obciążyli robotami, i wspomniałem na moje przymierze [b<sup>e</sup>rit]. Przeto powiedz synom izraelskim: „Ja jestem JHWH! Uwolnię was od jarzma egipskiego i wybawię was z niewoli i wyswobodzę was wyciągniętym ramieniem i przez surowe kary. I wezmę sobie was za mój lud i będę wam Bogiem (...). Potem wprowadzę was do ziemi, którą z ręką podniesioną przysięgłem dać Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi. Dam ją wam na własność. Zaiste, Ja jestem JHWH!”* (Wj 6,5-18). Wspomnienie o realizacji patriarchalnego *b<sup>e</sup>rit*, poczynając od *Exodusu*, obejmuje całą historię Izraela: *Exodus*, Synaj, Kanaan.

W *Exodusie* *b<sup>e</sup>rit* przejawia się przede wszystkim dziełem wyzwolenia i wyjścia niewolników na wolność (tekst posługuje się tu terminami *nasal* oraz *jasa*, a są to wyrażenia techniczne użyte w Księdze Wyjścia - por. wcześniejsze rozważania o wydarzeniach *Exodusu*); oznacza on również odkupienie lub wykupienie (*g<sup>a</sup>al*)

przez kogoś, kto jest złączony więzami ścisłego pokrewieństwa z tym, kto popadł w jakieś nieszczęście, biedę czy niewolę. Następnie *b<sup>e</sup>rit* obejmuje całość wydarzenia na Synaju z tym wszystkim, co ono znaczyło dla Izraela i dla Boga. Sprzymierzają się oni ze sobą, ponieważ wzajemnie do siebie przynależą: *Wy będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem*. *B<sup>e</sup>rit* rozciąga się też na całą historię zdobycia Kanaanu, z którą związany jest dar ziemi.

W tekście kapłańskim *b<sup>e</sup>rit* staje się ponadto kategorią obejmującą całą historię pierwotną (prehistorię) zbawienia Izraela. Ale to nie wszystko; obejmuje on również i przyszłość, czyli perspektywę powrotu do własnej ziemi po wygnaniu, co tekst kapłański uznał za *wspomnienie* patriarchalnego *b<sup>e</sup>rit* Boga: *Wtedy przypomnę sobie moje przymierze z Jakubem, przymierze z Izaakiem i przymierze z Abrahamem. Przypomnę sobie o tym i przypomnę o kraju. Ale przedtem ziemia będzie opuszczona przez nich i będzie spłacać swoje szabaty przez to, że będzie spustoszona z ich winy, a oni będą spłacać swoje przestępstwo, ponieważ odrzucili moje wyroki i brzydzili się moimi ustawami. Jednakże nawet wtedy, kiedy będą w kraju nieprzyjacielskim, nie odrzucę ich i nie będę się brzydził nimi do tego stopnia, żeby ich całkowicie zniszczyć i zerwać moje przymierze [*b<sup>e</sup>rit*] z nimi, bo Ja jestem JHWH, ich Bóg. Przypomnę sobie na ich korzyść o przymierzu z ich przodkami, kiedy wyprowadziłem ich z ziemi egipskiej na oczach narodów, abym był ich Bogiem. Ja jestem JHWH (Kpł 26,42-45).*

Historia pierwotna oraz przyszła historia Izraela zostały włączone do tego wytrwałego odwoływania się do *b<sup>e</sup>rit* i jego aktualizacji, do *b<sup>e</sup>rit* obiecanego i zaprzysiężonego przez Boga, będącego niewyczerpalnym źródłem wszelkiego Bożego działania na korzyść człowieka. A jest ono właśnie takie, ponieważ opiera się na stałości i wierności Bożej. Takie jest też znaczenie tego słynnego zdania: *Ja jestem JHWH!*, które autor tradycji kapłańskiej stawia na początku i na końcu wszelkich twierdzeń o Bogu. Wszystko bowiem dokonuje się lub się dokona, ponieważ na początku i na końcu jest zawsze Ten, który jest początkiem i kresem wszystkich rzeczy. Pojawia się też tutaj, w ścisłym powiązaniu z *b<sup>e</sup>rit*, dynamiczne znaczenie imienia JHWH: On jest Tym, który jest i który staje się obecnym przy boku tego, z którym ma współpracować (Mojżesza) i którego ma zbawić (Izrael).

Tradycja deuteronomiczna wprowadza dwa nowe elementy do pojęcia *b<sup>e</sup>rit*. Jego zachowanie i rozwój są uwarunkowane wiernością Izraela wobec *b<sup>e</sup>rit*-prawa. Ponadto *b<sup>e</sup>rit*-zobowiązanie JHWH jest określone terminem *hesed*, co oznacza gest łaskawości i miłości. *Uznaj więc, że Pan, Bóg twój jest Bogiem, Bogiem wiernym, zachowującym przymierze [*b<sup>e</sup>rit*] i miłość [*hesed*] do tysięcznego pokolenia względem tych, którzy Go miłują i strzegą Jego praw (Pwt 7,9).*

Pochodzenie terminologii stosowanej przez Ozeasza jest jasne. Pierwsze przykazanie Dekalogu, czyli nakaz wyłącznej służby dla JHWH, wyrażone zostało jako *pełne wdzięczności uznanie* (*da'at* u Oz, a w Pwt *jada'*) JHWH za jedyne Boga (por. 6,4). Jest to uznanie, które przemienia się w miłość (*ahab*) i aktualizuje się poprzez wierne

zachowywanie całego Dekalogu, będącego znakiem woli Bożej oraz znakiem służby Izraela podjętej z miłości do Boga. Gdy Izrael dotrzyma postawionych warunków, również JHWH dotrzyma swoich zobowiązań, ponieważ jest On wierny (*hanneman*). *B<sup>e</sup>rit* jako zobowiązanie ze strony JHWH jest tu określone najbardziej charakterystycznym dla Ozeasa terminem *hesed*. Jest to termin, który w odniesieniu do Boga można określić słowami: „dobroć”, „łaskawość”, ale również „miłosierdzie”, „współczucie”, „wierność”. Innymi słowy, można by powiedzieć, że *hesed* jest miłością, lecz ze wszystkimi jej odcieniami, takimi jak: przezorność, troska, upodobanie, delikatność i litość. Jest to miłość ojca, oblubieńca i przyjaciela, zatem - miłość Boga. W tym też sensie należy rozumieć tekst, który następuje bezpośrednio po już cytowanym: *Za słuchanie tych nakazów i pilne ich wykonywanie będzie ci Pan, Bóg twój, dochowywał przymierza i miłosierdzia [*b<sup>e</sup>rit i hesed*], które poprzysiągł twoim przodkom. Będzie cię miłował, błogosławił ci i rozmnoży cię. Pobłogosławi owoc twojego łona i twojego pola* (Pwt 7,12n). W tym tekście *b<sup>e</sup>rit* zostało połączone z terminem *hesed*, oznaczającym miłość, która przemienia się następnie w błogosławieństwo, czyli *b<sup>e</sup>rakah*, zapewniające płodność ludziom i ich ziemi. *b<sup>e</sup>rit* Boga, ugruntowane i umotywowane w prawdziwej miłości, aktualizuje się w błogosławieństwie, które odwołuje się do początków stworzenia, kiedy to wszystkie istoty wyszły jako „dobre” z ręki Boga i zostały uzdolnione do przekazywania życia innym istotom (Rdz 1,22.28).

*B<sup>e</sup>rit* odnawia zatem *b<sup>e</sup>rakah* z początków stworzenia. W *b<sup>e</sup>rit* zawiera się pełny sens życia człowieka oraz wszelkich innych istot. Odpowiada ono pierwotnym planom Boga, pragnącego uczynić z człowieka kogoś bardzo zaufanego, kogoś, kto przyjmuje Jego słowa (por. Rdz 2,4-17). W *b<sup>e</sup>rit-b<sup>e</sup>rakah* Izrael i Adam stają się kimś jednym. Można więc powiedzieć, że Bóg z Księgi Powtórzonego Prawa odnawia wszystko w ten sposób, że wszystko staje się nie tyle odnowione, co właściwie zupełnie nowe. Izrael będzie także nowym ludem, ale pod warunkiem, że wypełni swoje zadanie. Ozeasz mówi też o Izraelu jako o żonie, która popełniła cudzołóstwo, ale dzięki Bożej miłości staje się ponownie dziewicą i zostanie na nowo poślubiona Bogu, jakby za pierwszym razem (Oz 2,11).

Zachodzi jednak pewna różnica pomiędzy Księgą Powtórzonego Prawa a Księgą Ozeasa. Autor Księgi Pwt wierzy jeszcze, że *b<sup>e</sup>rit*, do którego Bóg się zobowiązał na Synaju, może uczynić z Izraela nowego człowieka, jeśli spełni on wymagane warunki. Ozeasz natomiast myśli o przyszłości, kiedy to Bóg mocą swej oblubieńczej miłości i dzięki swym Boskim możliwościom zmieni radykalnie postępowanie swej niewiernej oblubienicy i uczyni z niej swą wierną małżonkę (Oz 2,21-25; 14,5-9). W takiej perspektywie nie ma już miejsca na stawianie człowiekowi warunków: wszystkiego dokonuje darmowo sam JHWH. Przymierze na Synaju zostało tu zupełnie pominięte. Jeremiasz, idąc po linii Ozeasa, przewiduje już przyszłość tego Bożego *b<sup>e</sup>rit*. Będzie ono całkowicie inne, a więc nazywa je „nowym”, bo pojawi się w nowej formie: *Oto nadchodzą dni - wyrocznia Pana - kiedy zawrę z domem Izraela i z domem judz-*

*kim nowe przymierze [b'rit hadasah ], nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami. (...) To moje przymierze złamali. (...) Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach: (...) Umieszczę moje prawo wgłębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę ich Bogiem, oni zaś będą mi narodem. I nie będą się musieli wzajemnie pouczać, jeden mówiąc do drugiego: „Poznajcie [de u] Pana”, wszyscy bowiem Mnie poznają, (...) ponieważ odpuszczę ich występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał (Jr 31,31-34).*

Nowość Bożego *ifrit*, przewidywana i zapowiedziana przez Jeremiasza, ma szczególne cechy. Polega przede wszystkim na przebaczeniu grzechów Izraelowi. Podobnie jak przymierze na Synaju zostało poprzedzone przez wyzwalające działanie Boga, który wybawiał lud z egipskiej niewoli, tak i w nowym przymierzu JHWH wyzwoli Izraela z jego nieprawości oraz z jego niewierności zobowiązaniom przyjętym na Synaju. Tamta niewola miała charakter społeczno-polityczny, natomiast ta jest niewolą moralną. Nowe *b'rit* ma więc bardzo radykalny początek, bo również radykalny będzie jego skutek, jakim jest wypisanie Bożego prawa w ludzkim sercu. Oznacza to całkowitą przemianę człowieka, aby stał się on zdolny do zachowania wierności Bogu. Mówiąc inaczej, Bóg nie tylko daje człowiekowi prawo, ale daje mu równocześnie, tkwiącą odtąd w głębi jego serca, zdolność do życia według tego prawa. Na mocy wewnętrznego Bożego działania każdy będzie wiedział, do czego go Pan wzywa, Bóg sam będzie bowiem jego wewnętrznym mistrzem. Nowe *b'rit*, obejmujące całego człowieka i sprawiające, że jest on zdolny przyłgnąć do Boga w całkowitym zdaniu się na Niego i z pełnym posłuszeństwem, przewyższa nieporównanie dawne przymierza i otwiera epokę chrześcijańskiego zbawienia.

Również Ezechiel powołuje się na to nowe przymierze, mówiąc, że da ono człowiekowi „nowe serce” i „nowego ducha” (36,24-28). Ostatnia część Księgi Izajasza określa je jako *b'rit 'ólām* (czyli przymierze wieczne - 51,3; por. również 59,21; 61,8; Ba 2,35). Psalm 51 zawiera wyraźne odniesienie do tego uwewnętrznionego przymierza, kiedy zwraca się do Boga: *Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste i odnów w mojej piersi ducha niezwyciężonego* (w. 12). Takie przymierze „nowe i wieczne” zapoczątkuje Jezus swoją krwią wylaną na krzyżu za wszystkich ludzi, a którą podał jako napój swym uczniom podczas ostatniej wieczerzy (por. Mt 27,28 par.). Paweł nazwie je *przymierzem Ducha, który daje życie* (2 Kor 3,6). Wiążąc je z Duchem Świętym, daje do zrozumienia, że nowe Przymierze ustanowione we krwi Jezusa realizuje się w Duchu Świętym. Bo właśnie Duch Święty przemienia serce człowieka i czyni je zdolnym do odczuwania, do życia, do działania, do modlitwy dziecka Bożego (Rz 8). To Duch Święty jest zadatkem i antycypacją królestwa Bożego w wierzącym (Rz 5,5; Ef 1,13b-14), tego królestwa, które stary Kanaan, poszukiwany, zagubiony i odnaleziony przez Izrael, symbolizował i zapowiadał. W Duchu Świętym każdy wierzący jest

synem Bożym, który oczekuje na to, aby stać się dziedzicem Boga w Jego domu, gdzie będzie żyć przymierzem wiecznym.

e) *Tabnit hammiškān*: plan Boga pragnącego zamieszkać  
pośrodku Izraela i realizacja tego zamysłu<sup>15</sup>

Można by sądzić, że tradycja kapłańska również będzie mówić o zawartym na Synaju *b'erit* pomiędzy JHWH a Izraelem. Jednak w tekstach tej tradycji dotyczących Wyjścia nigdzie nie pojawia się wyrażenie *b'erit*. Wyda się nam to jeszcze dziwniejsze, gdy zauważymy, że ta tradycja zna już dwa przymierza: pierwsze - zawarte z Noem, gdzie termin *b'erit* pojawia się siedem razy, oraz drugie - zawarte z Abrahamem, gdzie powtarza się trzynaście razy. Nie jest to jednak tylko kwestia terminologii. Tradycja kapłańska mogła się bowiem posłużyć jeszcze innym terminem na oznaczenie przymierza. Otóż we wszystkich tekstach kapłańskich związanych z Wyjściem stosowany jest również termin *'edut*, który też oznacza przymierze-prawo<sup>16</sup>.

Najbardziej jednak zdumiewa fakt, iż w dokumencie kapłańskim nic nie jest napisane o ustanowieniu przymierza na Synaju, jakby tam Izraelowi nie zostało

<sup>15</sup> A. Cowan, *God's Tent: the Tabernacle for Today*, Pickering and I, Glasgow 1980; F. M. Cross, *The priestly tabernacle in the light of recent research*, w: *Temple and high places in biblical times*, (opr.) A. Biram, HUC., Jerusalem 1 981, s. 1 69-1 78; J. L. Ferguson, *The parable of the Tabernacle*, Hayes, Bromley/Kent 1981; S. M. Fish, „*And They Shall Make Me a Sanctuary*”, w: *GratzColleJewischSt* 2 (1 973), s. 43-59; V. Fritz, *Tempel und Zelt: Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zelheiligtum der Priesterschrift*, (WMANT 47), Neukirchener Vg., Neukirchen 1977; M. Haran, *The Nature of the ,ohel mö'edh in the Pentateuchal Sources*, w: *JSS* 5 (1960), s. 50-65; M. Haran, *The Priestly Image of the Tabernacle*, w: *HUCA* 36 (1965), s. 191-226; P. H. Kelley, *Israel's Tabernacling God*, w: *RExp*67 (1 970), s. 485-94; D. Kellermann, *MiŠkan, „Wohnstatt”*, w: *TWAT* 5, 1 n (1984), s. 62-69; J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, (BZAW 93), de Gruyter, Würzburg 1965; A. Malamat, *Mishkan YHWH* (hebr.), w: *EncHebr*, V, Jerusalem 1968, s. 532-48; J. Morgenstern, *The Ark, the Ephod, and the Tent*, w: *HUCA* 1 7 (1 942-3), s. 1 53-265; 1 8 (1943-4), s. 1 -52; E. W. Patton, *The way into the holiest; a devotional study of the Tabernacle in the wilderness*, Nelson, Nashville 1983; M. C. V. Radius, *The Tent of God. A Journey throug the OT*, Eerdmans, Grand Rapids 1 968; P. Ruiz, „*y habitaré en medio de ellos*” (*Ex* 25, 8); *la presencia de Yahwéh en el santuario de Israel*, Navarra, Pamplona 1978; J. A. Scott, *The Pattern of the Tabernacle*, Univ. of Pennsylvania, Philadelphia 1 965; J. A. Scott, *The priestly tabernacle*, w: *RestQ9* (1966), s. 295-99; J. E. Steinmüller, *Tent of Meeting*, w: *NewCath. Enc.* 1 3 (1 968), s. 998-1000; P. M. Zehr, *God dwells with his people; a study of Israel's ancient tabernacle*, Herald, Scottsdale PA 1 981.

<sup>16</sup> R. de Vaux, *Histoire*, s. 396-373.

nadane żadne prawo, które by go zobowiązywało i dzięki któremu mógłby urzeczywistnić swoją tożsamość jako lud JHWH.

Czy jest jakieś uzasadnienie takiego stanu rzeczy? Wydaje się, że przyczyną tego jest fakt, iż dokument kapłański został zredagowany w epoce niewoli babilońskiej Izraela (VI w. przed Chr.). Zarówno prorocy, jak i tradycja deuteronomiczna tę sytuację interpretowali jako konsekwencję, niewierności Izraela wobec podjętych zobowiązań względem Boga, a więc i wobec przymierza na Synaju. Po cóż więc autor kapłański miałby mówić o *berit* na Synaju? Przypominałoby to próbę ożywienia rozkładającego się już ciała. Synaj - widziany jako niezrealizowane zobowiązanie ze strony ludzi i brak ich wierności Bogu - był już martwy. Nie umarła jednak wierność Boga i Jego wybór Izraela na lud Boży. Dlatego, opierając się na niewzruszonej trwałości obietnic Bożych, autor tradycji kapłańskiej mógł się spodziewać powrotu Izraela z niewoli do stanu ludu JHWH, który w przyszłości będzie znów żył na Bożej ziemi.

Pamięta się tutaj jednak o ważności i wyjątkowości *berit* zawartego przez Boga z patriarchą Abrahamem, o którym autor tradycji kapłańskiej pisze w Księdze Rdz 17<sup>17</sup>. Jest ono przede wszystkim obietnicą potomstwa, i to tak licznego, że patriarcha ma stać się ojcem „mnóstwa ludów” (w. 4b). Dlatego też Abram otrzymał nowe imię Abraham, które wskazuje na jego liczne potomstwo. Tę obietnicę potwierdza JHWH swoim *berit oloam*, czyli wiecznym przymierzem, bo chce On zostać Bogiem Abrahama i wszystkich pokoleń, które będą pochodzić od jego synów (w. 7). Druga obietnica odnosi się do daru ziemi Kanaan, która też jest „obietnicą wieczną” (w. 8). Na *berit*, który jest darem, powinno się jednak odpowiedzieć *berit*-zobowiązaniem. Dlatego Abraham i jego potomkowie powinni dokonać obrzezania na znak przynależności do JHWH (w. 9n).

Mając to wszystko na względzie, można zrozumieć, dlaczego w orędziu kapłańskim nie wspomina się o Synaju. Izraelowi, który na wygnaniu płaci wysoką cenę za swe winy, który może ulec pokusie zapomnienia o swej historii i stracić swą tożsamość na rzecz zmieszania się z ludem panującym nad nim, dokument kapłański przypomina, że wszystko jeszcze jest możliwe. Możliwy jest - według niego - powrót do ojczyzny, odbudowa własnego życia, stanie się ludem wolnym oraz odnalezienie korzeni własnej egzystencji. Korzenie te tkwią bowiem w Bogu, który wzywa Abrahama i przyrzeka mu, bez żadnych czasowych ograniczeń, trwały dar: obiecuje mu potomstwo i ziemię. Izrael na wygnaniu nie może już liczyć na własne zasługi, ponieważ one nie istnieją po złamaniu synajskiego przymierza, lecz

<sup>17</sup> W. Gross, *Bundeszeichen und Bundschluss in der Priesterschrift*, w: *TrierTZ* 87 (1978), s. 95-115; E. Kutsch, „Ich will euer Gott sein”: *berit in Priesterschrift*, w: *Sixth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1977, s. 245-254; C. Westermann, *Genesis 17 und die Bedeutung von berit*, w: *TZL* 101 (1976), s. 348-356; W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift*, w: *TB* 19, Kaiser Vg., München 1963, s. 205-216.



zawsze może się oprzeć na zobowiązaniu (*b<sup>e</sup>rit*) Boga Abrahama. Opierając się na nim, może się spodziewać i mocno wierzyć, że powróci do Kanaanu, by żyć znowu jako lud JHWH w odbudowanej na nowo wspólnotocie życia ze swoim Bogiem.

To wszystko tekst kapłański wiąże z przymierzem zawartym przez Boga z Abrahamem. Zostało to jasno wyrażone przez tę tradycję w rozdziale, który zamyka tzw. kodeks świętości (Kpł 26). Na zakończenie opisu przekleństw, jakie spadną na przekraczających prawo, oraz kar, które ich dotkną, JHWH zapowiada: *Wtedy przypomnę sobie moje przymierze z Jakubem, przymierze z Izaakiem i przymierze z Abrahamem. Przypomnę sobie o tym i przypomnę o kraju (...), nie odrzucę ich i nie będę się brzydził nimi do tego stopnia, aby ich całkowicie odrzucić i zerwać moje przymierze z nimi, bo Ja jestem Pan, ich Bóg. Przypomnę sobie na ich korzyść o przymierzu z ich przodkami, kiedy wyprowadziłem ich z ziemi egipskiej na oczach narodów, abym był ich Bogiem. Ja jestem Pan!* (Kpł 26,42.44b-46).

JHWH, „wspominając”, aktualizując i urzeczywistniając na rzecz synów zawarte z ojcem-Abrahamem *b<sup>e</sup>rit*, daje im ziemię, a razem z ziemią samego siebie: *Ja będę ich Bogiem*. Przyszłość otwiera się w ten sposób na nadzieję, która stanie się pewnością innego już życia w Kanaanie, a także rozpoczęciem na nowo egzystencji w bliskiej relacji z własnym Bogiem.

Chociaż *b<sup>e</sup>rit* zostało niejako unicestwione przez niewierność Izraela, to jednak Synaj pozostał wydarzeniem, które nie mogło pójść w zapomnienie. Również dokument kapłański liczył się z nim w swym opowiadaniu. Uwzględniając to wydarzenie, tradycja kapłańska patrzyła na Synaj jako na miejsce powstania kultu izraelskiego. Jeśli święta góra nie interesowała jej jako *b<sup>e</sup>rit*, to wzbudziła zainteresowanie jako *abodäh*, czyli służba-kult, rozpoczęta przez Izrael właśnie na Synaju<sup>18</sup>. W ten sposób Synaj stał się punktem odniesienia całej relacji Izraela do JHWH. Nie tylko w określone dni i oznaczone czasy miał Izrael służyć kultycznie swemu Bogu, ale całe życie ludu miało być ujmowane jako nieustanne przygotowanie do kultu. Czas święty i zwyczajny, codzienność i święta, etyka i ryt, wszystko to miało być zintegrowane jakby w jednej postawie pragnącej wyrazić i przeżywać relację zjednoczenia ze swoim Bogiem. W kulcie, podobnie jak w Przymierzu, JHWH miał się objawić jako „Bóg Izraela”, a Izrael jako „Jego lud”. W ten sposób Synaj rodził się na nowo. Również więc dla tradycji kapłańskiej Synaj miał zasadniczą rolę w kształtowaniu tożsamości, wiary, życia i duchowości Izraela. Podobnie jak z *b<sup>e</sup>rit ‘oläm* zawartego z Abrahamem wygnańcy czerpali nadzieję na niedaleki już powrót do ojczyzny, tak w *abodäh* odnoszącym się do wydarzenia na Synaju widzieli, jaka będzie ich służba Bogu w odzyskanej ojczyźnie. Na ich historycznym horyzoncie pojawiła się więc *nadzieja*, a z nią *życiowy program* na przyszłość.

<sup>18</sup> K. H. Walkenhorst, *Der Sinai im liturgischen Verständnis der deuteronomistischen und priesterlichen Tradition* (BBB 33), Hanstein, Bonn 1969.

Taki to duch ożywił szkołę kapłańską, która zbierała i porządkowała obszerny zbiór przepisów kulturowych własnej tradycji, związanych z Synajem.

Materiał ten obejmuje znaczną część rozdziałów Księgi Wyjścia (25-31; 35-40), całą Księgę Kapłańską oraz rozdz. 1-10 Księgi Powtórzonego Prawa. W tych tekstach dokument kapłański zebrał wszystko, co mogłoby służyć pełnej realizacji kultu. Przede wszystkim ukazuje on świętą przestrzeń względnie miejsce zamieszkania Boga pośród Izraela; następnie podmioty kultu, postać Aarona i jego synów w służbie kapłańskiej, ich działalność kulturową; różne gatunki ofiar; dzień kultu, tzn. szabat; wreszcie postawę etyczną, jaką należy zachować jako przygotowanie do odpowiedniej służby kulturowej. Interesującą sprawą byłoby rozważenie, w jaki sposób autor tradycji kapłańskiej zawarł swoją koncepcję na temat relacji Bóg-człowiek w materiale literackim na pierwszy rzut oka tak suchym i nudnym, rzadko czytany, a jeszcze mniej studiowanym przez wierzącego chrześcijanina. W rzeczywistości jednak możemy tu odnaleźć korzenie owej głębokiej teologii i duchowości, które kult chrześcijański doprowadził do pełni, wierząc, że swą doskonałość znajdzie w liturgii niebiańskiego Jeruzalem (Ap 21-22).

#### a) *Mis kan, czyli mieszkanie*<sup>19</sup>

Już zaznaczyliśmy, że tradycja kapłańska również posiada swoją teofanię na Synaju (por. Wj 24,15b-18a). Jest to „teofania milcząca”. Nie matu piorunów i błyskawic ani wybuchającego wulkanu, które spotykamy w tradycjach starszych, lecz pojawia się w niej chmura, która spowija górę przez sześć dni, a chwała JHWH, Jego jaśniejący majestat, zstępuje i przebywa na górze. Izrael kontempluje tę chwałę, która jak ogień spala i pochłania. Ona właśnie jest przedmiotem jego refleksji. JHWH jest tu obecny, a Synaj staje się Jego mieszkaniem, które ogarnięte jest ogniem. Izrael jest świadkiem milczącym, oglądającym z daleka światło objawiające obecność jego Boga. Transcendentny zbliżył się, zstępując na górę, lecz mimo to pozostaje nadal Bogiem dalekim.

Góra, według religijnej koncepcji różnych kultur, jest „świątynią kosmiczną” zawieszoną pomiędzy niebem a ziemią. Obecny na niej Bóg jest bliski, a zarazem daleki; zbliża się do człowieka, ale nadal pozostaje dla niego transcendentny.

Siódmego dnia - a warto zwrócić uwagę na ten szczegół - na świętą górę Bóg wzywa Mojżesza i poleca mu zbudować dla siebie mieszkanie pośród ludu. *Oni* [Izraelici] *uczynią Mi święty przybytek [miqaaś], abym mógł zamieszkać pośród was.*

<sup>19</sup> J. S. Croatto, *La interpretación de la sacerdotal de la teofanía del Sinai; análisis literario y teológico de Ex 24, 15b*, w: *RivBibArg* 46, 1 3n (1984), s. 11 7-1 29; M. P. Grassi, *La gloria di Jahve* (Verba Vitae 28), Trevigiana, Treviso 1968; B. Maggioni, G. Ruggieri, *Gloria (A e NT)*, w: *NDT*, s. 575-593; C. Westermann, *Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift* (Kevod JHVH), w: *JB* 55, Kaiser Vg., München 1974, s. 1 15-37.

*Budowę zaś przybytku i wykonanie wszelkich jego sprzętów przeprowadzicie dokładnie według tego, co ci ukażę (Wj 25,8-9).*

Sanktuarium pośród pustyni, zbudowane przez Mojżesza, a mające charakter namiotu potrzebnego do sprawowania kultu, zostało wybrane jako miejsce pobytu i zamieszkania JHWH pośrodku swego ludu. Jest oczywiste, że autor tradycji kapłańskiej przenosi na Synaj kult, jaki rozwinął się znacznie później, po okresie niewoli, w świątyni jerozolimskiej. Za pomocą tej - dalekiej od historycznej prawdy - transpozycji zwraca uwagę na to, że na Synaju ma swój początek owa tajemnicza obecność JHWH, która kształtowała całe życie i historię Izraela. JHWH, który rozbił namiot pośrodku Izraela, podziela bowiem jego los, jego pielgrzymkę przez pustynię, podtrzymuje jego nadzieję. On go prowadzi, On jest jego Bogiem.

Starsze tradycje mówiły o relacji pomiędzy JHWH a Izraelem poprzez znak uczyty, ryt krwi i *berit* zawarte na Synaju; *miškan* tradycji kapłańskiej wyraża to samo, kładąc większy akcent na rodzinny charakter tej relacji. JHWH staje się w ten sposób współlokatorem Izraela, mieszka z nim na bezmiernej i samotnej pustyni. Jest to taki współlokator, który nie zabarykadował się za drzwiami własnego apartamentu, zamykając się na innych, lecz jest współmieszkańcem, który oczekuje w swym namiocie na swój lud, by się z nim spotkać i porozmawiać. W namiocie tym była przewidziana jedna część bardziej ukryta, gdzie była przechowywana arka z Tablicami Świadectwa, zamknięta przykrywą zwaną przebłągalnią, z dwoma adorującymi cherubami. Arka, a w szczególności jej przykrywa, będzie w wierze Izraela uważana za podnóżek mieszkania i obecności Boga. Z arki będzie JHWH wzywał Mojżesza oraz Izraelitów: *Tam będę się spotykał z tobą i sponad przebłągalni i spośród cherubinów, które są ponad arką Świadectwa, będę z tobą rozmawiał o wszystkich nakazach, które dam za twoim pośrednictwem Izraelitom (Wj 25,22). Tam będę się spotykał z Izraelitami i to miejsce będzie uświęcone przez moją chwałę: I poświęcę Namiot Spotkania i ołtarz, Aarona i jego synów poświęcę, aby Mi służyli jako kapłani. I będę mieszkał pośród Izraelitów i będę im Bogiem. I poznają, że Ja, Pan, jestem Bogiem, który wyprowadził was z ziemi egipskiej i mieszkał pośród was, Ja, Pan, wasz Bóg! (Wj 29,43-46).*

Również według autora tradycji kapłańskiej *Exodus* swój punkt docelowy znajduje na Synaju, gdzie JHWH, mieszkając pośrodku Izraela, jest jego Bogiem. Celem wyzwolenia z Egiptu jest bowiem uczynienie z Izraela ludu, pośród którego mieszka Bóg, uczynienie go ludem mającym Boga pośród siebie. W ten sposób JHWH staje się „jego Bogiem”. Dla innych tradycji przyjęcie słowa-prawa Bożego (czyli *berit*) przez Izrael rodzi podwójną przynależność: JHWH do Izraela i odwrotnie, przynależność potencjalnie urzeczywistnianą już poprzez wydarzenia Wyjścia. Dla autora tradycji kapłańskiej JHWH jest Bogiem Izraela już przez sam fakt, że w sposób zupełnie darmowy i nieoczekiwany obiera On sobie mieszkanie pośród namiotów Izraela. *Miškan* jest znakiem i sakramentem „poświęcenia się”

Izraela dla JHWH. Jednak ze względu na pełen lęku szacunek dla Bożej transcendencji autor tej tradycji nie mógł zbyt śmiało przekazać tego, co Synaj znaczył w religijnym życiu Izraela.

Zamysł ( *tabnît*) Boga objawiony na górze, ujęty w rozdz. 25-31 Księgi Wyjścia, to Boży projekt, który Mojżesz zrealizował i doprowadził do końca (Wj 35-40). Dzień wzniesienia przez niego Przybytku, czyli mieszkania Boga, zbiega się z dniem nowego, już drugiego roku po wyjściu z Egiptu (Wj 40,16). Według tekstu kapłańskiego, Izrael znalazł się na Synaju w trzecim miesiącu po wyjściu z Egiptu (Wj 19,1). Siódmego dnia, kiedy górę okryła chmura, Mojżesz wszedł w nią, by otrzymać od Boga *tabnît* dotyczące Przybytku (Wj 24,16b). Dziewięć miesięcy przeznaczono na jego realizację. Był on gotowy już na początku nowego roku. Z powstaniem Przybytku Izrael jakby odwraca kartę swej historii, rozpoczyna nowy rok i czas swej całkowitej przynależności do JHWH. Teofania, która nastąpiła po wzniesieniu Przybytku, sugeruje sens tej przynależności: *Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania i chwała JHWH nappełniła Przybytek* (Wj 40,43). JHWH zstępuje ze szczytu góry i otacza chmurą zarezerwowane dla Niego mieszkanie, nappełniając je swoją chwałą. Teraz Bóg ma swoje mieszkanie na ziemi pośród tysięcy mieszkań synów ludzkich. Z tego miejsca Bóg kieruje odtąd życiem i historią swego ludu, dla którego staje się ono punktem orientacyjnym, jego „gwiazdą polarną”: *ile razy obłok wznosił się nad Przybytkiem, Izraelici wyruszali w drogę, a jeśli obłok nie wznosił się, nie ruszali w drogę aż do dnia uniesienia się obłoku. Obłok bowiem JHWH za dnia zakrywał przybytek, a w nocy błyszczał jak ogień na oczach całego domu izraelskiego w czasie całej jego wędrówki* (Wj 40,36-38).

W tradycji rabinów i targumu Przybytek (*miškan*) JHWH zostanie określony aramejskim terminem *sêkînâh*, spokrewnionym ze słowem hebrajskim *śakan*, czyli mieszkać. Zostało ono przyjęte na określenie Boga: pozdrawianie *sekînah* oznaczało pozdrawianie JHWH obecnego w świątyni jerozolimskiej. Podobnie jak niebo uważane było za miejsce zamieszkania Boga i przez dawny Izrael utożsamiane z samym JHWH, tak samo Jego przebywanie (*sêkînâh*) w świątyni jerozolimskiej było samym Bogiem<sup>20</sup>. Kiedy św. Jan Ewangelista będzie mówił o Słowie Boga, które „zamieszkało” (dosł. rozbiło namiot - *eskênôsen*) pośród nas (J 1,14), lub kiedy św. Paweł mówi o Duchu Świętym, który mieszka w wierzącym jakby w świątyni,

<sup>20</sup> A. M. Goldberg, *Untersuchung über die Vorstellung von der Shekhinah in der frühen rabbinischen Literatur* (Studia Judaica 5), de Gruyter, Berlin 1969; R. Hayward, *Memra and Shekhina: as Short Note*, w: *JJS* 31 (1980), s. 210-213; G. Javary, *A propos du thema de la Sekina; variations sur le nom de Dieu*, w: *Kabbalister chrétiens: Cahiers de l'hermétisme*, (opr.) A. Faivre, Michel, Paris 1979, s. 281-306; J. Pohier, *Quand je dis Dieu* (Sur la Shekinah), Seuil, Paris 1977; J. Sievers, „Where two or three...”; the rabbinic concept of shekhinah and Matthew 18, 20, w: *Standing Before God*(Fs. J. M. Oeserreicher), (opr.) A. Finkel, Ktav., New York 1981, s. 1 71-1 82; A. Untermann, R. G. Horwitz, Y. Dan, Shekhinah, w: *Encjud* 14 (1971 ), s. 1349-54.

to możemy powiedzieć, że Nowy Testament doprowadza do ostatecznych konsekwencji tę teologię zamieszkania Boga pomiędzy ludźmi, którą rozpoczęła tradycja kapłańska. Według św. Jana, Słowo mieszka pośród ludzi, stawszy się *sarks* (czyli ciałem, co znaczy człowiekiem). Ludzkość jest zatem mieszkaniem Słowa Boga. Dla św. Pawła miejscem zamieszkania Ducha Świętego jest każdy wierzący. Nie można było głębiej wyrazić zarówno zbliżenia się Boga do człowieka, jak i uniżenia się Boga w człowieku.

### ß) Kapłaństwo Aarona<sup>21</sup>

*Tabnît*, czyli zamysł sanktuarium, przewidywał również instytucję kapłaństwa. Kiedy zostało przygotowane miejsce kultu, potrzebni okazali się również jego wykonawcy. Według tradycji kapłańskiej, właśnie na Synaju kapłaństwo zostało zainaugurowane. We wszystkich wydarzeniach Wyjścia u boku Mojżesza widzimy jego brata Aarona jako jego rzecznika (Wj 4,14-16.27-31; 5,1n; itp.) lub jako tego, który dokonuje cudów (Wj 7,8n; 8,1n). Na Synaju razem z Mojżeszem pojawia się Aaron ze swymi dwoma synami (ta ostatnia uwaga jest dodatkiem kapłańskim) podczas uczty u stóp góry, która na sposób starodawny wyraża nową rzeczywistość, jaka zaistniała pomiędzy JHWH a Izraelem (Wj 24,1-2. 9-11). Również na Synaju Aaron ulega żądaniu ludu, aby sporządzić złotego cielca i w ten sposób stworzyć sobie Boga bardziej widzialnego, a przede wszystkim bardziej uległego na ludzkie kierowanie. Temu to posągowi złoży Aaron ofiary, ale nie jako kapłan, tylko jako zastępca nieobecnego Mojżesza (Wj 32,1-6). Takie są przekazy dawnych tradycji o Aaronie.

Natomiast tradycja kapłańska czyni z Aarona i jego synów protagonistów kultu. Sam Bóg bierze tu niejako w swe ręce inicjatywę, nakazując Mojżeszowi: *Ty zaś rozkaż bratu swemu Aaronowi i jego synom, wybranym spośród Izraelitów, zbliżyć się do ciebie, aby Mi służyli jako kapłani* (Wj 28,1; por. również 28,4.41). Przekazane im pouczenia i ubiór pozwalają zrozumieć wyjątkową funkcję Aarona i jego synów

<sup>21</sup> J. Auneau, *Sacerdoce (Ex 28)*, w: *SDB* 1 0, 58 (1 984), s. 11 70-1 244; P. Böcher, (*Symbolik der*) *Edelsteine (Es 28, 9)*, w: *TRE* 9, 1n (1981), s. 266-272; H. Cazelles, *Sainteté et pureté du sacerdoce*, w: *TRE* 9, 1 n (1981), s. 266-272; H. Cazelles, *Sainteté et pureté du sacerdoce*, w: *Populus Dei*, I: Israel (Fs. A. Ottaviani), (opr.) H. Cazelles, LAS, Roma 1969, s. 1 69-200; E. Feucht, *Pektorale (Es 28, 1 5)*, w: *LexAg* 4, 30 (1982), p. 922s; J. García Trapiello, *La figura scerdotaldell'AT*, w: *ComSev* 11 (1 978), s. 3-39; J. García Trapiello, *El sacerdocio en el antiguo Israel*, w: *CuBib* 35 (1978), 83-97; M. Görg, *Der Brustschmuck des Hohenpriesters (Es 28, 15ss)*, w: *BibNot* 15 (1981), s. 32-34; M. Haran, *Priestertum, Tempeldienst und Gebet*, w: *Das Land Israels in Biblischer Zeit*, (opr.) P. Slater, Laurier Univ., Waterloo ONT 1983, s. 141-153; P. Schrieber, *The origin of the Aaronie priesthood in the context of the Sinaitic covenant*, Concordia, St. Louis 1983; H. Valentin, *Aaron; eine Studie zur vorpriesterlichen Aaron-Überlieferung (Ex 28)*, (OBO 1 8), Univ. VgA/R, Freiburg S./Göttingen 1978.

pośród społeczności Izraela. Aaron będzie nosił na turbanie złotą opaskę z napisem: „Poświęcony dla JHWH” (28,36). Jego osoba i działanie będą więc zupełnie wyłączone od wszystkich zajęć świeckich i całkowicie oddane kultowi JHWH. Do wypełniania tego kultu zostanie włączona cała wspólnota. Na naramiennikach Aaron będzie nosił dwa kamienie onyksowe, a na każdym z nich będą wypisane imiona sześciu pokoleń Izraela (Wj 28,10). Natomiast na piersiach w specjalnym pektorale będzie miał dwanaście różnych szlachetnych kamieni, a na każdym będzie wypisane imię jednego z pokoleń Izraela. Dwanaście pokoleń, a więc cały lud izraelski, zostało w ten sposób - w znaku szlachetnego kamienia i wypisanego na nim imienia - umieszczonych na „ramionach” i na „sercu” Aarona jako nieustanna „pamiętka przed JHWH” (28,12.29). W ten sposób Aaron bierze niejako na siebie ciężar całego ludu i myśli o nim zawsze, gdy staje przed JHWH w Jego przybytku.

Ale słowo „pamiętka” (*zikkārón*) wyraża jeszcze coś więcej. Sprawować pamiętkę oznacza uobecniać coś nieobecnego lub to, co zdarzyło się w przeszłości. Aaron zatem w kultycznym geście uobecnia przed Bogiem cały lud w akcie kultu i służby, błagania, uwielbienia i posłuszeństwa. W jego osobie koncentruje się niejako cała społeczność.

Bóg spogląda łaskawie na swój lud, w chwili kiedy Aaron staje przed Nim we wspaniałości swego stroju i prosi o przebaczenie kultycznych przewinień wspólnoty - uchybień popełnionych przy ofiarach (28,38). Tradycja kapłańska nadaje więc Aaronowi rangę pośrednika pomiędzy Bogiem a wspólnotą Izraela. Wszystko to, co Bóg działał w historii przez Mojżesza (wyzwolenie z Egiptu, przeprowadzenie przez pustynię, przekazanie prawa na Synaju), kontynuuje dalej w kulcie sprawowanym przez Aarona: w dalszym ciągu przebacza i otacza swój lud opieką. Kult kontynuuje więc historię zbawienia. Poprzez czynności ofiarnicze, codzienne (Wj 29,38-42) lub okazjonalne, według zapotrzebowania i różnych sytuacji ludu (dziękczynienie lub przebłaganie za grzechy - por. Kpł 1-7), historyczne zbawienie dokonane przez JHWH staje się zbawieniem, przebaczeniem i ofiarą codziennej komunii.

Autor tradycji kapłańskiej to przekonanie przekazuje w sposób plastyczny, kiedy opisuje przyjęcie przez Aarona kapłańskiej służby. Po złożeniu ofiary przebłagalnej, całopalnej oraz ofiar komunijnych (Kpł9,1-21) razem z Mojżeszem wchodzi on do Przybytku. Następnie wychodzą na zewnątrz i udzielają ludowi błogosławieństwa. W tym samym czasie *chwała JHWH ukazała się całemu ludowi. Ogień wyszedł od JHWH i strawił ofiarę całopalną razem z częściami tłustymi na ołtarzu* (Kpł9,23b-24a). Objawienie się chwały Bożej wobec całego ludu oraz znak ognia spalającego ofiarę wyraziły z całą oczywistością, że Bóg jest obecny pośród swego ludu, że czyni go swoją własnością, „spożywa” go niejako poprzez swoje tajemnicze objęcie swą Boską naturą, która przemienia i upodabnia do siebie to wszystko, czego dotyka. Poprzez tę tajemniczą „zamianę” pomiędzy tym, co ludzkie, a tym, co Boskie

wspólnota Izraela rozpoznaje i uznaje siebie samą (w kapłańskim dodatku do Wj 19,4-6)<sup>22</sup> za „naród święty, królestwo kapłanów” (przywódcy w tym królestwie są kapłanami). Jest to więc naród zależny bezpośrednio od Boga, oddany Mu zupełnie, uświęcany nieustannie przez pośrednictwo nie królów, lecz kapłanów, którzy podobnie jak królowie będą powoływani i konsekrowani do swej służby przez namaszczenie olejem. Podobnie jak królowie będą oni *masiah*, czyli namaszczonymi (Wj 30,30; 40,2-15).

### y) Szabat<sup>23</sup>

W kontekście Synaju mamy również wzmiankę o szabacie, należąca do tradycji kapłańskiej. W rzeczywistości odnoszący się do tego tekst (Wj 31,12-17) jest uznawany za dodatek późniejszy, włączony jako uzupełnienie w rozdziały mówiące o sanktuarium i jego otoczeniu. Jest to jednak połączenie bardzo logiczne. Jeżeli na Synaju rozpoczął się izraelski kult JHWH, to szabat jest dniem „świętym dla JHWH” (31,15), dniem różniącym się od innych, ponieważ tego dnia Izraelita nie pracuje. To

<sup>22</sup> J. B. Bauer, *Könige und Priester, ein heiliges Volk (Ex 19, 6)*, w: *BZ NF2* (1958), s. 283-6; J. Coppens, *Es 19, 6; Un royaume ou une royauté de pretres?*, w: *ETL* 53 (1 977), s. 1 85-1 86; W. L. Moran, *A Kingdom of Priests: The Bible in Current Catholic Thought*, w: *Miscellaneous works for Gruenthaner*, New York 1962, s. 7-20; D. Munoz León, *Un reino de sacerdotes y una nación santa (Es 19, 6)*, w: *Etudes sur la premiere lettre de Pierre*, (opr.) Ch. Perrot, Cerf, Paris 1980, s. 219-229; R. B. Y. Scott, *A Kingdom of Priests, Ex XIX, 6*, w: 075 8 (1950), s. 21 3-9.

<sup>23</sup> G. Bettenzoli, *La tradizione del Sabbat*, w: *Henoch 4* (1982), s. 265-292; G. J. Botterweck, *Der Sabbat im Alten Testament*, w: *Testament*, w: *TPQ* 1 34 (1954), s. 1 34-47. 448-457; K. Budde, *The Sabbath and the Week*, w: *JTS* 30 (1929), s. 1-15; W. W. Cannon, *The weekly Sabbath*, w: *ZAW* 49 (1931), s. 325-27; C. Casale Marcheselli, *II sabato in Israele* (sintesi storico-letteraria, contenuto teologico), w: *Asprenas* 24 (1977), s. 231-66; G. Dieckmann, *The Lord's Day in the Old and New Testament*, w: tenże, *Come, Let Us Worship*, Bltimore 1962, s. 107-117; H. H. Dressier, *The Sabbath in the Old Testament*, w: *From Sabbath to Lord's Day: a biblical, historical, and theological investigation*, Paternoster/Zondervan, Exeter/GR 1982, s. 21-41; A. M. Dubarle, *La signification religieuse du Sabbat dans la Bible*, w: *Le Dimanche = Lex Orandi*, du Cerf, Paris 1 965, s. 43-60; M. Fridmann, *The Sabbath Light*, w: *JQR* 3 (1891), s. 707-721; M. Fritz, *Rediscovering the Sabbath*, w: *RRel* 41 (1982), s. 368-72; C. H. Gordon, *The biblical sabbath, its origin and observance in the ancient Near East*, w: *Judaism* 31 (1982), s. 12-16; A. J. Heshel, *II sabato. II suo significato per l'uomo moderno*, Rusconi, Milano 1972; E. Jenni, *Die theologische Begründung des Sabbat-Gebotes im Alten Testament*, (TSt 46), Zoll, Zürich 1 956; A. E. Miligram, *Sabbath. The Day of Delight*, Fortrees, Philadelphia 1947; N. Negretti, *II settimo giorno* (AnBib. 55), Bibl. Inst. Pr., Roma 1973; FH. Riesenfeld, *Sabbat et Jour du Seigneur*, w: *NT/Essays in Memory of T. W. Manson*, Manchester 1959, s. 210-21 7; J. S. Siker-Gieseler, *The theology of the Sabbath in the OT; a canonical approach*, w: *Studia BT* 11, 1 (1981), s. 5-20; J. M. R. Ti I lard, *Le Dimanche, jour d'Alliance*, w: *ScEsp* 16 (1964), s. 225-250; K. A. Strand, *The Sabbath in Scripture and history*, Review and FI., Washington 1982; M. F. Unger, *The Significance of the Sabbath*, w: *BS* 123 (1966), s. 53-59.

powstrzymanie się od pracy jest zachowaniem przykazania Boga, okazaniem zależności, a zarazem przynależności do Niego. Poprzez szabatowy odpoczynek człowiek chce powiedzieć, że jest przeznaczony nie tylko do pracy - która jest dla niego sposobem realizowania siebie poprzez wytwórczość i kulturę, a więc udziałem w dziele stworzenia - ale że poprzez zaniechanie pracy, tworzenia i działania pragnie tego dnia spotkać się ze Stworzycielem i oddać się Temu, który jest źródłem wszelkich darów przekazanych ludziom i całemu stworzeniu. Szabat, „święty ze względu na JHWH”, staje się formą *powrotu do źródeł* i zanurzenia się w nich. Jest dla Izraelitów całkowicie oryginalnym sposobem rozpoznawania na nowo własnych życiowych korzeni, które stanowi sam Bóg, Bóg Stworzyciel, ale i Bóg ich własnej historii i wzajemnej przynależności. Dlatego ten tekst nazywa szabat *berit olam*, czyli trwałym obowiązkiem (31,16); ma on być świętem (*hag*) zachowywanym w Izraelu przez wszystkie pokolenia, a także *ot le'olam* (31,17), czyli wiekuistym znakiem przynależności JHWH do Izraela i na odwrót. Szabat jest zatem dla tego późniejszego tekstu tym, czym była tęcza w *berit* Boga z Noem (Rdz 9,13), a obrzezanie w *berit* z Abrahamem (Rdz 17,10) we wcześniejszych tekstach tradycji kapłańskiej, a także tym, czym było prawo nadane na Synaju dla starszych tradycji. Mówiąc inaczej, szabat jest dla Izraela istotną próbą, jest znakiem jego wierności oraz przejawem jego pragnienia, aby zawsze trwać przy JHWH.

Jak widzimy, w tej perspektywie szabat zostaje wchłonięty przez logikę *berit*, a jest to logika zobowiązująca do wypełnienia powinności wynikającej z faktu, że JHWH już tak wiele uczynił w historii dla Izraela. Ale nie na tym jeszcze polega oryginalność myśli autora tradycji kapłańskiej. Szabat jest dla niego dniem zamykającym dzieło stwarzania i równocześnie dniem kultu. Jest to więc dzień zupełnie darmowego oddania się Boga człowiekowi, a zarazem dzień ofiarowania się Izraela w darze swojemu Bogu. Ta najbardziej oryginalna myśl szkoły kapłańskiej przewija się poprzez cały dokument, nie tylko w tekstach dotyczących Synaju. Jej potwierdzenie znajdziemy w takich oto trzech bardzo znaczących tekstach: Rdz 2,2n; Wj 24,16b; Wj 20,11.

W Rdz 2,2n mamy zakończenie kapłańskiej relacji o stwarzaniu. Dzień siódmy pojawia się tu jako dzień, w którym Bóg kończy swe dzieło stwarzania, dzień Jego odpoczynku, dzień, któremu On błogosławi i który poświęca. Należy dobrze zrozumieć treść pierwszych dwu słów: dzień siódmy jest dla Boga szczytem doskonalącym Jego dzieło i dlatego jest Jego odpoczynkiem, ale trzeba też dobrze zrozumieć dalsze dwa słowa, czyli błogosławieństwo i konsekrację siódmego dnia. Jak wynika z kontekstu, „błogosławić” oznacza uczynić płodnym, pomyslnym (Rdz 1,22.28); „konsekracja” natomiast oznacza wyłączenie tego dnia spośród innych dni i uczynienie go dniem szczególnym. Nie zrozumiemy, dlaczego to słowo oznacza akurat płodność i wyodrębnienie dnia siódmego, jeśli ograniczymy się tylko do opowiadania z Rdz 1,1-2,4a.



Kontynuację tej treści odnajdujemy w kapłańskim opisie doświadczenia na Synaju. W Wj 24,16b możemy dostrzec bardzo cenną wskazówkę. Chmura ukrywająca Boga, a zarazem objawiająca Jego obecność utrzymuje się na Synaju przez sześć dni, czyli przez nieokreślony czas stwarzania według tradycji kapłańskiej, a dnia siódmego JHWH wzywa Mojżesza do wejścia w chmurę. W tym właśnie siódmym dniu JHWH przekazuje Mojżeszowi *tabnît hammiškān* - plan Przybytku oraz wszystkiego, co będzie potrzebne do kultu. Siódmy dzień na Synaju będzie więc dniem, w którym Bóg ofiarował ludowi dar kultu, aby był przez niego wypełniany.

W Wj 20,11 spostrzegamy bez trudności, że mamy tu kapłański dodatek do elohistycznego przekazu szabatu. Według dawnej tradycji szabat jest dniem spoczynku, by żyć tylko dla JHWH (na cześć JHWH: Wj 20,10a). Kapłański dodatek w wierszu następnym precyzuje to uzasadnienie: *W sześciu dniach bowiem uczynił JHWH niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił JHWH dzień szabatu i uznał go za święty* (Wj 20,11).

Przez szabatowy odpoczynek uobecnia się Boży odpoczynek po dokonaniu dzieła stworzenia i dlatego szabat staje się cotygodniową pamiątką tegoż właśnie dzieła stworzenia. W szabatowym odpoczynku stwarzanie znajduje swe dopełnienie, osiąga swą doskonałość: rację bytu ma nie tylko nieustanne stawanie się, ciągły rozwój i nieustanne wyczerpywanie energii, lecz także czas „posiadania” siebie. W szabacie świat i człowiek, który w nim działa, odnajdują się i obejmują wzajemnie w posiadanie. Odkrywają własną tożsamość jako bytów, które żyją po to, aby być, a nie po to, by się wyczerpywać, produkować i zmieniać bez wytchnienia. Właśnie w tym odnalezieniu siebie i wzajemnym posiadaniu człowieka i stworzenia szabatowy spoczynek urzeczywistnia swe błogosławieństwo i swoją podstawową płodność.

Ale istnieje też druga płodność, jeszcze bogatsza. Jeśli szabat jest dniem obdarowania kultem (Wj 24,16) i jeśli jest dniem, który Bóg konsekruje (Rdz 2,3; Wj 20,11), to jasno z tego wynika, że szabat dzięki wypełnianemu kultowi staje się dniem uczczenia JHWH, oddania Mu naprawdę wszystkiego. Staje się dniem, który poprzez kult „wprowadza człowieka w chmurę”, czyli w zażyłość z Bogiem.

Z tego punktu widzenia można zrozumieć wiele rzeczy. Jeśli stwarzanie jest w pewnym sensie *exodusem*, wyjściem stworzenia w ciągu sześciu dni z ręki Stwórcy, to w kulcie siódmego dnia człowiek, a w człowieku całe stworzenie aktualizują swój *eisodos*, czyli powrót do Boga. Spotykają się ze sobą czas Boga i czas człowieka, mit i historia, łączy się ze sobą czas stwarzania i czas Izraela. Jeśli w kulcie człowiek łączy się z Bogiem, to łączy się on ze swoim źródłem i przyswaja sobie jego bogactwa. Bogactwo Stworzyciela w człowieku, który się do Niego zbliża, zaczyna się też rozlewać na stworzenie. Sześć dni staje się dniami pracy, dniami stwarzania. Działalność człowieka jest zatem znakiem i sakramentem niewyczerpalnej płodności Boga. Z urzeczywistnienia pełni szabatu pochodzi życie człowieka i całego wszechświata. Jest to plan zdumiewający i zobowiązujący, lecz człowiek może go zniekształcić

i zamienić w program śmierci, w którym zagubione zostają niezbędne elementy tego planu. Jeśli człowiek wykorzysta szabat dla kultu wszystkiego innego prócz Boga, to skutkiem tego będzie dalsze jego rozproszenie, a szaleńczy dynamizm człowieka stanie się wtedy jego ostatnią, smutną pieśnią śmierci.

### δ) *Od kultu do życia*<sup>24</sup>

Aspekt kultu, mimo iż według tradycji kapłańskiej ma centralną pozycję w życiu Izraela, to jednak nie jest dla niej sprawą jedyną. Pozostaje jeszcze tak wielopłaszczyznowe życie świeckie, przede wszystkim zaś sprawa ludzkich relacji wewnątrz wspólnoty. Również i tej stronie życia, najobszerniejszej, tradycja kapłańska poświęciła szczególną uwagę. Ale, zgodnie ze swoim zwyczajem, połączyła ją ściśle z działalnością kultyczną. Podobnie jak dzieło stworzenia, trwające sześć dni, kończy się dniem siódmym i w nim znajduje swoje dopełnienie, swój sens i funkcję, podobnie jak sześć dni ludzkiej pracy znajduje w szabacie swój regenerujący odpoczynek, tak samo cała działalność świecka i wszelkie formy relacji społecznych znajdują w kulcie - według autora tradycji kapłańskiej - rację bytu i sposób swej realizacji.

<sup>24</sup> J. Bojorge, *Sed Santos porque santo soy yo Jahvé vuestro Dios. De la naturaleza ética del culto*, w: *RivBibArg* 37 (1975), s. 223-234; B. G. Boschi, *Tempo, storia e festa nella Bibbia*, w: *SacDoc* 23 (1978), s. 1 65-92; D. R. Clark, *The concept of holiness in the Mosaic era*, Mid-America Baptist theol. sem. 1 983; E. Córtese, *L'esegesi di H (Lev 17-26)*, w: *RivB* 29 (1981), s. 129-146; M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967; K. Eiliger, *Ich bin der Herr euer Gott*, w: tenże, *Kleine Schriften*, Kaiser Vg., München 1966, s. 211-231; E. Fuchs, *Das Doppelgebot der Liebe (Lev 19, 18)*, w: tenże, *Wagnis des Glaubens*, Neukirchner Vg., Neukirchen 1979, s. 100-107; M. Gilbert, *Le sacre dans l'AT*, w: *L'expression du sacré dans les grandes religions*, (opr.) Centre d'Histoire des Religions, Louvain-La-Neuve 1 978, s. 205-86; P. Humbert, *Le substantif to'eba et le verbe t'b dans l'AT*, w: *ZAW* 72 (1 960), s. 21 7-37; K. Hruby, *L'amore del prossimo nel pensiero ebraico*, w: *Humanitas* 31 (1976), s. 259-77; A.S. Kapelrud, *The Role of the Cult in Old Israel*, w: tenże, *God and his Friends in the OT*, Univ. Vg., Oslo 1979, s. 28-40; N. M. Loss, *A proposito di Lev 19, 19b e di Dt 22, 10*, w: *RivB* 6 (1959), s. 361-64; H. P. Mathys, „*Liebe deinen Nächsten wie dich selbst* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18)”, Bern 1983; C. D. Müller, *Zur Bedeutung von qds im Alten Testament*, Göttingen 1 978; P. Nothomb, „*Comme toi-meme*”, w: *FoiVie* 81, 3 (1982), s. 20-26; M. Oliva, *Interpretation teológica del culto en la pericopa del Sinai de la Historia Sacerdotal*, w: *Bib* 49 (1968), s. 345-54; R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1 966; A. Perotti, *L'étranger en séjour parmi nous (Lev 19, 33s)*, w: *Vie Chrétienne* 272 (1984), s. 1 1-14; A. Schenker, *Das Zeichen des Blutes und die Gewissheit der Vergebung im AT; die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 17, 10-12*, w: *MüTZ* 34 (1983), s. 195-213; F. E. Wilms, *Freude vor Gott; Kult und Fest in Israel: Schlüssel zur Bibel*, Pustet, Regensburg 1981; W. P. Wood, *The Congregation of Yahweh. A Study of the Theology and Purpose of the Priestly Document*, Union Theol-Sem., Virginia 1974; W. Zimmerli, *Io sono Iahve*, w: tenże, *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'Antico Testamento*, Jaca Book, Milano 1975, s. 19-44.

Przygotowują one kult i przez kult są kształtowane. Będąc przygotowaniem kultu, stają się też jego „emanacją” sakramentalną i etyczną. Ze względu na taki właśnie ich charakter tradycja kapłańska reguluje je precyzyjnymi normami postępowania, które odnajdujemy wtw. „prawie czystości” (Kpł 11-16) oraz w „prawie świętości” (Kpł 17-26). Pierwsze zawiera przepisy, których celem jest usunięcie z codziennego życia wszystkiego, co czyni „nieczystym”, co oddala od Boga i nie pozwala zbliżyć się do Niego w sposób najbardziej odpowiedni, czyli przez kult. Znajdują się tu wykazy zwierząt, których mięso można spożywać, oraz takich, których jeść się nie godzi, wykazy chorób uważanych za zakaźne, a więc spowodzające nieczystość, oraz chorób wenerycznych. Łatwo zauważyć, że w wielu tych przepisach pobrzmiewa echo archaicznej profilaktyki higienicznej oraz pozostałości odziedziczonych po przodkach pojęć magicznych. Lecz autor tradycji kapłańskiej uzasadnia to jedynie wymogiem świętości ludu JHWH: *Ponieważ Ja jestem JHWH, Bóg wasz, uświęćcie się, bądźcie świętymi, ponieważ Ja jestem święty! Nie będziecie się plugawić małymi zwierzętami, które pełzają po ziemi* (Kpł 11,44).

Drugie prawo natomiast określa wszystko, co jest wymagane, aby być zdolnym do sprawowania kultu, aby być „czystym” i - jak to często nazywano - „świętym”. Należy tu zauważyć, że określenie „święty” w znaczeniu biblijnym w sposób bezpośredni nie odnosiło się do życia moralnie poprawnego i cnotliwego, ale do samego kultu. Świętym jest to, co jest przeznaczone do kultu i godne kultu: świętość pojmowana była również jako oddzielenie od tego, co świeckie, jako sakralność. Święte jest po prostu to, co jest sakralne. Lecz świętym jest również to, co jest zgodne z prawem Pana. W tym ujęciu „święty” odpowiada pojęciu „sprawiedliwy”.

Tego drugiego znaczenia dotyczą przepisy z rozdz. 18 i 19. W rozdziale 18 zakazane są praktyki seksualne z krewnymi oraz inne poważne wykroczenia seksualne. Jak to już zauważyliśmy, pochodzą one z bardzo odległej epoki izraelskich klanów nomadycznych. W tamtych środowiskach bardzo zważano na nienaruszalność czystości krwi. W aktualnym tekście przepisy te są przedstawione jako normy ustanowione przez Boga, który na ich początku i na końcu sam siebie przedstawia: *Ja jestem JHWH, wasz Bóg* (Kpł 18,2.30).

Rozdział 19 z etycznego punktu widzenia jest o wiele bogatszy. Przytacza on praktycznie wszystkie przykazania społeczne dekalogu elohistycznego (Wj 20,12-17), stosunkowo wiele nakazów kodeksu deuteronomicznego i, między innymi, zawiera także normę miłości bliźniego, i to na miarę miłości samego siebie (19,18); miłość bliźniego należy stosować nie tylko względem członków własnej wspólnoty (bliźnich), ale również względem żyjących w domu cudzoziemców (19,34).

Rozdział 20 powtarza częściowo normy zawarte w rozdziale 18. Inne rozdziały mają na względzie kultyczną przydatność kapłanów (21-22), rytuał świąteczny (23), przepisy rytualne (24), rok szabatowy i jubileuszowy (25), sankcje określone przez błogosławieństwa i przekleństwa (26).

W prawie czystości i świętości, zwłaszcza w rozdz. 18 i 19, pojawia się często formuła: *Ja jestem JHWH (ani JHWH)*. Otwiera ona i zamyka listę norm rozdz. 18 i często spotykamy ją po poszczególnych przykazaniach (18,3-4.10 itp.). Jest to wyraźna formuła, za pomocą której Bóg przedstawia się poprzez swoje imię. Zasadniczo w tekście kapłańskim jest ona wypowiedzana przez Boga wobec Mojżesza, lecz również Mojżesz powtarza ją wobec niewolników w Egipcie (por. Wj 6,2-8). Istnieje również opinia, że za wzorem Mojżesza wprowadzili ją do kultu kapłani. W kulcie miała ona znaczenie teofaniczne. Kiedy kapłani proklamowali imię JHWH, Bóg objawiał się zgromadzonemu ludowi. Formułę tę poszerzano często w ten oto sposób: *Ja jestem JHWH, wasz Bóg, który was wyprowadził z Egiptu* (19,36); *Bądźcie świętymi, ponieważ Ja, JHWH, jestem święty* (19,2b).

Lecz co oznaczało to proklamowane imię? Imię JHWH wyraża tożsamość Boga, a tożsamość JHWH jest równoznaczna z faktem, że jest On Bogiem Izraela, Bogiem obdarzającym go zbawieniem, Bogiem świętym i transcendentnym. Rozumiemy teraz głębokie motywacje norm kapłańskich. Są one nakazane przez tego Boga, który nabył prawo nałożenia ich na swój lud ze względu na własny udział w historii Izraela. Jako Bóg obdarzający wyzwoleniem, JHWH mógł wymagać od Izraelitów zależności od swej woli. W takiej perspektywie tradycja kapłańska powtarza myśl dawniejszych tradycji, które uznawały prawo Boga do Izraela ze względu na Jego historyczne interwencje (por. Wj 19,4; 20,4; 34,10). Lecz tradycja kapłańska odwołuje się zazwyczaj do innego atrybutu JHWH, mianowicie do Jego świętości, czyli transcendencji, takiej jaka objawia się w kulcie. Bóg jest „inny”, dlatego brzydzi się grzechem, niesprawiedliwością, krzywdą wyrządzoną innym lub zniesławieniem bliźniego. Nie można się do Niego zbliżyć, nie będąc świętym według Jego obrazu, który trzeba naśladować (Kpł 19,2). Życie powinno się każdego dnia traktować jako zadanie mające na celu odzwierciedlenie świętości Boga, a relację do drugiego człowieka jako objawienie miłości, którą kocha go JHWH.

Stąd też pochodzą normy, które odnoszą się do bliźniego: poczynając od poszanowania ojca i matki (Kpł 19,3) aż po przepisy dotyczące ubogiego i cudzoziemca w okresie zbiorów żniwnych (tamże, 9n); od zakazu kradzieży i wszelkiego oszustwa aż po zakaz fałszywej przysięgi; od zakazu uciskania bliźniego po zakaz odnoszący się do niesprawiedliwej zapłaty dla najemnika; od zakazu pogardzania głuchym po potępienie niesprawiedliwości w sądach itd. (w. 11-16). Stąd płynie norma, która stanowi szczyt całej etyki kapłańskiej, czyli miłość bliźniego (w. 18). Wszystkie poprzedzające ją normy są negatywne; zakazują one czynić źle drugiemu człowiekowi. I tak w rozdz. 19,17 mamy zakaz nienawiści, zemsty, żywienia urazy, ale rozumie się doskonale, że te odniesienia negatywne powinny zostać dopełnione miłością pozytywną i praktyczną, szeroką i wielką jak ta, którą każdy żywi względem samego siebie (w. 18).

Od kultu Bożego do miłości bliźniego i od miłości bliźniego do kultu - oto kręgi egzystencjalne wspólnoty izraelskiej, takie jakie widzi i proponuje tradycja kapłańska sięgająca Synaju. W kontakcie ze świętym Bogiem nie można nie być świętym. *Ja jestem JHWH, który was uświęcam* (Wj 31,13; Kpł 20,8). A Bóg ludzi uświęca, czyli czyni ich swoimi, kiedy oni okazują się uważni na Jego przykazania i starają się je zachować. Taki jest dokładnie kontekst, w którym pojawia się wspomniana już formuła (por. też: Kpł 21,23; 22,9.16). Kult jest autentyczny wówczas, kiedy jest potwierdzony życiem; o życiu można powiedzieć, że jest pełne, wówczas kiedy od służby braciom przechodzi się do służby Bożej. *Bóg oraz inni ludzie w moim życiu* - oto program i duchowość Synaju zawarte w najmłodszej biblijnej tradycji Pięcioksięgu.

#### 4. Doświadczenie grzechu i przebaczenia na Synaju<sup>25</sup>

Podobnie jak na pustyni, tak i na Synaju lud popełniał grzechy, i to w kontekście dopiero co zaprzysiężonej wierności Przymierzu. Sytuacja ta stanowi biblijny *leitmotiv*, który często powraca. Zaledwie Adam pojawił się w raju, a już okazał się nieposłusznym (Rdz 3); Izrael na Synaju zobowiązał się zachować „wszystkie słowa”, które Bóg mu powiedział (Wj 24,3.7) i zaraz potem odstąpił najważniejszego, pierwszego przykazania; Salomon otrzymał od Boga mądrość dla rządzenia ludem, a kończy, zapominając o Nim i skłaniając się ku bożkom swych pogańskich żon (1 Krl 3,11); Piotr najpierw przyrzeka Jezusowi solidarność aż do śmierci, a za kilka godzin wypiera się Go haniebnie (Mk 14,29-31.66-72). Wydaje się, jakby grzech wchodził w samą istotę człowieka. Myślenie biblijne opowiada się wyraźnie za osobistą odpowiedzialnością za grzech - inaczej bowiem nie mógłby on zaistnieć - ale jest również prawdą, że człowiek daje się łatwo usidlić przez grzech. Psalm 51 potwierdza z jednakową siłą te dwie prawdy: *Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem i uczyniłem, co złe jest przed Tobą* (w. 6a), a nieco dalej: *Oto zrodzony jestem w przewinieniu i w grzechu poczęła mnie matka* (w. 7). Prawdą jest, że grzeszymy, a tym, kto grzeszy, jest zawsze człowiek, ale jest też prawdą, że podlega on pewnym uwarunkowaniom. Odkąd człowiek jest człowiekiem, czyli zawsze, trudno było te uwarunkowania przewyciężyć. W kontekście Synaju przyczynę grzechu widzi się w „twardym karku” Izraela (Wj 32,9), w skłonności tego ludu

<sup>25</sup> G. W. Coats, *The King's Loyal Opposition: Obedience and Authority in Ex 32-34*, w: *Canon and Authority* (Fs. W. Zimmerli 11), (opr.) G. Coats, Fortress, Philadelphia 1977, s. 91 -109; B. Couroyer, „Avoir la nuque raide”(Es 32, 9... Ger 1 7, 23; 19, 1 5...), w: *RB* 88 (1981 ), s. 21 6-225; D. R. Davis, *Rebellion, presence, and covenant; a study in Exodus 32-34*, w: *WestTJ* 44 (1 982), s. 71 -87; R. W. L. Moberly, *At the mountain of God; story and theology in Ex 32-34 (JstOT22)*. Univ. Pr., Sheffield 1 983; R. Koch, *Il peccato nel Vecchio Testamento. La rottura dell'alleanza*, EP, Roma 1973.

do oporu, do zatwardziałości posuniętej aż do tego stopnia, że praktycznie mówi się Bogu „nie”. Doświadczenie grzechu jest częścią doświadczenia religijnego. Jest to więc wymiar, z którym należy się liczyć. Biblia umieszcza grzech na Synaju, czyli - można by tak powiedzieć - w samym sercu doświadczenia ogromnej zażyłości z Bogiem. Życie religijne, i to nawet bardzo intensywne i bogate, może ulec skostnieniu i sformalizowaniu, a nawet zupełnie zaniknąć.

### a) Złoty cielec<sup>26</sup>

W aktualnym tekście Księgi Wyjścia epizod ze złotym cielcem (Wj 32) został umieszczony po zawarciu Przymierza (Wj 24), pomiędzy rozdziałami 25-31, które przedstawiają Mojżesza przebywającego na górze, gdzie otrzymuje plan Przybytku, a rozdziałami 35-40, gdzie jest opis realizacji tego projektu. Według staszich źródeł, epizod ze złotym cielcem następuje zaraz po rozdziale 24. Po zawarciu przymierza Mojżesz wstąpił na górę, aby otrzymać tablice Prawa i pozostał tam przez 40 dni i 40 nocy (Wj 24,12-15a.18b). W tym czasie lud, nie mogąc się doczekać powrotu Mojżesza, skłania Aarona do sporządzenia złotego cielca, którego potem adoruje jako obraz JHWH i na jego cześć świętuje (Wj 32,1-6). Historyczność tego epizodu wzbudza kontrowersje. Niektórzy twierdzą, iż jest on jedynie przesunięciem na okres przebywania na pustyni późniejszego grzechu Izraela zaistniałego w jego historii: chodzi tu o ulanie dwóch złotych cielców jako wyobrażeń JHWH, z których jeden został przeznaczony do sanktuarium w Betel, a drugi do Dan. Było to dzieło Jeroboama I, mające na celu stworzenie odpowiednika Arki Przymierza, będącej znakiem przebywania JHWH w jerozolimskiej świątyni (1 Kri 12).

Argumenty przemawiające za powyższą opinią są liczne. Nie brak jednak autorów, którzy opowiadają się za historycznością faktu, choć prawdą jest, że w jego opisie jest sporo analogii z opisem religijnej schizmy w Izraelu.

Jedna sprawa jest pewna w obydwu interpretacjach: złoty cielec jest związany z Synajem, czyli początkowym momentem historii Izraela jako narodu. Jest to za-

<sup>26</sup> M. Aberbach, L. Smolar, *Aaron, Jeroboam, and the Golden Calves*, w: *JBL* 86 (1967), s. 1 29-40; L. R. Bailey, *The Golden Calf*, w: *HUCA* 42 (1 971), s. 97-11 5; W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte*, s. 24-28; H. C. Brichto, *The worship of the golden calf; a literary analysis of a table on idolatry*, w: *HUCA* 54 (1983), s. 1 -44; A. Fanuli, *L'uomo sulle piste di Dio*, s. 1 77-202; J. Hahn, *Das „Goldene Kalb“; die Jahwe Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels* (Es 32; Dt 9, 7; 1 Re 1 2, 26-33), (Eur HS 23(1 54), Lang. Frankfurt 1 981; S. E. Loewenstamm, *The Making and Destruction of the Golden Calf*, w: *Bib* 48 (1967), s. 481-90; J. L. Marshall, *The Golden Calf in Exodus 32* (1 Re 1 2, 29; Os 8, 5), w: *ExpTim* 89 (1 977n), s. 375n; J. Plastaras, *L'alleanza infranta; II Vitello d'oro (Es 32)*, w: tenże, *II Dio dell'Esodo*, s. 157-59; H. Seebass, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*, s. 33n; R. de Vaux, *Histoire*, s. 426-29.

tem „grzech początków Izraela”, prototyp wszystkich jego grzechów historycznych, ich model, który wywierać będzie na Izrael wpływ negatywny. Wszystkie niewierności Izraela będą „pamiętką”, aktualizacją tego grzechu „pierworodnego”.

Jeśli chodzi o jego charakter, to ów grzech „pierworodny” ma cechy każdego późniejszego grzechu. Aby to stwierdzić, wystarczy poddać ten tekst zasadniczej analizie. Lud żąda od Aarona, *by uczynił im boga, który by szedł przed nimi* (Wj 32, 1b). A kiedy już został odlany wizerunek złotego cielca, cały lud zawołał: *Izraelu, oto bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej* (w. 4b). Zatrzymując się na tym ostatnim wyrażeniu, zauważamy, że Izraelici chcieli tylko stworzyć sobie widzialny obraz - czyli cielca - swego Boga Wybawiciela, JHWH. Nie była to zatem formalna apostazja, a jedynie wykroczenie przeciw drugiej części pierwszego przykazania, które zakazuje sporządzania obrazów JHWH (por. Wj 20,4; 34,17)<sup>27</sup>.

Ale wykroczenie to już ze swej natury było poważne, ponieważ jedną z istotnych cech jahwizmu stanowiło całkowite wykluczenie wszelkich obrazów przedstawiających Boga, aby podkreślić transcendencję JHWH. Jeśli bowiem jest On „święty”, czyli w najwyższym stopniu „inny”, wówczas żadne wyobrażenie na wzór bytów stworzonych nie jest w stanie Go ogarnąć. Największe jednak wykroczenie ludu polega na sformułowaniu: *bóg, który by szedł przed nami*. Poprzez złotego cielca lud chciał jakby zawładnąć swoim Bogiem; zlecił Mu wprowadzić przewodniczenie, ale uzależnione od ludzkiego upodobania. Nastąpiło w ten sposób niemożliwe do przyjęcia odwrócenie sytuacji: tu już nie Bóg rozkazuje, ale człowiek. Teraz liczą się tylko ludzkie plany, a nie słowo i wola Boga.

Złoty cielec jest bogiem z ludzkiej łaski, gdy tymczasem JHWH jest „Bogiem gór”, który dyktuje swoje prawo, a ludziom wskazuje czas i kierunek drogi. Wybierając cielca, Izrael praktycznie postawił siebie samego na miejscu Boga, stał się od Niego niezależnym. Stał na miejscu Boga jako Jego konkurent, negując tym samym pierwszą część pierwszego przykazania: *Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie* (Wj 20,3). Siebie uczynił bogiem, a prawdziwego Boga zdegradował. W ten sposób Izrael stał się właściwie apostatą i bałwochwalcą, czcicielem obrazu niezdolnego przedstawić Boga.

Epizod ze złotym cielcem ma cechy każdego ludzkiego grzechu popełnionego wobec Boga: jest on równocześnie usunięciem i zastąpieniem, jest odrzuceniem Boga (apostazją) i postawieniem na Jego miejscu idola, który tylko maskuje dążenie

<sup>27</sup> K. H. Bernhardt, *Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bildverbotes im A. T.*, Ev. Verlaganstaltm, Berlin 1956; J. Cottin, *Prohibition, nécessités, limites de l'usage des images dans una communauté évangélique*, w: *ÉTRel* 57(1982), s. 389-394; W. W. Hallo, *Eisenbrauns*, Vinona Lake IN 1983, s. 1-17; J. Oulette, *Le deuxième commandement et la rôle de l'image dans la symbolique religieuse de l'AT. Essai d'interprétation*, w: *RB* 74 (1967), s. 505-516; H. Schrede, *Der Verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Orient*, Kohlhammer, Stuttgart 1949.

człowieka do stania się absolutnym panem swego życia. Największym złem każdego grzechu jest to, że czyni on człowieka bogiem, który siebie samego uważa za normę postępowania, kryterium dobra i zła. To nie pozostaje bez konsekwencji. Wskazuje na to zakończenie opowiadania o złotym cielcu: Izrael przed obliczem boga podobnego sobie *siedzi, je, pije i bawi się* (Wj 32,6b). „Bawić się” (*\$ähaq*) może też oznaczać oddawanie się orgiom. W ten sposób Izrael zaprzepaścił swą godność w nieprzyzwoitych czynach. Odrzucenie Boga powoduje więc degradację człowieka.

## b) Adam i jego grzech<sup>28</sup>

Również inny autor biblijny, Jahwista, mówi o „grzechu początków”, czyli o typowym grzechu Adama, którego cechy znajdują się w grzechach ludzi wszystkich czasów. W języku hebrajskim *'ādām* znaczy „człowiek”, ale także „ludzie”, „ludzkość”. W Księdze Rdz 2-3 termin ten występuje wraz z rodzajnikiem określonym *ha ādām*, czyli człowiek, ale nie pojedynczy, tylko cała ludzkość, ludzka zbiorowość. Temu to właśnie człowiekowi-ludzkości autor-Jahwista przypisał wszystkie cechy religijnego doświadczenia Izraela. On również został wyprowadzony z niewoli, z niebytu do życia (Rdz 2,4b-7), dano mu ziemię (ogród w Edenie), ale pod warunkiem, że przyjmie słowa-przykazania Boga (2,8-17). W opowiadaniu z Księgi Rodzaju przykazanie to pozwala na spożywanie owoców ze wszystkich drzew ogrodu z wyjątkiem owoców drzewa „poznania dobra i zła”. W kategoriach naszego myślenia przykazanie to dotyczy dobra i zła, które zostały określone przez słowa Boga. Od człowieka wymaga się przyjęcia porządku dobra i zła w taki sposób, jak to ustanowił Bóg, i tak, jak Bóg mu to przekazał. Przyjmując ten porządek, człowiek okazuje swą zależność od Boga *w działaniu*, zgodnie ze swym ukonstytuowaniem stwórczym, które powoduje jego zależność od Boga *w istnieniu*. Grzech sugestywnie opisany w Rdz 3 równy jest

<sup>28</sup> Ograniczymy się jedynie do podania pewnych wskazań bibliograficznych, które ukazują aspekty teologiczne, antropologiczne oraz społeczne grzechu z Rdz 3: J. Blank, *Aspekte des Bösen. Der Mensch zwischen Gut und Böse*, w: *Orientierung* 46 (1 982), s. 44-47. 56-59; E. Drewermann, *Strukturen des Bösen. Die Jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht*, Schöningh, München/Wien. 1 1977; III 1978; L. Gonzales-Carvajal Santabarbara, *El pecado original; un dato irrenunciable para la antropologia*, w: *RazF* 209 (1984), s. 391-400; A. J. Hauser, *Genesis 2-3, the theme of intimacy and alienation*, w: *Art and meaning; rhetoric in biblical literature*, (opr.) D. J. A. Clines, Univ. Press., Sheffield 1982, s. 20-36; A. P. Hayman, *The fall, freewill and human responsibility in Rabbinic Judaism*, w: *ScotJT* 37 (1984), s. 13-82; J. M. Lochmann, *Das sogenannte Böse; zur Aktualität des biblischen Sündenbegriffs*, w: *Reformatio* 32 (1983), s. 456-461; S. Sagubal, *El concepto de pecado en el AT* (pecado de Israel, dei hombre: Gen 3, de tados), w: *EstE* 59 (1984), s. 459-469; A. Spilly, *Sin and alienation in the Old Testament; the personalist approach*, w: *ChSt* 21 (1982), s. 211-225.



odrzuconiu ustanowionego przez Boga porządku dobra i zła, a także jest stworzeniem na to miejsce własnego ładu. W ten sposób Adam, a z nim każdy człowiek, grzesząc, niejako w jednym geście reasumuje następujące postawy: a) zrywa relację zależności od Boga, a więc i odrzuca samego Boga jako swego Pana; b) stawia samego siebie na miejscu Boga, gdy przejmuje Jego Boskie zadanie ustalania tego, co dla człowieka dobre, a co złe, stając się w ten sposób absolutem określającym normy postępowania; taki jest sens wypowiedzi węża: *Będziecie jak Bóg, znając dobro i zło* (Rdz 3,5b); c) wypowiada tę swoją „autonomię” w sferze etycznej.

Zasadniczym powodem odrzucenia Boga i własnego samowyniesienia w zakresie etyki jest postawa głębokiej nieufności wobec Boga jako Tego, który powoduje rozwój człowieka i nadaje sens jego życiu. Przez tę nieufność człowiek czuje się upoważniony do samodzielnego zabiegania o pełnię swego życia i o własne powodzenie. Po tej samej linii idzie przewrotne zapewnienie węża: *Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że kiedy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wasze oczy i staniecie się jako Bóg* (Rdz 3,4b-5a). W jego słowach Bóg ukazany zostaje jako zazdrosny o swoją wielkość, a także zaniepokojony ewentualnym rozwojem człowieka. W takiej perspektywie wydaje się, że Jego przykazanie jest po to, by blokować rozwój człowieka. Wobec takiego Boga człowiek nie wie, jak się zachować, i dlatego Go odrzuca. Uzasadnieniem wszelkiego racjonalnego ateizmu jest uznanie insynuacji węża za prawdę: Bóg jest niewygodnym i zawadzającym konkurentem człowieka, jego wolności i wielkości. Dlatego trzeba uwolnić się od Niego i utwierdzić przez swą autonomię. Zrywając z Bogiem, człowiek staje się „wolnym” i zdolnym do zajęcia własnej pozycji i podjęcia własnych planów według ustalonej przez siebie samego normy, na miarę własnej wielkości, ukształtowanej w absolutnej niezależności.

Opowiadanie biblijne z Rdz 3 nie jest bynajmniej optymistyczne, jeśli chodzi o konsekwencje takiego ludzkiego samopotwierdzenia dokonanego kosztem zależności od Boga. Swym obrazowym językiem mówi ono o człowieku, który spostrzega, że jest „nagi”, który ukrywa się przed Bogiem, a potem się usprawiedliwia, gdy jego postępek zostaje odkryty, i który wreszcie odcina się od swego Boskiego partnera, zrzucając na samego Boga odpowiedzialność za swój fałszywy wybór (Rdz 4,7-13). Przekładając to na nasze pojęcia, możemy powiedzieć, że nagość jest synonimem utraconej godności. Odrzucając Boga, człowiek ubożeje w swym człowieczeństwie, staje się jakby mniej człowiekiem. Ukrywanie się przed Bogiem oznacza, że człowiek przez grzech traci zdolność trwania w harmonijnej relacji wobec Boga i nie jest już z Nim w komunii. Wymówki są pewnym rodzajem alibi, jakiego człowiek szuka dla ukrycia własnej odpowiedzialności. On, tak zdecydowany i klarowny w zabieganiu o swoją pozycję poprzez grzech, staje się tak nędzny i niejasny, kiedy ma przyjąć wobec niego ojcostwo. Zrzucając wreszcie większą część odpowiedzialności za popełnioną winę na *kobietę, którą Bóg przy nim postawił*, mężczyzna nie tylko wymawia się od odpowiedzialności, ale

również oddała się od swej współtowarzyszki i samego Boga obwinia za to, że tak źle wszystko urządził. Pomijając nawet infantylizm tego usprawiedliwiania się, trzeba zauważyć, że największym ludzkim grzechem jest dopatrywanie się winy nie w wolnej decyzji człowieka, ale w samym jego ukonstytuowaniu. To tak, jak gdyby człowiek powiedział: „To Ty, Boże, takimi nas stworzyłeś, dlaczego więc teraz nas oskarżasz, a nie samego siebie?”. W ten sposób stajemy na granicy bluźnierstwa.

W swym tak prostym z pozoru opowiadaniu, a przecież tak bogatym w zasadnicze intuicje, autor-Jahwista przeniósł cechy grzechu polegającego na stworzeniu złotego cielca na każdy ludzki grzech. Jego zdaniem - jako człowieka wierzącego - każdy grzech jest: a) odrzuceniem Boga, a więc zerwaniem z Nim łączności; b) uznaniem siebie samego za normę w dziedzinie etycznej, a zatem nadużyciem własnej wolności; c) zatrzymaniem własnego rozwoju oraz skażeniem i osłabieniem relacji społecznych.

Również dla Jahwisty grzech jest zgubą człowieka.

### c) Baal-Peor<sup>29</sup>

Wydarzenie w Baal-Peor (Lb 25,1-5) jest epizodem, który stare tradycje łączą z okresem pustyni, a który również w pewien sposób nosi cechy „pierworodnego” grzechu Izraela.

Po opuszczeniu Synaju Izrael zatrzymuje się w Kadesz, skąd przybywa następnie do Szittim na stepach Moabu. Znajduje się już przed bramami Kanaanu, czyli obiecanej mu przez Boga ziemi, przygotowuje się do przekroczenia Jordanu i do przejścia jej granic. Realizują się więc obietnice dane niegdyś ojcom, a długa droga przez pustynię kończy się pomyślnie. Bóg dotrzymał wszystkich swych zobowiązań.

I wobec tej nadzwyczajnej wierności Boga załamuje się wierność Izraela. Opowiadanie przedstawia to w sposób modelowy: *Gdy przebywali w Szittim, zaczął lud uprawiać nierząd z Moabitkami. One to skłaniały lud do brania udziału w ofiarach składanych ich bożkom. Lud spożywał dary ofiarne i oddawał pokłon ich bogom. Izrael przylgnął do Baal-Peora* (Lb 25,1-3). Pierwszy kontakt z ludnością miejską stał się dla Izraela pokusą, która przywiodła go do upadku.

Obcowanie z nowym otoczeniem doprowadziło Izraelitów do przyjęcia jego kultury i jego wartości bez odpowiedniego rozeznania. W końcu doszło do tego, że Izraelici stali się wyznawcami Baala. Złożonych na Synaju zobowiązań wierności

<sup>29</sup> O. Henke, *Zur Lage von Beth Peor*, w: *ZDPV 75* (1959), s. 1 55-163; J. L. Mays, *The Fall to Baal* (Os 9, 1 0-14), w: tenże, *Hosea* (OTL), SCM Press., London 1 978, s. 1 30-1 35; G. E. Mendenhall, *The incident at Beth Baal Peor* (Nu 25), w: tenże, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical tradition*, J. Hopkins Pr., Baltimore/London 1973, s. 105-21; A. Fanuli, *Osea-Michea*, s. 62-64.

po prostu nie dotrzymano. Specyfiką grzechu w Baal-Peor jest jego „użyteczność” „praktyczność”. Istnieje grzech chciany, a nawet deklarowany, ale jest również grzech, w który można się uwikłać, dlatego że człowiek przyjmuje pewne wartości, które nie we wszystkim są negatywne.

Dla Izraela, który przybył z pustyni do ośrodków cywilizacji miejskiej, relacje z miejscową ludnością były nieuniknione, a nawet konieczne. To samo będzie później w Kanaanie. Nie można przecież żyć w sterylnym odosobnieniu. Kultura miejscowa wywiera zawsze na przybyszów fascynujący wpływ, któremu trudno się oprzeć. Może się nawet okazać kulturą wyższą od własnej i dlatego bardziej przekonującą, zarówno w dobrym, jak i złym sensie. Bez poważnej, wartościującej analizy, a także bez odpowiedzialnego przyjęcia autentycznych wartości łatwo można zostać omotanym przez zło i uformowanym w niewłaściwy sposób.

Ozeasz, patrzący na wydarzenie w Baal-Peor z perspektywy czasu, ocenia je jako moment zniekształcenia tożsamości Izraela: *Lecz przyszli do Baal-Peor i oddali się hańbie, i stali się wstrętni jak to, co kochali* (Oz 9,10b). Tą hańbą jest obce bóstwo, czyli Baal czczony w Peor. Poprzez kult oddawany bóstwu kananejskiemu Izrael przestał być „ludem Jahwe”, a stał się „trzodą Baala”. To właśnie przyniosło mu niesławę i hańbę równą obrzydliwości pogańskiego bóstwa. Tę myśl podejmuje Psalm 106, który z surową ironią mówi o absurdalności porzucenia JHWH na rzecz złotego cielca (106,20): *Zamienili swą Chwałę na wizerunek cielca jedzącego siano*. Oto w jaki sposób opisuje się grzech na stepach Moabu: *Potem przystali do Baal-Peora, spożywali z ofiar dla [bogów] umarłych* (w. 28). W Baal-Peor Izrael stał się na nowo niewolnikiem, godząc się na spożywanie pokarmów ofiarowanych posągom bogów obcych, którzy w świadomości religijnej Izraela są bogami „martwymi”, będąc po prostu nicością. Izrael, odchodząc w Peor od Boga żyjącego, rzucił się w ramiona śmierci.

Niemniej surowe są aluzje do tego wydarzenia zawarte w tradycji deuteronomicznej (Pwt 4,3) i kapłańskiej (Lb 31,16), które Baal-Peor uważają za jedną z bardziej przykładowych kar-plag swej historii (por. Lb 25,6-18).

Jako grzech polegający na skażeniu własnej tożsamości poprzez niekontrolowane wchłonięcie kultury obcego ludu epizod w Baal-Peor pozostał w biblijnej pamięci pewnym symbolem, będąc grzechem jego „początków”. Już bowiem na pustyni Izrael popełnił ten właśnie grzech i będzie go popełniał nieustannie, zamieszkując w Kanaanie. W ten sposób pustynia pozostanie raz na zawsze, zarówno w tym, co dobre, jak i w tym, co złe, modelem czasu stawania się Izraela, czasu łaski JHWH oraz grzechów ludu - będzie więc jednocześnie czasem jego chwały, ale i czasem jego nędzy. Nie możemy jednak zapomnieć, że był to też czas przebaczenia ze strony JHWH, czas Jego miłosierdzia.

d) JHWH — Bóg miłosierdzia i przebaczenia<sup>30</sup>

Z Synajem łączy się jeszcze inny aspekt, również należący do fundamentalnych elementów duchowości biblijnej: jest nim doświadczenie Boga, który lituje się nad swoim ludem i przebacza mu jego grzech. Izrael ukazany jest tutaj, jak zresztą i w całej jego późniejszej historii, jako ten, który pełnymi dłońmi czerpie z miłosierdzia JHWH, czyli tego Boga, który jest *nieskory do gniewu, bardzo łagodny i wierny* (Wj 34,6; Ps 86,15).

W epizodzie o złotym cielcu konsekwencje niewierności ludu ukazane zostały w burzliwej i dramatycznej rozmowie Mojżesza z Bogiem: na górze Synaj Bóg uświadamia Mojżeszowi grzech Izraela i prosi go o pełną swobodę działania, aby mógł go należycie ukarać. Padają tu bardzo mocne słowa: *Zostaw mnie przeto w spokoju, aby rozpałił się gniew mój na nich. Chcę ich wyniszczyć, a ciebie uczynić wielkim ludem* (Wj 32,10). Oto na co zasłużył Izrael: aby imię jego zostało wymazane z historii. Grzech sam w sobie ma siłę niszczycielską - potęgę śmierci. Kto go popełnia, ten sam się potępia, idąc ku powolnemu, ale nieuniknionemu zniszczeniu. Mamy tu też typowo biblijny sposób mówienia o Bogu i jego uczuciach, w tym wypadku o Jego gniewie i zamiarze zniszczenia, ale jest to jedynie pewna forma wyrażenia tej niszczącej potęgi, jaką jest samo nawet zarzewie grzechu.

Istnieje tylko jedna szansa znalezienia lekarstwa na grzech i jego konsekwencje: Mojżesz musi zwrócić się do Boga. Prawdą jest, że to Bóg został zdradzony, ale któż inny, jak nie On sam, może zmienić los grzesznego Izraela i znów wlać w niego nadzieję?

Modlitwa Mojżesza, czyli jego wielka prośba skierowana do JHWH, następująca zaraz po objawieniu się woli Boga chcącego zniszczyć niewierny lud, jest oparta właśnie na tym mocnym przekonaniu, że tylko od samego Boga może grzeszny Izrael uzyskać przebaczenie i zbawienie. Tylko JHWH może ukarać swój

<sup>30</sup> Odnośnie do obrazu Boga w Wj 34,6n por.: A. J. Heshel, *La nozione giudaica di Dio e il rinnovamento cristiano*, w: *Teologia del rinnovamento*, Cittadella, Assisi, s. 457-78; J. Kottackal, *Reconciliation with God in the Pentateuch*, w: *Bible Bhashyam I* (1 975), s. 263-76; J. Scharbert, *Formgeschichte und Exegese von Ex 34, 6f und seine Parallelen*, w: *Bib 38* (1957), s. 130-150; N. J. Tromp, *Harmonie van contrasten; beschouwing over Exodus 34, 6-7*, KTHU, Utrecht 1980; N. Walker, *Concerning Ex 34, 6*, w: *JBL 79* (1960), s. 277.

Odnośnie do modlitwy wstawienniczej Mojżesza do Boga o przebaczenie dla ludu por.: I. Dunlop, *The Intercession of Moses. A Study of the Pentateuchal Traditions*, PIB 1970; M. Greenberg, *Moses' Intercessory Prayer (Ex 32, 11-13, 21-32; Dt 9, 26-29)*, w: EcybTantur (1977n), s. 25-34; J. Muilenburg, *The Intercession of Covenant Mediator (Ex 33; Ia. 12-17) (Fs. D. W. Thomas)*, Cambridge U.P., London/New York 1968, s. 1 59-81; K. H. Walkenhorst, *Warum beeilte sich Mose niederzufallen? - Zur literarischen Einheit von Ex 34, 8f*, w: *BZ 28* (1 984), s. 1 85-21 3.

lud, który jest rzeczywiście jego własnością, ponieważ wyprowadził go z Egiptu. Ma on prawo nie wypełnić obietnic danych ojcom, ale jednak może zechce zapobiec urzeczywistnieniu się przypuszczenia Egipcjan, że wyprowadził Izrael z Egiptu jedynie po to, by go zatracić na pustyni (Wj 32,11-13). Mojżesz - stosując konsekwentną logikę obrony - rzuca na szalę wszystkie karty, a zwłaszcza odwołuje się do niezmienności Boga w Jego planach: Bóg nigdy nie porzuca dzieła, które rozpoczął. Przecież Jego zamiarem jest uczynić z Izraela prawdziwy lud dzięki zapewnieniu mu ziemi, a tym samym życia. Tak jak już walczył ze zniewalającą potęgą faraona i z pułapkami pustyni, tak samo teraz będzie walczył z jeszcze większymi zasadzkami zagrażającymi Izraelowi: wystąpi przeciw jego własnemu grzechowi i odniesie nad nim zwycięstwo. Modlitwa Mojżesza kończy się następującą konkluzją: *Pan zaniechał zła, jakie zamierzał zesłać na swój lud* (Wj 32,14).

Taki jest JHWH, Bóg z Synaju, którego Izrael poznał i doświadczył: to Bóg, który zwycięża ludzki grzech, ponieważ znajduje w sobie samym tajemne racje skłaniające Go do miłowania człowieka pomimo jego niewierności i do otwarcia przed nim zaskakujących dróg swej łaski i przebaczenia.

Tak jak Adam z Księgi Rodzaju został przedstawiony na podstawie religijnego doświadczenia Izraela, a jego grzech w swych podstawach jest identyczny z grzechem polegającym na stworzeniu złotego cielca, tak samo zostało ukazane przebaczenie, którego i on w jakiś sposób dostąpił. Dla Jahwisty wypędzenie Adama z raju jest faktem nieuniknionym, ponieważ jest konsekwencją jego grzechu; on sam je spowodował, ponieważ grzech jest zniszczeniem relacji i komunii z Bogiem. Lecz nie na tym wszystko się kończy. Zdradzony przez człowieka Bóg podejmuje na nowo inicjatywę zbawczą, aby sporządzić dla niego okrycia ze skóry, podczas gdy człowiek, aby w jakiś sposób zasłonić swoją nagość, potrafił zrobić sobie tylko przepaskę z liści figowych (Rdz 3,21). Zobaczmy, co kryje się za tą metaforą: Bóg nie pozostawia grzesznego człowieka jego własnemu losowi, lecz dalej się nim interesuje i przyobleka go jeszcze większą godnością niż ta, o którą potrafi zadbać sam człowiek. To samo uczynił z Kainem, pierwszym zabójcą: jako tułacz był on narażony na wielkie niebezpieczeństwo utraty życia, lecz Bóg go zawsze ochraniał, czyniąc go praktycznie nietykalnym poprzez znamię na czole (Rdz 4,15).

Według Jahwisty, szerzące się zepsucie ludzkości sprowadza na nią potop i nieuniknioną zagładę. Tak byłoby zawsze, gdyby Bóg, który wiedział, że *usposobienie człowieka jest skłonne do złego już od młodości* (Rdz 8,21), nie podjął decyzji, że już więcej nie będzie w ten sposób karał ludzkości. Również, według Jahwisty, grzeszny człowiek jedynie w Bogu znajduje dla siebie możliwość przeżycia. Co więcej, to sam Bóg podejmuje inicjatywę przewyciężenia płynącego z grzechu zła - w każdej jego formie - poprzez wybór ludzi „nowych”, dających początek odnowionej ludzkości. Nazywa ich „ludźmi błogosławieństwa” - imieniem typowo biblijnym - określając

tak Noego, a przede wszystkim Abrahama. Przekleństwu grzechu przeciwstawia przebaczenie, które mocą Bożego błogosławieństwa wszystko ratuje i odnawia.

Powracając do Synaju, zauważmy, że właśnie z nim tradycja deuteronomiczna złączyła najpełniejszą wizję biblijnego Boga jako Boga miłosierdzia i przebaczenia. Te atrybuty Boga jeszcze pełniej objawiają bogactwo treści zawarte w imieniu JHWH. Właśnie w kontekście objawienia imienia Boga spotykamy ten oto wspa- niały tekst: *Przeszedł JHWH przed jego oczyma, a on [Mojżesz]<sup>31</sup> wołał: „JHWH, JHWH, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary na niegodziwość ojców, na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia”* (Wj 34,6-7).

Jest to już formuła końcowa, skomponowana z wielu tekstów. Z Ps 86,15 wzięto pierwsze określenie: *Bóg miłosierny (...), bogaty w łaskę i wierność*; z Wj 20,5-6 zaczerpnięto dwie formuły: *Zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia* i *Zsyłający kary na niegodziwość ojców (...) aż do czwartego pokolenia*; z Lb 14, 18: *Przebaczący niegodziwość (niewierność)*.

Łatwo można zauważyć, że w tym tekście zbiega się cała tradycja biblijna i to poznanie Boga, które ona posiada. Bóg jest tu określony jako miłosierny (*raham*) i litościwy (*hannun*). *Rahum* pochodzi od czasownika *raham*, który w formie wzmocnionej oznacza: „pobudzony delikatną miłością, mający miłosierdzie względem kogoś” (Zorell). Od niego też pochodzi rzeczownik *rehem*, czyli łono kobiety. W języku biblijnym macierzyńskie łono uznawane jest za siedzibę ciepłych uczuć, delikatności i miłości, jakie kobieta żywi dla swoich dzieci. Bóg jest *raham*, ponieważ się wzrusza jak matka, a nawet bardziej niż matka: *Czyż może niewiasta zapomnieć o swoim niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie* (Iz 49,15). Choć matka może zapomnieć o swym synu, to Bóg nigdy nie zapomni o człowieku. Jego dogłębna miłość sprawia, że wzrusza się sytuacją człowieka, troszczy się o niego i czyni wszystko, aby go zbawić. *Hannun* jest synonimem poprzedniego słowa i oznacza: „łaskawy, litościwy, miłosierny”. Analizując użycie tego terminu w Wj 22,26, gdzie Bóg został nazwany *hannun*, ponieważ wysłuchał wołania biedaka pozbawionego jedyne płaszcza, który mu służył do przykrycia się nocą, możemy zauważyć, że słowo *raham* ma związek z wyobrażeniem matki, natomiast *hannun* odwołuje się do obrazu pana, który pochyla się nad swym poddanym, aby zaspokoić jego potrzeby. Bóg jest panem i królem swego ludu i na ten lud kieruje całą swoją uwagę, aby mu wyjść naprzeciw ze swoją sprawiedliwością i łaską.

Drugie określenie Boga, czyli *nieskory do gniewu, bogaty w łaskę i wierność*, niezależnie od widocznego tu antropomorfizmu, który przypisuje Bogu uczucia

<sup>31</sup> Wg Biblii Tysiąclecia słowa te wypowiada Bóg (przyp. red.).

typowo ludzkie, takie jak gniew, niesie w sobie znaczenie niezwykle pozytywne: Bóg mógłby bardzo często się gniewać z powodu powtarzających się ludzkich niewierności, On jednak pozwala ogarniać się współczuciu i rzadko poddaje się takiemu uczuciu, które zapowiadałoby karę. „Nieskory do gniewu” oznacza nadto wspaniałomyślność, cierpliwość, tolerancję.

Na Bożej wspaniałomyślności wyrasta niejako bogactwo łaski (*hesed*) i wierności (*'emet*). *Tiesed* jest terminem ulubionym przez Ozeasza. W jednym z najpiękniejszych jego tekstów pojęcie to oznacza bezinteresowną, twórczą miłość, z jaką Bóg odnawia swą oblubienicę-Izrael po jej cudzołóstwie. Jest to miłość, która przebacząc, stwarza na nowo. Termin *'emet* wskazuje na stałość i wierność Boga w dochowaniu obietnic łaski. Choćby człowiek zdradził Boga tysiące razy, to Bóg tego uczynić nie może. Bóg jest zawsze Bogiem łaski, miłosierdzia i zbawienia, niezmiennie. Trwanie tej wierności i łaski zawarte zostało w określeniach wyrażających nieskończoność, np.: *zachowujący swą łaskę [hesed] w tysiączne pokolenia*, oraz radykalność, np.: *On przebacza niegodziwość [awōn], niewierność [peśa'] i grzech [hattaâh]*. Radykalność Boga wskazuje na to, że grzech został przebaczony i usunięty we wszystkich jego aspektach: subiektywnym - rozumianym jako odpowiedzialność za złe czyny (wina) oraz obiektywnym - jako naruszenie obowiązującej normy (przestępstwo), a także w swych konsekwencjach (kara). Boże przebaczenie i łaska przewyższają wszelkie zło, jakie człowiek może popełnić względem siebie lub innych. Bóg zawsze wszystko zwycięża. Przekonanie to, wyrażone na tym miejscu jako zasada, przemienia się w doświadczenie, czego świadectwem jest modlitwa Salomona, ta modlitwa, która wspomina niewierność oraz cierpienia Izraela aż do czasu niewoli: *Dlatego wysłuchaj błagania Twego sługi i Twego ludu, Izraela, ilekroć modlić się będzie na tym miejscu; wysłuchaj, ale też i przebacz. (...) Przebacz łaskawie ludowi Twojemu to, czym zgrzeszył przeciw Tobie, oraz wszystkie jego występki, przez które odstąpił od Ciebie* (1 Kri 8,30.50).

Jest to prawdopodobnie najgłębsze objawienie Boga, jakie otrzymał lud Biblii, a które intuicyjnie odczuł, wyznał i wyraził w konfrontacji ze swoim Bogiem, wiążąc to wszystko z wydarzeniem na Synaju. JHWH nie jest jedynie Bogiem teofanii i słowa-prawa, lecz również Bogiem przebaczenia i łaski-życzliwości. Jest Bogiem zarówno daru pierwszego, jak i drugiego: Bogiem prawa danego jako dyrektywa oraz Bogiem miłości danej jako przewyciężenie wszelkich niewierności względem tego prawa. Droga wiodąca do łaski przebaczenia jeszcze radykalniejszego - w Chrystusie, łącznie z darem Ducha Świętego dla wszystkich wierzących - rozpoczyna się już na Synaju.

## 5. Mojżesz: postać podsumowująca i symbolizująca duchowość Starego Testamentu<sup>32</sup>

Na zakończenie obszernego wykładu duchowości dotyczącego okresu początków Izraela wydaje się słuszne przedstawienie go w sposób syntetyczny i jakby upersonifikowanie w osobie jego inicjatora i prawdziwego twórcy. Taka próba syntezy nie jest chyba zabiegiem sztucznym i nie na miejscu, bo sugeruje ją sam tekst biblijny, wyznaczając Mojżeszowi szczególną rolę w całym opowiadaniu.

W tradycji biblijnej Mojżesz jest postacią centralną, można powiedzieć, że największą dla Starego Testamentu - przywódca, przewodnik, prawodawca, ojciec wiary, założyciel kultu. Również i on, podobnie jak Abraham dla epoki patriarchalnej, jest postacią, w której streszcza się i koncentruje cała ewolucja ośmiowiekowej wiary Izraela i wszystkie jej przejawy. Księga lub raczej seria ksiąg nazwanych *tórah Mojżesza*, dla nas Pięcioksiąg, to owoc sięgającej Mojżesza ustnej tradycji oraz pism wielokrotnie

<sup>32</sup> G. Baughen, *Moses and the Venture of Faith*, Mowbrays, London/Oxford 1978;

H. Cazelles, *Moïse devant l'histoire*, w: *CSion*. 2-4 (1954), s. 129-36; R. Bloch, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, w: *Moïse, l'homme de l'Alliance*, w: *CSion*. 2-4 (1954), s. 93-127; G. W. Coats, *Humility and honor: a Moses legend in Numbers 12*, w: *Art and meaning* (IStOT Sus. 19), (opr.)

D. J. A. Clines, Univ. Sheffield 1982, s. 97-107; O. García de la Fuente, *La figura de Moisés en Ex 18, 15 y 33, 7*, w: *EstBib* 29 (1970), s. 353-70; H. Gross, *Der Glaube an Moses nach Exodus* (Atant 59), Fs. W. Eichrodt, Zürich 1970, s. 57-65; W. A. Irwin, *The Sources of Israel's Faith*, w: *Encounter* 26 (1965), s. 171-82; R. Martin-Archard, *La figure de Moïse, Ecriture et Relectures* (Labor et Fides), Publ. Univ. Fac. Theol., Geneve 1978; R. Martin-Achard, *Moïse, figure de médiateur selon l'AT*, w: tenże, *La figure de Moïse*, s. 9-30; C. M. Martini, *Vita di Mose, Vita di Gesù, esistenza pasquale*, (opr.) P. Stancari, Borla, Roma 1981; R. Michaud, *Moïse, histoire et théologie* (Lire la Bible 49), du Cerf Paris 1979; A. Neher, *Moïse et la vocation juive* (Maîtres spirituels 8), Press Un. de France, Paris 1977; A. Neher, *l'expérience mystique de Moïse*, w: *LumVie* 24, 122 (1975), s. 36-47; H. W. Obbink, *On the legends of Moses in the Haggadah*, w: *Studia Biblica et Semitica*, (opr.) Th. Wriezen; L. Perlitt, *Mose als Prophet*, w: *EVT*(1971), s. 588-608; R. Rendtorff, *Mose*, w: tenże, *Protagonisti dell'AT. Patriarchi, re e profeti*, Claudiana, Torino 1978, s. 17-21; H. Schmid, *Mose. Überlieferung und Geschichte*, (BZAW 110), Töpelmann, Berlin 1968; J. S. Schultz, *The Gospel of Moses*, Harper and R., New York 1974; J. Schreiner, *Mose, der „Mann Gottes“*, w: *BiLeb* 8 (1967), s. 94-110; H. Seebass, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg* (Diss. Bonn 1961), Bouvier, Bonn 1962; E. Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religion*, Deichert, Leipzig 1922; D. J. Silver, *Images of Moses*, Basic., New York 1982; F. Spadafora - M. Liverani, *Mose, profeta e legislatore, santo*, w: *Bibi. Sanct. Lateran.* 9 (1967), s. 604-49; A. Stock, *Gesellschaftliches Engagement und Gotteserfahrung. Religions-phänomenologische Überlegungen zu Ex 2, 11-3, 15*, w: *TrierTZ* 82 (1973), s. 339-50; C. Wiener, *Exode de Moïse, chemin d'aujourd'hui: Essai de lecture biblique pour notre temps* („Points de repere" 7), Casterman, Paris 1969.



przeredagowywanych aż do epoki po niewoli. Przyjmując, że ostateczna redakcja Pięcioksięgu dokonała się ok. 400 roku przed Chr., zrozumiemy, że to wszystko, co Izrael mógł powiedzieć o swojej wierze, o swej mądrości, o swym prawodawstwie, poczynając od najdawniejszego okresu pustyni aż do okresu judaizmu, przeszło do historii pod imieniem Mojżesza (2 Kri 14,6; Ne 8,1) i w nim widzi się autora prawa Izraela. Stało się tak dlatego, ponieważ on był u źródeł wiary najbardziej charakterystycznej dla Izraela, czyli „jahwizmu”.

Z punktu widzenia ściśle historycznego trudno nam będzie odtworzyć realne znaczenie Mojżesza. Jedno jednak musimy i powinniśmy przyznać: bez niego nie sposób byłoby zrozumieć tego, czym jest biblijny Izrael. Ale nie tylko tego: również niewytłumaczalny byłby hebraizm, w łonie którego zrodził się chrystianizm, a z nich obydwu islam. A są to trzy wiary i trzy koncepcje życia, które ogarnęły dosłownie wszystkie kontynenty. Zatem u początku tych trzech sposobów przeżywania wiary w jedyne Boga stoi Mojżesz, równie niepozorny jak wszystkie początki.

### a) Mojżesz: charyzmat w służbie wspólnoty

Księga Wyjścia rozpoczyna się opisem niewoli „całego” Izraela w Egipcie, po czym zaraz następuje opowiadanie o zbawczym narodzeniu się Mojżesza (Wj 1-2). Od tego momentu i przez cały Pięcioksiąg los całego ludu będzie związany z losem tego człowieka. Mojżesz został przyjęty i wychowany na dworze faraona, pozostał jednak Hebrajczykiem. Odzywa się w nim zew krwi. Opuszcza więc dwór faraona i przyłącza się do swych braci niewolników. To jego „wyjście” tekst biblijny - jak już zauważyliśmy - określa terminem, którym później będzie określać wyjście Izraela na wolność, czyli czasownikiem *yāsā* (W) 2,11). Również Mojżesz podjął swój *exodus* z dworu na pole, gdzie wyrabiano cegły, „wyjście” od faraona do niewolników. Był to jednak *exodus* samotny, naznaczony aktami przemocy (2,12), przy czym ci, do których poszedł, nie uznali jego autorytetu (w. 13). Stanowił więc *exodus* nieudany. Potem jednak Mojżesz przeżyje czas pustyni, kiedy to zrewiduje swe metody i kiedy objawi mu się tajemnicza potęga, która będzie mu już stale towarzyszyć. Tam Mojżesz stanie się nomadą jak Abraham, będzie Madianitą.

Tradycja jahwistyczna przedstawi najobszerniej tę radykalną zmianę życia Mojżesza, która dokonała się w nim dzięki teofanii Boga w krzewie ognistym (Wj 3,1-5). Tutaj Mojżesz poznał plan Boga, pragnącego niewolników obdarzyć własną ziemią, i jednocześnie zrozumiał, że to on jest wezwany do przekazania braciom tej radosnej nowiny: *Idź! A gdy zbierzesz starszych Izraela, powiedz im: „Objawił mi się JHWH, Bóg ojców waszych (...), i powiedział: „Nawiedziłem was i ujrzałem, co wam uczyniono w Egipcie. Postanowiłem więc wywieść was z ucisku w Egipcie i zaprowadzić do ziemi Kananejczyka”* (Wj 3,16n). Dar obecności Boga, Boga mocnego i niezwy-

ciężonego jak ogień, zawładnął egzystencją Mojżesza jak niepowstrzymana siła, która go przynagliła do oddania się sprawie najślabszych.

Tradycja elohistyczna mówi to samo, ukazując teofanię jeszcze głębszą, poprzez objawienie Bożego imienia (Wj 3,13 n). Uzbrojony potęgą Boga, którą oznaczało i zawierało Jego imię, Mojżesz ma iść, aby dokonać wyzwolenia Izraela: *Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egiptu* (3,10).

W tych dwóch tradycjach można zauważyć pewien postęp. Przez Jahwistę Mojżesz ukazany jest bardziej jako prorok posłany do głoszenia „słowa” Boga w sytuacji niewoli, mający za cel wyzwolenie ludu. Natomiast według Elohisty Mojżesz jest zobowiązany sam zrealizować to zadanie. Ale i w jednym, i w drugim przypadku za Mojżeszem stoi JHWH jako nowa siła historii, wobec której ograniczona potęga faraona i jego bogów nie potrafi się ostać.

Fascynująca epopeja dziesięciu plag egipskich i zwycięstwo nad wojskiem egipskim odniesione nad Morzem Czerwonym są tłem, na którym Bóg Mojżesza i Bóg niewolników ukazuje swoją chwałę, przeciwstawiając się tępej arogancji potężnych (Wj 7,8 - 11,10). Po tym doświadczeniu Bóg biblijny staje się w świadomości Izraelitów Bogiem, który jest ich sojusznikiem i obrońcą słabych.

## b) Mojżesz jako symbol zbawienia stale obecnego w historii oraz etycznego zaangażowania w codzienności

W Egipcie Hebrajczycy poznali Mojżesza jako tego, który dokonuje cudów w imię JHWH. Nad Morzem Czerwonym, kiedy Izraelici zostali otoczeni przez Egipcjan, Mojżesz żądał od ludu wiary w Boga. *Nie bójcie się! Pozostańcie na miejscu, a zobaczycie zbawienie od JHWH, jakie wam zgotuje dzisiaj (...). JHWH będzie walczył za was, a wy bądźcie spokojni* (Wj 14,13n). W czasie całej wędrówki przez pustynię Synaj Mojżesz, ciągle na nowo po kolejnych kryzysach, znajdował odpowiedni czas i sposób, aby zachęcać do wiary w JHWH, którego przedstawiał i doświadczał jako Boga otaczającego człowieka swoją opatrnością. Dar manny i dar wody są symbolami zbawienia, jakiego JHWH ciągle udziela Izraelowi za pośrednictwem Mojżesza, tego samego zbawienia, którego dokonał w Egipcie i nad Morzem Czerwonym. Bóg Mojżesza objawia się zatem jako Bóg nieustannego ocalania, Bóg otwarty na wszystkie potrzeby ludu (Wj 16,68; 17,5-6; Lb 11,23.31-35; 20,1-11; Pwt 8,3.16).

W walce o zbawienie Bóg nie może pozostać sam. Również Izrael powinien stać się protagonistą swej historii razem z JHWH. Powinien oddać się na służbę Bogu i ludzkiej wspólnoty. Przyjęcie woli Boga we własnym życiu, na co dzień, uczyni z Izraela lud JHWH, a z JHWH Boga Izraela. Będzie to życie we wzajemnej przynależności i w niewyrażalnej, tajemnej zażyłości.

Tekst biblijny o zabarwieniu deuteronomicznym wyraża to wszystko nadzwyczaj wyraźnie. Poprzez profetyczne pośrednictwo Mojżesza Bóg skierował te słowa do Izraela zgromadzonego u stóp Synaju, kiedy to ukazał mu się pośród wstrząsających grzmotów (19,16n): *Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do Mnie. Teraz jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym* (Wj 19,4-6).

Tekst ten, umieszczony w momencie kulminacyjnym całego opowiadania o Synaju, wyjaśnia znaczenie tego wydarzenia w biblijnej tradycji. Synaj jest punktem docelowym samego *Exodusu*. Na Synaj będą w jakimś sensie „powracać” wybrani Izraela: Eliasz, Amos, Ozeasz, Elohista i Deuteronomista, Ezechiel i Deutero-Izajasz, autor tradycji kapłańskiej i autor dzieła opowiadającego o odnowie dokonanej przez Ezdrasza. Dlaczego? Synaj jest jakby syntezą objawienia Starego Testamentu: tutaj Bóg przynoszący człowiekowi historyczne wyzwolenie, jeśli zostanie przez człowieka przyjęty dobrowolnie, daje mu siebie samego jako źródło jego ludzkiego wzrostu. Tutaj człowiek został przyjęty do grona noszących znamię Boga, stał się Jego szczególną własnością (*segullah*), narodem, który do Niego należy (czyli „świętym”), i królestwem rządzonym przez Bożych przedstawicieli.

Nieco później dla pełniejszego wyrażenia znaczenia wydarzeń na Synaju tradycja biblijna posłużyła się określeniem prawniczym: *berit* (przymierze). W odniesieniu do ludu *berit* oznacza zobowiązania, które lud ten podejmuje, realizując w życiu prawo JHWH, a jest to prawo dobrowolnie przyjęte i zachowywane. Ale to jeszcze nie wystarcza. Tradycja biblijna terminem *berit* określa całą ekonomię objawienia i zbawienia urzeczywistnioną w Izraelu: *berit* tłumaczy się bowiem również jako testament, a przy takiej interpretacji Synaj jako *berit* kondensuje w sobie duchowość całego Starego Testamentu. Na Synaju, jak podają zgodnie wszystkie tradycje, postacią główną i jedynym pośrednikiem jest Mojżesz. To on ogłasza prawo Synaju zawarte w „dziesięciu słowach” (Wj 20,1-17) oraz „kodeks Przymierza”, który zawiera wskazania dotyczące różnych sytuacji życia (Wj 20,22-23,19). Na podstawie tego prawa Mojżesz zobowiązuje Izraelitów do przymierza z Bogiem poprzez ryt krwi (Wj 24,3-8). W ten sposób Izrael staje się ludem JHWH. To Mojżeszowi Bóg przekazał swój zamiar zbudowania Przybytku - Namiotu Spotkania (Wj 23-31), który zrealizuje właśnie Mojżesz (Wj 35-40), a który JHWH ze swoją chwałą weźmie w posiadanie (Wj 40,34). Bóg w ten sposób stanął „pośrodku” namiotów Izraela i dlatego możliwe było rozpoczęcie Jego kultu, który będzie sprawował Aaron i jego synowie (Kpł 8-9). Kiedy obłok Bożej chwały podnosił się nad Przybytkiem, to wtedy Mojżesz wiedział, że należy wyruszać w drogę (Lb 10,1 ln). Bóg wyznaczał drogę, a Izrael w wierze szedł Jego śladem. Niestety, w rzeczywistości nie zawsze tak było. Już na Synaju, pod okiem samego Mojżesza,

Izrael zdradzał swe zobowiązania wobec Boga: oddawał się bogom obcym i im służył, przekraczając w ten sposób pierwsze przykazanie (Wj 20,3; 34,14). Synaj, ze względu na zrywanie relacji komunii z Bogiem, jest również syntezą i modelem wszystkich historycznych niewierności Izraela. Kult złotego cielca na Synaju jest jego grzechem „pierworodnym”, a zarazem typem i syntezą wszystkich grzechów idolatrii Izraela (Wj 32,1-6).

Wobec sytuacji grzechu postać Mojżesza nabiera jeszcze większego znaczenia. Z jednej strony zabiega on o złagodzenie Bożego gniewu (Wj 32,9-14), a z drugiej budzi w narodzie świadomość grzechu i przywołuje go z jeszcze większą siłą do poczucia odpowiedzialności (w. 15-44); wreszcie wstawia się za nim u Boga o przebaczenie (w. 30-32). Tym, co szczególnie uderza, jest przypisywana Mojżeszowi zdolność bycia pośrednikiem, który potrafi być solidarny wobec obydwu stron. Kiedy prosi Boga o złagodzenie Jego gniewu, przedstawia Mu lud jako przynależący do Niego, ponieważ właśnie On go wyzwolił, a nadto poprzysiągł „na samego siebie”, że go rozmnoży i da mu na własność ziemię (Wj 32,11.13). Kiedy zaś upomina lud, bez żadnych ogródek stawia mu przed oczy jego grzech: *Popętniliście wielki grzech, ale jednocześnie głęboko ufa w miłosierdzie Boże: Teraz jednak wstąpię do JHWH, może otrzymam przebaczenie waszego grzechu* (Wj 32,30). W jego prośbie do Boga o przebaczenie jest ton błagalny, ale i stanowczy zarazem: *Przebac ten grzech, a jeśli nie, to wymaż mnie natychmiast z tej księgi, którą napisałeś* (w. 32). Nie widzi więc żadnej innej możliwości: albo przebaczenie, albo koniec. Mojżesz swoją rację istnienia znajduje w Izraelu; życie świętego wodza nie może być oddzielone od grzesznego ludu. Muszą być razem w życiu i w śmierci.

### c) Inny obraz Mojżesza<sup>33</sup>

Księga Powtórzonego Prawa przedstawia zupełnie inną postać Mojżesza. Jest to Mojżesz mówca, wymowny i bardzo uroczy, którego słowa są surowe, ale i wzruszające. Lewici z Królestwa Północnego włożyli w jego usta swoją troskę o przetrwanie Izraela. Chcieli powiedzieć, że jeśli nawet wszystko idzie ku ruinie, to i tak wszystko może zostać ocalone. Poprzez ojca jahwizmu i jego ciepłe pouczenia chcieli wstrząsnąć odrętwiałym ludem, niewiernym i zapominającym o swych zobowiązaniach. Podejmując „na nowo” wędrówkę przez pustynię, w kolejnych jej etapach Mojżesz prowadzi Izrael z Synaju do stóp góry Nebo w pobliżu Jordanu (Pwt 1-4), naprzeciw Ziemi Obiecanej, której posiadanie zależy całkowicie od spełnienia przez lud warun-

<sup>33</sup> Mojżesz w Pwt, zatroskany o samego człowieka i jego realizację, podobny jest do biblijnego mędrca. W tej perspektywie widzi go F. Foresti, *II deuteronomio: nascita della Tórah come proposta di sapienza*, w: *Sapienza e Tórah* (Atti della XXIX sett. Bibl. ABI), EDB, Bologna, 1987, s. 11-23, zwłaszcza s. 14.

ku wierności. Ponownie przypomina ludowi *berît* z Synaju, czyli „dziesięć słów” Boga (Pwt 5,6-21) oraz „kodeks” (12-26). Ten kodeks jest o wiele bardziej ludzki i dbający o prawa najsłabszych. Pomiędzy „dziesięcioma słowami” Boga a kodeksem Księga Pwt umieszcza gorącą przemowę Mojżesza, która wzywa Izrael do postępowania według określonej w prawie woli Bożej. W niej będzie on znajdował źródło wszelkiego życia: *A teraz, Izraelu, czego żąda od ciebie JHWH, Bóg twój? Tylko tego, byś się bał JHWH, twego Boga, chodził wszystkimi Jego drogami, miłował Go, służył JHWH, Bogu twemu z całego swego serca i z całej swej duszy, strzegł poleceń JHWH i Jego praw, które ja ci podaję dzisiaj dla twego dobra* (Pwt 10,12-13). *Strzeż Jego praw i nakazów, które ja dziś polecam tobie pełnić, by dobrze ci się wiodło i twym synom po tobie, byś przedłużył swe dni na ziemi, którą na zawsze daje ci JHWH, Bóg twój* (Pwt 4,10). Po tej zachęcie Mojżesz przedstawia następujące możliwości: błogosławieństwo i przekleństwo, życie lub śmierć (11,26-29; 27-28; 30,15-20). W ręce człowieka oddał więc Bóg klucz do jego przeznaczenia.

Mojżesz, kiedy już sam doszedł do takiego przekonania i kiedy je wpoił ludowi poprzez wielokrotne pouczenia, wtedy dostrzegł, że jego misja zbliża się do końca i że może już umrzeć (Pwt 34). Mając już w zasięgu ręki Ziemię Obiecaną, w postawie czujności i otwarcia się na Boże niespodzianki, będącej podstawą każdej prawdziwej duchowości, Mojżesz przekazuje innemu swoją funkcję. Jego misja historyczna i religijna zakończyła się. Kto inny poprowadzi sprawę do końca. Jozue, „pełen ducha mądrości” (Pwt 34,9), którego otrzymał przez włożenie rąk Mojżesza, będzie kontynuował jego dzieło. Również ten ostatni gest jest typowy dla duchowości biblijnej. Bóg posługuje się ludźmi w dokonywaniu swych dzieł, nikt jednak nie jest niezastąpiony. Mojżesz spełnił swe zadanie w Egipcie, na Synaju i podczas długiej wędrówki przez pustynię. Nad Jordanem i w Kanaanie ktoś inny zajmie jego miejsce. Każdy bowiem ma swój charyzmat i swoje zadanie.

#### d) Mojżesz — powiernik Boga<sup>34</sup>

Biblijna tradycja przedstawia Mojżesza jako człowieka żyjącego w wielkiej bliskości Boga, jako Jego umiłowanego rozmówcę. Jednocześnie ten sam Moj-

<sup>34</sup> S. Bakon, *Face to face* (Ex 32-34), w: *Dor* 43 (1984 s), s. 151-160; G. M. Behler, *Face a face (avec Dieu)*, w: *VSp* 118 (1968), s. 277-302; W. Brueggmann, *The Crisis and Promise of Presence in Israel (Ex 33, 12-17.18-23)*, w: *HorBT* I (1979), s. 47-86; G. Glaser, *Schauen ohne Bild; zur alttestamentlichen Gotteserfahrung* (Es 33, 1 8-23), w: *GeistL* 55 (1 982), s. 92-1 05; M. Haran, *The shining of Moses' face; a case study in biblical and ancient Near Eastern iconography*, w: *In the shelter of Eyon* (Fs. W. Ahlström Gösta), (opr.) W. B. Barrick, Univ., Sheffield 1984, s. 159-173; H. Mowvley, *John 1, 14-18 in the light of Exodus 33, 7-34, 35*, w: *ExpTim* 95 (1983n),

żesz ukazuje ogromną różnicę i dystans pomiędzy człowiekiem a Bogiem. We fragmencie z Wj 33,7-11, uznawanym za tekst bardzo stary, prawdopodobnie wcześniejszy od osiedlenia się w Kanaanie, pochodzący z tradycji elohistycznej, jest mowa o „namiocie spotkania”, gdzie Izrael udawał się po to - jak to dosłownie powiedziano - aby poradzić się JHWH. JHWH tam nie mieszkał, lecz poprzez zstępowanie chmury udzielał „audiencji” każdemu, kto przychodził, by zasięgnąć u Niego rady. Wyrocznia JHWH była przekazywana za pośrednictwem Mojżesza, który mógł wchodzić do wnętrza namiotu, gdzie *JHWH rozmawiał z nim twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem* [*'el-re'ehu*] (Wj 33,11).

Jest to bardzo mocne wyrażenie. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że Bóg pośród ludu swoją obecność wyrażał przede wszystkim w znaku chmury Spotkanie „twarzą w twarz” pomiędzy Mojżeszem a Bogiem jest przejawem szczególnej i wyjątkowej pozycji Mojżesza względem Boga: był on wybranym przez Boga interpretatorem Jego woli i upodobań. Wszystko to, co Bóg chciał przekazać ludowi, przechodziło przez mistyczne doświadczenie Mojżesza.

Według tradycji kapłańskiej, doświadczenie mistyczne Mojżesza jest nieustanną rozmową z Bogiem. Według Wj 24,15b-18a, chmura, w której zajaśniała chwała JHWH, zstąpiła na Synaj i tam się zatrzymała. Do wnętrza tej chmury został dopuszczony jedynie Mojżesz, na czas, który był poza wszelkimi wymiarami czasu. Werset 18b, który określa ten czas jako okres 40 dni i 40 nocy, należy już do innej tradycji.

Tradycja niepewnego pochodzenia, łącząca to przebywanie na górze z rozmową Mojżesza z Bogiem, przedstawia ową zażyłość między nimi poprzez znak jaśniejącego oblicza (dosłownie „promieniującego”), którym charakteryzował się Mojżesz po zejściu z góry (Wj 34,29-33). Kontakt z Bogiem przemienił Mojżesza: ogarnął go blask Bożej chwały. Nie można bowiem zbliżyć się do Boga, aby się Nim nie „zarazić”.

Odwołując się do tego obrazu, myśl biblijna Starego Testamentu skondensowała w Mojżeszu te najwyższe wartości, do których może wznieść się człowiek, a zarazem ukazała jego (człowieka) nieprzekraczalne ograniczenia.

Księga Wyjścia 33,18-23 przedstawia Mojżesza, który pragnie ujrzeć chwałę Boga. W tym pragnieniu możemy dostrzec palącą potrzebę - widoczną w duchowości biblijnej - zanurzenia się w niezmiernym oceanie Boskości. Bóg, odpowiadając na to pragnienie, jest skłonny je zaspokoić, ponieważ Jego wolność w obdarowywaniu jest nieograniczona, ale istnieją pewne granice, i to ze strony człowieka: *Nie będziesz mógł oglądać mego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mego oblicza i pozostać przy życiu* (w. 20). Ukryty

w skalnej jaskini Mojżesz zobaczy przechodzącego przed sobą Boga, lecz Boża ręka zasłoni mu oblicze, aby nie zobaczył twarzy Boga, a dostrzegł jedynie Jego postać z tyłu. Według biblijnej tradycji, Mojżesz jest człowiekiem, który najpełniej potrafił odczuć to, co Boskie i doświadczał Boga w tajemniczy sposób, taki, jaki został mu udostępniony. Lecz Bóg jest kimś o wiele większym, przekraczającym wszelkie możliwe ludzkie wyobrażenie. On jest nieuchwytny, niesprowadzalny do niczego, niewyraźny. Stary Testament nie zna „oblicza” Boga. Wie już wiele o Bogu: zna Boże imię, miłosierdzie, Jego bezgraniczną miłość (Wj 34,6n), ale nie zna Go takim, jakim jest, ani nie wie, jak mógłby Go wyrazić ludzki język. Również św. Paweł, uniesiony w zachwyceniu aż do „trzeciego Nieba” (do Bożego nieba), doznawszy mistycznego doświadczenia, takiego, jakie było udziałem Mojżesza i Eliasza (1 Krl 19,9-14), mówi jedynie, że *słyszał tajemne słowa, których nie godzi się człowiekowi powtarzać* (2 Kor 12,4). Wszelkie osobiste doświadczenie jest niemożliwe do przekazania, tym bardziej jeśli ma ono za przedmiot nieskończoność Bóstwa. Św. Jan natomiast twierdzi, że jedynym, który widzi oblicze Boga, jest Jego Słowo, które jest *pros*, czyli przed Bogiem i z Bogiem (J 1,1), a które stawszy się Ciałem (1,14), mogło objawić na ludzki sposób Tego, którego nie widział nigdy żaden człowiek (1,18). Nawet Jezus, Syn Boży, który mówił o Bogu, który był tak blisko Niego, jak nikt inny, aż do tego stopnia, że mógł mówić do Niego z największą serdecznością, z pełną zażyłości miłością: *Abba*, używając terminu, jakim posługuje się dziecko zwracające się do ukochanego ojca, jako człowiek mógł jedynie jak dziecko „szczebiotać” przed Bogiem.

Jestem przekonany, że mamy tu do czynienia z niezwykle głęboką intuicją całego biblijnego objawienia. Bóg jest bardzo bliski człowiekowi, jest obecny w jego historii, ogarnia go ze wszystkich stron, przenika Go aż do głębi jego istnienia, ale w momencie, kiedy człowiek chce Go sprowadzić do swoich proporcji, jąka się przed Nim jak dziecko. Przed Bogiem jesteśmy zawsze jak maleńkie dzieci. Ta koncepcja, tak daleka od upokarzania i uniżania człowieka, stara się go wywyższyć jak żadna inna, gdyż człowiek jest faktycznie maleńkim dzieckiem, ale zawsze znajduje się wobec tego Dorosłego, który z nicości czyni wielkie rzeczy (Łk 1,48n; 2Kor 12,9).

## ROZDZIAŁ V

### OD ZDOBYCIA KANAANU DO NIEWOLI BABILOŃSKIEJ - DUCHOWOŚĆ CODZIENNOŚCI

Szczep Hebrajczyków, który wyszedł z Egiptu i przemierzył Pustynię Synajską, z tak znaczącym dla swej historii postojem u stóp góry Synaj, pewnego dnia przybliżył się do Kanaanu. Doszli więc do ziemi, której szukali. Po przejściu Jordanu osiedlili się na niej i pozostali tam przez sześć stuleci. W Kanaanie powstały instytucje, które pozwalały im rozwinąć życie społeczne podobne do życia innych narodów. Wiara, która wcześniej podtrzymywała ich na pustyni, teraz stała się źródłem ożywiającym i jednoczącym. W jej przeżywaniu pojawiły się też elementy zupełnie nowe. Po zajęciu Kanaanu Izrael miał już własną ziemię, a wraz z nią swoją autonomię. Na ziemi, na której zamieszkał i rozwijał się, został wezwany do życia w jedności z JHWH i do zależności od Niego w tysiącnych wprost okolicznościach życia. Posiadanie ziemi zmuszało go do stabilności, a zatem do przeżywania teraźniejszości i codzienności zupełnie inaczej niż w okresie pustyni, gdzie wszystko było prowizoryczne i odnoszące się dopiero do przyszłości.

Teologia deuteronomiczna w sposób syntetyczny ujmowała znaczenie wierności Izraela wobec Boga na tej ziemi, w swoim nieustannym odwoływaniu się do jego egzystencjalnego „dzisiaj”: *Słuchaj, Izraelu, praw i przykazań, które ja dziś mówię do twoich uszu* (Pwt 5,1). *Strzeż Jego praw i nakazów, które ja dziś polecam tobie pełnić, by dobrze ci się wiodło i twym synom po tobie; byś przedłużył swe dni na ziemi, którą na zawsze daje ci JHWH, twój Bóg* (Pwt 4,4).

Każdy dzień na ziemi jest darem Boga, każdego dnia więc Izrael winien żyć w duchu wdzięczności wobec tego daru, w wierności wobec zobowiązań podjętych na Synaju, które ten dar czynią codziennym i trwałym. Podobnie jak Adam został wezwany do „uprawiania” i strzeżenia ogrodu, który mu Bóg „powierzył” (Rdz 2,15), tak również Izrael powinien podarowaną mu ziemię czynić coraz bardziej swoją przez rzeczywisty wkład w jej rozwój. Duchowość, która powinna charakteryzować Izrael żyjący w Kanaanie, jest zatem duchowością stałości wobec podjętych zobowiązań, czyli duchowością wierności.



## 1. Izrael osiedla się w Kanaanie: tematyka ziemi obiecanej i już ofiarowanej<sup>1</sup>

Z Księgi Jozuego wynika, że Izrael osiedla się w Kanaanie zaraz po jego zdobyciu (Joz 1-12) i podzieleniu kraju pomiędzy poszczególne pokolenia (Joz 13-21). Natomiast wielu uczonych na podstawie samego tekstu biblijnego (Sdz 1) oraz krytycznej analizy tekstu Księgi Jozuego utrzymuje, że wejście Izraela do Kanaanu dokonało się na wielu etapach, i to w sposób pokojowy. Najprawdopodobniej było to powolne, ale progresywne zajmowanie tego terenu.

<sup>1</sup> Odnosnie do osiedlenia się klanu Mojżesza-Jozuego i dotyczącej tych wydarzeń problematyki (zdobycie Ziemi Obiecanej: wojna czy też pokojowe wejście do Kanaanu?) por.: C. Armerding, *Conquest and Victory: Studies in Joshua*, Moody, Chicago 1967; A. G. Auld, *Joshua, Moses and the Land: Tetrateuch - Pentateuch - Esateuch*, w: *A Generation since 1938*, Clark, Edinburg 1980; D. J. McCarthy, *The Theology of Leadership in Joshua 1-9*, w: *Bib* 52 (1971), s. 497-501; J. J. Davis, *Conquest and Crisis: Studies in Joshua, Judges, and Ruth*, Baker B.H., Grand Rapids 1969; B. Halpern, *The emergence of Israel in Canaan* (SBL Mon 29), Scholars, Chico California 1983; A. J. Hauser, *Israel's Conquest of Palestine: A Peasant's Rebellion?*, w: *JSOT* 7 (1978), s. 2-19. Zob. też opinie takich autorów jak T. Thompson, G. E. Mendenhall i N. K. Gottwald, zamieszczone w tym samym piśmie na s. 20-27; 28-34; 37-52, oraz odpowiedź A. J. Hausera na s. 35-36; B. S. J. Isserlin, *The Israelite conquest of Canaan; a comparative review of the arguments applicable*, w: *PEQ* 115(1983), s. 85-94; F. J. King, *Die archäologische Forschung zur Ansiedlung der Israeliten in Palästina*, w: *BiKi* 38 (1983), s. 72-76 (już w: *CBQ* 45 (1983), s. 5-11); G. C. Macholz, *Israel und das Land. Vorarbeiten zu einem Vergleich zwischen Priesterschrift und deuteronomistischen Geschichtswerk*, Heidelberg 1969; B. Marconcini, *Gios 1-12: eziologia storica in prospettiva religiosa*, w: *PeQ* 115(1983), s. 85-94; A. D. H. Mayes, *The Story of Israel between settlement and exile; a redactional study of the Deuteronomistic story*, SCM, London 1983; D. Michel, *Probleme der Landnahme*, w: tenże, *Israels Glaube im Wandel*, de Gruyter, Berlin 1968, s. 149-58; B. S. Spencer, *A Study of the Conquest Motive in the OT*, Southwestern Baptist Sem. 1980; M. Weippert, *The Israelite „Conquest” and the Evidence from Transjordan*, w: *Symposia, 75th Anniv. ASOR* 1979, (opr.) F. M. Cross, s. 15-34; Y. Yadin, *The conquest of Canaan in the book of Joshua; military and archeological aspects*, w: *Dor* 13(1984n), s. 141-150.

Odnosnie do połączenia tematu ziemi z obietnicą daną ojcom zob.: J. I. Alfaro, *La tierra prometida, sacramento de la liberación del Exodo*, w: *FivBibArg* 46, 1 3n (1984), s. 117-129; I. Blythin, *The Patriarchs and the Promise*, w: *ScotJT* 21 (1968), s. 56-73; R.E. Clements, *Abraham and David, Gen 15 and its Meaning for Israelite Tradition*, (Studies BT 2.5), SCM/Allenson, London/Naperville 1967; D. Dacquino, *Le promesse di Dio ai Patriarchi secondo le tradizioni della Genesi*, w: *RivB* 15(1967), s. 449-69; J. A. Emerton, *The origin of the promises to the patriarchs in the older sources of the book of Genesis (12,2s)*, w: *VT* 32 (1982), s. 14-32; H. Fasching, *Gelobtes Land. Begegnungen mit Israel*, Tirolia, Innsbruck 1978; N. C. Habel, *The origin of the promises to the patriarchs in the older sources of the book of Genesis (12,2s)*, w: *VT* 32 (1982), s. 14-32; N. Lohfink, *La promessa della terra come giuramento* (Studi biblici 15), Paideia, Brescia 1975; N. Lohfink, *Die Verbindung des gesellschaftlichen Willens mit*

Pierwsza jego faza objęła tereny na południe od Negebu i skoncentrowała się wokół Hebronu; dała ona początek osiedleniu się i rozwojowi pokolenia Judy. Od strony Jordanu przenikały do Kanaanu klany, które należały do grupy Mojżesza i miały za sobą wydarzenia *Exodusu* i doświadczenie Synaju. Klany te osiedliły się po obydwu stronach Jordanu w masywie centralnym, na terenie, który będzie zwany ziemią Efraima. Jozue był właśnie efraimickim bohaterem, a tekst Joz 1-12 stanowi echo przedsięwzięć dokonanych przez niego samego i jego grupę. Grupa ta będzie usiłowała połączyć się z pokoleniami północnymi (Asera, Issachara, Neftalego, Zabulona), które nigdy nie były w Egipcie, a także z pokoleniami południowymi. Potwierdzeniem tego jest zgromadzenie w Sychem (Joz 24), stanowiące końcowy już moment procesu, który doprowadził różne pokrewne klany i pokolenia do ściślejszej jedności. Jak pozwala nam przypuszczać tekst Joz 24, jedności szukano na bazie wspólnego wyznania wiary w JHWH, Boga grupy Mojżesza i klanu Jozuego, Boga ojców (w. 14-24). W tej właśnie wierze Bóg JHWH został złączony ściśle z tą ziemią, którą Izrael posiadał teraz jako swoje dziedzictwo.

Wokół tematu ziemi cztery tradycje Pięcioksięgu rozwinęły jedną z najbogatszych teologii. Jej schemat zawiera dwa elementy: a) *obietnicę ziemi*, daną przez JHWH ojcom; b) *wypełnienie tej obietnicy* przez nadanie Izraelowi ziemi, którą zdobył dzięki walkom w czasach Jozuego. Według tego schematu został napisany cały Pięcioksiąg (Sześcioksiąg, jeśli do niego dołączymy Księgę Jozuego). Z napięcia pomiędzy oczekiwaniem na spełnienie się obietnicy a jej wypełnieniem rodzi się dynamika wszystkich wydarzeń zbawczych, począwszy od migracji ojców aż po

*dem Jahweglauben im frühen Israel*, w: *BiKi* 38 (1 983), s. 47-50.55-58.69-72; R. Lux, *Die Väterverheissungen. Literarische, soziologische Untersuchungen zu den Verheissungen von Nachkommenschaft und Landbesitz an die Erzväter in Israel*, Leipzig 1977; J. Pixley, *La toma de la tierra de Canaan, liberación o despojo?*, w: *Taller de Teologia* 12(1983), s. 5-14; P. V. Premsagar, *Theology of Promise in the Patriarchal Narratives*, w: *IndJT* 23 (1974), s. 112-22; S. Virgulin, *La speranza della terra e della numerosa discendenza nel libro della Genesi*, w: *ParSpV9* (1 984), s. 1 3-26; K. Ward, *The Promise*, SPCK, London 1980; C. Westermann, *Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives*, Fortress, Philadelphia 1980; H. C. White, *The Divine Oath in Genesis*, w: *JBL* 92 (1973), s. 165-79.

Odnosnie do znaczenia społeczno-politycznego i religijnego Joz 24 por.: W. Harrelson, *Worship in Early Israel (Gs 24)*, w: *Colgate Rochester Div. SchoolBull.* 36, 6 (1 964), s. 1 1-21; J. L'Hour, *L'Alliance de Sichern*, w: *RB* 69(1962), s. 5-36.1 61-1 84.350-368; K. Jaroś, *Sichern: eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24*, Univ. Wg./VR, Freiburg S./Göttingen 1 976; V. Maag, *Sichembund und Vätergötter*, w: *Supp. to VT* 1 6 (1 967), s. 205-21 8; H. Mölle, *Der sogenannte Landtag zu Sichern*, (ForBi 42), Echter, Würzburg 1980; G. Schmitt, *Der Landtag von Sichern*, Cal wer Vg., Stuttgart 1964; J. van Seters, *Joshua 24 and the problem of tradition in the OT*, w: *In the shelter of Elyon*, Fs. G. W. Ahlström, (opr.) W. B. Barrick, Univ., Sheffield 1984, s. 1 39-1 58; L. Wächter, *Die Bedeutung Sichems bei der Landnahme der Israeliten*, w: *WZRostock* 1 7, 4 (1968), s. 41 1-19.

osiedlenie się izraelskich klanów w Kanaanie. To jest jednak wynik późniejszej refleksji. Jak zawsze w Biblii, początek był bardzo skromny.

Punkt wyjścia najprawdopodobniej znajduje się w bardzo wczesnym tekście z Rdz 15,7, gdzie obietnica otrzymania ziemi została bezpośrednio dana patriarsze: *Potem rzekł [JHWH] do niego: „Ja jestem JHWH, który ciebie wywiodłem z Ur chaldejskiego, aby ci dać ten oto kraj na własność”*. Abraham odpowiedział: *O JHWH, mój Boże, jakże będę się mógł upewnić, że otrzymam go na własność?* Według tego tekstu Bóg dał Abrahamowi uroczystą obietnicę, potwierdzoną przysięgą (*berit*), że ofiaruje mu ziemię, na której aktualnie mieszkał. Potem nastąpiło wiele innych analogicznych obietnic. Bóg podobnie - poprzez Natana - obiecał Dawidowi dać następcę tronu w osobie jego syna (2 Sm 7,12-15); poszerzenie tej obietnicy na całą dynastię Dawidową jest elementem nieco późniejszym (w. 16; Ps 89; Iz 55,3n). To samo odnosi się do obietnicy dziecka danej Achazowi, która dotyczy tylko jego syna (Iz 7,14n), zaś mesjańskie znaczenie tego tekstu jest wynikiem późniejszej refleksji.

Powracając do tematu ziemi, musimy stwierdzić, że Jahwista poszerzył zakres tej obietnicy. Ojcom ziemia była jedynie obiecana, ale jeszcze nie podarowana: mieli oni przebywać na niej jako obcy, a dar był zapewniony ich potomkom (por. Rdz 12,7; 13,15; 15,18; 24,7; 28,13). Oczywiście jest, że dla Jahwisty czas definitywnej realizacji tej obietnicy nastąpił wraz ze zdobyciem Kanaanu przez Jozuego.

Takie poszerzenie perspektywy obietnicy danej przez Boga ojcom jest zupełnie zrozumiałe, jeśli wychodzi się od już zaistniałej historii. Kiedy Izrael osiedlił się na zdobytej ziemi, wtedy autor biblijny, w tym przypadku Jahwista, rozważając wszystkie wydarzenia w świetle swej wiary, zauważył, że obietnica JHWH urzeczywistniła się nie przez nadanie ziemi samym ojcom, ale całemu Izraelowi. Bóg dotrzymał obietnicy, a nawet ją wzbogacił, ponieważ objęła ona całe potomstwo patriarchów. Historia staje się w ten sposób - dzięki wierze, która potrafi w niej dostrzegać obecność Boga - miejscem realizacji Jego planów oraz ich objawiania się wierzącym. Bóg „mówi” więcej przez wydarzenia niż przez słowa. Te pojawiają się później, a są słowami proroka lub biblijnego autora, którzy odkrywają profetyczny i transcendentny sens samych wydarzeń (por. DV2).

Również Elohista wspomina o danej ojcom obietnicy ziemi, którą posiadają ich synowie po okresie pobytu na obcej ziemi jako przybysze i niewolnicy (Rdz 15,13.16; 21,23).

W Księdze Powtórzonego Prawa temat ziemi został potraktowany pod względem teologicznym bardzo szeroko i wzbogacony o cenne idee, dzięki czemu możemy tę duchowość nazwać „świecką” albo duchowością dóbr stworzonych. Przede wszystkim mówi ona, że ziemia została *obiecana ojcom przez JHWH pod przysięgą* (również ich potomkom); wyrażenie to zostało powtórzone wiele razy, stając się przez to formułą techniczną deuteronomicznej terminologii (Pwt 1,8.35; 6,10.18.23; 8,1; 10,11; 26,3; 31,7). Ziemia została więc nie tylko przyrzeczona, ale

również *dana* przez tego samego JHWH (Pwt 4,38; 11,31; 15,7 itd.). Ziemia dana jest również określona jako ziemia *nahalah* (czyli dziedzictwo) (Pwt 4,21; 15,4; 19,10 itd.). Każdy lud ma swoją ziemię; Izrael posiada Kanaan jako swe dziedzictwo, czyli ojcowiznę, o którą postarał się sam Bóg. Kanaan staje się teraz nieodzownym elementem tożsamości Izraela, podobnie jak jego przynależność do JHWH. Poza tą ziemią nie ma on żadnej ostoi: *Jeśli będziecie czynić, co jest złe w oczach JHWH, waszego Boga (...), prędko zostanieie wytraceni z powierzchni ziemi, którą idziecie posiąść (...). JHWH rozproszy was między narodami i mało was zostanie pośród obcych ludów* (Pwt 4,25b.26b.27).

Izrael otrzymał rozkaz wzięcia w posiadanie tej ziemi obiecanej i nadanej (Pwt 1,8.21; 3,18.20; 4,1.5; 5,31.33 itd.). Na temat tej ziemi będą wypowiedane liczne pochwały. Jest ona przede wszystkim *dobra (tóbah)*, co możemy oddać za pomocą jeszcze innych słów: „piękna, rozkoszna, urodzajna” (Pwt 1,25.35; 3,25; 4,21.22; terminy te przytaczane są również przez teksty wcześniejsze, jak Wj 3,8 J, i późniejsze, jak Lb 14,7 P, 1 Krn 28,8).

Określenie przyrzeczonej ziemi jako dobrej przywołuje na myśl taką samą charakterystykę stworzenia, które dopiero co wyszło z ręki Stwórcy (Rdz 1,31). Dobroć ta została określona w terminach typowych dla Pwt, a wyrażających zdolność obfitego wydawania plonów: *ziemia opływająca mlekiem i miodem* (Pwt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3 oraz w deuteronomicznych wstawkach z Wj 3,8.17; 33,3; Lb 13,7; 14,8; 16,13n; Joz 5,6). Bogactwo tej ziemi będzie dla Izraela znakiem Bożego błogosławieństwa: *Będiesz błogosławiony w mieście, błogosławiony na polu. Błogosławiony będzie owoc twego łona, plon twej roli, przychówek twych zwierząt, przyrost twego większego bydła i pomiot bydła mniejszego. Błogosławiony będzie twój kosz i dzieża (...). Będiesz błogosławiony w kraju, który ci daje JHWH, Bóg twój* (Pwt 28,3-5.8b). Również błogosławieństwo dotyczące płodności ziemi oraz istot na niej żyjących (zwierząt i ludzi) jest wyraźnym przypomnieniem błogosławieństwa początków (Rdz 1,22.28) i bogactwa rajskiego ogrodu (Rdz 2,8-14). Boże dary są dopełnieniem ludzkiej działalności. Nie zastępują jej, ale przyczyniają się do jej pełnej realizacji. Stworzenie jest tu widziane w sposób optymistyczny - jako dzieło i dar Boży. Kiedy człowiek je przyjmuje i posługuje się nim, to jest posłuszny pierwotnym planom Boga.

Ponieważ dar Boży jest dopełnieniem człowieka, dlatego też stworzenie dla Adama, a Kanaan dla Izraela są odpoczynkiem, niezmaconą radością i głębokim pokojem: *JHWH, twój Bóg, zapewni ci spokój [m<sup>e</sup>nuhah], wybawi cię do wszystkich twoich nieprzyjaciół wokoło w kraju, który JHWH, twój Bóg, da ci w dziedzictwo* (Pwt 25,19; por. także: 12,9; 28,65).

Dar, dziedzictwo, błogosławieństwo, pokój - tym wszystkim będzie ziemia dla Izraela, pod jednym wszakże warunkiem: że zachowa on przykazania Boga. Również z tego powodu znaczące jest odwoływanie się do tekstu Księgi Rodzaju. Tak jak Adam miał wziąć w posiadanie rajski ogród poprzez przyjęcie i wypełnienie

Bożego przykazania (Rdz 2,16-17), podobnie Izrael, zachowując prawo, posiada na własność dar Boży, a dzięki temu jego istnienie będzie istnieniem obdarowanym i wybranym, błogosławionym i chcianym, darem i osiągnięciem jednocześnie: *Takie są prawa i nakazy, których będziecie przestrzegać w kraju, który wam dał JHWH, Bóg przodków waszych, w posiadanie po wszystkie dni waszego życia na ziemi* (Pwt 12,1; 17,14n; 19,1; 21,1; 26,1).

Należy zwrócić uwagę na to, że Księga Pwt umieszcza te słowa w ustach Mojżesza, który kieruje je do Izraela oczekującego na wejście do Kanaanu. W rzeczywistości on jest już w posiadaniu tej ziemi, ale ze względu na swą niewierność zaczyna ją tracić. Biorąc to pod uwagę, dopiero wtedy zrozumiemy całą argumentację księgi. Kanaan, dany już w przeszłości, jest teraz obiecany na nowo, lecz nie ojcom, ale całemu Izraelowi, jeśli ten nawróci się i przyjmie z nową wiernością słowo-prawo JHWH. Historia staje się tu przyszłością, ale przyszłością złożoną w ręce człowieka: *Pilnie przestrzegajcie wykonania każdego polecenia, które ja wydaję dzisiaj, abyście żyli, rozmnażali się i weszli w posiadanie ziemi, którą JHWH poprzysiągł dać waszym przodkom* (Pwt 8,1; 11,8n. 18-21; 16,20 itd.).

Tradycja kapłańska również przytacza starodawną obietnicę ziemi z charakterystycznymi dla niej odcieniami: *Oddaję tobie i twym przyszłym potomkom kraj, w którym przebywasz, cały kraj Kanaan jako własność na wieki, i będę ich Bogiem* (Rdz 17,8). Widzenie ojców jako przybyszów w Kanaanie jest często podkreślane przez tego autora (por. Rdz 28,4; 36,7; 37,1; Wj 6,4); tym niemniej przyznaje on im tu pewne zakorzenienie. Zakupienie przez Abrahama terenu z grotą w Makpela na rodzinny grób (Rdz 23) jest już znakiem pierwszego osiedlenia się patriarchy i jego rodziny w Kanaanie. Od czasu patriarchów ziemia ta zaczęła więc należeć do Izraela, a według autora tradycji kapłańskiej będzie należeć do niego na zawsze, ponieważ Bóg oddał mu ją w posiadanie na wieki (*ʿolām*). Poprzez to określenie dawna obietnica została wzbogacona o element stałości, gwarantujący ludowi Bożemu trwałe posiadanie ziemi. Według przekonania tego autora, obietnice Boże są tak stałe i niezawodne, jak On sam jest niezmienny i wierny. Odwołując się do swojej wierności danym obietnicom (*wspomniałem na moje b'erit* - Wj 6,5b), Bóg wyzwala Izraelitów spod egipskiego jarzma. Pamiętając, że autor tradycji kapłańskiej pisze tę historię w czasie niewoli babilońskiej, zrozumiemy dobrze ukierunkowanie jego orędzia: przypomina on o trwałej obietnicy ziemi danej przez Boga Abrahamowi i jego potomstwu. Pragnie on w ten sposób ożywić wiarę wygnańców w Boga, który dotrzymuje swoich obietnic, i wzbudzić w nich nadzieję na powrót do Kanaanu, który przecież „na zawsze” należy do Izraela. Dawna obietnica nie jest bowiem już zamkniętą przeszłością, lecz przyszłością, którą należy zrealizować. Słowa Bożego nie można bowiem nigdy wyczerpać.

Pewien tekst dokumentu kapłańskiego wydaje się jednak sprzeciwiać temu, co zostało wcześniej powiedziane. Twierdzi on, że wyłącznym właścicielem tej

ziemi jest JHWH, a Izraelici są na niej obecni jedynie jako użytkownicy: *Nie wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami* (Kpł 25,23).

Jedni uważają, że takie przypisywanie własności ziemi jedynie JHWH wywodzi się z faktu, że to On zabrał ją innym narodom, a oddał na „wieczyste używanie” Izraelowi. Inni widzą jeszcze inne uzasadnienie takiego sądu - nie tyle o charakterze historycznym (zdobycie ziemi), co raczej kultycznym: Bóg danego miejsca oddaje ziemię swoim czcicielom. Ważniejsza jednak od samego uzasadnienia jest teologiczna i społeczna interpretacja takiego ujęcia. Podobnie jak całe stworzenie jest dziełem Boga, które On powierza ludziom, by w nim się rozwijali i nim rządzili, tak też ziemię Kanaan daje Izraelitom, by na niej, a także z nią żyli w wolności. Latyfundyzm wszelkiego rodzaju jest zakazany. Nie można skupiać w swym ręku ziemskich posiadłości, godząc się na biedę swoich braci. Dlatego też istniało prawo wykupu, gdyby zdarzył się przypadek wymuszonej sprzedaży (Kpł 25,25n). Fakt, że właścicielem ziemi jest sam Bóg, gwarantuje życie wszystkim. Własność prywatna nie jest prawem absolutnym. Powinna być uwarunkowana dobrem ogólnym i dobrem jednostek. Choć terminologia nie jest tutaj ścisła, to jednak pojęcie ziemi jako własności Boga zostało w tej tradycji wyraźnie zasygnalizowane.

## 2. Jozue — klasyczna postać czasów zdobywania Kanaanu<sup>2</sup>

Księga nosząca jego imię przedstawia Jozuego jako bohaterskiego zdobywcę Kanaanu. Zawartość tej księgi stoi na pograniczu historii i jej epicko-religijnej interpretacji. Będziemy o tym pamiętać, przedstawiając tę osobowość, która - podobnie jak Mojżesz we wcześniejszym okresie - jest syntezą epoki zdobywania Kanaanu i czasów, które bezpośrednio po tym wydarzeniu nastąpiły.

<sup>2</sup>M. A. Beek, *Josua und Retterideal*, w: Fs. W. F. Albright, (opr.) H. Goedicke, Baltimore/London 1971, s. 35-42; R. Boling, *Levitical history and the role of Joshua*, w: *The Word of the Lord shall go forth* (Fs. D. N. Freedman), (opr.) C. L. Meyers, Eisenbrauns, Vinona Lake IN 1983, s. 241-61; H. Haag, *Giosue*, w: *Diz. Bib.* SEI, Torino 1960, s. 439; E. J. Hamlin, *The Joshua tradition reinterpreted*, w: *SEAJT23* (1982), s. 1 03-8; L. Hoppe, *Charismatic leadership in Israel*, w: tenże, *Joshua, Judges (OTMessages 5)*, Glazier/Gill and M., Wilmington/Dublin, 1 982; R. Rendtorf, *Giosue*, w: tenże, *Protagonisti dell'A.T. Patriarchi, reeprofeti*, Claudiana, Torino 1978, s. 23-28; G. Rinaldi, *Giosue*, w: *EncCatt* 6 (1951 ), s. 470-73; G. Rinaldi, *jehôsua'*, w: *BibOr24* (1982), s. 50; H. Schmid, *Erwägungen zur Gestalt Josuas in Überlieferung und Geschichte*, w: *Jud 24* (1958), s. 44-57; W. Volges, *The Spirit in Joshua and the laying on of hands by Moses*, w: *LavalTP* 38 (1982), s. 3-7.

Rysem niewątpliwie historycznym jest związek Jozuego z Mojżeszem. Był on towarzyszem i pomocnikiem Mojżesza w wydarzeniach Wyjścia i stał się jego następcą, doprowadzając do końca to dzieło, ze względu na które klan Mojżesza wyruszył pewnego dnia z Egiptu, czyli zdobył i wziął w posiadanie obiecaną przez Boga ziemię. Można powiedzieć, że Jozue jest postacią graniczną: na nim kończy się nomadyczna epoka Izraela, a rozpoczyna się okres osiedlania się na ziemi o kulturze zasadniczo rolniczej. Z nim również rozpoczyna się nowa struktura rządu, która trwać będzie przez dwa wieki historii Izraela, podążającego ku stabilizacji: będzie to okres „sędziów”, którzy w okresie pokoju byli urzędnikami, a w czasie wojny wodzami. Podobnie jak było z Abrahamem i Mojżeszem, tak również postać Jozuego - według biblijnego opisu - koncentruje i streszcza cały ten okres. Dlatego stopniową penetrację Kanaanu przez Izrael przedstawiono jako wspaniały podbój dokonany przez Jozuego, który, jako inicjator tych działań, urósł do rangi bohatera narodowego. Wymiary historyczne jego dzieła były jednak o wiele skromniejsze. W rzeczywistości Jozue był wojownikiem efraimskim, który wprowadził swoje pokolenie na ten konkretny teren, opisany w Joz 1-9, a który w znacznej mierze odpowiada terytorium zajmowanemu później przez pokolenie Efraima.

Ale nas interesuje też Jozue istniejący w biblijnej tradycji, czyli człowiek, który wiarę Izraela uczynił narzędziem wielkich Bożych dzieł: wziął w posiadanie ziemię obiecaną ojcom.

### a) W cieniu Mojżesza

W Pięcioksięgu Jozue żyje w cieniu wielkości Mojżesza. Jego rola jest tu drugorzędna, lecz nie pozbawiona znaczenia. Zaraz po zawarciu przymierza Mojżesz wstępuje na górę, aby otrzymać Boże prawo. Lud zostaje na dole u stóp góry pod nadzorem Aarona i Chura, natomiast Jozue towarzyszy Mojżeszowi aż na samą górę (Wj 24,13). Podczas schodzenia z góry Jozue posłyszał z daleka okrzyki ludu i uznał je za okrzyki wojenne (Wj 32,17).

Jozue również dowodzi Izraelitami w bitwie z Amalekitami, podczas gdy Mojżesz modli się na wzgórzu (Wj 17,9n). Będąc wyznaczonym dla trzymania straży przy namiocie Przybytku, czuwa w jego wnętrzu, podczas gdy Mojżesz rozmawia z Bogiem (Wj 33,11). Zazdrosny o prorocze posłannictwo swego przełożonego, pragnie przeszkodzić rozszerzaniu się tego charyzmatu na innych (Lb 11,28). Razem z Kalebem i innymi zostaje wysłany do Kanaanu jako zwiadowca (Lb 13,16), ale tylko on i Kaleb wyrażają przekonanie, że możliwe jest wzięcie w dziedzictwo tej ziemi jako daru Boga (Lb 14,6). Dzięki temu tylko oni dwaj zasłużyli na wejście do Kanaanu (tamże, w. 30,38; 34,17; Pwt 1,38; 3,21).

Na służbie u Mojżesza, będąc mu podległym, młody Jozue uczy się przewodzić ludowi. Tekst biblijny nazywa go człowiekiem „pełnym ducha i mądrości” (Pwt 34,9). Jest takim dzięki włożeniu na niego rąk przez Mojżesza, ale z pewnością wiele też skorzystał z kontaktu z nim, zwłaszcza w okresie wielkich trudności. Dzięki swej ludzkiej dojrzałości, poprzez przywiązanie i uległość okazywaną mistrzowi, Jozue zasłużył na otrzymanie po nim władzy i ducha, czym cały lud skłonił do posłuszeństwa i wprowadził do Ziemi Obiecanej (Lb 27,18.22; Pwt 3,28; 31,7n, 14.23; Joz 1,5-9).

## b) Jozue jako wódz i zdobywca

Jozue w księdze, która nosi jego imię, przedstawiony został jako ten, który kieruje i dowodzi Izraelem. Zadania jego były wielorakie.

W czasie przejścia przez Jordan i przy zdobywaniu Jerycha Jozue kierował ludem na wzór kapłana sprawującego ceremonię liturgiczną. Przejście przez Jordan jest przedstawione rzeczywiście jako pewna liturgia (Joz 3-4). Na czele idą kapłani i lewicy; niosą oni Arkę Przymierza, otwierając w ten sposób pochód. Lud trzyma się w należytej odległości, dla podkreślenia transcendencji Boga „obecnego” w Arce. Jak przed każdym gestem kultycznym, tak i tutaj lud musi się oczyścić, „poświęcić”, czyli wykąpać i powstrzymać od współżycia seksualnego (por. Wj 19,10.15).

Skoro tylko stopy kapłanów dotknęły wód Jordanu, te natychmiast się rozdzieliły, by pochód mógł przejść po suchej ziemi.

Na środku łożyska rzeki kapłani zatrzymują się, pozwalając przejść najpierw całemu ludowi, bo po ich przejściu wody wrócą na dawne miejsce. W tym czasie dwunastu mężczyzn, po jednym z każdego pokolenia, bierze dwanaście kamieni z miejsca, gdzie przechodzili kapłani, i wynoszą je na brzeg. Będą one pamiątką przejścia i kamieniem węgielnym sanktuarium poświęconego JHWH na nowej ziemi. Jozue w całym tym przedsięwzięciu pełni rolę reżysera i najwyższego kapłana. Pomyślny jego przebieg bezdyskusyjnie potwierdza stanowisko Jozuego jako wodza Izraela (Joz 4,14).

To samo można powiedzieć o zdobywaniu Jerycha (Joz 6). Również i tu na czele idą kapłani z Arką. Przez sześć dni prowadzą oni procesję całego ludu wokół murów miasta. Siódmego dnia procesja okrąży Jerycho siedem razy. Pod koniec siódmego okrążenia kapłani zagrali na trąbach i wtedy mury Jerycha runęły, a miasto dostało się w ręce Izraelitów, którzy zgładzili jego mieszkańców. Całą tę zdobycz poświęcono JHWH.

Zdobycie Jerycha dokonało się według najbardziej klasycznych zasad wojny świętej, w czasie której walczącym jest sam JHWH. On oddaje miasto w ręce swoich, a łup jest Jego zdobyczą i ma być w całości Jemu poświęcony. Również



opis tej walki kończy się potwierdzeniem kierowniczych zdolności Jozuego, *którego sława rozeszła się po całym kraju* (Joz 6,27). Te dwa epizody, przedstawiające zdobywanie Kanaanu, wystarczająco uzasadniają wysuniętą wcześniej teologiczną tezę: Bóg spełnia obietnicę dania Izraelowi własnej ziemi. Jest ona rzeczywiście darem Boga, a Jozue pełni tu rolę Bożego narzędzia.

Zdobycie Aj (Joz 8) i bitwa z koalicją pięciu królów Południa (Joz 10) ukazują nam Jozuego jako wodza. W walce przeciw Aj widać w nim przede wszystkim przebiegłość człowieka Wschodu, który wobec mieszkańców tego miasta jest zdolny posłużyć się nawet podstępem, aby tylko osiągnąć zwycięstwo. Natomiast w bitwie stoczonej z pięcioma królami o zwycięstwie Jozuego nad przeważającymi siłami nieprzyjaciela zaważył jego nagły atak o świcie na zmęczonego całonocnym marszem wroga. Archeologia potwierdza zniszczenie przez Izraelitów niektórych miast Kanaanu w okresie jego zdobywania.

W drugiej części księgi jest mowa o podziale zdobytej ziemi pomiędzy poszczególne pokolenia, w zależności od ich liczebności. Działanie to moglibyśmy określić jako podsumowujące zakończoną już operację wojenną. W rzeczywistości jednak zajmowanie Kanaanu było procesem powolnym, który zakończył się ostatecznie dopiero w czasach Dawida. Autorem Księgi Jozuego odpowiadało jednak przedstawienie tych wydarzeń jako jednego wielkiego dzieła najznakomitszego wodza Izraela.

Przy podziale ziemi nie brakowało też sporów. Nie wszyscy bowiem byli zadowoleni z przydzielonego im terytorium. Dwa pokolenia wywodzące się od Józefa były szczególnie liczne, a wyznaczone im tereny były zbyt małe. Jozue słusznie wtedy pomyślał o przydzieleniu im terenu zalesionego, aby mogli przekształcić go w ziemię uprawną (Joz 17,14-18). Zadaniem Jozuego było więc również pokonywanie trudności związanych z osiedlaniem się Izraela w Kanaanie i rozwiązywanie ciągle to nowych problemów tego ludu. Tak właśnie w nadchodzącej epoce będą postępować „sędziowie”, których wzorem i poprzednikiem był właśnie Jozue.

### c) Jozue: człowiek Przymierza

Zdobycie Kanaanu i następujący po nim podział ziemi przypieczętowało zawarte w Sychem przymierze wszystkich pokoleń Izraela z JHWH. Księga Jozuego przedstawia ten akt jako zakończenie działalności tego wodza (Joz 24)<sup>3</sup>. Śledząc aktualny tekst, odnosi się wrażenie, że była to ceremonia odnowienia w Kanaanie Przymierza synajskiego. Stanowiła ona zręczny manewr Jozuego, któremu udało się wiarę w Jahwe, będącą wiarą jego szczepu, zaproponować wszystkim pokoleniom, które w jakimś sensie czuły się ze sobą spokrewnione. Jak to już wcześniej powie-

<sup>3</sup> Por. bibliografię zawartą w przypisie 1 odnośnie do Joz 24.

dzieliśmy, element religijny był najskuteczniejszym czynnikiem jedności pomiędzy różnymi pokoleniami, nawet tymi, które nie przeszły przez doświadczenie Egiptu i Synaju. On też przyczynił się do ukształtowania ich narodowej świadomości. Proces ten był długotrwały, niemniej autorzy księgi przypisują go w całości temu, kto dał mu początek. Podobnie jak Mojżesz odegrał pierwszoplanową rolę w Egipcie i na pustyni, tak Jozue przejął wszystkie jego zadania w Kanaanie. Jednak nie oni sami tworzyli tę historię: przy boku obydwu tych wodzów zawsze obecną i działającą była potężna ręka JHWH, Boga Izraela.

### 3- Zderzenie z kulturą kananejską: rozwój pierwotnego jahwizmu oraz jego zniekształcenie<sup>4</sup>

Z dużym prawdopodobieństwem możemy snuć pewne hipotezy, do czego doprowadziło osiedlenie się Izraela w Kanaanie. Początkowo klany izraelskie jako półnomadzi zajmowały terytoria i okolice opuszczone przez ludność kananejskich miast-państw. Relacje z nowymi przybyszami, najpierw nieufne, a nieraz nawet napięte ze względu na organizowane przez tych ostatnich napady zbrojne, z cza-

<sup>4</sup> W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, Univ. of London/The Athlone Pr., London 1968, J. Alonso Diaz, *Los „dos jahvé” incompatibles o dos antropologías bíblicas contrapuestas*, w: *Simposio bíblico español*, (opr.) N. Fernandez Marcos, Universidad Complutense, Madrid 1984, s. 371-391 ; M. E. Andrew, *Israelite and Canaanite Religion - Christianity and Other Religions*, w: *Orita* (Nigeria 1968), s. 19-28; L. R. Bailey, *Israelite 'El Šadday and Amorite Bel Šade*, w: *JBL* 87 (1968), s. 434-38; J. Blommendal, *El als fundament en als exponent van het Oudtest. universalisme*, Elinkwijk, Utrecht 1972; B. Celada, *Sincretismo, que no es ecumenismo, contrario a la ortodoxia yavista*, w: *CuBib* 29 (1972), s. 277-82; L. Clapham, *Mythopoetic Antecedents of the Biblical World - View and Their Transformation*, w: *CuBib* 29 (1972), s. 277-82; L. Clapham, *Mythopoetic Antecedents of the biblical World - View and Their Transformation in Early Israelite Thought*, w: *Magnalia Dei* (Fs. G. E. Wright), (opr.) F. M. Cross i inni, Garden City Ny 1976, s. 108-19; H. Cayelles, *Essai sur le pouvoir de la divinité a Ugarit et en Israël*, w: *Ugaritica VI*, Geuthner, Paris 1969, s. 25-44; H. Cazelles, *Le Dieu du Jahviste et de l'Éloïste, ou le Dieu du Patriarche, de Moïse et de David avant les prophètes*, w: *BibleTL* 41 (1976), s. 77-89; H. M. Dion, *Yahweh, Dieu de Canaan, et la terre des hommes*, w: *CanadJT* 1 3 (1 967), s. 233-40; P. E. Dion, *Le rôle de la foi yahviste dans la vie politique d'Israël*, w: *ScieEspr* 26 (1974), s. 1 73-203; O. Eissfeldt, *El and Yahweh*, w: *JSSI* (1956), s. 25-37; O. Eissfeldt, *Ba'alsamen und Jahwe*, w: *ZAW* 57 (1939), s. 1-31 ; O. Eissfeldt, *Der kanaanäischen El als Geber der den israelitischen Ervätern geltenden Nachkommenschaft- und Landbesitzverheissungen*, w: tenże, *Kleine Schriften*, V. Tübingen 1972, s. 50-62; H. Gottlieb, *El und Krt-Jahwe und David. Zum Ursprung des alttest. Monotheismus*, w: *VT24* (1 974) s. 1 59-67; J. Heller, *Die Entmythisierung des ugaritischen Pantheons im AT*, w: *TLZ* 01 (1976), s. 1-10; A. S. Herbert, *Exclusivism and Assimilation*, w: *OTWerk Suida* 10(1967), s. 1 -5; R. Hillmann, *Wasser und Berg. Kosmische*

sem uległy poprawie. Izraelici stopniowo przyzwyczajali się do miejskiego stylu życia tubylców. Przyswajali sobie tamtejszą kulturę, stając się osiadłymi rolnikami. To wszystko powodowało powolne, ale nieuniknione zmiany w ich stylu życia, obyczajach, relacjach społecznych, mentalności, a nawet w samych pojęciach i praktykach religijnych. Kultura rolnicza jest kulturą kształtowaną przez cykle pór roku. W takiej kulturze religia musiała być religią kosmiczną związaną z siłami natury, które religijność ludowa uosabiała i wynosiła do rangi bóstw. Baal, główne bóstwo Kananejczyków, był bogiem gwałtownej wichury, który deszczem (swym nasieniem) zapładniał macierzyńskie łono innego bóstwa - ziemi. Religijne święta środowisk należących do kultury rolniczej były celebrowaniem tych momentów, w których natura wydawała swe owoce, czyli wiosny z jej pierwszymi kwiatami, ale przede wszystkim lata z jego zbiorami.

Przyswajając sobie kulturę kananejską, w sposób nieunikniony Izrael musiał również ulec wpływowi miejscowej religii. Boga Mojżesza oraz swej własnej historii, czyli Boga JHWH, konfrontowano z bóstwem miejscowym. Czyż w takiej sytuacji izraelski obraz Boga, religijne odniesienie do Niego oraz hebrajska duchowość mogły nie ulec zmianie? A jeśli tak, to w jakim znaczeniu?

*Verbindungslinien zwischen dem Kanaanäischen Wettergott und Jahwe*, Halle 1965; S. H. Hooke, *The Mixture of Cults in Canaan in Relation to the History of Hebrew Religion*, w: *JMEOS* 16(1931), s. 23-30; J. E. Hunter, *Judges and a Permissive Society*, Zondervan, Grand Rapid 1975; K. Koch, *śaddaj. Zum Verhältnis zwischen israelitischer Monolatrie und nordwestsemitischen Polytheismus*, w: *VT* 26 (1976), s. 299-32; O. Loretz, *Jahwe und El. Zu J. Ratzingers „Einführung in das Christentum“*, w: *BiKi* 24 (1969), s. 53-59; V. Maag, *Jahwäs Begegnung mit der kanaanäischen Religion*, w: *Bibel und Zeitgemässer Glaube*, 1965, s. 135-158; M. J. Mulder, *Ba'al in het Oude Testament*, Van Keulen, Den Haag 1962; M. J. Mulder, *Jahwe en El, identiteit of assimilatie?*, w: *Rondom het Woord* 13 (1971), s. 402-1 8; J. Ouellette, *More on 'El śadday and Bel śade*, w: *JBL* 88 (1969), s. 470-71; R. Patai, *The Hebrew Goddess*, Ktav, New York 1967; R. Rendtorff, *El, Ba'al, und Jahwe*, w: *ZAW* 78 (1966), s. 277-292 (też w: *TB* 57, Kaiser, München 1975, s. 1 72-87); M. Rose, *Yahweh in Israel - Qaus in Edom?* w: *JSOT* 4 (1 977), s. 28-34; L. Ruppert, *Jahwe und die Götter. Zur religionskritischen Funktion des Jahweglaubens*, w: *TrierTZ* 84 (1975), s. 1 -1 3; W.H. Schmidt, *Gott AT*, w: *TRE* 1 3 (1984), s. 608-626; I. L. Seeligmann, *Erkenntnis Gottes und historisches Bewusstsein im alten Israel*, w: *Fs.W. Zimmerli*, (opr.) H. Donner i inni, VR, Göttingen 1977, s. 414-1 5; J. A. Soggin, *La religione fenicia nei dati della Bibbia*, w: *La religione fenicia, matrici orientali e sviluppi occidentali*, CNR, Roma 1981, s. 81-88; R. de Vaux, *El et Baal, le Dieu des peres et Jahweh*, w: *Ugaritica* VI, Geutner, Paris 1969, s. 501 -1 7; T. Worden, *The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament*, w: *VT* 3 (1953), s. 273-297; Y. Yadin, *The Transition from a Semi-Nomadic to a Sedentary Society in the Twelfth Century B.C.*, w: *Symposia. 75th Anniv. ASOR* 1979, s. 57-68; R. L. de Zaan, *Dio egli idoli, prospettive bibliche*, w: *Credere oggi* 1, 5 (1981), s. 37-46; B. Zuber, *Die früheste Jahwereligion. Ihre Darstellung von J. Wellhausen bis S. Hermann kritisch beleuchtet*, Freiburg 1974/75; A. H. van Zyl, *The Relationship of the Israelite Tribes to the Indigenous population of Canaan according to the Book of Judges*, w: *OTWerkSuidA* 1959, s. 51-60.

Jak już zaznaczyliśmy, wiara w JHWH, przyniesiona przez grupę Mojżesza i klan Efraimitów prowadzony przez Jozuego, stała się elementem jednoczącym wszystkie pokolenia izraelskie w Kanaanie. Jahwizm w ten sposób umacniał się i rozwijał zgodnie ze swymi zasadniczymi cechami i mocą swego ducha. Jednak pod presją religii kananejskiej oraz poprzez kontakty z nią asymilacja nowych elementów była sprawą nieuniknioną. Jahwizm z pierwszych stuleci po osiedleniu się Izraelitów w Kanaanie cechował się przede wszystkim wyraźnym odróżnianiem JHWH od bogów innych narodów. JHWH był Bogiem Izraela przebywającego w Kanaanie, tak jak Kemosz był bogiem Ammonitów i Moabitów (Sdz 11,24). Dlatego Dawid, kiedy uciekał przed gniewem Saula i znalazł się na obcej ziemi, był przekonany, że opuszczając z konieczności dziedzictwo (*nahalah*)<sup>5</sup> JHWH, czyli Kanaan, oddalił się również od samego JHWH.

Jeśli Izrael uważał JHWH za Boga innego od bogów obcych, to znaczy, że dopuszczał on politeizm w takim znaczeniu, jakie przedstawiliśmy wcześniej, czyli że każdy naród i każdy kraj miał swojego własnego boga. JHWH jest więc Bogiem Izraela, ale czy jest równocześnie Bogiem jedynym? Z pewnością w odniesieniu do kultu. Wydaje się jednak, że Izrael nie wykluczał całkowicie obecności bóstw niższych. Dla przykładu możemy wymienić to bóstwo, o którym mówi prawnicza wzmianka z Wj 21,6; uważane ono było za bóstwo niższego rzędu, stróża domowej bramy. Dlatego Księga Powtórzonego Prawa, tak mocno zatroskana o czystość dogmatu mówiącego o absolutnej wyłączności JHWH (6,4), zmieniła brzmienie nakazu z Wj 21,6, nie uwzględniając już tego bóstwa (Pwt 15,17). Podobnie dzieje się w przypadku tzw. *b<sup>c</sup>ne 'elim* (czyli synów Bożych), stanowiących grupę bóstw wyższych. Kiedy przyznano JHWH tytuł króla, jednocześnie *b<sup>c</sup>ne elim* uznano za Jego dwór, Jego wysłańców, którzy Mu całkowicie podlegają i są na Jego służbie (por. Ps 29,1; 82, 16-7; 89,6-7 - przekład CEI<sup>6</sup> określa *b<sup>c</sup>ne elim* w Ps 89,7 jako „aniołów Boga”)<sup>7</sup>. W tych odległych czasach również bogini *ašerah* (kananejska Wenus) odbierała na terenie Kanaanu niekwestionowany kult, dobrze udokumentowany poprzez święte słupy jej poświęcone, a datowane na czasy pobytu Izraela w Kanaanie.

Wiemy już, że potężne bóstwo semickie El stało się Bogiem Izraelitów jeszcze przed ich migracją do Egiptu. Wraz z powrotem grupy Mojżesza, uformowanej przez wiarę w JHWH, nastąpiło to samo, co za czasów ojców: religia boga El i re-

<sup>5</sup> F. Horst, *Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): nahälä und 'ähuzzä*, w: *Fs. W. Rudolph*, Tübingen 1961, s. 135-156.

<sup>6</sup> CEI - Rada Episkopatu Włoch; przekład CEI jest używany w liturgii w Kościele włoskim (przyp. red.).

<sup>7</sup> J. L. Couchillos, *Cuando los ángeles eran dioses* (Bibl. Salamantic. 14), Universidad Pontificia, Salamanca 1976; V. Hirth, *Gottes Boten im AT: die alttestamentlichen Mal'ak-Vorstellung unter besonderer Berücksichtigung der Mal'ak-Jahwe-Problems* (Leipzig 1 971), Ev. Verlagsanstalt, Berlin 1975; J. Urquiza, *Jahweh und sein Mal'akh*, Wien 1972, z obszerną bibliografią na s. 12-53.

ligia Boga JHWH połączyły się ze sobą. El uważa się coraz częściej za imię Boga, który sukcesywnie daje się poznać jako Bóg JHWH. Cechy El stają się cechami JHWH, który początkowo objawia się jako potężny i przerażający Bóg pustyni, ale poprzez asymilację atrybutów bóstwa El staje się Bogiem roztropnym i mądrym, cierpliwym i wspaniałomyślnym, a nade wszystko miłosiernym. Potem Izrael zobaczy w Nim Króla i Stworzyciela.

Innego rodzaju jest relacja pomiędzy JHWH a Baalem: ma ona charakter rywalizacji. Początkowo mogło istnieć przekonanie, czego dowodzą późniejsze wydarzenia związane z prorokiem Eliaszem (1 Krl 18,20-40) o możliwości pokojowego współistnienia obydwu kultów, JHWH i Baala. Przykładem tego może być fakt, że imię tego bóstwa pojawia się w izraelskich imionach (Jerub-baal, Iś-baal itp.) oraz że ugaryckie, bardzo obrazowe określenia Baala jako tego, który „dosiada obłoków”, odnoszono również do JHWH, co spotykamy w Ps 68,5; por. także podobny obraz w Ps 18,11. Choć współprzenikanie obydwu tych religii było niewątpliwe, to jednak zarysowuje się pomiędzy nimi coraz większa rozbieżność, aż do tego stopnia, że przynależenie do Baala będzie się równać prawdziwemu odstępstwu od JHWH (por. Oz 2,4-19; 4,12-13 itp.). Dla początkowego okresu osiedlania się w Kanaanie bardzo znaczący jest epizod opowiedziany w Sdz 6,11-32<sup>8</sup>. Chodzi tu o fakt przekształcenia sanktuarium Baala na sanktuarium JHWH, czego dokonywano bardzo często, choć nie zawsze w sposób pokojowy. Byli bowiem ludzie, którzy gwałtownie się temu sprzeciwiali. JHWH więc z trudem wypierał to bardziej użyteczne i wygodne bóstwo religii czysto naturalistycznej, jakim był Baal.

#### 4. Centra religii jahwistycznej będące dawnymi sanktuariami kananejskimi<sup>9</sup>

Poza nielicznymi, sporadycznymi przypadkami, jak ten wspomniany wyżej, kiedy to przemiana sanktuarium kananejskiego na centrum kultu jahwistycznego dokonywała się w sposób gwałtowny, proces ten przebiegał raczej spokojnie i naturalnie. Stopniowo nowi przybysze obejmowali w posiadanie lokalne miejsca zebrań

<sup>8</sup> J. A. Emerton, *The „Second Bull” in Jg 6, 25-28*, w: *Eretz-Israel* 14 (1978), s. 52-55.

<sup>9</sup> Odnośnie do tego tematu mamy mało studiów szczegółowych. Należy sięgnąć do opracowań ogólniejszych, np.: R. de Vaux, *Les Institutions de l’Ancien Testament*, II, du Cerf, Paris 1 960, s. 93-146; M. Ben-Magen, *The sanctuary in Shiloh*, w: *BethM* 29, 97 (1983n), s. 149-153; O. Eissfeldt, *Monopolansprüche des Heiligtums von Silo*, w: *OLZ* 68 (1963), s. 327-33; W. H. Irwin, *Le santuaire central israélite avant l’établissement de la monarchie*, w: *RB* 72 (1 965), s. 1 61 -1 84; F. Langlment, *Gilgal et les récits de la traversé du Jourdain, Jos 3-4* (CahRB II), Gabalda, Paris 1 969; E. D.

i kultu: wprowadzili zachowywali własną wiarę, ale już przyodzianą w rytualne gesty praktykowane w miejscowych sanktuariach. Biblia wymienia wiele takich sanktuariów, które najpierw były kananejskie, a potem stały się jahwistyczne. Każdy rejon miał swoje sanktuaria. Na południu wyróżniały się spośród nich Beer-Szeba i Hebron, jedno i drugie związane z wydarzeniami z czasów Abrahama i Izaaka (Rdz 21,33; 13,18; 23,19; 35,27). W okresie sędziów Hebron stał się centrum kultu JHWH na Południu. Właśnie w Hebronie Dawid został namaszczony na króla (2 Sm 2,1-4). W rejonie centralnym pojawiają się sanktuaria w Betel i Gilgal. Pierwsze było związane z Jakubem (Rdz 28,1-22), a następnie obydwie wiążą się z grupą Mojżesza i Jozuego. Gilgal jest natomiast pierwszym sanktuarium, gdzie zatrzymała się Arka JHWH i gdzie celebrowano pierwszą Paschę na ziemi kananejskiej (Joz 4,19-24; 5,10-12). Obydwie były miejscami pielgrzymkowymi jeszcze w epoce późniejszej (por. historie Eliasza i Elizeusza). Jeśli chodzi o tereny północne, to mamy wzmianki o sanktuarium na Taborze, które stało się bardzo sławne, ponieważ stamtąd wyruszył przeciw Siserze ze swymi oddziałami Barak w czasach Debory (Sdz 4,14-16). Drugim sanktuarium na tym terenie był Dan, którego powstanie Księga Sdz 17-18 przedstawia w niezbyt pozytywnym świetle. Po drugiej (wschodniej) stronie Jordanu wymienia się sanktuarium w Penuel (Rdz 32,25-32), w Machanaim (Rdz 32,2-3) i w Mispa w Gileadzie (Sdz 11,11-34).

Sanktuarium w Szilo, w centrum wyżyny efraimskiej, ma szczególne znaczenie, bo jest pierwszym sanktuarium jahwistycznym ze świątynią (por. 1 Sm 1-3). Tutaj umieszczona była Arka i również tutaj młody Samuel usłyszał po raz pierwszy wzywający go w nocy głos JHWH (1 Sm 3). W odniesieniu do tego sanktuarium mówi się też o dorocznym święcie pielgrzymkowym (Sdz 21,19), gdzie praktykowano ryty i tańce typu kananejskiego (tamże, 21).

Jest zupełnie zrozumiałe, że każde sanktuarium posiadało swoich kapłanów, swoje ryty ofiarnicze, święta, a nawet własny kalendarz. Tekst biblijny nie skąpi informacji na ten temat.

My zajmiemy się przede wszystkim tymi sanktuariami, w których odbywały się zgromadzenia pokoleń z okazji dorocznych świąt związanych z cyklami natury (wiosna-lato-jesień, czyli porami zbiorów); są to miejsca bardziej odpowiadające rozwojowi wiary w JHWH.

W takiej sytuacji kultycznej wiara jahwistyczna dokonuje stopniowej transpozycji działań JHWH ze zjawisk przyrodniczych na historię. Święta pochodzenia nomadycznego (pascha) względnie rolniczego (święta przaśników, żniwa, winobranie) zostają powoli złączone z wielkimi zbawczymi wydarzeniami Wyjścia i daru

Prawa na Synaju. Poprzez tradycyjne ryty - zabijanie baranka, ofiarę z pierwszych płodów ziemi - Izrael oddaje w Kanaanie cześć swemu Bogu JHWH jako wybawcy z niewoli egipskiej i jako zdobywcy ziemi Kanaan. Coroczne święta stają się w ten sposób okazją do wielkiego narodowego wyznania wiary, do uwielbiania i wysławiania JHWH za wielkie dzieła dokonane w przeszłości, a jednocześnie są świętami dziękczynienia za doroczne plody ziemi. Dla kapłanów i lewitów te momenty były też okazją do budzenia u ludzi wrażliwości sumienia na zobowiązania wynikające z zawartego na Synaju *b'erit*.

W sanktuariach, w obecności kapłanów lub starszych, rozpatrywano także sąsiedzkie spory (zabicie wołu, rany otrzymane w sąsiedzkiej bójce, przesunięcie granic i wiele innych tego typu problemów). Również w sanktuariach powstawały „sagi” o wielkich wydarzeniach przeszłości: opowiadania o wspaniałych dziełach, które wiara przypisywała JHWH, a które służyły za motywację, treść i celebrację samego święta. Opowiadania te powstawały przede wszystkim w celach kultycznych i w ramach kultu, a potem zaczęły tworzyć tradycję Izraela. Była to historia Izraela, a zarazem jej religijna interpretacja. Tak rodziła się tradycja, która będzie się dalej rozwijać i wypełni stronicę Biblii.

Obok tych opowiadań gromadzono różne zbiory prawodawcze, które wzbogaciły całe prawodawstwo biblijne. Do starożytnych nomadycznych zwyczajów oraz do podstawowych przepisów mozaistycznych dołączono prawodawstwo, którego wymagała przyjęta w Kanaanie kultura rolnicza. Nowe sytuacje wymagały nowych ustaleń prawnych. Wzrost liczby sporów i okazji do nich zmuszały do coraz bardziej szczegółowych ustaleń sędowniczych. W ten sposób rodziło się prawo hebrajskie, powstawały dekalogi i kodeksy. Z tej epoki pochodzą tzw. przykazania z Sychem (obecnie fragment Pwt 27,15-26), dekalog jahwistyczny zwany również kultycznym z Wj 34,10-26 oraz „kodeks Przymierza” z Wj 20,22 - 23,19. W błogosławieństwach przypisywanych Jakubowi (Rdz 49) i Mojżeszowi (Pwt 33) zawarto obrazy osiedlania się Izraela, jego liczebnego rozwoju oraz politycznego wpływu różnych pokoleń.

## 5. Pieśń Debory: najstarsza pieśń wiary jahwistycznej<sup>10</sup>

Wszyscy uczeni zgodnie uznają pieśń prorokini Debory (Sdz 5) za jedną z najstarszych poetyckich kompozycji Izraela. Zgadza się również, że powstała ona pod wpływem radości wywołanej zwycięstwem nad Siserą. Poprzedzają ogólne

<sup>10</sup> J. S. Ackerman, *Prophecy and Warfare in Early Israel: A Study of the Deborah-Barak Story*, w: *BASOR* 220 (1975), s. 5-13; C. Colafemmina, *Le profetesse Debora e Huida nell'esegesi giudaica e cristiana*, w: *AnStoEseg* I (1984), s. 219-229; M. D. Coogan, *A Structural and Literary Analysis of the Song of Deborah*, w: *C8Q40* (1978), s. 143-66;

spojrzenie na przygotowania wojenne Sisery, polegające na wzmocnieniu jego siły militarnej aż do 900 rydwanów (Sdz 4,13), stanowiących najlepszą „broń pancerną” ówczesnej epoki. Taka potęga stanęła wobec przeciwnika, który dysponował jedynie przestarzałą, prymitywną bronią. Zwycięstwo nad Siserą graniczyło więc z cudem. Tak właśnie patrzy na nie poeta: według niego, zwycięstwo to było dziełem Boga Izraela, największego wojownika i bohatera, który stanął po stronie swego ludu. Jest to więc pieśń na cześć Bohatera *par excellence*, a zarazem akt wiary i uwielbienie Jego potęgi. Ten poemat epiczny - co jest jego cechą specyficzną - opiewa też udział w tej walce różnych pokoleń izraelskich, postępujących w drodze ku zjednoczeniu, oraz istotną rolę odegraną przez niezwykle kobiety: bohaterkę pieśni Deborę, „męską” Jaelę i zatrwożoną matkę Sisery. Pieśń na cześć JHWH jest jednocześnie pieśnią na cześć wszystkich pokoleń izraelskich oraz pieśnią na cześć kobiet. Środowiskiem jej powstania najprawdopodobniej była ceremonia składania dziękczynienia Bogu za Jego zbawcze interwencje w jednym z Jego sanktuariów, Szilo lub Betel, gdzie kapłan, lewita albo jakiś natchniony śpiewak skomponował ten epos na cześć JHWH.

Pieśń nie ma wyraźnie wyodrębnionych części, co jest charakterystyczne dla pieśni ludowych: wypływa ze spontanicznych poruszeń ducha, wychwala żywe jeszcze wspomnienie wielkiego wydarzenia i opisuje je w wieloraki sposób. Jej

J. Coppens, *La theophanie de Jud 5, 4s*, w: *ETL* 43 (1967), s. 528 (w odpowiedzi na: E. Lipiński, *Bib* 48 (1967), s. 1 85-206); P. C. Craigie, *The Song of Deborah and the Epic of Tukulti-Ninurta*, w: *JBL* 88 (1 969), s. 253-65; P. C. Craigie, *Some Further Notes on the Song of Deborah*, w: *VT* 22 (1972), s. 348-53; P. C. Craigie, *Deborah and Anat: A Study of Poetic Imagery* (Judges 5), w: *ZAW* 90 (1978), s. 374-81; J. Danielou, *Debora et Joel. Gedson. Ruth*, w: *Bull.S. Jean Bapt.*, (1966), s. 1 15-22; 163-70; 260-66; S. G. Dempster, *Mythology and History in the song of Deborah*, w: *WestTJ* 41 (1 978n), s. 33-53; G. Garbini, *Il cantico di Debora*, w: *ParPass* 33 (1978), s. 5-31; A. Globe, *The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah*, w: *JBL* 93 (1974), s. 493-51 2; A. Globe, *The Muster of the Tribes in Jdg 5, 11-18*, w: *ZAW* 87 (1975), s. 169-84; C. Grottanelli, *L'inno a Hermes e il cantico di Debora; due facce di un tema mitico*, w: *RSO* 56 (1982), s. 27-37; H. Kay, *The song of Deborah, Judges chapter 5; studies in the versions and in the poetic account of the battle against Sisera*, St Andrews 1984; J. Kegler, *Debora - Erwägungen zur politischen Funktion einer Frau in einer patriarchalischen Gesellschaft*, w: *Traditionen der Befreiung, II: Frauen in der Bibel*, (opr.) W. Schottroff, Kaiser/Stein, München/B-Gelnhausen 1980, s. 37-59; B. Lindars, *Deborah's Song; women in the OT*, w: *BJRyL* 65 (1982n), s. 1 58-1 75; J. Liver i inni, *Deborah*, w: *Encjud* 5 (1 971), s. 1429-33; A. D. H. Mayes, *The Historical context of the battle against Sisara*, w: *VT* 19 91969), s. 353-360; R. dell'Oca, *El cantico de Debora*, w: *RBiCalz* 30 (1968), s. 162-69; A. W. Poulton, *The Martial Poetry of Greece and Israel (Jdg 5; 2 Sam 1, 17-27...)*, Brandeis Univ. 1971; A. Ron, *Three Charismatic Judges and their Strategies (Debora, Gideon, Jephthah)*, w: *DorleDor* 4/I (1975), s. 8-16; J. F. A. Sawyer, „From heaven fought the stars” (Judges 5,20), w: *VT* 31 (1981), s. 87-89; J. A. Soggin, *Il canto di Debora, Giudici*, roz. V.: *Saggio di analisi filologica e nuova traduzione*, w: *LincciR, ScMor* 32 (1977), s. 97-1 1 2; J. G. Taylor, *The song of Deborah and two Canaanite goddess*, w: *JStOT* 23 (1982), s. 99-108; M. Weinfeld, „They Fought from Heaven” - *Divine Intervention in Ancient Israel and the Ancient Near East* (po hebr.), w: *Eretz-Israel* 14(1 978), s. 23-30.



początek jest bardzo oryginalny: mówi o wojennej inicjatywie wodzów Izraela oraz spontanicznym zrywem ludu, który dobrowolnie zechciał włączyć się do walki (w. 2). Potem następuje wezwanie kantora, który zaprasza słuchaczy do wystawiania JHWH (w. 3), co stanowi klasyczne wprowadzenie do psalmów dziękczynnych (por. Ps 9,2n; 30,2.5). W tym miejscu na scenę wojenną wchodzi Bóg, co udało się autorowi przedstawić za pomocą przetransponowania teofanii na Synaju na pole bitwy (w. 4-5). Z tym opisem kontrastuje obraz opuszczenia i zagrożenia, w jakim znalazł się Izrael przed interwencją Debory (w. 6-8). Śpiewak zaprasza raz jeszcze naczelników i ochotników do wystawiania JHWH i do opiewania Jego czynów. Debora powinna zaintonować pieśń, natomiast Barak, jako dowodzący, ma przeprowadzić wszelkie działania wojenne aż do pojmania jeńców (w. 9-12). Po przeanalizowaniu tego tekstu trudno z całą pewnością stwierdzić, czy jest on wezwaniem do walki - co wydaje się najbardziej logiczne ze względu na w. 12, który zachęca Baraka do pojmania jeńców - czy też sławieniem już odniesionego zwycięstwa.

Od w. 13 następuje opis bitwy wraz z wyliczeniem wszystkich pokoleń, które brały w niej udział (w. 14-15a), oraz tych, które się nie stawiły czy to z tchórzostwa, czy też z powodu zbyt dużego oddalenia (w. 15b-18). Do tego wszystkiego poeta dodaje udział niebios (gwiazdy) i ziemi (wezbrane wody Kiszonu), które również wystąpiły przeciwko kawalerii Sisery (w. 19-22). Pewna grupa ludzi (mieszkańcy Meroz), która nie solidaryzowała się z walczącymi Izraelitami, została przez niego przeklęta, natomiast wywyższona została obca kobieta (Jaela), gdyż ona sama pozbawiła życia wodza Siserę (w. 23-27). Opis ten należy do najbardziej realistycznych i sugestywnych opisów poezji hebrajskiej, a ukazana w nim scena do najokrutniejszych: bohaterska kobieta bierze w rękę potężny młot i wbija w skroń śpiącego Sisery palik od namiotu, miażdżąc mu głowę. Waleczny wódz pod nieubłaganą ręką kobiety „zwałił się, upadł i zginął”.

Z tym opisem bezlitosnego czynu Jaeli kontrastuje scena ukazująca niespokojne oczekiwanie matki Sisery, która jest pełna niepokoju z powodu opóźniającego się powrotu syna; pochłaniają ją coraz czarniejsze myśli. Damy dworu próbują ją pocieszyć: może opóźnia on swój powrót, ponieważ jest zajęty podziałem obfitej zdobyczy (w. 28-30).

Pieśń kończy się złorzeczeniem i życzeniem. To pierwsze jest skierowane przeciw nieprzyjaciołom JHWH, których los nie będzie lepszy od losu Sisery. Życzenie natomiast odnosi się do bohaterów JHWH: będą oni jak słońce w pełni swego blasku, zawsze niezwyciężeni (w. 31).

Pieśń ta jest literacką pochwałą ludu. Widać w niej podobieństwo do pieśni średniowiecza, nabrzmiałych humorem, rozlewających się jak tryskające źródło, szczere i bezlitosne, mściwe, a zarazem delikatne. Takim był Izrael w czasach swych charyzmatycznych przywódców, gdy żyły takie nadzwyczajne kobiety, jak Debora, „matka Izraela” (w. 7b), i Jaela, żona kenickiego nomady. To Izrael, którego wiara

w JHWH była już potężna. Wiara ta jest dla niego jakby znakiem uwierzytelniającym, co mocno podkreśla ta pieśń, ukazując teologiczną świadomość osiadłego w Kanaanie Izraela.

Dla autora pieśni JHWH jest „Bogiem Izraela” (w. 3 i 5), a Izrael jest „ludem JHWH” (w. 11b). Klasyczne formuły, jakimi opisuje się zazwyczaj relacje wzajemnej przynależności pomiędzy JHWH a Izraelem, powstałe dzięki Przymierzu zawartemu na Synaju (por. Kpł 26,12; Ez 36,28; 37,27), są już w tej pieśni obecne. Świadomość przymierza jest rzeczywiście najbardziej zakorzenioną, a zarazem najbardziej oryginalną ideą wyrosłą w Izraelu. JHWH jest Bogiem, którego Izrael poznał na Synaju, jest Tym, którego pieśń określa jako *zeh sinaj*, czyli jako tego, który jest na Synaju, który mieszka, ukazuje się i przemawia na Synaju. Ten właśnie JHWH wyrusza z Synaju, by wyjść naprzeciw swego ludu, który znajduje się w ucisku. Poprzez opis teofaniczny, który jest jednym z najbardziej żywych opisów literatury biblijnej, pieśń podkreśla ten podstawowy element jahwistycznej teologii: Bóg, który wyzwolił niewolników z Egiptu i dał im pokarm na pustyni, również w Kanaanie wyzwala swój lud od najazdu nieprzyjaciół. To samo zbawienne Wyjście dokonuje się teraz w Kanaanie jako dzieło JHWH, który jest Bogiem zawsze zbawiającym. To Bóg, którego charakteryzuje nieustanny zbawczy dynamizm. On działa zawsze. Jest Bogiem narodowym, kosmicznym, dynamicznym. Oto jakim jest JHWH Izraela z epoki sędziów.

JHWH w tym opisie ma jeszcze jedną cechę: jest tutaj przedstawiony jako bohater wojenny. Nie po raz pierwszy spotykamy ten obraz. Nad Morzem Trzcin JHWH walczy sam przeciw całemu wojsku egipskiemu. W obydwu tych przypadkach JHWH prowadzi wojnę świętą na rzecz uciśnionego ludu. W pieśni Debory zauważamy jeszcze jeden szczegół: w walce przeciw Siserze JHWH jest bohaterem wojennym „pomiędzy bohaterami” (w. 23b). Obecność bohatera-człowieka jest tu konieczna dla odniesienia zwycięstwa. Natchnione wezwanie Debory zwołujące pokolenia, wojenne zaangażowanie Baraka jako dowódcy, współdziałanie Jaeli - stanowią ważne czynniki zwycięstwa. JHWH współ ze „swoimi” pokonuje nieprzyjaciół. *Ci, którzy miłują JHWH*, czyli owi bohaterowie, którzy stają przy Jego boku, by walczyć wsparci Jego mocą, *będą jako słońce wschodzące w całej swej wspaniałości* (w. 31). Gromadzenie się wokół Boga i życie tą samą dla wszystkich wiarą w Niego stanowią tajemniczą siłę przyszłości Izraela. Różne szczepy izraelskie, pomimo inercji niektórych z nich, zrozumiały to doskonale i w wierze połączyły się między sobą. Już w czasach sędziów powoli powstaje wielki Izrael składający się z dwunastu pokoleń, które powoli będą jednoczyć swoje odrębne tradycje w tradycję jednego Izraela, a ten w Dawidzie otrzyma jedynego władcę całego narodu.

## 6. Instytucje Izraela

Ta problematyka dotyczy przede wszystkim historii Izraela, ale pojawia się również w teologii Starego Testamentu, a zatem i w historii religii izraelskiej. Jest też przedmiotem zainteresowania historii duchowości Starego Testamentu, bowiem różne instytucje, jakie ustanowił Izrael, stały się ośrodkami powstawania i rozwoju wielu istotnych kierunków duchowości. I tak monarchia Dawidowa, będąca nosicielką mesjańskiej nadziei, będzie w trudnych czasach ożywiać tę nadzieję wytrwałe oczekiwanie Izraela. Koła prorockie będą go pouczać, jak w wydarzeniach historycznych można usłyszeć słowo Boże, które osądza i potępia, ale także wzywa do nawrócenia, zapowiada i zwiastuje zbawczą odnowę. Koła kapłańskie, żądając kultu należnego transcendentnemu Bogu, proponują taki program życia, który by objął dni powszednie i święta, czyli cały czas życia człowieka. Wreszcie koła mądrościowe, czerpiąc naukę życia z codziennego doświadczenia i z minionej historii, ukażą kryteria i perspektywy właściwego ludzkiego działania.

Wewnątrz tych właśnie kół kształtowały się prądy myślowe, które przenikały cały okres monarchii, powołując do istnienia - według naszej obecnej terminologii - tzw. szkoły duchowości. Prądy te najpierw ożywiały umysły bardziej otwarte, a potem od kręgów elitarnych stopniowo przejmowały je masy. Te właśnie szkoły dały początek religijnej i teologicznej reinterpretacji historii Izraela, jaka uformowała na zawsze stronicę Biblii, czyniąc z niej po wszystkie czasy najgłębszą księgę duchowości.

### a) Od charyzmatycznego wodza do monarchy: mesjanizm królewski<sup>11</sup>

Od zdobycia Kanaanu względnie od powolnej, ale natrafiającej na liczne przeszkody pokojowej penetracji ziemi kananejskiej przez izraelskie pokolenia aż do ustanowienia monarchii nie istniała w Izraelu stabilna instytucja rządząca.

<sup>11</sup> Odnośnie do okresu sędziów jako czasu przygotowań do wprowadzenia izraelskiej monarchii oraz odnośnie do ideologii politycznej i religijnej, będącej u jego podstaw zob.: S. Abramski, *The beginnings of the Israelite monarchy and its impact upon leadership in Israel*, w: *Immanuel* 19 (1984n), s. 7-21; F. Asensio, *Antropologia y teocentrismo en un triptico biblico, Josué-Judices-Samuel* (Vida Cristiana 6), Aldecoa, Burgos 1981; Fl. Bardtke, *Samuel und Saul. Gedanken zur Entstehung des Königtums in Israel*, w: *BO* 25 (1968), s. 289-302; G. Bettenzoli, *Gli „Anziani d'Israele"*, w: *Bib* 64 (1983), s. 47-72; G. Bettenzoli, *Gli „Anziani di Giuda"*, tamże, s. 211-224; B. C. Birch, *The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of I Sam 7,15*, Yale Univ. 1970; J. Boecker, *Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des I Samuelbuches* (MissMon ANT/31), Neukirchner Vg., Neukirchen-

Rodziną izraelską kierował ojciec, natomiast pokoleniami i wiejskimi centrami tzw. starsi. Kiedy Izraelici przyjęli cywilizację miejską, utworzyli nowy urząd odpowiadający kulturze i praktyce kananejskiej oraz fenickiej, tzw. *śópet*, czyli „sędzia”.

Vluyn 1969; A. E. Cundall, *Judges - An Apology for the Monarchy*, w: *ExpTim* 81 (1 969n), s. 1 79-81; J.J. Davis, *The Birth of a Kingdom. Studies in 1-II Sam and I Kings 1-IX*, Baker, Grand Rapids 1970; W. E. Evans, *An historical reconstruction of the emergence of Israelite Kingship and the reign of Saul*, w: *Scripture in context II*, (opr.) W. W. Hallo, Eisenbrauns, Vinona Lake IN 1983, s. 61 -77; H. Haag, *Gideon - Jerubbaal - Abimelek*, w: *ZAW* 79 (1 967), s. 305-14; B. Halpern, *The constitution of the monarchy in Israel*, (Harv Sem Mon 25), Scholars, Chico CA 1981; H. W. Jüngling, *Plädoyer für das Königtum. Eine stilistische Analyse der Tendenzerzählung Ri 19, 1-30a*, Pont. Inst. Biblici 1977; W. McKane, *1 and 2 Sam. The Way to the Throne*, SCM, London 1967; F. Langlment, *Les récit de l'institution de la royauté (1 Sam 7-12)*, w: *RB* 77(1970), s. 1 61 -200; A. Malamat, *Charismatic leadership in the Book of Judges*, w: *Magnalia Dei* (Fs. G. E. Wright), (opr.) F. M. Cross, Garden City, NY 1976, s. 1 52-1 68; R. Möller, *Die malkut YHWH, die Königsherrschaft Gottes*, w: *Seine Stimme gehört und keine Fabeln gefolgt*. S. Külling), (opr.) R. Möller, *Immanuel*, Basel 1 984, s. 21 5-27; D. F. Payne, *Kingdoms of the Lord; a history of the Hebrew Kingdoms from Saul to the fall of Jerusalem*, Paternoster/Eerdmans, Exeter/Grand Rapid 1 981; *II regno di Abimelek in Sichern ("Giudici" 9) e le istituzioni della citta siro-palestinese nei secoli XV-XI a. C.*, w: *Studi E. Volterra Vi*, Giuffré, Milano 1971, s. 161 -89; H. Reviv, *Elders and „Saviors"*, w: *OrAnt* 16(1977), s. 201 -204; H. Schmid, *Die Herrschaft Abimelechs (Jdc 9)*, w: *Jud26* (1 970), s. 1-11; L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative: Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David*, (WMANT 38), Neukirchner Vg., Neukirchen-Vluyn 1970; J. van Seters, *In search of history; historiography in the ancient world and the origins of biblical history*, Yale, New Haven 1983; S. Talmon, *In Those Days There Was no king in Israel (Jdc 18, 1.6; ecc.)*, w: *PrWcjewStS*, 1 (1969), s. 1 35-4 (po hebr.); T. P. Townsend, *The time of the Judges*, w: *Diaconia = IndJT* 32, 1 (1983), s. 19-36.

Oдноśnie do prądu antymonarchicznego w Izraelu por. studia specjalistyczne: C. B. Peter, *The anti-monarchic tradition in the Old Testament and the question of diakonia*, w: *Diakonia = IndJT* 32, 1 n (1983), s. 9-1 8; A. D. Ritterssprach, *The Samuel Traditions: An Analysis of the Anti-Monarchical Source in 1 Sam 1-15*, San Francisco Theol. Sem. 1 967; T. C. G. Thornton, *Studies in Samuel I: Davidic Propaganda in the Books of Samuel („Anti-monarchical Passages")*, w: *ChQR* 168 (1967), s. 413-23.

Oдноśnie Dawida, a zwłaszcza tekstu 2 Sm 7, istnieją liczne studia: P. Bordreuil, *Les „graces de David" et 1 Maccabees (2 Sam 7,15; ps 89, 29)*, w: *BT* 31 (1981), s. 73-76; P. J. Calderone, *Dynastie Oracle and Suzerainty Treaty: 2 Sam 7,8-16*, Loyola House of Studies, Manila 1966; P. J. Calderone, *Oraculum dynasticum et foedus regale, 2 Sam 7*, w: *VD* 45 (1 967), s. 91 -96; R. A. Carlson, *David the Chosen King. A Traditio-Historica I Approach to the Second Book of Samuel*, (Uppsala 1964), Almqvist, Stokkolm 1 964; C. S. Coons, *Contemporary Thought processes and ideologies underlying the Biblical Passage of 2 Sam 7*, New York Univ., 1975; J. Coppens, *L'union du tronéetdu temple d'apres l'oracle de Natan*, w: (Misc. bibl. 48 =) *ETL* 44 (1968), s. 489-91; W. J. Dumbrell, *The David Covenant*, w: *RefTR* 39, 2 (1980), s. 40-47; J. García Trapiello, *La profecía de Natan, (2 Sam 7, 1-29)*, w: *CuBib* 26 (1969), s. 3-42; A. L. Laffey, *A study of the literary function of 2 Sam 7 in the Deuteronomistic history*, Pont. Inst. Bibl. 1981; J. D. Levenson, *The Davidic Covenant and its Modern Interpreters*, w: *CBQ* 41 (1979), s. 205-19; J. Gracfa Trapiello, *La alianza del Señor con*

Miał on charakter przede wszystkim sędowniczy, a w razie konieczności również administracyjny i polityczny.

Księga Sędziów, której tytuł pochodzi od nazwy tego urzędu, wylicza niektórych z takich sędziów po imieniu: Tola, Jair, Ibsan, Elon, Abdon. Nieco później do tej funkcji sędowniczej inni sędziowie dołączą jeszcze funkcję charyzmatyczną, stając się okazjonalnymi oswobodzicielami swego pokolenia od ucisku albo napadu nieprzyjaciół. Są to tzw. sędziowie więksi: Otniel, Debora, Gedeon, Jefte, Samgar, Samson. Napędzeni mocą Ducha Bożego (co stanowi o ich szczególnym charyzmacie: Sdz 3,10; 6,34; 13,25), ratowali oni swój lud znajdujący się w różnych niebezpieczeństwach. Stąd też tytuł *môšîa* (wybawca), nadawany tym *sop̄tim* (Sdz 3,9; 6,14; 1 Sm 7,8). Charyzmatyk tego typu był więc tylko wybawcą „okazjonalnym”. Jego interwencja, choć bardzo cenna dla ludu, łączyła się z jego powołaniem przez Boga i niejako udzieloną mu „z wysoka” inwestyturą na określony czas. Jednakże potrzeby takich interwencji były coraz większe. Izrael przez stosunkowo długi okres czasu był zmuszony podlegać zwierzchnictwu filistyńskiemu, z którego nie wyzwoliły go nawet niezwykle wyczyny Samsona. Wobec tych trudności wśród pokoleń izraelskich wzrastało przekonanie o potrzebie instytucjonalnego, stałego wodza. Wreszcie Izrael zapragnął prawdziwego króla, takiego, jakiego posiadały otaczające go narody (1 Sm 8,5). Taki wódz gwarantowałby trwałe kierownictwo i zgodną strategię we wszystkich prowadzonych wojnach, a także stanowiłby element dalszego jednoczenia pokoleń izraelskich, połączonych już jedną wiarą, ale jeszcze nie wspólnymi interesami.

Pod względem politycznym żądanie to było bardzo słuszne, ale z religijnego punktu widzenia budziło wiele zastrzeżeń. Czy instytucjonalny władca nie będzie konkurentem Boga, a jego ustanowienie nie stanie się zaprzeczeniem sakralnej koncepcji Izraela jako ludu JHWH, zależnego wyłącznie od swego transcendent-

*el Rey David*, w: *ComSev* 2 (1969), s. 5-56. 161-225. 353-438; R. P. Knierim, *The Messianic Concept in The First Book of Samuel*, w: *Fs. E.C. Colwell*, (opr.) F. T. Trotter, Westminster, Philadelphia 1968, s. 20-51, wznowiony w: *EVT* 30 (1970), s. 11 3-33, pt.: *Die Messianologie des ersten Buches Samuel*; A. Malamat, *A Mari prophecy and Natan's dynastic oracle (2 Sam 7, 1-17; 1 Chr 17, 1-5; Ps 89; 132)*, w: *Prophecy*, (Fs. G. Fohrer), (opr.) J. A. Emerton, de Gruyter, Berlin/New York 1980, s. 68-72; A. Malamat, *Das davidische und salomonische Königreich und seine Beziehungen zu Ägypten und Syrien: zum Entstehung eines Grossreichs*; Akademie, Wien 1 982; M. Tsevat, *The Steadfast House: What Was David promised in 2 Sam 7?*, w: tenże, *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies: Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible*, Ktav, New York 1980, s. 101-11 7; T. Veijola, *Die ewige Dynastia Dawid und die Entstehung seiner Dynastia nach der deuteronomischen Darstellung (AnAcScFennB, 193)*, Helsinki 1975; T. Veijola, *Dynastia Jumalan armosta (Dynastie von Gottes Gnade)*, w: *TAik* 80 (1975), s. 405-09; M. Weinfeld, *Zion and Jerusalem as religious and political capital: ideology and utopia*, w: *The poet and the historian*, (opr.) R. E. Friedman, (Harv Sem St 26) Scholars, Chico Ca 1983, s. 75-11 5.

nego Władcy? Tego obawiały się kręgi religijne. Ich opozycja przeciw ustanowieniu króla pozostawiła widoczne ślady w 1 Sm (por. 8; 10,17-24; 12) i wywarła również wpływ na niektórych proroków (por. Oz 5,1-2; 7,1-7; 8,4).

Niezależnie od wątpliwości czy też opozycji niektórych Izrael ustanawia instytucję króla. Panowanie Saula nie było udane, ale już pod rządami Dawida Izrael wyzwala się spod hegemonii Filistynów, zwycięża i podporządkowuje sobie sąsiednie narody i staje się - jeśli tak można powiedzieć - rodzajem małego imperium. Osiąga więc te wszystkie cele polityczne, których oczekiwano od króla. Godny podkreślenia jest geniusz Dawida, który do Jerozolimy przeniósł stolicę zjednoczonego królestwa i tam również sprowadził Arkę Przymierza: w sercu politycznego i narodowego centrum umieścił symbol obecności JHWH pośród Izraela. Dawid połączył więc dwa narodowe interesy: religijny i polityczny, a Izrael dzięki temu zrozumiał, że to sam JHWH, poprzez swego „sługę” Dawida, zapewnia mu pokój i pomyślność. i tak zrodziła się koncepcja króla jako zastępcy Boga i Jego narzędzia, poprzez które przynosi On swemu ludowi wybawienie. Taka właśnie ideologia polityczna zaczyna się rozwijać w historii Izraela. Jeżeli w przeszłości JHWH wyzwolił swój lud z niewoli egipskiej poprzez swoją bezpośrednią interwencję za pomocą wielkich cudów działających w Egipcie, nad Morzem Trzciny, na pustyni i w Kanaanie, to odtąd na przyszłość będzie wybawiał swój lud poprzez króla, który właśnie dlatego został „namaszczone”, poświęcony dla Niego i przez Niego umocniony, aby dokonywał Bożych dzieł. Gdy król pozostanie wierny tym założeniom, będzie mógł rządzić Izraelem, w przeciwnym zaś razie zostanie usunięty (1 Sm 13,13-14).

Król Izraela - a chodzi tu również o Dawida - nie może się jednak uważać za „pana” ludu, którym rządzi, ponieważ prawdziwym jego „Panem” jest tylko JHWH. Dlatego właśnie gdy Dawid zarządził spis ludności, został surowo zganiony przez Boga i poniósł karę. Stanowiło to bowiem akt absolutnego panowania ze strony Dawida, który powinien pozostać jedynie narzędziem w ręku JHWH (por. 2 Sm 24,1-11).

Pomijając ten fakt, zarówno Dawid, jak i jego monarchia staną się nosicielami bardzo płodnej idei, która przeniknie cały Stary Testament, potem przejdzie na Nowy, a nawet znajdzie swój znaczący oddźwięk w kulturach wielu państw zachodnich. Jest to idea mesjańska, przede wszystkim dająca nadzieję na lepszą przyszłość, ale również oświecająca przeszłość i nadająca jej spójny charakter. Mesjanizm jest jednym z tych kluczy interpretacyjnych, które same w sobie potrafią dać pełną interpretację biblijnych wydarzeń. Interpretacja taka nie może jednak być przesadzona ani naciągana, ale bardzo ostrożna i wyważona.

Punktem wyjścia jest dla niej prorocтво Natana skierowane do Dawida (2 Sm 7). Trzeba tu podkreślić odmiennność pragnień Dawida i Boga. Dawid pragnie zbudować dla JHWH dom, czyli świątynię (w. 2). Bóg daje mu jednak wyraźnie do zrozumienia, że człowiek nigdy nie będzie podejmował inicjatywy na rzecz Boga,

lecz będzie wprost odwrotnie: to Bóg przejmie inicjatywę, by zaofiarować swe dobra człowiekowi. To sam JHWH zbuduje „dom” Dawidowi, dając mu następcę tronu (w. 11 b-12). Znaczenie tego faktu jest jasne: od Dawida zaczyna się dynastia królewska w Izraelu. To, co nie udało się Saulowi, którego królowanie zakończyło się tragiczną śmiercią w górach Gilboa (1 Sm 31), to urzeczywistni się w życiu Dawida. Zdobywszy „sławne imię” dzięki odniesionym zwycięstwom i wojennym zdobyczom (w. 9), Dawid będzie uznawany za „wielkiego” również dzięki następcy, który zasiądzie na jego tronie (w. 11). Wszystko to dokona się dzięki pomocy JHWH.

Człowiekowi ambitnemu i przezornemu, jakim był Dawid, mogło to już wystarczyć. Królestwo, dla którego walczył przez całe życie, nie kończyło się razem z nim. Będzie trwało dalej w jego synu, w potomku, który przedłuży żywotność ojca i który skonsoliduje zdobycze wielkiego wodza. Dawid mógł więc czuć się zadowolony, że ma zapewnione miejsce w historii jako jednostka wybitna. Pozostanie już w niej na zawsze. Takie jest oryginalne (pierwotne) znaczenie słowa Bożego skierowanego do Dawida przez Natana.

Po Salomonie, dziedzicu Dawida, w królestwie Judy będzie nadal panował potomek Dawida. Fakty te pozwalają nam zrozumieć, że dla Bożej obietnicy nie ma granic: na tronie Dawida nigdy nie zabraknie następcy. Proroctwo to będzie ciągle przystosowywane i aktualizowane: *Dom twój [dynastia] i twoje królestwo [władza królewska] będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki* (w. 16). Obietnica ta, pozbawiona ograniczeń czasowych, będzie interpretowana jako *b'erit 'olam* (co zazwyczaj tłumaczy się jako *przymierze wieczne*, lecz lepiej będzie nazwać ją tutaj „obietnicą uroczystą”, potwierdzoną przysięgą o łaskawej obecności Boga przy Dawidzie w przyszłości nieograniczonej czasowo).

Odwołując się do *b'erit olam* przyrzeczonego Dawidowi, wielu proroków, takich jak np. Izajasz, Micheasz, Jeremiasz i Ezechiel, będzie przedstawiać wszystkie zbawcze i odnawiające interwencje JHWH jako Boże dzieła dokonane przez pośrednictwo „pomazańca”, czyli przez konsekrowanego króla z rodu Dawida (Iz 11; Jr 23,5; 33,15; Mi 5,1; Ez 34,23; Za 3,8; 6,12). Bóg w ten sposób chce zbawić swój lud i przywrócić mu życie właśnie przez Dawida, czyli przez jego potomków. Dlatego każdy król z dynastii Dawidowej będzie przedstawiany jako przyszłe i bezpośrednio narzędzie zbawienia; będzie miał przymioty „boskie” wskazujące na jego szczególną bliskość wobec Boga i zdolność urzeczywistniania Jego dzieł (Iz 9,5-6).

Autor Ps 89, stając wobec faktu wygaśnięcia dynastii Dawidowej w sytuacji drugiego uprowadzenia do niewoli babilońskiej króla, dworu i klas rządzących Judei (587 r. przed Chr.), nie sądzi bynajmniej, że Bóg nie dotrzymał obietnicy złożonej Dawidowi. W swej interpretacji idzie jeszcze dalej: to niewierność religijna następców Dawida sprowadziła na nich karę, ale nie anulowała skuteczności i wieczności Bożej obietnicy (w. 31-35). Ona nadal pozostaje aktualna, a dzięki temu Izrael zachowuje nienaruszoną nadzieję.

Później, wobec niemożliwości restauracji monarchii, prorok z czasów wygnania będzie reinterpretował proroctwo dane Dawidowi, odnosząc je tym razem do całego ludu (Iz 55,3-5). Na mocy obecnej w kulturze biblijnej kategorii tzw. osobowości zbiorowej - to znaczy przywódcy reprezentującego pewną społeczność - lud hebrajskich wygnańców stał się depozytariuszem idei odrodzenia całego narodu, które będzie dziełem JHWH.

Dalszą aktualizację proroctwa Natana mamy również w okresie po niewoli. Nie ma tu już mowy o *potomstwie, które wyjdzie z twych wnętrzności*, czyli o bezpośrednim potomku Dawida (2 Sm 7,12a), co stanowiło główną treść obietnicy, lecz tym razem autor wyrazi się bardziej ogólnie: *jeden z twoich synów* (1 Krn 17,11). Taka interpretacja jest bardzo cenna, ożywia bowiem nadzieję Izraela na potomka Dawida, którego JHWH wzbudzi w odpowiednim czasie.

Nowy Testament przedstawia starodawne proroctwo Natana jako zrealizowane w pełni w Jezusie z Nazaretu, potomku Dawida, przez którego Bóg nawiedził i odkupił swój lud, wspominając na swe święte przymierze, na przysięgę daną Abrahamowi (Łk 1,68.72). *Pan Bóg da Mu tron Jego praojca Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca* (Łk 1,32n). Nieprzypadkowo również Ewangelia wg św. Mateusza rozpoczyna się genealogią Jezusa, która bierze początek od Dawida i Abrahama, On jest bowiem dziedzicem obietnic danych tym dwu praojcom oraz ich wypełnieniem.

Znaczenie proroctwa Natana polega na tym, że stanowi ono jakby rodzaj „działu wodnego”, z którego wypływa w przyszłość nadzieja mesjańska, ciągle przejmowana i aktualizowana w następujących po sobie wydarzeniach. Wydarzenie historyczne staje się miejscem jej aktualizacji i sposobem interpretacji objawiającej się woli Bożej. Przyjmując ją za punkt odniesienia, dokonuje się rewizji całej historii przeszłości: okres patriarchalny i okres *Exodusu* zostają przeanalizowane na nowo i przedstawione w świetle wydarzeń dojrzewających razem z Dawidem. Darmowe *b<sup>e</sup>rit* Boga dane Dawidowi, a dotyczące jego potomstwa staje się kategorią właściwego zrozumienia obietnic, które kiedyś otrzymał patriarcha Abraham. Wychodząc od sytuacji Dawida, który stworzył wielkie imperium, można zrozumieć sens obietnicy danej przez Boga Abrahamowi, kiedy to przyrzekł mu „wielkie imię” poprzez potomstwo, które stanie się „wielkim ludem” (Rdz 12,2). Z tej perspektywy można też było zrozumieć, jak Abraham mógł stać się „błogosławieństwem” dla siebie i dla swoich oraz jak w nim *będą otrzymywały błogosławieństwo wszystkie ludy ziemi* (tamże, w. 30).

Mesjanizm, rozumiany tutaj jako nadzieja, która wprowadza pozytywny ferment w historię, został w ten sposób rozciągnięty na całą tradycję Izraela aż do jej najbardziej mglistych i dalekich początków. Przepowiednia człowieka Bożego Natana poszerzyła się, stała się słowem-kluczem do poznania i zrozumienia misterium owego tajemniczego Bożego działania, poprzez które tworzy On ludzką historię.



## b) Koła prorockie: walka o prawa Boga<sup>12</sup>

W postaci Samuela krzyżują się różne instytucje Izraela. Był on ostatnim z przywódców charyzmatycznych (*śópet* i *móšia* - sędzia i wybawca, 1 Sm 7,2-17)

- <sup>12</sup> Odnośnie do kompletnej bibliografii dotyczącej proroków oraz ich duchowości odsyłamy do tej części niniejszego tomu, która omawia to zagadnienie. Tutaj ograniczymy się do kilku tytułów dzieł, zwłaszcza najnowszych, przedstawiających ich rolę w życiu Izraela oraz ich przepowiadanie: J. Baker, *The prophetic line; the genius of Hebrew religion*, St. Andrew, Edinburg 1980; A. Benjamin, *The prophètes of Israel and the politics*, w: *Marai Aruvi* 7, 2 (1983), s. 1-8; J. Blenkinsopp, *A history of prophecy in Israel, from the settlement in the land to the hellenistic period*, Westminster, Philadelphia 1983/SPCK, London 1984; M. Buber, *La fede dei profeti*, ( „Radici”5), Marietti, Casale Monferrato 1983; E. Haag, *The prophet; Yahwe's „opposition”*, w: *TrierTZ* 90 (1981), s. 224-237 i w: *TDig* 31 (1984), s. 33-36; E. Hernando, *La contestación profética; sus motivaciones, objetivos y modos de expresión* (Biblia a distancia 7), Promoción Popular Católica, Madrid 1979; A. J. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, Borla. Roma 1981; R. E. Hood, *Social justice from the prophetic point of view*, w: *The future of Jewish-Christian relations*, (opr.) N. H. Thompson, Character Research, Schenectady 1982, s. 3-43; A. S. Kapelrud, *The prophets and the Covenant*, w: *In the shelter of Elyon* (Fs. W. Ahlström), (opr.) W. B. Barrick, (JStOT Supp. 31 ), Univ., Sheffield 1984, s. 175-183; J. J. Kelly, *Social justice and the prophets*, w: *The future...*, s. 45-64; D. Kinet, *Prophet und Politik*, w: *BiKi* 38 (1983), s. 134-149; B. Lafont, *Le roi de Mari et les prophetes du dieu Adad*, w: *Rass* 78 (1984), s. 7-18; J. L. Mays, *Justice; perspectives from the prophetic tradition*, w: *Interpretation* 37 (1983), s. 5-17; J. Monteiro, *Os profetas, homens de Deus e Ifderes do povo. A obra literária dos profetas*, w: *Biblica-Lisboa* 30 (1984), s. 104-8; 150-154; 177-180; A. Neher, *L'essence du prophetisme*, Calman-Lévy, Paris 1972; J. D. Newsome, *The Hebrew prophets*, Knox. Atlanta 1984; D. L. Petersen, *The roles of Israel's prophets*, (JStOT Supp. 17), Univ., Sheffield 1981; M. Petrescu, *Idées morales-sociales dans le écrits des Grands prophetes de l'AT*(po rum.), w: *Stbuc* 36 (1984), s. 103-109; G. Ruiz, *La étic profética, frente a la pobreza desde la justicia*, w: *Moralia* 6 (1984), s. 79-101; G. Ruiz, *Profecia y sociedad*, w: *SalT* 72 (1984), s. 341-348; A. Schmitt, *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel*, (BWANT 114), Kohlhammer, Stuttgart 1982; J. L. Sicre, *Los dioses olvidados; poder y riqueza en los profetas preexflicos*, (InstJerEstMon 3), Cristiandad, Madrid 1979; J. L. Sicre, „Con los pobres de la tierra”; *la justicia social en los profetas l'ancien Israël*, (CahB 23), w: *FoiVie* 83, 5 (1984), s. 78-82; J. Streefland, *De Koningen en profeten van Juda: Commentar bij det tijd.*, Callenbach, Nijkerk 1983; W. Thiel, *Israel vor Gott; die Botschaft der Propheten*, w: *Die Christenlehre* 36 (1983), s. 319-29; C. Tresmontant, *Le prophetisme hébreu*, Gabalda, Paris 1982; B. Uffenheimer, *Ancient Hebrew Prophecy; political teaching and practice*, w: *Immanuel* 18 (1984), s. 7-21; B. Vawter, *The conscience of Israel. Pre-exilic prophets and prophecy*, Sheed a. Ward, New York 1961; L. Wächter, *Prophetie in der Umwelt des Alten Testaments*, w: *Von Bileam bis Isaias; Studien zur alttestamentlichen Prophetie von ihren Anfängen bis zum 8. Jahrhundert v. Chr.*, (opr.) G. Wallis, Ev. Vg, Basel 1984, s. 84-112; C. Westermann, *Botten des Zorns; der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie*, w: *tenze, Erträge der Forschung am AT*, (opr.) R. Albertz, Kaiser, München 1984, s. 96-106.

i jako taki zainaugurował powstanie instytucji monarchii (1 Sm 8-10). Był on też „widzącym”, czyli prorokiem (1 Sm 9,9), więc kontaktował się z grupami ekstatyków, zwanych również prorokami (1 Sm 10,5). Jako kapłan celebrował też obrzędy kultyczne (1 Sm 7,5.8-10). W okresie monarchii te wielorakie społeczne role Samuela skoncentrowane w jego osobie dały początek różnym instytucjom i funkcjom, takim jak: król, prorok, kapłan. Ich istota i zakres zostały określone przez prawo deuteronomiczne (Pwt 17,14 - 18,22). Jeśli chodzi o profetyzm, to Samuel nie jest jego inicjatorem. Już we wcześniejszych epokach istniały koła ekstatyków, zwanych również „synami proroków” (Am 7,14). Były to grupy laików, być może z warstw niższych, ale z kręgu bardzo wiernych wyznawców jahwizmu. Z niepokojem patrzyli oni na wpływy kultury kananejskiej i żarliwie bronili czystości jahwizmu z epoki nomadycznej.

Od nich przejął Samuel miłość do jahwizmu. On również był nieustannie „pożerany” gorliwością o prymat JHWH i bronił go nie tylko przed zagrożeniami zewnętrznymi, lecz przede wszystkim wewnętrznymi. Samuel walczył przede wszystkim o prawa Boga w obliczu króla (1 Sm 12; 13,7b-15). W konfrontacji z instytucją typowo „laicką”, jaką się okazała monarchia izraelska, Samuel, a z nim wszyscy prorocy stawiali zdecydowanie po stronie Boga. Widać to wyraźnie w relacjach pomiędzy Natanem a Dawidem (2 Sm 12), między Gadem a Dawidem (2 Sm 24,1 On), pomiędzy Eliaszem a Achabem (1 Krl 18,16n; 21), pomiędzy Amosem a Amazjaszem - kapłanem królewskiego sanktuarium w Betel (Am 7,10-17), pomiędzy Ozeaszem a przywódcami Izraela (Oz 5,1n; 7,2-7), pomiędzy Izajaszem a Ezechiaszem (Iz 36-37), pomiędzy Jeremiaszem a politycznymi partiami jego czasu (Jr 36-43). W kontekście społeczno-politycznym, gdzie rozgrywki i wymagania władzy prowadziły monarchów izraelskich do kompromisów kulturowych i religijnych, do paktów politycznych niezgodnych z jahwistyczną wiarą, prorok zawsze był krytycznym sumieniem narodu, walczącym o przywrócenie Izraelowi jego powołania i etycznej fizjonomii charakteryzującej lud Przymierza, który zobowiązał się do wierności JHWH (por. 1 Krl 18,16-40; Oz 5,1-3.8-10.13-15).

Nie tylko wobec króla, ale również wobec całego ludu prorok bronił prymatu Boga. Zwłaszcza prorocy okresu po niewoli byli przekazicielami „słowa JHWH”, które ujawniało niewłaściwą postawę religijną Izraela jako ludu niewiernego, o „twardym karku” i „nieobrzeszanym sercu”.

Wokół tych ludzi, wyjątkowych ze względu na radykalną postawę moralną i głoszone orędzia, tworzyły się grupy uczniów. Zbierali oni słowa mistrza, spisywali je i aktualizowali, obserwując ich realizację w zaistniałych wydarzeniach. Słowa te stawały się pokarmem duchowym dla nich samych oraz tych, którzy byli zdolni je przyjąć.

Pośród tych uczniów-proroków - stałych „członków” owych kół prorockich - znajdowali się ludzie zatroskani o los Izraela, którzy próbowali poprzez zbieranie

chwalebnych tradycji przeszłości przekazać współczesnym odpowiednie słowo. Nazywamy ich dzisiaj imieniem Elohisty i Deuteronomisty. Są to dwaj autorzy biblijni lub - lepiej - złożone z lewitów dwa ugrupowania lub szkoły, które naszkicowały zarys historii patriarchów i wydarzenia *Exodusu* (Elohista) oraz przekazały konkretną parenezę<sup>13</sup> (Deuteronomista), chcąc Izrael swoich czasów (VIII i VII w. przed Chr.) gorąco zachęcić do zachowywania zobowiązań płynących z przymierza z Bogiem. Podczas gdy prorocy potępiali plagę niewierności Izraela, ulegającego wpływowi kananejskim, to ci twórczy interpretatorzy chwalebnej przeszłości nawoływali do zachowywania prawa (*töräh*) z Synaju. Są to ci autorzy, którzy zebrali całe prawodawstwo kultyczne i etyczne, które narastało w Izraelu od odległych czasów pustyni, i przedstawili je ponownie jako prawodawstwo Synaju, które nadal powinno być przez Izrael zachowywane. Wiele znaczących stronic Pięcioksięgu - poprzez działalność pisarską tych właśnie ludzi - zawdzięcza tak wiele prorokom Izraela.

Również kapłańska szkoła w Jeruzalem, która jest twórcą znaczącej linii duchowej Pięcioksięgu, zawdzięcza wiele takim prorokom, jak Izajasz i Ezechiel: po pierwsze - jasne zrozumienie transcendencji Boga, a po drugie - nadanie kultowi centralnej pozycji w sferze religijnej i etycznej. Po Mojżeszu można proroków nazywać ojcami wiary Izraela, jego duchowymi mistrzami, którzy uczyli go, jak żyć wiarą w rozlicznych sytuacjach życiowych.

### c) Koła mądrościowe: po stronie człowieka<sup>14</sup>

Żaden fenomen kulturowy nie jest tak starożytny, jak nurt sapiencjalny. Zarówno gdy chodzi o mądrość ludową, która rodzi się z codziennego doświad-

<sup>13</sup> Pareneza - krótkie, serdeczne przemówienie, w którym kaznodzieja, stosownie do okoliczności, przypomina słuchaczom jakąś prawdę czy obowiązek, ostrzega lub zachęca do czegoś (przyp. red.)

<sup>14</sup> Bibliografię dotyczącą kół mądrościowych przedstawiamy w perspektywie całego tego fenomenu, jakim jest działalność mądrościowa zarówno w Izraelu, jak i w kulturach, których wpływom podlegał: N. Angel Gonzales, *El consejo del sabio - una moral de índole humanista*, w: *Moralia* 6 (1 984), s. 1 03-128; J. Blenkinsopp, *Wisdom and law in the OT; the ordering of life in Israel and Early Judaism* (Ox Bible Series), Oxford-UP, London 1983; S. D. Bolle, *Wisdom in Akkadian literature; expression, instruction, dialogue*, Univ. Calif., Los Angeles 1982; H. Brunner, *Zentralbegriffe ägyptischer und israelitischer Weisheitslehren*, w: *Saeculum* 35 (1984), s. 184-199. G. E. Brice, *A legacy of wisdom; the Egyptian contribution to the wisdom of Israel*, Cranbury/Bucknell Univ., New Jersey/London 1979; J. L. Crenshaw, *Method in Determining Wisdom Influence upon „Historical” Literature*, w: *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, (opr.) J. L. Crenshaw, Ktav, New York 1976, s. 481-494, J. Crenshaw, *OT Wisdom, an introduction*, Knox, Atlanta 1981; G. Fohrer, *Sophia*, w: *Studies i Ancient Israelite Wisdom*, (opr.) J. L. Crenshaw, Ktav, New York 1976, s. 63-83; F. Festorazzi, A. Bonora, A. Sisti, *II Messaggio della Salvezza*, w: *Gli scritti dell'Antico Testamento*, LDC, Torino 1 985;

czenia, jak również w odniesieniu do mądrości „uczonej”, która odwołuje się do wiedzy refleksyjnej, zawsze jej poszukiwanie było sprawą najbardziej preferowaną przez każdą kulturę. Na starożytnym Wschodzie mamy świadectwa wypowiedzi mądrościowych sięgających trzeciego tysiąclecia przed Chr., natomiast środowiska mezopotamskie prezentują nam swój dorobek mądrościowy z drugiego tysiąclecia. Nurt mądrościowy jest zatem fenomenem dawnym i międzynarodowym.

W każdej kulturze spotykamy mądrość pochodzenia ludowego, która wyraża się w powiedzeniach uogólniających życiowe doświadczenie w normę lub propozycję gwarantującą życiowy sukces. W tym przypadku mądrość jest po prostu sztuką życia, cnotą przezorności, roztropności i zręczności, które łączą się z ogólnym ukierunkowaniem moralnym. Ten typ mądrości przechowuje się w pamięci ludów. Jeśli zaś została ona zebrana w dzieła literackie, to stało się za sprawą profesjonalisty należącego do „nurtu mądrościowego”, pisarza i człowieka wykształconego. W starożytności bowiem sztuka pisania i czytania nie była umiejętnością powszechną. Ludzie piśmienni należeli do instytucji najbardziej wpływowych, związanych z dworem lub świątynią. Właśnie pośród tych ludzi

C. Fontaine, *Brightening up the mindworks; concepts of instruction in biblical wisdom and Rinzaï Zen*, w: *RelEd79* (1984), s. 590-600; M. Gilbert, *Wisdom Literature*, w: *Jewish writings of Second Temple period*, (opr.) M. E. Stone, Van Gorcum/Fortress, Assen/Philadelphia 1984, s. 283-324; W. H. Gispen, *What is Wisdom in the OT*, w: *Fs. M. A. Beek*, (opr.) M. Heerma van Voss, Assen 1974, s. 75-79; F. W. Golka, *Die israelitische Weisheitsschule oder „des Kaisers neue Kleider“*, w: *VT 33* (1983), s. 257-270; W. Guglielmi, *Eine „Lehre“ für einen reiselustigen Sohn*, w: *WeltOr 14* (1983), s. 83-89; 147-166; FH. Hegermann, *Sophia*, w: *ExWNT3*, 5n, Kohlhammer, Stuttgart 1983, s. 61 6-624; W. Helck, *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn* (Kleine Ägyptische Texte), Harrassowitz, Wiesbaden 1984; L. D. Johnson, *Israel's Wisdom: Learn and Live*, Broadman, Nashville 1975; J. Khanijan, *Wisdom*, w: *Ras Shamra Parallels*, (opr.) L. R. Fischer, Roma 1975, s. 371-400; A. Lemaire, *Sagesse et écoles*, w: *VT 34* (1984), s. 270-81; M. Lichthei, *Late Egyptian wisdom literature in the international context; a study of demotic instructions*, (OBO 52), UnivA'R, Freiburg S./Göttingen 1983; D. F. Morgan, *Wisdom in the OT Traditions*, Blackwell, Oxford 1982; R. E. Murphy, *Wisdom Literature: The Forms of the OT Literature*, Eerdmans, Grand Rapids 1981; R. E. Murpny, *The theological contributions of Israel's wisdom literature*, w: *Listening 19*(1984), s. 30-40; A. Niccacci, *La teologia sapienziale nel quadro dell'Antico Testamento; a proposito di alcuni studi recenti*, w: *SBFLA 34* (1984), s. 7-24; J. Petelin, *Raices de la maestra Sabiduria*, w: *RBibArg46* (1984), s. 343-355; G. von Rad, *La sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975; C. H. H. Scobie, *The place of wisdom in biblical theology*, w: *BibJB 14* (1984), s. 43-48; A. i S. Sebastiani, *La Sapienza nell'AT*, G. Cesari, Ascoli Piceno 1975; *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, (opr.) E. Hornung, K. Othmar (OBO 28), Univ. WgAA/F, Freiburg S./Göttingen 1979; B. A. Swyhart, *Reconstructionism: Fiokmah as an Ethical Principle*, w: *Judaism 24* (1975), s. 336-345; R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the OT*, (BZAW 135), de Gruyter, Berlin/New York 1975; U. Wilckens, G. Fohrer, *Sophia, sophos, sophizo*, w: *GLNT, XII*, Paideia, Brescia 1979, s. 695-856; D. E. Wingeier, *Biblical images of learning*, w: *EAJT 2,1* (1984), s. 50-61.

wysokiej kultury rozwija się *mądrość uczona i literacka*. Jest to mądrość, która również wyraża się w maksymach, a jej szczególnym przedmiotem jest sukces i szczęście autora. Ta mądrość uczona, podobnie jak i ludowa, rodzi się z doświadczenia. Człowiek starszy jest dla niej tym, który koncentruje w sobie doświadczenie całego życia i zachowuje w pamięci to, co już przeminęło. Mądrością ze strony młodzieńca, jeszcze niedoświadczonego, ale szlachetnego, jest słuchanie człowieka starszego. Stąd często spotykamy w literaturze mądrościowej formułę: *śēma 'beni*, czyli „słuchaj, synu, ucz się, chłopcze!”

Jeżeli pisarz jest biurokratą, a więc należy do „pierwszej klasy urzędniczo-administracyjnej, jaką zna historia”<sup>15</sup>, jeśli służy na dworze, w świątyni lub u bogatego pana, to mądrość jest dla niego sztuką życia pomagającą mu osiągnąć sukces we własnym zawodzie. Jest to sztuka wymagająca kompetencji i pilności (a zwłaszcza wystrzegania się grzechu najcięższego w sytuacji człowieka będącego na służbie u możnych, a mianowicie pychy i uważania się za ważnego) oraz unikania wszystkiego, co byłoby przeszkodą dla jego własnej pomyślności zawodowej, choćby to nawet pochodziło od żony czy dzieci. Dla takiego mędrca typu makiawelistycznego moralność na służbie sukcesu nie jest bynajmniej czymś nagannym. Salomon, będący prototypem mędrców Izraela, u szczytu swojej sławy walczy bezpardonowo o utrzymanie władzy, przeciwstawiając się intrygom swoich przyrodnych braci (1 Krl 2,12-25).

Jak więc widzimy, ta międzynarodowa mądrość jest zasadniczo mądrością „świecką”. Nie przejawia ona zainteresowań religijnych. Zasługą mądrości biblijnej jest poszerzenie zainteresowań mądrości tradycyjnej o kwestie teologiczne.

Nurt mądrościowy przenika do Izraela przede wszystkim z Egiptu już w czasach Dawida, a zwłaszcza za panowania Salomona. Królowie ci umacniają instytucję monarchii, natomiast kręgi mądrościowe umacniają struktury administracji, powierzanej początkowo pisarzom egipskim, którzy następnie przyjmowali do swej szkoły i na dworskie urzędy również personel miejscowy. Pośród tych właśnie mędrców izraelskich znajdują się ludzie, którzy wzbogacili mądrość ogólnonarodową oryginalnymi elementami hebrajskiej tradycji religijnej. Możemy stwierdzić, że ci właśnie pisarze - mędrzy izraelscy - doszli do przekonania, iż JHWH jest pierwszym Mędrce, a zarazem źródłem, z którego płynie wszelka mądrość, choć nie jesteśmy w stanie podać żadnych danych chronologicznych co do czasu powstania tego typu ujęć. Nie umniejszając zasadniczego znaczenia ludzkiego doświadczenia, które Biblia ceni, hebrajska mądrość dociera do samych jego korzeni, upatrując ostateczne źródło wszystkiego w Bogu. Dla autora Hi 28 mądrość jest jedynie w JHWH, a jeśli znajdzie się ona jeszcze gdzie indziej, to dlatego, że złożył ją tam JHWH. Człowiek okazuje się mądrym dopiero wówczas, gdy napełniony jest „bojaźnią” JHWH i Jego poznaniem (Hi 28,28; Ps 111,10; Prz 9,19).

<sup>15</sup> J. L. McKenzie, *Teologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1978, s. 157.

Taka zasada przewycięzała tendencje makiawelistyczne mądrości „ogólnej”, ale nie całkowicie. Wprowadzając do swej tradycji wypowiedzi mądrościowe innych kultur, Izrael zachował ich dwuznaczny wydźwięk moralny obok własnej mądrości, w której etyka otrzymała fundament religijny.

Mądrościowa działalność Izraela, rozpoczęta w okresie monarchii w sposób profesjonalny, pozostawiła głębokie ślady już w dokumentach najstarszych tradycji (J i E), a także w różnych innych warstwach biblijnej tradycji literackiej. Wielkie kompleksy tradycji literackiej, jak np. te, które należą do tradycji deuteronomicznej, interpretowały historię, codzienne doświadczenie Izraela jako życie, które mogłoby być „mądre” i odniosłoby sukces, gdyby było przeżywane w świetle słowa-zamyśłu JHWH (D). A ponieważ Izrael tak nie żył, więc wszystko zakończyło się niewolą babilońską (Dtn)<sup>16</sup>.

Szkoła kapłańska natomiast, zatroskana o przyszłość Izraela, znajdującego się w niewoli, podjęła się stworzenia obszernego zbioru praktyk oraz przepisów legislacyjnych dotyczących kultu, które mogłyby stać się *tórah*, czyli normą oraz pouczeniem życiowym dla wspólnoty Izraela po powrocie z niewoli. Dlatego późniejszy autor nie miał już trudności w przedstawieniu relacji pomiędzy *tórah* a mądrością: pierwsza identyfikowała się z drugą (Syr 24,1-34). W *tórah*, czyli w prawie-pouczeniu płynącym od JHWH, kryje się bowiem najwyższa sztuka życia. Doświadczenia świeckie i religijne połączyły się w ten sposób harmonijnie w idei jedyne go źródła wszelkiej mądrości.

#### d) Lewici i kapłani: wymagania kultu<sup>17</sup>

Niełatwo jest rozstrzygnąć problemy, jakie wiążą się z powstaniem instytucji kapłaństwa w Izraelu. Wyjaśnienia, które daje Biblia, opierają się na podstawie sytu-

<sup>16</sup> D to Księga Powtórzonego Prawa (lub tradycja deuteronomiczna), natomiast Dtn to tzw. historia (tradycja) deuteronomistyczna, obejmująca księgi od Joz do 2 Kri (przyp. red.).

<sup>17</sup> Odnośnie do kapłaństwa aronickiego odsyłamy do przyp. 20, a odnośnie do pokolenia Lewiego, rodzaju i funkcji lewitów w Izraelu zob.: N. Allan, *Some levitical Traditions Considered with Reference to the Status of Levites in Pre-exilic Israel (Ex 32: 25-29; Dt 33: 8-11; Jdg 17-18; Dt 18,1...)*, w: *HeythJ* 21 (1980), s. 1 -1 3; T. Blass, *The tenacity of impressions and Jacob's rebuke of Simeon and Levi*, w: *JPsy&Jud* 7 (1982n), s. 55-61; A. Caquot, *Les benedictions de Moise (Dt 33, 6-12: Ruben, Juda, Levi, Benjamin)*, w: *Semitica* 32 (1982), s. 76-81; A. Caquot, „*Simeon et Levi sont freres*” (*Gen 49,5*), w: *De la Tórah au Messie* (Fs. H. Cazelles 1), (opr.) M. Carrez i inni, Desclees, Paris 1981, s. 11 3-119; A. Cody, *A History of the Old Testament Priesthood*, (AnBib 35), Bibl. Inst. Press., Roma 1969; E. Cortese, *I leviti e il Sacerdozio cristiano. Per una teologia del ministero presbiterale alia luce dell'AT*, w: *Chiesa per il mondo*, (Misc. M. Pellegrino), EDB, Bologna 1974, s. 31-37, s. 38-37; G. Fohrer, *Levi*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, Tübingen 1 963, s. 336n.; G. Fohrer, *Priester und Prophet - Amt*

acji znacznie późniejszej, natomiast teksty dawniejsze są nader skąpe w informacje. Niezależnie od tego możemy stwierdzić, że Sdz 17,5-12 jest zasadniczym tekstem, gdzie mowa jest o istnieniu kapłańskiej kasty w Izraelu. Jesteśmy w epoce osiedlania się Izraela w Kanaanie, kiedy to jeszcze nie było ściśle określonych instytucji. Każdy Hebrajczyk był w swoim domu ojcem, królem i kapłanem. Niejaki Mika, Efraimita, ze względu na ślub złożony przez matkę postarał się o sporządzenie posążka boga, który umieścił w swoim domu. W ten sposób jego dom stał się sanktuarium. Potrzebował jednak kapłana. Ustanowił więc kapłanem jednego ze swych synów. Ojciec rodziny, podobnie jak później król, mógł spełniać funkcje kapłańskie, np. składać ofiary. Mika przekazuje te uprawnienia synowi. Pewnego dnia zatrzymał się w jego miejscowości prawdziwy lewita, szukający miejsca, gdzie mógł by zamieszkać. Wtedy Mika zaproponował mu funkcję kapłana w swoim prywatnym sanktuarium.

Epizod ten zawiera wiele istotnych elementów. Ukazuje, że w tamtej epoce (XII w.) lewici byli już uważani w Izraelu za ludzi zajmujących się kultem oraz że instytucja kapłaństwa zrodziła się z potrzeby kultu w danym sanktuarium.

Wkrótce potem w 1 Sm 1-2 będzie mowa o sanktuarium w Szilo, gdzie znajdowała się Arka Boża i gdzie kultyczną służbę spełniali Heli oraz jego dwaj synowie. Po odzyskaniu Arki od Filistynów mieszkańcy Kiriat-Jearim umieścili ją w domu Abinadaba i „wyświęcili” jego syna Eleazara na kapłana (1 Sm 7,1). Za panowania Dawida stróżami Arki, a więc jej kapłanami, byli Sadok i Ebiatar (2 Sm 15,24-29). Salomon wybrał definitywnie Sadoka i jego rodzinę na kapłanów JHWH w zbudowanej przez siebie nowej świątyni (1 Krl 2,35; 4,1).

Tekst biblijny wyraźnie mówi o przeznaczeniu lewitów do służby kultycznej. Początkowo pokolenie Lewiego było pokoleniem laickim jak wszystkie inne pokolenia i nie miało nic wspólnego z kapłaństwem, czego dowodzi okrutny czyn Lewiego dokonany wraz z Symeonem (por. Rdz 34,1-26 i 49,5-7). Jednak - według tekstu Wj 32,25-29 - pokolenie Lewiego, ze względu na wyjątkową gorliwość okazaną względem JHWH, otrzymało od Mojżesza szczególne błogosławieństwo, które równe było kapłańskiej inwestyturze.

Niezależnie od znaczenia i wartości historycznej tego wyjaśnienia jedno jest pewne: lewitów i rodzinę Aarona, brata Mojżesza (obydwaj należeli do pokolenia

*und Charisma*, w: *KerDo* 17 (1971), s. 15-27; S. Gevirtz, *Simeon and Levi in „The blessing of Jacob” (Gen 49, 5-7)*, w: *HUCA* 52 (1981), s. 93-128; L. Leloir, *Valeurs permanentes du sacerdoce levitique*, w: *NRHTh* 92 (1 970), s. 246-266; K. Moehlenbrink, *Die levitischen Überlieferungen des Alten Testament*, w: *ZAW* 1 1 (1 934), s. 1 84-231; E. Nielsen, *The levites in Ancient Israel*, w: *Annual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem*, 3 (1964), s. 16-27; G. von Rad, *Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik*, w: *Gesammelte Studien*, Kaiser, München 1958, s. 248-261; R. de Vaux, *Le levitisme*, w: tenże, *Les Institutions de l'AT*, II, du Cerf, Paris 1960, s. 213-232; G. E. Wright, *The Levites in Deuteronomy*, w: *VT* 4 (1 954), s. 325-320.

Lewiego) w epoce monarchii, w czasie niewoli i po niewoli uważano za ludzi kultu. Byli oni jego wykonawcami i stróżami, „specjalistami” od praktyk kultycznych i od związanych z nimi wymagań etycznych. Byli też nauczycielami ludu i pouczali go, jak stosować prawo do różnych uwarunkowań życia; w ten sposób rozwijało się pierwotne i zasadnicze prawodawstwo Mojżeszowe.

Te właśnie ugrupowania kapłańskie, istniejące przy świątyni jerozolimskiej, zbierały dawne tradycje kultyczne i obyczaje etyczne epoki nomadycznej, które następnie rozwijano i przystosowywano do potrzeb kultury rolniczej oraz nadawano im ramy historyczne, przedstawiając wydarzenia z okresu początków ludzkości, z epoki patriarchów i Izraela. Dały one początek tradycji kapłańskiej z czasu niewoli, która jest u podstaw obecnego Pięcioksięgu. Jednocześnie istniały też środowiska lewitów w Królestwie Północnym, nie związane z żadnym konkretnym sanktuarium. Były one jednak w łączności z prorokami i kręgami mądrościowymi, dzielając ich sposób myślenia i wchodząc w ich kontekst religijny. Dały one początek dwu innym tradycjom: elohistycznej i deuteronomicznej, a wraz z nimi szkoły duchowości charakteryzującej się bardzo silnym zabarwieniem etycznym, odwołującym się do przeszłości Izraela, szczególnie do zobowiązań Synaju.

Instytucje epoki monarchicznej oraz kręgi religijno-kulturowe z nimi związane względnie od nich pochodzące były naturalną glebą dla szkół duchowości, które nie tylko przeżywały doświadczenie Boga, ale umiały przenieść je na poziom refleksyjnej świadomości, znaleźć dla niego formy wyrazu i uczynić pociągającą propozycją dla innych.

Na tym polu Izrael nie musiał wszystkiego wypracowywać od zera: ze swej historii, przenikniętej wizją przeszłości, wielorako już wyinterpretowanej, uczył się poprawnych albo nowych relacji do Boga, znajdował motywy, aby Mu służyć, a jeśli Go nawet zdradzał, to już w sposób bardziej świadomy.

## 7. Wielkie szkoły duchowości<sup>18</sup>

Dotychczas przedstawialiśmy duchowość Starego Testamentu, opierając się na wydarzeniach. W rzeczywistości bowiem wielkie wydarzenia historii Izraela, uznawane za dzieła JHWH, zadecydowały o jego wizji historii, stanowiły

<sup>18</sup> Kiedy mówimy o „szkołach” duchowości, musimy zwrócić uwagę na kilka spraw:

a) przypuszczalnie Pięcioksiąg jest późnym dziełem starożytnych tradycji ustnych o patriarchach i o wydarzeniach opartych na wierze Izraela (Egipt - pustynia - Synaj - zdobycie Kanaanu); b) tradycje te zostały z czasem spisane przez jednego lub więcej autorów epoki monarchicznej, z czasów niewoli i po niewoli; c) te opracowania pisemne były reinterpretowane przez uczniów danego autora lub przez środowiska, w których powstawały; d) tak wypracowywane pisma względnie dokumenty stanowiły



pokarm dla jego wiary, a przede wszystkim przyczyniły się do przemienienia jej w konkretne postawy życiowe, czyli stworzyły to, co nazywamy duchowością. To samo należy powiedzieć o instytucjach, które powstały lub umocniły się w epoce monarchicznej. Ten typ rozważań skoncentrowanych wokół wydarzeń mogliśmy przeprowadzić opierając się na literaturze biblijnej, która stopniowo coraz bardziej na nich się skupiała, będąc przejawem ich literackiej celebracji lub też dojrzałej religijnej refleksji Izraela.

Teraz skierujemy naszą uwagę bezpośrednio na tę literaturę w perspektywie całościowej, co pozwoli nam dostrzec jej ogólny plan, główne tematy i ducha, który ją przenika. W ten sposób będziemy mieli możliwość zauważenia, że duchowość Izraela ma w autorach tej literatury swoich świadków i głosicieli, teoretyków i mistrzów. Będąc całkowicie włączonymi w kontekst życiowy i kulturowy swego ludu, dzielali oni i przekazywali jego przekonania, nadając im jednocześnie znaczenie podstawowych i uniwersalnych prawd. Wokół nich zrodziły się tzw. szkoły duchowości (według naszej obecnej nomenklatury). Są to środowiska i kręgi literackie, które badały życie i wiarę ludu, przyjmowały je i przekształcały, formując i ofiarując ludowi propozycje życia bardziej wzniosłego i czystsze. W tych właśnie środowiskach będzie stopniowo formułowana wielka tradycja Izraela, stanowiąca jego najcenniejsze dziedzictwo: jego historia, mądrość, prawo, pouczenia, duchowość, czyli jednym słowem: *tórah*. Będzie ona odzwierciedleniem tożsamości Izraela, jakby jego kartą rozpoznawczą dla jego własnego sumienia i wobec historii.

O tych szkołach należy mówić właśnie w tym miejscu, ponieważ rozwinęły się one w epoce monarchicznej (XI-VI w.) wewnątrz wielkich instytucji Izraela, które umacniały się w tym okresie historycznym.

### a) Jahwista: terażniejszość miejscem i kryterium rozumienia zbawczego planu Boga

Jak wiadomo, określenie „Jahwista” odnosi się albo do Izraelity wierzącego w JHWH, albo do literackiego źródła Pięcioksięgu, które od początku nazywa Boga imieniem własnym JHWH. „Jahwistą” nazywamy więc autora lub autorów, którzy stworzyli pierwszy dokument Pięcioksięgu lub (szerzej) jego tradycję.

źródła ostatecznej redakcji Pięcioksięgu (koniec V lub początek IV wieku przed Chr). Autor, tak pojedynczy, jak i zbiorowy, oraz środowisko kulturowe, które wprowadzało w życie powstałe dzieło, formowali ten fenomen, który nazywamy „szkołą”.

Odnosnie do dokumentacji bibliograficznej dotyczącej literackich źródeł Pięcioksięgu odsyłamy do *Wprowadzenia* do Pięcioksięgu i do poszczególnych jego ksiąg. Tutaj podajemy jedynie dzieła wybrane, dotyczące określonych tematów. Materiał odnoszący się do duchowości szkół został wykorzystany w sposób analogiczny do zastosowanego w: *La spiritualita dell' Antico Testamento*, (opr.) A. Bonora, EDB, Bologna 1987.

Wiemy też, że ten autor (względnie autorzy) był Żydem z czasów Salomona, należącym do laickich kręgów dworskich i związanym z kręgami mądrościowymi. Informacje te oparte są na wnioskach, mniej lub więcej pewnych, wydobytych z samego dzieła. Na temat tego autora, jego epoki i jego pracy wszczęła się obecnie bardzo żywa polemika, która do tej pory nie ustała<sup>19</sup>. Wszyscy zauważają u Jahwisty

<sup>19</sup> Ze względu na ważność tego problemu uznajemy za konieczne nieco obszerniejsze jego omówienie. Jeszcze nie tak dawno temu, prawie jednomyślnie, uważano Jahwistę za najstarsze źródło Pięcioksięgu. Według „nowej hipotezy - teorii dokumentów” opracowanej przez K. A. Grafa (*D/e geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, Leipzig 1886), którą potwierdził J. Wellhausen swymi badaniami na temat kultu, świąt, kapłanów i lewitów (*Prolegomena zur Geschichte Israels*, Reimer, Berlin 1 883), aktualny Pięcioksiąg powstał z połączenia czterech dokumentów, JEDP, których geneza przypada na okres od epoki monarchicznej, aż do niewoli babilońskiej włącznie. Taka jest opinia krytyki obecnego stulecia, z pewnymi tylko wariantami odnośnie do datowania tych czterech źródeł. Odnośnie do tradycji J ustalono, że jej autor tworzył w czasach Salomona, kiedy to zebrano tradycje dotyczące epoki patriarchalnej i okresu Wyjścia, istniejące w środowisku południowym, formując swój własny teologiczny obraz.

Por. W. Brueggemann, *David and his Theologian*, w: *CBQ* 30 (1 968), s. 1 56-181 ; H. Cazelles, *Introduction critique a l'Ancien Testament*, Desclée, Paris 1973, s. 203-206; O. Eissfeldt, *Introduzione all'AT*, II, Paideia, Brescia 1980, s. 87; P. Ellis, *The Yahvist. The Bible's First Theologian*, The Liturgical Press, Collegeville 1968, s. 21-50; M. Noth, *Esodo*, Paideia, Brescia 1977, s. 1 7; G. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 26), Kohlhammer, Stuttgart 1938; W. Resenhofft, *Die Geschichte Alt-Israels. Die Quellenschriften der Bücher Genesis bis Könige im deutschen Wortlaut isoliert* (EurHS 23), Lang, Freiburg i Br. 1 974; H. Schmöckel, *Zur Datierung der Pentateuchquelle J*, w: *ZAW* 62 (1950), s. 319-321.

Niektórzy uczeni odkryli w dokumencie J warstwę jeszcze wcześniejszą, oznaczaną różnymi znakami: L (*Laienquelle*), por. O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, Leipzig 1922, (nowe wydanie WB, Darmstadt 1973), i jego *Introduzione all'AT*, II, Paideia, Brescia 1980, 71-76; lub literą S (od miejsca pochodzenia Seir), por. R. H. Pfeiffer, *A Non-Israelite Source of the Book of Genesis*, w: *ZAW* 48 (1930), s. 66-73; lub literą K (od szczepu Kenitów), por. J. Morgenstern, *The Oldest Document of the Exateuch*, w: *HUCA* 4 (1927); czy wreszcie literą N (*Nomadenschicht*), por. G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus. Eine Analyse von Exodus I-XV* (BZAW 91 ), de Gruyter, Berlin 1964; tenże, *Einleitung in das AT*, Heidelberg 1965; H. Gunneweg, *Moses in Midian*, w: *ZThK* 61 (1964), s. 1-9, nadaje tej tradycji symbol M (*Midianschicht*).

W siódmym wieku, za panowania Ezechiasza (lata 71 6-687 przed Chr.), dokument jahwistyczny połączono z elohistycznym. Dostał się on na południe po upadku Samarii (lata 722-21 ), a pewien redaktor stworzył z tych dwu tradycji jedno dzieło, uprzywilejowując jednak źródło południowe. Tę redakcję oznacza się zazwyczaj symbolem: RJE (por. M. North, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Kohlhammer, Stuttgart 1966). Później, a być może i w tym samym okresie, wprowadzono do obydwu dokumentów pewne poprawki. Zob.: C. H. W. Brekelmans, *Éléments deutéronomiques dans le Pt*, w: *Recherches Bibliques*, 8 (1966) s. 77-91; tenże, *Die sogenannten deuteronomistischen Elemente in Genesis-Numeri*, w: *VT Supp* 1 5, Brill, Leiden 1966, s. 90-96; M. Caloz, *Exode XII, 3-16 et son rapport au Deutéronome*, w: *RB* 75 (1 968), s. 5-62;

B. S. Childs, *Deuteronomistic Formulae of the Exodus Traditions*, w: *Exodus 3-17*, De Gruyter, Berlin 1972; A. Rechert, *Der Jehowist und die sogenannten deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus*, Tübingen 1972.

Tak oto powstała „teoria dokumentów” ze swymi hipotezami na temat J i została przyjęta przez większość krytyków. N. Negretti w 1977 r. stwierdził, że jest to „chwalebne osiągnięcie egzegezy, bez którego nie można się obejść przy całościowej, krytycznej lekturze Pięcioksięgu” (*Jahvista ed Elohist*, w: *DIT 2*, Marietti, Torino 1977, s. 300).

W tym samym jednak czasie pojawiła się zdecydowana krytyka tej hipotezy, szczególnie w odniesieniu do J, ze strony następujących autorów: J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, Yale Univ. Press, New Haven/London 1975; S. Tengström, *Die Hexateucherrzählung. Eine literaturgeschichtliche Studie*, CWK Gleerup, Lund 1976; H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*. Theologische Verlag, Zürich 1976; a zwłaszcza podjął ją R. Rendtorff, który wielokrotnie polemizował z tą hipotezą, najpierw artykułami: *Literarkritik und Traditionsgeschichte*, w: *EvTh 27* (1967), s. 138-153; *Traditio-historical Method and the Documentary Hypothesis*, w: *PrWCJewSt 5* (1969), s. 5-11; *Der Jahwist als Theologe? Zur Dilemma der Pentateuchkritik*, w: *Congress Volum* (Edinburg 1974), Brill, Leiden 1975, s. 158-166, a następnie w bardzo znaczącym dziele pt.: *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, W. De Gruyter, Berlin/New York 1977.

Rendtorff utrzymuje, że teoria dokumentów nie jest w stanie wyjaśnić w sposób wystarczający sprawy kształtowania się Pięcioksięgu. Wychodząc z założeń Formgeschichte, a w szczególności od pięciu wielkich tematów - sformułowanych przez M. Notha - podaje hipotezę postępującej formacji owych niezależnych, większych jednostek biblijnych (historia pierwotna - historia patriarchów - Mojżesz i wyjście - Synaj - zdobycie Kanaanu). W kształtowaniu się tych jednostek Rendtorff nie przewiduje już innych dokumentów, w których byłyby spisane wcześniejsze tradycje prezentujące własne ujęcie teologiczne, a które później służyłyby jako źródła Pięcioksięgu, ale uważa je tylko za pewne warstwy i prace redakcyjne. Nie do pomyslenia jest więc istnienie J, nawet uznawanego tylko za „zbieracza” (Sammler) tradycji z epoki najstarszej; w przypadku E można mówić tylko o warstwie elohistycznej, która jednak nie jest ciągła, zaś tradycja P odpowiadałaby bardziej procesowi redakcyjnemu niż dokumentowi w ścisłym tego słowa znaczeniu. Zestawienie tych wielkich jednostek literackich w końcowej redakcji obecnego Pięcioksięgu należy do warstwy deuteronomistycznej (*Überlief* s. 75-79. 163n).

Schmid i van Seters nie są aż tak radykalni jak Rendtorff w negowaniu wartości teorii dokumentów, proponują jednak bardziej precyzyjną koncepcję powstawania J. Aktualny tekst jahwistyczny byłby według nich bardzo blisko spokrewniony ze szkołą deuteronomistyczną, a nawet uważają go za dzieło tej szkoły stworzone w epoce przed i w czasie niewoli. Tengström, zgodnie ze wskazaniem Szkoły Skandynawskiej, zdecydowanie przeciwnej wszelkiej „teorii dokumentów”, widzi u podstawy Pięcioksięgu „epopeję sychemicką”, a zatem północną, z epoki przedmonarchicznej (XI wiek przed Chr.).

F. Langlamet, recenzując obszernie ostatnie dzieło Rendtorffa w: *RB 84* (1977) s. 609-22, twierdzi, że teorię dokumentów mógłby uznać za swoją, lecz po dokonaniu pewnych weryfikacji (s. 622). Jest przekonany, że istnieje pokrewieństwo pomiędzy J/RJE i D/Dtn, utrzymuje jednak, że należy pracować nad wyodrębnieniem różnic. Dlatego przewiduje w najbliższej przyszłości nowe prace w tej kwestii i życzy ich pomyślnych wyników.

wybitną zdolność narracyjną, przyciągającą czytelnika<sup>20</sup>. Sceny z życia rodzinnego z epoki patriarchalnej są przedstawione przez niego z taką subtelnością i psychologiczną wnikliwością, iż mogą być porównywane z perłami światowej prozy<sup>21</sup>. Do tego dochodzi jeszcze to, co stanowi o największej wartości tej literatury, czyli zdolność autora do przekazywania własnej wiary w Boga, który kieruje ludzkimi losami i wydarzeniami ku właściwym dla nich celom, przekraczając wszelkie bariery, jakie stawia przed Nim ludzka lekkomyślność lub przewrotność. Z jego wiary w Boga,

Jego nadzieje się urzeczywistniły. Oto bibliografia dzieł na ten temat według kolejności ich powstawania: L. Schmidt, *Überlegungen zum Jahwisten*, w: *EVTh* 37 (1977), s. 230-247; H. Vorländer, *Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes*, (EurHS 23/109), Lang, Freiburg 1978 (Bibliogr. 375-409); B. Dielner, *Neue Ansätze in der Pentateuchforschung*, w: *Dielheimer Blätter AT* 13 (1978), s. 2-13, A. F. Campbell, *The Yahwist Revisited*, w: *AustrBR* 27 (1979), s. 2-14; R. E. Clements, *Pentateuchal Problems*, w: *Tradition and Interpretation. Essays by Members of the Soc. of OT Studies*, (opr.) G. W. Anderson, Clarendon, Oxford 1979, s. 2-14; J. Mas I Antó, *Nota sobre dos libros críticos de crítica del Pentateuc*, w: *RCatIT* 4 (1979), s. 407-428. F. A. Niedner, *The Date of the Yahwist Source of the Pentateuch and his Role in the History of Israelite Traditions*, Seminec, St. Louis 1979; F. Salvoni, *Le fonti del Pentateuco nelle recenti discussioni*, w: *RicBibRel* 14(1979), s. 69-90; J. van Seters, *Recent Studies on the Pentateuch. A crisis in Method*, w: *JAOS* 99 (1979), s. 663-672; K. Berge, „Jahvisten“ i neyere Pentateukforskning, w: *NorTT* 81 (1980), s. 147-163; A. Graeme Auld, *Keeping up with Recent Studies*, VI: *The Pentateuch*, w: *ExpTim* 91 (1980), s. 297-302; J. Vermeulen, *Le Récit du Paradis et la Question des Origines du Pentateuch*, w: *Bijdragen* 41(1980), s. 230-249; E. Zenger, *Wo steht die Pentateuchforschung heute? Ein kritischer Bericht über zwei wichtige neuere Publikationen*, w: *BZ* 24 (1980), s. 101-116; F. Crüsemann, *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um dem „Jahwisten“*, w: *Fs. H. H. Wolff* 1 981, s. 11-29; A. Fanuli, *Le „Tradizioni“ nei libristorici dell'AT. Nuovi orientamenti*, w: *Probierni e prospettive discipline bibliche*, (opr.) R. Fabris, Queriniana, Brescia 1981, s. 13-40; M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist; Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (ATANT 67), Theol. Vg., Zürich 1981 (z tezą, że J jest zależny od D!); J. Vermeulen, *La formation du Pentateuque a ja lumiere de l'exégese historicocritique*, w: *RTLv* 1 2 (1981), s. 324-346); R. North, *Can geography save J from Rendtorff?*, w: *Bib* 63 (1982), s. 47-52; W. H. Schmidt, *Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten*, w: *BZ* 25 (1981), s. 375-394; E. Zenger, *Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise*, w: *TR* 78 (1982) 353-362; E. Córtese, *II Pentateuco oggi: la teoria documentaria in crisi?*, w: *Sc Catt*, 111(1 983) 79-88; R. Rendtorff, *The future of pentateuchal criticism*, w: *Henoch* 6 (1984), s. 1-14; G. Wenham, *The date of Deuteronomy; I inch pin of Old Testament criticism*, w: *Themelios* 10,3 (1984n), s. 15-20; R. N. Whybray, *The making of the Pentateuch. A methodological Study* (JSOT 53), Sheffield. Acad. Press, Sheffield 1987.

Wynika z tego, że dyskusja pozostaje nadal otwarta. Wydaje się też, że na razie nie możnajeszcze całkowicie odrzucić hipotezy dokumentów. Bez trudności można w tekście J zauważyć poprawki szkoły deuteronom i stycznej czy kapłańskiej, ale naszym zdaniem główny autor tej tradycji to ten, który żył w epoce Salomona.

<sup>20</sup> S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, Edinburg, 1913, s. 119.

<sup>21</sup> D. B. Shard, *Sarah and Rebekah as portrayed by the Yahwist Writer*, Innsbruck 1976.

który ma moc przewyciężyć wszelkie zło w człowieku, płynie głęboki optymizm, pozwalający mu patrzeć na przyszłość człowieka jako na czas wypełniania się wszystkich obietnic i zamiarów, jakie Bóg i człowiek podejmują w teraźniejszości.

Identyfikując czas działalności Jahwisty z okresem Salomona (lata 970-931 przed Chr.), możemy sobie wyobrazić, jaki był kontekst społeczno-polityczny i kulturalno-religijny tego dzieła sformułowanego przez pierwszego i najstarszego autora biblijnego.

Okres Salomona jest w historii Izraela czasem jego chwały i potęgi. Pod berłem syna Dawida trwało jeszcze w jedności dwanaście pokoleń Izraela. Sąsiednie narody, podbite przez jego ojca, uznawały swoją zależność od Izraela, okazywały mu posłuszeństwo i składały daninę w ludziach i pieniądzach. Kontakty handlowe z Fenicją i Egiptem rozwijały się doskonale. Izrael stanowił wtedy małe imperium, a Jerozolima, w okresie powstawania wielkich budowli, pałacu królewskiego i świątyni, była miastem prawie kosmopolitycznym<sup>22</sup>.

W tym świecie dobrobytu, choć oczywiście nieporównywalnego z wielkimi imperiami Wschodu (Mezopotamia) i Zachodu (Egipt), ale z pewnością znacznie większego w porównaniu z Izraelem sprzed stu laty, wybija się postać króla Salomona. Utrzymywał on szerokie kontakty zagraniczne, a Arkę Przymierza umieścił w świątyni przylegającej do jego królewskiego pałacu (1 Krl 5,16-10. 29; 2 Krn 1-9). JHWH był z nim, a poprzez jego pośrednictwo jako władcy i sędziego także z całym Izraelem. Międzynarodowa polityka i handel oraz dowartościowanie tradycji religijnych swego ludu są cechami charakterystycznymi jego panowania, wzmocnionego jeszcze dobrobytem i splendorem, a wszystko to zupełnie zmieniło życie stolicy Izraela.

W tym słonecznym obrazie Salomonowego panowania nie brakło jednak i cieni. Na jego horyzoncie zaczęły się gromadzić gęste chmury. Wspaniałość królestwa została bowiem osiągnięta za cenę ogromnego ucisku ludu (1 Krl 12,4). Po śmierci Salomona dziesięć najbogatszych pokoleń izraelskich oddzieliło się od królestwa (1 Krl 12,20n). Polityka międzynarodowych przymierzy, prowadzona przez Salomona za pomocą licznych małżeństw z obcymi księżniczkami, doprowadziła do pojawienia się w kraju obcego bałwochwalczego kultu, co było rzeczą niedopuszczalną dla jahwizmu (1 Krl 11,1-8).

W takim to historyczno-religijnym kontekście Jahwista pisze swe dzieło.

Przede wszystkim jest on kompilatorem tradycji, tych właśnie, które krążyły w jego południowym środowisku, lecz sposób, w jaki je uporządkował i przere-dagował, wskazuje jasno na cel, który sobie wytyczył. W jego czasach stawiano sobie wiele pytań: Jak i dlaczego Izrael stał się imperium? Jaka jest relacja między

<sup>22</sup> Por. S. Hermann, *Storia d'Israele. I tempi dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1977, 235-251; J. A. Soggin, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia, 1984, 132-145.

Izraelem jako państwem-hegemonem a państwami jemu poddanymi? Czy Bóg Izraela interesuje się innymi narodami i w jaki sposób to czyni? Dlaczego ten obraz imperium zasłaniają groźne cienie? Skąd pojawiają się ukryte pęknięcia zagrażające jego splendorowi? Dlaczego nieszczęścia spadają na jednostki i na całe narody?<sup>23</sup>

Przypominając wydarzenia historyczno-religijne początków swego ludu, Jahwista szuka w przeszłości wyjaśnienia czasów obecnych<sup>24</sup>, ale jednocześnie terażniejszość i skutki tego, co pozostawiła przeszłość, są dla niego kluczem do odczytywania przeszłości. I właśnie ta wyjątkowa zdolność do wydobywania głębokiego znaczenia obydwu czasów i do jasnego ukazywania relacji pomiędzy nimi czynią z Jahwisty twórcę kultury biblijnej. Pośród jego uczniów znajdują się ludzie pokroju Deuteronomisty, Deutero-Izajasza, św. Pawła. Z tej jego zdolności wydobywania z wydarzeń, pośród których żyje, elementów transcendentnych wywodzą się cechy charakterystyczne jego duchowości, które, naszym zdaniem, można by podsumować w następujący sposób:

1) Jahwista nie jest pierwszym, który przedstawia Izraelowi teologiczną i religijną wizję jego życia i historii, ale jest pierwszym, który rozciągnął tę wizję na historię całej ludzkości<sup>25</sup>. Poczynając od Mojżesza, Izrael nauczył się widzieć Boga obecnego i działającego nie tylko w wielkich wydarzeniach, które znaczyły jego historię, ale również i w niepozornym, codziennym życiu. Oprócz tego Jahwista również z tą samą wiarą patrzy na historię powszechną i widzi w niej obecnego i kierującego Boga Izraela JHWH, który stworzył wszechświat i człowieka.

2) Wydarzenia jego czasu stały się dla niego miejscem rozpoznawania zamiarów Boga względem Izraela i świata. Okres panowania Dawida i Salomona jest dla Jahwisty również czasem teologicznym, w którym widzi jasno historię swego narodu i całej ludzkości. Pojął on, dokąd doszła ta historia. Wychodząc z tego punktu końcowego, rewiduje i dokonuje ponownej interpretacji przeszłości bardzo odległej (historia patriarchów) oraz tej mu bliższej (Wyjście i zdobycie Kanaanu) w świetle terażniejszości. Następnie w świetle całej historii Izraela przedstawia historię początków ludzkości, która w sposób bardzo konkretny stała się historią każdego człowieka. Terażniejszość pozwala zrozumieć prze-

<sup>23</sup> Por. L. Ruppert, *II Jahwista: annunciatore della Storia della Salvezza*, w: *Parola e Messaggio*, (opr.) J. Schreiner, EP, Bari 1970, s. 163; J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Herder, Freiburg S./Basel/Wien, 1969.

<sup>24</sup> W. Brueggemann, *David and His Theologian*, w: *CBQ* 30 (1968), s. 156-81; N. Negretti, *Jahvista ed Elohist*, w: *DTI*, II, Marietti, Torino 1977, s. 316; L. Ruppert, art. cyt., s. 1 57n.

<sup>25</sup> P. Ellis, *The Yahwist. The Bible's First Theologian*, The Liturgical Press, Collegeville 1968, s. 147-212; H. Seebass, *Zur geistigen Welt des sogenannten Jahwisten*, w: *BibNot* 4 (1977), s. 39-47.

szłość, a przeszłość jest wyjaśnieniem terażniejszości. Analizując tę wizję historii, możemy stwierdzić, że Jahwista należy do ludzi, którzy potrafią patrzeć na historię z szerokiej perspektywy, ale też umieją docierać do jej głębi.

3) Ze zdolności Jahwisty do patrzenia w ten sposób na ludzką historię rodzi się najbardziej oryginalna cecha jego wizji. Według niego historia powszechna nie jest ani historią „laicką”, ani też historią teologiczno-religijną w jej najbardziej ogólnym znaczeniu. Jest to przede wszystkim *wyjatkowa historia zbawienia*. Bóg jest w niej obecny jako Zbawiciel, a jako taki wszystkie narody prowadzi do pełnej komunii z sobą przez pośrednictwo Izraela. W historii tej pojawiają się trzy elementy: grzech człowieka (wszystkich ludzi), miłość Boga wobec grzesznika i troska o niego oraz wybór jakiejś jednostki lub społeczności jako adresata Bożych zamiarów i pośrednika w zbawczym planie Boga.

4) Ponieważ taka wizja historii prowadziła Jahwistę do zainteresowania się losem człowieka, dlatego jego opowiadanie stało się znaczącym wkładem w rozwiązywanie problemów antropologicznych, którymi zajmowały się kręgi mądrościowe jego epoki. W przedstawieniu swej wizji człowieka okazał się on niedoścignionym mistrzem duchowości, pragnącym ukazać najwyższe wartości człowieka oraz jego ogromne możliwości, ale równocześnie był przekonany, że jedynie obecność Boga w życiu człowieka zamienia jego potencjalne możliwości w rzeczywistość.

A oto rozwinięcie powyższych czterech elementów duchowości Jahwisty.

#### *α) Pierwsza historia powszechna w Biblii*

Aż do początków monarchii Izrael był światem zamkniętym. Rodząc się ze spokrewnionych pokoleń, stopniowo zdobywał własną świadomość narodową. Bardzo pomocną okazała się na tym polu jahwistyczna wiara przyniesiona przez grupy Izraelitów, które wyszły z Egiptu oraz które żyły religijnym doświadczeniem Synaju. W Kanaanie zebrali oni, scalili i według wizji jahwistycznej zreinterpretowali tradycje własnej przeszłości, włączając w nie elementy kultury kananejskiej. Stały się one dla nich świętym dziedzictwem, ale niczym więcej.

Jahwista jest tym, który przed tym zamkniętym światem Izraela otwiera szerokie horyzonty ogólnoludzkie. Jego dokument rozpoczyna się od pojawienia się na ziemi pierwszego człowieka (Rdz 2). Autor interesuje się jego rozwojem i narodzinami ludzkiej kultury w różnorodnej formie: hodowlą zwierząt, przemysłem, sztuką (Rdz 4,17-22). Odtwarza dawne tradycje o półbogach i o wydarzeniach kosmicznych, które pozostawiły w pamięci ludów niezatarte ślady, jak np. potop

(Rdz 6-8). Szkicuje mapę ludów (Rdz 10,8-21.24-30), zna wspaniałość potężnych imperiów, ale również i ich upadek (Rdz 11,1-9). Następnie przedstawia tradycję hebrajską, która rozpoczyna się od Abrahama poprzez emigrację półnomadów z południowej Mezopotamii w kierunku północnym.

W historii patriarchów Jahwista chętnie prezentuje te tradycje, które mówią o ich kontaktach z innymi narodami: np. przedstawia Abrahama, który udaje się do Egiptu (Rdz 12,10-12), opowiada o niewolnicy Hagar, która urodziła mu syna Izmaela, praojca wszystkich ludów, które żyją na pustyniach arabskich (Rdz 16), jest zainteresowany losem dwóch miast kananejskich: Sodomy i Gomory (Rdz 19). Od Jahwisty pochodzą też poszczególne genealogie: Nachora, brata Abrahama (Rdz 22,20-24), i samego Abrahama, który miał synów z Ketury (Rdz 25,1-5).

Również Jahwista przedstawia kontakty Jakuba ze światem aramejskim, z którego wyszła jego rodzina (Rdz 28,10.29). Jeden z jego synów, Józef, dostaje się do Egiptu, robi tam karierę i zaprasza całą rodzinę (Rdz 37,50). Stąd rozpoczyna się historia Wyjścia. Jest to historia koncentrująca się pomiędzy dwoma obcymi krajami: Egiptem i Kanaanem. Izrael tamtych czasów miał też mniejszy lub większy kontakt z nieprzyjawnymi ludami pustyni (Amalekici - Wj 17,8-16) oraz z ludami spotykanymi na drodze jego wędrówki w kierunku Kanaanu (Moab, Edom, Kenici - Lb 22-24).

### */3) Czas panowania Dawida i Salomona kluczem do lektury historii Izraela, a w perspektywie także całej ludzkości*

Jahwista jest uważnym obserwatorem swej epoki. Zna Dawida i jego dokonania, żyje w cieniu przepychu wspaniałego Salomona. Patrzy na ten okres oczami człowieka Bożego i swoją terażniejszość traktuje jako wizję przyszłości. Prorok Natan we współczesnej sobie historii Izraela widział ciągłą i wszechmocną obecność JHWH. To właśnie JHWH wybrał Dawida z niskiego stanu, by uczynić go wodzem swego narodu, JHWH był z nim we wszystkich jego przedsięwzięciach wojennych i pragnął mu nadal towarzyszyć. Dlatego „imię” Dawida, jego sława i historyczne znaczenie będzie równe sławie wielkich zdobywców. Lecz Bogu to nie wystarczało. Wielkość Dawida powiększy jeszcze jego potomstwo, które odziedziczy jego tron: jego następca zbuduje „dom” (świątynię) dla JHWH i będzie uważany za „syna” Bożego (2 Sm 7,8-14).

Dawid jest zatem wielki jako król i jako założyciel dynastii. Według proroka i całego Izraela, jedno i drugie jest dziełem JHWH. Poprzez Dawida i jego następców Bóg osadza Izraela na ziemi, którą dla niego wybrał, „daje mu odpoczynek” i pozwala żyć w pełnej autonomii i pokoju (tamże, w. 10 n).

Rozważając rzeczywistość, która roztaczała się przed jego oczyma, Jahwista, mając taką samą wiarę jak Natan, dostrzega to wszystko, co widział stary



prorok dworu, a nawet i więcej. Epoka panowania Dawida i Salomona jest dla niego urzeczywistnieniem przedwiecznego planu Boga. Rodzinne wydarzenia bardzo odległe w czasie klanu Izraelitów z epoki nomadów, niepewne początki izraelskich pokoleń, opowiadania grup, które wyszły z Egiptu, i wreszcie ich przenikanie do Kanaanu były skromnymi, a jednocześnie znaczącymi etapami realizacji tego planu. Powracanie do nich i opowiadanie ich na nowo stawało się wyjaśnianiem i nadawaniem znaczenia czasom obecnym, a przede wszystkim było aktem uznania i oddania czci owej tajemniczej wspomagającej obecności JHWH, która przewijała się przez wszystkie wydarzenia. To wspomnianie było niejako literacką celebracją cudownych czynów Boga, które Izrael już nauczył się celebrować w kulcie. Jahwista, poprzez ten nowy, literacki sposób oddawania czci Bogu, mający jeszcze szerszy zasięg od kultu, jeśli zważymy na jego uniwersalizm, stał się „ewangelistą” JHWH, prawdziwym głosicielem swego Boga.

Zbierał on tradycje Izraela, ale w sposób bardzo specyficzny: prześwietlał je blaskiem epoki Dawida i Salomona. Interpretował je na nowo i nadawał im znaczenie, które w formie pośredniej było już najprawdopodobniej ukryte w samych tradycjach. Wszystko to widać bardzo jasno w centralnym tekście Jahwisty, którym jest opis powołania Abrahama (Rdz 12,1-3). Według H. H. Wolffa Rdz 12,1-3 jest *kerygmą Jahwisty*<sup>26</sup>. W opisie powołania Abrahama skoncentrował on jakby jądro swej uniwersalnej wizji historii, czyniąc z niej historię zbawienia: *Pan rzekł do Abrama: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozstawię: staniesz się błogosławieństwem. Będę błogosławił tym, którzy ciebie będą błogosławili, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i Ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi”*.

W tekście tym warto przeanalizować następujące elementy:

a) Powołanie Abrahama jest rezultatem Bożego nakazu, który zawiera polecenie opuszczenia własnej ziemi i własnego rodu oraz udanie się do ziemi nieznanej (w. 1). Dlatego Abraham realizuje swe powołanie, „wychodząc” (w. 4).

<sup>26</sup> L. Diez Merino, *La vocación de Abraham (Gen 12, 1-4a)*, Studii Bibl. Franc./P Athen. „Antoniano”, Jerusalem/Roma 1968n.; wybór z CiTom 97 (1970), s. 75-145; N. Negretti, *La benedizione su tutti i popoli. Una teologia di pace nell'opera dello Jahvista*, w: M. Hengel, N. Negretti, *Violenza e non Violenza*, (Collana di Teologia 5), Marietti, Torino 1977, s. 5-32; E. Ruprecht, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der einzelnen Elemente von Genesis 12, 2-3*, w: VT29 (1979), s. 444-64; O. H. Steck, *Genesis 12, 1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, w: *Probleme biblischer Theologie* (Fs. von Rad), Kaiser, München 1971, s. 525-54; H. H. Wolff, *The Kerygma of the Yahvist*, w: *The Vitality of OT Tradition*, (opr.) W. Brueggeman, J. Knox, Atlanta 1975, s. 41-66.

b) Bóg zobowiązuje się uczynić z niego wielki naród (w hebr. bowiem *gój* oznacza naród, który posiada własne terytorium i jest ludem politycznie zorganizowanym). To właśnie stało się rzeczywistością w epoce Dawida, a tu jest rozważane jako potencjalnie obecne już w obietnicy danej Abrahamowi.

c) Dla wyrażenia wielkości obietnicy danej Abrahamowi tekst przytacza dwie kategorie: pierwszą - „wielkie imię” albo „rozśławienie imienia”, co nawiązuje oczywiście do proroctwa Natana skierowanego do Dawida (2 Sm 7,9), oraz drugą - „błogosławieństwo”, które staje się tu słowem kluczowym w lekturze całego tekstu. Zostało ono powtórzone pięć razy i odnosi się do osoby Abrahama (w. 2), a poprzez niego do jego przyjaciół i sprzymierzonych (w. 3a), a także do wszystkich narodów ziemi (w. 3c).

Bóg przyrzeka więc Abrahamowi ziemię i potomstwo, czyli to, czego pragnie każdy naczelnik szczepu nomadów i co ceniono już we wcześniejszej tradycji. Jahwista zauważa jeszcze coś więcej: to potomstwo stanie się „wielkim narodem”, bardzo sławnym („wielkie imię” Abrahama), będącym ponadto centrum promieniowania Bożego błogosławieństwa. Używając takiego określenia, Jahwista ukazuje przeznaczenie (los) Abrahama oraz Izraela. W ujęciu biblijnym błogosławieństwo oznacza dobrobyt materialny (por. Rdz 12,16; 13,2; 24,1.35 itp.) lub też sprzyjającą obecność JHWH w trudnych przedsięwzięciach tego człowieka, któremu Bóg błogosławi (por. Rdz 26,3.24.28.29; 28,15; 30,27.(30) itp.), a także wielką liczebność ludu i bezpieczne zamieszkiwanie na własnej ziemi (Rdz 13,15n; 26,3b-4a; 28,13n). Wszystkie te aspekty błogosławieństwa zestawione razem tworzą całą gamę dóbr, które składają się na pojęcie biblijnego *salom*, czyli pokoju. Oznacza on pełnię życia i tego wszystkiego, co jest jej przejawem w egzystencji człowieka nim obdarowanego oraz w jego relacjach z innymi: pokój wewnętrzny i społeczny, narodowy i międzynarodowy. To wszystko jest darem JHWH.

Stwierdzenie, że Abraham jest błogosławieństwem dla siebie samego, dla swych przyjaciół i dla wszystkich narodów, oznacza, że jego powołanie będzie misją i stanie się centrum promieniowania Bożym pokojem na całą ludzkość.

To wszystko wyjaśnia, jak Jahwista z opowiadania o powołaniu Abrahama uczynił swoją kerygmę, czyli zwiastowanie przyszłej pomyślności, która jest już blisko. Czyni to wprawdzie jeszcze w terminach bliżej nieokreślonych, niemniej jest to perspektywa uszczęśliwiająca wszystkie narody ziemi. Bóg Abrahama oraz Izraela jest nimi zainteresowany tak samo, jak Izraelem, a Królestwo Dawida (2 Sm 7,11), będące realizacją obietnicy, ofiaruje im „odpoczynek” i pokój, który jest pełnią życia.

Tak rozumiane błogosławieństwo dane Abrahamowi staje się dla Jahwisty *leitmotivem* w redagowaniu całego dokumentu, kiedy przedstawia relacje patriarchów oraz Izraela z innymi narodami. Tak na przykład Abraham staje się pośred-

nikiem u Boga w sprawie Sodomy i Gomory. Jego przyjaźń z Bogiem pozwala mu zabiegać, przynajmniej w granicach możliwości, o uchronienie miast Pentopolu od Bożego gniewu, by je wprowadzić w przestrzeń „błogosławieństwa-zbawienia” (Rdz 18,16-33). Przymierze, które Abimelek, król Geraru, zawiera z Izaakiem i jego rodem, jest wyraźnie ukazane jako próba szukania przez tego króla protekcji u JHWH, wielkiego Boga Izaaka, który otrzymał od Niego błogosławieństwo (Rdz 26,24-25.26-33). Błogosławieństwo Izaaka przechodzi na Jakuba i ma na celu dobrodziejstwo wszystkich ludów (Rdz 27,29). Tak właśnie dzieje się, gdy Jakub udaje się do Mezopotamii i zamieszkuje u swego wuja Aramejczyka (por. Rdz 29) lub gdy wraca i spotyka się ze swym bratem, naczelnikiem Edomitów (Rdz 32): w kontaktach z „obcymi” staje się on dla nich błogosławieństwem, przynosząc im dobro, pomyślność i pokój (Rdz 28,10.13-16.20n; 32,29a.30b). Laban, aramejski wuj Jakuba, uważa, że błogosławieństwo polegające na doczesnej pomyślności stało się jego udziałem właśnie ze względu na jego siostrzeńca Jakuba (Rdz 30,27.30). Egipski pan Józefa, imieniem Putyfar, zauważa wzrost swych rolniczych dochodów, od czasu kiedy przybył do jego domu ten hebrajski niewolnik (Rdz 39,5).

W wydarzeniach *Exodusu* motyw błogosławieństwa jest obecny od początku do końca. Bóg dotrzymał obietnicy co do liczego potomstwa (Wj 1,9.12), ale jednocześnie Izrael jest wyniszczany przymusowymi robotami (tamże, w. 11). JHWH jednak powraca, by go wyzwolić, zsyłając na Egipt „plagi”. Przy pladze dziesiątej faraon nawet błaga Izraelitów, by sobie wreszcie poszli, i prosi o błogosławieństwo (Wj 10,17; 12,32). Faraon uznaje więc potęgę, która jest po stronie Izraela, i błaga o jej interwencję również na swoją korzyść. W ten sposób nawet dla Egiptu, swego ciemżyciela, Izrael jest pośrednikiem błogosławieństwa, które wprawdzie potem przemieni się w przekleństwo (śmierć) nad Morzem Trzcin (Wj 14,5-31), ale tylko z powodu zatwardziałości serca faraona i jego pychy.

Wyrocznie wieszczka Balaama (Lb 22-24), które opisują pomyślność Izraela zamieszkującego już Kanaan (Lb 23,1-10) oraz jego wyższość wobec innych narodów, w tym wypadku Moabu (Lb 24,17), zostały przez Jahwistę ponownie zinterpretowane według tego schematu: błogosławieństwo dla przyjaciół, a przekleństwo dla wrogów (Lb 24,9).

Spróbujmy te myśli podsumować. Wychodząc od analizy czasów Dawida i Salomona, Jahwista interpretuje Boży plan względem Izraela. Izrael staje się bowiem Bożym narzędziem powszechnego pokoju, poczynając od błogosławieństwa *salom* udzielonego samemu Abrahamowi, a poprzez niego innym patriarchom, dalej przez wydarzenia *Exodusu* i pustyni, do objęcia w posiadanie ziemi Kanaan i aż po czasy obecne. Bóg zaktualizował swoje tajemnicze plany poprzez poszczególne jednostki, czasem zupełnie nieznanne, oraz poprzez wydarzenia, które może niewiele albo nic nie znaczą w rozgrywkach potężnych sił i wobec wielkich wydarzeń historii, ale są to jednak osoby i wydarzenia, na których spoczęła Jego moc, moc samego Boga.

y) *Historia Abrahama i Izraela widziana jako błogosławieństwo zakłada, że w historii ludzkości istnieje również przekleństwo*

Jeśli historię Dawida Jahwista ujmuje jako kontynuację historii Abrahama, będącego adresatem i nosicielem błogosławieństwa dla siebie, dla swych przyjaciół i dla wszystkich narodów, to wizja ta doprowadziła ostatecznie tego autora do postawienia sobie pytania, dlaczego było kiedyś konieczne powołanie Abrahama. Na to mogła być tylko jedna odpowiedź: ludzkość, pośród której żył Abraham, nie cieszyła się błogosławieństwem, lecz doświadczała sytuacji przeciwnej: żyła „w przekleństwie”.

Stąd zrodziła się konieczność przedstawienia obrazu ludzkości wcześniejszej, współczesnej Abrahamowi, jako jego ciemnego tła, na którym dominował brak Bożego błogosławieństwa i które stanowiło wyraźny kontrast wobec światła rozjaśniającego oblicze wybranego. Teksty jahwistyczne Rdz 2,4b - 11,31 rodzą się z tej właśnie potrzeby. Postulowane „dialektycznie” przez historię patriarchów, stają się następnie jej ostatecznym wyjaśnieniem. Podobnie jak w historii Abrahama, taki tu metoda Jahwisty jest taka sama, bardzo zresztą klarowna: terażniejszość postuluje i warunkuje określoną przeszłość, która ze swej strony staje się uwierzytelnieniem terażniejszości i motorem ją poruszającym.

Również zabiegi literackie zastosowane przez Jahwistę są tego konsekwencją: posłużył się on tradycjami pokoleń (jak Kainitów w przedstawieniu wydarzeń z życia Kaina - Rdz 4), tradycjami kulturowymi (półbogowie i potop - Rdz 6n) lub też etniczno-politycznymi („tablica narodów”, wieża Babel - Rdz 10-11) specyficznymi dla jego środowiska i dla całej kultury „urodzajnego półksiężycy”. Przepracowuje on te podania, poddając je interpretacji teologiczno-religijnej, i tak tworzy swoją wizję ludzkości upadłej z powodu nieobecności w niej Boga. Jest to obraz o zarysach ogólnych, lecz niezwykle sugestywny.

Wszystko to zaczęło się od jednej, szczęśliwej ludzkiej pary. On nazywa się Adam, a ona Ewa. Są to dwa imiona ogólne, oznaczające człowieka i życie. W nim jest każdy mężczyzna, a w niej każda kobieta i każda matka, jedna para ludzka podobna do niezliczonych innych par ludzkich, jakie zaludniają ziemię. Przed nimi, podobnie jak przed każdym człowiekiem, otwierają się wspaniałe możliwości, których oni jednak nie urzeczywistniają. Wybierają coś zupełnie przeciwnego: odwracają się od Bożej propozycji i narażają się na - nawarstwiająca się wokół nich na sposób reakcji łańcuchowej - wrogość wszystkiego. Stają się wrogami natury, siebie nawzajem, a nawet wrogami samej ziemi.

Naturę reprezentuje tutaj wąż, równocześnie zwierzę i symbol pokusy, która doprowadza człowieka do buntu. Wydany przez Boga na węża wyrok jest jego potępieniem i przekleństwem: będzie się czołgał na brzuchu, żywił prochem ziemi i będzie narażony na podstępne zasadzki ze strony człowieka.

Popadnięcie tej pierwszej ludzkiej pary pod „prawo wrogości” powoduje zachwianie równowagi oraz harmonii w relacjach każdego mężczyzny i każdej kobiety: wynikiem tego są wielorakie formy instrumentalizacji kobiety, wszelkie formy zniewolenia i historycznych oraz kulturowych nieporozumień wobec roli i godności kobiety, które zreasumowane zostały przez Jahwistę w owym „panowaniu” mężczyzny nad kobietą (Rdz 3,16b). Wrogość natomiast zaistniała pomiędzy człowiekiem a środowiskiem (ziemia „przeklęta ze względu na mężczyznę” - Rdz 3,17b) przemienia harmonijne dotychczas ludzkie życie w nieustanny trud, w pełną stresów szarpaninę, która powoli, ale bezlitośnie zmierza do wyniszczenia człowieka.

Chociaż obraz ten odnosi się do ludzkości, która przedstawiona jest tutaj jako ludzkość pierwotna, to jednak w rzeczywistości, zgodnie ze wschodnim stylem, chodzi o model typiczny. To, co zdarzyło się owej ludzkości, jest tym samym, co dokonuje się pośród nas: świadome złamanie ustalonego przez Boga porządku niesie ze sobą katastrofalne konsekwencje.

Jahwista już w tym pierwszym szkicu przekazuje nam fundamentalną prawdę: ponieważ według niego człowiek wiary może istnieć tylko w porządku zapisanym przez Boga w samej naturze rzeczy, więc zerwanie tego porządku staje się przyczyną wszelkich nieszczęść człowieka, jego niezrealizowanego życia, jego klęsk, coraz większych trudności, psychicznych wynaturzeń i społecznych podziałów. Wypowiedziawszy tę zasadniczą prawdę, autor biblijny spieszy z następnym przesłaniem: to nieszczęście zawarte w naruszeniu Bożego porządku nie jest faktem izolowanym. Grozi ono buntem, który gdy raz się zagnieździł w duszy człowieka, zmierza do zajęcia całej jego przestrzeni życiowej i do znieprawienia wszelkich międzyludzkich związków. Z opisu relacji mężczyzna-kobieta autor przechodzi do opisu relacji brat-brat (Kain i Abel - Rdz 4,1-16). Te wynaturzone relacje dalej rozwijają się w pokoleniu „przeklętego” Kaina, przybierając takie formy, jak rozpusta, prostytutka, gwałt i niekontrolowana przemoc (Rdz 4,19.22b.23-24). Potem wyrazi się to arogancją silniejszych i powszechnym zepsuciem w czasie potopu (Rdz 6,1-4.5-7.12), następnie lekkomyślnością i brakiem szacunku dla starszych, również wśród ludzkości ocalałej z potopu (Rdz 9,18-25). Na koniec wybuchnie bezczelnością i nieopanowaną ambicją imperialistycznych potęg, których symbolem jest wieża Babel (Rdz 11,1-9).

Oto obraz całej ludzkości opanowanej przez zło i jego konsekwencje. Jahwista wszystko to podsumowuje jednym terminem: „przekleństwo”, które w Rdz 1-11 pojawia się pięć razy (Rdz 3,14.17; 4,11; 8,21; 9,25). Istnieje pewien znaczący liczebny odpowiednik w opowieści o tych dwóch historiach, dotyczy przekleństw i błogosławieństw: pięciokrotne przekleństwo w Rdz 2-11 oraz pięciokrotne błogosławieństwo w jahwistycznym tekście o powołaniu Abrahama (Rdz 12,1-3).

Obydwie historie przeciwstawiają się sobie wzajemnie i w tej opozycji zawiera się ich wyjaśnienie. Abraham jest błogosławionym, ponieważ został we-

zwany przez Boga i „wyszedł”, czyli był posłusznym, zrealizował swe powołanie. I odwrotnie: na Adama i na każdego człowieka spada przekleństwo wtedy, gdy nie odpowiadają oni na swoje powołanie, odrzucając w ten sposób samą rację swego istnienia. Dla Jahwisty bowiem ową racją ludzkiego istnienia jest tylko sam Bóg. Oddzielenie się od Boga i Jego etycznego planu jest złem, złem egzystencjalnym. Równocześnie jest też winą, przestępstwem i automatycznie karą, grzechem i ruiną własnego powołania.

Jahwista dochodzi w ten sposób do decydującego, węzłowego punktu swych dociekań: od ludzkiego odniesienia do Boga zależy powodzenie lub upadek człowieka. Postępowanie według woli Boga jest dobrem, natomiast działanie przeciwne jest złem. Działanie dobre niesie ze sobą błogosławieństwo, *salom*, natomiast postępowanie grzeszne - przekleństwo, wrogość. W języku Jahwisty i w ogóle w języku biblijnym, błogosławieństwo i *salom* oznaczają życie, a przekleństwo i wrogość - śmierć (por. Pwt 30,19-20); oczywiście, nie w tym znaczeniu, że błogosławiony będzie pozostawiony przy życiu, a choćby umarł, to i po śmierci pozostanie nieśmiertelny, a przeklęty zawsze pozostaje pod władzą śmierci, a zatem zostanie zniszczony. Życie i śmierć oznaczają tutaj pomyślność lub niepowodzenie, pełnię lub bezsens życia, integrację lub alienację, posiadanie siebie lub poczucie frustracji i głębokie rozdarcie.

W tym miejscu potrzebne są pewne wyjaśnienia. To, że Jahwista posiadał etyczno-religijną wizję historii, uznajemy za fakt, ale musimy zadać sobie pytanie, w jaki sposób do tego doszedł? Prawdą jest też, że przekleństwo, rozumiane jako nieobecność wielu dóbr uważanych za osobiste i koniecznych dla człowieka, jest konsekwencją odrzucenia Boga, a zatem grzechu przeciw Bogu. Ale jaki jest początek, źródło podobnej koncepcji? Można by również zapytać, jaka jest natura, racje i konsekwencje grzechu według Jahwisty.

Otóż religijno-etyczną wizję historii wyprowadza on z tradycji wiary swego ludu. Dla Izraela faraon egipski, który sprzeciwiał się wyjściu hebrajskich niewolników, ponieważ byli użyteczni dla jego planów budowniczych, pozostał w pamięci jako człowiek, który stanął w opozycji do planów Bożych jako ten, „który nie zna JHWH” i właśnie dlatego „nie pozwala wyjść Izraelowi” (Wj 5,2b J). Faraon jest więc anty-JHWH, jest tym, który nie uznaje Go za Boga, za jedynego Pana, lecz sam stawia się na Jego miejscu, decydując o losie innych ludzi. Cała historia dziesięciu plag egipskich jest ukazana jako wynik nieustannego odrzucania nakazu JHWH przez faraona oraz jako skutek wzrastającej zatwardziałości „serca” faraona wobec nakazu Boga, co doprowadziło go do ostatecznej katastrofy, czyli dziesiątej plagi: śmierci pierworodnych (Wj 11,4-8; 12,29-34). Jest to historia typiczna, która ukazuje los każdego człowieka. Adam to każdy człowiek, zarówno wewnątrz Izraela, jak i poza nim, to każdy, kto sprzeciwia się Bogu.

Ale w jaki sposób Bóg daje poznać swoją wolę i swe plany, aby je można było realizować? Jahwista wie z tradycji, że Bóg „mówił” do Izraela, objawiając mu swoje przykazania. Bóg „mówił” również do Adama, dając mu do zrozumienia, gdzie jest życie, a gdzie śmierć (Rdz 2,16-17). „Mówił” też do Kaina, ostrzegając go, by nie pozwolił się opanować chęci zabójstwa (Rdz 4,6-7). Jahwista przeczuwa, że dobro lub zło, zwycięstwo lub klęska zależy od wolnego wyboru człowieka i jego odpowiedzialności. Ta jego intuicja jest reakcją na mityczne koncepcje jego czasów, które widziały zło w samej strukturze ludzkiej natury, czyli zło stworzone, które z kolei powodowało negatywne konsekwencje w życiu człowieka (zło egzystencjalne). To nie żadne fatum lub przeznaczenie - mówi więc w praktyce Jahwista - określa los, pomyślność lub zgubę śmiertelników. Wprost przeciwnie, to człowiek sam, w pełni swej wolności, jest wezwany do stania się protagonistą swego losu, zarówno w tym, co dobre, jak i złe.

Opis popełnienia grzechu pierworodnego, nacechowany rzadką i przenikliwą introspekcją psychologiczną, odsłania naturę, a zarazem istotę ludzkiego grzechu. Grzech Ewy rozpoczyna się od braku ufności do Boga już w momencie słuchania następującej wypowiedzi kusiciela: *Bóg wie, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło* (Rdz 3,5). Bóg został tu ukazany przez szatana jako ten, kto nie chce rozwoju człowieka, ponieważ jest zazdrosny o swoją wielkość. Kobieta, dając temu posłuch, otwiera się na perspektywę własnej, ambitnej wielkości: „stania się jak Bóg”. Ulega następnie tajemnej fascynacji złem, zaprezentowanym jako dobro: *Spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy* (w. 6). Tekst ten pokazuje, że została już owładnięta przez grzech na wszystkich poziomach: psychicznym i zmysłowym (wrażliwość zmysłowa, ambicja).

Popełniony grzech polega na przejściu od Boga do siebie, od zaufania pokładanego w Nim do szukania potwierdzenia siebie, od zainteresowania sprawami Boskimi do skupienia na sobie. Dlatego - z całą powagą - Jahwista kładzie w usta Boga takie słowa: *Oto człowiek stał się taki jak My* (w. 22a).

Popełniony grzech jest ludzkim gestem oddzielenia się od Boga i za-manifestowania własnej autonomii w tej dziedzinie, w którą człowiek mógł ingerować, czyli na polu etycznym. Mówiąc inaczej, człowiek stawia w miejsce Boga siebie samego (w tym sensie czyni się „równym” Bogu) i zaczyna decydować o tym, co dobre, a co złe. Każdy grzech człowieka objawia tę właśnie swoją zasadniczą strukturę niezależnie od tego, czy człowiek jest czy też nie jest tego świadomy i czy pojmuje ogrom własnej przewrotności.

Trzeba jeszcze dodać, że Jahwista dostrzega pewne złudzenie towarzyszące grzechowi, złudzenie, którego nie sposób pominąć, a które łagodzi nieco odpowiedzialność człowieka za grzech. Przebiegły (Rdz 3,1) i zgubny wpływ węża sprawia, że człowiek ulega pokusie postawienia siebie na miejscu Boga, ponieważ wydaje mu się, że tak będzie korzystniej i lepiej. Pokusa doprowadza do zła pod pozorem

dobra (*sub specie boni*). Bardzo trudno jest przecież popełniać zło z racji samego zła, a jeszcze trudniej uczynić sobie coś złego, będąc świadomym, że to jest dla nas złe, i pragnąć tego. Nie uwalnia to jednak człowieka od zasadniczej odpowiedzialności za dany czyn. Grzech jest odrzuceniem dobra (i Boga, który chce naszego dobra). Na tym właśnie polega wina człowieka, choć z wielu względów psychologicznych, historycznych i kulturowych można by zmniejszyć jego odpowiedzialność za popełniony grzech.

Pozostaje nam jeszcze do wyjaśnienia ostatni aspekt grzechu widzianego jako przyczyna przekleństwa: czy konsekwencje grzechu mają wymiar tylko personalny czy też ogólnoludzki?

Jeżeli Adam jest uznawany nie tylko za naszego praojca - czyli za pierwszego człowieka w znaczeniu fizjologicznym - ale jest typem, modelem każdego człowieka, jest po prostu każdym z nas, to i jego grzech nie jest tylko pierwszym grzechem, ale grzechem popełnionym przez każdego człowieka. Trzeba więc w nowy sposób sformułować to pytanie: czy dla Jahwisty grzech popełniony przez kogokolwiek pozostaje w swoich negatywnych konsekwencjach jedynie faktem osobowym czy też poszerza swoje oddziaływanie i ogarnia innych?

Odpowiedź jest jedna: pozostaje zawsze czynem osobowym, i to nie tylko w odniesieniu do winy, ale również i kary. Przecież tylko Adam i Ewa zostali wypędzeni z rajskiego ogrodu; przeklęty zostaje tylko Kain, który żyje jak zbieg i tułacz, tylko giganci zostają ukarani za swą tytaniczną pychę, jedynie pokolenia z czasów potopu zostają wyniszczone, a budowniczo wieży Babel rozproszeni. Każdy grzech pociąga za sobą odpowiednią karę. Ale jest też prawdą, że każdy grzech, jako akt buntu i równocześnie jako jakaś demoniczna potęga, usidla drugiego człowieka. Nieprzypadkowo Jahwista opisuje Kaina ogarniętego najpierw namiętnością, a potem opanowanego grzechem „czającym się u jego wrót”, usiłującym go przeniknąć i wejść w jego serce (por. Rdz 4,7).

G. von Rad komentuje ten fakt następująco: *Grzech jest tu zaprezentowany jako potęga obiektywna, która znajduje się poza człowiekiem i ponad nim, chcąc nad nim całkowicie zapanować; człowiek jednak zawsze może ją zwyciężyć i ujarzmić.* Grzech jednego człowieka może też bardzo mocno fascynować drugiego i wtedy staje się jakby ponowioną pokusą węża. Człowiek jednak może nie poddać się temu wpływowi i zrezygnować z popełnienia grzechu. Jeśli zaś zgrzeszy, wówczas powtarza i czyni własnym ten buntowniczy gest, który ktoś przed nim popełnił.

Nie można zaprzeczyć, że Jahwista pisze bardzo poważnie o zgubnym wpływie grzechu na drugiego człowieka, aż do jego uzależnienia. Nieprzypadkowo pokolenie „przeklętego” Kaina złączył z takimi wydarzeniami, które nieuchronnie prowadziły do powszechnego zepsucia z czasów potopu. Oto przykłady: budowa miasta (Rdz 4,17), symbolu potęgi człowieka i miejskiej kultury, często ulegającej pokusie stawiania siebie na miejscu Boga (np. wieża Babel w Rdz 11,1-9); rozprze-



strzenianie się poligamii i dzikiej przemocy Lameka (Rdz 4,19-24), a być może nawet początek prostytucji (por. wzmianka o Naamie, tamże, w. 22b). Zepsucie w epoce potopu zostało przedstawione jako zło powszechne: *Niegodziwość ludzi na ziemi była wielka, a usposobienie ich wciąż złe* (Rdz 6,5).

Na mocy więzi, jaka łączy całą ludzkość i jednego człowieka z drugim, czyli na mocy wzajemnej przynależności i ludzkiej solidarności, grzech jednego człowieka wywołuje reakcję łańcuchową: wciąga w siebie innych ludzi, doprowadzając ich do powtórzenia tego grzechu w ich własnym życiu.

Człowiek, będąc wolnym, może ulec grzechowi lub nie, ale faktem jest, że został on zarażony grzechem. A zarażenie jest już chorobą, która człowieka osłabia. Taki jest sens pesymistycznego stwierdzenia Jahwisty: *Wszelkie zamiary powzięte w ich sercach (kóljeser) były wciąż złe* (por. 6,5). Jeśli serce w języku biblijnym wyraża najgłębszą i najbardziej osobową istotę człowieka, jego sumienie, wolność i odpowiedzialność, to z tych słów jasno wynika, że chodzi tutaj o dogłębne i radykalne zepsucie tak jednostki, jak i całej społeczności.

Wydaje się jednak, że w tej interpretacji dalej wyjść nie można poza ten zgubny wpływ grzechu, który staje się faktycznie grzechem powszechnym, jeśli ktoś czyni go własnym. Dla Jahwisty bowiem obca jest jakakolwiek idea „dziedziczenia” grzechu, widziana czy to w perspektywie winy, czy też jako jego konsekwencja. Tym bardziej daleki jest on od głoszenia „dziedziczości” grzechu z pokolenia na pokolenie.

*δ) Od obrazu Adama—grzesznika do Adama jako obrazu i perspektywy każdego człowieka, czyli linie jahwistycznej antropologii*

Patrząc na Dawida, można poznać Abrahama, i odwrotnie: w Abrahamie zobaczymy Dawida. Tak samo patrząc na Abrahama, poznamy Adama-grzesznika, a w nim zobaczymy Abrahama. Oto droga interpretacji ludzkiej historii, której dokonał Jahwista, a którą przebiegliśmy w kierunku odwrotnym, od końca do początku.

Jednak ten bystry teolog hebrajski nie zatrzymał się tylko na tym. Szukał on jeszcze innego i ważniejszego świadectwa dla całości obrazu historii.

Historia ta rzeczywiście rozpoczyna się od sytuacji upadku, czyli od grzechu. Ale ten sam grzeszny człowiek jest też wezwany, aby zwyciężyć grzech innych. Właśnie z tej perspektywy Jahwista, świadomy, że wszyscy ludzie grzeszą, pojmuje powołanie Abrahama jako tego, który uczyni pierwszy krok na drodze do wybawienia.

W tym miejscu nasz teolog stawia nowe pytanie: jak to jest możliwe, by wszyscy ludzie zgrzeszyli? Czy takie musi być ich życie? Czy też istnieje dla nich jakaś inna perspektywa? I na te pytania znajduje odpowiedź pozytywną, a wynika ona z jego wiary oraz z doświadczenia jego ludu. Tak jak Bóg wezwał Abrahama, aby obdarzyć go błogosławieństwem, a on, przyjmując je, stał się błogosławionym, tak jak Bóg wybrał Izrael na swój lud, obdarzając go prawem i ziemią, a ten, wypełniając je, cieszył

się pomyślnością i pokojem za panowania Dawida i Salomona, tak samo - Jahwista wierzy w to mocno - Bóg postępuje z każdym człowiekiem. Każdy człowiek jest przez Boga wybrany i każdy, tak jak Abraham i Izrael, może być przyjacielem Boga.

To właśnie głębokie przekonanie Jahwista przełożył na obraz antropologiczny, który jest niezwykle bogaty w treść i zawarte w nim perspektywy: jest to pewien Boży zamysł wobec człowieka, powierzony człowiekowi do realizacji. Stanowi on równocześnie jego powołanie, wybór, a także trwałą jego perspektywę.

Jahwista kreśli ten obraz w opowiadaniu, które umieszcza na początku swego dzieła (Rdz 2,4b-25).

Ze względu na obecny układ tekstu biblijnego może się wydawać, że jest to opowiadanie odnoszące się do czasów pierwotnych, do początku stworzenia i złotego okresu ludzkości. Ale gdy przyjmiemy jego wyraźnie symboliczne znaczenie, to Adam z Rdz 2,4b-25 jest dla nas po prostu archetypem każdego człowieka, jest tym, czym jest ze swej istoty i do czego został powołany każdy człowiek. W tym tekście jest on każdym z nas według Bożego zamysłu, natomiast Adam z Rdz 3-11 jest każdym z nas według naszych planów i naszych chorych pragnień.

Jaki jest zatem Adam z Rdz 2,4b-25?

Jest on przede wszystkim *istotą ziemską*. Podziela z innymi bytami cielesnymi ich pochodzenie z materii, z prochu ziemi (*hebr. 'adamah*). Właśnie dlatego otrzymał imię *adam*. Równocześnie jednak *pochodzi on od Boga*, ponieważ bierze od Niego początek życia, co tak plastycznie zostało wyrażone poprzez tchnienie życia, które Bóg tchnie w nozdrza swego glinianego tworu (Rdz 2,7). Jahwista nie znał żadnej naukowej teorii na temat pojawienia się człowieka na ziemi. W swoim opowiadaniu zastosował tę, która była najbardziej rozpowszechniona w starożytnej kulturze, a która kształtowanie się człowieka przedstawiała tak, jakby był on owocem pracy garncarza. Do przyjęcia dla niego byłaby również teoria ewolucji.

Co do jednej rzeczy był on jednak całkowicie przekonany i ona właśnie stanowiła centralny punkt jego nauczania: wierzył głęboko, że pierwszym i decydującym początkiem człowieka jest sam Bóg. Człowiek jest *Jego stworzeniem* i swe ostateczne wyjaśnienie znajduje w transcendencji swego początku. Ono też uzasadnia, dlaczego Bóg, będący u początku ludzkiego bytu, siebie samego proponuje jako *plan i normę* ludzkiego działania. To właśnie przedstawia dalsze opowiadanie o zasadzeniu ogrodu ze wspaniałą roślinnością, w którym Bóg umieszcza człowieka i nakazuje mu, aby ten ogród uprawiał i strzegł. Daje mu ponadto konkretne polecenie spożywania owoców ze wszystkich drzew z wyjątkiem jednego (Rdz 2,6-17). Ten obraz wspaniałego ogrodu, właściwie oazy, przedstawia coś najbardziej pożądanego dla ludzi zmuszonych żyć na pustyni albo przez nią wędrować; to symbol tego, co czyni życie możliwym i użytecznym. Ogród ten jest od Boga, stanowi Jego dar. W konsekwencji więc pełnia życia jest darem Boga, ale jest też zdobyczą człowieka. On bowiem ma rajski ogród utrzymywać, „uprawiać

i strzec”, czyli z posłuszeństwa względem Boga zobowiązuje się uczynić go swoim. Pełnia życia i jej realizacja została mu dana w zarodku, a wszystko inne musi jeszcze rozwinąć. W tym znaczeniu mówimy, że jest ona dla niego perspektywą.

Człowiek zna sposób jej osiągnięcia, którym jest życie według Bożego zamysłu. Człowiek jest wolny. Jeśli w pełni swej wolności przyjmie ten plan, to utrwali swoją relację stworzenia do Stwórcy, swój dialog z Nim, i wtedy plan ten stanie się rzeczywistością. Człowiek będzie traktował „ogród Boga” jako swój, do Boga będzie się odnosił jako do swego Pana, znajdzie dla siebie miejsce w Jego domu, będzie uczestniczył w Jego dobrach, w Jego przyjaźni (*salom*), wejdzie z Nim w komunie. A to znaczy dla Jahwisty żyć naprawdę, osiągnąć pełnię życia, poznać jego wartość i sens; przeciwieństwem tego jest umieranie.

Pełnia życia będzie się ponadto urzeczywistniać w *drugim pozytywnym dialogu*, mianowicie w dialogu człowieka z podobnymi mu istotami, czyli z innymi ludźmi. W opowiadaniu biblijnym ten dialog został ukazany w relacji mężczyzny do kobiety oraz mężczyzny do zwierząt. W kobiecie widzi mężczyzna *ciało ze swego ciała i kość ze swoich kości* (Rdz 2,23). Mówiąc inaczej, uznaje ją za kogoś, kto pochodzi z jego istoty, równą mu w godności i zdolną do stanięcia przed nim jako jego ty (por. Rdz 2,18). W kobiecie znajduje on swoją partnerkę, istotę, z którą może nawiązać dialog, z którą się może zjednoczyć, stając się wespół z nią „jednym ciałem” (w. 24). Jest to komunie z drugim obejmująca całe jego jestestwo. W odniesieniu do zwierząt człowiek odkrywa swoją wyższość, co stanowi dla niego uczestnictwo w stwórczym dziele Boga. Dlatego mężczyzna nadaje nazwy wszystkim zwierzętom (w. 20), a to znaczy, że poznaje i opanowuje wewnętrznie ich naturę (imię), a następnie odkrywa ich indywidualność pośród wszystkich innych stworzeń. Jako pan stworzenia, człowiek powinien zagwarantować zwierzętom możliwość życia, naśladując w tym Stworzyciela, który je powołał do istnienia.

Przedstawione tutaj w sposób symboliczny relacje pomiędzy pierwszym mężczyzną i kobietą oraz mężczyzną a zwierzętami mają swój wymiar o wiele szerszy: oznaczają wszelkie relacje człowieka z człowiekiem oraz relację człowieka z całym światem stworzonym. Pierwsze, mające na celu ludzką integrację, odnoszą się do wszystkiego, co społeczne, drugie mówią o panowaniu człowieka nad stworzeniem na wzór samego Stworzyciela, co jest źródłem kosmicznego *salom*, czyli rajskiego pokoju.

Trzeba zauważyć, że prorocy, gdy chcieli opisać przyszłość (eschatologię) odkupionego Izraela, to zawsze nawiązywali do tego właśnie rozdziału Jahwisty i mówili o powrocie do rajskiego *salom* (Oz 2,20.23; Iz 2,2-5). W ten sposób chcieli powiedzieć, że powrót ten jest potencjalnie możliwy jako dzieło Boga i jednocześnie dzieło człowieka.

W tym miejscu rozważań logiczne staje się stwierdzenie, iż Adam z Rdz 2 nie jest tylko człowiekiem początków, który potem bezpowrotnie zniknął ze sceny ludzkiej historii. Jest on człowiekiem, który - niezależnie od swojej przynależności

rasowej czy narodowej - będzie tak samo błogosławiony jak Abraham i będzie wezwany do wejścia w *salom* JHWH, Boga Izraela, Boga stworzenia i wszystkich narodów, w przestrzeń tego pokoju, który panuje w królestwie Dawida i Salomona.

Taką jest wiara Jahwisty. Opiera się ona na Bogu, który upodobał sobie w zwycięstwie człowieka nad grzechem. Nie jest więc przypadkowe to, że „jego” Bóg sporządza tunikę ze skór dla pierwszej pary grzeszników (Rdz 3,21), że broni Kaina-zabójcę przed jakąkolwiek zemstą (Rdz 4,15), że ocala od potopu Noego i jego rodzinę (Rdz 6,8n), a potem wzywa i wybiera Abrahama (Rdz 12), wyzwala niewolników z Egiptu i czyni ich kwitnym narodem (Wj 1-15).

Ta historia cierpliwości i tolerancji Boga wobec grzeszników, a nawet chronienia ich, historia powoływania człowieka i zapewniania wybranemu pomyślności jest gwarancją innej i lepszej przyszłości dla całej ludzkości. Przyszłość jest nadzieją.

Etiologiczna wizja historii w perspektywie zbawczej przyczyniła się do powstania całej szkoły teologicznej. Św. Paweł w Nowym Testamencie okazuje się najznakomitszym uczniem Jahwisty, tego starożytnego mędrca i teologa Izraela. Umieszczając na miejscu Abrahama Chrystusa, rozważa on historię „przed Chrystusem”, wychodząc od planu Boga, który został urzeczywistniony w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym; w Tym, który jest dawcą nowego życia w Duchu (błogosławieństwo Abrahama jest teraz nazywane „życiem w Duchu”). Historia ta jest pełna grzechu (Rz 1,18 - 3,20), ale przemieniła ją śmierć Chrystusa, który w sposób darmowy usprawiedliwił człowieka (Rz 3,21-26). To, kim stał się człowiek odrodzony przez Chrystusa, i to, kim się stanie w perspektywie przyszłej chwały (Rz 8,18), jest równocześnie rzeczywistością i nadzieją, jest owym *już i jeszcze nie*. Ta rzeczywistość przyszłości, która została określona słowami „jeszcze nie”, swoją gwarancję znajduje w zadatku Ducha.

II rozdział Księgi Rodzaju i VIII rozdział Listu do Rzymian łączą się wprost idealnie. To, co Jahwista w Rdz 2 dopiero przewidywał jako ludzką kondycję i perspektywę, u Pawła znajduje pewność *chwały, która się w nas objawi* (Rz 8,18). Widać w tym kontynuację myśli i intuicji pierwszego biblijnego teologa. Jahwista w słowach swego ucznia nadal rozświeśla i podtrzymuje życie oraz oczekiwanie każdego człowieka dobrej woli.

b) Elohista: jahwizm Synaju jako propozycja i zachęta do podjęcia etyczno-religijnych zobowiązań w teraźniejszości

Krytyczne studia nad Pięcioksięgiem nie doszły jeszcze do zgodnego przedstawienia źródła elohistycznego<sup>27</sup>. Niektórzy uważają je jedynie za dopełnienie dokumentu jahwistycznego<sup>28</sup>, inni natomiast uznają Elohistę za dokument niezależny, równoległy do Jahwisty, chociaż z niemałymi i dosyć widocznymi brakami<sup>29</sup>. Są również badacze, którzy twierdzą, że materiał literacki określany mianem „elohistyczny” jest jedynie „predeuteronomiczny”, czyli nie jest źródłem niezależnym<sup>30</sup>. My opowiadamy się za pierwszą względnie drugą opinią krytyków. O jej trafności świadczy widoczna jednolitość stylu w tekstach przypisywanych Elohiście, a przede wszystkim ciągłe odwoływanie się do charakterystycznej i własnej tematyki teologicznej tego źródła<sup>31</sup>. Dla nas więc Elohista jest dokumentem, a zarazem pewną warstwą zawierającą

<sup>27</sup> J. F. Craghan, *The Elohist in recent Literature*, w: *Bib.* 97 (1977), s. 23-35.

<sup>28</sup> E. Córtese, *Da Mose a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele*, EDB, Bologna 1985, s. 32n; S. Mowinckel, *Erwägungen zur Pentateuch Quellenfragen*, w: *NorTTs* 65 (1964), s. 1-1 38; W. Rudolph, *Der „Elohist“ von Exodus bis Josua*, (BZAW 68), Töpelmann, Berlin 1938; P. Volz - W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert*, (BZAW 63), Berlin 1933.

<sup>29</sup> Oprócz dzieł J. Wellhausena por. też O. Eissfeldta, *Die Komposition von Exodus I-XII. Eine Rettung des Elohisten*, w: *TB* 1 8, Kaiser, München 1 969, s. 49-55; tenże, *Introduzione all'AT*, II, Paideia, Brescia, 1980, s. 49-55. H. W. Wolff, *The Elohist Fragments in the Pentateuch*, w: (*The Vitality of the OT*, s. 66-82), podtrzymuje tezę, że fragmenty elohistyczne w Pięcioksięgu suponują pierwotne i niezależne źródło dokumentacyjne z własną techniką kompozycyjną i własnym przesłaniem; zob. też N. Negretti, art. cyt., s. 302-304.

<sup>30</sup> Por. L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, (WMANT 36), Neukirchener Vg., Neukirchen-Vluyn 1969. Przeciw niemu wystąpił H. Cazalles, *Bulletin Théologique sur le Pt*, w: *BTBib* 2 (1972), s. 18n, kontynuując linię C. Brekelsmansa, *Die sogenannten deuteronomistischen Elemente in Genesis bis Numeri. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Deuteronomium* (VT Sup.15), Brill, Leiden 1966, s. 90-96; tenże, *Eléments deutéronomiques dans le Pentateuque*, w: *Recherches Bibliques* 8, Louvain 1966, s. 77-91, twierdząc, że elementy uważane za „protodeuteronomiczne” są typowo elohistyczne, ponieważ zajmują się teologią prawa, grzechu i przebaczenia, co wyraźnie wskazuje na ich pochodzenie elohistyczne i prorockie.

<sup>31</sup> Odnośnie do teologii i specyficznej tematyki charakterystycznej dla tradycji E por. L. Derousseaux, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament* (Lectio divina 63), du Cerf, Paris 1970; N. Negretti, dz. cyt., s. 326-329.

Odnośnie do tematyki E interesująca jest praca doktorska K. Jarosa, *Die Stellung des Elohistes zur kanaanäischen Religion*, (OrbBibOr4), Universitäts Verlag VR, Freiburg S. Göttinge, 1982, gdzie poza tematem „bojaźni Bożej” pojawia się również temat oddzielenia Izraela i jego wyboru (por. teksty Wj 19,5-6, które Jaros przypisuje E, i Lb 23,9b, s. 58n). Ten sam autor streścił swą książkę w art. p.t.: *Der Elohist in der Auseinandersetzung mit der Religion seiner Umwelt*, w: *Kairos*, 1 7 (1975), s. 279-283.

tradycje patriarchalne oraz wspomnienia związane z wydarzeniami Wyjścia i zdobycia Kanaanu. Przechowały się one w Królestwie Północnym jako dzieło pewnego autora (jednostki lub całej szkoły), który przepracował je ze specjalnego punktu widzenia. Należał on do kręgów lewickich i pozostawał w ścisłej relacji z kręgami proroków Królestwa Północnego, zaś żył przypuszczalnie w latach 850-750 przed Chr.<sup>32</sup>. Dokładne studium materiału elohistycznego - pozwalające poznać kontekst historyczno-religijny autora - umożliwiłoby wydobycie elementów składowych jego duchowości, niezwykle głębokich i istotnych dla całości Starego Testamentu.

a) *Elohista — pełen odnowicielskiej pasji „nacjonalista” z czasów powrotu do nieskażonego jahwizmu*

Dokument elohistyczny nie stworzył własnej historii ludzkości. Jego elementy można zauważyć już w Rdz 15, ale jego pierwsze kompletne opowiadanie pojawia się dopiero w Rdz 20. Następnie obecny jest w dalszym tekście Księgi Rodzaju i Wyjścia, szczególnie w odniesieniu do Synaju i pobytu na pustyni. Autorowi tego tekstu obce są uniwersalne zainteresowania Jahwisty, koncentruje się on wyłącznie na tradycji swego narodu. Szczególnie zatroskany jest o los i tożsamość swego ludu, którego przeznaczeniem jest być ludem JHWH. Jest on „nacjonalistą”, ale nie szowinistą. Jest to zdrowy nacjonalizm, który szuka własnych narodowych korzeni i staje w obronie pierwotnej kultury swego ludu.

Jego styl nie jest tak żywy i porywający, jak styl Jahwisty. Jest on bardziej powściągliwy, a pod względem teologicznym ukierunkowany na podkreślenie transcendencji Boga oraz etycznych aspektów życia. Będąc moralistą, choć nie zrzędą czy hipokrytą, jest również etykiem przekonanym, że piękno i wzniosłość życia wymagają wysokiej ceny. Kontekst historyczny, w którym żyje Elohist, charakteryzuje się silnymi napięciami religijno-kulturowymi. Dynastia Omrydów, która

Odnosnie do szczegółowego opracowania tematu bojaźni Bożej, por.: L. Alonso Schókel, *Temero respetar a Dios?*, w: *CuBib* 33 (1976), s. 21-28; J. Becker, *Gottesfurcht im AT*, (AnBib 25), Bibl. Inst. Press Roma 1965; A. Dihle, J. H. Waszink, W. Mundle, *Furcht (Gottes)*, w: *RAC* 8, 61 (1971), s. 661-99; S. Path, *Furcht Gottes. Der Begriff im AT* (Arbeiten z. Theol. 2,2), Calwer Vg/Evang. Vg., Stuttgart/BernOst 1963.

Odnosnie do tematu Izraela jako ludu Bożego w E zob.: J. Schüpphaus, *Volk Gottes und Gesetz beim Elohisten*, w: *ThZ* 31 (1975), s. 1 93-21 0; szczególnie s. 196, gdzie autor rozwija myśl Jarośa.

Według F. Langlameta, który recenzuje pracę K. Jarośa w: *RB* 83 (1976), s. 106, temat bojaźni Bożej zawiera się już w temacie ludu Bożego. Wyraża to też L. Ruppert znanym tytułem swej pracy *L'Elohista: il teologo del popolo di Dio*, zamieszczonej we wspólnym dziele *Parola e Messaggio*, s. 1 79-194.

<sup>32</sup> Por. A. W. Jenks, *The Elohist and North Israelite Traditions* (MonSer 22), Scholars Press, Missoula MT 1977.

panowała od roku 885 przed Chr. i założyła nową stolicę Samarię, przyczyniła się do znacznego dobrobytu w Królestwie Izraela, czyli w Królestwie Północnym. Dokonało się to dzięki kontaktom handlowym z fenicką ludnością wybrzeża (Tyrem i Sydonem; por. 1 Krl 16,23n.29-34). Jednak istnienie na jego terytorium dużych skupisk kananejskich i fenickich było brzemiennie w skutki: zarówno kultura, jak i religia uległy niebezpiecznym wpływom kananejskim.

Za panowania Achaba (874-853) życie religijne zostało skażone do tego stopnia, że aż doszło do gwałtownej reakcji gorliwego i zapalonego jahwisty, jakim był i za jakiego sam siebie uważał prorok Elias z Tisbe (1 Krl 18,17n). Wokół niego i jego ucznia Elizeusza oraz wokół kręgów innych ekstatyków i proroków, którzy byli wyrazicielami jego myśli, skoncentrował się ruch oporu przeciwstawiający się wpływom kananejskim na religijne życie Izraela. Jednocześnie zrodził się tam nurt czystego jahwizmu, takiego jakim żył Izrael w okresie nomadycznym na pustyni (1 Krl 17-19; 2 Krl 2-8).

Kiedy tron objął Jehu, wódz wojsk syna Achaba Jorama, doprowadził on do upadku dynastii Omrydów i zapoczątkował własną, która panowała przez całe stulecie (841-743). Aby umocnić swoje poczynania polityczne, przyjął on program odnowy religii jahwistycznej proponowany przez kręgi prorockie i usuwał wszelkie ślady kultów obcych (2 Krl 9-10). W ten sposób, przynajmniej formalnie, również korona była w rękach JHWH.

Pojawiali się również tacy, którzy negując kulturę urbanistyczną, pragnęli odnowić życie nomadyczne. Był to ród Rekabitów, ludzi surowego, ale i wolnego sposobu życia, będący jakby żywym świadectwem Izraela z okresu pustyni oraz uosobieniem czystości jego jahwizmu (2 Krl 10,15.23; Jr 35). Prorok Królestwa Północnego Ozeasz, żyjący w cieniu reformy zapoczątkowanej przez Eliasza i kontynuowanej przez Jehu, wobec Izraela powracającego coraz wyraźniej do baalizmu reaguje tak samo, jak powyżsi, odwołując się do czasów autentycznego jahwizmu, do okresu Wyjścia i pustyni. Podsumowując, można stwierdzić, że w ciągu dwóch stuleci (IX i VIII) żywotne siły wiary jahwistycznej w Królestwie Północnym usiłowały wszelkimi sposobami zahamować wpływy kultury kananejskiej. Odwoływały się przy tym świadomie do własnych początków, a w szczególności do tego momentu, który tradycja uznawała za najbardziej znaczący dla ukonstytuowania się Izraela jako narodu, mianowicie do Synaju.

W tę właśnie walkę historyczno-religijną włącza się Elohistą ze swoim dziełem. Celem, jaki mu przyświecał, było oczywiście odrodzenie tych tradycji przeszłości, które zachowały się w jego środowisku, aby ożywić pierwotny jahwizm. Również dla niego terażniejszość była miejscem odśłaniania się przeszłości, jednak nieco inaczej niż u Jahwisty, ponieważ terażniejszość nie była dla niego kluczem do odczytywania przeszłości. Za sytuację idealną uważał on jeden tylko moment z przeszłości, a mianowicie postawę Izraela na Synaju, która jest i powinna być

prototypem wiary - obecnej już u patriarchów - a którą teraz Elohista chciał na nowo zaproponować współczesnemu sobie Izraelowi.

*β) Elohistyczne przypomnienie modelowej postawy Izraela na Synaju,  
czyli bojaźń Boża*

Tematem najbardziej oryginalnym, wyjątkowo szeroko rozwiniętym przez Elohistę i przenikniętym wyjątkową pasją, jest „bojaźń Boża”. Pojawia się ona w całym dokumencie, przedstawiając tę szczególną dyspozycję serca, którą autor elohistycznej tradycji uznaje za niezbędną w życiu człowieka wierzącego.

Jej obecność lub brak w postawie ludu na Synaju są szczególnie znaczące. W Księdze Wj 19,16 w obliczu teofanii, której towarzyszyła straszliwa burza, Izraelitów obozujących na stokach Synaju ogarnął wielki lęk i przerażenie (*haradah*). Potęga zjawisk kosmicznych zawsze wywołuje w człowieku instynktowny lęk, ale tu pojawia się jeszcze coś więcej: człowiek zauważa przerażającą wielkość w objawieniu się Transcendentnego.

Nie ma w tym jednak nic wyjątkowego; cała Biblia jest pełna tego lęku wobec teofanii (Rdz 28,17; Iz 6,5 itp.). Tym, co zaskakuje, jest stwierdzenie, że lud nie przestaje się lękać również po ogłoszeniu przez Boga Dekalogu (Wj 20,1-17). W Księdze Wj 20, 18 jest napisane: *Wtedy cały lud, słysząc grzmoty i błyskawice oraz głos trąby i widząc dymiącą górę, przelękł się i drżał [ wajjanu'u ], i stał z daleka.* Ten tekst doskonale oddaje postawę ludu wobec teofanii z 19,16. Bardzo znaczący jest fakt, że Elohista przesunął go do opisu sytuacji po otrzymaniu Dekalogu. Chciał w ten sposób powiedzieć, że lud lęka się nie tylko wtedy, kiedy Bóg objawia swoją potęgę i ukazuje swą wielkość, ale również wówczas, kiedy Bóg objawia swoją wolę wyrażoną w „dziesięciu słowach”. Izrael powinien przecież traktować swego Boga na serio i przyjąć Jego słowa jako swoje. Słowa te są sędziami jego wierności jako ludu JHWH i wiodą ku dobru i życiu. Takie znaczenie zawarte jest też w mowie Mojżesza, którą Elohista kładzie w jego usta, umieściwszy ten tekst po przedstawieniu Dekalogu: *Mojżesz rzekł do ludu: Nie bójcie się! [al-tira'u]. Bóg przybył po to, aby was doświadczyć i pobudzić do bojaźni przed sobą [jirató], abyście nie grzeszyli*” (Wj 20,20). Jest to wyrażenie niesłuchanie ważne w tym fragmencie. Chce ono powiedzieć, że Izrael powinien przejść od strachu instynktownego do bojaźni, która ogarnie jego intelekt i wolną wolę; od „strachu” przed Bogiem do zdecydowanego pragnienia, by Go nie obrażać, by nie grzeszyć. Zatem bojaźń człowieka wierzącego jest równoznaczną z bezwarunkowym przyłgnięciem do Boga i z powstrzymaniem się od tego wszystkiego, co od Niego oddala. Jest więc wiarą w Boga i równocześnie zaangażowaniem się w realizację dobra, do którego zachęcają Jego słowa. Jest afektywnym i efektywnym wyborem Boga, dokonany tak umysłem, jak i sercem, a wyrażającym się we wszystkich chwilach



życia, w momentach sprawowania kultu, a także wśród zwyczajnych spraw codziennych. Dekalog bowiem obejmuje tak przepisy kultyczne, jak i postawy etyczne.

Stwarzając sobie złotego cielca, Izrael dał na Synaju przykład postawy zupełnie przeciwnej (Wj 32,1-6). Wydarzenie to Elohistą uznano za grzech (Wj 32,21.32.33), ponieważ było ono przekreśleniem dopiero co podjętego zobowiązania wierności zamykającego akt Przymierza (Wj 24,3-8). Było też przejawem braku zaufania względem JHWH, który - zdaniem niewiernego ludu - oddalił się od niego, zajęty rozmową z Mojżeszem (Wj 32,1a). Wobec tej domniemanej nieobecności Boga i jego pośrednika niewierny lud czuł się upoważniony do stworzenia sobie Boga, który byłby zawsze do jego dyspozycji, na jego usługach: Boga, który by „siedział przed nami” (w. 1b). Doskonale tu widać zmianę postawy wobec Boga: teraz Izrael rzędzi swoim Bogiem, czyli „cielcem odlanym z metalu” (w. 4).

Bojaźń jest dla Elohisty posłuszeństwem człowieka względem Boga, natomiast grzech jest podporządkowaniem Boga człowiekowi. Człowiek jest Bogu posłuszny, kiedy realizuje siebie samego zgodnie ze słowami uznanymi za przejaw Jego woli. Dokonuje się to według prawa, które odpowiada samej strukturze człowieka, zaplanowanej przez Boga. Grzech jest odrzuceniem tego wszystkiego i przyjęciem bożka (złotego cielca, kananejskiego Baala i wszelkich bożków stworzonych przez człowieka) jako maski, za którą kryje się ludzka wola i upodobanie.

*y) Bojaźń wobec Boga na Synaju jako klucz ułatwiający zrozumienie historii patriarchów i wydarzeń Wyjścia*

W tradycji zachowywanej w środowisku Królestwa Północnego historia patriarchów została już zinterpretowana jako czas realizacji podwójnej obietnicy: liczego potomstwa oraz daru ziemi Kanaan, na której patriarchowie przebywali jako obcy przybysze (Wj 15,13). Elohistą włącza ją w swój dokument i poddaje dalszej interpretacji, czyniąc z niej wzór bojaźni wobec Boga, modelowy przykład wiary i posłuszeństwa (ojców), przeciwstawiając jej przykłady bezbożności i grzechu (u ludów pogańskich).

*Po tych wydarzeniach Pan tak powiedział do Abrama podczas widzenia: „Nie obawiaj się [al-tira], Abramie”, (...) i poleciwszy Abramowi wyjść z namiotu, rzekł: „Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić”; potem dodał: „Tak liczne będzie twoje potomstwo”. Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę (...). I wtedy to Pan rzekł do Abrama: „Wiedz o tym dobrze, iż twoi potomkowie będą przebywać jako przybysze w kraju, który nie będzie ich krajem (...), staną się niewolnikami (...). Dopiero w czwartym pokoleniu, gdy się dopełni niegodziwość Amorytów, powrócą tu (Rdz 15,1a.5-6.13.16).*

Już w formule wstępnej tego tekstu (*Pan tak powiedział do Abrama podczas widzenia*) Elohistą przedstawia Abrahama jako pierwszego z proroków, jako

człowieka, któremu Bóg się objawia i któremu oznajmia swoje plany. Zachęta do tego, aby się nie lękał, jest jednocześnie wezwaniem do ufności w potęgę Boga, który dotrzymuje danego słowa (np. obietnicy o licznych potomstwie). Abraham posiada taką wiarę i dlatego jest człowiekiem sprawiedliwym, wzorem tych, którzy będą posłuszni Bogu. Posłusznemu Abrahamowi Bóg objawia przyszłe losy jego potomków: niewolę egipską, ale również wyzwolenie z niej oraz dar ziemi, i to w czasie doświadczania największej niegodziwości (*'awón* - grzech rozumiany jako wina) ze strony Amorytów. Temu podwójnemu słowu-obietnicy Boga (potomstwo i ziemia) odpowiada określona postawa człowieka: albo wiara-posłuszeństwo (bojaźń) Abrahama (wzór pozytywny), albo niegodziwość-bezbożność (brak bojaźni) Amorytów (wzór negatywny).

Możemy sobie wyobrazić ogromną siłę oddziaływania takich dwóch obrazów na współczesny dla Elohisty Izrael: mógł on swoim życiem odtworzyć model Abrahama albo stać się poganinem na wzór Amorytów. Wszystko zależało od niego. Zobowiązania podjęte na Synaju i przykład Abrahama pociągały go ku naśladowaniu sprawiedliwości patriarchy, potwierdzonej jego wiernością Bogu.

Pierwsze pełne opowiadanie Elohisty (Rdz 20) jest zdominowane przez tematykę grzechu. Opowiada ono o podróży Abrahama, który znalazł się w pogańskim mieście Gerar. Przypuszczając, że jest to miasto, w którym ludzie żyją „bez bojaźni Bożej” (*enjirat 'elohim*, w. 11), postępuje on ostrożnie: podaje się za brata swej żony Sary. Król Geraru Abimelek, przekonany, że jest to prawda, bez żadnych skrępowań zabiera Sarę jej mężowi-bratu. W nocy podczas snu objawia mu się Bóg i grozi mu śmiercią z powodu zabrania Sary prawowitemu mężowi. Jest to, nawet w przypadku króla, bardzo ciężkie przewinienie. Jednak uczynił to w nieświadomości, nie wiedząc, kim naprawdę jest Abraham, a ten jako „prorok” (w. 7 wyraźnie go tak nazywa) wstawił się za niego u Boga i dzięki temu Abimelek pozostał przy życiu. Ponadto modlitwa Abrahama przywraca zarówno królowi, jak i jego haremowi zdolność prokreacyjną. Jest to bardzo konkretny obraz ukazujący dar życia (w. 17).

Epizod z Abimelekiem, paralelny do jahwistycznego opowiadania o pobycie Abrahama w Egipcie (Rdz 12,10-20), ukazuje zasadniczą różnicę pomiędzy Elohistą a Jahwistą. Dla tego ostatniego wystarczającym było ukazanie w tym wydarzeniu opieki JHWH nad Abrahamem, natomiast Elohistę interesują przede wszystkim kwestie etyczno-moralne. Podkreśla brak winy zarówno u Abimeleka, który nie wie, kim jest naprawdę Sara (w. 5-6), jak i u Abrahama, który nie skłamał, przedstawiając Sarę jako swoją siostrę, ponieważ była ona rzeczywiście jego siostrą przyrodnią (w. 12). Widać to też w przedstawieniu cudzołóstwa jako grzechu zasługującego na śmierć, a więc uznanego za jedno z najcięższych przewinień, ponieważ pozbawiało mężczyznę możliwości dalszego życia we własnym synu. Wreszcie - kolejny element charakterystyczny dla Elohisty - bycie „prorokiem” Boga i trwanie w Jego bliskości dzięki postawie „sprawiedliwości” daje Abrahamowi moc wstawiennictwa: jego

modlitwa sprawia, że życie zachowuje zarówno on sam, jak i ci, z którymi się styka. W ten sposób raz jeszcze śmierć i życie zostały przez tego autora ściśle związane z takimi przeciwstawnymi pojęciami, jak grzech i bojaźń wobec Boga.

W epizodzie przedstawiającym ofiarowanie Izaaka (Rdz 22,1-19) widać już znaczny postęp w podjętej tematyce bojaźni Bożej. Tutaj autor chce powiedzieć, że okazuje się ona prawdziwą dopiero wówczas, gdy zostanie poddana jakiejś próbie, w tym nawet najbardziej szokującej. Bóg nakazuje Abrahamowi złożyć w ofierze „jedynego i umiłowanego” syna (w. 2). Abraham nie sprzeciwia się, lecz przygotowuje wszystko, co było potrzebne do złożenia ofiary. W momencie kiedy już podnosi rękę, aby zadać synowi śmiertelny cios, powstrzymuje go anioł, który zarazem ukazuje sens tej pozornie absurdalnej próby: *Teraz poznałem, że boisz się Boga [ki jere elohim], bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna* (w. 12). Bojaźń Boża jest więc czymś więcej niż posłuszeństwo, jest miłością. Jest tu ona przeciwstawiona miłości Abrahama do swego syna, będącego jego jedyną nadzieją. W chwili wyboru pomiędzy tymi dwoma wielkimi miłościami swego życia Abraham, człowiek wierzący i ojciec zarazem, nie ma żadnej wątpliwości: wybiera tę pierwszą, czyli miłość Boga. Bojaźń jest więc prawdziwa wówczas, kiedy Boga miłuje się w sposób bezwarunkowy i pierwszorzędny. Miłość tego rodzaju nie jest bynajmniej miłością nierozumną, ponieważ nie pozwala pójść przeciw prawu natury i pozbawić życia własnego syna, czego zdecydowanie zakazywało prawodawstwo biblijne (Kpł 18,21; Pwt 12,31), a czego modelowym przykładem jest ten właśnie epizod, w którym sam Bóg sprzeciwia się zabiciu chłopca.

Nie pominięto tu także szczególnego aspektu tego problemu, czyli bezpośredniego przedmiotu bojaźni-miłości Boga. Nawet wówczas, kiedy się zachowuje lub przekracza prawo, bojaźń (wiara-posłuszeństwo-miłość) względnie jej zaprzeczenie odnosi się do samej osoby Boga. Rozumiał to dobrze autor Psalmu 51, mówiąc: *Tylko przeciw Tobie [leka lebadka] zgrzeszyłem i uczyniłem, co złe jest przed Tobą* (w. 6). Czynić zło przeciw prawu Bożemu znaczy czynić zło przeciw samemu Bogu, ponieważ się Go lekceważy, nie liczy się z tym, co On nakazuje, a więc się Go nie miłuje.

W historii patriarchów temat bojaźni Bożej pojawi się jeszcze dwa razy: najpierw w przypadku Jakuba (Rdz 28,17), a następnie Józefa (Rdz 42,18). Pierwszemu ukazuje się Bóg we śnie na szczycie drabiny albo schodów, po których aniołowie wstępują do góry i schodzą na dół. Kiedy się przebudził, ogarnęła go bojaźń (*wajjira*). Jest to klasyczna bojaźń ogarniająca tego, kto wchodzi w bezpośredni kontakt z Transcendentnym, choćby się to dokonało we śnie lub przez znaki teofanii. Podkreślona tu została niemożność dostępu do Boga, a także Jego majestat, co zmusza człowieka do przyjęcia postawy fizycznego oddalenia się od Bóstwa (por. Wj 19,12 i 2 Sm 6,7 - ten fragment mówi o nietykalności Arki, co jest drugą formą podkreślenia sakralności, a więc w konsekwencji polega na wyłączeniu z użytku świeckiego tego wszystkiego, co należy do Boga). Jakkolwiek ten sposób przedsta-

wiania transcendencji Boga, wymagający od człowieka postawy bojaźni, może się wydawać wstrząsający, to prawdą jest też, że ma on szczególną skuteczność; to tzw. *via negationis*, którą teologowie uważają za najbardziej przydatną, aby móc cokolwiek zrozumieć o tym niezgłębnym i niczym nie ograniczonym oceanie, jakim jest Bóg.

Jeśli bojaźń Abrahama jest, według Elohisty, sposobem wyrażenia jego wiary-pośluszeństwa-miłości względem Boga, to bojaźń Jakuba jest jakby małym światełkiem pozwalającym dostrzec niezgłębną wielkość i potęgę Boga obietnicy, który w swej łaskawości ukazał mu się na drodze do Aramu (Rdz 28,20-22).

Przypadek Józefa otwiera nowy rozdział w kształtowaniu się bojaźni Bożej. Niekoniecznie musi być ona cechą synów Izraela, ale może być postawą każdego, niezależnie od jego przynależności narodowej, jeśli tylko w sposób właściwy odnosi się on do Boga. Widać ją nie tylko w postawie Józefa, który jest wielkim wezyrem faraona, ale również u położnych egipskich (Wj 1,17.21), a w dalekiej przyszłości nawet u rzymskiego setnika Korneliusza (Dz 10,34).

Bojaźń Boga jest zasadniczą motywacją postępowania Józefa: *A trzeciego dnia Józef rzekł do nich: „Jeśli chcecie ocalić życie, uczynicie to, boja boję się Boga”* (*‘et-ha elohim ant jare’*- Rdz 42,18). Bojaźń Boga jest najlepszą gwarancją poszanowania praw drugiego człowieka i jest pierwszym krokiem ku realizacji nakazu miłości bliźniego (Kpł 19,18).

Bojaźnią, która skłania do ocalenia życia innym, kierowały się również egipskie położne. Zgodnie z nakazem faraona powinny one zabijać wszystkich nowo narodzonych hebrajskich chłopców, a pozostawiać przy życiu jedynie dziewczynki: *Lecz położne bały się Boga [wattire'na et-ha elohim] i nie wykonywały rozkazu króla egipskiego, pozostawiając przy życiu [nowo narodzonych] chłopców* (Wj 1,17). Jest to tekst bardzo bogaty w znaczenie. Dla egipskich położnych „bać się Boga” znaczyło nie tylko być Mu posłusznym, ale również realizować Jego zamiary dotyczące całej historii Izraela. Poprzez liczebny wzrost Izraela Bóg urzeczywistniał dane ojcom obietnice, a w tym wypadku chodziło przecież o zachowanie przy życiu tak liczego ludu. W swoich planach Bóg posłużył się położnymi. Ich „bojaźń” w ręku Boga stała się narzędziem, za pomocą którego On tworzył historię. Z drugiej strony kobiety te, będąc posłuszne Bogu, nie dochowały posłuszeństwa nakazom faraona, nie godząc się na jego imperialistyczne ambicje i nieludzkie metody. A więc bojaźń Boża jest jeszcze posłuszeństwem wobec Boga, a nieposłuszeństwem wobec niesprawiedliwych nakazów ludzi. Trzeba jeszcze wymienić jeden element związany z Bożą bojaźnią: jest nim płynąca z niej osobista korzyść. *Ponieważ położne bały się Boga [ki jaru et-ha elohim], również i im zapewnił On potomstwo* (Wj 1,21).

Ostatnia relacja o bojaźni przekazana przez Elohistę dotyczy siedemdziesięciu sędziów, których ustanowił Mojżesz, idąc za radą swego teścia, a których zadaniem miało być rozstrzygnięcie sporów i kontrowersji, jakie powstawały między ludem (Wj 18,13-27). Ci urzędnicy powinni cechować się bojaźnią Bożą, przejawiającą się też

wieloma ludzkimi przymiotami, takimi jak: nieskazitelność, prawość, bezstronność i nieprzekupność ( *'anse hajil, 'anse 'émet, sonë bàsa*), czyli by *byli to dzielni, bojący się Boga i nieprzekupni mężowie, którzy brzydzili się niesprawiedliwym zyskiem* (w. 21).

Jak zatem widać, kategorią bojaźni Boga obejmuje Elohistą całą charakteryzującą wierzącego postawę i działalność: wiarę i miłość Boga, poszanowanie praw drugiego człowieka, sprawiedliwość względem wszystkich. Około pół wieku później prorok Królestwa Północnego - Ozeasz, żyjący w ojczyźnie Elohisty, dla określenia tego, co nieznany z imienia autor drugiego dokumentu Pięcioksięgu wyraził poprzez *jirat elohim* (bojaźń Boga), użyje jeszcze innych terminów, takich jak *hesed* połączone z *fdàqâh* i *mišpat*.

### c) Tradycja deuteronomiczna: „dzisiaj” Izraela rodzące się w napięciu pomiędzy „być” a „powinno być”

Materiał literacki tradycji deuteronomicznej nie jest trudny do wyodrębnienia. W odróżnieniu od dwóch poprzednich, Jahwisty i Elohisty, zajmuje w całości jedną Księgę: Powtórzonego Prawa (Deuteronomium). W aktualnej Biblii księga ta jest częścią Pięcioksięgu, czyli tej całości literackiej, którą Hebrajczycy nazwali *tôrâh*, określając tym słowem całą swoją teologię, religijne dziedzictwo oraz konstytucyjne prawo o najwyższym znaczeniu. Jednak nie było tak od początku. Pwt należała najpierw do tego zbioru ksiąg historycznych, poczynając od Joz do 2 Kri, który nazwano historią deuteronomistyczną<sup>33</sup>. W ostatniej redakcji Pwt i historia deuteronomistyczna stały się bowiem dziełem, które wyszło spod jednej ręki czy też było dziełem jednej szkoły, nazwanej potem umownie również „deuteronomistyczną”<sup>34</sup>. Księga Pwt, wyłączona z tego zbioru, stała się częścią Pięcioksięgu, ponieważ jej bohaterem, podobnie jak w innych częściach Pięcioksięgu, był Mojżesz.

Osobliwością tej księgi jest jej rodzaj literacki. Od początku do końca stanowi ona serię przemówień<sup>35</sup>, w których Mojżesz zwraca się do ludu. Do nich dołączono

<sup>33</sup> Teorię tę podtrzymuje M. Noth w swym sławnym dziele: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Niemeyer, Tübingen 1967, a także jest ona podtrzymywana jeszcze przez G. von Rada w jego również sławnym dziele: *Das Formgeschichtliche Problem des Haxateuch* (BWANT 26), Kohlhammer, Stuttgart 1938, obecnie opublikowanym w: *TB* 8, Kaiser, München 1965. Por. także równie znane dzieło S. Mowinckela, *Tetrateuch, Pentateuch, Hexateuch* (BZAW 90), Töpelmann, Berlin 1964.

<sup>34</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy. The present State of Inquiry*, w: *JBL* 86 (1 967), s. 249-262; tenże, *Deuteronomy and deuteronomistic School*, Clarendon, Oxford 1971.

<sup>35</sup> H. Cazelles, *Passages in the singular within Discourse in the plural of Dt 1-4*, w: *CBQ* 29 (1 967), s. 207-219; G. Minette de Tillesse, *Sections „Tu” et sections „Vous” dans le Deuterome*, w: *VT* 12 (1962).

pieśń i błogosławieństwa - również pochodzące od Mojżesza, a na końcu znajduje się nieco informacji odnoszących się do śmierci i pogrzebu wielkiego przywódcy.

Styl tej księgi jako gatunku literackiego jest oratorski, wylewny i uroczysty, pełen ciepła, ale i melancholii<sup>36</sup>. Mojżesz deuteronomiczny to mówca o ogromnej sile perswazji, odwołujący się do ludzkich emocji i „serca”. Słownictwo użyte w tej księdze nie jest zbyt bogate, zawiera wiele formuł stereotypowych. Stąd też łatwo jest rozpoznać tę tradycję w innych częściach Pięcioksięgu oraz historii deuteronomistycznej, gdzie spotykamy liczne poprawki i dodatki redakcyjne inspirowane nauką deuteronomiczną<sup>37</sup>.

*a) W służbie reformy wiele razy planowanej, ale nigdy nie doprowadzonej do skutku*

Znaczna część naukowców zgodnie twierdzi, że tradycja zawarta później w Pwt ma swoją kolebkę na terytorium Królestwa Północnego, które istniało dwa stulecia (931-721 przed Chr.). Środowiskiem kulturowym, gdzie ona się formowała, byli lewicy trzymający się z dala od królewskich sanktuariów (Betel i Dan), okrytych złą sławą z powodu swojego synkretyzmu religijnego (por. Am 4,4; 5,5n; Oz 6,10; 8,5). Środowiska te były wierne czystemu jahwizmowi, podobnie jak kręgi prorockie zgrupowane wokół Eliasza, Elizeusza, Amosa i Ozeasza. Lewicy owi charakteryzowali się wrażliwością na nauczanie i styl wypracowany przez literaturę mądrościową, i można powiedzieć, że byli bezpośrednimi spadkobiercami elohistycznej tradycji narracyjnej i prawodawczej Królestwa Północy<sup>38</sup>.

W odróżnieniu od Elohisty, który żył w epoce kwitnącej pod względem politycznym, chociaż charakteryzującej się religijnymi kompromisami, środowisko deuteronomiczne żyło u schyłku Królestwa Północnego, głównie w epoce Ozeasza

<sup>36</sup> J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, Hanstein, Bonn 1967.

<sup>37</sup> Por. dwa artykuły C. Brekelmansa już cytowane w przyp. 15; W. Fuss, *Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Ex 3,17*, (BZAW 1 26), De Gruyter, Berlin/New York 1972.

<sup>38</sup> A. Alt, *Die Heimat des Deuteronomium*, Kaiser, München 1 943; C. Brekelmans, *Wisdom Influence in Deuteronomy*, w: *La sagesse de l'Ancien Testament*, (opr.) M. Gilbert, (Journées Bibliques Lv 1978), (BibELTL 51 ), Duculot/Univ., Gembloux/Louvain 1979, s. 28-38; C. Carmichael, *Deuteronomic Laws, Wisdom and Historical Traditions*, w: *JSS 2* (1 967), s. 1 98-206; F. R. McCurley, Jr., *The Home of Deuteronomy Revisited. A methodological Analysis of the northern Theory*, w: *Fs J. M. Myers*, (opr.) F. H. N. Bream, Temple U.P., Philadelphia 1 974, s. 295-317; M. Weinfeld, *The Dependence of Deuteronomy upon the Wisdom Literature*, w: *Y. Kaufmann jubilee Volum*, Jerusalem 1960, s. 89-108. Odnośnie do tradycji dotyczących lewitów zob.: K. Möhlenbrink, *Die levitischen Überlieferungen des AT*, w: *ZAW 11* (1 934), s. 1 84n, H. Straus, *Untersuchungen zu den Überlieferungen der vorexilischen Leviten*, Bonn 1960.

(740-725). Jest to okres, kiedy wszystko się kruszy: władza jest w rękach dowódców wojska, którzy następują jeden po drugim, wzajemnie się eliminując; dwór szuka porozumienia z możliwymi lub z tymi, którzy aktualnie za takich uchodzą; klasy posiadające uciskają słabych; kasta kapłańska jest niewykształcona i zepsuta, a lud religijnie zdeprawowany. Nad tym wszystkim ciąży przecucie katastrofalnego końca.

W takim kontekście lepiej widać, jaki cel postawiły sobie lewickie koła Północy, usiłujące uratować Izrael, który już umierał, choć wcale nie był tego świadomy. Widziały one konieczność natarczywego zaapelowania do jego wiary i do wierności podjętym zobowiązaniom. A któż lepiej niż Mojżesz mógłby wykonać to zadanie? I stąd ta zdumiewająca pareneza, którą spotykamy w rozdz. 6-11 Pwt, stanowiąca część drugiej mowy Mojżesza. Częściowo pochodzi ona z tej epoki i jest łączona z tzw. „kodeksem deuteronomicznym” (Pwt 12-26), stanowiąc razem z nim jądro tradycji deuteronomicznej. Kodeks deuteronomiczny zapożycza niektóre przepisy z kodeksu Przymierza (Wj 21-23), lecz je rozwija, wzbogacając nowym duchem i mocniejszymi akcentami humanitarnymi<sup>39</sup>. Widać tu owoce przepowiadania Amosa, ale przede wszystkim egzystencjalnego zatroskania mędrców.

Pareneza i kodeks poprzedzone przez Dekalog miały, według założeń lewitów, przyczynić się do odrodzenia umierającego już Izraela. W tym celu konieczne było głębokie wstrząśnięcie Izraelem, niewiernym względem Boga i Jego historii, ukazując mu groźbę utraty ziemi; tej ziemi, która została mu dana przez JHWH, ale pod warunkiem, że będzie zachowywał Jego prawa i przykazania<sup>40</sup>.

Wezwanie do zachowania przykazań Bożych jest motywem przewodnim tej tradycji, powtarzającym się w rozmaitych tonacjach. Przez lewitów uważane jest ono za kryterium życia lub śmierci Izraela w jego ojczyźnie, tak obecnie, jak i w przyszłości.

*Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, o której poprzysiągł przodkom twoim (...), że ją da tobie (...), strzeż się, byś nie zapomniał o Panu, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewoli (...). Nie będziesz oddawał czci bogom obcym, spomiędzy bogów okolicznych narodów, bo Pan, Bóg twój, który jest u ciebie, jest Bogiem zazdrosnym; by się nie rozpałił na ciebie gniew Pana Boga twego i nie zmiotł cię z powierzchni ziemi. Nie będziecie wystawiali na próbę Pana, Boga waszego, jak wystawialiście Go na próbę w Massa. Będziecie pilnie strzec polecenia Pana, Boga waszego, Jego świadectwa i praw, które wam zlecił. Czyń, co jest prawe i dobre w oczach Pana, aby ci się dobrze powodziło i abyś wreszcie wziął w posiadanie piękną ziemię, którą poprzysiągł Pan przodkom twoim (Pwt 6,10-18).*

Ostatnie zdanie tego tekstu wskazywałoby na to, że Izrael znajduje się w momencie wejścia do Kanaanu. W rzeczywistości on już tam żyje od dawna, a teraz grozi mu nawet szybkie opuszczenie tej ziemi. Wraz z upadkiem Samarii (721 r. przed

<sup>39</sup> M. Weinfeld, *The Origin of Humanism in Deuteronomy*, w: *JBL* 80 (1961), s. 2421-247.

<sup>40</sup> R. Murphy, *El „Deuteronomio” documento de una revitalización religiosa*, w: *Concilium* 89 (1973), s. 238-339.

Chr.) Izrael zostanie rozproszony pomiędzy narodami. Pareneza deuteronomiczna, charakteryzująca się literackim artryzmem, zwraca się do Izraela zgromadzonego na stepach Moabu, do którego Mojżesz kieruje gorące polecenia w wigilię wejścia do Kanaanu. Jest to bardzo skuteczny chwyt literacki. Służy on do obudzenia sumienia Izraela, przenosząc go do klimatu tamtej idealnej wigilii przed wzięciem w posiadanie ziemi Kanaan. Zachowując prawo Boże, Izrael bierze w posiadanie ziemię Kanaan, bo Kanaan jest ziemią, którą trzeba zdobywać w każdym czasie, nie jest ona poza, lecz wciąż przed Izraelem. Zaniedbując Boży nakaz, można stracić wszystko, zarówno ziemię, jak i samego siebie.

To właśnie zdarzyło się w 721 roku. Królestwo Północne nie odrodzi się już więcej. Jednakże tradycja deuteronomiczna nie zaginęła, ponieważ koła lewickie znalazły schronienie w Królestwie Judzkim, gdzie zostały dobrze przyjęte przez południowe środowiska religijne. Tu właśnie tę tradycję spisano i stała się ona dokumentem. Był to okres panowania w Judzie króla Ezechiasza, a w Jerozolimie kwitła wtedy działalność literacka: zbierano i wydawano duże fragmenty kulturowego i religijnego dziedzictwa narodu. Chodzi tutaj zwłaszcza o przysłowia (Prz 25,1). Elohista został wtedy połączony z Jahwistą, zebrano psalmy, a kapłani ze świątyni jerozolimskiej dokonali kompilacji kodeksu kapłańskiego, czyli „prawa świętości” (Kpł 17-26).

Dokonana za czasów Ezechiasza redakcja Pwt, jako dokument o charakterze religijnym i zawierający prawodawstwo przypisywane Mojżeszowi, był przechowywany w jerozolimskiej świątyni. Poszedł w zapomnienie za panowania Manassesesa, który jako syn Ezechiasza władał w latach 687-642 i odznaczył się niechlubnie popieraniem bałwochwalstwa. Za panowania Jozjasza w 622 roku, przy okazji przeprowadzanych w świątyni prac remontowych, księga ta została na nowo odkryta (2 Kri 22,3-10).

Król Jozjasz pragnął zrealizować zamysł isticie gigantyczny. Chciał, wykorzystując słabość imperiów asyryjskiego i egipskiego, odzyskać Północ i przywrócić królestwu dawną świetność z czasów Dawida i Salomona. Odkrycie w świątyni jerozolimskiej Pwt oraz treść legislacyjna tej księgi odpowiadały jego planom. Usprawiedliwiały jego ekspansyjne marzenia zmierzające do zjednoczenia całego dawnego terytorium izraelskiego i stworzenia religijnego i politycznego centrum w Jeruzalem. Prawo o jedyności sanktuarium - postulowane w kodeksie deuteronomicznym - którym nie mogło być żadne inne sanktuarium prócz świątyni Salomona, stało się podstawowym prawem jego reformy<sup>41</sup>. Zniszczenie wszelkich znaków bałwochwalstwa dokonane

<sup>41</sup> A. Bentzen, *Die josianische Reform und ihre Voraussetzungen*, Copenhagen 1926, s. 72n; B. Halper, *The Centralisation formula in Deuteronomy*, w: VT31 91981 ), s. 20-38; A. Jepsen, *Die Reform des Josias*, w: *Fs F. Baumgartel*, Erlangen 1959, s. 97-108; J. Lindblom, *Erwägungen zum deuteronomischen Kultzentralisation*, w: VT 6 (1956), s. 10-18; E. Nicholson, *The Centralisation of the Cult in Deuteronomy*, w: VT 13(1963), s. 380-390; D. Robinson, *Josiah's Reform and the Book of the Law*, London 1951; G. J. Wenham, *Deuteronomy and the Central Sanctuary*, w: TyndB 22 (1971), s. 103-118.



zostało ze szczególną gorliwością (por. Pwt 12,2-3 i 2 Kri 23,4-14). W roku odkrycia zwoju Pwt i zapoczątkowania reformy w nowy i szczególnie uroczysty sposób świętowano Paschę. To doroczne święto celebrowane, dotychczas w rodzinach, w roku 622 było celebrowane przez cały naród w jerozolimskiej świątyni (2 Krl 23,21-23). Dawne pokolenia lewitów mogłyby się cieszyć. Izrael narodził się na nowo dzięki wierze w swego Boga i zachowywaniu Jego prawa.

Było to jednak złudzenie, gdyż reforma nie dotknęła serc. W 609 roku Jozjasz zginął na polu walki pod Megiddo, a wraz z nim upadła reforma (2 Kri 23,29). Jeremiasz będzie jeszcze marzył o odrodzeniu Izraela, ale takim, które opiera się na stwarzającym na nowo działaniu Boga, czyli na nowym przymierzu, z prawem wypisanym nie na kamieniach, ale w sercu Izraela (31,31-33).

Lecz losy Księgi Pwt nie tutaj się kończą. W czasie niewoli koła lewickie, które przejęły to dziedzictwo, wzbogaciły je o jeszcze jedną mowę Mojżesza (rozdz. 1-4) oraz końcowe jego rozdziały (31; 34). Ostateczna redakcja tego tekstu jest dziełem autora (jednostki względnie szkoły), którego nazwano Deuteronomistą. Jemu też przypisuje się definitywną redakcję historii deuteronomistycznej (Dtn). Dołączając rozdziały 1-4, ukazał przyczynę niewoli Izraela, czyli niewierność przymierzu<sup>42</sup>: *Strzeżcie się, byście nie zapomnieli przymierza Pana, Boga waszego, które zawarł z wami (...). Bo Pan, Bóg wasz, jest ogniem trawiącym. On jest Bogiem zazdrosnym (...). Biorę dziś niebo i ziemię przeciwko wam na świadków, że prędko zostaniecie wytraceni z powierzchni ziemi (...). Niedługo będziecie bawić na niej, gdyż na pewno zostaniecie wytepieni. Rozproszy was Pan pomiędzy narodami i mało z was zostanie wśród obcych ludów, dokąd was Pan uprowadzi do niewoli (Pwt 4,23-27).*

### *β) Wielkie znaczenie kategorii „dzisiaj” i „słuchaj”: zgromadzenie liturgiczne kształtowane przez słowo*

Wśród terminów szczególnie drogich dla Pwt pojawiają się często takie, które mają szczególne znaczenie religijne i egzystencjalne. Badając duchowość szkoły deuteronomicznej, zwraca się uwagę zwłaszcza na dwa terminy: przysłówkę czasu *dzisiaj* oraz imperatyw *słuchaj*.

Pierwszy termin („dzisiaj” - *hajóm*) pojawia się bardzo często w Pwt<sup>43</sup>. Jest takie „dzisiaj”, które mówi o Bożej interwencji na korzyść Izraela: *Pan, wasz Bóg, rozmnożył was: dziś jesteście liczni niby gwiazdy na niebie (1,10). A wy, coście przyłgnęli do Pana, Boga waszego, dzisiaj wszyscy żyjecie (4,4). Dziś widzieliśmy, że Bóg przemówił do człowieka, a on pozostaje przy życiu (5,24). Aby wypełnić dzisiaj*

<sup>42</sup> R. E. Fiedmann, *The Exile and biblical Narrative. The formation of the Deuteronomistic and Priestly Works*, (FlarvSemMon 22), Scholars, Chico CA 1 981.

<sup>43</sup> E. Fuchs, *Semeron*, w: GLNT XII, s. 191-208; zwłaszcza s. 194-196.

*przymierze, jakie poprzysiągł twoim przodkom* (8,18). W tym znaczeniu wyrażenie „dzisiaj” pojawia się 23 razy.

W innym znaczeniu wyrażenie to odnosi się do zobowiązania Izraela wobec Boga. Owemu „dzisiaj” będącemu darem Boga powinno odpowiedzieć „dzisiaj” będące przejawem wierności ludu: *Strzeż Jego praw i nakazów, które ja dziś polecam tobie pełnić, aby dobrze ci się wiodło i twoim synom po tobie; byś przedłużył swe dni na ziemi, którą na zawsze daje ci Pan, Bóg twój* (4, 40). *Niech pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję. Wpóisj je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, kładąc się spać i wstając ze snu* (6,6-7). W tym znaczeniu „dzisiaj” pojawia się 34 razy.

Należy zauważyć, że tak rozumiane „dzisiaj” dotyczy podwójnego daru Boga: Jego interwencji na korzyść Izraela oraz daru Prawa. Z tego „dzisiaj” jako podwójnego daru ma wynikać obowiązek odpowiedniego postępowania Izraela, obowiązek, który się rozciąga na całą przyszłość i obejmuje całe życie. „Dzisiaj” jest więc kategorią czasu przyjętą na wyrażenie całości historii zbawienia, urzeczywistnianej przez dwóch protagonistów: Boga, który tego daru udziela, i człowieka, który go sobie przyswaja, odpowiadając w posłuszeństwie i wierności na słowo-polecenie.

Ten globalny wymiar czasu koncentruje się jednak w „dzisiaj” terażniejszości. Codziennosc, czyli wciąż odnawiane „dzisiaj”, jest próbą wiary, miłości i służby człowieka względem Tego, który mu daje wszystko. Jest to „dzisiaj” odnoszące się do życia oraz „dzisiaj” będące ceną za to życie.

Aby człowiek mógł wypełnić swoje zobowiązanie zawarte w jego „dzisiaj”, konieczne jest, aby jego postawa charakteryzowała się nie tylko pewną wewnętrzną dyspozycją, ale zdecydowanym pragnieniem urzeczywistnienia swych zobowiązań, czyli postawą słuchania. W Księdze Pwt wymaganie to wyraża nakaz: *Słuchaj!* (*śmae*). Wezwanie to zostało powtórzone osiem razy.

„Słuchać” w języku deuteronomicznym oznacza nie tylko zwracać uwagę na to, co ktoś mówi, choć i w tym znaczeniu słowo to pojawia się często w Pwt. Jeszcze częściej chodzi jednak o coś więcej: o wewnętrzną przyjęcie propozycji Boga aż do uczynienia jej normą własnego życia, czyli konkretną postawą i codzienną praktyką: *A teraz, Izraelu, słuchaj [śm ] praw i nakazów, które uczę was wypełniać [sh], abyście żyli [hjh] i doszli do posiadania ziemi, którą wam daje Pan, Bóg waszych ojców* (4,1). *Słuchaj, Izraelu, praw i przykazań, które ja dziś mówię do twych uszu; ucz się ich (Imd) i dbaj o to [śmr], aby je wypełniać [sh]* (5,1b).

W rozdziale 6,4 po zachęceniu do słuchania i podkreśleniu wyłączności JHWH jako jedyne Boga, następuje wezwanie do bezgranicznej miłości względem Niego: *Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił* (6,5). Izrael przyjmie postawę słuchania, gdy nie tylko tego, co usłyszy, nauczy się na pamięć (*Imd*), czyli uwewnętrzni słowo, lecz kiedy je zrealizuje (*sh*), gdy je uzewnętrzni, wprowadzając w czyn, oraz gdy będzie go

strzegł (smr), czyli czuwał, by o nim nie zapomniano, by nie wyszło z użycia lub nie zostało zdradzone. I wreszcie słucha słowa, gdy jest wierny swemu zobowiązaniu, i to w sposób wyjątkowy („ze wszystkich swych sił”).

To poczucie konieczności wypełnienia zobowiązań wobec Boga jest tutaj bardzo mocne. Pareneza deuteronomiczna w tym czasowniku („Słuchaj!”) skoncentrowała i zawarła ideał życia Izraela wierzącego, Izraela wszystkich czasów.

Jednak ponowienie tej zachęty jest oznaką całkiem innej rzeczywistości. Właśnie dlatego, że historyczny Izrael był bardzo daleki od wiernego słuchania, gorliwy kaznodzieja deuteronomiczny ponownie zwracał się do niego z naciskiem, aby przyjął projekt życia, jaki mu Bóg codziennie stawia przed oczy. A przyjęcie tego Bożego projektu jest podstawowym warunkiem życia na własnej ziemi: *Słuchaj praw (...), abyście żyli i doszli do posiadania ziemi* (4,1); *Jeśli sprzeniewierzycie się (...), czyniąc to, co jest złe w oczach Pana, waszego Boga(...), na pewno zostaniecie wytepieni* (4,25n).

Zarówno „dzisiaj” jako dar i jako zdecydowana wola realizacji zobowiązań, jak też i „słuchanie” są możliwe jedynie w kontekście zgromadzenia liturgicznego. Izrael z Pwt jest ludem zwoływanym, do którego zostało skierowane słowo pozwalające mu poznać treści wiary i zachęcające go do podjęcia zobowiązań, które stanowią etyczny odpowiednik wiary. Cenne dla odkrywania tych znaczeń są niektóre teksty Pwt: *Mojżesz zwołał [qr] całego Izraela i rzekł [mr] do niego: „Słuchaj, Izraelu, praw i przykazań, które ja dziś mówię [mr] do twych uszu (...). Pan, Bóg nasz, zawarł z nami przymierze [krt b<sup>e</sup>rit] na Horebie. Nie zawarł on tego przymierza z naszymi ojcami, lecz z nami, którzy tu dzisiaj żyjemy Spośród ognia na górze mówił Pan z wami twarzą w twarz. W tym czasie ja stałem między Panem a wami, aby wam oznajmić słowa Pana [d<sup>e</sup>bar JHWH]”* (5,1-5a).

Tekst ten odnosi się do Izraela obozującego w Zajordanii w kraju Amorytów, Oga i Sichona, przed Baal-Peor, czyli tuż przed przejściem Jordanu i wejściem do ziemi Kanaan. Mojżesz przypomina moment teofanii na Horebie (Synaju) i swoje pośrednictwo w przekazywaniu Izraelowi słowa JHWH, czyli wyrażonej w Prawie Jego woli. Podczas zgromadzenia nad brzegiem Jordanu Mojżesz odtwarza sytuację, która zaistniała na Horebie, to znaczy, że podczas liturgicznego zgromadzenia wydarzenia z Synaju stały się dla Izraela jego „dzisiaj”. Zawarte tam Przymierze jest więc przymierzem zawierającym z każdym pokoleniem, które tworzy zgromadzenie liturgiczne: *Nie z naszymi ojcami, lecz z nami, którzy tu dzisiaj wszyscy żyjemy*, Bóg zawiera swoje przymierze. Nie chodzi tu już o przymierze zawarte z patriarchami lub z pokoleniem Synaju (od tego czasu minęło już 40 lat, a więc jest to czas jednego pokolenia). W kontekście liturgicznym przymierze odnosi się do zgromadzonych na liturgii. Do nich to Mojżesz mówi (mr): *Słuchaj praw i przykazań, które dziś*

*proklamuję [dbr]*. Przymierze (*b'rit*) z Synaju, które polega na prawie i przykazaniach, jest teraz przedmiotem słuchania i praktycznego wypełnienia przez Izrael<sup>44</sup>.

W liturgii przeszłość, terażniejszość i przyszłość stają się jednym „dzisiaj”. Słowo Boże, rozumiane jako *wydarzenie* (zbawienie dokonane w przeszłości) i jako *przekaz słowny* (skierowany do obecnego zgromadzenia), przyjęte zostaje przez człowieka poprzez jego aktualną *postawę zasłuchania*, a także poprzez codzienne wypełnianie go i przemienianie w życie, stając się ciągle na nowo jego możliwością i przyszłością.

Czas i kontekst zgromadzenia liturgicznego, na którym rozbrzmiewa słowo Pana, jest jakby centrum kosmicznym i antropologicznym o niezwyklej intensywności, w którym Pan życia spotyka się z człowiekiem. Czas, brzemienisty w treść zbawczą i możliwość jej aktualizacji w przyszłości, krzyżują się tu i teraz w decyzji człowieka. Człowiek jest „zaprojektowany” (przez słowo Boga), ale tworzy również sam siebie (przez dobrowolne przyłgnięcie do słowa). Tłum staje się zbiorowym „ja” stojącym wobec jedyne Pana i w Nim rozpoznaje swoją tożsamość, uznając siebie za Jego lud: *Stoicie dzisiaj wszyscy przed obliczem Pana, waszego Boga (...), aby was dzisiaj uczynić swoim ludem i aby On był dla was Bogiem (...). Nie z wami tylko zawieram to przymierze (...), ale z każdym, który tu stoi z wami dzisiaj w obliczu Pana, naszego Boga, i z każdym, kogo tu dzisiaj nie ma z nami* (29,9-14).

W liturgii zanika podział na pokolenia, istnieje tylko jeden lud Izraela, jedno wiekuiste zgromadzenie zanurzone w ciągle obecną i trwającą rzeczywistość Przymierza<sup>45</sup>.

Lecz i tutaj trzeba powtórzyć stwierdzenie wypowiedziane nieco wcześniej. Liturgia jest z całą pewnością tym wszystkim i jest w stanie dokonać tego wszystkiego, o czym pisze deuteronomiczny autor, ale często rzeczywistość jest daleka od tego ideału. Tak jak wszystkie potencjalne ludzkie możliwości, ideały i utopie, tak i ta wizja pozostaje ciąglą zachętą, aby przyjmować ją jako najpełniejszy wymiar ludzkiego życia.

<sup>44</sup> N. Lohfink, *Der Bundesschluss im Land Moab*, w: *BZ NF 6* (1962), s. 32-56; tenże, *Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium*, w: *Gott in Welt* (Ed. K. Rahner), I, Herder, Freiburg i. Br. 1964, s. 423-444; H. Walkenhorst, *Der Sinai im liturgischen Verständnis der deuteronomischen und priesterlichen Tradition* (BBB 33), Hanstein, Bonn 1970.

<sup>45</sup> Stąd w czasach wygnania, a jeszcze bardziej po wygnaniu zrodziło się przekonanie, że „mądrość” Izraela w stosunku do innych ludów jest właśnie owym „słowem Bożym” (Bożym prawem), które - jeśli Izrael je zachowywał - sprawiało, że Bóg był blisko Izraela, a Izrael blisko JHWH. Por.: G. Braulik, *Weisheit, Gottesnahe und Gesetz. Zum Kerigma von Dt 4,5-8*, w: *Fs. W. Kornfeld*, (opr.) G. Braulik, Herder, Wien/Freiburg i Br. 1977, s. 165-195.

y) *Dwa bieguny słowa: zbawcza inicjatywa Boga i odpowiedź miłości ze strony człowieka*

W swoim liturgicznym „dzisiaj” słowo objawia to, czym Bóg jest i co uczynił dla Izraela, oraz to, czym Izrael jest i ku czemu został wezwany. Dzięki temu, co zawiera się w pierwszym znaczeniu tego słowa, Izrael rozszerza swoją świadomość i uobecnia wspomnienie, z drugiego czerpie siłę, aby zaktualizować i odnowić swoje zobowiązania. Wokół tych dwu biegunów rozwija się duchowość szkoły deuteronomicznej.

Przede wszystkim kreśli ona pewien obraz Boga. Wszystkie określenia Boga, jakie zgromadziła Księga Pwt, mają bezpośrednie odniesienie do Izraela. Najbardziej charakterystycznym i bogatym w znaczenie staje się jeden typ określeń Boga, stale się powtarzający w odniesieniu do JHWH: „twój Bóg”, „wasz Bóg”, „nasz Bóg”, czyli JHWH jest Bogiem Izraela<sup>46</sup>. Formuła ta jest związana z teologią przymierza, na mocy której wzajemna przynależność pomiędzy JHWH, „Bogiem Izraela”, a Izraelem, „ludem JHWH”, została uznana za podstawę do ustalenia warunków tego Przymierza: *Dziś uzyskałeś to, iż Pan ci powiedział, że będzie dla ciebie Bogiem, o ile ty będziesz chodził Jego drogami, strzegł Jego praw, poleceń i nakazów oraz słuchał Jego głosu. A Pan uzyskał to, żeś ty dziś obiecał być Jego ludem, stanowiącym szczególną Jego własność [am s<sup>e</sup>gullah], jak ci powiedział, abyś zachowywał Jego wszystkie polecenia (26,17-18).*

Uświadomienie sobie tego szczególnego związku Boga i ludu wzbudza w Izraelicie poczucie własnej godności i głębokie wzruszenie, nie pozbawione zresztą świadomości szczególnego wybrania: *Bo któryż naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Pan, Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy? (4,7).* To, że Izrael żyje wiarą, która ukonkretnia się religijną praktyką, ma swoje źródło w jego historii. JHWH stał się Bogiem tego ludu poprzez konkretne czyny, które zapisały się w jego życiu i weszły w jego krew. Pierwszym z nich jest jego wybranie przez Boga. Spośród wszystkich ludów ziemi, których JHWH jest Panem, za swój lud wybrał On Izraela: *Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem będącym Jego szczególną własnością (7,6; por. też 4,37; 7,7; 10,15 itp.).*

*Wybór* należy do najbogatszych w znaczenia kategorii interpretacyjnych duchowości deuteronomicznej; kategoria ta została bowiem właśnie tu najpełniej wykorzystana i rozwinięta<sup>47</sup>. W Bożym wyborze Księga Pwt szukała zasadniczych

<sup>46</sup> N. Lohfink, *Gott im Buch Deuteronomium*, w: *BibELTL* 41 (1976), s. 101-126.

<sup>47</sup> Pośród bogatej bibliografii na ten temat należy zwrócić uwagę na: E. B. Clancy, *The Election Tradition*, w: *AustrCaRec* 42 (1965), s. 96-112; R. E. Clements, *God's Chosen People, A theological Interpretation of the Book of Dt*, SCM, London 1968; F. Deliağreböhl, *Mission- und Erwählungsgedanke im Alt-Israel*, w: *Fs A. Bertholet*, Mohr, Tübingen 1 950, s. 77-96; K. Gallig, *Die Erwählungstraditionen Israels*, (BZAW), Giessen 1928; J. Gracfa Trapiello, *La elección divina en A.T.*, w: *Cultura biblica* 25 (1968), s. 351 -367; J. Giblet, *L'elezione o le scelte di Dio*, w: tenże, *Grandi temi biblici*, EP,

motywacji swej duchowości, a można ją znaleźć wyłącznie w Bogu oraz w tej postawie pełnej wolności i bezinteresowności, jaką jest miłość. *Pan wybrał was i znalazł w was upodobanie (...), ponieważ was umiłował [ki me'hâbat] (7,7n.)*. Jest to miłość, którą Bóg darzył już ojców: *Ponieważ umiłował [ki ahab] twych przodków; wybrał po nich ich potomstwo (4,37; por. także 10,15)*. W tej miłości, która sięga tak daleko i obejmuje całą historię Izraela, można zauważyć darmową inicjatywę Boga, która w konsekwencji doprowadziła Go do wyboru Izraela. Księga Pwt dla wyrażenia tego rodzaju Bożego wyboru posługuje się terminem *bâhar*, czasownikiem, który w Biblii praktycznie nie był używany przed Pwt (pojawił się tylko 5 razy), a jest terminem powszechnie stosowanym w Pwt i historii deuteronomistycznej oraz u Deutero-Izajasza. Z tym pojęciem wymienione nurty biblijne łączą temat prymatu łaski. Izrael, ale też każdy wierzący jest tym, czym jest, tylko na mocy daru udzielonego mu przez Boga w sposób całkowicie wolny i niezasłużony. Miłość jest początkiem, a wszystko jest łaską.

Wybór nie pozostał jedynie gestem zamkniętym „w sercu” Boga, lecz nadał nowy bieg historii ludzkości, zmieniając los tłumy niewolników. Bóg dokonał wyboru Izraela w sposób historyczny, wyzwalał go z niewoli egipskiej: *Czy usiłował Bóg przyjąć i wybrać sobie jeden naród spośród innych narodów przez doświadczenia, znaki, cuda i wojny (...), jak to dla was uczynił Pan, wasz Bóg w Egipcie? (...) Ponieważ umiłował twych przodków, wybrał [bâhar] po nich potomstwo i wyprowadził cię [wajjó siaka] z Egiptu (4,34.37; por. także 1,27; 5,6; 5,15; 6,12 itp.)*. Określenie wyzwolenia z Egiptu terminem „exodus” (czyli wyjście na wolność), będącym formą przyczynową czasownika jest charakterystyczne dla tradycji deuteronomicznej i deuteronomistycznej oraz proroków, którzy działali bezpośrednio przed niewolą (Jr) i w czasie niewoli (Dt-Iz, Ez).

Konsekwencją wyboru skonkretyzowanego wyzwoleniem jest uczynienie z Izraela *wyłącznej własności* tego Boga, który go wyzwolił.

Aby to wyrazić, Księga Pwt zastosowała termin „*am s'gullâh*”, mówiący o tym, że Izrael jest ludem przeznaczonym na szczególną własność Boga. Nie jest łatwo przełożyć to słowo. Najszerze jego znaczenie dotyczy czegoś, co jest własne, szczególne, wyłączne. Szczególna własność jest tu przeciwstawiona temu, co wspólne.

Alba 1960, s. 11 -26; J. Jocz, *Theology of Election*, SPCK, London 1958; R. Martin-Achard, *La signification théologique de l'élection d'Israël (bahar, Dt 7, 6n)*, w: *THZ* 6 (1960) s. 333-341; W. G. Plaut, *Choseness (Jewish Tradition)*, w: *Sidic* 13,2 (1980), s. 4-8; R. Rendtorff, *Die Erwählung Israel als Thema der deuteronomischen Theologie*, w: *Die Botschaft und die Boten* (Fs H. W. WolfO, (opr.) J. Jeremias - L. Perlitt, Neukirchener Vg., Neukirchen 1981, s. 75-86; G. von Rad, *Teologia dell'AT*, I, Paideia, Brescia 1972, s. 210-259; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, Lutterworth, London 1950; G. Schrenk, G. Quell, *Eklégomai*, w: *GLNT* VI, s. 400-487; Ph. Sigal, *Aspects of an inquiry into dual covenant Theology*, w: *HorBT* 3 (1981 ) s. 181 -209; Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem A.T.*, Zürich 1953; E. Seebass i inni, *Erwählung (im AT)*, w: *TRE*, De Gruyter, Berlin 1 982, s. 1 89-205.

Oto przykłady: pasterz ma swoją trzodę, znajdującą się pośród wielkiej trzody całej wioski; król posiada swoje rodowe dziedzictwo, różne od tego, które należy do niego jako do głowy państwa<sup>48</sup>.

Innym wyrażeniem o podobnym znaczeniu jest *am qadós*, czyli lud konsekrowany (7,6; por. także 14,2.21; 26,19; 28,9). Na mocy swego wybrania Izrael należy do JHWH (jest Jego *segullah*), tak jakby został wyłączony ze wspólnoty ludów i zarezerwowany na wyłączną służbę JHWH. Jest więc ludem „świętym”, czyli oddzielonym od innych i przeznaczonym dla JHWH<sup>49</sup>.

Wybór, którego konsekwencją jest przynależność i konsekracja, staje się w teologii i duchowości deuteronomicznej kategorią wyrażającą rzeczywistość o pierwszorzędym znaczeniu: zbawczą relację pomiędzy JHWH a Izraelem. Wszystko w Izraelu jest „wybrane”, należące do JHWH i Jemu poświęcone jako znak i narzędzie zbawienia. Tak więc *bahir* (wybranymi) są król (17,15), lewici (10,8; 18,4) oraz sanktuarium (12, 4.11.21 itp.).

Wybranie Izraela, urzeczywistnione jego wyzwoleniem z Egiptu, jest bazą Bożego prawa, jest dla Boga podstawą, aby wymagać od Izraela zależności, służby i posłuszeństwa, wyrażających się w dobrowolnym przyjęciu Prawa (*berit* w znaczeniu przedmiotowym) jako wyrazu Jego woli. Poprzez faktyczne przyjęcie Prawa Izrael uznaje i przyjmuje swoją zależność od JHWH oraz realizuje w pełni swą tożsamość jako lud JHWH<sup>50</sup>, odpowiada na Jego plan, nawiązuje z Nim dialog, żyje „w sprawiedliwości”, czyli realizuje ten ideał życia, który mu proponuje jego Bóg. To wszystko znajduje się w tekście, który jest równocześnie wyznaniem wiary dorosłych i katechezą dla młodzieży: *Gdy syn twój zapyta cię kiedyś: „Jakie jest znaczenie tych świadectw, praw i nakazów, które wam zlecił Pan?”, odpowiesz swojemu synowi: „Byliśmy niewolnikami faraona w Egipcie i wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką. Uczynił na oczach naszych znaki i cuda wielkie przeciw Egipcjowi i faraonowi (...). Wyprowadził nas stamtąd, by iść z nami i przyprowadzić nas do ziemi, którą poprzysiągł dać przodkom naszym. Wtedy nakazał nam Pan wykonywać wszystkie te prawa, bać się Pana, Boga naszego, aby zawsze dobrze nam się wiodło i aby nas zachował przy życiu, jak to dziś czyni. Na tym polega nasza sprawiedliwość, aby pilnie przestrzegać wszystkich tych poleceń wobec Pana, Boga naszego, jak nam rozkazał”* (6,20-25).

<sup>48</sup> W. Wildberger, *segullah - proprietaria*, w: DTAT, (opr.) E. Jenni, C. Westermann, Marietti, Torino 1982, s. 131-32.

<sup>49</sup> H. Rücker, *Das „heilige Volk“ als Moralprinzip im Dt*, w: *Dienst der Vermittlung = ErfTSt* 37 (1977), s. 39-48.

<sup>50</sup> G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Kohlhammer, Stuttgart 1929, R.E. Clements, dz. cyt. (por. przypis 44); A. Koschel, *Volk Gottes in der deuteronomistischen Paränese. Untersuchungen zum Begriffsfeld von „Volk Gottes“ in Dt 7,1-1*, Münster 1970; J. Magonet, *„Volk Gottes“ im jüdischen Verständnis*, w: *Unter dem Bogen des Bundes*, (opr.) H. H. Henrix, Einhard, Aachen 1981, s. 157-178; J. Max, *„Volk Gottes“ als Grundlage einer Theologie der Religionen. Ein katholisches Votum*, tamże, s. 235-249.

W tym tekście dostrzegamy ścisłą relację - widoczną zresztą w całym Pwt - pomiędzy historią zbawienia a *berit* - Prawem względnie Przymierzem, czyli pomiędzy wyjściem z Egiptu a Synajem. Relację tę można również zauważyć w zestawieniu słów *js'* w formie przyczynowej („wyprowadzić, spowodować wyjście”) i *swh* („nakazuję ci”). Jak to już zaznaczyliśmy powyżej, *js'* jest terminem technicznym na oznaczenie wyjścia ze stanu niewoli na wolność. Bóg, będąc sprawcą wyjścia Izraela z Egiptu, wyswobodził go spod władzy dawnego pana, faraona, stając się sam jego Panem. Jako Pan, JHWH dyktuje swoje prawa „słudze” Izraelowi, a ten powinien Mu być posłuszny i oddać się na Jego służbę.

Jeśli jednak poprzestaniemy na takich terminach ściśle prawnych, to wszystko wyda nam się nieco odpychające. Izrael w takim wypadku zmienia jedynie pana, ale ostatecznie pozostaje na zawsze niewolnikiem. Różnica tkwi w odmienności tych dwu panów Izraela, a także w ich postępowaniu względem niego. Faraon wolnych nomadów, jakimi byli Hebrajczycy w Egipcie, sprowadza do stanu niewolników i z całą bezwzględnością przymusza do wyniszczającej pracy (Wj 1,11.13-14; Pwt 26,6). JHWH natomiast angażuje całą swą potęgę dla wyzwolenia Izraela. Prawo, jakie mu nadaje, jest z całą pewnością wyrazem Jego panowania, ale jest dane Izraelowi, aby na zawsze mógł pozostać szczęśliwym (*l'etób lanu*) i aby go zachować przy życiu (*l'hajjotenu*). Panowanie JHWH nad Izraelem polega na promowaniu tego ludu. Jest to takie władanie Boga, które urzeczywistnia się w nieustannym wzroście Jemu poddanych aż do ukonstytuowania się w nich wewnętrznej wolności uzdalniającej ich do odpowiedzialności i autonomicznych wyborów<sup>51</sup>. Ta wewnętrzna autonomia czyniąca zdolnym do odpowiedzialnych wyborów została bardzo trafnie wyrażona terminem „bojaźń”, z jaką Izrael powinien stawać przed JHWH (w. 24b). Odwołując się do omawianej już tematyki Elohisty, księga Pwt, łącząc ją z miłością do Boga, nadaje bojaźni charakter postawy jeszcze bardziej wolnej, ponieważ bardziej zależnej od wolnego wyboru Izraela: *A teraz, Izraelu, czego żąda od ciebie Pan, Bóg twój? Tylko tego, byś się bał [ki 'im-l'ejirah] Pana, Boga swojego, chodził wszystkimi Jego drogami, miłował [ulahabah] Go, służył Panu, Bogu twojemu, z całego swojego serca i z całej swej duszy, strzegł poleceń Pana i Jego praw, które ja ci podaję dzisiaj dla twego dobra* (10,12-13). Bojaźń i miłość są tutaj wyrazem tej samej postawy. Miłość jest też uważana za pewną formę pobożnej służby i wiernego zachowywania prawa (*z całego serca i z całej duszy*)<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> N. Lohfink, *Signoria. La signoria di Dio come eliminazione del dominio dell'uomo nella teologia deuteronomica*, w: *Le nostre grandi parole*, Paideia, Brescia, 1986, s. 51-64; W. L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, w: *CBQ* 25 (1963), s. 77-87.

<sup>52</sup> G. Nagel, *Crainte et amour de Dieu dans l'Ancien Testament*, w: *RThPh* 33 (1945), s. 175-186.



Uznając miłość za zasadniczy sposób zachowywania Prawa, Pwt radykalizowała i zinterioryzowała najważniejsze jego przykazanie.

Mając to na względzie, już nie wystarczy samo wypełnianie poszczególnych przykazań, aby uważać się za sprawiedliwego. Sprawiedliwość Izraelity, według Pwt, polega na zachowaniu wszystkiego, choćby w najdrobniejszych szczegółach, ale jako gestu miłości i ofiarnej służby wobec swego Boga. Główne przykazanie, rozumiane jako miłość, jest zdolne sprowadzić Izrael od wielości przykazań do radykalnego, ale zarazem prostego stawania „twarzą w twarz” przed swym Bogiem JHWH.

### *δ) Od kodeksu praw do codziennej wierności*

Z dążenia do przemiany obserwacji - łatwo ulegającej skostnieniu i czystemu sformalizowaniu, a nawet kończącej się niewiernością - na przejrzystą służbę miłości powstają w Pwt żarliwe zachęty do „obrzezania serca” (10, 16; 30,6), do nachylenia „twardego karku” (10,16; por. także: 9,6-16), do pójścia za Bogiem<sup>53</sup>. Od parenezy do kodeksu deuteronomicznego; od żarliwego, natrętnego i naglącego wzywania, aby zachowywać najważniejsze przykazanie, stanowiące duszę wszelkich norm, przykazań i praw, aż do samego wykazu tych przepisów, które będą normowały różne momenty życia Izraelitów (Pwt 12-26), a które, przełożone na praktykę życia, staną się oznaką ich codziennej miłości i wierności wobec woli Boga<sup>54</sup> - oto bieguny ujęć w Pwt.

Widziany w ten sposób kodeks deuteronomiczny daleki jest od bycia jedynie suchym wykazem norm jurydycznych, ale jest etycznym przejawem miłości wobec woli JHWH. Przyjmując go za normę życia, Izrael nie tylko wypełniał obowiązek, od którego nie mógł się wymówić z racji swej zależności od JHWH, ale uczynił z niego skuteczne narzędzie swego wzrostu ku braterskiej wspólnotcie, gdzie nawet najśłabsi, jak „przybysze, sieroty, wdowy i lewici” (24,17-22), będą traktowani na równi z innymi.

Kodeks deuteronomiczny nie tylko jest ożywiany teologicznym i etycznym napięciem płynącym z głównego przykazania, ale dąży też do przełożenia go na język praktyki.

I tak zasada jedyności JHWH (6,4), umiłowanie Go miłością całkowitą (6,5), konkretyzuje się poprzez szukanie Go w służbie kultycznej, w Jego jedynym sanktuarium, które JHWH *wybrał spośród wszystkich waszych pokoleń* (12,5) jako *miejsce na mieszkanie dla imienia swego* (12,11.21; por. także: 14,23; 16,11 itp.). Bez trudności rozumiemy, że tym miejscem jest świątynia w Jeruzalem. Zasada centralizacji kultu

<sup>53</sup> F. Festorazzi, *Israele alia sequela del Signore: „Seguite ¡l Signore, vostro Dio” (Dt 13,5)*, w: *ParspV2* (1980), s. 25-43; N. Lohfink, *Seguire Dio*, w: *Signoria*, s. 57-60.

<sup>54</sup> Odnośnie relacji pomiędzy „przykazaniem najważniejszym” a innymi zob. fundamentalne dzieło: N. Lohfink, *Das Hauptgebot* (Analecta Biblica 20), Bibl. Inst. Press., Roma 1963; tenże, *Das Hauptgebot im AT*, w: *GuL 36* (1963), s.271 -281; J. L'Hour, *La morale de l'Alliance* (Cahiers de la RB 5), Gabalda, Paris 1 966, s. 53-82.

jahwistycznego jest z pewnością logicznym wymogiem teologii, ale jednocześnie jest sądem wydanym na inne sanktuaria, idące na kompromis z kultami kananejskimi, oraz potężnym wołaniem o zachowanie pierwotnej tożsamości ludu, która jest warunkiem jego przetrwania w Kanaanie.

W kulcie sprawowanym w jedynym sanktuarium Izrael odkryje jeszcze inną wielką rzeczywistość i będzie nią żył, a jest nią świadomość *braterskiej wspólnoty*. Przed oblicze Boga pobożny Izraelita będzie przynosił swe ofiary, będzie je składał na cześć JHWH i będzie spożywał ich mięso na uczcie ofiarnej i świątecznej razem z całą swą rodziną: *Tam też wobec Boga waszego ucztować będziecie wy ze swymi rodzinami, cieszyć się z dóbr, które wasza ręka osiągnęła, w czym błogosławił wam Pan, Bóg wasz* (12,7). Do rodziny izraelskiej należą dzieci, ale też niewolnicy i lewici, *którzy są w obrębie twych murów* (12,18). Radość i solidarność wszystkich członków narodu będą oznaką tych uroczystych aktów kultu w świątyni (12,7.18; 14,26 itp.). Wielkie święto Paschy, doroczna pamiątka wybawienia z Egiptu, nie będzie już sprawowana, zgodnie z dawnymi tradycjami, w rodzinach (por. Wj 12,3.21), lecz w centralnym sanktuarium, a na zakończenie siedmiu dni Przaśników, dołączonych do Paschy, odbędzie się uroczyste zgromadzenie dla Pana (*‘aseretla JHWH*: 16,1-8). Również inne święta, Tygodni i Namiotów, będą celebrowane co roku w świątyni, w porze żniw i winobrania, zawsze w klimacie wielkiej radości i braterstwa, które obejmowało oczywiście wszystkich członków rodziny, ale również lewitów, nieposiadających własnej ziemi, oraz pozostające bez opieki sieroty i wdowy (16,9-11; szczególnie w. 11). Poczucie braterstwa, odkryte na nowo i przeżywane w kulcie sprawowanym w jednym sanktuarium, powinno zostać poszerzone i przeżywane w codziennym życiu, we własnym domu i we własnych miastach. Wszyscy winni być uznawani za braci i jako tacy odpowiednio traktowani, poczynając od króla, a kończąc na cudzoziemcach. Król, wybrany spośród braci, powinien się zachowywać jako brat pomiędzy braćmi. *By uniknąć wynoszenia się nad swych braci* (17,20), powinien unikać wszelkich zbyt krzykliwych oznak swej potęgi: nie powinien mieć zbyt wielu żon ani gromadzić za dużo złota i srebra (17,17). Ponieważ Bóg przez dar urodzajnej ziemi Kanaan dał całemu narodowi możliwość życia w dobrobycie, należy zadbać, by stało się to udziałem wszystkich, *bo u ciebie nie powinno być ubogiego* (15,4).

Wspólnota braci nie dopuszcza wielkich nierówności: nie powinno być w niej ani zbyt potężnego króla (jest to wyraźna aluzja do wspaniałości Salomona oraz potężnych dynastii na Północy), ani też żyjących w nędzy biedaków i dłużników. Prawodawstwo deuteronomiczne podejmuje gorące wezwania proroków Amosa i Micheasza, demaskując wszelkie występki przeciw sprawiedliwości społecznej, i staje w obronie klas uciskanych, chroniąc je dokładnymi normami prawnymi. Widać w tym zmysł humanizmu, który Księga Pwt przejęła od proroków, a może jeszcze bardziej od kół mądrościowych. Stąd w roku szabatowym nie tylko przywraca się wolność niewolnikowi, co przewidywał już kodeks Przymierza (Wj 21,2-4), ale - co jest już nowością Deuteronomisty - *nie*

*pozwała mu się odejść z pustymi rękami* (15,13). Powinno się go wyposażyć w część własnych dochodów, aby bez trudności mógł rozpocząć życie człowieka wolnego. Ponadto powinno się udzielić pomocy bratu będącemu w potrzebie, zależnie od sytuacji, w jakiej się znajduje (15,8)<sup>55</sup>. Wiele z tych norm ochraniających najuboższych kodeks Pwt (24,5-22) powieliła z innych części Pięcioksięgu, jednakże motywacja, jaka w ich wyborze przyświeca szkole deuteronomicznej, odznacza się wzruszającym humanizmem. I tak dla przykładu nakaz sprawiedliwego traktowania robotnika przy jego wypłacie jest wzięty z Kpł 19,13 i mocno powtórzony przez Jr 22,13, lecz w kodeksie Pwt poparto go jeszcze humanitarną motywacją: podkreślono ubóstwo pracownika i jego całodzienne oczekiwanie na zapłatę (24,15). Jest jakaś psychologiczna finezja w tym uzasadnieniu, tym bardziej zaskakująca, że pojawiająca się w tekstach czysto jurydycznych.

Ciepły i zachęcający styl paranezy Pwt, który przenika cały kodeks, dochodzi do apogeum w tzw. błogosławieństwach i przekleństwach (rozdz. 27-28). W schemacie Przymierza służą do ustalenia sankcji karnych i nagradzających, tu jednak stanowią one dalsze i jeszcze mocniejsze wezwanie do przemiany życia zgodnie ze zobowiązaniami podjętymi wobec JHWH. Wyraźnie podkreślone jest tutaj znaczenie owej przemiany jako ostatniej szansy ofiarowanej Izraelowi, dlatego ten tekst Pwt można by uważać za syntezę całego orędzia duchowości deuteronomicznej w czasach silnego kryzysu i zagrażającej katastrofy. Możliwym jest ocalenie wszystkiego, ale trzeba przemienić własne życie: zagrożone życie ludu powróci do stanu pierwotnego, jeśli z całą szczerością na nowo dokona on wyboru JHWH. *Patrz, kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abys żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posiąść (...). Biorę dziś przeciw wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo; wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana (...), ponieważ w Nim jest twoje życie i twoja długowieczność, byś mógł mieszkać na ziemi, którą Pan poprzysiągł dać przodkom twoim: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi* (30,15-20)<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> A. Fanuli, *Disumanizzazione e umanizzazione del lavoro nell'esperienza biblica*, w: *ParVi* 30, 1 (1985), s. 27-33.

<sup>56</sup> F. Lopez Garcia, *Yahvé, fuente divina de vida. Análisis de Dt 8*, w: *Bib* 62 (1981), s. 21 - 54; P. R. Merendino, *La via della vita: Dt 30, 15-20*, w: *ParSpV* 5 (1982), s. 35-51.

## ROZDZIAŁ VI

### DOŚWIADCZENIE NIEWOLI: DUCHOWOŚĆ CZASÓW KRYZYSU

Wszelkie religijne i polityczne usiłowania zmierzające do narodowego przetrwania okazały się bezskuteczne. Królestwo Judzkie, podobnie jak jego bratnie Królestwo Północne, pod naporem Babilończyków przestało istnieć w 587 roku przed Chr. Na miejsce poprzedniej potęgi, asyryjskiej, panującej przez 25 lat, weszło mocarstwo babilońskie. Nabopolassar w 612 roku zdobył i zburzył Niniwę. Jego następca Nabuchodonozor pokonał w 605 roku armię faraona Neko pod Karkemiszem i w ten sposób otworzył sobie drogę ku Syrii i Palestynie. W wyniku wielokrotnych kampanii przeciw Syrii zajął jej terytorium, zdobył filistyńskie miasto Askalon (603 r.), a w 597 roku obiegł Jerozolimę i również ją zdobył. Pozbawił tronu króla Jojakina i deportował go do Babilonii, a na jego miejsce mianował królem jego wuja Sedecjasza. Królestwo Judzkie istniało więc jeszcze, ale stało się prowincją mezopotamskiego imperium. W 589 roku Sedecjasz zdecydował się na powstanie przeciw Babilonii. Po kilku miesiącach Nabuzaradan obiegł jednak Jerozolimę, zdobył miasto i zburzył je razem ze świątynią. Króla, jego dwór, znaczące klasy społeczne (kapłanów, ludzi wykształconych i bogatych), a także rzemieślników deportował do Babilonii. W Judei pozostał prosty lud, którym w imieniu króla babilońskiego rządził Godoliasz; po kilku miesiącach został on zamordowany. Sprawcy tego politycznego mordu w obawie przed zemstą Nabuchodonozora uciekli do Egiptu (2 Krl 24,10-25; 26).

Od roku 587 lud izraelski, który dotychczas zawsze był w posiadaniu swojej ziemi jako nieodzownego elementu własnej egzystencji, zaczął doświadczać gorzkiego losu niewoli.

## 1. Sytuacja historyczno-religijna babilońskich wygnańców<sup>1</sup>

Hebrajczycy deportowani do Babilonii cierpieli nie tylko z powodu niewoli. Jeruzolima została zburzona, świątynia spalona, a oni sami znaleźli się na ziemi obcej, należącej do pogan, a więc nieczystej. Pozbawieni oznak jedności religijnej i narodowej, bez możliwości zwrócenia się do Boga z racji przebywania na nie swojej ziemi, a więc nieczystej, Hebrajczycy w Babilonii czuli się niczym. Ogarnęło ich przygnębienie, żal i ogromna tęsknota za utraconą ziemią. Echa tego doświadczenia wygnanego ludu zachowały się w Psalmie 137. Po zakończeniu całego dnia pracy zbierali się grupami nad rzekami i kanałami nawadniającymi pola. Byli smutni, nie prowadzili rozmów, nie śpiewali, a swe instrumenty muzyczne zawiesili na gałęziach wierzby płaczących. Ich dogłębne przygnębienie zadziwiała tych, którzy ich pilnowali. Czemu oni nie rozmawiają? Powinni rozproszyć czarne myśli jakąś pieśnią. Ale oni odpowiadają: *Jakże możemy śpiewać pieśń Pańską w obcej krainie?* (w. 4). Czuli się wykorzeni nie tylko z samej ziemi, ale i z tej „skały”, która w dobrej i złej doli była racją ich historycznej egzystencji: ich Bóg JHWH był daleko. Ale nie zapomnieli o Nim: *Jeruzalem, jeśli zapomnę o Tobie, niech uschnie moja prawica!* (w. 5). Wspomnienie świętego miasta wraz ze świątynią przywoływało czasy obecności JHWH pośród swego ludu. Odczuwanie tęsknoty za miastem było przejawem przywiązania do JHWH.

Jednak nie tylko tęsknota za przeszłością zajmowała umysły hebrajskich wygnańców. Mając na uwadze swoją obecną sytuację, powinni postawić sobie wiele pytań. Przede wszystkim to jedno: dlaczego znajdują się na obcej ziemi, a nie na tej, którą im dał ich Bóg?

Pobożni mędracy interpretowali tę drugą katastrofę, która nastąpiła po pierwszej, kładącej w 721 roku kres Królestwu Północnemu, jako Boży sąd i Bożą karę. JHWH ukarał Judę za jej niewierność i apostazję, w których trwała mimo ciągłych wezwań i napomnień proroków. Groźba niewoli, tyle razy przywoływana, wreszcie stała się rzeczywistością. Juda swoje grzechy musiała przyłacić niewolą. Lamenta-

<sup>1</sup> P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, SCKVWestminster, London/Philadelphia 1 968; A. Bonora, *L'esperienza dell'esilio, abbandono e speranza*, w: *ParVi* 24 (1979), s. 405-41 7; I. Epah'al, *On the political and social organization of the Jews in Babylonian exile*, w: *XXI. Deutscher Orientalistentag*, (opr.) F. Steppat, Steiner, Würzburg 1983, s. 106-112; R. W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation*, Fortress, Philadelphia 1979; J. Marböck, *Die grosse Wende; von Deuterjesaja bis Esra - der Weg zur neuen Gemeinde*, w: *BLtg* 56 (1983), s. 187-195; J. D. Newsome, Jr, *By the waters of Babylon; an Introduction to the history and Theology of the Exile*, J. Knox, Atlanta 1 979; M. Rose, *Das Babylonische Exil: Israel in der Überlebenskrise zwischen Heimat und Fremde*, w: *Reformatio* 29 (1980), s. 723-6; J. A. Soggin, *Diaspora im Alten Testament*, w: *Die Evangelische Diaspora* 52 (1982), s. 64-75.

cje, stanowiące literacką kompozycję z tamtego okresu, tak tę niewolę przedstawiają: *Jerozolima ciężko zgrzeszyła, stąd budzi odrazę* (1,8). *Pan jak w tłoczni podeptał Diewicę, córę Judy* (1,15). *Sprawiedliwym okazał się Pan, gdyż wzgardziłam Jego słowami* (1,18). *Uczył Pan, co postanowił, wypełnił swoją groźbę* (2,17). Tak samo niewolę interpretują Psalmi: 60; 74; 123; 77,1-16; 102.

W kontekście takiej analizy, dokonanej w świetle wiary i stosunku do JHWH, należy umieścić dzieło tzw. szkoły deuteronomistycznej. Przedstawi ona całą historię pobytu Izraela w Kanaanie, od czasu jego zdobycia aż do niewoli (prawie sześć pełnych stuleci), jako historię powtarzającej się niewierności, czyli jako słuszną przyczynę kary tak radykalnej, jaką stało się wygnanie.

Drugie pytanie pojawiło się w kręgach mniej dojrzałych religijnie, nie oszczędzając jednak nawet bardziej świadomych: jeżeli Babilonia zwyciężyła Judę, czy to znaczy, że jej bogowie okazali się mocniejsi od Boga Hebrajczyków? Czy Marduk pokonał JHWH? Wiara wielu Żydów zaczęła się chwiać. Byli i tacy, którzy przeszli na stronę zwycięzców. Wielu Hebrajczyków odłączyło się od jahwizmu, stawszy się czcicielami nowych bogów i panów.

Prorocy okresu niewoli, Ezechiel, a zwłaszcza Deutero-Izajasz, polemizując z kultem bogów obcych, bronili absolutnej jedyności JHWH (Iz 43,8-13; 44,6-8.9-20.24-28; 45,9-25) oraz gorąco zachęcali do wierności swemu Bogu również w sytuacji niewoli, wzbudzając nadzieję powrotu (Ez 36-37; Iz 40-55; 60-62).

W tym drugim kontekście, charakteryzującym się poszukiwaniem własnych korzeni oraz kreśleniem obrazu przyszłości w ojczyźnie, umieszcza się dzieło tzw. *szkoły kapłańskiej*. Jej historyczne i prawnicze usiłowania przygotowywały lepsze czasy, których świt był już widoczny z chwilą ukazania się na horyzoncie zarysów imperium perskiego.

## 2. Aktywne kręgi religijne: szkoły duchowości na wygnaniu

Hebrajczycy, pozbawieni w sytuacji niewoli wszelkich korzeni, zrozumieli, że w jakiś sposób muszą przetrwać. Należało zatem zorganizować życie religijne i cywilne przynajmniej w minimalnym zakresie. Zachęcał ich do tego przebywający jeszcze w ojczyźnie prorok Jeremiasz: *To mówi Pan do wszystkich uprowadzonych do niewoli, których pozwoliłem uprowadzić z Jerozolimy do Babilonu: „Budujcie domy i mieszkać w nich (...), bierzcie sobie żony i rodźcie synów i córki (...), starajcie się o pomyślność kraju, do którego was zesłałem. Módlcie się do Pana za niego, bo od jego pomyślności zależy wasza pomyślność”* (29,4-7).

W Babilonii nie mogła istnieć świątynia JHWH, lecz można Go było spotykać w słowie. Słowo Boże, słyszane od proroków, było teraz zbierane, przepisywane przez

uczniów, czytane i słuchane na zaimprovizowanych zgromadzeniach. Najprawdopodobniej właśnie z tego okresu wywodzi się ten typ liturgii słowa, który po niewoli będzie stanowił rdzeń liturgii synagogałnej. Była to liturgia zawierająca to, co najistotniejsze, bazująca na wyśpiewywaniu chwały Pana, słuchaniu słowa i modlitwie wstawienniczej.

Stąd możemy zrozumieć znaczenie, jakie w czasie niewoli miał dzień szabat. Z jednej strony, ze względu na nakaz spoczynku, stał się on powodem szykanowania Hebrajczyków przez inne ludy, związane z kosmopolitycznym miastem Babilon. To dobrowolne samoograniczenie przyniosło antypatię z zewnątrz, z drugiej jednak strony służyło samej grupie wygnańców do budowania coraz wyraźniejszej wewnętrznej tożsamości narodowej. Ponadto szabat ze swoimi nakazami zapewniał czas na liturgię słowa (por. Wj 31,12-17).

W tym środowisku „sług” słowa, czyli lewitów, będących uczniami proroków i kapłanów, rozwinęła się literatura biblijna. Niewola okazała się niezwykle płodnym okresem dla odtwarzania świętego dziedzictwa.

Lewici, właśnie w czasie niewoli, opracowali ostateczną wersję Deuteronomium. Następnie w świetle intuicji i norm zawartych w Pwt przedstawiono całą historię monarchii, dając w ten sposób wygnańcom materiał do refleksji oraz zachętę do uświadomienia sobie własnych grzechów. Dzięki temu dziełu literackiemu, które - jak już zaznaczyliśmy - otrzymało nazwę historii deuteronomistycznej, koła lewickie utworzyły w niewoli prawdziwą szkołę duchowości, której największą troską było zachowanie wierności Bogu niezależnie od zesłanej kary oraz demaskowanie ciągle odnawiającej się niewierności ludu wybranego.

Inny krąg, złożony przeważnie z kapłanów, a związany z Ezechielem, prorokiem i kapłanem, oraz będący pod jego wpływem zajął się zebraniem całego materiału prawniczego związanego z kultem. Po powrocie do ojczyzny miał on posłużyć do zorganizowania życia narodu, które opierałoby się na kulcie sprawowanym w odbudowanej świątyni jerozolimskiej. Na razie, nie mogąc uczynić niczego innego, środowiska kapłańskie kładły nacisk na sumienne przestrzeganie jednego określonego rytu kultycznego, a mianowicie obrzezania. Była to praktyka, która odróżniała Hebrajczyka od innych i przypominała mu o jego przynależności do ludu JHWH. To niewiele, ale wystarczało, aby Hebrajczycy przetrwali ten okres pobytu wśród wszystkich narodów ziemi.

#### a) Szkoła deuteronomistyczną: niewola czasem i kryterium moralnego osądu epoki sędziów i królów

Powszechnie uznawanym faktem jest to, że Księga Powtórzonego Prawa i historia deuteronomistyczną (Joz - 2 Kri) są dziełem dosyć jednolitym, które wyszło

ze szkoły lewitów związanych z kołami prorockimi i mądrościowymi. Początki tej szkoły sięgają VIII wieku, kiedy to powstała ona w Północnym Królestwie Izraela, a następnie kontynuowała swe dzieło w Królestwie Judzkim, dokąd przesiedliła się po upadku Samarii w 721 roku. Przeżywała pomyślne okresy za panowania Ezechiasza (716-687 r.) i Jozjasza (640-609 r.), a potem znalazła się w niewoli babilońskiej, gdzie dokończyła swe dzieło. Dla większej precyzji wprowadza się rozróżnienie pomiędzy szkołą „deuteronomiczną” a „deuteronomistyczną”; w rzeczywistości jest to ta sama szkoła, ponieważ pochodzi z jednego środowiska teologicznego i religijnego, chociaż jej rozciągłość czasowa jest ogromna, bo obejmuje aż dwa wieki.

Jakie jest znaczenie tego rozróżnienia? Za szkołę deuteronomiczną uznajemy tę, której dziełem jest parenetyczna, prawodawcza oraz zawierająca błogosławieństwa i przekleństwa duża część Księgi Pwt (4,44-28,46), powstała w epoce przed niewolą. Natomiast za szkołę deuteronomistyczną uznajemy tę, która istniała w czasie niewoli i skompletowała materiał literacki Pwt w jej aktualnym kształcie, dołączając rozdziały 1,1 - 4,40; 28,47-68; 29-30, znaczną część rozdz. 31 oraz rozdz. 32 i 34 w całości. A ponadto w tym samym kluczu interpretacyjnym przekazała cały materiał historyczny, w znacznej części już napisany wcześniej, który zawarty jest w księgach Joz, Sdz, 1 i 2 Sm oraz 1 i 2 Krl.

A oto rezultat tego rozluźnienia pomiędzy szkołą deuteronomiczną przed niewolą a deuteronomistyczną w czasie niewoli. W pierwszej szkole zauważamy pewien rodzaj tematyzacji treści teologicznej i jurydycznej Przymierza na Synaju oraz jego szczęśliwe bądź nieszczęśliwe następstwa związane z posiadaniem lub utratą Kanaanu przez Izrael. W drugiej natomiast, opartej na faktach i doświadczeniach, pojawia się ponownie historyczna weryfikacja podstaw Przymierza: Izrael utracił ziemię i znajduje się w niewoli, ponieważ jego wielowiekowa historia była niekończącym się łańcuchem niewierności względem Boga Przymierza i względem podjętych wobec Niego zobowiązań. To historyczno-teologiczne dzieło charakteryzuje się wewnętrzną spójnością oraz nadzwyczajnym rygiorem formalnym, a dzięki tym zaletom należy do najbardziej oryginalnych historiograficznych dzieł starożytności<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Wskazania bibliograficzne, które podajemy, obejmują aspekty literackie, historiograficzne oraz teologiczne interpretacje historii deuteronomistycznej: M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, (Halle/Saale 1943) Tübingen 1967; tenże, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Kohlhammer, Stuttgart, 1966; D. J. McCarthy, *The Wrath of Jahweh and the structural Unity of the Deuteronomic History*, w: *Essay in OT Ethics*, (J. Ph. Hyatt in Memoriam), New York 1974, s. 97-100; F. M. Cross, *The structure of the Deuteronomic History*, w: *Perspectives in Jewish Learning*, 3 (1968), s. 9-24; P. d'Aquino, *Deuteronomista*, w: *DTI*, 1, Marietti, Torino 1977, 675-91; W. Dietrich, *Prophezie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108) Göttingen 1972; D. N. Freedman, *The Deuteronomic History*, w: tenże, *B Sup.*, Nashville 1976, s. 226-28; R. F. Friedmann, *From Egypt to Egypt. Dtr1 and Dtr2*, w: *Traditions in transformation. Turning points in biblical faith* (Fs. F. M. Gross), (opr.) B. FHalpern



*α) Rozpiętość historii deuteronomistycznej: od pustyni Synaj przez Kanaan aż do ziemi wygnania*

Starożytne tradycje (Jahwista i Elohista) kończą się na opowiadaniu o Synaju. Inne szczegóły drogi przez pustynię zostały naszkicowane w Lb 11-14; 20-25, według których Izrael po opuszczeniu Synaju dotarł do oazy Kadesz (20,1), a następnie rozłożył się obozem na stepach Moabu (21,1 On).

Historia deuteronomistyczną zaczyna się właśnie od tego momentu. Bóg daje polecenie wyruszenia z Horebu (Synaju), ponieważ Izrael *już dosyć pobył na tej górze* (Pwt 1,6). Izraelici mają się teraz posuwać w kierunku ziemi Amorytów, która się rozciąga od pustyni Negeb aż po rzekę Eufrat. Z Horebu, idąc przez pustynię „wielką i napełniającą lękiem”, Izraelici dochodzą do Kadesz (Pwt 1,19).

Stąd wyruszyła ekspedycja zwiadowcza, aby zbadać Ziemię Obiecaną. Wrażenia, jakie zwiadowcy przynieśli, zniechęciły cały lud (Pwt 1,20-33). Zamiast więc zajmować Kanaan od południa (od Negebu) Izrael, idąc z Kadesz w kierunku południowo-wschodnim przez terytorium Edomitów, dociera do Esjon-Geber nad zatoką Araba, a stąd wyrusza na północ w kierunku Moabu. Cała ta droga trwała 38 lat (2,14). Następnie podejmuje kilka kampanii wojennych, zakończonych sukcesem, przeciw Sychonowi, królowi Cheszbonu, i Ogowi, królowi Baszanu (2,26 - 3,11). Poprzez podział Transjordanii Izrael, pod wodzą jeszcze Mojżesza, bierze już częściowo w posiadanie ziemię obiecaną (3,12-17). Następnie Mojżesz przekazuje władzę nad ludem Jozuemu i z góry Pisga obejmuje wzrokiem całe terytorium Ka-

i inni, Eisenbrauns, Vinona Lake IN, 1981, s. 167-192; H. D. Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (ATANT 66), Theol., Zürich 1980; W. Klatt, *Probleme des deuteronomischen Geschichtswerks*, Göttingen 1969; J. L'Hour, *Pour une enquête morale dans le Pentateuque et dans l'histoire du Deuteronomist*, w: M. Gilbert i inni, *Morale et A.T.*, Louvain - Le Neuve 1976, s. 39-91; N. Lohfink, *Kerigmata des deuteronomistischen Geschichtswerks*, w: *Die Botschaft und die Boten* (Fs H. W. Wolff), (opr.) J. Jeremias i inni, Neukirchener Vg. 1981, s. 87-100; D. R. Nelson, *The double redaction of the Deuteronomistic History* (JSOT Sup. 18), Sheffield 1981; R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist. A literary study of the deuteronomistic History*, Seabury, New York, 1980; A. M. Radjawane, *Das deuteronomistische Geschichtswerk*, w: *THR* 43 (1973), s. 177-216; M. Rose, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomistische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der zweiten Königszeit* (BWANT 106), Stuttgart 1975; J. A. Soggin, *Deuteronomistische Geschichtsauslegung während des babylonischen Exils*, w: *Fs. O. Culmann*, Hamburg 1967, s. 11 - 17; G. Sringer, *Die Landverheissung im deuteronomistischen Geschichtswerk*, w: *Laur.* 18 (1977), s. 116-158; T. Veijola, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1977; J. N. M. Wijngaards, *The dramatization of salvific history in the Deuteronomistic Schools*, (OTS 16), Brill, Leiden 1966; H. W. Wolff, *Das Kerigma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, w: *The Vitality of the OT Tradition*, s. 101 - 113 i 143-151.

naanu (3,18-28). W Baal-Peor, gdzie Izrael zatrzymał się w oczekiwaniu na wejście do Kanaanu, Mojżesz wydaje jeszcze niektóre polecenia dotyczące zachowania prawa z Synaju. Niewierność tym prawom pociągnie za sobą utratę ziemi, co już stanowi wyraźną aluzję do niewoli babilońskiej. Po raz pierwszy spotykamy tu taką zapowiedź: *Jeśli uczynicie to, co jest złe w oczach Pana, waszego Boga, drażniąc Go, biorę dziś niebo i ziemię przeciwko wam na świadków, że prędko zostaniecie wytraceni z powierzchni ziemi, do której idziecie przez Jordan (...). Rozproszy was Pan między narodami i mało z was zostanie wśród obcych ludów, dokąd was Pan uprowadzi do niewoli* (4,25b-27).

Ta pierwsza faza długiej historii narodu wybranego kończy się w 32 rozdz. Pwt pieśnią, w której Mojżesz wyznaje swoją wiarę w JHWH, będącego Skałą swego ludu, i w Jego wielkie dzieła dokonane na korzyść Izraela oraz surowo piętnuje powtarzającą się niewierność ludu wybranego, który zasługuje na karę i rozproszenie wśród narodów. Następnie szerokim spojrzeniem ze szczytu góry Pisga spogląda jeszcze na ziemię Kanaan (Pwt 34,1-4).

Dalszy ciąg tej historii rozpoczyna się od Księgi Jozuego. Deuteronomista włącza w nią dwie duże sekcje literackie już istniejące: rozdz. 2-9, które szkicują historię zdobywania niektórych miejscowości i miast Kanaanu centralnego (Jerycho, Aj, przymierze z Gabaonem), oraz rozdz. 13-21, w których przedstawiony jest podział całego terytorium Kanaanu (po obydwu stronach Jordanu) pomiędzy dwanaście pokoleń Izraela.

Do tych dwóch istniejących już wcześniej tekstów Deuteronomista dołącza rozdz. 1 i 12, znaczną część rozdz. 10 i 11, fragment rozdz. 21,43 - 22,6 oraz rozdz. 23, który zamykał księgę, i wreszcie rozdz. 24, będący przedstawieniem zgromadzenia w Sychem w kluczu interpretacyjnym historii deuteronomistycznej. Za pomocą tych dodatków redakcja deuteronomistyczną nadaje pewne ramy istniejącemu już wcześniej materiałowi i poddaje go dalszej interpretacji. Również i tu nie brakuje odniesień do sytuacji niewoli (23,16).

W redagowaniu obecnej Księgi Sędziów szkoła deuteronomistyczną posługuje się również istniejącym już wcześniej materiałem, takim jak synteza kreśląca zdobycie Kanaanu w Sdz 1,1-36; tzw. „księgą oswobodzicieli”, opowiadającą o czynach „sędziów większych”, czyli „wybawicieli”, którymi są Ehud, Barak, Gedeon, Jefe, Samson (3,16 - 13,16); wreszcie pewnymi informacjami dotyczącymi „sędziów mniejszych” (3,10-11; 10,1-5; 12,8-15). Z innego źródła pochodzą wydarzenia opowiedziane w dwu dodatkach (rozdz. 17-18 i 19-21). Natomiast dodatkami redakcyjnymi samego Deuteronomisty są fragmenty: 2,1-5; 2,6 - 3,6; 3,7-9.12-15: 4,1-3; 6,1-10; 10,6-10; 13,1.

Dzięki wprowadzeniu tych dodatków Deuteronomista osiąga znaczną jednolitość fragmentarycznego materiału historycznego. Z niemałym trudem dochodzi on do stworzenia historycznego obrazu pokazującego, że cały Izrael jest rządzony przez

charyzmatycznych, kolejno po sobie następujących naczelników. Ponadto wszystkie wydarzenia tych dwu stuleci poddaje interpretacji zgodnej z jego etyczno-religijną wizją historii. Omówimy to obszerniej w paragrafie następnym.

Dwie Księgi Samuela, gdzie poprawki Deuteronomisty są minimalne, zawierają materiał literacki, który można scharakteryzować w następujący sposób.

- Najstarsza warstwa ukazuje ucisk Izraela ze strony Filistynów łącznie ze zdobyciem, a następnie zwróceniem Arki (1 Sm 4-6); ta wersja sprzyja instytucji monarchii (rozd. 9; 10,1-16), która przygotowuje wojnę wyzwoleńczą (rozd. 13-14). Tutaj Samuel przedstawiony jest jako człowiek Boży z kręgu proroków ekstatycznych (10,5n; 19,18-24), który został posłany przez Boga, aby przekazał Saulowi godność królewską. Tekst odnoszący się do proroka uzupełniony został najpierw opowiadaniem o jego powołaniu (rozd. 1-3), a następnie o jego zerwaniu z Saulem (13,8-14; 15), co stanowi przygotowanie do namaszczenia Dawida (16,1-13).

- Warstwa późniejsza tej księgi przedstawia Samuela jako ostatniego z sędziów (1 Sm 7). Z tą perspektywą harmonizuje tzw. „wersja antymonarchiczna”, krytyczna wobec instytucji królestwa w Izraelu; Samuel niechętnie godzi się tu na prośby ludu domagającego się króla (rozd. 8; 10,17-24; 12).

- Historia życia i przedsięwzięć Dawida na dworze Saula i na placu boju z Filistynami to rozdz. 1 Sm 16,14-2 Sm 1. Jest tu mowa także o wstąpieniu Dawida na tron. Materiał tej warstwy jest różnorodny, ale cechuje się też pewną jednością. Z warstwy najstarszej wzięto opowiadanie o wstąpieniu Dawida na tron i o uznaniu go za króla przez dwanaście pokoleń, a także tekst o umieszczeniu Arki w Jerozolimie (2 Sm 2-6). 2 Sm 7 jest sławnym proroctwem Natana skierowanym do Dawida, które potem poddawane było kolejnym aktualizacjom. 2 Sm 8 jest natomiast redakcyjnym streszczeniem wojen Dawida. Historia sukcesji po Dawidzie (2 Sm 9-1 Krl 2) jest uważana za najlepszy przykład historiografii biblijnej, która wyszła spod pióra naocznego świadka (X wiek przed Chr.).

W dwóch Księgach Królewskich materiał istniejący wcześniej, który posłużył do redakcji deuteronomistycznej, można podzielić na trzy bloki:

- 1) królestwo Salomona (1 Krl 3-11);
- 2) schizma polityczno-religijna (1 Kri 12-13);
- 3) powstanie dwóch odrębnych królestw aż do upadku Królestwa Północnego (1 Krl 14-16; 2 Krl 14-17).

Pomiędzy te części włączono cykle opowiadań odnoszące się do proroka Eliaza (1 Krl 17-2 Krl 1,18) oraz do jego ucznia Elizeusza (1 Krl 2-13). Ostatnia część dotyczy jedynie Królestwa Judy i obejmuje okres od upadku Samarii do zdobycia Jerozolimy (2 Krl 18-25).

Źródeł tego materiału, jeśli chodzi o historię obydwu królestw, należałoby szukać w archiwach królewskich, a w przypadku opowiadań dotyczących proroków Eliasza i Elizeusza - w kołach prorockich. Redaktor deuteronomistyczny przekształcił historię polityczną obydwu królestw w historię religijną, a zatem zinterpretował ją w sposób wyraźnie ukierunkowany. Jest to historia odczytana na nowo z punktu widzenia jej katastrofalnego zakończenia, czyli niewoli. Redakcja deuteronomistyczną do obszernego materiału literackiego, który obejmował wielki period historii od zdobycia Kanaanu aż po niewolę, wprowadziła własną interpretację. Całość ujęto w schematy literackie łatwe do rozróżnienia i mające szczególną skuteczność oddziaływania.

Jednym z takich schematów literackich są mowy. Redaktor deuteronomistyczny wprowadza je w opowiadanie, które mówi o momentach zwrotnych tej wielkiej historii Izraela: przed zdobyciem ziemi (mowa Mojżesza, Pwt 1-4, jak również 29,21 - 30,10); następnie bezpośrednio przed wejściem do Kanaanu (mowa Jozuego, Joz 1) i na zakończenie całej historii zdobywania Kanaanu (Joz 23). Potem taka mowa pojawia się znowu w momencie założenia monarchii (mowa Samuela, 1 Sm 12) oraz u szczytu działalności Salomona, przy zakończeniu budowy świątyni (modlitwa Salomona, 1 Kri 8)<sup>3</sup>.

Poprzez zastosowanie tego lingwistyczno-interpretacyjnego schematu, jakim są mowy, redakcja deuteronomistyczną spogląda na całą historię z perspektywy niewoli. W pierwszej części deuteronomicznej mowy Mojżesza ziemia Kanaan jest ukazana jako ziemia do zdobycia: *Patrz! Oto Pan, Bóg twój, wydał [natan] tobie tę ziemię. Wejdziesz, weź ją w posiadanie [jaraś], jak ci obiecał Pan, Bóg twoich ojców. Nie lękaj się [’al-tira] i nie trać ducha* (Pwt 1,21). Ziemia jest darem Boga, ale stanie się własnością człowieka poprzez wzięcie jej w posiadanie. To wymaga od niego jednak wiary, zdolności zaufania Bogu i Jego potędze, nawet wobec trudności wydających się nie do pokonania. Izraelowi zaś brakuje takiej wiary. Mimo entuzjastycznego opisu ziemi [*tóbah haares*] przez zwiadowców (1,25) lud traci odwagę, gdyż nieprawdopodobne wydaje mu się pokonanie jej obrońców, którymi są żołnierze i „giganci”. W rzeczywistości Izrael nie wierzy, że jego Bóg poradzi sobie również z tymi ludami: *Nie ufaliście Panu, Bogu waszemu (’enkem ma’aminim baJHWH) idącemu przed wami* (1,32n). Ten właśnie brak wiary przeszkodził natychmiastowemu zajęciu Kanaanu i w konsekwencji spowodował długi czas błędzenia po pustyni: *Zatrzymaliście się w Kadesz na wiele dni, na cały czas waszego pobytu* (1,46).

Izrael doświadczył więc już pewnego rodzaju życia „w niewoli”, zanim jeszcze wszedł do Ziemi Obiecanej. Stało się to z przyczyn czysto religijnych: z powodu braku wiary w Boga, któremu tak niedawno przyrzekł wierność na Synaju.

<sup>3</sup> O. Plöger, *Reden und Gebete im deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk*, w: tenże, *Aus der Spätzeit des Alten Testaments*, Göttingen 1971, s. 50-66; R. Stahl, *Aspekte der Geschichte deuteronomistischer Theologie. Zur Traditionsgeschichte der Terminologie und zur Redaktionsgeschichte der Redekompositionen*, Jena 1982.

W Pwt wzmianki o niewoli i diasporze są bardzo wyraźne. Jedno i drugie jest ukazane jako nieunikniona konsekwencja zła popełnionego w Ziemi Obiecanej. *Kiedy wam się urodzą synowie i wnuki, i postarzejecie się w kraju (...), jeśli będziecie czynić to, co złe jest w oczach Pana (...), Ja wzywam dzisiaj niebo i ziemię na świadectwo przeciw wam; wytępię was i usunę z powierzchni ziemi (abad min) (...). Niepobędziecie tam długo, lecz zostanieie wyniszczeni i rozproszeni pośród obcych ludów, dokąd was Pan uprowadzi do niewoli* (por. Pwt 28,64; Jr 9,15; Ez 11,16; 29,12; Pwt 4,25-27). Przebywając daleko od ziemi, którą obdarzył go JHWH, Izrael będzie zmuszony czcić bogów miejscowych, bogów swoich nieprzyjaciół, stając się poganinem, czyli obcym dla samego siebie (w. 28). Niewola jest więc dla niego utratą tożsamości.

W dwóch mowach deuteronomistycznych Jozuego (Joz 1 i 23) pojawia się tematyka dosyć ogólna, dotycząca odpoczynku w Ziemi Obiecanej, rozumianego jako kres wędrówki po pustyni i jako efekt pokojowego zdobycia tej ziemi (1,13.15; 23,1). Odpoczynek ten jednak nie będzie wieczny, jeżeli Izrael okaże się niewiernym. JHWH nie usunie z kraju wszystkich Kananejczyków, którzy będą jakby cierniem w boku Izraela dotąd *,aż wyginiecie z tej pięknej ziemi [abad min]* (Joz 23,13). Ta sama groźba powtarza się w w. 15, gdzie użyto formy przyczynowej czasownika *śmd* (*aż do zgładzenia was z tej pięknej ziemi*). W w. 16 powraca termin *abad min* (*z tej pięknej ziemi, którą wam dał Pan, rychło znikniecie*).

Również antymonarchiczna mowa Samuela kończy się zapowiedzią wymagania: *Lecz gdybyście trwali w przewrotności, zginiecie tak wy, jak i wasz król* (niph'al od *śaphah*: 1 Sm 12,25).

Natomiast modlitwa Salomona w dniu umieszczenia Arki w świątyni aż dwa razy przywołuje sytuację wygnania jako rzeczywistość w sposób hipotetyczny już obecną: *Wtedy przyprowadź ich z powrotem do kraju, który dałeś ich przodkom* (1 Krl 8,34); *Kiedy (...) zaborcy uprowadzą ich do ziemi nieprzyjaciół, bliskiej czy dalekiej (...), przebacz Twojemu ludowi (...), skłoń ich zaborców do miłosierdzia (...), wszak Twoim ludem i Twoim dziedzictwem są ci, których uprowadziłeś* (tamże, w. 46-51).

Można zauważyć, że w tych mowach perspektywa wygnania pojawia się na horyzoncie wszystkich momentów długiej historii deuteronomistycznej. Wygnanie jest przecież kontekstem historyczno-politycznym, w którym się znajduje autor tych mów. Patrząc z perspektywy na wydarzenia, szuka on logicznego uzasadnienia całej tej dramatycznej historii. Ona musiała się tak skończyć, ponieważ Izrael ani nie pojął, ani nie chciał uniknąć przyczyn swego rozproszenia. Jeśli Izrael w Kanaanie nie był wierny Bogu, który dał mu tę ziemię, nie należy się dziwić, że teraz znajduje się poza nią, na wygnaniu. Wygnanie nie jest tutaj tylko kontekstem historyczno-politycznym, ale staje się pewnym rodzajem klucza służącego do etyczno-religijnej lektury historii Izraela. Jeszcze raz teraźniejszość interpretuje przeszłość za pomocą terminów religijnych. Izrael biblijny nie może się wyprzeć siebie samego ani nie może się oszukiwać: przyczyny wygnania dostrzega na głębokiej płaszczyź-

nie swoich relacji do Boga; inne konteksty, socjologiczny i polityczny, są mu całkowicie obce, przynajmniej na tym poziomie interpretacji historii.

*ß) Reinterpretacja epoki sędziów: historia niewierności ludu i wciąż ponawianych przez Boga dzieł zbawczych*

Materiał literacki i tradycje ustne odnoszące się do epoki sędziów są niejednolite i fragmentaryczne.

Redakcja deuteronomistyczną zachowała pozytywny i triumfalistyczny klimat wydarzeń związanych ze zdobyciem Kanaanu, a opisanych w Księdze Jozuego. Przyczyna tego jest jasna: JHWH dotrzymał obietnicy danej ojcom, a Jozue dokończył dzieła, które w Egipcie rozpoczął Mojżesz. Deuteronomista ograniczył się tylko do wprowadzenia dwóch mów Jozuego (Joz 1 i 23), które uświadamiają Izraelitom ewentualną możliwość utraty ziemi. Jednak w tej epoce zdobywania ziemi, a raczej powolnej jej infiltracji przez dziesiątki lat Izrael napotykał na różnego rodzaju przeszkody. Pokolenia izraelskie z wielkim trudem broniły zajętych terenów przed napaściami dawnej ludności osiadłej, czyli Kananejczyków, oraz ludów nowo przybyłych na wybrzeże, czyli Filistynów. Były to lata trudu, niedostatku, a nawet okrucieństwa.

Szkoła deuteronomistyczną interpretuje tę sytuację w kluczu etyczno-religijnym: wojny, jakie Izrael musiał prowadzić bez chwili wytchnienia, tracąc nieustannie ludzi i ponosząc klęski, uważa za skutek grzechu bałwochwalstwa:

*Wówczas Izraelici czynili to, co złe w oczach Pana i służyli Baalom. Opuścili Boga swoich ojców, JHWH, który ich wyprowadził z ziemi egipskiej, i poszli za cudzymi bogami, którzy należeli do ludów sąsiednich. Oddawali im pokłon i drażnili Pana. Opuścili Pana, a służyli Baalowi i Asztartom. Wówczas zapłonął gniew Pana przeciw Izraelitom, tak że wydał ich w ręce ciemężców, którzy ich złupili, wydał ich na łup nieprzyjaciół, którzy ich otaczali, także nie mogli się im oprzeć. We wszystkich ich poczynaniach ręka Pana była przeciw nim na ich nieszczęście, jak to Pan przedtem im zapowiedział i jak im poprzysiął. I tak spadł na nich ucisk ogromny.*

*Wówczas Pan wzbudził sędziów, by wybawili ich z ręki tych, którzy ich uciskali. Ale i sędziów swoich nie słuchali, gdyż uprawiali nierząd z innymi bogami, oddawali im pokłon. Zboczyli szybko z drogi, po której kroczyli ich przodkowie, którzy słuchali przykazań Pana: ci tak nie postępowali.*

*Kiedy zaś Pan wzbudził sędziów dla nich, Pan był z sędzią i wybawiał ich z rąk nieprzyjaciół, póki żył sędzia. Pan bowiem litował się, kiedy jęczeli pod jarzmem swoich ciemężców i prześladowców. Lecz po śmierci sędziego odwracali się i czynili jeszcze gorzej niż ich przodkowie. Szli za cudzymi bogami i pokłon im oddawali, nie wyrzekając się swoich czynów ani drogi zatwardziałości (Sdz 2,11-19).*

Ten dłuższy tekst, który przytoczyliśmy w całości, jest wstępem do Księgi Sędziów i stanowi jej klucz hermeneutyczny. Deuteronomiści pragnęli zawrzeć w niej

całą swoją doktrynę inspirowaną przez Pwt, którą można sprowadzać do takiego schematu literackiego:

- 1) Powtarzająca się niewierność Izraela: *Izraelici czynili to, co złe było w oczach Pana (wajjasü'et-hára'be'ené JHWH: Sdz 2,11; 3,1.12; 4,1; 6,1 itp.)*. Tym złem było odejście od JHWH i idolatria.
- 2) Kara zesłana przez JHWH: *Wydał ich w ręce ciemiężców (2,14; por. także 3,8.14; 4,2; 6,1b itp.)*.
- 3) Wołanie Izraela o ratunek do JHWH: *Wołali więc Izraelici do Pana (3,9.15; 4,3; 6,7)*.
- 4) Wyzwolenie za sprawą *móśia'* (wybawcy lub sędziego) powołanego przez JHWH (2,16.28 itp.).

Schemat ten, umieszczony na początku księgi, przenika całą jej zawartość. Jest jakby osnową, na której Deuteronomiści budowali zróżnicowane historie sędziów.

Ich osąd nad narodem jest bardzo surowy. Nie biorą pod uwagę realnych trudności, jakie napotykał każdy lud szukający nowej ziemi. Wędrowni barbarzyńskich ludów wszystkich czasów doskonale świadczą o tego typu trudnościach, a także o okrucieństwie, jakiego dopuszczali się sami przybysze, czy też o regresie kulturowym krajów okupowanych, spowodowanym przybyciem nowych przybyszów. Archeologia Palestyny z wystarczającą oczywistością wykazuje, że taka właśnie była sytuacja Kanaanu po wejściu pokoleń izraelskich.

To wszystko jednak nie interesuje naszych autorów. Oni chcą tylko wykazać, że kontakt z nową, miejską kulturą był zgubny dla Izraelitów-nomadów: zatracili oni swoją tożsamość jako lud JHWH. A to było gorsze od wszelkiego innego nieszczęścia. Niepokoje i napady, którymi systematycznie gnębili ich nieprzyjaciele, były znakiem i symbolem głębokiego rozdarcia: Izrael wcale nie uradował się ziemią JHWH, nie znalazł w niej „spoczynku” ani Jego „pokoju”, ponieważ jego relacja do Dawcy ziemi była nadal powierzchowna. Jego cześć dla JHWH była podzielona - oddawał ją również bogom kanańskim, a potem tych bogów postawił na miejscu JHWH. W Kanaanie Izrael okazał się niewierny względem JHWH, a mówiąc precyzyjniej, był ludem bez wiary. Na tym właśnie polegało jego opuszczenie JHWH na rzecz innych bogów: Izrael nie był zdolny uznać Go za Boga jedyne, którego nikim nie można zastąpić.

Powracanie do tego schematu w całej Księdze Sędziów nasuwa myśl, że brak wiary w Izraelu był jego trwałą postawą. Ujawniała to jego zatwardziałość w powracaniu do własnych grzechów. Równie trwałą jednak była postawa Boga, który wciąż posyłał „wybawców”, gdy Izraelici okazywali choć odrobinę skruchy. Cała plejada sędziów była znakiem Jego serdecznego i niezmiennego przywiązania do ludu wybranego.

Sędziowie, pomimo ich znaczącej roli w tamtych czasach, stanowili jednak instytucję prowizoryczną. Potrzeba było formy bardziej stabilnej jako narzędzia

służącego do nieustannego wyzwalań ludu, ale taka forma mogła stać się jeszcze większym ryzykiem i niebezpieczeństwem dla Izraela. Monarchia miała możliwość stać się taką instytucją ocalenia i rzeczywiście nią była za panowania Dawida, lecz potem okazała się jeszcze większym nieszczęściem. Dlatego w stosunku do niej osąd Deuteronomistów był jeszcze surowszy.

*y) Reinterpretacja okresu monarchii: historia niewierności, która skończyła się klęską*

Tym, co zdumiewa czytelnika historii deuteronomistycznej od 2 Sm do 2 Krl, jest kryterium oceny, której poddawano życie każdego króla tak w Izraelu, jak i w Judzie. Jest to kryterium wyłącznie religijne i na dodatek rygorystycznie kultyczne: wierność względem JHWH wyrażająca się oddawaniem Mu wyłącznego kultu, i to jedynie w świątyni jerozolimskiej.

Autor ten dysponował materiałem historiograficznym o wysokiej jakości: jedną z jego części była historia sukcesji Dawidowej (2 Sm 9-1 Krl 2). Mógł również korzystać z „roczników” spisywanych i przechowywanych na dworze, które dotyczyły działalności panujących. Zadowolili się jednak wcieleniem tylko do swego dzieła wyżej wymienionych tekstów; zrezygnował z własnej ich interpretacji, niewiele też wiadomości zaczerpnął z „roczników”. Widać to w przypadku Omriego (885-874 r. przed Chr.). Był on założycielem dynastii panującej w Królestwie Północnym, zbudował stolicę Samarię, z racji swych dokonań był również znany za granicą. Deuteronomista poświęca mu jednak tylko małą wzmiankę (1 Krl 16,23-24).

Deuteronomista był człowiekiem wiary i dlatego jego wizja historii jest typowo religijna. Ponadto następną przyczyną zastosowania tak rygorystycznego kryterium wartościowania (jakim jest nakaz centralizacji kultu) były katastrofalne wydarzenia związane z upadkiem Królestwa Izraela (721 r. przed Chr.), a następnie Królestwa Judy (587 r. przed Chr.).

Wydarzenie pierwsze dało wiele do myślenia uratowanym po katastrofie, którzy schronili się w Królestwie Judy, gdzie kilka lat później zaczął panować Ezechiasz (716-687 r.). Północ jako królestwo i jako znaczna część ludu JHWH przestała po prostu istnieć. JHWH wycofał się z tej ziemi i nie zostało się żadne sanktuarium, gdzie by oddawano Mu cześć. Jaki jest sens tego tragicznego faktu? Odpowiedź jest jasna: JHWH nie miał upodobania w kulcie, jaki mu oddawano na Północy i dlatego usunął go sprzed swego oblicza. Był to bowiem kult bałwochwalczy.

Deuteronomista tę swoją globalną ocenę Królestwa Północnego dołącza do opisu zdobycia Samarii: *Stało się tak, bo Izraelici zgrzeszyli przeciw Panu, Bogu swemu, który ich wyprowadził z Egiptu, spod ręki faraona, króla egipskiego. Czcili oni bogów obcych (...). Służyli bożkom, o których Pan powiedział im: „Nie czyńcie tego”. Pan jednak ciągle ostrzegał Izraela i Judę przez wszystkich swych proroków: „Zawróćcie*



*z waszych dróg grzesznych i przestrzegajcie moich poleceń”*. (...) *Lecz oni nie słuchali i twardym uczynili swój kark jak kark ich przodków, którzy nie zawierzyli swemu Panu i Bogu [lo'he'eminu baJHWH]. Odrzucili Jego przykazania i przymierze, które zawarł z ich przodkami (...); szli za nicością i stali się niczym* (por. 2 Krl 17,7-15).

Najgłębszą przyczyną wyjaśniającą tragiczny koniec Izraela jest całkowity brak wiary w JHWH. Podobną postawę prezentowało pokolenie Izraelitów wędrujących przez pustynię, które wobec trudności pytało, czy JHWH jest czy też Go nie ma pośrodku nich (Wj 17,7b). Opuszczenie JHWH, przejawiające się w nierozpoznawaniu Go, niezachowywaniu przykazań oraz w praktykach bałwochwalczych, ujawniało odstępstwo od wiary.

Opuszczenie JHWH spowodowało logiczną w swej konsekwencji zmianę losu Izraela i wydalenie go z ziemi Boga: *Wtedy Pan zapłonął gniewem przeciw Izraelowi i odrzucił go od swego oblicza* (2 Krl 17,18).

W tym zasadniczym grzechu Izraela, czyli jego apostazji od JHWH, Deuteronomista doszukuje się grzechu „pierwszego”, który posłużył niejako za wzór i pociągnął za sobą wszystkie inne odstępstwa. Grzech ten widzi on w kulcie dwóch złotych cielców w sanktuariach Betel i Dan, który to kult wprowadził Jeroboam I, założyciel pierwszej dynastii w Królestwie Północnym. *Odrzucili wszystkie polecenia Pana, swego Boga i ulali sobie posągi - dwa cielce* (2 Krl 17,16). Kult ten stał się elementem deprawującym całe życie Królestwa Północnego: zły przykład idący z góry, od króla, wzniecał bałwochwalcze praktyki wśród ludu. *Takie postępowanie stało się dla rodu Jeroboama sposobnością do grzechu i powodem usunięcia go i zgładzenia z powierzchni ziemi* (1 Krl 13,34)<sup>4</sup>. W świetle tego grzechu zostanie osądzone postępowanie wszystkich królów Izraela, którzy grzeszyli zwłaszcza przez to, że nie chcieli zrozumieć i usunąć grzechu Jeroboama. *On to [Abijjam, syn i następca Jeroboama] poszedł drogą wszelkich grzechów swego ojca, które przed nim popełniał* (1 Krl 15,3). *On [Nadab, inny syn Jeroboama] czynił to, co złe w oczach Pana, idąc drogą swego ojca w jego grzechu, do którego doprowadził Izraela* (1 Krl 15,26; por. też 15,34; 16,13.19 itp.).

\*\*\*

Po upadku Królestwa Północnego w 721 roku istniało jeszcze przez pewien czas Królestwo Judy: *Pozostało tylko samo pokolenie Judy* (2 Krl 17,18b).

Fakt ten bardzo pozytywnie ocenił autor deuteronomistyczny: to znak, że Bogu JHWH podobał się kult składany w świątyni jerozolimskiej.

<sup>4</sup> J. Debus, *Die Sünde Jeroboams. Studien zur Vorstellung Jeroboams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* (FRLANt 93), VR, Göttingen 1967.

Świątynia jerozolimska i oddawany w niej kult JHWH są dla autora deuteronomistycznego kryterium oceny historii Królestwa Judzkiego.

Świadczy o tym już jego uwaga wstępna: *Lud jednak składał ofiary na wyżynach, gdyż do tego czasu jeszcze nie została zbudowana świątynia ku czci Pana* (1 Krl 3,2). Wraz ze zbudowaniem świątyni Salomona skończyła się w Judzie epoka kultu bałwochwalczego, a rozpoczął się kult miły JHWH. Lud wybrany zaczął wreszcie postępować zgodnie z Prawem.

Deuteronomista potrzebował człowieka, który by wcielił ten model wierności względem JHWH, czcząc Boga w świątyni. Wynikało to z konieczności przeciwstawienia prawdziwego kultu modelowi negatywnemu, czyli niezgodnemu z prawem, który zapoczątkował Jeroboam I w Królestwie Północnym.

Można by sądzić, że tym człowiekiem będzie dla niego budowniczy świątyni - Salomon. Jednak Deuteronomista opowiedział się za Dawidem, i to z dwóch racji. Od Dawida bowiem pochodzi sama idea budowy świątyni: *Dawid zaś, mój ojciec, powziął zamiar zbudowania domu dla Pana, Boga Izraela* (1 Krl 8,17), ale nie mógł tego zamiaru zrealizować ze względu na prowadzone wojny (1 Krl 5,17). Zamiar ten był jednak jego osobistą zasługą.

Drugi motyw stworzył sam Deuteronomista. Historia mówi, że Dawid był osobowością pełną sprzeczności: niezwykle silny i wytrwały w kwestiach wojennych i politycznych, ale bardzo słaby i bezradny wobec wydarzeń rodzinnych i osobistych; grzesznik wielokrotnie upadający, ale i pokutnik, którego miłosierdzie Boga zawsze odnawia i przywraca mu pierwotną godność. W głębi serca był on człowiekiem zawsze oddanym JHWH i do tego faktu odwołuje się Deuteronomista, pomijając wszystkie inne aspekty jego życia. Przedstawia go jako prototyp króla „teokratycznego”, całkowicie wiernego swojemu Bogu: *Dawid postępował zawsze wobec JHWH w szczerości serca i uczciwości* [*b<sup>e</sup>tam lebab ubjo<sup>e</sup>ser*] (1 Krl 9,4); *Dawid całym swym sercem postępował za Panem* [*et l<sup>e</sup>babó ahare JHWH*] (1 Krl 11,4); *Dawid był wierny względem JHWH* [*mille 'ahare JHWH*] (1 Krl 11,6; zob. też teksty równoległe: 11,33-38; 14,8 itp.).

Według tego archetypu będą osądzone czyny wszystkich królów Judy, a probowane albo napiętnowane przez Deuteronomistę: *Chociaż Salomon umiłował Pana, naśladowując obyczaje swego ojca Dawida, jednak i on składał ofiary i palił kadzidło na wyżynach* (1 Krl 3,3). Dlatego ocena początków panowania wspaniałego Salomona jest dosyć pozytywna, ale za to nabiera całkowicie negatywnego charakteru w odniesieniu do ostatnich lat jego rządów: *Kiedy Salomon zestarzał się, żony zwróciły jego serce ku bogom obcym i wskutek tego jego serce nie pozostało tak szczere wobec Pana, jak serce jego ojca Dawida. Zaczął bowiem czcić Asztartę, boginię Sydończyków, oraz Milkoma, ohydę Ammonitów. Salomon dopuścił się więc tego, co jest złe w oczach Pana, i nie okazał pełnego posłuszeństwa Panu, jak Dawid, jego ojciec* (1 Krl 11,4-6).

Ten sam negatywny osąd powraca przy opisie panowania innych królów judzkich (por. 1 Krl 15,3 co dotyczy zarówno Roboama, jak i Abijjama - 2 Krl 8,18.27 itp.).

Wobec tych powtarzających się niewierności Judy Deuteronomista tylko w obietnicy Boga danej Dawidowi i w poszanowaniu przez Boga swego świętego miejsca w świątyni jerozolimskiej, upatruje przyczynę Bożej tolerancji i miłosierdzia. Wyrzucając Salomonowi grzechy bałwochwalstwa, Bóg mówi: *Wyrwę ci królestwo i dam twojemu słudze. Choć nie uczynię tego za twego życia ze względu na twego ojca Dawida, to wyrwę je z ręki twego syna. Jednak nie wyrwę całego królestwa. Dam twojemu synowi jedno pokolenie ze względu na Dawida, mego sługę, i ze względu na Jeruzalem, które wybrałem* (1 Krl 11,1 lb-13). Swoją łagodność w karaniu Salomona Bóg uzasadnia w ten sposób: *Jego zaś synowi dam jedno pokolenie, aby przez to zachować przed sobą ród mego sługi Dawida po wszystkie czasy w Jeruzalem, które sobie obrałem, by tam umieścić moje imię* (tamże, w. 36). Taką wizję postaci Dawida - jakby lampy oświecającej Jerozolimę - przedstawiają też inne teksty (por. 1 Krl 15,4; 2 Krl 8,19 itp.).

Według 1 Krl 15,4 taką lampą będzie też potomek Dawida: *Pan, jego Bóg, zachowa mu ród [dosł. światło] w Jerozolimie, dając mu syna jako następcę i zachowując Jerozolimę.*

Z miłości ku Dawidowi Bóg podtrzymuje jego tron w Jerozolimie, daje mu następców, nie zważając na niewierność różnych królów z Dawidowej dynastii. Ponadto z miłości do świątyni, *gdzie umieścił swoje imię*, zachowuje Jeruzalem. Na tych dwóch motywach opiera Deuteronomista dwa nurty refleksji i duchowości starotestamentalnej: pierwszy, mesjański, który bazuje na prorocत्वie Natana, i drugi, ściśle deuteronomistyczny, którego cechą charakterystyczną jest idea centralizacji kultu w Jerozolimie. Wyraźne odniesienie do obietnicy danej Dawidowi w prorocत्वie Natana każe Deuteronomiście z sympatią patrzeć na Dawidową monarchię i widzieć w niej możliwość pełnego urzeczywistnienia deuteronomistycznego programu.

Widać to wyraźnie w ocenie Ezechiasza, króla, który jako pierwszy usiłował przeprowadzić w Judzie radykalną reformę jahwizmu: *Czynił on to, co jest słuszne w oczach Pana, zupełnie tak, jak jego przodek Dawid. On to usunął wyżyny i potrząsał stele (...). W Panu, Bogu Izraela, pokładał nadzieję. I po nim nie było podobnego do niego między wszystkimi królami Judy, jak i między tymi, co żyli przed nim. Pan był z nim i we wszystkim, co przedsiębrał, miał powodzenie* (2 Krl 18,3-7a). Przed wszystkim jednak Deuteronomista preferuje królestwo Jozjasza. Całe jego opowiadanie swój punkt kulminacyjny znajduje właśnie w opisie reform Jozjasza, podjętych z bardzo szerokim rozmachem (2 Krl 22,1 - 23,25a).

W czasie panowania Jozjasza (640-609 r.) odkryto w świątyni „księgę Prawa” (1 Krl 22,8). Uczeni utrzymują, że była to wersja Deuteronomium powstała przed niewolą, na której król oparł całą swą religijną reformę, co miało być wstępem do odzyskania całego izraelskiego terytorium i powrotu do wspaniałości czasów Da-

wida (2 Krl 23,15-20). Na zakończenie swej reformy zarządził on celebrację Paschy w Jerozolimie. Stwierdzenie, że taka Pascha nie była celebrowana od czasu sędziów (2 Krl 23,22), daje do zrozumienia, że z Jozjaszem cały Izrael zgromadził się w Jerozolimie, podobnie jak uczynił to w czasach Samuela, kiedy Arka znajdowała się w Szilo (1 Sm 1,3).

Ocena całego panowania Jozjasza brzmi następująco: *Nie było przed nim króla podobnego do niego, który by zwrócił się do Pana całym sercem, całą duszą i całą mocą, zgodnie z całym prawem Mojżesza* (2 Krl 23,25a). Tymi słowami kończy się „pierwsze deuteronomistyczne wydanie” Ksiąg Królewskich. Uczucie wielkiej satysfakcji unosi się nad całym pismem, a zwłaszcza nad jego zakończeniem: to, co „Księga Prawa Mojżeszowego” nakazywała, zostało zrealizowane przez Jozjasza. Królestwo Judzkie mogło z ufnością patrzeć w przyszłość, nie dotknął go bowiem los Królestwa Północnego. Nastąpi to jednak po raz pierwszy w roku 597, a ostatecznie w 587. Również Juda przestanie istnieć. „Wydanie drugie” całej historii deuteronomistycznej, dokonane w niewoli, zmieni również wcześniejszą ocenę dotyczącą Judy: także i to królestwo stało się niewierne, tak jak jego bratnie Królestwo Północne.

Zgodnie z tym osądem zostały wprowadzone późniejsze dodatki do poprzedniego wydania. W tekście o końcu Królestwa Północnego dodano uwagę dotyczącą też Południa: *Również Juda nie przestrzegał poleceń Pana, Boga swego, i naśladował obyczaje, które wprowadził Izrael Wtedy Pan odrzucił całe potomstwo Izraela, poniżył i wydał w moc łupieżców, aż wreszcie odrzucił je od swego oblicza* (2 Kri 17,19-20; zob. też dodatki 2 Krl 21,7-15; 22,16-17). Dlatego Juda, wraz z królem, jego dworem i pozostałą ludnością, znalazł się w niewoli. I jego dotknął ten sam los, co wcześniej Izraela.

Dodatki z 2 Krl 25,22-26 i 27-30, odnoszące się do Godoliasza pozostawionego w Jerozolimie jako jej gubernator, oraz wzmianka o łasce wyświadczonej Jozakinowi zostały dołączone do tekstu po roku 561.

### *δ) Przymierze deuteronomiczne jako teologiczno-jurydyczny klucz wizji deuteronomistycznej*

Kto czyta Pwt, nie zamierzając nawet doszukiwać się w tej księdze rygorystycznej struktury, nie może się jednak oprzeć wrażeniu, że jest ona analogiczna do struktury paktów dotyczących wasalstwa chetyckiego.

Możemy to łatwo zauważyć w tekście. Opowiadanie o etapach wędrówki z Synaju do Kadesz, a następnie do Moabu (Pwt 1-3) stanowi jakby historyczny prolog całej księgi. Przypomina on o prawie, jakie nabył JHWH, wyzwalając Izrael z Egiptu, towarzysząc mu podczas pobytu na pustyni, a także ustalając warunki dalszych z nim relacji, czyli zasady panowania JHWH nad Izraelem oraz zasady zależności Izraela od JHWH. Warunki te określało Prawo (*b'erit JHWH*: Dekalog z Pwt 5 oraz kodeks z Pwt 12-26). Pareneza z Pwt 6-11 jest gorącym wezwaniem do zachowania

tego Prawa jako warunku życia w Kanaanie: *Będziecie pilnie przestrzegać polecenia Pana, Boga waszego (...). Czyni, co jest prawe i dobre w oczach Pana [we‘asita hajjdsar wehattób be‘ene JHWH], aby ci się dobrze powodziło i abyś wreszcie wziął w posiadanie urodzajną ziemię, którą poprzysiągł Pan przodkom twoim* (Pwt 6,17-18). W Pwt 28 określono sankcje tego prawa, nazwane błogosławieństwami i przekleństwami. Są nimi pokój i pomyślność w ziemi Kanaan, jeśli Izrael zrealizuje warunki *berit*-przymierza albo nieszczęście, głód, wojna i na koniec niewola, jeśli te warunki nie zostaną spełnione.

Prawo zawarte w Pwt zachęca przede wszystkim na różne sposoby do zachowywania zwłaszcza pierwszego i zasadniczego przykazania JHWH, zakazującego posiadania *elohim aherim* (obcych bogów) i podążania za nimi.

Szczególnym sposobem pełnienia kultycznej służby względem jedyne JHWH (6,4) jest sprawowanie kultu *w miejscu, które Pan, wasz Bóg, wybierze spośród wszystkich waszych pokoleń, by tam mieszkało Jego imię* (12,4.11.14 itp.). Dogmat o jedyności miejsca legalnego kultu oddawanego JHWH jest kryterium rozstrzygającym o życiu lub śmierci Izraela.

Ponowne odczytanie przez Deuteronomistę historii Izraela od zdobycia ziemi do niewoli nie jest niczym innym, jak właśnie oceną realizacji deuteronomicznego *berit* przez Izrael w Kanaanie. Okazuje się, że już od epoki Sędziów Izraelici nieustannie łamali to pierwsze przykazanie: *Izraelici poszli za cudzymi bogami, którzy należeli do ludów sąsiednich* (Sdz 2,12b; 3,7; 10,6 itp.). Karą za to sprzeniewierzenie się była prawie zawsze upokarzająca zależność od ludów sąsiednich (2,14; 3,8 itp.).

W epoce monarchicznej do tego nieustannego łamania pierwszego przykazania, zarówno ze strony Izraela, jak i Judy, dołącza się jeszcze, obciążający zwłaszcza Królestwo Północne, *grzech, do którego doprowadził Izraela Jeroboam*, przeciwny dogmatowi o jedyności miejsca kultu JHWH. Jedno i drugie sprzeniewierzenie się doprowadziło do upadku obydwu królestw, a potem do niewoli.

Takie przedstawienie sprawy wydaje się jednak zbyt uproszczone: wierność względnie niewierność Izraela wobec Prawa sprowadza na lud karę bądź nagrodę, czyli przebywanie na ziemi lub wydalenie z niej. W ten sposób wszystko dokonałoby się według zasad sprawiedliwości: Izraela spotkało to, na co sobie zasłużył. JHWH nie przyczynił się do wygnania Izraela i Judy; to oni sami tego chcieli i na to zasłużyli. Jeśliby się chciało przeprowadzić proces, na który by zostali pozwani JHWH i Izrael, aby zdać sprawę ze swego udziału w historycznych wydarzeniach, które spowodowały wygnanie ludu, czyli jego śmierć, to JHWH na tym procesie byłby „usprawiedliwiony”. On bowiem pozostał wierny zobowiązaniom Przymierza, w przeciwieństwie do poddanego Mu ludu. Dlatego Izrael jest jedynym odpowiedzialnym za przebieg wydarzeń.

Tego wymiaru apologetycznego nie można jednak oddzielić od autentycznej teodycei Pwt. Najnowsze przekłady Biblii (CEI, Biblia Jerozolimska i jej angielski przekład) nadają „waw” rozpoczynającemu dwa wersety 2 Krl 17,18 i 20 znaczenie

skutkowe, czyli „dlatego”<sup>5</sup> („dlatego to Izrael ponosi winę za swoją niewierność”): *Dlatego Pan zapłonął gwałtownym gniewem przeciw Izraelowi i odrzucił go od swego oblicza* (w. 18); *Dlatego Pan odrzucił całe potomstwo Izraela [łącznie z Judą], poniżył je i wydał w moc łupieżców, aż wreszcie odrzucił je od swego oblicza* (w. 20). JHWH wychodzi z tej sytuacji usprawiedliwiony. Jednak ta interpretacja ma wyraźne cechy rygorystycznego jurydyzmu: wszystko dokonało się zgodnie z zasadami sprawiedliwości, ale jednocześnie widać w tym pewien rys fatalizmu. Spontanicznie rodzi się bowiem pytanie: czy nie było innej drogi wyjścia? Czy Izrael musiał ulec kananej-skiej kulturze i jej kultycznym praktykom?

Deuteronomista z tych interpretacyjnych trudności wybrnął poprzez wprowadzenie literackiego i teologicznego schematu, jaki zastosował w Księgach Samuela i Królewskich, a który G. von Rad nazywa schematem *zapowiedzi prorockiej i jej wypełnienia*<sup>6</sup>. Poprzez proroka Bóg JHWH przekazuje swoje słowo Izraelowi, często w formie groźby, która się spełnia w historii (proroctwo). Sam Bóg czuwa nad jego realizacją (wypełnienie). Przykładem tego jest proroctwo Natana skierowane do Dawida, jedyne, które ma tu pozytywną perspektywę (2 Sm 7,13). Jego wypełnienie pojawia się w 1 Krl 8,20: *Wypełnił Pan właśnie to, co obiecał*.

Inne przypadki, gdzie pojawia się ten schemat, przedstawiają karę i żałobę. Ostatnie odnosi się do zburzenia Jerozolimy (proroctwo z 2 Krl 21,1 On; jego wypełnienie w 2 Krl 24,2n).

Stosując ten teologiczny schemat, Deuteronomista wprowadza w historię działanie Boga jako działanie warunkujące samą historię. Słowo, które grozi karą i ją realizuje, jest słowem tworzącym historię, staje się zarówno czynnikiem prowadzącym historię, jak i bohaterem ludzkiej historii. Ludzie nie są jednak tylko marionetkami w jego ręku; są oni „bohaterami drugoplanowymi”. Słowo Boże wzywa ich i obudza w nich wrażliwość: *Pan jednak ciągle ostrzegał Izraela i Judę przez wszystkich swoich proroków i wszystkich widzących, mówiąc: „Zawróćcie z waszych dróg grzesznych, a przestrzegajcie poleceń i postanowień moich (...), które przekazałem wam przez sługi moje -proroków”* (2 Krl 17,13-15).

JHWH z uwagą i miłością czuwa nad pobytem Izraelitów w Kanaanie, nad ich codziennością i nad zobowiązaniami, jakie miały naznaczyć ich życie. Jednak wobec uporczywości i przewrotnej niewierności ludu wszystko to okazało się daremnym. Izraelici nie wypełnili słowa-przykazania, które przyniosłoby im błogosławieństwo-*salom*. Nie pozostaje im więc nic innego, jak znaleźć się w mocy drugiego słowa-proroctwa o nieszczęściu, które na nich spadnie, czyli przekleństwa. Wygnanie nie było więc koniecznością, lecz Izrael uczynił wszystko, aby do niego doszło.

<sup>5</sup> W Biblii Tysiąclecia "wtedy" (przyp. red.).

<sup>6</sup> G. von Rad, *La teologia deuteronomistica de la Historia en los libros de los reyes*, w: tenże, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sigueme, Salamanca 1975, s. 177-189 (oryg. niem. w: FRLANT NF 40 (1947), s. 52-64).

ε) *Czy ta historia jest pozbawiona nadziei?*

Izrael z własnej winy zakończył swe dzieje niewolą. Sprawiedliwości stało się zadość. Czy jest to jednak ostatnie słowo Deuteronomisty? Czy rzeczywiście dla Izraela w niewoli nie było już żadnej nadziei? Stosunkowo wielu uczonych stawia to pytanie. I tak np. M. Noth uważa, że dla Deuteronomisty nie ma żadnej nadziei. Gdyby myślał inaczej, wspomniałby o tym choćby w cytowanym już tekście z 2 Krl 17,7n, kończącym się w taki sposób: *I przesiedlił Izraelitów z własnego kraju do Asyrii, gdzie są aż do dnia dzisiejszego* (17,23). Podobnie jest w 21,12n, a zwłaszcza w modlitwie Salomona (1 Krl 8,44-53), która zapowiada wygnanie, a nic nie mówi o możliwości zjednoczenia czy o powrocie wygnańców do ojczyzny<sup>7</sup>.

Inni natomiast uważają, że ostatni epizod, tj. rehabilitacja Jojakina, należącego do Dawidowej dynastii (2 Krl 25,27-30) jest znakiem odmiany losu narodu wybranego i próbą wzbudzenia nadziei. Podobnie jak obietnica dana Dawidowi była dla Boga motywem opóźnienia kary na Królestwo Judy (1 Krl 15,4n; 2 Krl 8,19n), tak również uwolnienie Jojakina mogło być znakiem odnowy i odrodzenia całego Izraela. To znak, że „lampa z Jeruzalem” może jeszcze powrócić i na nowo rozbłyśnie<sup>8</sup>.

Jeszcze inni uczeni widzą w samej historii ukryty motyw nadziei<sup>9</sup>. W trzecim punkcie czterostopniowego schematu historii Sędziów pojawia się błagalny krzyk Izraela do Boga o zesłanie wybawiciela. Kreśląc całościową historię monarchii, Deuteronomista chciał wykazać, że pierwsze dwa punkty schematu stały się już rzeczywistością; są nimi grzech i kara: Izrael grzeszył w Kanaanie, więc teraz jest daleko od tej ziemi. Teraz zaś nadszedł czas realizacji trzeciego punktu: błagalnego krzyku. By jednak ten krzyk został przyjęty, konieczne jest nawrócenie serca, uznanie swego grzechu i powrót do JHWH. Konieczność powrotu-nawrócenia (*śub*) została w tekście Deuteronomisty wyrażona wielokrotnie (por. 1 Sm 7,3; 2 Kri 17,13; 23,25), lecz przede wszystkim we fragmencie modlitwy Salomona, gdzie jest mowa o wygnaniu: *Oni zaś w kraju, do którego zostali uprowadzeni, będą żałować, nawrócą się w kraju zaborców i będą Cię błagać o litość, wołając: „Zgrzeszyliśmy, zbłądziliśmy, bezbożnie postąpiliśmy” Jeśli się nawrócą [śub] do Ciebie z całego serca, z całej swej duszy w kraju ich nieprzyjaciół, którzy ich uprowadzili i będą się modlić do Ciebie zwróceniu ku krajowi, który dałeś ich przodkom i ku miastu, któreś wybrał (...), to wtedy racz wysłuchać w niebie, w miejscu Twego przebywania, ich modlitwę oraz błagania i wymierz im sprawiedliwość. Przebacz łaskawie ludowi Twojemu to, czym zgrzeszył przeciw Tobie, oraz wszystkie jego występki, przez które odstąpił od Ciebie, i skłoń ich zaborców*

<sup>7</sup> N. Lohfink, *Bilancio dopo la catastrofe. L'opera storica deuteronomistica*, w: *Parola e Messaggio*, (opr.) J. Schreiner, EP, Bari 1970, s. 332; autor reasumuje tutaj myśl M. Notha wyrażoną w jego dziele pt. *Liberlieferung*.

<sup>8</sup> Jest to opinia G. von Rada; por. N. Lohfink, tamże, s. 332n.

<sup>9</sup> Por. C. H. Wolff, w: Lohfink, tamże, s. 333n.

*do miłosierdzia, aby zmiłowali się nad nimi (...). Wszak Twoim ludem i Twoim dziedzictwem są ci, których wyprowadziłeś z Egiptu (1 Krl 8,47-51).*

Prawdą jest, że w tym tekście nie ma wyraźnej wzmianki o powrocie do ojczyzny, ale rozumie się dobrze, iż ten powrót jest uwarunkowany powrotem Izraela do JHWH. Jeszcze raz wszystko zależy od człowieka. Boże dary są bowiem nieodwołalne, również Boże obietnice (Pwt 4,31). Jeśli Izrael się nawróci, może się spodziewać ponownego wyjścia z aktualnego Egiptu. Również teksty późniejsze, jak np. Pwt 30,1-10 i 4,29-31, koncentrują się wokół tematu powrotu.

## b) Dokument kapłański: wygnanie jako czas odbudowy tożsamości Izraela oraz tęsknoty za własną ziemią

Dokument kapłański należy, ze względu na jego szczególną charakterystykę<sup>10</sup>, do jednego z najwcześniej wyodrębnionych źródeł Pięcioksięgu. Przede wszystkim dlatego, że rozpoczyna tekst Księgi Rodzaju, ale także z racji swego stylu i podjętej problematyki.

Przez swój uroczysty i hieratyczny styl dokument ten cechuje się pewną monotonią, powtarzalnością i skłonnością do schematyzacji<sup>11</sup>. Rygorystyczny w swej wizji teologicznej, mocniej uwydatnia transcendencję Boga. Z drugiej zaś strony nadmierne podkreślanie Jego świętości zmusza autora tego źródła do stworzenia wizji Boga oddalonego od człowieka i niedostępnego dla niego. Chociaż „chwała” JHWH zstępuje ze swej niebiańskiej stolicy na górę Synaj (Wj 24,15- 16a), a stamtąd do przygotowanego przez Mojżesza namiotu (Wj 40,34), aby w ten sposób zamieszkać pomiędzy Izraelitami i stać się ich Bogiem (Wj 29,45), to jednak do tego namiotu może wchodzić jedynie Aaron w celu wypełnienia swoich kapłańskich obowiązków (Wj 28,29; 30,10 itp.)<sup>12</sup>. Jakże stąd jeszcze daleko do Janowego tekstu mówiącego

<sup>10</sup> Odnośnie do aspektów literackich dotyczących czwartego dokumentu Pięcioksięgu por. następujące studia: G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (BWANT 13), Stuttgart 1934; tenże, *Sacerdotale*, w: DT1, 3, Marietti, Torino 1977, s. 170-84; K. Eiliger, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung*, w: *ZThK* 49 (1952), s. 1 21 -143 (obecnie w: *TB* 32, Kaiser München 1966, s. 1 74-198); K. Koch, *Die Priesterschrift von Ex 25 bis Lv 76. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung* (FRLANT 71), Göttingen 1959; P. Weimar, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte (Ex 1-7)* (ForBib 9), Echter, Würzburg, 1973; tenże, *Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, w: *BZ NF* 23 (1984), s. 81-134.138-162.

<sup>11</sup> Odnośnie do stylu por.: R. Borchert, *Stil und Aufbau der priesterschriftlichen Erzählung*, Heidelberg (1956); S. E. McEvenue, *The narrative style of the Priestly Writers* (AnBib 50), Bibl. Inst. Press., Roma 1971.

<sup>12</sup> C. Westermann, *Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift*, w: *TB* 55, Kaiser, München 1974, s. 115-137.



o Słowie Bożym, Jednorodzonym Synu Boga, który przyjąwszy ludzkie ciało, *rozbił swój namiot [eskenósen] pośród nas* (J 1,14); podobnie zresztą jak i do Pawiowego stwierdzenia o tym, że chrześcijanin jest nową i prawdziwą świątynią Ducha Świętego (1 Kor 3,16n; 2 Kor 6,16).

Taki sposób widzenia jest typowy dla środowisk kapłańskich, skupionych na kulcie i tym wszystkim, co czyni go rytualnie poprawnym. Stąd tyle drobiazgowych przepisów odnoszących się do samej praktyki kultu, do jego podmiotów, a także do uwarunkowań higieniczno-żywnościowych, higieniczno-sanitarnych oraz etyczno-społecznych.

Szczególną uwagę zwracano na czystość rasową: również ona, na swój sposób, służyła do określenia wstępnych warunków kultu. Stąd zainteresowanie genealogiami, potwierdzającymi przynależność do ludu Bożego, a także do określonego pokolenia.

Z tym łączyła się prawie obsesyjna troska o ustalenie ścisłych danych chronologicznych dotyczących osób i wydarzeń. Choć może to wydawać się sztuczne i nieuzasadnione z historycznego punktu widzenia, to jednak trzeba stwierdzić, że każda liczba jest dla kodeksu kapłańskiego środkiem i sposobem tworzenia teologii, a nawet wyrazem jego antropologii. Może nam to być obce, ale jest to przejawem geniuszu tej szkoły, która miała wielkie znaczenie w teologii i duchowości starotestamentalnej.

*α) Od stworzenia oewiata do Izraela sprzed wejścia do Kanaanu, czyli historia opierająca się na temacie ziemi, którą należy zaludnić albo zdobyć*<sup>13</sup>

Dokument kapłański zaczyna się od opowiadania o stworzeniu świata (Rdz 1), a kończy się opisem śmierci Mojżesza na górze Nebo, na szczycie Pisga (Pwt 34,1a.7 9). Można więc powiedzieć, że rozpoczyna on i zamyka Pięcioksiąg.

<sup>13</sup> W ścisłym nawiązaniu do tematu ziemi i do pragnienia osiedlenia się na niej Izraela po wygnaniu niektórzy uczeni upatrują zasadniczą troskę autora tej tradycji (lub szkoły kapłańskiej). Poruszony tym problemem, centralnym punktem swego opowiadania uczynił on wezwanie Boga skierowane do pierwotnej ludzkości, aby zaludniała ziemię (Rdz 1,28). W tym właśnie widział on syntezę swej kerygmy, ożywiająca całe jego opowiadanie i stanowiąca źródło nadziei dla wygnańców. Odnośnie do tego tematu por. szczególnie: S. Boorer, *The kerygmatic Intention of the Priestly Document*, w: *AusBiR* 25 (1977), s. 1 2-20; W. Brueggemann, *The kerygma of the priestly Writers*, w: *ZA W* 4 (1972), s. 397-414 (obecnie wydane w: *The Vitality of the OT*, s. 101-113); E. Cortese, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco* (RivBib Supp. 5), Paideia, Brescia 1972; tenże, *La teologia del documento sacerdotale*, w: *RivBib* 26 (1978), s. 1 13-137; R. Kilian, *Die Hoffnung auf Heimkehr in der Priesterschrift*, w: *BiLeb* 7 (1966), s. 39-51; R. W. Klein, *The Message of P*, w: *Die Botschaft und die Boten*, (Fs. H. W. WolfO, (opr.) J. Jeremias, Neukirchener Vg., Neukirchen-Vluyn 1981, s. 57-66. Wspólnota z JHWH jest syntezą teologii tradycji P oraz jej celem według W. P. Wooda, *The Congregation of Yahweh. A study of the Theology*

Opowieść o stworzeniu oparta jest na bardzo precyzyjnym schemacie: stworzenie jest dziełem Boga (Rdz 1,1), a dokonuje się poprzez przejście ze stanu chaosu, w którym nie ma życia (w. 2), do wszechświata uporządkowanego i pełnego bujnej żywotności (w. 3-27).

W tym opowiadaniu znaczące miejsce wydaje się zajmować temat *ziemi*. Jest ona jednym z komponentów kosmosu, który Bóg stwarza (w. 1), ale początkowo należy do elementów pierwotnych, pozbawionych życia i nie mających autonomii; ona sama zresztą jest zatopiona wodami (w. 2). Wynurza się z nich dopiero na rozkaz Boga (w. 9), a następnie, dzięki Jego kolejnym gestom stwórczym, przyodziewa się w roślinność (w. 11), potem pojawiają się na niej zwierzęta (w. 24n), a w końcu człowiek (w. 26). Powołaniem człowieka jest panowanie nad wszystkimi istotami żyjącymi na ziemi. Dlatego właśnie Bóg stworzył go *na swój obraz i swoje podobieństwo*. Jako widzialny znak Boga pośród stworzenia - takie jest znaczenie bycia „obrazem i podobieństwem Boga” - winien on kontynuować stwórcze dzieło Boga, tak jak On rozprzestrzeniając życie. Człowiek powinien więc być obecny na całej ziemi. Dlatego istnieje konieczność mnożenia się ludzkich generacji, aby człowiek mógł ją napełnić i sobie podporządkować (w. 28).

Ziemia została stworzona, aby być zamieszkałą i pełną życia. Tylko z winy człowieka, który uczynił ziemię pełną przemocy (Rdz 6,13), Bóg poczuł się zmuszonym do zesłania potopu, *by zniszczyć pod niebem wszelką istotę, w której jest tchnienie życia* (Rdz 6,17). Jednak ziemia opuszczona i niezamieszкана nie odpowiada planom Bożym. Taki stan jest skutkiem grzechu, który stanowi powrót do pierwotnego chaosu.

Poprzez Noego i jego synów Bóg na nowo zaludnia ziemię i zobowiązuje się nie karać już nigdy ludzkości potopem (Rdz 9,8-11). Noe i jego synowie są dla autora tradycji kapłańskiej ludzkością odrodzoną, nową. Zobowiązanie-*berit*, które Bóg podjął wobec każdej istoty żyjącej na ziemi (Rdz 9,16b), jest uwidocznione w znaku tęczy rozciągającej się na chmurach nieba: jest to znak, że Bóg ujarzmił niszczące potęgi wód.

Kreśląc historię patriarchalną, autor tej tradycji nadal interesuje się ziemią, a mówiąc ściśle, jednym krajem - Kanaanem. Dla rodu Abrahama, a następnie Izaaka i jego potomków Kanaan jest ziemią, ku której należy wędrować, na której się przebywa, a jeśli nawet opuszcza się ją na jakiś czas, to ostatecznie i tak się do niej wraca. Jest to bowiem ziemia „dana” Abrahamowi i jego potomstwu.

*and Purpose of the Priestly Document*, Union Theol. Sem. in Virginia, 1974. Należy też zwrócić uwagę na obszerniejsze opracowanie tematyki tradycji P u następujących autorów: J. Roth, *Themes majeurs de la Tradition sacerdotale dans le Pt*, w: *NRT* 90 (1958), s. 696-721 ; A. Gonzales Lamadrid, *Teología de las tradiciones Yavista y sacerdotal (Cuad. de teología bíblica 2)*, Casa de la Biblia, Madrid, 1971.

Wzmianka na ten temat jest już obecna w powołaniu Abrahama (Rdz 12,1-6). Jahwista, opisując ten moment, użył terminu „idź” (*wajjelek*), natomiast autor tradycji kapłańskiej zastosował termin użyty przy opisie wydarzeń Wyjścia, czyli *jäsa* (wyjść): *Abraham wyszedł z Charanu* (tamże, w. 5). A jeśli nawet nie będziemy się doszukiwać w tym słowie wielorakich znaczeń dotyczących *Exodusu*, zwłaszcza odnoszących się do sytuacji wyzwolenia, to jednak nie można zaprzeczyć, że autor tradycji kapłańskiej widzi w życiu protoplasty Izraelitów urzeczywistnienie doświadczenia „wyjścia” z jednego kraju, który przestaje być jego krajem, aby wejść do innego, który od tego momentu staje się jego ziemią. To „przybycie” (*wajjábó*) jest już doświadczeniem osiągnięcia celu tego wyjścia.

Rozdz. 17 Księgi Rodzaju, należący do dokumentu kapłańskiego, jest pierwszym kompletnym opowiadaniem przedstawiającym historię patriarchalną. Bóg ukazuje się tutaj Abrahamowi i ofiaruje mu swoje przymierze. Jest to *b<sup>e</sup>rit* równe uroczystej obietnicy o podwójnym znaczeniu: Bóg przyrzeka uczynić go ojcem mnóstwa narodów (na znak tego pierwotne jego imię Abram zmienione zostaje na Abraham) oraz obiecuje dać jemu i jego potomstwu kraj Kanaan. Zaś Bogu JHWH, z racji tych obu obietnic, należy się tytuł *Boga Abrahama i jego potomstwa*.

Kanaan zatem został dany Abrahamowi i jego potomstwu w darze od Boga. A jest to dar nieodwołalny, ponieważ Bóg ofiarował mu ziemię w posiadanie wiekuiste (*laahuzza oläm*). Od tego dnia nie można już zrozumieć Izraela bez Kanaanu. Jest on częścią jego tożsamości jako ludu mieszkającego na własnej ziemi. Poprzez dar ziemi również JHWH zostaje uznany za własnego Boga rodu Abrahama i jego potomstwa (w. 8).

Jest to obietnica dana komuś, kto mieszka w Kanaanie jako tylko „obcy”, więc Abraham jest w perspektywie zarodkiem Izraela będącego narodem pośród narodów; narodem posiadającym własną ziemię i własnego Boga. I to jest faktem ustalonym na zawsze. Nawet gdyby zaistniała taka sytuacja - a historia to potwierdza - w której Izrael utraciłby tę ziemię, to ta utrata nigdy nie może być definitywna. Kanaan będzie zawsze należeć do Izraela. Obietnice Boże są bowiem nieodwołalne - zdaje się mówić językiem św. Pawła (Rz 11,29) autor dokumentu kapłańskiego. Pamiętając o tym, łatwiej jest nam sobie wyobrazić, jaką nadzieję i jakie wewnętrzne napięcie mogły wzbudzić wśród wygnańców w Babilonii słowa obietnicy Boga danej Abrahamowi, obietnicy bez żadnych ograniczeń czasowych.

Dla Abrahama Kanaan pozostał tylko obietnicą. Dokument kapłański widzi jednak potrzebę choć częściowego urzeczywistnienia tej obietnicy w jego życiu, choćby objęcia maleńkiego dziedzictwa na tej ziemi. Dlatego przedstawia Abrahama, który kupuje kawałek terenu z grotą w Makpeli naprzeciw Mamre, aby tam pochować Sarę (Rdz 23,17n). W tym celu Abraham pertraktuje z Chetytami. Chociaż ostatecznie akt kupna został dokonany pomiędzy Abrahamem a Efronem, właścicielem pola, to jednak kontraktu dokonano *w obecności Chetytów i wszystkich, którzy wchodzili*

w bramę ich miasta (Rdz 23,18). Nabycie przez Abrahama Makpeli było więc aktem publicznym, uznanym i zaakceptowanym przez miejscową ludność. Dlatego nikt nie mógł kwestionować pełnych praw Abrahama do tej ziemi.

W przyszłości wszystkie inicjatywy w tej sprawie będą zawierane w pełnym pokoju. Po swej śmierci Abraham zostanie pochowany również w Makpeli obok swej żony. Zajmą się tym jego dwaj synowie: Izmael oraz Izaak (25,17n). Tak samo postąpią Ezaw i Jakub po śmierci swego ojca (35,27-29). A potomkowie Jakuba uczynią jeszcze więcej: przeniosą zwłoki ojca z Egiptu i pochowają w grocie Abrahama, jak to im wyraźnie polecił umierający patriarcha (Rdz 49,29-32; 50,13). W ten sposób ta grota stała się rodzinnym grobowcem, „domem” wspólnych ojców i matek (por. Rdz 49,31). Będzie to święte miejsce dla całego rodu Abrahama; miejsce, do którego się powraca, by odkrywać własne korzenie.

Korzenie Izaaka tkwiły już całkowicie w Kanaanie. Izaak, posyłając swego syna Jakuba do Paddan-Aram, ziemi, skąd wywodził się jego szczep, posyłał go tam po to, by wyszukał sobie żonę spośród swoich krewnych, ale następnie miał wrócić do Kanaanu, do ziemi „danej Abrahamowi” (Rdz 27,46 - 28,4).

W swym opowiadaniu dokument kapłański zmienia motyw podróży Jakuba. Według Jahwisty młodszy syn Izaaka pragnie ukryć się wśród krewnych w Kanaanie, by uchronić się przed gniewem swego brata Ezawa, wzburzonego faktem wyłudzenia przez Jakuba na starym, niedołączonym ojcu błogosławieństwa (Rdz 27). Natomiast dokument kapłański upatruje w tej sytuacji okazję korzystną dla Jakuba, aby postarać się o zawarcie małżeństwa zgodnie z surowymi prawami jego rodziny, w przeciwieństwie do Ezawa, który poślubił kobiety chetyckie, czym wywołał gwałtowny protest matki - Rebeki (27,46). Pod tym względem Jakub okazuje się dobrym synem, wiernym rodowemu prawu i przywiązany do ziemi ojców. Staje się więc wzorem dla wygnańców, narażonych na wielką pokusę rozpląnięcia się wśród innych ludów przez zawieranie małżeństw mieszanych i zapominanie o własnej ziemi. Jakub, pomimo że stał się bogatym na obcej ziemi, pamiętał, iż jego ziemią nie jest dziedzictwo wuja Labana, lecz ziemia jego ojca Izaaka. *Zabrał wszystkie swe stada i całą majątność, którą zdobył - majątek własny, którego się dorobił w Paddan-Aram - i ruszył w drogę do swego ojca Izaaka, do kraju Kanaan* (31,18). Tutaj oczekuje na niego Bóg, by mu powtórzył tę samą obietnicę dotyczącą ziemi, którą kiedyś dał Abrahamowi (Rdz 35,13). Tutaj też ostatecznie Jakub się osiedlił (Rdz 37,1).

W historii Józefa autor tradycji kapłańskiej, według swego zwyczaju, zajął się wyliczeniem imion i liczby synów oraz wnuków Jakuba, razem 68 osób, które - po dołączeniu dwóch synów Józefa - tworzą okrągłą i symboliczną liczbę „siedemdziesięciu” (Rdz 46,8-27). Dla Jakuba i jego synów faraon za pośrednictwem Józefa, wyznaczył jedną z lepszych części swego kraju, tzw. ziemię Goszen (Rdz 47,6.11). Nabywają ją na własność i rozmnażają się (w. 27), lecz Jakub nie ulega pokusie tej ziemi. Pewnego dnia wzywa Józefa i przypomina mu obietnicę Boga o nadaniu im na własność ziemi

Kanaan. W tej perspektywie również dwaj synowie Józefa urodzeni w Egipcie należą do niego, są jego synami jak Ruben i Symeon (Rdz 48,3-5), więc i oni będą mieć część swego dziedzictwa na ziemi Kanaan z tytułu swej przynależności do pokolenia Abrahama. Na koniec Jakub od wszystkich swych synów zażądał, by uszanowali jego ostatnią wolę i pochowali go w rodzinnym grobowcu Makpela (Rdz 49,29-32). Synowie spełnili jego pragnienie z wielkim szacunkiem (Rdz 50,13) i z należną czcią pochowali ojca w Kanaanie, a następnie sami powrócili do Egiptu (w. 14).

Historia patriarchów według tradycji kapłańskiej kończy się razem z praojcami pochowanymi wspólnie ze swymi żonami w Makpeli. Ostoją przyszłego Izraela - czy to obecnie przebywającego w Egipcie, czy tego, który później znajdzie się w niewoli babilońskiej - będzie zawsze ta grotka. Na niej bowiem spoczęło słowo Pana, obietnica „wiekuistego posiadania” Kanaanu przez potomków patriarchów. Tutaj zostały położone podstawy pod *Exodus* z Egiptu i przyszłe zdobycie Kanaanu oraz powrót z niewoli babilońskiej. Syjonizm wszelkich czasów znajduje w autorze dokumentu kapłańskiego swego najbardziej zdecydowanego ideologa.

Natomiast historia Wyjścia, według kodeksu kapłańskiego, rozpoczyna się wzmianką, że *synowie Izraela rozmnażali się i umacniali coraz bardziej, a cały kraj się nimi napełnił* (Wj 1,7). Owszem, byli liczni, ale stali się niewolnikami przeznaczonymi do prac przymusowych, traktowanymi przez Egipcjan z wielką surowością (Wj 1,13n). Ich krzyk dochodził aż do Boga (Wj 2,23-24).

Interwencja Boga na ich korzyść opisana została w dokumencie kapłańskim jako uroczysta teofania dana Mojżeszowi, ale nie w płonącej krzewie i nie na „Górze Bożej” (Wj 3,1n), lecz w Egipcie (Wj 6,2-8).

We wcześniejszych rozważaniach komentowaliśmy już pewien tekst z Księgi Wyjścia jako tekst mówiący o wyzwoleniu Izraelitów z niewoli i o tym, jak Bóg z ludu niewolników uczynił swój lud. Teraz zwrócimy uwagę na zawartą w tym tekście obietnicę ziemi: *Ustanowiłem przymierze moje [b<sup>e</sup>rit] z nimi, że im dam kraj Kanaan, gdzie przebywali jako przybysze (...). Przeto powiedz synom Izraela (...): „Wprowadzę was do ziemi, którą z ręką podniesioną przyobiecałem Abrahamowi, Izakowi i Jakubowi. Dam ją wam na własność [möräsähj: Ja jestem Pan]”* (Wj 6,4.6a.8). W tym tekście obietnica dana ojcom jest w ścisłej łączności z aktualną wolą Boga, pragnącego wprowadzić Izraelitów do Kanaanu. Bóg dochowuje wierności swemu *b<sup>e</sup>rit*, swemu słowu, które zobowiązał się urzeczywistnić w historii. On sam jest zarówno sprawcą, jak i bohaterem tej historii.

Na potwierdzenie tego Bóg składa uroczystą deklarację: *Ja jestem Pan (ani JHWH)*. Jest to sformułowanie, które pojawia się w tekście cztery razy: na początku mowy skierowanej do Mojżesza oraz na początku, w środku i na końcu mowy skierowanej do Izraelitów. Znaczenie tej formuły jest aż nazbyt wyraźne. Mówi ona, że całej swej wyzwoleniczej mocy, jaką dysponuje, oraz swej nieograniczonej zdolności pokonywania wszelkich przeszkód, jakie przeciw temu dziełu powstaną, Bóg użyje na korzyść

Izraela, aby go wyzwolić (w. 6) i aby wprowadzić go do Kanaanu (w. 8). Niezwyciężony JHWH jest bowiem z Izraelem.

Ale Izraelitom to zapewnienie nie wystarczyło; lud niewolników nie posłuchał Mojżesza. Tekst tak tłumaczy ich postawę: Izraelici nie ufali JHWH *z powodu udręki ducha i z powodu ciężkich robót* (w. 9). Słowa te są przekonujące, ale nie tylko w tym zawiera się ich wartość. Rozpoczynają one nowy temat, paralelny do tematu daru ziemi: jest to temat mówiący o stopniowym odchodzeniu Izraela od Boga. Ukazuje on brak wiary w Boga, bardzo niebezpieczny dla całego ludu, a nawet dla jego przywódców Mojżesza i Aarona.

Zaraz po opisie uroczystego wyjścia Izraela z Egiptu (Wj 13,41), które było początkiem wielkiej wędrówki przez pustynię aż do Synaju, przedstawiając dokładne czasowe i przestrzenne dane dotyczące każdego etapu tej drogi (Wj 14,2; 15,22a; 15,27; 16,1; 17,1; 19,2a), autor kodeksu kapłańskiego stwierdza, że Izrael już po upływie jednego roku wyrusza spod Synaju, kierując się ku pustyni Paran (Lb 10,11 -12). Z tego miejsca Mojżesz wysłał do Kanaanu swoich zwiadowców. Według wersji kapłańskiej była to delegacja składająca się z wybranych przedstawicieli każdego pokolenia (Lb 13,1-17), ponieważ cały Izrael powinien zdać sobie sprawę z daru, jaki otrzymał od JHWH. Kraj ten zbadano dokładnie - trwało to czterdzieści dni. Zwieńczeniem wywiadu było sprawozdanie przedstawione przez zwiadowców (w. 25-26). Ich opinia była jednak negatywna: *Kraj, któryśmy przeszli, aby go zbadać, jest krajem, który pożera swoich mieszkańców. Wszyscy zaś ludzie, których tam widzieliśmy, są wysokiego wzrostu. Widzieliśmy tam nawet olbrzymów - Anakici bowiem pochodzą od olbrzymów - a w porównaniu z nimi wydawaliśmy się sobie jak szarańcza i takimi byliśmy w ich oczach* (Lb 13,32-33). Skutki tego sprawozdania były natychmiastowe: wybuchł prawdziwy bunt. Autor tradycji kapłańskiej powrócił tu do tematu „szemrania” ludu przeciw Bogu, który już znamy z innych tradycji opisujących wędrówkę przez pustynię. Lud pragnął nawet powrócić do Egiptu pod wodzą innego przywódcy niż Mojżesz (Lb 14,1-4). Na nic się zdali w tej sytuacji zachęty Jozuego i Kaleba, wzywające do ufności Bogu; lud chciał ich nawet ukamienować. I z pewnością by do tego doszło, gdyby „chwała Pańska”, czyli teofania JHWH, nie stanęła temu na przeszkodzie (w. 5-10). Grzech był bardzo ciężki, więc i kara była surowa. Odrzuciwszy urodzajną ziemię, Hebrajczycy będą odtąd żyć na pustyni, aż wszyscy poumierają. Przez czterdzieści dni badali ziemię Kanaan - teraz przez czterdzieści lat będą wędrować po pustyni, aż wymrą wszyscy z pokolenia, które wyszło z Egiptu. Przeżyją tylko Jozue i Kaleb (w. 26-38).

W tradycji kapłańskiej również Mojżesz i Aaron są winni grzechu i odmówienia im prawa wejścia do Ziemi Obietnicy (Lb 20). Inaczej niż w poprzednich tradycjach, w kodeksie kapłańskim również oni, tak jak cały lud, okazali brak wiary w JHWH przy wodach Meriba. Zdesperowani wielokrotnym buntem i brakiem wiary u Izraela, wyrazili się w ten sposób: *Słuchajcie, wy buntownicy, czy potrafimy z tej skały wyprowadzić dla was wodę?* (Lb 20,10). Wątpiąc, uderzyli dwukrotnie w ska-

łę, z której wypłynęła woda. Ich również zaraził brak wiary ludu. Dlatego słowo Boże było bardzo surowe również wobec ich przyszłości: *Ponieważ Mi nie uwierzyliście i nie objawiliście mojej świętości wobec Izraelitów, dlatego wy nie wprowadzicie mego ludu do kraju, który im daję* (w. 12). Aaron umarł wkrótce i został pogrzebany w Hor (w. 22-29). Mojżesz miał jeszcze zobaczyć Kanaan z góry Abarim (Lb 27,12), ale i on, po przekazaniu zwierzchnictwa nad społecznością Izraela Jozuemu (w. 15-22) i wydaniu dyspozycji co do podziału ziemi pomiędzy pokolenia (Lb 33-50,34,29), poszedł na górę Nebo i tam umarł. Tam też został pochowany, a lud opłakiwał jego odejście przez dni trzydzieści (Pwt 34,1.7-9).

Na tym kończy się opowiadanie dokumentu kapłańskiego. Ziemia jest przed Izraelem, rozpościera się po drugiej stronie Jordanu w całej swej rozciągłości i bujnym rozkwicie. JHWH dotrzymał swego słowa i jest gotów ją dać, lecz tylko od Izraela będzie zależeć, czy do niej wejdzie, i czy wejdzie od razu.

Jest to upomnienie dla wygnańców w Babilonii. Obietnice Boga są zawsze aktualne, ich urzeczywistnienie zależy jednak od ludu, a zwłaszcza od jego wiary.

*β) Konfrontacja dwóch uniwersalnych idei: tematu ludzkości oraz „potomstwa Izraela” (tóʿdót, bʿrakah, bʿrit)*

Wiadomo, że „historia początków” (Rdz 1-11) jest dziełem dwóch tradycji bardzo znaczących dla Pięcioksięgu, a mianowicie jahwistycznej i kapłańskiej. Obydwie wywodzą się z Południa, czyli z Królestwa Judy. Poza tym podobieństwem różni je wszystko inne: środowisko kulturowe (laickie i mądrościowe dla Jahwisty, kapłańskie i kultyczne dla dokumentu kapłańskiego); następnie czas powstania obu tradycji (wiek X i IX - pierwszej, VI - drugiej); wreszcie sama tematyka (Jahwista usiłuje w przeszłości znaleźć wyjaśnienie teraźniejszości, natomiast dokument kapłański przedstawia przeszłość jako źródło nadziei dla przyszłości). Pomimo tych różnic mają one jednak wspólną perspektywę: jest nią temat pierwotnej ludzkości jako tła dla opisu życia własnego narodu.

Ale i w tym widać radykalną różnicę postaw obu autorów. Jahwista jest zainteresowany ludzkością w kategoriach powszechnego zbawienia. Patrząc na zamysł Boży z perspektywy epoki Dawida i Salomona, przeczuwa, że błogosławieństwo dane Abrahamowi przyniesie Izraelowi pomyślność, pokój (*salom*), ale przez Izrael ogarnie ono również inne narody. Ideologią, czyli - jak by powiedział człowiek wierzący - wizją wiary leżącą u podstaw „światopoglądu” Jahwisty, jest przekonanie, że cała historyczna egzystencja Izraela ma służyć zbawieniu innych narodów. Można powiedzieć, że mimo odmiennych, gdyż teologicznych podstaw ideologia ta nie różni się od ideologii różnych imperialistycznych potęg, np. Cesarstwa Rzymskiego.

Autor tradycji kapłańskiej również podejmuje tematy uniwersalistyczne, ale szybko je porzuca, by skoncentrować się na samym Izraelu. Zaczyna od szerokiej per-

spektywy, zataczając ogromny krąg, którym obejmuje stworzenie wszechświata (Rdz 1,1 - 2,4a), a potem kreśli koło bardziej wewnętrzne, przechodząc od pierwszego człowieka poprzez linię Seta do jednego przedstawiciela ludzkiej społeczności, czyli Noego (Rdz 5). Na nim to i na jego rodzinie skupia się - według tego autora - zainteresowanie Boga, ponieważ jedynie on był sprawiedliwy i wyróżniał się nieskazitelnością życia wśród siebie współczesnych, żyjąc w przyjaźni z Bogiem (Rdz 6,9). Od niego to i od jego trzech synów: Sema, Chama i Jafeta pochodzi nowa, wyłoniona z potopu ludzkość, która znów od początku zaludnia ziemię. Na tym schematycznym obrazie genealogii dokument kapłański buduje swój uniwersalizm etnograficzny: rasę Jafetytów umieszcza na Północy, Chamitów na Południu, a Semitów w Centrum (Rdz 10,1-7.20.22-23.24.31). Z tego ogólnego obrazu wywodzi się druga linia genealogiczna, która poprzez Sema dochodzi do ojca Abrahama, Teracha (Rdz 11,10-26). On to właśnie, wraz z synem Abrahamem, bratankiem Lotem i synową Sarą, wyrusza z Ur Chaldejskiego i przybywa do Charanu (Rdz 11,31).

Zwróćmy przy tym uwagę na pewien szczegół. W linii genealogicznej sprzed potopu wiek ludzi wynosił przeciętnie od 900 do 700 lat (Rdz 5), w epoce po potopie od 400 do 200, a w przypadku Nachora 119 lat (Rdz 11,10-25). Tak jak zawężają się perspektywy widzenia autora tradycji kapłańskiej, tak i długość ludzkiego życia ulega zmniejszeniu. Takie przedstawienie długości życia ludzi pierwotnych wskazuje na znaczenie, jakie autor tradycji kapłańskiej chce nadać całej historii. Potop uważa tu za pewną granicę. Wcześniej żyło się „długo”, po potopie „krócej” „Więcej” i „mniej” są tutaj kategorią długości, ale oznaczają pewną jakość. Człowiek przed potopem jest „zdrowszy”, bardziej odzwierciedlający w sobie tę kategorię dobra, którą Bóg obdarzył swoje stworzenie, natomiast człowiek po potopie i w następujących po nim epokach podlega coraz powszechniejszemu zepsuciu i oddala się coraz dalej od pierwotnego planu Stwórcy. Inaczej mówiąc, postęp nie zawsze jest równoznaczny z jakościowym rozwojem człowieka. Znaczniemu wzrostowi dobrobytu może więc towarzyszyć „kultura” śmierci, co znaczy, że można żyć na wyższym poziomie, ale jednocześnie rozwijać w swojej egzystencji zarodki śmierci i rozkładu. Dla człowieka wiary, jakim był autor tradycji kapłańskiej, wszelki prawdziwy ludzki postęp może być osiągnięty tylko w bliskiej zażyłości z Bogiem.

Od Rdz 12 zainteresowanie tego autora zacieśnia się do rodziny Abrahama i jego potomstwa. Z niewolnicy Hagar Abraham ma syna Izmaela (Rdz 16,1a.3.15-16). Natomiast z własnej żony, na mocy obietnicy, Abraham ma drugiego syna Izaaka (Rdz 21,1b-5). Jeśli chodzi o Izmaela, to autor tej tradycji szkicuje tylko jego genealogię, aby się nim już więcej nie zajmować (Rdz 25,12-17). Przechodząc do potomstwa Izaaka, najpierw skupia swą uwagę na jego pierworodnym synu Ezawie, który pojmuje za żony dwie Chetytki (26,34-35), co nie podoba się jego rodzinie, a zwłaszcza matce, ponieważ jest naruszeniem nakazu o czystości rasy (27,46). Następnie Ezaw poślubia jeszcze trzecią żonę, tym razem Izmaelitkę (28,6-9), od-



płacając w ten sposób ojcu za niezgodne z prawem pierworództwa udzielenie błogosławieństwa młodszemu synowi Jakubowi. Opis genealogiczny potomków Ezawa kończy jego historię, a on sam znika definitywnie z biblijnej sceny (36). Cała uwaga autora skupia się teraz na Jakubie i jego rodzinie (37,50).

Takie podejście autora do przedstawianej problematyki, polegające na ciągłym zacieśnianiu perspektywy, wymaga od niego niezwykle surowej selekcji. Od niezliczonej liczby przedpotopowych mieszkańców ziemi do jeszcze liczniejszej ludzkości trzech ras popotopowych, zatacza coraz węższe kręgi ku rodzinie Abrahama i Jakuba, porzucając jednocześnie wszelkie linie boczne.

Każdy etap tego procesu autor określa specyficzną formułą literacką *'elleh toledót* wraz z imieniem własnym rzeczy lub osoby. Dosłownie można by to przetłumaczyć: „To są pokolenia...” (z osobą lub rzeczą w dopełniaczu), a zwracając uwagę na kontekst: „Takie jest pochodzenie” (Rdz 2,4a) lub „potomstwo” (Rdz 5,1), a nawet „historia” (Rdz 6,9)<sup>14</sup>. Formuła ta pojawia się 10 razy: pięć razy w historii pierwotnej i pięć w patriarchalnej (Rdz 2,4a; 5,1; 6,9; 9,10; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1; 37,2). Jest to wyrazem pragnienia połączenia tych dwóch historii poprzez wykazanie ich zwartości i ciągłości. Historia praojców Izraela zakorzenia się mocno w wielkiej historii ludzkości, ale po to, by móc się z niej wyodrębnić i oddzielić.

Nietrudno tu dostrzec analogię do profetycznej koncepcji „reszty” Izraela. Według proroków wielkie wydarzenia historii są często - podobnie jak potop dla całej ludzkości - również wielkim oczyszczeniem Izraela, który stał się ludem niewiernym i zepsutym. Po takich momentach próby wyłania się jednak zawsze „reszta”, pozostała część ludu, któremu Bóg, jakby nowemu Mojżeszowi, powierza misję niesienia we własnym łonie zbawczych nadziei przyszłości. Rodzina Jakuba jest taką resztą ludzkości, na której autor tradycji kapłańskiej skupia całe swe zainteresowanie. Inna ludzkość jest całkowicie poza polem jego widzenia. Taki sposób patrzenia jest zrozumiały w tym kontekście historyczno-polityczno-religijnym, w którym znalazła się szkoła kapłańska; również z racji rozwijających się w niej określonych tendencji rasowych, o czym będziemy jeszcze mówić.

Oprócz formuły *toledót* szkoła kapłańska, aby połączyć, a jednocześnie oddzielić historię ludzkości od historii izraelskiej, posługuje się jeszcze inną kategorią. Jest nią słowo *berakah* (błogosławieństwo). W chwili stworzenia Bóg błogosławił zwierzęta (Rdz 1,22) i ludzi (w. 28). Pobłogosławiony został również szabat (2,3), lecz o tym błogosławieństwie będzie mowa później. Po potopie błogosławionymi są Noe i jego synowie (9,1).

<sup>14</sup> S. Tengström, *Die Toledot-Formel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (ConBibOT 1 7), Gleerup, Lund 1982; P. Weimar, *Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, w: *BZ NF* 1 8 (1974), s. 65-93; M. H. Woudstra, *The Toledot of the Book of Genesis and Their Redemptive - Historical Significance*, w: *CalvTJ*, 5, (1970), s. 1 84-89.

To błogosławieństwo jest ściśle związane ze zdolnością do prokreacji i wzrostu. Co więcej, właśnie błogosławieństwem jest sama płodność, która doprowadza do wzrostu populacji na ziemi tak wśród zwierząt, jak i ludzi. Wystarczy w tym celu porównać słowa, które oznaczają błogosławieństwo w tekstach już cytowanych.

Inaczej niż Jahwista, który w pierwotnej ludzkości widział panowanie przekleństwa, autor tradycji kapłańskiej dostrzega w niej działanie błogosławieństwa Stwórcy, które jednak zostało przesłonięte przerażającym przekleństwem potopu. Nie zna on grzechu jednostki nawet jako symbolu czy typu człowieka grzesznego, jakim jest jahwistyczny Adam, wie jednak, że *ziemia jest skażona przed Bogiem i pełna występków* (Rdz 6,11.13b). Ponieważ zepsucie i przemoc, które opanowują ziemię, powodują potop, czyli śmierć wszelkiego życia na ziemi, więc potop kończy okres błogosławieństwa. Grzech - według tego autora - niszczy Boży dar płodności. Grzech jest śmiercią, ponieważ rozsiewa zarodki śmierci, wprowadza kulturę śmierci. Aby ten stan pokonać, Bóg obdarzy na nowo swoim błogosławieństwem ludzkość ocalałą z potopu (Rdz 9,1). Wszystko rozpoczyna się od nowa, ale właśnie po potopie.

Błogosławieństwo w historii pierwotnej jest zatem błogosławieństwem „przerwanym”, błogosławieństwem naznaczonym grzechem, inaczej niż błogosławieństwo epoki patriarchalnej, które ma charakter „ciągły”. Jest to błogosławieństwo „wybranych”, obecne w Abrahamie przez obdarowanie go płodnością: *Dam ci niezmiernie liczne potomstwo (...), staniesz się ojcem mnóstwa narodów* (17,2b .4b). Błogosławieństwo to w szczególny sposób zostało udzielone żonie Abrahama - Sarze: *Błogosławiając jej, dam ci z niej syna i będę jej nadal błogosławił tak, że stanie się ona matką ludów i królowie będą jej potomkami* (17,16). A do syna niewolnicy Hagar, Izmaela, Bóg mówi: *Oto pobłogosławię mu, żeby był płodny, i dam mu niezmiernie liczne potomstwo; on będzie ojcem dwunastu książąt, narodem wielkim go uczynię* (17,20).

Jahwista połączył błogosławieństwo Abrahama z pomyślnością i darem salom ofiarowanym innym narodom (Rdz 12,3). Autor tradycji kapłańskiej odwrotnie, dąży do wywyższenia potomstwa Abrahama aż do przekształcenia go w mnóstwo narodów. Błogosławieństwo dane Abrahamowi jest tak obfite, że uniemożliwia zniszczenie jego rasy i przekreślenie przyszłości jego potomków. Dlatego należało zmienić imię protoplasty szczepu: *'abram* staje się *abraham*. Z punktu widzenia lingwistycznego nie ma tu prawie żadnej różnicy, ale nie to liczy się dla naszego autora. Dla niego zmiana imienia jakiejś osoby jest równoznaczna z podkreśleniem jego nowej misji, która została mu powierzona. Dlatego w dniu, kiedy Abraham otrzymał błogosławieństwo, otwarła się przed nim nowa era. Była to era jego nieograniczonego ojcostwa. Paweł, powołując się na błogosławieństwo udzielone Abrahamowi, by potem przejść do dokonanego przez Chrystusa powszechnego odkupienia ludzkości, rozszerza jego (Abrahama) ojcostwo na wszystkich wierzących, niezależnie od ich przynależności narodowej (Ga 3,7; Rz 4,9-12.17).

Błogosławieństwo dane Abrahamowi przechodzi bezpośrednio na jego syna Izaaka (Rdz 25,11a), a potem z kolei na syna tegoż, Jakuba, co autor wyraża tymi samymi terminami, w których opisywał błogosławieństwo udzielone Abrahamowi: *Bóg Wszechmocny będzie ci błogosławił. Uczyni cię płodnym i da ci liczne potomstwo, tak że staniesz się praojcem wielu szczepów [liq<sup>e</sup>hal ammin]. Błogosławieństwo Abrahama da również tobie i twemu potomstwu (28,3-4a).*

W przypadku opisu powrotu Jakuba z Paddan-Aram autor tradycji kapłańskiej nie zajmuje się przedstawieniem jego doczesnej pomyślności (jedenastu synów i mnóstwo bydła, jak czynią to inne tradycje - Rdz 30,25 - 33,20 J+E), lecz ukazuje go jako tego, któremu Bóg błogosławi: *Bóg ukazał się jeszcze Jakubowi po jego powrocie z Paddan-Aram i błogosławił mu (Rdz 35,9).* Również i tu następuje zmiana imienia z Jakuba na Izrael. To znaczy, że powrót do Kanaanu jest dla niego rozpoczęciem nowej ery; będzie on teraz człowiekiem „błogosławionym”, ponieważ będzie się mu dobrze powodzić: *Ja jestem Bóg Wszechmogący; bądź płodny i rozmnażaj się, niech powstanie z ciebie naród i wiele narodów [qehalgójim] i niechaj królowie zrodzą się z ciebie (Rdz 35,11).* Dlatego synowie Jakuba, którzy zatrzymali się w Egipcie, tak bardzo się rozmnożyli: *Byli płodni i bardzo się rozmnożyli (Rdz 47,27).* Również po śmierci Józefa, nawet bez jego protekcji, nie zmalała płodność synów Jakuba. Opowiadanie kapłańskie o Wyjściu rozpoczyna się w ten sposób: *A synowie Izraela rozradzali się, pomnażali, potężnieli i umacniali się coraz bardziej, tak że cały kraj się nimi napęłnił (Wj 1,7).* Błogosławieństwo dane Abrahamowi wypełniło się, więc odtąd już autor o nim nie wspomina. Dzieło wyzwolenia Izraela z niewoli zostanie już wyrażone za pomocą innych kategorii teologicznych: przede wszystkim za pomocą terminu „odkupienie” (*gaal*). Dlatego też Bóg zmienia swe imię: ojcom objawia się jako *el šaddaj*, Izraelowi zaś daje się poznać jako JHWH. Także dla JHWH rozpoczyna się „nowa” era: teraz już nie będzie objawiał wobec Izraela jedynie swych sił stwórczych (błogosławieństwo-płodność-liczebność), ale będzie działał również poprzez siły historii: będzie go obdarzał wolnością poprzez odkupienie.

Aby połączyć historię pierwotną z patriarchalną, a następnie bezpośrednio z historią Izraela, autor tradycji kapłańskiej odwołuje się do nowej kategorii, którą jest *b<sup>e</sup>rit* (przymierze). Zapożyczając ją z innych tradycji (J-E-D), które używają jej, opisując historię Abrahama oraz Izraela na Synaju, ten autor stosuje ją wyłącznie do historii Noego i Abrahama (Rdz 9 i 17). Poprzez tę kategorię dokonał ostatecznego rozróżnienia pomiędzy dwiema historiami: historią ludzkości a historią potomstwa Abrahama, przedstawiając je jako dwie różne ekonomie zbawienia.

*B<sup>e</sup>rit* jako uroczysta obietnica złożona przez Boga Noemu i jego synom wyklucza możliwość ponownego potopu (Rdz 9,1 lb). Wyrazem tej zbawczej woli Boga jest łuk tęczy, znak kosmiczny o uniwersalnym znaczeniu (9,12-16). *B<sup>e</sup>rit* jako uroczysta obietnica dana Abrahamowi dotyczy podwójnego daru: ziemi i liczego potomstwa.

Jej znakiem, jaki powinni uczynić wszyscy potomkowie Abrahama i on sam, jest obrzezanie, czyli znak na ciele, znak o znaczeniu osobowym i historycznym<sup>15</sup>.

Analizując cechy obydwu przymierzy, zauważymy, że według autora tradycji kapłańskiej Bóg objawia swą miłość do ludzkości, ofiarowując jej na nowo dobra stworzenia oraz zabezpieczając je przed całkowitym zniszczeniem. Natomiast swoje zainteresowanie Izraelem przejawia pragnieniem obdarowania go ziemią i niezwykłą witalnością. JHWH towarzyszy potomstwu Abrahama przez jego historię, dbając o jego godność jako swego ludu pośród innych narodów.

Poprzez zastosowanie tych trzech kategorii - *tóledót*, *berdkah* i *berit* - szkoła kapłańska ujawnia swe gorące umiłowanie ludu, do którego należała. W tak trudnym okresie, jakim było wygnanie, gdy w sercach wygnańców wygasły wszystkie nadzieje i pozostały tylko ciemności rozpacz albo niebezpieczne opary bierności i rezygnacji, autor tradycji kapłańskiej zapala wszystkie możliwe światła nadziei, które rodzi ufność złożona w Bogu. Bóg bowiem traktował Izrael tak jak żaden inny naród, błogosławił jego ojcom ze względu na synów i składał im wielkie obietnice. Teraz tak samo jak w czasie wyjścia z Egiptu *wspomina na przymierze [berit-obietnicę] z Abrahamem i Jakubem* (Wj 2,24), czyli uczyni to samo z wygnańcami, co uczynił dla egipskich niewolników. Również wygnańcy przetrwają tak jak tamci, a potem powrócą do swojej ziemi w wielkiej liczbie. To pouczenie jest równie jasne, jak wszystkie inne lekcje historii. Wystarczy zwrócić na nie uwagę, co udało się uczynić autorowi tradycji kapłańskiej wobec babilońskich wygnańców.

<sup>15</sup> M. V. Fox, *The Sign of the Covenant. Circumcision in the Light of Priestly Etiologies*, w: *RB* 81 (1 974), s. 557-596.

# ROZDZIAŁ VII

## DUCHOWOŚĆ PO NIEWOLI: POMIĘDZY TRADYCJĄ A NAPIĘCIEM ESCHATOLOGICZNYM<sup>1</sup>

Wygnanie Izraela do Babilonii (587-539 r. przed Chr.) dokonało się w burzliwym okresie historycznym, kiedy to spodziewano się jakiegoś przełomu. Szkoła kapłańska źródeł nadziei na lepszą przyszłość szukała w obietnicy Boga danej Abrahamowi i przygotowała powrót do własnej ziemi poprzez tworzenie programu, który posłużyłby do odbudowy życia narodowego. Koła prorockie ożywiały nadzieję powrotu przypominając o potędze JHWH, jedyne go Zbawiciela, Odkupiciela i Stworzyciela Izraela, Tego, który wciąż ponawia cuda dokonane podczas wyjścia z Egiptu (Iz 43,10-21; 48,20-22; 49,8-26; 51,17-82; Jr 50,8; 51,6.45). Wydawało się, że czasy już dojrzały, aby to mogło się urzeczywistnić. Na scenie historii pojawiła się potęga perska, która była w stanie pokonać Babilonię. Należało więc wykorzystać sytuację; dlatego - przynajmniej na początku - nowi okupanci zostali potraktowani jako wyzwoliciele.

I rzeczywiście, Izrael w tym okresie uzyskał pewną wolność, odnowił swoje życie narodowe, na nowo przyjął dawne tradycje religijne, a nawet je wzmocnił. Nie odzyskał jednak politycznej niezależności. W naszej kulturze, gdzie możliwa jest wolność religijna nawet w państwie laickim, jeśli tylko respektowane są pewne prawa i zasady autonomii, trudno jest zrozumieć, że Izraelowi po niewoli nie wystarczała taka wolność wyznawania wiary, która nie oznaczałaby jednocześnie całkowitej zależności od Boga na wszystkich poziomach życia. Wiara i polityka, wolność religijna i autonomia społeczna były czymś jednym dla tego ludu, który w poznaniu siebie

<sup>1</sup>S. Cavalletti, *Tra universalismo e particolarismo*, w: *ParVi* 25 (1980), s. 21-32; R. Cavedo, *Comunia e culto*, w: *ParVi* 25 (1980), s. 33-43; B. Z. Luria, *At the Time of the Return to Zion*, w: *Beth Mikra* 24 (1979), s. 1 27-1 39.241; B. Porten, *Restoration of a holy nation*, w: *DorleDor* 7 (1978n), s. 127-1 37; P. Sacchi, *Iprobierni teologici del dopo-esilio*, w: *ParVi* 25 (1980), s. 6-20; W. Th. In der Smitten, *Gotes Herrschaft und Gemeinde. Beobachtungen an Frühformen eines jüdischen Nationalismus in der Spätzeit des Alten Testament*, Lang, Bern/Freiburg S. 1974; S. Talmon, *Exil und Rückkehr*, w: *Geschichte der Juden, von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart*, (opr.) F. J. Bautz, Beck, München 1983, s. 27-53; s. 1 65-192); E. Zenger, *Israels Suche nach einer neuen Selbstverständnis zu Beginn der Persenzeit*, w: *Biki* 39 (1984), s. 1 23-1 35.

samego zawsze wychodził od działania Bożego w całej swej historii. Dlatego każde obce panowanie Izrael będzie zawsze uważał za próbę naruszenia jego godności i tożsamości jako ludu JHWH. A gdy nie potrafił w żaden sposób ustrzec się przed obcym władcą, wtedy z wielkim napięciem oczekiwał odrodzenia królestwa Bożego. Zrozumiał bowiem bardzo dobrze lekcję swej historii: wiedział, że wszystkich faraonów, którzy w niej panują, może przewyciężyć tylko potęga Boga. *A Pan będzie królem nad całą ziemią. Wówczas Pan będzie jeden i jedno będzie Jego imię* (Za 14,9)<sup>2</sup>. Duchowość tamtego czasu jest wiernym odbiciem sytuacji, w której żył Izrael: z jednej strony bazuje on na swej przeszłości coraz bardziej uwewnętrznianej, a z drugiej - karmi się oczekiwaniem na Boże królestwo. Można powiedzieć, że jest to duchowość nastawiona na zdecydowanie na sprawy ostateczne.

## 1. Odbudowa życia narodowego pod obcym panowaniem oraz okres pewnej niezależności<sup>3</sup>

Nie można powiedzieć, że cały lud hebrajski w niewoli myślał tak samo, jak jego kapłani i prorocy. Lud zawsze troszczy się najbardziej o fizyczne przeżycie. Hebrajczycy próbowali zapuścić korzenie zarówno w Babilonii, jak i we wszystkich zależnych od niej ziemiach. Jak dla wszystkich imigrantów w przeciągu całej historii, tak i dla nich początki były bardzo trudne. Jednak powoli, dzięki żmudnej pracy, posiadli własne domy i zaczęli asymilować się w nowej społeczności, a niektórym nawet udało się rozpocząć dostatnie życie i objąć znaczące stanowiska w państwie. Przykładowo pisarz Ezdrasz, Hebrajczyk z pokolenia kapłańskiego, był człowiekiem odznaczającym się wysoką kulturą i przebywał na dworze Artakserksesa. Dlatego

<sup>2</sup> V. Maag, *Malkut Yahweh*, w: *VT*(1 960), s. 1 29-1 53; W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, (BZAW 80), Töpelmann, Berlin 1966.

<sup>3</sup> P. R. Ackroyd, *Archaeology, politics and religion; the Persian period*, w: *jjiff Review* 39 (1 982), s. 5-23; F. M. Cross Jr., *Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times*, w: *HarvTR* 59 (1966), s. 201 -11 ; F. M. Cross Jr., *A Reconstruction of the Judean Restoration*, w: *JBL* 94 (1975), s. 4-18; A. Fanuli, *Esdra e Neemia; Sionismo antico e moderno*, w: *ParVi* 1 9 (1974), s. 311 -31 6; A. Kuhrt, *The Cyrus cylinder and Achaemenid imperial policy*, w: *J SOT* 25 (1983), s. 83-97; R. North, *Civil Authority in Esra*, w: *Studi E. Volterra*, VI, Giuffre, Milano 1 971, s. 377-404; M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the OT*, Columbia U.P., New York/London 1 971 ; E. J. van der Spet, *Did Cyrus the Great introduce a new policy toward subdued nations? Cyrus in Assyrian perspective*, w: *Persica* 10(1982), s. 278-283; R. de Vaux, *Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du temple*, w: tenże, *Bible et Orient*, du Cerf, Paris 1967, s. 83-1 13; H. G. M. Williamson, *Nehemiah's walls revisited*, w: *PEQ* 116(1 984), s. 81-88.

w charakterze „ministra kultu” będzie reprezentantem króla perskiego wśród repatriantów w Jerozolimie (Ezd 7). Jak widać, niektórym udało się zrobić nawet karierę.

Kiedy król perski po zdobyciu Babilonu w 538 roku zezwolił przebywającym tam ludom obcym na powrót w ojczyście strony, spośród Hebrajczyków tylko znikoma część na to się zdecydowała. Inni, którzy pozostali w Babilonii, pragnęli wspomagać finansowo odbudowę świątyni i stołecznego miasta Jeruzalem. W ten sposób zaczął się rodzić pewien typ syjonizmu, który w nowych formach pojawia się również w naszych czasach.

Grupę pierwszych repatriantów prowadził Szeszbassar, pochodzący z rodu Dawida. Zabrali oni ze sobą sprzęty świątynne zrabowane kiedyś przez Nabuchodonozora (Ezd 1), a po przybyciu na miejsce zbudowali ołtarz całopaleń (Ezd 3,3) i stworzyli fundamenty pod odbudowę Jerozolimskiej Świątyni (Ezd 5,13-16). Był to 537 rok przed Chr.

Druga grupa repatriantów, liczniejsza od pierwszej, przybyła do swego kraju pod przewodnictwem Zorobabela i arcykapłana Jozuego. Ci zaś, za panowania Dariusza w 515 roku (Ezd 6,15; Ag 2,15), postarali się o dokończenie rozpoczętej odbudowy świątyni.

Zdaniem proroka Aggeusza (1,2) rekonstrukcja świątyni postępowała bardzo wolno z powodu niedbalstwa Żydów repatriantów, jak również i tych, którzy pozostali w Judei. W rzeczywistości jednak największe trudności sprawiali Samarytanie, którzy widząc, że Judejczycy zupełnie się od nich odcięli (Ezd 4), sprzeciwiali się ostro tym działaniom. Wraz z ukończeniem odbudowy świątyni rozpoczął się regularny kult sprawowany przez Żydów repatriantów. W ten sposób odrodził się ten najbardziej wymowny symbol wiary i jedności narodowej, jakim była świątynia. Jednocześnie uświadomiono sobie konieczność jej umocnienia wobec wrogich ataków ludów ościennych.

W ramach swej pierwszej misji (445-443 r.) Nehemiasz został wysłany przez króla perskiego jako gubernator do Jerozolimy. Tutaj, pomimo różnych trudności i sprzeciwów ze strony Sanballata, gubernatora Samarii, Tobiasza, gubernatora Ammonu, i Araba Gszema (Ne 2,10.19), udało mu się jednak odbudować mury Jeruzalem i zaludnić miasto. Jeruzalem wraz ze swoimi nowymi mieszkańcami powstało na nowo i rozpoczęło swoją nową historię (Ne 5,15). Podczas swej drugiej misji Nehemiasz zatroszczył się już o reformy oparte na Pwt (Ne 13).

W mieście i świątyni zatętniło już życie. W odbudowanej Jerozolimie rozpoczął się od nowa kult i życie polityczne. Brakowało jednak prawa, i o nie właśnie zadbał pisarz Ezdrasz. Rozpoczynając swą misję za panowania Artakserksesa II, udał się do Jerozolimy, prawdopodobnie w 398 roku. Koła kapłańskie, które skupiały się wokół niego, zabiegały o scalenie wszystkich starożytnych dokumentów narracyjnych i prawnych związanych z działalnością Mojżesza. Powstała więc *Tórah*, czyli Pięcioksiąg, stanowiący prawo odrodzonego Izraela, zawierający zasady inspirowane jego

duchowość i wskazania dla jego życia oraz będący jakby wielką kartą jego tożsamości, do której mógł się odwołać i która określała go wobec innych narodów. Od dnia, w którym Ezdrasz rozpoczął czytanie *Tórah* Mojżesza (Ne 8), narodziła się nowa epoka, którą najlepiej można określić słowem „judaizm”.

Judea pod względem politycznym była zawsze państwem mało znaczącym, ale w swej odnowionej egzystencji opierała się na wielkim dziedzictwie wiary swej chwalebnej przeszłości. Teraźniejszość karmiła się tą przeszłością. Pod zmieniającymi się kolejno rządami - perskimi, greckimi oraz Seleucydów (333-141 r. przed Chr.) - ludność Jerozolimy i Judei zamykała się w swym integryzmie religijnym, który stanowił jej obronę przed kulturowymi naciskami panoszącego się hellenizmu. Przeciw niemu gwałtownie wystąpili Hasmoneusze (166-63 r.) i za Szymona osiągnęli prawdziwą autonomię polityczną. W tym czasie rozwinęły się różne ruchy, powstałe przeważnie z inspiracji religijnej i wyraźnie elitarne: esenejscy, asydejscy i faryzeusze. W tej też epoce zauważamy niezwykle rozwój apokaliptyki, częściowo biblijnej, ale przede wszystkim o charakterze pozabiblijnym.

## 2. Teologiczno-religijne fermenty w okresie po niewoli<sup>4</sup>

Aby nakreślić kontekst duchowości ksiąg historycznych po niewoli, należy również dotknąć, choćby tylko pobieżnie, takich starotestamentalnych nurtów, jak prorocki, mądrościowy, a także apokaliptyczny, pomimo że one nie są zasadniczym tematem naszej pracy (ich opracowanie znajduje się w dalszej części tego tomu).

Teologia okresu po niewoli bardzo się pogłębiła, ale jednocześnie zmierzała do pewnego wyjałowienia. Wokół postaci Boga, którego absolutną jedyność głoszono w sposób kategoryczny (Iz 43,8-13; 44,6n), wytworzyła się dziwnie „rozrzedzona” atmosfera. Coraz mocniejsze podkreślanie transcendencji Boga doprowadziło do tego, że nie wymawiano nawet Jego imienia JHWH, a w kulcie zastąpiono je bardziej ogólnym imieniem *Adónaj* (Pan). Dowodem na to jest grecki przekład Biblii, zapoczątkowany w Aleksandrii w Egipcie (III wiek), który nazywa Boga imieniem *Kyrios*.

Nadmiernie rozwinęła się wtedy angelologia. Pustą przestrzeń powstałą pomiędzy człowiekiem a coraz bardziej odległym od niego Bogiem zajęli aniołowie i demony. Pierwsi, stanowiący niebieski dwór Boga, byli coraz częściej uznawani za pośredników i posłańców będących na Bożej służbie. Każdy naród miał swego anioła stróża (por. Dn 4,14); stróżem i protektorem Izraela jest sam Michał Archanioł (Dn 10,13.21; 12,1). Wiąza innych duchów podlegała stopniowej transformacji. Początkowo uważano, że stanowią one część Bożego dworu na równi z innymi istotami niebiańskimi. Spośród tych

<sup>4</sup> Odnośnie bibliografii szczegółowej dotyczącej literatury profetyczno-mądrościowej i apokaliptycznej po niewoli odsyłam do następujących rozdziałów tego tomu.



duchów wyróżniał się zwłaszcza jeden ze względu na swą publiczną funkcję: jego zadaniem było informowanie Boga o sprawowaniu się ludzi. Duch ten, nie darząc ludzi sympatią, raczej ich oskarżał, niż opisywał ich czyny. Dlatego też nazwano go *sātān*, czyli „oskarżyciel”. Jest to więc anioł nieprzyjazny człowiekowi (Za 3,1n; Hi 1,6n; 2,1n). Z czasem to imię nie tyle będzie oznaczać jego funkcje, co samą jego istotę (1 Krn 21,1), bo szatan szybko stanie się tym, który nie tylko oskarża człowieka o popełnione zło, ale jeszcze go do niego pociąga. To, co wcześniej mówiono o Bogu (pobudzającym do zła - 2 Sm 24,1), teraz zostaje przypisane tej właśnie istocie. Na jej temat rozwija się cała literatura. Jeśli pobudza do złego, to jest aniołem złym, a przyczyną jego złości jest grzech. Z tego wynika, że jest on aniołem upadłym<sup>5</sup>. Oczywiście myśl judaistyczna nie wpada w tym wypadku w sidła perskiego dualizmu, uznającego podwójną prazasadę dobra i zła (z których pierwszą byłby JHWH, a drugą szatan). Szatan bowiem jest tylko stworzeniem Boga, które z własnej wolnej woli stało się stworzeniem przewrotnym, pociągającym do zła również inne stworzenia. Wokół szatana, który stanie się wkrótce przywódcą zbuntowanych aniołów, powstaje cała potęga - królestwo, które przeciwstawia się królestwu Boga. Jezus, wychodząc od takiej właśnie starotestamentalnej idei wpływu złego ducha, zapowiada nadejście królestwa Bożego, które nastąpi dzięki Jego wyzwajającemu działaniu, uwalniającemu człowieka spod jarzma i potęgi królestwa szatana, ponieważ On (Jezus) jest silniejszy od księcia tego świata: *Widziałem Szatana spadającego z nieba jak błyskawicę* (Łk 10,18); *A jeśli Ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże* (Łk 11,20).

Natomiast teologia mądrościowa tego czasu daje wyraz radykalnemu zakwestionowaniu dawnej teorii o nagrodzie i karze (dobrobyt dla sprawiedliwego, a ubóstwo i hańba dla bezbożnego), która wydaje się ujęciem zbyt uproszczonym. Księga Koheleta i Księga Hioba są zdecydowaną reakcją na tę teorię. Rozwiązanie tego problemu nie jest jednak proste. Rzeczywistość śmierci staje się „czarną dziurą”, na której ówczesna myśl się zatrzymuje (Koh 1,11; 2,16; 3,18-21; 12,7). Do przewyciężenia tego impasu myśl żydowska dochodzi dopiero na progu Nowego Testamentu, w tekstach mówiących o zmartwychwstaniu i nowym życiu po śmierci (Dn 12,2n; Mdr 3-4).

Apokaliptyka, którą znajdziemy u proroków tego okresu i która rozwija się szczególnie w czasach przemocy i prześladowań, zapowiada radykalną zmianę istniejącej sytuacji poprzez kumulację takich wydarzeń, jak zniszczenie potęg imperialistycznych, uwolnienie Izraela od wszelkiej przemocy, wreszcie jego przemianę w eschatologiczną wspólnotę zbawionych dzięki jej oczyszczeniu, a także dzięki zgromadzeniu w Jerozolimie wszystkich jej synów z diaspory. Wtedy zostanie stworzona nowa, rajska era dla wspólnoty, nastąpi początek Bożego panowania i królestwo Mesjasza, a potem nawrócenie wszystkich narodów lub pozostałej z katastrofy ich reszty.

<sup>5</sup> Por. apokryf *Życie Adama i Ewy*.

W późniejszym okresie judaizmu apokaliptyka ulega pewnej degeneracji. Już jej nie wystarcza zwiastowanie przyjścia nowej ery i definitywnego zapanowania królestwa Bożego na ruinie istniejącego kosmicznego porządku - widzi ona palącą potrzebę ustalenia daty i okoliczności tych wydarzeń. Tej potrzebie ulega nie tylko pozabiblijna literatura apokaliptyczna ostatnich dwu stuleci Starego Testamentu, ale również kanoniczna Księga Daniela (Dn 9,22-27; 11,40 - 12,4.11-12). Apokaliptyczny klimat oczekiwania stał się potem bardzo dobrym wstępem dla słów Jezusa: *Czas się wypełnił, bliskie jest królestwo Boże* (Mk 1,15). Jezus wchodzi w ten sposób w szeregi apokaliptyków, chociaż radykalnie koryguje ich sposób widzenia: królestwo Boże urzeczywistni się bowiem nie poprzez wykluczenie niektórych, ale poprzez zaproszenie i „uprzywilejowanie” wszystkich ludów ziemi (Mt 8,10-12; Łk 13,28-29).

### 3. Duchowość Tory: posłuszeństwo i kult, mądrość i chwała<sup>6</sup>

Powiedzieliśmy już, że życiu narodowemu Izraela, odbudowanemu w jego symbolach, czyli świątyni i ufortyfikowanym mieście Jeruzalem, początkowo brakowało duszy, którą następnie tchnął w nie pisarz Ezdrasz dzięki przywiezionemu z Babilonii prawu.

W tych przedsięwzięciach, bardzo zresztą udanych, odczuwało się jednak klimat zupełnie inny od tego, który panował w Izraelu przed niewolą. Prawo JHWH w dziele nacechowanym duchowością deuteronomistyczną zostało zaproponowane Izraelowi z zapalem i pasją (Wj 19,5; Pwt 10,12-22; 30,15-20). Bóg, którego ta duchowość przedstawiała, słusznie żądał od ludu wypełnienia Prawa, gdyż go wyzwolił i dał mu ziemię na własność (Wj 19,4; Pwt 6,6; 6,10-13). Nie narzucał go (Prawa) jednak, lecz jedynie gorąco zachęcał do jego przyjęcia, zachowania i życia w komunii z Bogiem: *Wybierajcie życie, (...) miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, Ignając*

<sup>6</sup> H. Hegermann, *Sophia*, w: *ExWNT3*, 5n (1983), s. 61 6-624; H. Hübner, *Nómos*, w: *ExWNT* 2, 9n (1981), s. 11 58-1 1 72; U. Kellermann, *Erwägungen zum Esragesetz*, w: *ZAW80* (1968), s. 373-85; K. Koch, *Esra and the Origins of Judaism*, w: *JSS* 19(1974), s. 1 73-97; E. Kutsch, *Menschliche Weisung - Gesetz Gottes; Beobachtungen zu einem aktuellen Thema*, w: *Gott ohne Eigenschaft?* (opr.) S. Heine, Ev. Presseverband, Wien 1983, s. 77-106; J. N. Lighthouse, *Töräh is nomos - except when it is not; prolegomena to the study of the Law in late antique Judaisme*, w: *SR* 1 3 (1984), s. 29-37; J. C. Merkle, *The meaning and status of Torah in thought of A. J. Heschel*, w: *RelStB* 4 (1984), s. 9-1 8; R. Rendtorff, *Esra und das „Gesetz“*, w: *ZAW96* (1984), s. 1 65-1 84; A. F. Segal, *Töräh and nomos in recent scholarly discussion*, w: *SR* 1 3 (1984), s. 19-27; G. Wallis, *Töräh und nomos; zur Frage nach Gesetz und Heil*, w: *TLZ* 105 (1980), s. 321-332; T. Willi, *Thora in den biblischen Chronikbüchern*, w: *Judaica* 36 (1980), s.102-5 i 148-11.

do Niego (Pwt 30,19b-20a). Zadaniem Ezdrasza było nadanie ludowi Prawa JHWH. W słynnym piśmie Artakserksesa II, które Ezdrasz przywiózł ze sobą i przedstawił repatriantom jako list uwierzytelniający (Ezd 7,11), było powiedziane między innymi, że uczony pisarz powinien *na podstawie Prawa Boga (...) zbadać stosunki w Judzie i w Jerozolimie (w. 14), pouczyć tych, którzy go [Prawa] nie znają [i nie praktykują], ustanowić urzędników i sędziów dla słusznego wymiaru sprawiedliwości opartej na Prawie i ustanowić sankcje (w. 25-26)*. Prawo, które wprowadza Ezdrasz, zostało nazwane „Prawem Boga i króla” (w. 26a). Jest więc równocześnie prawem religijnym oraz perskim prawem państwowym; prawem wewnętrznym wspólnoty Przymierza, mającym jednak znaczenie konstytucyjnego prawa prowincji będącej integralną częścią perskiego imperium.

Temu Prawu Izrael powinien być posłuszny. Poznanie go (rozumiane jako konieczność) jest równoznaczne z poznaniem doświadczalnym i czynnym, tak jak wszelkie poznanie w Biblii, czyli powinno ono oznaczać konkretną życiową realizację Prawa każdego dnia. Wielkość kar, takich jak np. skazanie na śmierć, na wygnanie, na więzienie lub karę pieniężną (w. 26b), klarownie określa zdecydowaną wolę prawodawcy i jego pełnomocnika. To prawo, uznawane za Prawo JHWH, stopniowo, z dnia na dzień, powinno przenikać świadomość i duchowość repatriantów, a także całej nowej wspólnoty izraelskiej.

W Psalterzu możemy znaleźć ślady głębokiej miłości i rozsmakowania się w tym Prawie, a nawet jego kult. Widać, że psalmista odczuwa potrzebę kontemplacyjnego przenikania go i odkrywania w nim źródła prawdziwego szczęścia.

*Błogosławiony człowiek (...),  
który ma upodobanie w Prawie Pana,  
nad Jego prawem rozmyśla dniem i nocą (Ps 1,1 a.2).  
Otwórz moje oczy, abym ujrział  
dziwy Twego Prawa.  
Bo Twoje napomnienia są dla mnie rozkoszą,  
Twoje ustawy są moimi doradcami (Ps 119,18.24).*

Nie można wątpić w szczerść tych wyznań, wiara Izraela pozostanie bowiem już na zawsze naznaczona serdecznym przywiązaniem do Prawa swego Boga, które stawia ponad wszelkie inne wartości.

*Nakłoń me serce do Twoich napomnień,  
a nie do zysku (Ps 119,36).*

Prawo jest też najbardziej duchowym sposobem wychwalania Boga:

*Twoje ustawy stały się dla mnie pieśniami  
na miejscu mego pielgrzymowania.  
Wznoszę ręce moje [gest kultyczny]  
ku Twym przykazaniom, które kocham;  
wstaję o północy, aby Cię wielbić  
za słuszne Twoje wyroki (Ps 119,54.48a.62).*

Jeśli prawo, do którego zazwyczaj człowiek nie odczuwa wielkiej sympatii, miłuje się aż do tego stopnia, to znaczy, że odkryło się w nim coś więcej niż tylko obowiązujące normy, ale że dostrzegło się w nim rację i kryterium swego życia. Prawo staje się zatem jakby światłem, które oświeca ludzką egzystencję, nadaje jej właściwą orientację i prowadzi po prostej drodze.

*Twoje słowo jest lampę dla moich stóp  
i światłem na mojej ścieżce -  
z Twoich przykazań czerpię roztropność (Ps 119,105.104a).*

Rozumiemy już teraz, że pomiędzy Prawem a mądrością w Izraelu nie ma żadnej różnicy - są tym samym. Jeśli mądrość jest, między innymi, sztuką właściwego życia, uczącą odnosić sukcesy, to duchowość judaizmu zrozumiała bardzo dobrze, że najlepszym sukcesem i powodzeniem człowieka jest pozwolić się prowadzić Prawu Pana. Zestawienie Prawa i mądrości (*tóra*h - *hokma*h) jest już obecne w tekście dekretu królewskiego: *A ty, Ezdraszu, ustanów według mądrego prawa Boga twojego, które posiadasz, urzędników i sędziów (Ezd 7,25a)*. Dana Ezdraszowi mądrość Boga nie jest niczym innym, jak wolą Boga (w. 18) w praktykowaniu Jego Prawa. Istnieje zatem Prawo, które jest mądrością, pouczeniem, kryterium i normą działania, realizacją i szczęściem człowieka:

*Prawo Pana - doskonałe,  
krzepi ducha;  
świadectwo Pana - niezawodne,  
poucza prostaczka.  
Sądy Pańskie prawdziwe, wszystkie razem są słuszne,  
w ich przestrzeganiu zysk jest wielki (Ps 19,8.10b.12b).  
[Człowiek], który ma upodobanie w Prawie Pana,  
jest jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą,  
które wydaje owoc w swoim czasie;  
wszystko, co czyni, pomyślnie wypada (Ps 1,3).*

Będąc w tym nurcie, jeden z ostatnich mędrców biblijnego Izraela wręcz utożsamia mądrość z Prawem. Po stwierdzeniu, że mądrość pochodzi od Boga (Syr 24,1 - 17), i zaprezentowaniu jej jako gospodyni domu zapraszającej do stołu (w. 18-21) Syrach tak mówi o mądrości:

*Tym wszystkim jest księga przymierza Boga Najwyższego  
Prawo, które dał nam Mojżesz (...).  
Zalewa ono mądrością jak Piszon (...),  
gdyż myśl jego pełniejsza jest niż morze,  
a rada głębsza niż Wielka Otchłań (Syr 24,22-29).*

Takie oto jest głębokie przekonanie mędrca Izraela, który snuje rozważania i zaprasza do nich swoich uczniów, by tę mądrość mogli wprowadzić w zwyczajne, codzienne sprawy. Można powiedzieć, że w tych słowach słychać echo słów autora, który już w czasie niewoli proponował Hebrajczykom, zafascynowanym obcymi obyczajami, to utożsamienie pomiędzy Prawem a mądrością, starając się w tym zobaczyć specyficzny element tożsamości i wielkości kulturowej i społecznej Izraela: *Strzeżcie ich [Prawa i norm Pana] i wypełniajcie je, bo one są waszą mądrością i umiejętnością w oczach narodów, które usłyszawszy o tych prawach, powiedzą: „Z pewnością ten wielki naród to lud mądry i rozumny” [hakam w<sup>c</sup>nabón] (Pwt 4,6).*

Tórah stanowi chlubę Izraela, jest wyrazem jego duchowej wielkości, jest jego kulturalnym i religijnym dziedzictwem, gdyż lud ten ukonstytuował się wokół Prawa. Jednocześnie trzeba stwierdzić, że stało się ono również wielkim historycznym ograniczeniem Izraela, uniemożliwiającym mu wszelką integrację z innymi - nie zawsze przecież godnymi pogardy - bodźcami kulturowymi. Pozabiblijna literatura hebrajska używa chętnie na symboliczne oznaczenie Tory i jej roli w życiu Izraela takich wyrażeń, jak „płot” lub „mur”. Była ona bowiem rzeczywiście zabezpieczeniem i osobliwą ochroną tożsamości Izraela jako „ludu JHWH”, a zarazem symbolem jego niekomunikatywności oraz separacji od innych ludów i kultur.

W Księgach Ezdrasza i Nehemiasza ten prawny integralizm widać w reformie małżeństwa i rygorystycznej praktyce szabatu.

Wraz z przybyciem pierwszych izraelskich karawan repatriantów, złożonych w przeważającej części z mężczyzn, powstał problem zaludnienia miasta. Ponieważ brakowało kobiet hebrajskich, pomyślano o kobietach z ludów sąsiednich. Wielu Hebrajczyków poślubiło wtedy kobiety ze szczepów moabickich, ammonickich, kananejskich oraz innych. A wśród tych, którzy w ten sposób zawarli związki małżeńskie, byli ludzie ze wszystkich klas społecznych, nie wyłączając przywódców ludu i kapłanów (Ezd 9,1n). Nehemiasz - przeciwny temu zjawisku - szczególnie potępia małżeństwo syna arcykapłana Jojady z córką Sanballata, który był gubernatorem Samarii i zawziętym przeciwnikiem misji gubernatora Judei.

Sytuacja była więc nie do zniesienia. Wtedy Nehemiasz i Ezdrasz powzięli myśl przeprowadzenia reformy, która miała doprowadzić do zerwania wszystkich małżeństw mieszanych poprzez odesłanie obcych żon oraz ich dzieci do ich szczepów (Ezd 9-10; Ne 13,23-31). Izrael w ten sposób uwalniał się od elementu obcego, czyli - według swego mniemania - nieczystego. Reformatorzy przypomnieli, że bałwochwalstwo weszło do Izraela przez obce kobiety, które zostały żonami Hebrajczyków. Nehemiasz wskazał zwłaszcza na przypadek Salomona, który z człowieka miłego Bogu stał się niewiernym przez swoje liczne obce żony, które wymogły na nim budowę świątyń dla obcych bogów (Ne 13,26). Najgłębszym motywem reformy był jednak motyw religijny: Izrael, ulegając obcym wpływom, zdradziłby w ten sposób jedynego Boga swej historii i splamiłby się przez kontakt z obcymi narodami, tracąc tożsamość ludu „poświęconego JHWH”<sup>7</sup>.

Napomnienia deuteronomicznych lewitów przynosiły więc owoce (Pwt 7,1-7; 23,3-6).

Chociaż motywacja prawno-religijna w kwestii likwidacji małżeństw mieszanych leżała u podstaw reformy Nehemiasza i Ezdrasza, to nie brakowało również innych motywacji - typu kulturowego i rasowego. Nehemiasz, na przykład, był bardzo wzburzony tym, że współziomkowie, którzy wcześniej jako repatrianci przybyli do kraju i zamieszkali w Jerozolimie lub w innych miastach judejskich, nie umieli już mówić po hebrajsku (aramejsku), lecz zarówno oni, jak i ich dzieci używali mowy okolicznych ludów (Ne 13,23n). Jego reakcja na to była niezwykle gwałtowna: *Wtedy zgromiłem ich i złorzeczyłem im, a niektórych z nich biłem i targąłem za włosy* (13,25). Porzucenie własnego języka było równoznaczne z utratą własnej godności, a także z nierozumieniem języka Prawa Bożego, w którego poznaniu i wypełnieniu spoczywała przecież najprawdziwsza tożsamość Izraela.

Ezdrasz obawiał się też skażenia rasy hebrajskiej: *Ród święty zmieształ się z narodami tych krain; a książęta i zwierzchnicy przodowali w tym wiarołomstwie* (Ezd 9,2b). Obca krew była uważana za nieczystą i powodującą nieczystość. Izrael powinien więc trzymać się od niej z daleka, jeśli chce zachować świętość płynącą z jego statusu jako ludu wybranego.

Poprzez taki sposób myślenia wspólnota żydowska nie tylko budowała wokół siebie mur, ale wręcz całe fortyfikacje obronne, które ją wyodrębniały i chroniły przed innymi narodami, i to nie tylko w ojczyźnie, ale także we wspólnotach diaspory, rozsianych na różnych terenach. To nam pozwala zrozumieć ogromne znaczenie Prawa, które przyczyniło się do tego, aby rasa hebrajska nie rozpląnęła się w olbrzymim kotle narodów, tak jak inne ludy tamtych obszarów, które albo zupełnie zniknęły, albo zostały wchłonięte przez inne rasy.

<sup>7</sup> D. Bossman, *Esra's Marriage Reform: Israel Redefined*, w: *BibTB* 9 (1979), s. 32-38; W. R. Eichorst, *Ezra's Ethics on Inter-marriage and Divorce*, w: *GraceJ* 10, 3 (1969), s. 1 6-28.

## 4. Kult synagogalny skoncentrowany na słowie Bożym<sup>8</sup>

W jerozolimskiej świątyni przez cały okres po niewoli rozwijał się kult ofiarniczy, charakteryzujący się swoimi dniami świętymi i kapłańską hierarchią, zaangażowaną w świętą służbę wraz z lewitami, pełniącymi wielorakie zadania, których wymagał ten świąteczny i uroczysty kult. Świadczą o tym przede wszystkim dwie Księgi Kronik (por. 1 Krn 5,27 - 6, 66; 16,4 - 17.37-42; 23 - 26; 2 Krn 31). Choć te wszystkie fragmenty kronikarz odnosi do czasów Dawida i Ezechiasza, to jednak w rzeczywistości odzwierciedlają one przede wszystkim służbę kultyczną jego czasów, czyli IV wieku przed Chr.

Obok oficjalnego kultu w świątyni, koncentrującego się na składaniu ofiar, z biegiem czasu rozwinął się w judaizmie inny kult, bardziej duchowy i o wielkim wpływie etycznym: był to *kult Bożego słowa*. Dla tego kultu nie wystarczała już jedna świątynia, ale każda społeczność potrzebowała swojego centrum, gdzie gromadzono się na czytaniu Prawa Pańskiego. W ten sposób zrodziła się *synagoga*. Poprzez sieć takich synagog, rozsianych po całym kraju, naród mógł zadbać o swoją formację religijną. Tutaj właśnie kształtowała się dusza hebrajska. Nawet kiedy po zdobyciu Jerozolimy przez Rzymian w 70 roku po Chr. świątynia legła w gruzach, instytucja synagogi istniała nadal. Izraelici dzięki niej napełniali świat swymi miejscami kultu, gdzie wciąż słuchali słowa swego Boga. Wszędzie słowo synagogalne stawało się ich siłą, a nawet - w jakimś sensie - duchową ojczyzną.

Początki kultu synagogalnego sięgają najprawdopodobniej niewoli babilońskiej. Być może pierwsze próby takich, jeszcze wówczas nieformalnych, zebrań należy upatrywać w zgromadzeniach przy proroku-kapłanie Ezechielu, organizowanych przez starszych ludu (por. Ez 8,1; 14,1; 20,1). Jego przemówienia do ludu, demaskujące grzechy i zapowiadające przyszłe odrodzenie albo przedstawiające wizję nowej świątyni, były jakby wstępem do późniejszych zebrań Izraelitów w synagogach.

<sup>8</sup> P. R. Ackroyd, *God and people in the Chronicler's Presentation of Esra*, w: *La notion biblique de Dieu*, (opr.) J. Coppens, (BibELTL 41), Duculot/Leuven U.P., Gembloux/Louvein 1976, s. 145-62; H. Cancik, *Das jüdische Fest. Eine Versuch zu Form und Religion des christischen Geschichtswerkes*, w: *TQ* 1 50 (1 970), s. 335-48; A. Carrideo, *Dall'evento salvifico all'assemblea culturale; la parola di Dio nel culto dell'AT (Es 12, 1-13, 16; Ne 8-10)*, w: *RivLitg* 70 (1983), s. 649-658; H. Frankemölle, *Synagoge*, w: *ExWNT3*, 5n (1983), s. 701 -710; D. Muñoz León, *Palabra y gloria, excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria* (Verbum Glorae 4), Inst. Suarez, Madrid 1 983; A. Rolla, *La comunità nei libri di Esdra e Nehemia*, w: *Asprenas* 27(1980), s. 63-69; W. Schranke, *Synagoge*, w: *GLNT* XIII, 6-120; H. C. M. Vogt, *Studie zur nachexilischen Gemeinde in Esr-Neh*, Dietrich-Colde Vg., Werl i W. 1966; R. Wang, *The meaning of the OT word „serve“ in the liturgical use*, w: *ColcFujen* 54 (1 982), s. 509-51 8.

Synagogą, tak samo jak zgromadzenie wspólnotowe, nazwano też budynek, gdzie ono się odbywało; później podobne zjawisko nastąpiło w chrześcijaństwie, gdzie nazwa zgromadzenia (*ekklesia*) stała się też określeniem miejsca tego zgromadzenia. Synagoga rozprzestrzeniła się stosunkowo szybko jako uzupełnienie kultu świątynnego. Mamy przekazy o istnieniu synagog już od III w. przed Chrystusem. Nawet małe skupiska Żydów posiadały swoją synagogę. Według tradycji rabinistycznej w samej Jerozolimie było ich prawie 480. Również Hebrajczycy żyjący w wielkiej diasporze starali się, by ich kolonie posiadały w każdym mieście odpowiednie miejsce kultu, czyli synagogę. Za najświetniejszą uznaje się synagogę w Kairze, znaną ze swej genizy<sup>9</sup>, oraz w Dura Europos, szczycącą się swoimi freskami.

Kult sprawowany w synagodze dokonywał się według ustalonego schematu. Gromadzili się w niej Żydzi w szabaty i święta, a także w inne szczególne dni, np. postu. Nabożeństwo rozpoczynano od wspólnej recytacji wielkiego wyznania wiary, zwanego *śema* („słuchaj”) od pierwszego jego słowa. Modlitwa *śema* zawiera słynny tekst z Pwt (6,4-9), który potwierdza jedyność Boga Izraela: *Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem, Panem jedynym*. A jeśli JHWH jest jedyny w historii i kulcie Izraela, to ten lud powinien do Niego przyłgnąć i umiłować Go w sposób szczególny, czyli radykalnie i całkowicie: *Będiesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił*. Jeszcze inny tekst, który wchodzi w skład *śema* (Pwt 11,13-21), kładzie natomiast nacisk na zachowanie przykazań Boga oraz przypomina o zobowiązaniu, aby przekazywać je dzieciom. Przykazanie bowiem było przełożeniem na język codzienności wypowiedzianych wcześniej wymagań co do radykalnej miłości Boga. Trzeci tekst modlitwy *śema* (Lb 15,37-41) zawierał nakaz robienia frędzli na rogach płaszcza, aby one przypominały Izraelitom o przykazaniach oraz ich realizacji. Wyznanie wiary, czyli modlitwa *śema*, było wyznaniem tego, w co się wierzy i co jednocześnie zobowiązuje do urzeczywistniania wiary w życiu poprzez praktykę przykazań, będących przejawem woli Boga.

W czasach późniejszych po recytacji *śema* jako wyznania wiary następowała modlitwa prośby, zwana *śemoneh esreh* („osiemnaście błogosławieństw”). Po uwielbieniu Boga JHWH jako Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba, jako Stworzyciela świata, stanowiącego tarczę ojców oraz ich synów, Izrael zwracał się do Niego we wszystkich swoich potrzebach. Każda z tych prośb kończyła się litanijną pochwałą: *Błogosławiony bądź JHWH, tarczy Abrahama* (lub: *O Boże święty, o Odkupicielu Izraela* itd.). Stąd pochodzi nazwa tej modlitwy.

Modlitwa ta była uważana w judaizmie za najbardziej oficjalną i reprezentatywną ze wszystkich modlitw Izraela. Dlatego też oprócz nazwy wyżej wspomnianej miała jeszcze drugą nazwę: *fpillah* („modlitwa najdoskonalsza”), a nawet trzecią:

<sup>9</sup> Geniza - w synagodze miejsce przechowywania zużytych rękopisów Biblii, modlitewników i innych dokumentów o charakterze religijnym (przyp. red.).



*amidäh*, ponieważ należało ją recytować na stojąco. Po recytacji *śema* i *tepillah* następował centralny punkt kultu synagogałnego, czyli lektura Bożego słowa. W każdy szabat zawsze na pierwszym miejscu była lektura Tory Mojżesza. Podzielona na części (*parasah*), była czytana w cyklu trzechletnim. Po czytaniu Tory następowała lektura *nebiim* (proroków), zarówno wcześniejszych (to dzisiejsze księgi historyczne od Joz do 2 Krl), jak i późniejszych (czyli obecne księgi prorockie). W dni świąteczne czytano ponadto jeden z pięciu *megillót* (Pieśń nad Pieśniami na Paschę, Księgę Rut na Pięćdziesiątnicę, Lamentacje dziewiątego dnia miesiąca *ab*, Księgę Koheleta w Święto Namiotów, Księgę Estery w Święto Purim).

Słowo Boże zawarte w świętym tekście było przekazane w języku hebrajskim, który był językiem Izraela sprzed niewoli. Tego języka Żydzi po powrocie z niewoli już nie rozumieli, przejęli bowiem język swoich panów, czyli aramejski. W liturgii synagogałnej Pismo święte czytał lektor w języku oryginalnym, a uczony w Prawie je przekładał, często parafrazując i dokonując jego interpretacji (*targum*). Przełożony synagogi lub ktoś z obecnych wybrany przez niego kierował do zgromadzonego ludu słowo, w którym zachęcał do konkretnej aktualizacji usłyszanego słowa. Dzieje Apostolskie zachowały nam jedno z takich wezwań, które w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej skierowano do Pawła i Barnaby (Dz 3,15). Paweł wtedy nie ogranicza się jedynie do wypowiedzenia słów zachęty, lecz ogłasza wypełnienie się wszystkich obietnic danych ojcom i całemu Izraelowi w Jezusie z Nazaretu, który przez przywódców Izraela został skazany na krzyż, a potem wskrzeszony przez Boga (Dz 13,16-43).

Liturgia synagogałna kończyła się kolejną modlitwą i błogosławieństwem, które Bóg polecił wypowiadać nad ludem synom Aarona, kapłanom (Lb 6,22-26). Gdy wśród zgromadzonych nie było kapłana, cały lud prosił Boga o to błogosławieństwo dla siebie. Błogosławieństwo to składało się z potrójnej inwokacji (lub „nałożenia”, jak dosłownie mówi tekst) imienia JHWH oraz życzenia, aby JHWH swoją łaskawość okazał całemu ludowi. Odnowiona liturgia Kościoła katolickiego proponuje ten tekst jako pierwsze czytanie w oktawie Bożego Narodzenia, w pierwszy dzień nowego roku. Jest to życzenie, jakie Kościół składa swoim wiernym. Św. Franciszek uczynił je „swoim” błogosławieństwem.

Na temat kultu synagogałnego skoncentrowanego na Torze Mojżesza jako na słowie Bożym cenne świadectwo daje nam Księga Nehemiasza, rozdz.8<sup>10</sup>. Rozdział ten mówi

<sup>10</sup> Odnośnie do tego tekstu por.: P. R. Ackroyd, *The Chronicler as Exegete (...Neh 8-9)*, w: *JSOT* 2 (1977), s. 2-32; H. Englander, *Ezra the Scribe*, w: *JJewLorePh* 51 (1969), s. 319-28; H. Englander, *Ezra the Scribe*, w: *Studi storici*, (opr.) C. Colafemmina, Mezzina, Molfetta 1974, s. 11 -16. Odnośnie do znaczenia dzieła kronikarza i jego teologii w Ezd-Ne por.: D. Barsotti, *Meditazione sul libro di Esdra e Neemia* (Bibbia e liturgia 20), Queriniana, Brescia 1977; H. Kemmer, *Glaube in Anfechtung: das Buch Esra für*

o pierwszym odczytaniu Prawa Bożego, którego dokonał Ezdrasz na wyraźną prośbę zgromadzonego ludu (w. 1). Istnieją pewne wątpliwości co do historyczności tego tekstu. Jego dynamiczna struktura jest bardzo zbliżona do tekstów liturgii słowa i dlatego sądzono, że nie tyle jest to relacja o wydarzeniu, a raczej element synagogałnego rytuału liturgicznego, któremu nadano formy historyczne z czasów reformy po niewoli. Istotnie, nie można zaprzeczyć, że opowiadanie to ma wiele cech charakterystycznych dla liturgii. Gdyby jednak było tekstem liturgicznym, powinno ono być jeszcze bogatsze, a następnie powinno znaleźć swoje przedłużenie w centralnym punkcie liturgii, jakim jest ofiara. Tego jednak zupełnie brak w przedstawionym opisie święta Namiotów (w. 13-18). Dlatego większa część krytyków uznaje to wydarzenie za fakt historyczny. Lektura Prawa Mojżeszowego dokonana przez Ezdrasza stanowi idealny punkt wyjścia dla narodzin judaizmu albo stanowi nawet sam dzień jego zaistnienia. Judaizm w tym wypadku rozumiemy jako ten szczególny rodzaj hebraizmu, który swoją tożsamość duchową i kulturową znajduje w Bożym Prawie, przyjętym, uwewnętrznionym i aktualizowanym w życiu.

Opowiadanie to podkreśla wyjątkowość zaistniałego wydarzenia, bardzo uroczystego i zaskakującego swoją nowością. Lud biorący udział w tym nadzwyczajnym zgromadzeniu zebrał się na otwartym terenie. Tekst mówi o zwartości i jednomyślności tego zgromadzenia, które jest „jak jeden mąż” (*ke'is'e had*). „Ja” zbiorowe tworzy tutaj jedną całość i jako takie pragnie poznać swoją tożsamość jako ludu Bożego za pomocą zawartego w księdze *tórah* Mojżesza objawionego słowa. Znacząca jest również data tego zgromadzenia: pierwszy dzień siódmego miesiąca (nasz wrzesień-październik), co odpowiadałoby początkowi nowego roku według kalendarza po niewoli (por. Wj 23,16; 34,22; Kpł 23,24n; Lb 29,1). Początek roku połączony z lekturą Prawa Bożego był jakby rozpoczęciem nowej ery w historii Izraela. Poczynając od tego dnia judejscy repatrianci usiłowali zjednoczyć się z dawnym Izraelem wybrania i Przymierza. Przed Ezdraszem otwierającym Księgę Prawa stanęło całe zgromadzenie ludu: *mężczyźni, kobiety i wszyscy, którzy byli zdolni słuchać*, czyli chłopcy izraelscy. Spotkanie to trwało bardzo długo: od świtu aż do południa, a sama jego sceneria była bardzo imponująca. Ezdrasz znajdował się na podwyższeniu, a po obydwu jego stronach trzynastu dygnitarzy. Cała społeczność siedziała na ziemi ze skrzyżowanymi nogami. Ezdrasz powoli rozwijał zwój Prawa. Obecni, wyczuwając uroczystość chwili, wspólnie powstają. Wtedy rozpoczyna się liturgia: Ezdrasz intonuje modlitwę *b'rakah*, czyli błogosławie-

*unsere Ze/f* (Telos-Bücher 67), Hänssler, Stuttgart 1974; M. M. Lanham, *Second Spring (of Israel)*, w: *CrossCrown* 22 (1970), s. 79-82; R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes*, (Freib. Theol. St. 92), Herder, Freiburg S. 1973; G. E. Schaefer, *The Significance of Seeking God in the Purpose of the Chronicler*, Southern Baptist 1972; F. E. Films, „*Du bist ein Gott voller Vergebung*” (*Neh 9,17*), *Gedanken über Sühne und Vergebung im AT*, w: *LebZeug* 30 (1 975), s. 5-21.

nie Pana, zgromadzenie zaś wyraża swoją akceptację poprzez *amén* wypowiedane na zakończenie poszczególnych strof oraz poprzez podniesione ku niebu ręce na znak skierowania tego *amēn* ku JHWH. Po błogosławieństwie nastąpiły akty adoracji: lud uklęknął i pochylił się aż do ziemi.

Wtedy nastąpiła lektura Prawa. Głos czytającego nie docierał jednak do wszystkich. Wtedy lewici, rozproszeni pomiędzy grupami zebranych, po odczytaniu każdego fragmentu dokonują jego przekładu i w ten sposób zarówno same słowa, jak i ich interpretacja docierają do wszystkich.

Powoli w trakcie tej lektury, w której lud bierze czynny udział, w umysłach słuchaczy dokonuje się swoista przemiana: ich oblicza posępnieją, z oczu obficie płyną łzy, ciałami wstrząsa szloch. Lud uświadomił sobie wtedy, jak niezgodne z Prawem było jego życie, jak dalekie od Bożej woli. Jest to pierwszy i niezawodny skutek głoszenia słowa Bożego. Jak powie nam tekst Nowego Testamentu, słowo Boże od chwili jego proklamowania staje się „żywe”, napomina w sposób „skuteczny”, dotyka słuchacza bardziej „niż wszelki miecz obosieczny”. Można powiedzieć, że dokonuje ono w człowieku różniczenia pomiędzy dobrem a złem, usuwa dwuznaczność, ujawnia kompromisy, wykazuje ukryte skłonności ludzkiego serca: *[jest ono] przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca* (Hbr 4,12). Wobec tego słowa nie można pozostać obojętnym. Niezgodność z Bożym planem powoduje w człowieku kryzys i wywołuje uczucie wielkiego smutku. Dlatego całe zgromadzenie wybucha głośnym płaczem.

Wtedy Ezdrasz i lewici interweniują. Płacz nie może być jedyną reakcją na lekturę Bożego słowa. Taka postawa jeszcze nie wyraża całego bogactwa tego wydarzenia. Już sama proklamacja słowa jest wydarzeniem zbawczym, jeszcze zanim nastąpi przemiana osobistego życia. Kiedy Bóg pozwala ludowi słyszeć swoje słowo, to znaczy, że już mu się objawia, że staje się dla niego obecnym i jest Bogiem „z” całym tym zgromadzeniem. A jeśli On jest obecnym, to z całą potęgą swej miłości, która nie tylko żąda, ale przede wszystkim zbawia. Ten sam JHWH, który wyzwolił swój lud z Egiptu, który przeprowadził go przez pustynię, który dał mu ziemię i teraz umożliwił mu powrót z niewoli, ten sam JHWH zbawia teraz poprzez skierowane do zgromadzenia słowo.

Ten zbawczy sens głoszenia słowa wynika z wezwania skierowanego przez Ezdrasza i lewitów do zgromadzonego ludu, by nie płakał, ale powrócił do domów i pożywił się „tłustym mięsem i słodkimi winami”, dopuszczając do tej uczy również ubogich. Dzień ten, w którym Pan sprawił, że słyszano Jego słowa, jest dniem świętym (*jóm qādos*), „Jego” dniem, uczynionym przez Niego, ponieważ On sam zapewnia swoją zbawczą obecność. Dlatego taki dzień zbawienia należało przeżywać w radości, *gdyż radość w Panu jest waszą ostoją* (Ne 8,1 Ob). Opowiadanie kończy się taką uwagą: *A cały lud poszedł, by jeść, pić, rozsyłać porcje [ubogim] i wyprawić wielki obchód radosny, gdyż zrozumieli to, co im ogłoszono* (8,12). Słowo ogłoszone, przy-

jęte i zrozumiane jest ucztą komunii z Bogiem, która się rozszerza na wszystkich; uczestniczą w niej zarówno bliscy, jak i ostatni, najmniejsi. Słowo Boże łączy Boga z ludźmi, a ludzi pomiędzy sobą, odrzucając wszelkie dyskryminacje. Tak jak Bóg zniża się do poziomu człowieka, kiedy kieruje do niego swoje słowo, tak samo człowiek powinien zbliżyć się do swoich bliźnich. Słowo rodzi solidarność i zdolność dzielenia się.

## 5. Uniwersalizm Jonasza i innych proroków po niewoli oraz integralizm religijno-kulturowy pierwszych Hasmoneuszów<sup>11</sup>

Relacje Izraela z innymi narodami w przeciągu całej jego historii miały formę dialektyczną. Często z nimi walczył albo przynajmniej się bronił, ale też przyswajał sobie ich obyczaje, instytucje religijne i cywilne, czasami próbował się od nich odseparować, ale nie zawsze mu się to udawało. Przed tym ostrzegają go koła prorockie jeszcze przed niewolą, jak również środowiska deuteronomiczne (m.in.: Oz 7,8-12;

<sup>11</sup>Oдноśnie do uniwersalistycznych akcentów w przepowiadaniu niektórych proroków por.: J. Chinitz, *The Prophets-Nationalists or Unversa lists*, w: *DorleDor8* (1979s), s. 206-209; P - E. Dion, *Dieu universel et peuple élu. L'universalisme religieux en Israël depuis les origines jusqu'a la veille des luttes maccabéennes* (Lectio divina 83), du Cerf, Paris 1975; F. K. Heinemann, *Die Völkerwallfahrt zum Zion - eine Friedensutopie? Zu Jesaja 2, 1-5*, w: *TGeGw* 25 (1982), s. 235-241 ; B. D. Naidoff, *Israel and the nations in Deutero-Isaiah; the political terminology in formacritical perspective*, Vanderbilt; T. Stramare, *Mater ecclesia (Salmo 87)*, w: *ParVi* 26 (1981), s. 454-458; S. Virgulin, *Un vertice dell'AT: is 45, 20-25*, w: *Parola e spirito*, (Fs S. Cipriani), (opr.) C. C. Marcheselli, Paideia, Brescia, 1 982, s. 1 1 9-1 28; J.W. Wevers, *Psalm 87and its Sitz im Leben*, w: *Taik* 82/3 (1977), s. 131-1 44; J. B. White, *Universalization of History in Deutero-Isaiah*, w: *Scripture in Context*, (opr.) C. D. Evans, Pickwick, Pittsburg 1980, s. 1 80-195.

Oдноśnie do teologii i soteriologii Księgi Jonasza por.: R. Bari I ier, *Jonas lu pour aujourd'hui*, w: *RRéf32* (1981 ), s. 49-86; N. Friedman, *Jonah and Nineveh, the Nineveh, the tragedy of Jonah*, w: *Dor* 12 (1983s), s. 4-14; R. Ginn, *Jonah, spirituality of a runaway prophet*, Living Flame, Locust Valley NY 1978; J. C. Holbert, „*Deliverance belongs to Yahweh*”; *satire in the Book of Jonah*, w: *ISOT* 21 (1981), s. 59-81;. A. i P.-E. Lacocque, *The Jonah complex*, Knox, Atlanta 1 982; A. i P.-E. Lacocque, *The Jonah complex revisited*, w: *ChThSemReg* 72 (1982), s. 1 3-21 ; L. Schmidt, „*De Deo*”. *Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18, 22ff und von Hi I* (BZAW 143), de Gruyter, Berlin/New York 1976; M. G. Steinhouse, *Jonah: a Vocational Crisis in Preaching God's Word*, w: *The Priest* 35,5 (1979), s. 23-25; Tan Chew Weng, *A comparative study ofthe concept of election in the book of Dt and the book of Jonah and its implications for Bible study in the Chinese churches to day*, Claremont 1983; H. W. Wolff, *Jonah - The Reluctant Messenger in a Threatened World*, w: *CurrTmiss* 3 (1 976), s. 8-1 9.

Pwt 6,10-16). Przez cały okres monarchii nie brakowało też głosów otwartych i przyjaźnie nastawionych do innych ludów, zatroskanych o ich zbawienie tak samo jak o zbawienie Izraela. Możemy tu wymienić Jahwistę i przypomnieć opisane przez niego błogosławieństwo, którego Bóg udzielił wprawdzie Abrahamowi, ale w odniesieniu do wszystkich narodów ziemi (Rdz 12,3), a także teksty Izajasza (2,2-4) i Micheasza (4,1-3) mówiące o tym, że wszystkie narody przybędą do Syjonu, aby się uczyć Prawa JHWH. Taże Jeremiasz zapowiada powrót do kraju obcych ludów, również wysiedlonych, które zamieszkają pomiędzy Izraelitami (12,15-16), co umożliwi im poznanie Boga Izraela jako własnego Boga (16,19-21). Także Sofoniasz opisuje czasy, w których wszystkie ludy „urodzajnego Półksiężycy”, oczyszczone ze swych grzechów, będą mogły służyć JHWH (3,9-10).

Najpierw te uniwersalne akcenty były tylko przelotne, ale podczas niewoli uległy znacznemu poszerzeniu. Kiedy przed Izraelem pojawiło się niebezpieczeństwo pochłonięcia przez inne narody, nie tylko pod względem etnicznym, ale też religijnym, wtedy prorocy z czasów niewoli rozwijają przed nim nową perspektywę: to nie Izrael ulegnie asymilacji, lecz to on właśnie doprowadzi inne narody do wiary w swego Boga. Egipt, Etiopia, Saba przybędą karawanami i przywiozą dary, ponieważ poznają, że *tylko u niego [Izraela] jest Bóg, a inni bogowie nie istnieją* (Iz 45,14b); *przed Nim zegnije się wszelkie kolano, wszelki język na Niego przysięgać będzie* (Iz 45,23b). Przed „sługą JHWH” stało nowe zadanie: ma nie tylko doprowadzić do politycznego zjednoczenia rozproszonych pokoleń Izraela, ale on również *przyniesie narodom Prawo*, ponieważ *na jego naukę oczekują wyspy* (narody śródziemnomorskie) (Iz42,1b.4b). On, który jest *światłem narodów*, zanieśie zbawienie JHWH aż *po krańce ziemi* (Iz 49,6). Tę troskę o zbawienie innych narodów znajdziemy w Księdze Izajasza (rozdz. 60). Na ciemnym tle, oznaczającym religijną ignorancję ludów, jaśnieje nad Jeruzalem chwała JHWH, a jej światłem zostaną oświecone wszystkie narody i przybędą do niej, by paść na twarz przed jedynym Bogiem całego świata, który króluje w Izraelu. To samo przekonanie ożywia

Odnośnie do walki pomiędzy judaizmem i hellenizmem por. następujące studia: J. Amir, *Wie verarbeitete das Judentum fremde Einflüsse in hellenistischer Zeit?*, w: *Judaica* 38 (1982), s. 150-163; H. Arenhoevel, *Der „Eifer“ des Makkabäer*, w: *Biki* 37 (1982), s. 1 50-1 63; E. Bickerman, *The God of Maccabees. Studies on the meaning and origin of the Maccabean Revolt*, (opr.) H. Moehring, Brill, Leiden 1979; K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, VR, Göttingen 1983; T. Fischer, *Seleukiden und Makkabäer; Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der I. Hälfte des 2. Jdts. v. Chr.*, N. Brockmeyer, Bochum 1980; J. Goldstein, *Jewish acceptance and rejection of Hellenism*, w: *Jewish and Christian self-definition*, II, Fortress, Philadelphia 1981, s. 64-87 i 318-326; M. Hengel, *Ebrei, Greci e Barbari aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, (opr.) G. F. Forza, (StB 56), Paideia, Brescia 1981; C. Saulnier, *La crise maccabéenne* (Cah. Ev. 42), du Cerf, Paris 1982.

proroctwa powstałe po niewoli: *Wówczas liczne narody przyznają się do Pana i będą ludem Jego* (Za 2,15).

Dwa wieki później Deutero-Zachariasz wyrazi się w podobny sposób: *W przyszłości przyjdą ludy i mieszkańcy wielu miast powiedzą jeden do drugiego: „Pójdźmy zjednać przychylność Pana i szukać Pana Zastępów! I ja idę także” (...)* *W owych dniach dziesięciu mężów ze wszystkich narodów i języków uchwyci się skraju płaszcza człowieka z Judy, mówiąc: „Chcemy iść z wami, albowiem zrozumieliśmy, że z wami jest Bóg”* (Za 8,20-23). W ślad za proroctwem Deutero-Izajasza i Zachariasza autor Psalmu 87 w Jeruzalem widzi „stolicę duchową i matkę wszystkich ludów”, w której posiadaniu jest księga napisana ręką Boga ze spisem wszystkich narodów.

Choć pojawiło się tyle pojedynczych głosów charakteryzujących się wielkim otwarciem, to jednak trzeba stwierdzić, że uniwersalizm był zupełnie obcy Izraelowi. Zasadniczo przeważa w nim idea szczególnego wybrania Izraela przez Boga, bo przecież Pan całej ziemi i wszystkich ludów, JHWH, wybrał sobie tylko jeden naród, i to najmniejszy, aby był Jego ludem, całkowicie przeznaczonym dla Jego służby (Pwt 7,6-7). Przejście od takiego myślenia do nacjonalizmu religijnego było bardzo łatwe: dla Izraela po niewoli JHWH był Bogiem z nami, Bogiem po naszej stronie, Bogiem zatroskanym tylko o nasze zbawienie.

Przykładem takiego myślenia jest Księga Jonasza. W tym niewielkim dziele krzyżują się ze sobą i nawzajem dopełniają tak przeciwstawne postawy, jak ciasnota religijna i wielkoduszna otwartość. Księga ta jest wiernym odbiciem duchowości początkowego judaizmu.

Klasycznym tego przykładem jest sam bohater księgi - Jonasz. Jest on prawdziwym Hebrajczykiem, człowiekiem, który nie chce przyjąć misji prorockiej, aby doprowadzić do nawrócenia pogańskich Niniwitów, ponieważ obawia się, że poznawszy Boga Izraela, zechcą pokutować i w ten sposób dostąpią miłosierdzia (4,2).

Oto przykład hebrajskiej wiary: według niej miłosierdzie jest zarezerwowane jedynie dla Izraela, innym należy się tylko pomsta (Pwt 32,43; Ps 149,17; Jr 46,10). W sposób zaskakujący autor tej przedziwnej księgi przedstawia zupełnie odmienny obraz Boga niż ten, który prezentują inne księgi. Jego Bóg żartuje sobie z proroka, sprawiając, że zostaje połknięty przez morskiego potwora, który następnie wyrzuca go na morską plażę. Stąd posyła go po raz drugi do Niniwy, a kiedy prorok gniewa się z powodu ocalenia, jakiego dostąpili mieszkańcy tego pogańskiego miasta, sprawia, że nad jego głową wyrasta rycynus, który użycza mu swego cienia przez dzień, ale już w nocy usycha, co doprowadza proroka do wyjątkowej złości.

W tym opowiadaniu zawarł autor całą swą gorycz z powodu umyślowej ciasnoty swej wspólnoty. Nie chcąc upokarzać swego ludu wymówkami i oskarżeniami, ucieka się do ironii, aby dotrzeć do jego świadomości religijnej i otworzyć ją na objawienie miłosierdzia JHWH, które będąc miłosierdziem Bożym, nie może być ograniczone i musi być otwarte na wszystkie narody. Przyjrzyjmy się jeszcze zakończeniu tej księgi: prorok pogniewał się na Boga, ponieważ On sprawił, że usechł krzew rycynusu

chroniący go przed słońcem. Na to Bóg tak mu odpowiada: *Tobie żal krzewu, którego nie uprawiałeś (...). A czyż Ja nie powinienem mieć litości nad Niniwą wielkim miastem, gdzie znajduje się więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie odróżniają swej prawej ręki od lewej, a nadto mnóstwo zwierząt?* (Jon 4,10-11).

Duchowość Starego Testamentu osiąga tu jeden ze swoich szczytów. Bóg jest przede wszystkim miłością, która przebacza, a Jego miłosierdzie ogarnia wszystkich, zwłaszcza tych, którzy go najbardziej potrzebują: to poganie żyjący w niewiedzy, małe dzieci, które jeszcze nie odróżniają prawej ręki od lewej, a do tego Bóg troszczy się nawet o zwierzęta. Nie chce, aby oni wszyscy zginęli dotknięci nieszczęściem jako lud wprawdzie grzeszny, ale przecież nieświadomy zła. Miłujący Bóg zawsze daje życie i je ocala. Biblijny Bóg jest bowiem Bogiem życia, jest Bogiem żywym właśnie dlatego, że miłuje.

W późnym judaizmie, około połowy II wieku przed Chr., uniwersalistyczna perspektywa znacznie osłabła w Izraelu. Obce władze usiłowały zniwelować specyficzną tożsamość Izraela, która czyniła go ludem odmiennym od innych narodów (Lb 23,9). Dlatego Izrael musiał się bronić. Fakty są nam znane. Po podboju Aleksandra Wielkiego (druga połowa IV wieku) cały Wschód starożytny został poddany powolnej hellenizacji. Kultura helleńska zaś nie wzbraniała się przed asymilacją najbardziej charakterystycznych elementów orientalnych, a przede wszystkim różnych panteonów. Od 200 do 142 roku przed Chr. Judea przeszła spod hegemonii egipskich Ptolemeusza pod władzę antiocheńskich Seleucydów. Zarówno zwierzchnicy egipscy, jak i pierwszy Seleucyda (Antioch III) respektowali odmienną hebrajską kulturę i religię. Inną postawę przyjął jednak Antioch IV Epifanes. Początkowo zainteresował się bogactwem świątyni jerozolimskiej, mając finansowe kłopoty w związku z wojną, jaką prowadził z Egiptem (169 i 168 r. przed Chr., pierwsza i druga kampania). Jednak w latach 167-164 Antioch rozpętał ostre prześladowanie przeciw Judejczykom. Zamierzał on uczynić z Jerozolimy swoją twierdzę<sup>12</sup>, mógł to jednak osiągnąć jedynie za cenę całkowitej hellenizacji miasta. Wspierali go żydowscy arystokraci, którzy dostrzegali w tym możliwość umocnienia swej władzy. Projekt królewski natrafił jednak na zdecydowany opór ugrupowań religijnych. Dla nich hellenizm oznaczał śmierć jahwizmu; a właśnie powoli zaczął on zagnieżdżać się w sercu narodu, żadne zaś zło nie było bardziej niebezpieczne niż to. W niewoli Hebrajczykom pozostawiono wolność wyznawania własnej wiary, a teraz - we własnym domu - zmuszano ich do apostazji. Dlatego tak zaciekle stawiali opór; w 2 Mch znajdziemy heroiczny przykład staruszka Eleazara i bohaterskiej matki siedmiu synów, umęczonych na jej oczach (2 Mch 6,18 - 7,41). Antioch IV nie zrezygnował jednak ze swoich zamiarów: naprzeciw świątyni zbudował twierdzę Akra, a w samym sanktuarium ustawił figurę Jowisza Olimpijskiego, którą Żydzi nazwali „obrzydliwością

<sup>12</sup> J. A. Soggin, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia 1984, s. 435.

ziewającą pustką” (Dn 9,27). Nakazał spalić wszystkie zwoje Biblii, karząc śmiercią za ich przechowywanie, a także wydał nakaz zabijania rodziców, którzy by odważyli się poddawać obrzezaniu swych synów (1 Mch 1,56-61). Jerozolima stała się miastem hellenistycznym, ale dusza hebrajska nie dała się poskromić tymi aktami przemocy. Ruch oporu przesunął się na peryferie i skoncentrował przy kapłanie Matatiaszu i jego synach. Spośród nich wyróżniał się szczególnie Juda, któremu jako wodzowi zbrojnego powstania udało się wyzwolić naród spod okupacji Seleucydów i zdobyć niezależność (164 przed Chr.). W grudniu tego roku wraz ze swym wojskiem wkroczył do Jerozolimy, oczyścił świątynię ze wszystkich bałwochwalczych symboli i na nowo poświęcił ją JHWH (1 Mch 4,36-61). Przyłączyli się do niego asydejczy, członkowie żydowskiego ugrupowania religijnego bezkompromisowo występującego przeciw wszelkim wpływom pogańskim (1 Mch 2,42).

Jakie znaczenie miały te wydarzenia? Zbrojny opór Machabeuszy i asydejczyków był czymś więcej niż tylko walką o wolność polityczną. Była to walka o zachowanie własnej hebrajskiej tożsamości. Starożytny Wschód szybko przyodział własnych bogów w greckie szaty, aby ich przystosować do nowej cywilizacji, a sam z łatwością przyswoił sobie nową kulturę i obyczaje. To samo chcieli zrobić judejscy zwolennicy hellenizmu. Natomiast nurt bezkompromisowo sprzeciwiający się hellenizmowi uważał go za kulturę niebezpieczną dla judaizmu i całkowicie mu przeciwną. I tak było rzeczywiście. Pod wspianą fasadą filozoficznej myśli, sztuki i różnorodnych form życia obywatelskiego hellenizm *ukrywał wyraźne elementy rozkładu: okrutne, krwawe widowiska, sadystyczne kary, pasożytnicze formy życia społecznego, pozwalające na to, aby bogactwo jednych opierało się na wyzysku innych, na niesprawiedliwie wynagradzanej pracy najemnej i na systemie niewolnictwa*<sup>13</sup>. Hebraizm natomiast mógł być dumny nie tylko z najczystszej religii monoteistycznej, ale i z etyki respektującej ludzką godność. Według jego praw niewolnik mógł pozostać w stanie niewolnictwa tylko przez sześć lat, a w roku siódmym powinien odzyskać wolność. Oczywisty był też humanizm hebrajskiego kodeksu cywilnego i karnego, zwłaszcza deuteronomiczny. Również odpoczynek szabatowy, respektujący naturalne potrzeby człowieka, był instytucją nie do pomyślenia wśród innych ówczesnych społeczności. To wiekowe dziedzictwo, które stanowiło dumę Hebrajczyków, nie godziło się więc wymieniać na kulturę tylko z pozoru bardziej szlachetną i bogatszą.

Aby zachować swą tożsamość i pozostać sobą, wielu Hebrajczyków wolało wybrać śmierć lub walkę. I odtąd już nigdy nie przestaną jej prowadzić.

<sup>13</sup> J. A. Soggin, tamże, s. 437.



## Bibliografia ogólna

Na zakończenie naszych rozważań uznaliśmy za przydatne przedstawienie jeszcze wyselekcjonowanej bibliografii, uwzględniającej również osiągnięcia nauk graniczących z duchowością Starego Testamentu, a poddających refleksji religię, teologię i moralność biblijnego Izraela.

Oznakowania i skróty zostały wzięte z: *Elenchus bibliographicus biblicus*, Biblical Institut Press, Roma, od początku aż do rocznika 65.

### 1. Historia religii izraelskiej

G. W. Anderson, *The History and Religion of Israel* (New Clarendon Bible, OT 1), Oxford Univ. Press, London 1966.

A. Cagiati, *Che cosa sappiamo della religione ebraica?*, Marietti, Casale Monf. 1982.

A. Caquot - E. Gugenheim, *Il popolo d'Israele, w: Storia delle religioni*, (opr.) H-C. Puech, 6), Universale Laterza, Bari 1977.

D. J. McCarthy, *My Ways are not Your Ways: The Religion of the OT*, w: *Way 9* (1969), s. 175-83.

H. Cazelles, *Religion d'Israël*, w: *SDB*, X, f. 54n (1981), s. 240-77.

W. Eichrodt, *Religionsgeschichte Israel*, Franke, Bern/München 1969.

O. Eissfeldt, *Israels Religion und die Religionen seiner Umwelt*, w: *NZSysT.*, s. 8-27.

G. Fohrer, *Storia della religione israelitica*, Paideia, Brescia, 1983.

A. Gelin, *L'anima d'Israele*, E. P., Catania, 1958.

J. Hempel, *Die alttestamentliche Religion*, w: *HbOr*, 1,8/1 (1964), s. 122-46.

W. Kornfeldt, *Religion und Offenbarung in der Geschichte Israel*, Tyrolia, Innsbruck/München 1970.

J. Muilenburg, *The History of the Religion of Israel*, w: *The Interpreters Bible*, 1. 1962, s. 292-248.

A. Penna, *La religione d'Israele*, w: *Storia delle religioni* 3, (opr.) G. Castellani, UTET, Torino 1971, s. 576-695.

R. H. Pfeiffer, *Religion in the Old Testament*, (opr.) C. C. Forman, Harper/Black, New York/London 1961.

G. F. Ravasi, *Teologia nell'apieta: Culto, preghiera, rito*, w: *DTI*, III, Marietti, Torino 1977, s. 429-48.

H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Kohlhammer, Stuttgart 1981.

- A. Vincent, *La religion d'Israël*, w: *Histoire des religions*, IV, (opr.) M. Brillant, R. Aigrain, s. 309-73.
- S. J. de Vries, *The achievements of biblical religion: a prolegomenon to OT Theology*, UPA Lanham 1983.
- R. Wolfe, *The twelve religions of the Bible*, Mellen, New York 1982.

## 2. Teologia Starego Testamentu

### a) Dzieła podstawowe

- E. R. Clements, *Old Testament Theology A fresh Approach*, Marshalls Theologically Library, London-Greenwood S.C. 1978.
- J. Coppens, *La notion vétérotestamentaire de Dieu: Position du problème*, w: *BibletL* 41 (1976), s. 63-76.
- A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, Herder Verlag, Freiburg im Br. 1981.
- W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, Klotz/Verlag, Stuttgart 1962; n-III, 1964.
- M. Garcia Cordero, *La evolución del concepto de Dios en el AT*, w: *CiTom* 95 (1968), s. 454-604.
- P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancient Testament*, Desclée, Paris 1962.
- P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament. I: Dieu: II: L'homme*, Desclée, Tournay 1954-56.
- J. L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, Doubleday and Company, Inc., Garden City NY 1974.
- G. A. Y. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, SCM, Richmond-London 1959.
- L. Kohler, *Theologie des Alten Testaments*, Mohr, Tübingen 1966.
- N. Lonfink, *Unsere grossen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Herder Verlag, Freiburg im Br. (1977) 1985.
- E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux et N., Neuchatel/Paris, 1968.
- D. Mattioli, *Dio e Uomo nella Bibbia d'Israele. Teologia dell'A.T.*, Marietti, Casale Monf. 1981.
- La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible ed des philosophes*, (opr.) J. Coppens i inni, w: *BibletL* 41 (1976), z obszerną bibliografią (s. 451-501), Duculot/Leuven U.P., Gembloux/Louvain 1976.

- L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, (WMANT 36), Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn 1969.
- W. T. Purkiser - R. S. i W. H. Taylor, *God, Man and Salvation. A Biblical Theology*, Beacon Hill Pr., Kansas City, 1977.
- G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Kaiser, München, I, 1966; II, 1965.
- H. H. Rowley, *The faith of Israel. Aspects of Old Testament thought*, SCM, London (1956) 1973.
- H. Rusche, *Ideas biblicas fundamentales*, Sigueme, Salamanca 1980.
- J. Schreiner, *Wort und Botschaft. Eine theologische und kritische Einführung in die Probleme des Alten Testaments*, Echter Verlag, Würzburg.
- W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (Neukirchener Studien Bücher 6), Neukirchener Verlag, Neukirchen 1975 (ponowne oprac. dzieła wcześniejszego pt. *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des alttestamentlicher Gottesverständnisses*, 1968).
- R. Smend, *Die Mitte des Alten Testaments* (ThSt 101), EVZ, Zürich 1970.
- Th. C. Vriezen, *An outline of Old Testament*, Basil Blackwell, Oxford 1970.
- C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, VR., Göttingen 1978.
- C. Westermann, *Che cosa dice l'Antico Testamento su Dio?*, Queriniana, Brescia 1982.
- W. Zimmerli, *Rivelazione di Dio. Una teologia dell'Antico Testamento*, Jaca Book, Milano 1975.
- W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (TWiss 3), Kohlhammer, Stuttgart 1975.

## b) Słowniki

- Dizionario di teologia biblica* (opr.) X. Leon-Dufour, Marietti, Torino, 1976.
- Dizionario Teologico dell'Antico Testamento* (DTAT), 21. (opr.) *Dizionario Teologico interdisciplinare* (DTI), 3 t. (opr.) F. Arduoso - G. Ferretti i inni, Marietti, Torino 1977.
- The Interpreters Dictionary of the Bible* (IDB), 4 t., Abingdon, New York/Nashville 1962η.
- Supplementary volume* (IDB, Suppl.), (opr.) K. Crim i inni, Abingdon, Nashville 1976.
- J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, Bruce Publishing Comapany, New York 1967.

*Supplement au dictionnaire de la Bible* (SDB), Letouzay et Ané, Paris, I 1927..., IX 1979.

*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (TWAT), (opr.) G. J. Botterweck - H. Ringgren, Kohlhammer, Stuttgart I 1972; II 1977.

### c) Studia krytyczne

A. Seissler, *Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament*, w: *Mysterium Salutis*, II, Benziger, Einsiedeln 1967, s. 226-271.

F. Festorazzi, *Rivelazione biblica di Dio*, w: *I teologi del Dio vivo*, 96 (1968), s. 142-78.

G. Fohrer, *Strutture teologiche dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1980.

A. H. J. Gunneweg, *Comprendere l'Antico Testamento. Una ermeneutica*, Paideia, Brescia 1986.

H. J. Kraus, *La teología bíblica. Storia e problemática*, Paideia, Brescia 1979.

G. L. Prato, *Dalla „rivelazione come storia” alla „storia teofanica” rassegna metodologica di teología bíblica*, w: *Parola e spirito* (Fs. S. Cipriani), (opr.)

C. Casale-Marcheselli, 21., Paideia, Brescia 1982, s. 549-573.

C. Stuhlmüller, *History as the Revelation of God in the Pentateuch*, w: *A Pastoral Guide to the Bible*, (opr.) G. J. Cyer, Gill-McMillan, Dublin 1979, s. 29-43.

## 3. Studia nad etosem Starego Testamentu

*Antropologia biblica e morale*, ED, Napoli 1972.

G. Bonnet, *Au nom de la Bible et de l'Évangile, quelle morale?*, Le Centurio, Paris 1978.

*La ética bíblica*, CSIC, Madrid 1971.

*Fondamenti biblici della teologia morale*, Paideia, Brescia 1973.

J. Garcia Trapiello, *El problema de la moral en el Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1977.

M. Gilbert, J. L'Hour, J. Schrabert, *Morale et Ancien Testament (Lex Spiritus Vitae I)*, Centre Cerfaux - Lefort, Louvain-la-Neuve 1976.

T. Goffi, *Ethos popolare*, Queriniana, Brescia 1979.

J. Goldstein, *Les valeurs de la loi. La Thora lumière sur le chemin* (Théologie historique 56), Beauchesne, Paris 1980.

J. I. Gonzales Faus, *La teología de cada día*, Sigueme, Salamanca 1976.

- J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (BZAW 67), Töpelmann, Berlin 1964.
- J. Hempel, *Ethics in the OT*, w: *IDB II* (1962), s. 153-161.
- E. Jacob, *Les bases théologiques de l'éthique de l'Ancien Testament*, w: *StMor 2* (1964), s. 73-88.
- W. Kornfeld, *Bibbia: G. Etica biblica: 1. Antico Testamento*, w: *Enciclopedia teologica - Sacramentum Mundi*, I, s. 655-662.
- J. L'Hour, *La morale de l'Alliance*, (CRB 5), Gabalda, Paris 1966.
- R. Mack, *Morality in the OT*, w: *Ghana Bulletin of Theology 4* (1972), s. 1-13.
- J. Muilenburg, *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics*, Harper, New York (1961)1965.
- H. van Oyen, *Éthique de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Geneve 1974.
- Rivelazione e morale*, (opr.) G. Ghiberti, Paideia, Brescia 1973.
- J. Schreiner, *Il volare permanente dell'istanza morale dell'Antico Testamento*, w: *Crisi e rinnovamento della teologia morale*, (opr.) G. Teichtweier i W. Dreier, EDB, Bologna, s. 225-255.
- E. Testa, *La morale dell'Antico Testamento*, Morcelliana, Brescia 1981.

#### 4. Duchowość (ogólnie)

##### a) Słowniki

- Dictionnaire de Spiritualité* (DS), (opr.) M. Viller i inni, następnie A. Rayez i inni, 12 t., Beauchesne, Paris, I 1937... XII 1984.
- Dizionario di spiritualita dei laici* (DSL), (opr.) OR, Milano 1981.
- Dizionario enciclopédico di Spiritualita* (DES), (opr.) E. Ancilli, 2 t., Studium, Roma 1975-76.
- Nuovo Dizionario di spiritualita* (NDS), (opr.) S. de Fiores, T. Goffi, EP, Roma 1979.
- V. Truhlar, *Lessico di spiritualita* (LS), Queriniana, Brescia 1973.

##### b) Historia duchowości

- G. Dumeige, *Storia della spiritualita*, w: *NDS*, EP, Roma 1979, s. 1543-71.
- Histoire vécue du peuple chrétien*, 21., (opr.) J. Delumeau, Privat, Toulouse 1979.

*Historia de la espiritualidad*, 4 t., (opr.) B. Jemens Duque i inni, Flor, Barcelona 1969.

J. Moliner, *Historia de la Espiritualidad*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 1972.

*Storia della spiritualita cristiana*, voll. I-VI, (opr.) L. Bouzer i inni, EDB, Bologna 1967-74.

*Storia della Spiritualita. I: La Spiritualita dell'Antico Testamento*, (opr.) A. Monora, EDB, Bologna, 1987.

### c) Człowiek w relacji z Transcendentnym

Pr. zbiór., *Educazione al senso di Dio*, EP, Alba 1964.

F. d'Agostino, *Assoluto*, w: *NDS*, s. 85-98.

M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1969.

B. Haring, *Senso di Dio*, w: *NDS*, s. 1422-1431.

E. Przywara, *Luomo. Antropologia tipologica*, Fabbri, Milano 1968.

A. M. Ramsey, *Sacro e secolare*, Borla, Torino 1969.

### d) Duchowość jako doświadczenie religijne

L. Boros, *Sperimentare Dio nella vita*, Queriniana, Brescia 1978.

C. Broveto, *Una forte esperienza di Dio: base di ogni pastorale*, w: *Spiritualita. Fisionomia e compiti* (Bibl. di Scienze Religiose 45), (opr.) B. Calati i inni, LAS, Roma 1981, s. 129-140.

A. Cañizares, *La experiencia del Dios de la Biblia*, w: *Inglesia viva* 87n (1980), s. 327-344.

Lesperienza di Dio oggi, (opr.) F. Betto i inni, Cittadella, Assisi 1975.

P. Evdokimov, *La novita dello Spirito*, Ancora, Milano 1979.

H. C. Halfans, *Réflexions sur l'expérience religieuse*, w: *CollCist* 35 (1973), s. 3-18.

J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1957.

A. Leonard, *Expérience spirituelle*, w: *DSIV/2*, 2004-2026.

A. H. Maslow, *Religions: Valúes andpeak Experiences*, Ohio St. Un. Press, Columbus, 1964.

G. Moiola, *Esperienza cristiana*, w: *NDS*, s. 536-42.

G. Moiola, *Mística cristiana*, w: *NDS*, s. 985-1000.

G. Moiola, *Dimensione esperienziale della spiritualita*, w: *Spiritualita, Fisionomia e compiti* (Bibl. di Scienze Religiose 45), (opr.) B. Calati i inni, LAS, Roma 1981, s. 45-62.

G. Moioli, *Il rapporto tra liturgia ed esperienza. Linee di riflessione storico-teologica*, w: *Liturgia. Soglia dell'esperienza di Dio*, Messaggero, Padova 1982, s. 39-62.

J. Moltmann, *Esperienze di Dio: speranza, angoscia, mistica*, Queriniana, Brescia 1981.

G. Morra, *Esperienza religiosa e morale*, w: *Proteus* 10 (1973), s. 17-34.

J. M. Nouwen, *Ho ascoltato il silenzio*, Queriniana, Brescia 1978.

W. Pöll, *Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen*, Kösel, München 1974.

Ph. Roqueplo, *Esperienza del mondo: esperienza di Dio?*, LDC, Torino 1972.

J. H. Walgrave, *Religious Experience through Conscience*, w: *Louvain Studies* 4 (1972), s. 91-114.

### e) Aspekty socjokulturowe duchowości

*Il Ruolo sociale della religione*, (pr. zbior.), Queriniana, Brescia 1977.

J. Gritti, *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, Le Centurion, Paris 1975.

J. B. Metz, *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978.

*Religiosità popolare. Valore spirituale permanente*, (opr.) B. Secondin, Teresianum, Roma 1977.

*Spiritualità dell'azione. Contributo per un approfondimento*, (opr.) M. Midali, LAS, Roma 1977.

*Le spirituel autrement* = Nr 148 *Lumière et Vie* 29 (1980).

*Uomo nella vita spirituale*, Teresianum, Roma 1974.

### f) Teologia duchowości

C. A. Bernard, *Compendio di Teologia Spirituale*, Gregoriana, Roma 1976.

C. A. Bernard, *Teologia spirituale*, EP, Roma 1982.

C. A. Bernard, *Teologia simbolica*, EP, Cinisello Balsamo (MI), 1984.

C. A. Bernard, *Teologia affettiva*, EP, Cinisello Balsamo (MI), 1980.

L. Bouyer, *Introduzione alla vita spirituale*, Borla, Torino 1965.

M. de Certeau, *Cultura e spiritualità*, w: *Concilium* 6/1996, 60-86.

S. de Fiores, *Spiritualità contemporanea*, w: *NDS*, s. 1526-43.

C. Garcia, *Corrientes... de teología espiritual*, Studium, Madrid 1971.

T. Goffi, *Spiritualità e cultura*, w: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, s. 63-77.

G. Moioli, *Teologia spirituale*, w: *DTI*, 3, s. 36-66.

G. Moioli, *Teologia spirituale*, w: *NDS*, s. 1597-1609.

- K. Rahner, *Teología dell'esperienza dello Spirito*, EP, Roma 1978.  
*Spiritualita. Fisionomia e compiti* (Biblioteca di scienze religiose 45), (opr.)  
 B. Calati i inni, LAS, Roma 1981.  
 A. Stolz, *Teología della mística*, Morcelliana, Brescia 1980.  
*Teología espiritual. Reflexion cristiana sobre la praxis*, Ed. de Espiritualidad,  
 Madrid 1980.  
 V. Truhlar, *Antinomiae vitae spiritualis*, Un. Greg., Roma 1958.  
 V. Truhlar, *I concetti fondamentali della teología spirituale*, Queriniana,  
 Brescia 1981.

## 5. Duchowość biblijna

O samej duchowości Starego Testamentu jest niewiele opracowań. Proponujemy jednak kilka tytułów, które poprzez swe zainteresowania i perspektywy zbliżają się do naszego tematu.

- L. Bouyer, *L'eredita del giudaismo*, w: tenże, *Spiritualita del NT* EDB, Bologna 1960, s. 16-61.  
 J. Cragan, *Love and thunder: a spirituality of the Old Testament*, Liturgical, Collegeville 1983.  
*La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, (opr.)  
 J. Coppens, (BibleETL 41), Gembloux, Louvain 1976.  
 C. di Sante, *La preghiera d'Israele* (Radici 6), Marietti, Torino 1985.  
 A. M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'apres l'Ecriture* (Lectio divina 91), du Cerf, Paris 1976.  
 I. Epstein, *Le judaisme. Origines et histoire* (PBP 19), Payot, Paris 1969.  
 F. Festorazzi, *Esperienza spirituale biblica: Antico Testamento*, w: *Problemi e prospettive di Spiritualita*, (opr.) T. Goffi i B. Secondin, Queriniana, Brescia 1983, s. 31-59.  
 D. J. Heshel, *Dio alia ricerca dell'uomo*, Borla, Torino 1969.  
 B. Maggioni, *Esperienza spirituale nella Bibbia*, w: *NDS*, s. 542-601.  
 G. F. Ravasi, *Teologia nella pieta: culto, preghiera, rito*, w: *DT*/, III, s. 429-48.  
 A. Segre, *Mose nostro maestro*, E. Esperienze, Fossano 1975.  
 J. J. Scullion, *The Spirituality of the Tórah*, w: *Christian Spiritual Theology*, (opr.)  
 N. J. Ryan, Dove Communication, Melbourne 1976, s. 17-49.  
 S. J. Sierra, *Ebraica (Spiritualita)*, w: *NDS*, s. 431-440.  
 C. Thoma, *Teologia cristiana dellebraismo*, Marietti, Casale Monf. 1983.



José L. Sicre Diaz SJ

# **DUCHOWOŚĆ PROROKÓW**

## Wprowadzenie

Poruszenie kwestii proroków w historii duchowości jest zabiegiem bardzo uzasadnionym. Niewiele bowiem osobowości wpłynęło tak jak oni na historię ludzkiego ducha i niewielu ludzi odznaczało się tak głęboką duchowością, jak właśnie prorocy. Jednakże pomimo całej słuszności pierwszego twierdzenia jesteśmy jednocześnie zmuszeni, choć może to wydać się nielogiczne, zadać sobie podstawowe pytanie badawcze odnośnie do drugiego: Czy w ogóle istnieje specyficzna duchowość proroków? A jeśli tak, to jakie są jej cechy charakterystyczne?

Stosunkowo łatwo jest mówić o duchowości franciszkańskiej, benedyktyńskiej, jezuickiej, dominikańskiej, ponieważ wystarczająco dobrze znamy życie założycieli tych zakonów, a także mamy do dyspozycji ich liczne pisma. Duchowość jest bowiem bardzo konkretnym i osobistym sposobem przeżywania chrześcijańskiego doświadczenia. Nie jest ona czymś ustalonym raz na zawsze, ale rzeczywistością odkrywaną stopniowo poprzez wielorakie wydarzenia ludzkiego życia. Dlatego nie można jej identyfikować tylko z tym jednym momentem zwrotnym w życiu wielu twórców duchowości, jakim było ich nawrócenie. Doświadczenie duchowe św. Franciszka z Asyżu nie zaczyna się dopiero wtedy, gdy publicznie огоłocił się ze swego szlacheckiego stroju, a św. Ignacego, gdy w czasie rekonwalescencji czytał żywoty świętych. Być może te okoliczności były początkiem ich głębszej ewolucji duchowej, ale nigdy nie dotrzemy do sedna ich duchowości, jeśli pominiemy wcześniejsze wydarzenia ich życia.

Świadomi tego wszystkiego, pytamy: czy możemy więc mówić o duchowości proroków, jeśli nie znamy ich biografii oraz jeśli przypisywane im teksty w wielu wypadkach nie zostały stworzone przez nich samych? Przykładowo, co możemy powiedzieć o duchowości Amosa, skoro o jego życiu przed przyjęciem prorockiego posłannictwa wiemy zaledwie tyle, że był pasterzem i uprawiał sykomory? A jest on przecież jednym z najlepiej znanych nam proroków; w odniesieniu do innych często nawet nie wiemy, jak i kiedy zostali powołani.

Z drugiej zaś strony omawianie duchowości jakiejś grupy osób jest równoznaczne z ogólnym przedstawieniem ich duchowości życia religijnego. Wychodząc z takiej perspektywy, należy zapomnieć o elementach dystynktywnych i indywidualnych, a postarać się wydobyć wspólne dla nich wszystkich duchowe podłoże. Kiedy podejmuje ten typ badania, trzeba pominąć np. specyficzne aspekty ducha Dominika Guzmana, Jana Bosko czy Filipa Neri, a ukazać jedynie to, co jest im wspólne. W od-

niesieniu do tych osób jest to sprawą łatwą, ponieważ duchowość życia zakonnego, którą oni prezentują, opiera się na pójściu za Chrystusem we wspólnocie poprzez życie trzema ślubami. Natomiast w przypadku proroków musimy się poważnie zastanowić, czy naprawdę istnieje jakiś element wspólny ich duchowego doświadczenia, któryby ich łączył pomimo odmienności czasu, miejsca, ich specyficznych osobowości i samego ich posłannictwa? Tradycja sądziła, że ten wspólny element istnieje i dlatego zgromadziła ich w jednym bloku biblijnym, któremu Hebrajczycy nadali nazwę „prorocy późniejsi”, a my określiliśmy jako „księgi prorockie”. Jednakże przywiązanie do tej tradycji nie powinno sprawić, że stracimy z oczu cechy charakterystyczne, tak bardzo odmienne, tych wyjątkowych osobowości biblijnych. Dlatego dwa pierwsze rozdziały naszych rozważań poświęcimy uwypatnieniu tych podobieństw i odmienności, a także różnych dróg, jakie prorocy przebyli w swoim doświadczeniu Boga. Brak konkretnych i pewnych danych skłania nas do tego, aby zbytnio nie zatrzymywać się na tej kwestii, choć niewątpliwie jest ona sprawą znaczącą.

W sposób bardziej szczegółowy możemy natomiast potraktować przejawy ich duchowości, czyli samo orędzie proroków. Wobec tak skąpych danych biograficznych jedynym sposobem zaprezentowania duchowości prorockiej jest jej poznanie za pomocą samych „owoców”, czyli poprzez posłannictwo, które Bóg „zlecił” prorokom w bardzo różnych okolicznościach historycznych i społecznych.

Jeśli chodzi o wybór tematów, to zawsze będzie on uzależniony od osobistych zamiłowań badacza, ale niezależnie od tego można wydobyć trzy zasadnicze aspekty, które u tych osobowości wydają się bardzo istotne: ich zakorzenienie w Bogu, w społeczeństwie swego czasu i w historii. Nasze obecne opracowanie pójdzie właśnie w tych trzech kierunkach. Rozpocznemy od przedstawienia grzechu bałwochwalstwa w kontekście danej epoki, by już od samego początku wykazać, że dla proroków Bóg jest wartością absolutną. Dwa następne rozdziały ukażą włączenie się proroka w życie społeczeństwa jego czasu: orędzia proroków piętnują bowiem społeczną niesprawiedliwość i fałszywy kult, jaki ludzie oddają Bogu. Kolejnym krokiem będzie zaprezentowanie stosunku proroka do samej historii: jego wizji historii oraz ostrej krytyki imperializmu, co stanowi jeden z tematów najbardziej przez proroków rozwiniętych. Ostatni rozdział poświęcimy takim tematom, jak monarchia i mesjanizm. Pierwszy z nich można by włączyć w prorocką wizję społeczeństwa, lecz ponieważ łączy się on z mesjanizmem, lepiej więc będzie tym właśnie tematem zamknąć całą naszą analizę dotyczącą posłannictwa proroków.

Na temat ich orędzia można by oczywiście powiedzieć znacznie więcej, mamy jednak nadzieję, że i te nasze rozważania w sposób wystarczający ukażą szerokość ich spojrzenia, a także rzucają nowe światło na naszą egzystencję i pogłębią naszą chrześcijańską duchowość.

# ROZDZIAŁ I

## KIM JEST PROROK?

1. Choć i to może wydawać się dziwne, to jednak bardzo trudno jest zdefiniować lub opisać proroka. Trudność ta wynika z samych biblijnych tradycji oraz z danych, jakie zawierają księgi prorockie, ponieważ wykazują one, że nie chodzi tu o ludzi stworzonych według jednego szablonu, ale zupełnie odmiennych pod względem osobowości, działalności i posłannictwa.

Każdego z nich - Izajasza, Jeremiasza, Elizeusza, Abdiasza, Gada... - nazywamy jednym imieniem, prorokiem, ale różnią się oni w sposób zasadniczy. Oczywiście to nie może zerwać więzów jedności pomiędzy nimi, ale warto o tym pamiętać, aby mieć przed oczami pełny ich obraz. A oto najważniejsze różnice.

a) Różnice dotyczące czasu, który poświęcili działalności prorockiej.

Izajasz działał prawdopodobnie około 40 lat. I chociaż nie wiemy, co czynił w pewnych okresach swego życia, to jednak z całą pewnością możemy powiedzieć, że przez całe swoje życie pełnił „urząd” proroka. Podobnie ma się rzecz z Jeremiaszem i Ezechielem. Natomiast w przypadku Abdiasza zachodzi sytuacja zupełnie przeciwna: jemu przypisuje się jedynie 21 wersetów księgi jego imienia (a nawet trzy ostatnie z wymienionych najprawdopodobniej od niego nie pochodzą). Dla skomponowania i wygłoszenia takiego orędzia wystarczyło z pewnością kilka godzin.

b) Różnice w sposobie kontaktu proroka z Bogiem.

Wielu sądzi, że były to relacje bardzo intymne, co sugerują niektóre teksty Jeremiasza, lub też że polegały one na objawianiu się Boga w zaskakującej i przerażającej scenerii, jak to możemy zauważyć w rozdz. 6 u Izajasza. „Wizje” i „głosy” to określenia często używane przez proroków dla wyrażenia sposobów, za pomocą których Bóg nawiązywał z nimi kontakt. Ale w doświadczeniu proroków, przynajmniej w dawniejszych czasach, możemy też spotkać jeszcze jedną, zupełnie odmienną formę kontaktu z bóstwem. Jest nim pewnego rodzaju trans wywołany muzyką lub tańcem (1 Sm 10,10; 19,23-24). Dla naszej mentalności łatwy do przyjęcia jest fakt, że Duch Święty zstępuje na proroka, gdy ten, jak Zachariasz, intonuje „Benedictus”. Jednak bardzo dziwi nas to, że ten sam Duch Boży ogarnia Saula, który zaczyna tań-

czyć (1 Sm 10,19), a nawet dochodzi do tego, że zdejmuje swe szaty i nagi leży na ziemi (1 Sm 19,23-24).

c) Różnice w sposobie przekazywania orędzia.

Środkiem najbardziej popularnym było słowo, które było kształtowane w różnego rodzaju tradycjach - szczepowej i rodowej, w kulcie, w środowisku sądowym i w życiu codziennym. W niektórych epokach wielkiego znaczenia nabrały gesty symboliczne, które ilustrowały prorockie orędzie. Najbardziej jednak zdumiewa fakt, że niektórzy prorocy wyrażali się z ogromną powściągliwością, nie pozwalając ani słuchaczom, ani sobie na żadne ekscesy, natomiast inni wydawali się jakby aktorami występującymi w teatrze, całkowicie pochłoniętymi swą rolą i posługującymi się gestami niezwykle bulwersującymi. Ezechiel jest przykładem tego rodzaju zachowań: w czasie przemawiania klaskał w dłonie i tupał nogami (por. Ez 6,11), co przypominało trans, jakiemu poddawali się prorocy wieków wcześniejszych.

d) Różnice co do funkcji, jaką pełnili w społeczeństwie.

Współczesne studia nad profetyzmem koncentrują się nad aspektem socjologicznym tego ruchu i odróżniają w nim dwa zasadnicze typy: profetyzm skupiony wokół społecznego centrum i profetyzm peryferii. Rozróżnienie to, do którego wkrótce powrócimy, jest bardzo ważne dla uświadomienia sobie różnic istniejących wśród proroków. Z drugiej strony jest też ono uzasadnione tradycją biblijną. My na określenie tej grupy ludzi przyjęliśmy jeden termin - „prorok” (pochodzenia greckiego), podczas gdy starożytni Izraelici nazywali ich różnymi imionami: „człowiek Boży”, „widzący”, „wizjoner”, „prorok”. To terminologiczne zróżnicowanie wskazuje na coś poważniejszego, niż to się wydaje na pierwszy rzut oka. Chodzi tu o zróżnicowane pojęcie profetyzmu w zależności od roli, jaką prorocy pełnili w społeczeństwie.

2. Te niezaprzeczone różnice nie przekreślają jednak pewnej jedności istniejącej w ramach ruchu prorockiego (podobnie jak różne źródła inspiracji i różne formy ekspresji poszczególnych kompozytorów nie niszczą jedności całej historii muzyki). Z pewnością jednak obalają one monolityczną koncepcję profetyzmu, która nie uwzględniała żadnych jego odcieni. Pojawiła się ona w historii badań nad profetyzmem, proponując różne obrazy proroka, które - nie będąc fałszywymi - dawały jednak wizję ograniczoną i jednostronną, gdy chciano ją uznać za wyłączną<sup>1</sup>. Chodzi tutaj o następujące obrazy proroka: jasnowidza (wróżbity), zwiastuna przyszłego Me-

<sup>1</sup> Odnośnie do różnych sposobów pojmowania roli proroków w studiach niemieckich począwszy od ubiegłego stulecia zob. H. N. Neumann (wyd.), *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Fleinrich Ewald (Wege der Forschung, 307)*, Darmstadt 1979.

sjasza, samotnika, społecznego reformatora lub urzędnika (funkcjonariusza). Oto kilka wyjaśnień na ten temat.

a) *Dla większości ludzi prorok jest osobą, która przepowiada przyszłość, czyli rodzajem wróżbity.* Pojęcie to, mocno rozpowszechnione, opiera się na dwóch podstawach: jedna jest błędna - typu etymologicznego, a druga, częściowo słuszna - ma charakter historyczny. Pierwszą pominiemy; co do drugiej, to nie ma wątpliwości, że pewne teksty biblijne przedstawiają proroka jako człowieka, który jest w stanie poznać sprawy ukryte i przepowiadać przyszłość. Samuel potrafił odnaleźć zaginione oślice ojca Saula (1 Sm 9,6-7.20); Achiasz, choć już ociemniały, wiedział, że kobieta, która przybyła do niego w przebraniu, była żoną króla Jeroboama, i przepowiedział przyszłość jej chorego syna (1 Krl 14,1-16); Eliasz zapowiedział rychłą śmierć Achaba (2 Krl 1,16-17); Elizeusz wiedział, że jego sługa Gechazi przyjął potajemnie pieniądze od syryjskiego ministra Naamana (2 Krl 5,20-27), wiedział też, gdzie się znajduje obóz aramejski (2 Krl 6,8n), oraz że król podjął decyzję zabicia go (2 Krl 6,30n) itp. Takie pojęcie proroka istniało również w czasach Nowego Testamentu, na co wykazuje dialog Jezusa z Samarytanką. Kiedy Jezus jej powiedział, że miała pięciu mężów, a ten aktualny nie jest jej mężem, kobieta zareagowała spontanicznie: *Panie, widzę, że jesteś prorokiem* (J 4,19). W historii Józefa i Asenet, napisanej prawdopodobnie w I wieku, jest powiedziane: *Lewi zdawał sobie sprawę z zamiaru Symeona, ponieważ był prorokiem i wiedział już naprzód o tym, co miało nastąpić* (23,8).

Taka wizja proroka była rozpowszechniona również w środowiskach wykształconych. Autor Mądrości Syracha napisał tak o Izajaszu: *Wielkim duchem ujrzał rzeczy ostateczne i pocieszył strapionych na Syjonie. Objawił to, co miało przyjść, aż do końca wieków, i rzeczy zakryte wprzód, zanim się stały* (Syr 48,24-25). Wielki historyk żydowski I wieku Józef Flawiusz<sup>2</sup>, pisząc o Janie Hirkanie, wspomina, że posiadał on trzy rzeczy, które czynią człowieka szczęśliwym: władzę królewską, kapłaństwo i dar prorocki, a ten ostatni przymiot określił następująco: *Rzeczywiście bóstwo było z nim w szczególnej zażyłości, tak że wszystkie sprawy przyszłości były mu wiadome. Przewidział on również i przepowiedział, że jego dwaj starsi synowie nie zostaną przywódcami państwa* (*Bellum Judaicum* 1,2,8).

Chodzi tu zatem o koncepcję mocno rozpowszechnioną i w jakimś stopniu uzasadnioną, ale my nie możemy się do niej ograniczyć. Cytowane już przykłady Samuela, Achiasza, Eliasza, Elizeusza dotyczą pierwszej epoki izraelskiego profetyzmu, poprzedzającej wiek VIII przed Chr. Czytając księgi Amosa, Izajasza, Ozeasza, Jeremiasza zauważamy, że przemawiający w nich prorok często mówi o przyszłości, o zbliżającej się katastrofie i o wybawieniu, które zakończy się triumfem, jednak to przesłanie odnoszące się do przyszłości wyływa niejako z intymnego kontaktu

<sup>2</sup> Por. D. E. Aune, *The Use of prophetes in Josephus*, w: *JBL* 101 (1982), s. 419-421.

z terażniejszością, stanowi jakby odpowiedź na problemy i niepokoje, jakie niosła ze sobą współczesność. Z drugiej znów strony, jeśli nawet stwierdzimy, że przyszłość ma dla proroków istotne znaczenie, to wcale nas to nie upoważnia do uznania ich za wieszczków i wróżbiarzy.

b) Następnie obraz wieszca ustąpił miejsca obrazowi proroka, który jest *zwiastunem Mesjasza*. W zasadzie jednak jest to tylko aktualizacja poprzedniej wersji tej idei. Prorok-zwiastun nadal ukierunkowany jest na przyszłość, z tą różnicą, że tak naprawdę interesuje go tylko jedna sprawa: przyjście Jezusa i formacja nowego ludu Bożego. Jest to obraz proroka zaproponowany przez św. Hieronima w odniesieniu do Izajasza, a który - według większości komentatorów - dotyczy wszystkich proroków. Nie należy się temu dziwić, ponieważ np. Mateusz Ewangelista widzi już w dzieciństwie Jezusa spełnienie się czterech prorocत्व (Iz 7,14; Mi 5,1; Oz 11,1; Jr 31,15). Od proroków bierze również samo określenie Jezusa: *Tak miało się spełnić słowo proroków: „Nazwany będzie Nazarejczykiem”* (Mt 2,23). Również pojawienie się Jana Chrzciciela - zdaniem Ewangelisty - stanowi wypełnienie się starożytnej zapowiedzi Izajasza, podobnie jak pojawienie się Jezusa w Galilei (Mt 4,15-16).

U Łukasza prorocy są tymi, którzy pomagają zrozumieć tajemniczy plan Boga wypełniający się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (Łk 24,17; Dz 8,26-35). Ześłanie Ducha Świętego w czasie Pięćdziesiątnicy jest ukazane jako wypełnienie się zapowiedzi Joela (Dz 2,17-21).

Ten obraz proroka, który wydaje się tak głęboki i uzasadniony, jest może jeszcze bardziej ograniczony niż obraz poprzedni. Kiedy będziemy rozważać kwestię mesjanizmu, zobaczymy, że prorocy w przeważającej części nie przepowiadali niczego o Mesjaszu. Ich księgi zawierają o wiele więcej wypowiedzi na temat Moabu - małego ludu, który przed wiekami zniknął z kart historii - niż na temat Zbawiciela czasów ostatecznych.

c) Poprzedni obraz proroka zachował się przez wiele wieków i istnieje nadal. Jednak w XIX wieku pojawił się jeszcze inny obraz proroka, zgodny z duchem epoki, w której się zrodził, czyli romantyczny: jest to typ *proroka-samotnika*. Istotnie, w tekstach prorockich nie brakło ku temu przesłanek. Jeremiasz w rozmowie z Bogiem tak bowiem mówi o samym sobie: *Nigdy nie zasiadałem w wesołym gronie, by się bawić; pod Twoją ręką siadałem samotny* (Jr 15,17). To, co w przypadku Jeremiasza mogłoby uchodzić za retorykę, u Eliasza staje się tragiczną rzeczywistością: już od początku musi ukrywać się nad potokiem Kerit (1 Krl 17,3), a w momentach najmniej spodziewanych bywa porywany przez Ducha (1 Krl 18,12). Jednak rzadko kiedy prorok miał audytorium tak liczne i tak znaczące jak Eliaz na górze Karmel: był tam król, 450 proroków Baala i cały lud (1 Krl 18). W przypadku Eliasza chodzi o podkreślenie skrajnego doświadczenia samotności, która swój punkt kulminacyjny osiąga w ucieczce na górę Horeb, kiedy to dwa razy prorok powiedział do

Pana: *Jasam tylko zostałem, a oni godzą jeszcze i na moje życie* (1 Krl 19,10.14). (Nic więc dziwnego, że jeden z największych kompozytorów romantycznych Feliks Mendelssohn tej właśnie wyjątkowej osobowości prorockiej poświęcił jedno ze swych najważniejszych dzieł). Istotną cechą tej romantycznej koncepcji nie jest oczywiście samotność fizyczna, chociaż i ona wydaje się niezwykle sugestywna, lecz przeżycie duchowe wynoszące proroka ponad jemu współczesnych, którym on przynosi nową koncepcję Boga i religii. W takim wieku, jak XIX, naznaczonym w znacznej mierze dialektyką Hegla i ewolucjonizmem Darwina, nie wydaje się dziwne, że prorok traktowany jest jako kulminacyjny punkt religijnej ewolucji ludzkości. Osiąga on niesłychanie wysoki szczebel, który go oddziela radykalnie od wszystkich, ale i pozostawia w izolacji spowodowanej jego własną wielkością. Dzisiaj już pod tą koncepcją byśmy się nie podpisali. Nikt już dziś nie odważyłby się mówić o proroku jako o samotniku, który odkrywa w głębi swego serca najbardziej wysublimowaną ideę Boga i dobra. Dzisiaj prorok jest uważany za człowieka zakorzenionego w tradycji, za syna określonej kultury i epoki, naznaczonego przez czas, w którym żyje, zarówno w dobrym, jak i w złym, przez język, gusty i instytucje jemu współczesne. Bez wątplenia wielu z proroków było ludźmi genialnymi i nie można nie doceniać ich wkładu w religijną historię ludzkości. Z pewnością niektóre chwile swego życia musieli przeżywać w głębokim odosobnieniu, sam na sam z Bogiem, jak na to wskazuje tragiczny wyrok Izajasza na Dolinę Widzenia (22,1-14) czy samotne miesiące, które Jeremiasz spędził w więzieniu. Jednak stworzony w XIX wieku obraz proroka-samotnika zbyt odpowiada zamiłowaniom i ideom swej epoki i dlatego nie należy przeceniać jego trafności.

d) W ścisłej relacji do poprzedniego obrazu proroka jest jego obraz następny, powstały również w XIX stuleciu. Zyskał on wielką popularność także w naszych czasach, a prezentuje on proroka w jego konkretnym społecznym aspekcie *jako społecznego reformatora, rewolucjonistę*. Stąd płynie jego wyjątkowe rozpowszechnienie. Już bowiem bardzo starożytne tradycje przedstawiają Natana jako proroka sprzeciwiającego się Dawidowi z powodu zabójstwa Uriasza i cudzołóstwa z Batszebą (2 Sm 12). Również prorok Eliasz sprzeciwia się Achabowi, ponieważ ten spowodował śmierć Nabota, pragnąc posiąść jego winnicę (1 Krl 21). Ta walka o sprawiedliwość, o lepsze warunki społeczne dla ludu, prowadzona bez obawy konfrontacji z potężnymi, była pasją takich proroków jak Amos, Micheasz, Izajasz, Ozeasz, Jeremiasz i Ezechiel, choć każdego w innym kontekście. W takiej wizji proroka jako reformatora względnie rewolucjonisty ukrywa się może podświadome dążenie wielu chrześcijan do usprawiedliwienia pewnych opcji politycznych lub nawet pragnienie zaatakowania instytucji kościelnych, zarówno protestanckich, jak i katolickich, jako struktur pozbawionych „ducha krytycznego”, a zwłaszcza owej ewangelicznej odwagi i radykalnej opcji na rzecz ubogich, którą winny się charakteryzować. Dla tej wizji nie mają znaczenia wy-



powiedzi proroka dotyczące przyszłości ani też jego samotniczy charakter. Taki prorok jest godnym podziwu gigantem, ale nie dlatego, że usuwa się na samotność, gdzie kontempluje wzniosłe idee Boga, lecz dlatego, że w całej pełni angażuje się w sprawy społeczne swego czasu i podejmuje walkę, aby je przemienić.

Zważywszy na polityczne implikacje takiego obrazu proroka nie należy się dziwić, że przez niektórych był on zwalczany z ogromną energią, a przez innych żarliwie broniony. Wśród autorów protestanckich należących do kierunku pietystycznego powstała ostra opozycja wobec takich idei. To samo możemy powiedzieć o niektórych kręgach katolickich. Zajmiemy się tą sprawą jeszcze w dalszym rozważaniu, ale od razu warto zaznaczyć, że koncepcja ta niesie ze sobą dwa niebezpieczeństwa. Pierwszym jest to, że zapomina lub przemilcza religijne doświadczenie tego typu proroków, czyniąc z nich jedynie zwyczajnych liderów społecznych lub politycznych. Drugim niebezpieczeństwem jest stwarzanie okazji dla realizacji bardzo niebezpiecznych form tej wizji. Z pewnością żaden z obrońców tego obrazu proroka nie pragnąłby, aby w naszych czasach powtórzyło się to, co według biblijnej tradycji uczynił prorok Elizeusz: przyczynił się on bowiem do panowania Jehu, które było absurdalne i okrutne.

e) Jeśli wiek XIX był wiekiem romantyzmu, to wiek XX jest stuleciem biurokracji. Może dlatego pojawił się w nim obraz proroka tak odmienny od poprzednich, który mocno zakotwicza go w kulcie - *obraz proroka-urzędnika*. Idea ta ma swą genezę w studium Psalmów, ponieważ w wielu z nich wyodrębniono przepowiednie, czyli pewien element profetyczny, czego nie sposób uznać jedynie za zbieg okoliczności. Prawdopodobnie obecność tego elementu wynikała z celów kultycznych: jednostka lub cała wspólnota pragnęła od osoby obdarzonej charyzmatem prorockim usłyszeć odpowiedź Boga na swoje pytania. Konsekwencją tego był fakt, że prorocy zajęli centralne miejsce w izraelskiej liturgii. Niektóre dane tradycji biblijnej sugerują, że postawa proroków nie była jedynie - jak się często uważa - czystą i radykalną opozycją względem kultu. Izajasz miał przecież wizję swego powołania (czy też swej misji w czasie wojny syro-efraimskiej) w jerozolimskiej świątyni. Jeremiasz uczestniczył w określonych ceremoniach liturgicznych, np. w celebracji dnia postu zarządzanego podczas posuchy (por. Jr 14, chociaż styl jego wypowiedzi nie jest taki, jakiego należałoby się spodziewać od „proroka kultu”). Ezechiel ujawnia głęboką troskę o świątynię, cierpi, widząc ją sprofanowaną wszelkiego rodzaju formami niesprawiedliwości i bałwochwalstwa, a także przyznaje jej centralne miejsce w swym orędziu o ostatecznym zbawieniu. Aggeusz i Zachariasz - po tej samej linii - przypisują wielkie znaczenie odbudowie świątyni. Związek pomiędzy prorokiem a kultem bardzo klarownie widać w przypadku Joela, a Malachiasz bardzo ostro krytykuje zauważalny wśród ludu brak zainteresowania wobec ofiar świątynnych. Rozsądniejsi obrońcy tej teorii stwierdzają, że nie wszyscy prorocy mogą być

w ten sam sposób wiązani z kultem, dlatego wprowadzają rozróżnienie pomiędzy prorokami kultu i prorokami-pisarzami. Spośród tych ostatnich jedynie Joel i Habakuk należą również do pierwszej grupy. Natomiast inni przedstawiciele tej teorii ze wszystkich proroków czynią urzędników posługujących w świątyni, których jedynym zadaniem było wypowiedanie wyroczni w stanie ekstazy. Teoria ta zbyt jednostronnie podkreśla relacje pomiędzy prorokami a kultem i płynący z tego pożytek. Jeśli nie chcemy całkowicie zdeformować danych płynących z tradycji, możemy ją przyjąć tylko w wersji bardziej umiarkowanej.

3. W powyższym wykładzie świadomie unikaliśmy cytowania nazwisk krytyków i komentatorów, ponieważ jest on tak zwięzły i schematyczny, że nie przedstawia w sposób wystarczający żadnej z opinii. Z drugiej zaś strony, te wszystkie „obrazy”, ujęte oddzielnie, są karykaturami i deformacją rzeczywistości. Z pewnością nikt nie chciałby twierdzić, że każdy z proroków skopiował w swym życiu tylko jeden z tych obrazów. Naszym celem było więc ukazanie złożoności obrazu proroka, który można na różne sposoby interpretować. Czy jest więc możliwe wydobycie jakiegoś elementu wspólnego, który by pozwolił mówić o profetyzmie, a w konsekwencji o duchowości proroków?

Jeżeli przez ten element wspólny rozumiemy coś, czego szukalibyśmy u wszystkich proroków, to odpowiedź na to pytanie będzie negatywna. Relacje o niektórych prorokach są tak skąpe i ograniczone, że nie pozwalają na tego typu twierdzenia. Aplikując jednak warunkowo do niektórych z nich to, co u innych jest niezaprzeczone, możemy mówić o pewnych liniach wspólnych tego ruchu. Oto te linie zasadnicze przedstawione w następujących punktach:

a) *Prorok jest człowiekiem natchnionym* w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nikt w Izraelu nie był tak pewny tego, że Bóg do niego mówił oraz że on jest przekazicielem głosu Boga, jak właśnie prorok.

Taka zaś świadomość zrodziła się z jego osobistego kontaktu z Bogiem, zapoczątkowanego w momencie powołania. Dlatego też gdy mówi lub pisze, nie odwołuje się do archiwów i dokumentów jak historyografowie ani też nie opiera się na ogólnym doświadczeniu ludzkim jak mędrcy Izraela, ale jedynym jego punktem oparcia, jego siłą, a zarazem słabością było słowo, które Pan przekazywał mu osobiście wtedy, gdy sam zechciał, a on nie mógł się wymówić od jego ogłoszenia. Słowo to czasami było podobne do ryku lwa, jak stwierdza Amos (1,2), a niekiedy znów było „radością i rozkoszą serca”, jak mówi Jeremiasz (15,16). Często jest to słowo nieprzewidziane i bezpośrednie, a czasem zdające się opóźniać w momentach krytycznych (Jr 42,1-7), w innych zaś przypadkach twarde i wymagające, zmieniające się w ogień trawiący serce i nurtujący w ciele (por. Jr 20,9). Jest to więc słowo, przed

którym wielu chciałoby uciec jak Jonasz, ale ono zawsze miało moc zrealizowania tego, co nakazywało, ostatecznie zawsze zwyciężało.

Ta pierwsza cecha proroków bulwersuje wielu. Pewność, z jaką prorok wypowiada „słowo Boże”, „wyrocznię Pana”, „to, co mu nakazał Pan”, zdumiewa współczesnego człowieka. Sugeruje bowiem pewnego rodzaju komunikację bezpośrednią, jakby fizyczną pomiędzy prorokiem a Bogiem. Nie traktując tego tylko jak literaturę, możemy powiedzieć, że tego typu sformułowania wyrażają prawdę niezwykle głęboką, a jednocześnie dostatecznie zrozumiałą. Przytoczmy tutaj przykłady takich osób, które by można nazwać prorokami naszych czasów: Marcin Luther King, Oscar Romero<sup>3</sup> itp. Oni też byli przekonani, że swoją działalnością przekazują wolę Boga, że głoszą to, czego Bóg chce w danym momencie historii. Nie mogli się przed tym wycofać nawet wobec ryzyka utraty życia. Jeśli moglibyśmy im zadać takie pytania: Czy Bóg mówił do ciebie tej nocy? Czy ukazał ci się w wizji? - pewnie odpowiedzieliby: „Rzeczywiście, Bóg do mnie mówi, ale nie przez sny i wizje, lecz - w sposób bezdyskusyjny - poprzez wydarzenia, poprzez osoby, jakie mnie otaczają, poprzez ludzkie cierpienia i trwogi”. Takie słowo „zewnętrzne” staje się następnie słowem wewnętrznym, przenikającym aż do szpiku kości, jak powiedziała by Jeremiasz, czyli słowem, którego nic nie może powstrzymać.

Zwyczajny człowiek może podawać w wątpliwość autentyczność takiego przekonania proroka; będzie przypisywał to jego osobistym pragnieniom, a nawet fantazjom. Prorok jednak wie, że jest inaczej: on bowiem działa w zgodzie z tą wewnętrzną pewnością.

b) *Prorok jest osobistością publiczną.* Jego zadanie przekazywania słowa Bożego sprawia, że ma kontakt z innymi ludźmi. Nie może on wycofać się na spokojne miejsce umożliwiające mu studium i refleksję, ani też nie może schronić się na ograniczonym terenie świątyni. Jego miejsce jest na ulicy, na publicznym placu, gdzie gromadzą się ludzie i gdzie jego orędzie jest najpotrzebniejsze, a problemy ludu najbardziej palące. Prorok jest w bezpośrednim kontakcie ze światem, który go otacza. Zna on machinacje polityków i zamiary króla, niezadowolenie biednych wieśniaków, wystawne życie bogaczy i obojętność kapłanów. Żadne środowisko nie jest mu obojętne, ponieważ i Bogu nie jest ono obojętne.

Jednakże wszystkie te twierdzenia, choć całkiem słuszne, wymagają pewnego zharmonizowania. Możemy bowiem mieć wrażenie, że wszyscy prorocy dotyczyli wszystkich problemów i byli w kontakcie ze wszystkimi grupami społecznymi, poczynając od króla aż po najbiedniejszego wieśniaka, że brali udział w politycznych przymierzach i zanosili do Boga publiczne modlitwy o deszcz albo o odwrócenie plagi szarańczy. Takie sądy byłyby błędne, ponieważ jedynie osobowość wyjątkowo bogata (jak Jeremiasz lub Iza-

<sup>3</sup> O aspektach profetyzmu u biskupa Oscara Romero zob. książkę: Jon Sobrino, *Mons. Romero verdadero profeta* (Bilbao 1 982).

jasz) mogłaby się odnaleźć w tylu środowiskach oraz interesować tak różnorodnymi problemami. W rzeczywistości tak nie było. Kwestia ta, widoczna w tradycji biblijnej, stała się przedmiotem współczesnych studiów odnośnie do socjologii profetyzmu. Aune<sup>4</sup>, przykładowo, rozróżnia cztery typy proroków w starożytnym Izraelu: 1) prorocy-„szamani” (Samuel, Elias, Elizeusz); 2) prorocy kultu i świątyni; 3) prorocy dworu (Gad, Natan); 4) prorocy niezależni.

Petersen<sup>5</sup>, po dokonaniu analizy różnych tytułów, które aplikowano prorokom Starego Testamentu, doszedł do jeszcze innych wniosków. „Widzący” (*ro'eh*) wydaje się według niego człowiekiem kultury miejskiej, który wykonuje swoje usługi odpłatnie. Typowym przykładem jest tu Samuel w opowiadaniu o zagubionych oślicach Saula. „Człowiek Boży” (*'is'elohim*) i „synowie proroków” (*bene nebi im*) są przykładem tych, których Lewis nazywa „prorokami peryferii”, a którzy charakteryzują się takimi cechami: 1) pojawiają się w czasach kryzysu (1 Krl 17-18. 21) wywołanego głodem, posuchą, napięciami politycznymi i społecznymi, ubóstwem, wojną; 2) są to jednostki, które jawią się jako „ludzie Boży”, sami doznają ucisku i mają kontakt ze społecznym marginesem (Elias, Elizeusz); 3) świat, w którym taki „człowiek Boży” spełnia swe zadanie, wymaga działania grupy (relacja Elizeusza z „synami proroków”); 4) Bóg „profetyzmu peryferyjnego” jest w wizji proroków IX wieku - co wydaje się rzeczą dosyć dziwną - Bogiem „na drugim planie”; 5) Bóg profetyzmu peryferyjnego jest Bogiem amoralnym; Jego dominującą cechą nie jest dobroć, ale władza (należy tu wspomnieć niedźwiedzie, które rozszarpały dzieci w tradycji o Elizeuszu, i wymordowanie 450 proroków Baala na rozkaz Eliasza).

Dwa inne tytuły proroków - *hozeh* i *nab'* - odnoszą się, według Petersena, do „profetyzmu centralnego”, który charakteryzuje się następująco: 1) Powstaje pod presją, która przychodzi z zewnątrz, i która dotyka całą społeczność (np. groźba inwazji asyryjskiej). 2) Prorok „centralny”, zazwyczaj uwierzytelnia lub zatwierdza moralność publiczną; nie chodzi mu o moralność indywidualną, lecz o pewne kwestie fundamentalne dla całej społeczności. 3) Proroctwo centralne ogranicza się do nielicznych jednostek i nie jest otwarte na duże grupy, nawet w przypadku, kiedy prorocy mają uczniów. Według danych, jakimi dysponujemy, możemy stwierdzić, że na tym samym miejscu i w tym samym czasie bardzo rzadko działało kilku proroków - zazwyczaj tylko jeden. Inaczej bowiem łatwo doszłoby do konfliktów, a inni prorocy okazywaliby się fałszywymi (np. Jeremiasz w konflikcie z Ananiaszem). 4) Bóg profetyzmu centralnego jest Bogiem „centralnym”, choć charakteryzuje się też pewnym

<sup>4</sup> Por. D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids 1983).

<sup>5</sup> D. L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets* („Journal for the Study of the O.T.", Supplement Series 17, Sheffield 1981). Odnośnie socjologii profetyzmu ważne są dzieła R. R. Wilsona, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia 1980), oraz T. W. Overholta, *Prophecy in Cross-Cultural Perspective. A Sourcebook for Biblical Scholars* (SBL Sources for Biblical Study 17, Atlanta 1986).

synkretyzmem religijnym. 5) Bóg profetyzmu centralnego jest Bogiem przewidującym i broniącym moralności: na zło odpowiada zawsze w ten sam sposób.

Według Petersena, różnorodność tytułów nadawanych prorokom w kręgach profetyzmu centralnego wynika z odmiennych miejsc ich działalności: *nabi* był tytułem używanym na Północy (Izrael), natomiast *hozeh* na Południu (Juda). Ta odmienność tytułów wskazuje też na różne znaczenia, jakie im nadawano: w Izraelu *nabi* uważany był za rzecznika Przymierza, a na Południu *hozeh* za herolda, posłańca Bożej rady (Iz 6; 1 Krl 22).

Analiza Petersena jest interesująca i wyjaśnia nam pewne kwestie, ale nie możemy jej przyjąć bez pewnych uściśleń. Przykładowo weźmy jego twierdzenie dotyczące sił, które spowodowały pojawienie się profetyzmu peryferyjnego lub centralnego. Uważa on, że do powstania pierwszego przyczyniły się siły wewnętrzne działające tylko w pewnym sektorze danej społeczności, natomiast do drugiego siły zewnętrzne oddziałujące na całe społeczeństwo. Jednakże w rzeczywistości w obydwu tych przypadkach siły zewnętrzne i wewnętrzne oddziaływały jednocześnie. W czasach Eliasza i Elizeusza były okresy głodu i posuchy (które dotknęły przede wszystkim najuboższych), ale przecież toczyły się wtedy również wojny z Aramejczykami. Z drugiej zaś strony prorok Amos - najczęściej grożący ludowi obcą inwazją - zasadnicze korzenie zła widział w konflikcie wewnętrznym spowodowanym sytuacją niesprawiedliwości. Dlatego zamiast podkreślać wewnętrzny albo zewnętrzny charakter tych oddziaływań, należałoby raczej zbadać, czy te problemy dotyczą tylko pewnej części społeczności czy też wpływają na życie całego narodu. W pierwszym wypadku chodziłoby o zjawisko profetyzmu peryferyjnego, a w drugim centralnego (choć obydwa jego rodzaje mogły też zaistnieć jednocześnie).

Gdy zaś chodzi o wizję Boga „amoralnego”, charakterystyczną dla profetyzmu peryferyjnego, to jako kontrprzykład pozytywny trzeba wspomnieć o epizodzie dotyczącym winnicy Nabota (1 Krl 21), który proroka Eliasza umieszcza na jednej linii ze wszystkimi innymi wielkimi prorokami sprawiedliwości (jak Amos, Izajasz, Micheasz). Z drugiej zaś strony tradycje proroków centralnych nie straszą wprawdzie ukaraniem przewinień przez niedźwiedzie, ale za to grożą straszliwymi karami zarówno osobom pojedynczym (Amos i Amazjasz; Jeremiasz i Paschur), jak i całemu ludowi.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że te rozważania rzucają wiele światła na problem proroków, ale też nie odpowiadają na pytanie o ostateczne kryterium rozeznania. Uświadamiają nam jednak złożoność tego problemu i ukazują jego miejsce w społeczeństwie tamtej epoki.

c) *Prorok jest człowiekiem żyjącym w sytuacji zagrożenia*. Niejednokrotnie jego oddziaływanie było zupełnie nieskuteczne. Doskonale określają to słowa Boga skierowane do Ezechiela: *Przychodzą do ciebie jak na zebranie ludowe, siadają przed tobą*

*i słuchają twoich słów, jednakże według nich nie postępują. (...) Jesteś dla nich jak ten, co śpiewa o miłości, ma piękny głos i doskonały instrument; słuchają oni twoich słów, jednakże według nich nie postępują* (Ez 33,30-33). Jego apostołowi zagraża więc niepowodzenie i brak oddźwięku ze strony słuchaczy. Ale nie to jeszcze jest najgorsze. Niejednokrotnie prorok napotykał sytuacje o wiele trudniejsze: Ozeasz był uważany za głupca i szaleńca, a Jeremiasz za zdrajcę ojczyzny. Często prorok był też prześladowany, więziony i skazywany na śmierć. I tak na przykład Eliasz musiał uciekać przed królem, Micheasz, syn Jimli, został uwięziony, a Amos wypędzony z Królestwa Północnego, Jeremiasz również wiele miesięcy swego życia spędził w więzieniu, Zachariasz został ukamienowany w przedsionku świątyni (2 Krn 24,17-22), Uriasz zaś zabity mieczem i wrzucony do wspólnego grobu (Jr 26,20-23). Takie prześladowania nie były jedynie dziełem króla i możnych, ale brali w nich udział również kapłani i fałszywi prorocy. Czasem nawet i lud buntował się przeciw prorokom, krytykował ich, gardził nimi i prześladował. Takie losy proroków są zapowiedzią i figurą życia i losu Jezusa z Nazaretu.

Pominęlibyśmy milczeniem bardzo ważny szczegół, gdybyśmy nie powiedzieli, że w życiu proroków sytuację „zagrożenia” stwarzał również sam Bóg: On to zmieniał orientację ich życia, wyrwał ich z normalnej działalności, jak to miało miejsce w przypadku Amosa (7,14n) czy Elizeusza (1 Krl 19,19-21). Często też powierzał im zbyt trudne zadania, prawie przekraczające ludzkie siły, nie bacząc na ich wiek i okoliczności. Tak było w przypadku Samuela, który jeszcze jako dziecko musiał przekazać Boże przesłanie kapłanowi Helemu, u którego wzrastał od maleńkości, a był to wyrok wydany przez Boga na tego kapłana i na jego synów (1 Sm 3). Z całą szczerością autor mówi, że następnego poranka Samuel, po nocnym spotkaniu z Bogiem, *obawiał się oznajmić Helemu o widzeniu* (w. 16). Podobny był przypadek Ezechiela, który nie mógł nawet spokojnie opłakiwać swej zmarłej żony, bo od jego osobistego bólu ważniejsze było słowo Boże, do którego przekazania - w niezwykle bolesnym symbolicznym geście - Pan go niejako przymusił (Ez 24,15-24). Takie przykłady, które można by mnożyć, są wystarczającym dowodem na to, że życie proroka było zagrożone nie tylko przez współczesnych mu ludzi, lecz nawet przez samego Boga. Nic więc dziwnego, że niektórzy z nich, jak np. Jeremiasz, buntowali się przeciw takim więzom, co bardziej szczegółowo rozważymy w następnym rozdziale.

d) *Proroctwo jest charyzmatem* i jako takie przekracza wszelkie bariery: barierę płci, ponieważ w Izraelu były prorokinie, jak Debora (Sdz 4) lub Chulda (2 Krl 22); barierę kultury, ponieważ dla przekazania słowa Bożego nie potrzeba było żadnych studiów; barierę przynależności do określonej klasy społecznej, ponieważ prorokami powoływanymi przez Boga były zarówno osoby związane z królewskim dworem, jak Izajasz, czy też drobni właściciele ziemscy, jak Amos, a nawet prości chłopi, jak Micheasz; wreszcie bariery religijne, ponieważ by zostać prorokiem, nie trzeba było

być kapłanem (wielu proroków było ludźmi świeckimi); i na koniec barierę wieku, bowiem Bóg powierzał swoje słowo zarówno osobom dojrzałym, jak i młodzieńcom.

Te stronicę posłużyły nam do określenia niektórych wspólnych aspektów osobowości proroków, co będzie przydatne w poznaniu ich duchowości i orędzia. Teraz zagłębimy się w ich osobiste doświadczenie Boga.

## ROZDZIAŁ II

### OSOBISTE DOŚWIADCZENIE BOGA

Należy raz jeszcze podkreślić fakt, że życie proroków oraz ich kontakt z Bogiem w większości przypadków pozostają dla nas nieznane oraz że różnice pomiędzy nimi są większe, niż moglibyśmy przypuszczać. W konsekwencji więc nie tyle możemy mówić o doświadczeniu Boga przez proroków, co raczej o osobistym doświadczeniu Boga każdego z nich. Z drugiej zaś strony należy unikać niebezpieczeństwa polegającego na sprowadzeniu całego prorockiego doświadczenia do momentu powołania lub przywiązywania do tego momentu nadmiernej wagi, co sprawi, że zapomniemy o innych, równie ważnych momentach ich działalności. Prorocy, podobnie jak każdy z nas, byli od dziecka uwarunkowani religijnym wychowaniem, tradycjami, poznawanymi prawdami wiary, określoną wizją Boga, czyli tym wszystkim, co przekazywano potomkom w ich środowisku rodzinnym, pokoleniowym, kultycznym, co płynęło z corocznych celebracji wielkich świąt. Oczywiście nie zatrzymywali się oni na tym poznaniu Boga, które otrzymali w dzieciństwie, ale odkrywali Go wciąż na nowo przez całe swoje życie, każdy według danych mu możliwości. Niestety, nie znamy tych wszystkich głębokich doświadczeń proroków ani też żadnych szczegółów, które byłyby nam bardziej przydatne. Możemy jednak nakreślić pewien obraz, analizując doświadczenie najbardziej znanych nam proroków, jak Amos, Ozeasz, Jeremiasz. Prezentują oni różne sposoby poznania i doświadczenia obecności Boga: w walce o Jego sprawiedliwość (Amos), dzięki przeżyciu Jego przebaczenia i miłości (Ozeasz), a nawet w doświadczeniu klęski własnego apostołatu (Jeremiasz).



## 1. Doświadczenie sprawiedliwości: Amos

W VIII wieku przed Chr. profetyzm izraelski miał za sobą już długą historię i mógł się poszczycić wieloma sławnymi imionami proroków. Oto one: Samuel, Natan, Achiasz, Eliasz, Elizeusz. Imienia Amosa nie można jednak umieścić na końcu tej linii, gdyż od niego zaczyna się coś zupełnie nowego. Prorocy, którzy go poprzedzili, byli „reformistami”. Świadomi braków u ludzi sobie współczesnych, sądzili, że ich błędy można usunąć w ramach aktualnie istniejących struktur. Amos myśli zupełnie inaczej. Uważa on, że cały współczesny mu system polityczno-ekonomiczny jest zepsuty, a zatem nie można go łatwo załatać pójściem na kompromisy. Według niego, Izrael jest jak uszkodzony mur, który nieuchronnie się zwali, albo też koszyk dojrziałych owoców, które zostaną zjedzone przez jakiegokolwiek przechodnia.

Bóg teraz postanowił ukarać Izrael, swój lud. Oto jeden z najbardziej zaskakujących elementów religijnego i ludzkiego doświadczenia proroka. Nikt z jego współczesnych nie był w stanie dostrzec symptomów politycznego czy ekonomicznego upadku państwa. Amos żyje bowiem w czasach wyjątkowego rozkwitu Królestwa Północnego. Odzyskano wtedy utracone wcześniej terytoria, na granicach państwa panował pokój, rozwijał się handel, rzemiosło i rolnictwo, a liczba ludności zaczęła wzrastać. To poczucie bezpieczeństwa umacniała jeszcze religia, która głosiła, że Izrael jest ludem wybranym, ludem Boga i nie może mu zagrażać żadne zło. W tej sytuacji należy więc oczekiwać jedynie cudów, które Bóg zdoła na korzyść swego ludu, czyli „dnia JHWH”, który napełni Izrael dobrodziejstwami i umieści go na czele wszystkich narodów.

I do takiego ludu, bezpiecznego i zadufanego w sobie, posyła Bóg proroka Amosa z zapowiedzią nieuchronnej kary. Co więcej, w tym posłaniu pojawia się jeszcze jeden obcy element: Amos nie jest Izraelczykiem, lecz Judejczykiem, pochodzi bowiem z Południa. Czyż żaden z Izraelitów nie był w stanie wypełnić takiego zadania? Czy dopiero ktoś obcy miał ukazać ludowi jego niewierności? To bolesne pytania, ale otwierają nas nieco na poznanie Boga JHWH. Dla Niego bowiem nie istnieją sztywne granice ustanowione przez ludzi, On jest daleki od wszelkich ludzkich nacjonalizmów szukających własnej korzyści. Jest ponad tym wszystkim i posyła tego, kogo zechce.

Amos przeżywał swą misję jako doświadczenie, którego nie można uniknąć: *Gdy lew zaryczy, któż się nie ulęknie? Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokować?* (Am 3,8). Wobec Boga opór czy opozycja są niemożliwe. Trzeba porzucić pracę, wygodę i bezpieczeństwo życia osiadłego i pójść, by głosić Jego słowo. Sam Amos wyznaje: *Nie jestem ja prorokiem ani nie jestem uczniem proroków, gdyż jestem pasterzem i tym, który nacina sykomorę. Od trzody bowiem wziął mnie Pan i rzekł do mnie Pan: „Idź, prorokuj do narodu mego izraelskiego”* (7,14-15).

Powiedzieliśmy już, że orędzie, jakie ma głosić, jest orędziem potępienia i zwiastowaniem kary. Z czego wynika taka postawa Boga? Spróbujmy teraz zanurzyć się całkowicie w doświadczenie proroka. Kiedy Amos skierował się ku Północy i dotarł do stolicy państwa, Samarii, nie patrzył na sytuację tego kraju oczyma turysty, lecz oczyma proroka. Turysta tamtych czasów doznałby wspaniałych wrażeń, zwiedzając stolicę Królestwa Północnego. Było to bowiem miasto nowoczesne, z przeszło stuletnią historią, pięknymi pałacami, rozwiniętym handlem, bogatymi rodami, które posiadały wszelkiego rodzaju dobra i mogły sobie pozwolić na różne przejawy luksusu, a także podjąć intensywną działalność kultywną w sanktuariach itp.

Amos nie patrzy na Samarię takimi oczami postronnego widza, patrzy na nią „oczami Boga”. Dlatego jego uwagę przykuwa nie pomyślność i dobrobyt, lecz druga strona medalu tej rzeczywistości, czyli cierpienie ludu ukrywające się za luksusem i splendorem klas wyższych. Dlatego widzi w Samarii *wielkie zamieszanie i gwałty pośród niej* (3,9-10). Amos intuicyjnie dostrzega, że ta społeczność, która sprawia wrażenie żyjącej w pomyślności i pokoju, jest w rzeczywistości w stanie wojny domowej i doświadcza głębokich podziałów z powodu ogromnej chciwości pewnej grupy społecznej. A Bogu taka sytuacja się nie podoba.

W ten sposób dochodzimy do drugiego ważnego elementu doświadczenia Boga, charakterystycznego dla Amosa: według niego Bóg stoi po stronie ubogich, pokornych, tych, którzy cierpią. W swej księdze broni on zatem praw ludzi najuboższych, gnębionych na ulicach, na rynkach i w trybunałach. Broni ludu, który traci swą ziemię, swoją wolność, który musi nawet zaprzedać się w niewolę. A następuje to w sytuacji, kiedy wyższe klasy społeczne cieszą się wszelkimi możliwymi dostatkami:

*Leżą na łożach z kości słoniowej i wylegują się na dywanach;  
jedzą oni jagnięta z trzody i cielęta ze środka obory  
Fałszywie śpiewają przy dźwiękach harfy (...).  
Piją czaszami wino i najlepszym olejkim się namaszczają,  
a nic się nie martwią upadkiem domu Józefa (6,4-6).*

Na tę właśnie społeczność, podzieloną wewnątrz i będącą w stanie wojny, Bóg wydaje wyrok śmierci; niesprawiedliwość musi zaprzestać swojego panowania. Ukazuje jednak jeszcze ostatnią możliwość ocalenia: *Szukajcie Mnie, a żyć będziecie* (5,4). Wypowiedź ta, łącznie z tym, co dalej następuje, chociaż sama w sobie nie zawiera nic nowego, wprowadza nas w doświadczenie Boga typowe dla Amosa. Wezwanie: *Szukajcie Mnie, a żyć będziecie* można postłyszeć w każdym akcie liturgicznym, ale Amos nadaje mu nowe znaczenie. Nie chodzi mu bowiem o szukanie Boga w wielkich sanktuariach (Gilgal, Betel, Beer-Szeba) ani też o zdobywanie Jego przychylności poprzez różnego rodzaju ofiary lub religijne ceremonie. Boga należy

szukać na terenie świeckim: w trybunałach, gdzie biedni na próżno oczekują sprawiedliwości (5,15).

Na to szczególne doświadczenie Boga przez proroka Amosa mogły wpłynąć zarówno wychowanie, jakie otrzymał, jak i religijne tradycje. Jego zatroskanie o sprawiedliwość po części jest podobne do tego, jakie cechuje niektórych wychowawców i mędrców Izraela; zawiera też niektóre elementy wcześniejszego prawa. Jednakże trzeba jasno stwierdzić, że nie jest ono jakąkolwiek formą kontynuacji, ale zupełną nowością. Doświadczenie Boga jest bowiem połączone u Amosa z postawą głęboko krytyczną, nawet wobec prawd zasadniczych, takich jak samo Wyjście, które nie jest dla niego ani wydarzeniem specjalnym, ani też przywilejem Izraela.

Niektórzy uczeni twierdzą, że doświadczenie duchowe Amosa przeszło różne etapy, poczynając od momentu inicjacji, kiedy to był prorokiem zbawienia (albo kaznodzieją nawrócenia), aż do etapu ostatniego, kiedy to zwiastował jedynie katastrofę. Są to jednak tylko teorie, trudne zresztą do udowodnienia. Natomiast sprawą bezdyskusyjną wydaje się to, że Amos swe doświadczenie Boga pogłębiał i rozwijał w miarę coraz pełniejszego zagłębiania się w cierpienia ludzi sobie współczesnych. Wieśniak pozbawiony swej ziemi, dziecko sprzedane w niewolę, kobieta przygotowująca pożywienie, a mogąca zdobyć jedynie otręby, biedak, który w sądach doświadcza niesprawiedliwości - oto najwięksi nauczyciele proroka. Oni pozwalają mu coraz pełniej odkrywać Boga i przekonują go, że nie istnieje autentyczna z Nim relacja, jeśli nie towarzyszy jej radykalne stanięcie w obronie ubogich.

Powiedzieliśmy już, że Amos poznał dogłębnie Boga poprzez doświadczenie sprawiedliwości. A należałoby jeszcze powiedzieć, że dokonało się to dzięki poznaniu doświadczenia tych, którzy cierpią, którzy są wykorzystywani i upokarzani przez różnorakie formy ucisku. Amosa nie interesują abstrakcyjne idee, ale jego współczucie wzbudza konkretny człowiek. Dlatego potępia okrucieństwa, jakich jemu współcześni dopuszczają się na innych ludach, także nieizraelskich. Dla niego ważniejszym od przynależności do ludu Bożego jest bycie człowiekiem, ponieważ każdy człowiek jest synem Boga, Jego stworzeniem uczynionym na Jego obraz i podobieństwo. Niesprawiedliwość u Amosa nie jest tylko sprzeniewierzeniem się jakiejś normie czy ideałowi, ale jest obrazą konkretnej osoby, a w niej samego Boga.

Takie doświadczenie Boga, który staje po stronie ubogich i uciśnionych, będzie często pojawiać się u proroków, a swój szczyt osiągnie u Micheasza.

## 2. Doświadczenie miłości: Ozeasz

Niewiele później w tym samym Królestwie Północnym pojawia się inny prorok, Ozeasz, z nowym doświadczeniem Boga. Po części jego orędzie pokrywa się

z orędziem Amosa, ponieważ jest też oskarżeniem niesprawiedliwości i korupcji warstw rządzących oraz krytyką kultu w jego przejawach fałszywych i powierzchownych. Ale charakteryzuje się też zupełnie nowymi aspektami.

Ozeasz przede wszystkim bardzo energicznie potępia bałwochwalstwo, które pojawia się na dwóch poziomach: kultycznym i politycznym. Bałwochwalstwo kultyczne wyraża się oddawaniem czci kananejskiemu bóstwu Baalowi, łącznie z rytami płodności oraz kultem złotego cielca. Praktyka ta zdaje się pochodzić z czasów panowania Jeroboama I, kiedy to po śmierci Salomona Północ oddzieliła się od Południa.

Kult Baala jest przekroczeniem pierwszego przykazania, Bóg bowiem nie toleruje rywali. Przyjęcie tego kultu zdaje się też mówić pośrednio, że JHWH nie jest Panem całej natury i dlatego nie jest w stanie pomagać i zbawiać człowieka na wszystkich poziomach jego egzystencji. Natomiast kult złotego cielca jest przekroczeniem drugiego przykazania, które zakazuje sporządzania wszelkich obrazów bóstwa. Czyniąc je bowiem, człowiek pragnie zapanować nad Bogiem; poddaje Go swej manipulacji, tworząc z Niego idola.

Dla Ozeasza bałwochwalstwo ma też aspekt polityczny. W epoce wielkich przeobrażeń, gdzie gra toczyła się o samo istnienie kraju, Izraelici podejmowali często ryzyko szukania ocalenia poza swym Bogiem. Zabiegali o przymierza z wielkimi potęgami militarnymi tamtego czasu - Egiptem i Asyrią, czyli państwami, które dysponowały końmi, wozami bojowymi i armią. W takiej perspektywie Asyria i Egipt przestały być tylko rzeczywistościami ziemskimi, ale w oczach Izraelitów jawiły się jako nowi bogowie, którzy mogli ich ocalić. Lud zwracał się zatem do nich, zapominając o JHWH.

Wobec takiej postawy ludu jakąż postawę przyjmie sam Bóg? Odpowiedź Ozeasza na to pytanie będzie kształtowana w dużej mierze przez jego doświadczenie małżeńskie. Chodzi tu o kwestię wielokrotnie przedyskutowaną, która najprawdopodobniej nie zostanie nigdy całkowicie wyjaśniona. Prorok być może poślubił kobietę, która po urodzeniu trojga dzieci nie dochowała mu wierności. To tragiczne doświadczenie pomogło Ozeaszowi zrozumieć i wyrazić relacje pomiędzy Bogiem a Jego ludem. Bóg w jego tekstach jest małżonkiem, a Izrael oblubienicą, która opuściła swego męża, by pójść za innym (Baalem) albo za innymi (Asyrią, Egiptem). Dlatego też Ozeasz, mówiąc o grzechach swego ludu, uznaje je za cudzołóstwo, nierząd, prostytutkę. Kiedy zaś mówi o miłości Boga, przedstawia ją jako gorącą miłość oblubieńca, który czuje się bardzo dotknięty zdradą ukochanej, ale jednocześnie gotów jest przebaczyć i rozpocząć wszystko od nowa.

Takie najlepiej wyraża poemat zawarty w rozdz. 2. Wobec niewierności małżonki mąż (Bóg) dysponuje trzema możliwościami. Pierwsza z nich to użycie podstępny, aby uniemożliwić żonie pójście za amantami, a jednocześnie zachęcić do powrotu do niego (2,8-9). Jednak takie rozwiązanie wydaje się prorokowi zbyt łagodne. W porywie gniewu decyduje się na publiczne i surowe ukaranie żony: ponieważ ona sama chciała

odejść z kochankami, więc teraz on zaprowadzi ją do nich, ale nie w tym celu, by ją ucieścić, lecz by ją zhańbić, pozbawić wszelkich dóbr i pozostawić obnażoną w ich obecności (2,11-14). Jednak i to rozwiązanie, czyli ukaranie jej, nie zadowalała małżonka. W ten sposób może uśmierzy on swój gniew, ale nie rozwiąże problemu. I tutaj otwiera się przed nim możliwość trzeciego rozwiązania, mianowicie droga miłości i przebaczenia: *Dlatego chcę ją przynęcić, na pustynię ją wyprowadzić i mówić jej do serca* (2,16).

Jedynie miłość może bowiem uratować to rozpadające się małżeństwo. Przebiegłość względnie surowość nie rozwiążą sprawy; jedynie podróż poślubna, jedynie nowa oblubieńcza miłość sprawią, że małżonka powróci do swego męża i odnowią się ich dawne dobre relacje.

Należy zauważyć, iż w całym tym procesie ratowania małżeństwa kobieta pozostaje bierną. To mąż, Bóg, w każdej chwili podejmuje inicjatywę. Ona nie myśli o zmianie postępowania. Zmieni je sam Bóg mocą swej miłości i wierności, jak to ukazane zostało na końcu poematu (2,21-22).

Tę jakby wewnętrzną walkę Boga pomiędzy uczuciem gniewu a miłością spotkamy jeszcze w rozdz. 11, ale wyrażoną już nowym obrazem. Bóg ukazuje się tu nie jako oblubieniec, lecz jako ojciec, natomiast Izrael nie jest już oblubienicą, lecz dzieckiem.

Wiersze 1-5 mówią o potrójnym objawieniu się miłości Boga i potrójnym jej odrzuceniu ze strony Izraela. Bóg jako ojciec „kocha”, „wzywa”, „uczy chodzić”, „troszczy się”, „przyciąga”, „pochyla się, by nakarmić”; Izrael natomiast jako syn „oddala się”, „nie pojmuje”, „nie pokłada swej ufności w ojcu, lecz w swych przyjacielach”. Jest więc prototypem syna zbuntowanego, który według prawa winien umrzeć (Pwt 21,18-21). Wobec zagrożenia ojcowską karą (11,5b-6) Izrael - bezskutecznie - szuka pomocy u Baala (w. 7). Kiedy zaś sytuacja staje się rozpacзлиwa, Bóg walczy niejako sam ze sobą i w czasie tej walki miłosierdzie odnosi zwycięstwo nad zagniewaniem. *Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? (...) Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzości. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nieczłowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja - Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać* (11,8-9).

Interesujący jest fakt, że w tym tekście prorok nie mówi o nawróceniu się syna, podobnie jak w rozdz. 2 nie mówi o nawróceniu niewiernej żony. Akcent pada tutaj na darmową miłość Boga. Słowa Ozeasza wyraźnie kontrastują z tym, czego dawniej tak często nauczano, że Bóg, sam będąc Świętym, nie może tolerować grzechu: gdyby był człowiekiem, z pewnością przebaczyłby, ale będąc Bogiem, nie może ulegać fałszywym sentymentom i musi zdecydowanie wykonywać swoje sprawiedliwe wyroki. Argumentacja Ozeasza jest zupełnie przeciwna: gdyby Bóg był człowiekiem, to pozwoliłby się opanować gniewowi i działałby jak siejący zniszczenie nieprzyjaciel. Ale ponieważ jest Bogiem i Świętym, więc wzrusza się do głębi i decyduje się na bezinteresowne przebaczenie.

Ostatni poemat księgi (14,2-9) kładzie nacisk na tę właśnie ideę. Prorok rozpoczyna go od wezwania do nawrócenia, którego konkretnym wyrazem powinno być wyrzeczenie się tego wszystkiego, w czym naród złożył swą nadzieję poza Bogiem, czyli obcych potęg, wojsk, bożków (4,2-4). Od tego powinna się rozpocząć pokutna liturgia ludu, ale nieoczekiwanie następuje coś zupełnie innego. Bóg, nie czekając na pokutę ludu, interweniuje natychmiast, zwiastując swe darmowe przebaczenie będące czystą łaską: *Uleczę ich niewierność i umiłowię ich z serca, bo gniew mój odwrócił się od nich* (14,5). Przesłanie Ozeasza jest więc jakby zapowiedzią chrześcijańskiego doświadczenia Boga, które będzie zupełnie nowe i zaskakujące.

Religijną logikę innych ksiąg Starego Testamentu, która silnie naznaczyła też duchowość chrześcijańską, można by wyrazić w ten sposób: grzech - nawrócenie - przebaczenie. Kiedy człowiek zgrzeszy, powinien się nawrócić, a wtedy Bóg mu przebaczy. Nowość przesłania Ozeasza - stawiająca go na innej płaszczyźnie i czyniąca go prekursorem Nowego Testamentu - polega na odwróceniu porządku: u niego przebaczenie poprzedza nawrócenie. Bóg przebacza wcześniej, jako pierwszy, przed nawróceniem ludu, a nawet jeśli lud się nie nawrócił. Apostoł Paweł powtarza tę myśl w Liście do Rzymian: *Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami* (Rz 5,8). To samo powtarza św. Jan: *W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy* (1 J 4,10). Nie oznacza to, że człowiek nie potrzebuje nawrócenia, ale że nawrócenie jest odpowiedzią na miłość Boga, a nie warunkiem Bożego przebaczenia.

Jednakże choć orędzie Ozeasza jest zgodne z myślą św. Pawła i Jana, to jednak niewątpliwie w jego wypadku stoimy wobec wielkiej tajemnicy. Ci dwaj autorzy Nowego Testamentu przeżyli bowiem wyjątkowe doświadczenie obecności Jezusa, który się za nas wydał. Jak jednak Ozeasz, tyle wieków wcześniej, doszedł do tego samego poznania Boga? W jaki sposób tak doskonale udało mu się antycypować to, co Jezus przedstawił potem w przypowieści o synu marnotrawnym? Mówiliśmy już o przypuszczalnym doświadczeniu małżeńskiej katastrofy, która doprowadziła proroka do zrozumienia, że jedynie przebaczenie może przywrócić szczęśliwe początki ludzkiej miłości. Być może poprzez życiowe doświadczenia prorok pojął też, że jedynie dzięki przebaczeniu i miłości można ocalić relację syna do ojca. Tego jednak nie wiemy i być może umieszczamy zbyt wiele tragicznych wydarzeń w jednym ludzkim życiu. Bardzo jednak znaczące jest to nowe przedstawienie doświadczenia Boga, które ukazuje nam inne Jego oblicze, odkryte nie poprzez cierpienia innych ludzi, jak w przypadku Amosa, ale poprzez dotkliwe niepowodzenia na płaszczyźnie własnego życia rodzinnego.

### 3. Doświadczenie klęski: Jeremiasz

Jeremiasz jest tym spośród wszystkich proroków, którego życie i duchową ewolucję znamy najlepiej. Wynika to z dwóch powodów: istnieje wiele opowiadań biograficznych dotyczących jego osoby, a ponadto on sam w swoich pismach opisał doświadczenie swej relacji z Bogiem.

Niektórzy komentatorzy jego przesłanie, surowe i rygorystyczne, będące przede wszystkim walką z bałwochwalstwem, wiązali z kapłańskim pochodzeniem Jeremiasza (por. 1,1). Takie twierdzenia są jednak niemożliwe do udowodnienia. Bardziej interesujący jest inny fakt: Jeremiasz urodził się w Anatot, miejscowości położonej ok. 6 km od Jerozolimy, i należał do pokolenia Beniamina. Pokolenie to, choć politycznie złączone z Judą, utrzymywało jednak silne związki z pokoleniami północnymi. To pozwala nam zrozumieć, dlaczego Jeremiasz przypisuje tak wielkie znaczenie tradycjom związanym z tym właśnie terytorium (Rachel, Efraim, Szilo, Wyjście, wędrówka przez pustynię, Ziemia Obiecana), natomiast tradycje typowe dla Judei (szczególny wybór Jeruzalem i dynastii Dawidowej przez Boga) umieszcza jakby na drugim planie. Być może w latach swej młodości zapoznał się z przesłaniem Ozeasa i uległ jego potężnemu wpływowi? A może dokonało się to już po jego powołaniu, kiedy udał się do dawnego Królestwa Północnego, głosząc orędzie nawrócenia i nadziei? Nie wiemy tego, ale z całą pewnością możemy stwierdzić, że kontakt z orędziem Ozeasa był jednym z filarów jego duchowości.

Dzięki opowiadaniu proroka o jego powołaniu (1,4-10) zyskujemy solidną bazę dla naszych rozważań. Pod względem literackim widać w nim wpływ opisu powołania Mojżesza, ale nie możemy uznać go jedynie za literacką reprodukcję. Byłoby bowiem absurdem negowanie jego biograficznego znaczenia, zważywszy na to, że opisana postawa proroka zgadza się bardzo dobrze z tym, co wiemy o nim na podstawie całej jego księgi.

W tym opowiadaniu Jeremiasz objawia się nam jako prorok daleki od istniejących wcześniej wzorców prorockich. Nie jest tak uległy Bogu, jak Amos lub Izajasz: dyskutuje z Nim i buntuje się przeciw Niemu, sprzeciwia się nawet nakazowi Boga, aby głosić Jego słowo. Próbuje się tłumaczyć swoim młodym wiekiem i brakiem przygotowania. Wszystko to jednak okazuje się bezskuteczne: Jeremiasz nie uniknie spełnienia swego prorockiego posłannictwa, i to w najtrudniejszych momentach historii Judy, kiedy to Królestwo Południowe zaczynało zmierzać ku katastrofie. Jego postawa będzie niezwykle krytyczna wobec przyjętych tam tradycji oraz istniejących instytucji. To w konsekwencji stanie się powodem jego wielorakiego cierpienia: będzie napiętnowany i oskarżony jako zdrajca ojczyzny, a nawet uwięziony. Spotkał się z niezrozumieniem ze strony swoich współczesnych, co było udziałem niemal wszystkich proroków, ale w wypadku Jeremiasza było to przeżycie wyjątkowe. Poprzez takie doświadczenie klęski, zarówno ludzkiej, jak i apostoelskiej, pogłębia się coraz bardziej

Jeremiaszowe doświadczenie Boga. Dał temu wyraz w tekstach bardzo osobistych, które zwykliśmy nazywać jego wyznaniem. Spójrzmy w ich świetle na zasadnicze linie rozwoju jego duchowości.

- Pierwsze wyznanie (11,18-23) ma miejsce w ściśle określonych okolicznościach: mieszkańcy Anatot, które było ojczyzną Jeremiasza, spiskują przeciw niemu (12,6) i usiłują go zabić (11,19b.21). Zarzucają mu to, że ośmielił się prorokować w imię Pana (w. 21). Nie potrafimy jednak skonkretyzować, czego dotyczyło jego orędzie. Być może chodzi tu o przemówienie w świątyni (7,1 -15) wygłoszone przez Jeremiasza w 609 roku, które było surową krytyką fałszywej religijnej ufności ludu. Przemówienie to, które prorok mógł przypłacić życiem (rozd. 26), przyniosło mu opinię rewolucjonisty i heretyka. Jego rodacy, niezadowoleni z tego, że ktoś z ich miejscowości jest przyczyną publicznych niepokojów, postanowili go zgładzić. Jest to tylko hipotetyczna rekonstrukcja wydarzeń, ale nie pozbawiona prawdopodobieństwa.

W każdym razie Jeremiasz czuje się już wtedy zdradzony i prześladowany ze względu na swą wierność Bogu. Jest jednak w pełni przekonany, że wszystkie trudności pochodzą od ludzi i że Bóg stoi po jego stronie. To On bowiem ujawnił mu mordercze plany rodaków (w. 18), przyjął jego pragnienie odwetu (w. 20b) i przyrzekł wymierzenie należnej im kary (w. 22-23). Te dwa aspekty umieszczają Jeremiasza w tradycyjnym biblijnym schemacie, podobnym do tego, który znamy z lamentacyjnych psalmów indywidualnych: człowiek niewinny, prześladowany przez ludzi, będzie pomszczony przez Boga. Ze swoich następnych doświadczeń Jeremiasz zrozumie, że ten jego dotychczasowy punkt widzenia jest zbyt naiwny.

- Już drugie jego „wyznanie” (15,10-11.15-21) przedstawia ten problem w sposób zupełnie odmienny. Słowa Jeremiasza stanowią tutaj potrójne oskarżenie: najpierw skierowane do własnej matki za to, że urodziła człowieka, który jest powodem nieustannych skarg i sporów; następnie przeciw swym słuchaczom, ponieważ przeklinają go i prześladują; wreszcie przeciw samemu Bogu, ponieważ go opuścił jak „strumień napełniony zwodniczą wodą”. Oskarżenie skierowane przeciw matce można uznać za czystą retorykę, jednak dwa następne znajdują swoje rozwinięcie w tekście.

Podobnie jak w innych sytuacjach, tak i tutaj Jeremiasz podkreśla własną niewinność przed Bogiem i wobec ludzi. Służył przecież Bogu wiernie (w. 11), przyjmował z radością Jego słowo (w. 16), szedł za Nim, decydując się na samotność (w. 17). Nie ponosi też żadnej winy wobec ludzi (w. 10,b), wprost przeciwnie: wstawiał się nawet za swymi nieprzyjaciółmi (w. 11). Jednakże jego niewinność i lojalność pozostała bez odpowiedzi: ludzie go prześladują, a Bóg opuścił. Jest to doświadczenie tragiczne, kontrastujące z okresem początków, kiedy mówił, że słowa Pana były jego „radością i rozkoszą serca”. Teraz pozostała mu tylko nieuleczalna rana. Tekst ten idzie o wiele dalej niż poprzedni: prorok uważa, że w takiej sytuacji winni są nie tylko ludzie, ale jest ona również sprawą Boga. Czuje się zupełnie pozbawiony siły, by



się temu przeciwstawić, i błaga o radykalną zmianę sytuacji. Prosi, by Bóg znów się ukazał i dokonał pomsty nad nieprzyjaciółmi (w. 15).

I rzeczywiście, Pan się ukazuje, ale tym razem nie staje po stronie proroka. Przychodzi bowiem nie po to, by go pocieszyć czy pomścić, lecz aby go upokorzyć. Jeremiasz w swym doświadczeniu miesza jakby kosztowności z popiołem. Otwiera się tylko na jeden przejaw radości, jedną formę obecności Boga, jeden sposób wykonania swej misji i zajęcia postawy wobec słuchaczy. Bardziej martwi się o swoją osobistą sytuację, o swoje powodzenie, przyjęcie ze strony ludzi i ich szacunek (popiół) niż o Boże orędzie (kosztowności), dlatego powinien się nawrócić. Jeśli będzie do tego zdolny, Bóg przyrzeka mu, że udzieli mu pomocy i będzie jego ustami. Obietnica ta jest dosyć paradoksalna, bo odnawiając jego powołanie, Bóg jednocześnie skazuje go na prześladowania i trudności. Nieprzyjaciele kontynuują walkę z Jeremiaszem (w. 20). Jemu jednak wystarczy świadomość, że Bóg nie jest jak okresowo płynący strumień, lecz jak ktoś, kto stoi zawsze przy jego boku poprzez swą tajemniczą obecność, choć różną od tej, której prorok pragnął, by doświadczyć wyzwolenia i ocalenia.

Wyznanie to łamie wszelkie tradycyjne ramy; przede wszystkim dlatego, że prorok nie poprzestaje jedynie na oskarżaniu ludzi, ale też dlatego, że Bóg nie odpowiada na jego prośby obietnicą odwetu, ale zaproszeniem do nawrócenia.

Duchowe doświadczenie Jeremiasza jest bardzo głębokie, ale musi jeszcze przejść dalszą drogę.

- Trzecie wyznanie (20,7-9) zawiera analizę powołania prorockiego, konsekwencji, jakie ono miało dla jego życia, oraz analizę własnej postawy wobec niego. Wyznanie to rozpoczyna się bardzo przykrym obrazem: prorok porównuje się do niewinnej i naiwnej dziewczyny, którą Bóg - zamiast uszanować w jej niewinności - wykorzystał, „uwodząc go”, „przymuszając” i „zadając gwałt”. Jeremiasz, jak zgwałcona dziewczyna, spotyka się następnie z wyśmianiem i urąganiem ze strony ludzi (w. 7 b), dźwigając na sobie ciężar hańby (w. 8b).

Może się wydawać, że Jeremiasz nie narzeka na swe powołanie, ale na przesłanie, jakim go Bóg obdarzył, a które polegało na zwiastowaniu „gwałtu” i „ruiny”. Takie określenia są jednak typowe dla przepowiadania wszystkich proroków (por. Jr 6,7; Am 3,10; Ab 1,3; Ez 45,9). Jeremiasz zdaje sobie sprawę z tego, że prorok musi zawsze proklamować orędzie twarde i wymagające. Wie, że jest prorokiem, ponieważ Bóg wybrał go do takiego właśnie zadania, ale jego kuszenie trwa nadal: pragnie zapomnieć o Bogu i już nie wymawiać Jego imienia. Nie może jednak tego uczynić, gdyż Bóg, który tylko pozornie milczy, jest w jego wnętrzu jakby ogniem pożerającym, niemożliwym do powstrzymania. Teraz prorok nie jest już naiwną dziewczyną, lecz Bóg „uwodzi go” dalej, „zmusza” go i „zadaje mu gwałt” dotąd, aż on zgodzi się przekazywać Jego słowa.

W doświadczeniu duchowym Jeremiasza widać zmianę postawy Boga: JHWH już nie staje po jego stronie, już go nie krytykuje ani też nie zwraca się do niego „z zewnątrz”. Jest On teraz jakby słowem ukrytym w jego głębi, wewnętrznym, „zamkniętym w jego kościach”.

• W wyznaniu czwartym (20,14-18) Jeremiasz przeklina swoje życie. Jest to wyznanie najtwardsze ze wszystkich i stanowi ostatni krok w procesie duchowego rozwoju proroka, który tu analizujemy. Jeremiasz nie koncentruje się już ani na Bogu, ani na ludziach. Zamyka się w sobie, w absurdzie swojej egzystencji, która jest nieustanną walką, prowadzącą jedynie do tego, „by oglądać nędzę i utrapienie, i dokonać dni swoich wśród hańby” (w. 18). Jedynym rozwiązaniem, jakie mu pozostaje, jest przeklinać i pragnąć śmierci już od samego dnia urodzin. Tekst jest zupełnie jasny, a jakikolwiek komentarz do niego zbanalizowałby jedynie dramat proroka. Trzeba jednak podkreślić jedno: wszystko to przebiega wobec milczenia Boga. On już przestał mówić do proroka, nawet w sposób wewnętrzny: już go nie umacnia, nie robi mu wyrzutów, do niczego go nie zmusza.

To ostatnie wyznanie zdaje się nas stawiać wobec niezgłębionej tajemnicy. Von Rad wyraził to następująco: *W jaki sposób prorok mógł kontynuować aż do końca swą drogę, powierzając się Bogu z nieludzkim wprost posłuszeństwem, gdy jego prorocki urząd stał się tak bardzo problematyczny, a jego misja przyniosła mu tak wiele utrapień? Odpowiedź na to pytanie pozostanie tajemnicą Jeremiasza. Przecież nawet przez moment nie pojawiła się u niego myśl, że jego cierpienie może mieć znaczenie w oczach Bożych. A Bóg, dlaczego tak straszliwą i niepojętą nocą uczynił życie swego najwierniejszego herolda, nie dając mu wytchnienia aż do śmierci? Odpowiedź na to pytanie pozostanie tajemnicą Bożą (Theologie des Alten Testaments II, s. 244).*

Nie możemy się jednak zgodzić z ostatnimi słowami tej wypowiedzi: Jeremiasz nie został przecież pochłonięty i zniszczony w tej walce. Aż do końca swego życia głosił Boże słowo. Jak udało mu się przewyciężyć ten kryzys? Myślę, że odpowiedź na to pytanie znajduje się w rozdziale 45 jego księgi. Baruch, sekretarz i serdeczny przyjaciel Jeremiasza, doświadczając uczucia zniechęcenia, tak narzeka: *Biada mi! Pan bowiem dodaje zgryzotę do mego bólu. Słabnę od wzdychania, nie znajduję wytchnienia (45,3).* A Jeremiasz w imieniu Boga przekazuje mu takie oto zagadkowe słowa: *Oto co zbudowałem, burzę, a co zasadziłem, wypleniam. Ty zaś chcesz szukać wielkich rzeczy dla siebie? Nie szukaj! Sprowadzę bowiem nieszczęście na wszelkie ciało - wyrocznia Pana - lecz tobie dam twoje życie jako zdobycz wszędzie, dokądkolwiek pójdziesz (45,4-5).*

Słowa te zdają się odzwierciedlać doświadczenie samego Jeremiasza; to refleksja nad działaniem Boga, która pomogła mu przewyciężać własne kryzysy. Kiedy Bóg niszczy boleśnie swoje własne dzieło, kiedy wykorzenia „przesadzoną z Egiptu winorośl”, nie ma sensu uzalanie się nad własnym nieszczęściem. Jediną odpowiedzią postawą wobec takiej sytuacji jest zakorzenienie własnego losu w przeznacze-

niu całego ludu i zadowolenie się darem zwyczajnego przetrwania: *Tobie dam życie, jako zdobycz, dokądkolwiek pójdziesz* (w. 5).

Doświadczenia Boga, które naznaczyło życie i posłanie Amosa, Ozeasza i Jeremiasza, nie można zamknąć w tej krótkiej analizie. Było ono o wiele bogatsze i intensywniejsze, niż bylibyśmy w stanie to wyrazić. Patrząc na ich osobisty los, jedno jednak możemy stwierdzić: że doświadczenie Boga może się pogłębiać poprzez rozmaite okoliczności życia zarówno osobistego, jak i wspólnotowego. Na tym prawdopodobnie polega największy wkład proroków, nie zaś na ich szczególnym, wspólnym doświadczeniu Boga czy na tak zróżnicowanym, zależnym od sytuacji doświadczeniu powołania do głoszenia Bożego słowa. Najbardziej typowe dla nich jest to, że gdy wszystko wydawało się jedynie powodem do rozczarowania i utraty zaufania, oni wtedy potrafili zachować ufność i zawsze byli pewni, że Bóg, choć w sposób ukryty, jest zawsze blisko jako Ten, który ożywia i dodaje odwagi.

# ROZDZIAŁ III

## BÓG ZAZDROSNY: WALKA PRZECIW BAŁWOCHWALSTWU

### 1. Próba aktualizacji problemu

Niemożliwe jest mówić o prorokach bez rozpatrzenia kwestii bałwochwalstwa<sup>1</sup>. Walkę przeciw niemu wiąże biblijna tradycja już z Samuelem: *Jeśli chcecie się nawrócić do Pana z całego serca, usuńcie spośród siebie wszystkich bogów obcych i Asztarty, a skierujcie wasze serca ku Panu; służcie więc tylko Panu, a wybawi was z rąk Filistynów* (1 Sm 7,3). Choćbyśmy nawet przypisali to zdanie historiografom deuteronomistycznym, to nie ulega wątpliwości, że w wieku IX już prorok Eliasz bardzo gorliwie zwalczał kult Baala. I ta walka przeciwko bogom i różnym kultom pogańskim (Marduk, Ozyrys, Królowa Nieba itd.) zajmie następnie naczelne miejsce w orędziu Ozeasa, Jeremiasza, Ezechiela oraz u Deuteronomisty, jeśli wymienimy tylko najważniejszych.

W tym rozdziale nie będziemy się koncentrować na obcych bogach i ich kultach, bo takie spojrzenie wzmocniłoby wrażenie, że bałwochwalstwo należy już do muzealnych eksponatów. W rzeczywistości bowiem - tak jak to mówi wielu autorów - ma ono wymiar bardzo szeroki i jest niebezpieczeństwem, które zagraża różnym sytuacjom życia, bowiem każda rzeczywistość może zostać poprzez człowieka ubóstwiona. Na poparcie tej tezy przytoczmy wypowiedź K. Königa: *Jakakolwiek rzeczywistość może być przez człowieka przyodziana w majestat bóstwa i adorowana przez niego, jakby była swoistym bogiem (...). Raz będzie to autonomiczny ludzki rozum, w innym wypadku zaś obraz przyszłej doskonałej ludzkości (ewolucjonizm, idealizm, materialisty czny socjalizm), superczłowiek lub sama ludzkość jako taka*<sup>2</sup>. Podobnie pi-

<sup>1</sup> Odnośnie tematu tego rozdziału, czyli rywali Boga, zob. J. L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y rigeza en los profetas preexílicos* (Madrid 1 878).

<sup>2</sup> *El hombre y la religión*, w: *Cristo y las religiones de la tierra I*, 53.

*szę Th. Steinbüchel: Kto neguje Boga, rzeźbi sobie obraz idola, i w ten sposób człowiek zawsze się komuś kłania; jeśli nie Bogu, to jednemu lub wielu idolom, jakich stworzono na Zachodzie, który przestał być chrześcijańskim: są nimi siła, państwo, rasa, kapitał.* Myśl tę prezentuje wielu autorów, biblistów i teologów. Cytaty można by tu mnożyć, wykazując, jak wielorakie i niewyczerpane mogą być formy bałwochwalstwa.

Jednakże rozpatrując ten temat nieco głębiej i analizując szczegółowo dane biblijne, będziemy posługiwać się zawężonym pojęciem bałwochwalstwa, odnosząc go do podwójnej perspektywy: do używania obrazów w kulcie jahwistycznym oraz do kultu oddawanego pogańskim bogom. Jest to więc perspektywa ściśle kultyczna, dotycząca poprzednich stuleci. W tym ujęciu bałwochwalstwo jest uznawane za eksponat muzealny, pozbawiony sił witalnych i aktualności. Większa część prac i artykułów zdaje się w tym wypadku przyznawać rację Talmudowi, który stwierdza: *Bóg stworzył dwie przewrotne skłonności na świecie: bałwochwalstwo i kazirodstwo; pierwsza została już usunięta, a druga trwa jeszcze dalej*<sup>3</sup>. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę dwa zasadnicze elementy stanowiące o istocie idolatrii (bałwochwalstwa): istnienie rywali Boga (zakazanych w pierwszym przykazaniu) i manipulację Bogiem (potępioną w przykazaniu drugim), to niełatwo nam będzie uznać, że zostały one już wyeliminowane z ludzkiego życia. Istnieje bowiem zawsze to podwójne niebezpieczeństwo: pierwsze, że powstają nowi rywale Boga, oraz drugie, że ludzie będą usiłowali zredukować Boga do kategorii idola.

Tak właśnie uważali wszyscy prorocy, sam Jezus i św. Paweł, kiedy do nowych rzeczywistości, istniejących w ich czasach, stosowali wymagania dwóch pierwszych przykazań. Dlatego Jezus mówi, że nie można oddawać kultu równocześnie Bogu i Mamonie (bogowi bogactwa), stawia więc tę samą alternatywę, co prorok Eliasz na górze Karmel: pomiędzy JHWH a Baalem. Św. Paweł w podobny sposób stwierdza, że *chciwość jest bałwochwalstwem* (Ef 5,5; Kol 3,5), a jeszcze na innym miejscu, że niektóre osoby ubóstwiają nawet przepisy odnoszące się do pokarmów (Flp 3,19). Pierwszy List św. Jana kończy się ostrzeżeniem przed idolami (5,21), za których najprawdopodobniej św. Jan uznawał fałszywe nauki rodzącej się gnozy.

W całym Nowym Testamencie bałwochwalstwo zdaje się kwestią aktualną, i to nie tylko w zakresie kultycznym, ale również na poziomie codziennego życia. Nie ograniczając bałwochwalstwa jedynie do ram kultycznych i dostrzegając je na innych płaszczyznach, zauważamy, że ono nam ciągle zagraża.

W tym rozdziale zobaczymy, że prorocy poprzedzili w tej kwestii spojrzenie zawarte w Nowym Testamencie. Oni pierwsi zwrócili uwagę na ten problem i ujawnili jego znaczenie. Zauważyła to von Rad, komentując pierwsze przykazanie: *Rozważaliśmy tu pierwsze przykazanie w jego pierwotnym znaczeniu kultycznym, zaliczając do bałwochwalstwa ziemskie potęgi (uzbrojenie, przymierza itp.)*<sup>5</sup>. Jeszcze trafniejszego

<sup>3</sup> *Christliche Lebenshaltungen* (Frankfurt 1949), s. 177.

<sup>4</sup> Cyt. przez T. T. Rabinowitza w: *Encyclopaedia Judaica* 8, 1 227.

określenia użył E. Fromm: *Idole, przeciw którym walczyli prorocy Starego Testamentu, były to posągi z kamienia lub drewna, drzewa lub wzgórze. Dzisiejsze idole to: liderzy, instytucje, zwłaszcza zaś państwo, naród, produkcja, prawo i porządek oraz wszelkie inne twory samego człowieka*<sup>6</sup>. W słowach tych zawarta jest głęboka intuicja o aktualności bałwochwalstwa, nie będzie więc rzeczą zbyteczną rozważenie tego ważnego zagadnienia. W tym rozdziale podejmiemy dwa tematy zasadnicze dotyczące bałwochwalstwa: rywale Boga i manipulacja Bogiem.

## 2. Rywale Boga

*Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie* (Wj 20,3; Pwt 5,7) - mówi pierwsze przykazanie; *Dopókiż będziecie chwiać się na obie strony? Jeżeli Jahwe jest [prawdziwym] Bogiem, to Jemu służcie, a jeżeli Baal, to służcie Baalowi* (1 Krl 18,21). *Nie możecie służyć Bogu i Mamonie - poucza Jezus swoich uczniów* (Mt 6,24). Pierwsze przykazanie stawia kwestię alternatywnego wyboru, mówi o rywalach Boga, którzy pojawili się w ciągu historii. Teraz przedstawimy tych najsilniejszych, którzy rywalizowali z Bogiem w czasach proroków, czyli potęgi militarne i pieniądz.

### a) Ubóstwianie wielkich potęg

Mówienie o ubóstwianiu wielkich potęg jest też w jakimś sensie analizą relacji pomiędzy bałwochwalstwem a polityką. Zanim zagłębimy się ściśle w ten temat, należałoby jednak stworzyć pewną wizję ogólną.

Jako podstawowe założenie musimy przyjąć, że relacja pomiędzy polityką i bałwochwalstwem to bynajmniej nie kwestia wymyślona przy biurku. Zgadza się z Mendenhallem, który wypowiada takie stwierdzenie: *Jeżeli polityka jest wiedzą lub - mówiąc ściślej - sztuką posługiwania się monopolem siły każdego państwa, to wiara biblijna jest może nieracjonalnym, ale bardzo odważnym przekonaniem, że ponad monopolem siły jest jeszcze inna potęga, która osądza i niszczy wszelkie monopole władzy*<sup>7</sup>. Wobec sakralnego pojęcia władzy, jakie istniało w dawnym Izraelu, ten konflikt potęg doprowadza do tego, że człowiek rezygnuje z uległości wobec potęgi Bożej i składa swą ufność we władzy ludzkiej, popadając tym samym w bałwochwalstwo. W ten sposób człowiek zastępuje Boga inną rzeczywistością, którą sam zabsolutyzował.

<sup>5</sup> *Teología dell'Antico Testamento*, I, 244, przyp. 45.

<sup>6</sup> *La revolución de la esperanza* (Mexico 1 970), s. 1 35.

<sup>7</sup> *The Hebrew Conquest of Palestine*, w: BA 25 (1962), 66-87, por. 76.

Z drugiej zaś strony zakres znaczeniowy terminu „polityka” jest bardzo szeroki. Obejmuje on sztukę, naukę, doktrynę, różne przejawy działalności, które się odnoszą do spraw wewnętrznych i zewnętrznych państwa. W konsekwencji nie należy się dziwić, że relacje pomiędzy bałwochwalstwem a polityką są bardzo zróżnicowane oraz że polityka przejawia się w różnych formach bałwochwalstwa. Oto dwie ekstremalne:

a) rozprzestrzenienie się praktyk bałwochwalczych z racji politycznych, jak to miało miejsce w czasach Salomona<sup>8</sup>, Jeroboama I, Achaza, Manassesas;

b) ubóstwianie króla lub państwa w celu podtrzymania jego *status quo*, co było faktem normalnym dla starożytnego Wschodu<sup>9</sup>, a czego pewne ślady spotykamy również w Izraelu<sup>10</sup>.

Jest tu mowa o dwóch przypadkach krańcowych. Pierwszy jest formą powierzchowną tego zjawiska i czyni z bałwochwalstwa jedynie narzędzie polityczne; drugi dotyka samych korzeni władzy. W tym wypadku nie chodzi o włączenie jakiegoś bóstwa w służbę państwa, lecz o przemianę samego państwa w bóstwo. Pierwszy przypadek to relikw z historii kultury i religii, natomiast drugi - którego wiek XX doświadczył boleśnie na własnej skórze - jest poważnym zagrożeniem, które najprawdopodobniej nigdy się nie zdezaktualizuje.

Jednakże pomiędzy tymi dwiema formami skrajnymi istnieją na płaszczyźnie polityki jeszcze inne możliwości bałwochwalstwa; te właśnie prorocy najmocniej zwalczali.

*α) Kult oddawany własnej politycznej mądrości*, która wchodzi na miejsce Boga w rządzeniu krajem. Jest to konsekwencją tego, co dzisiaj moglibyśmy nazwać sekularyzacją polityki. Oczywiście także w najdawniejszych czasach Izraela było jasnym, że prowadzenie polityki jest zadaniem ludzi. Bóg jednak nigdy nie rezygnował

<sup>8</sup> Chociaż 1 Kri 11,1-13 przedstawia miłość Salomona do jego obcych żon jako powód praktyk bałwochwalczych króla, to jednak ta interpretacja, oparta na Pwt 7,4, nie może być brana poważnie. W rzeczywistości bowiem nie budował on sanktuariów ani ołtarzy bogom egipskim, chociaż ożenił się z córką faraona. Jeśli zaś uczynił to dla kultu bogów Moabu i Ammonu, to chodziło mu raczej o zachowanie tolerancyjnej postawy wobec przyłączonych ludów (Vriezen) albo o to, by zadowolić licznych kupców, którzy przybywali do Jerozolimy (Kittel). Ta druga opinia wydaje się bardziej prawdopodobna.

<sup>9</sup> Klasycznym dziełem na ten temat jest: Krankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948). Na temat kultu oddawanego władcy zob. obszerne bibliografie: L. Cerfaux i L. Tondriau, *Un concurrent de christimisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Paris-Tournai 1957).

<sup>10</sup> Por. J. M. Smith, *Trace of Emperor-Worship in the Old Testament*, w: *AJSL* 39 (1922), 32-39; A. Lods, *La divinisation du Roi dans l'Orient méditerranéen et ses répercussions dans l'ancien Israel*, w: *PHPhR* 10(1930), 209-21; K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im A. T.*, w: *VTS* 8 (1961), 114n; W. H. Schmidt, *Kritik und Königtum*, w: *Probleme biblischer Theologie*, s. 440-61.

z interwencji w zasadniczych momentach historii, nie tolerował też nieliczenia się z Jego wolą. Dlatego też łatwo rodził się konflikt pomiędzy planami Boga a planami tego, kto sprawował rządy. Tekst z 1 Sm 15 ukazuje, jak Saul pomija Boże nakazy przekazane mu przez Samuela i czyni to, co mu się wydaje słuszne w danym momencie. Również tekst z 1 Krl 22 stanowi jasny przykład takiego konfliktu pomiędzy zamiarami Boga (ukazywanymi przez proroków) a politycznymi kalkulacjami króla Achaba. Być może jednak w tych przypadkach nie można jeszcze mówić o kulcie oddawanym własnej „politycznej mądrości”, bo chodzi tu o przypadki sporadyczne.

U Ozeasa natomiast wyraźnie zauważamy, że zastępowanie woli Bożej kalkulacją ludzką stało się już w Izraelu normą postępowania. I tak wybranie przez Boga nowego króla wstępującego na tron (w dawnym Izraelu uważane za wydarzenie fundamentalne) w wieku VIII (a nawet jeszcze wcześniej) zostało zastąpione przez rewolty ludu oraz walkę różnych partii o zwycięstwo swoich interesów. Prorokiem, który najostrzej atakował kult własnej mądrości politycznej, był Izajasz (por. 8,5-8; 28,1-4.7-13.14-22; 29,15-16; 30,8-17 itd.).

*β) Kult oddawany potędze militarnej reprezentowanej przez wojsko, broń, fortyfikacje<sup>11</sup>. Według Y. Kaufmanna, pierwszym autorem biblijnym, nawet pierwszym człowiekiem, który potępił militarizm jako grzech religijny i moralny, był Ozeasz (...). Być może oskarżał on jedynie militarizm zaborczy i kult władzy, ale nawet w takim założeniu zarzuty stawiane w czasach Tiglat-Pilesera czy Salmanassara uchodzą za szczyt ideałów moralnych i religijnych<sup>12</sup>.*

Może jeszcze przed Ozeaszem autor historii wstąpienia na tron Dawida (1 Sm 16-2 Sm 7) dał podstawy takiemu potępieniu militarizmu. W słynnym opowiadaniu o pojedynku Dawida z Goliatem broń Filistyna (miecz, włócznia, oszczep) zdają się przeciwstawiać *sem JHWH Sebaot* (imieniu Pana Zastępów), bo właśnie imię Pana było jedyną bronią Dawida (1 Sm 17,45 - myśl ta została powtórzona jako wyznanie wiary w w. 47). Jest więc bardzo prawdopodobne, że prorocka krytyka militarizmu opiera się na ideologii wojny świętej, jak uważają między innymi Bach, Schmidt, Rendtorff.

W każdym razie stwierdzenia proroków odnośnie tego problemu są zdecydowane (Oz 1,7; 8,14; 10,13b; Mi 5,9-10; Ab 1,16; Za 4,6 itp.). Zawartą w tych tekstach treść możemy podsumować wypowiedzią Bacha: *Jahwe (i złożona w Nim nadzieja) oraz potęga militarna (i złożenie w niej nadziei) stały się wartościami alternatywnymi, zmuszały do wyboru jednej albo drugiej. „Zazdrość” Jahwe nie tolerowała bowiem*

<sup>11</sup> Temat ten krótko, ale interesująco omówił R. Bach, *Der Bogen zerbricht, Spiesse zerbricht und Wagen mit Feuer verbrennt*; w: *Probleme biblischer Theologie*, s. 13-26.

<sup>12</sup> *FI i story of the Religion of Israel III*, 138n.



*nadziei pokładanej w potęgze militarnej, podobnie jak nie znosiła zaufania pokładanego w innych bogach*<sup>13</sup>.

y) Przechodzimy na koniec do tematu najważniejszego, którym jest *kult oddawany wielkim imperiom*, a odnosi się to przede wszystkim do przymierzy zawieranych z Asyrią, Egiptem i Babilonią w wiekach VIII-VI przed Chr. W wielu wypadkach, kiedy te wielkie potęgi przekraczały wszelką miarę w realizacji swoich imperialistycznych ambicji, takie małe kraje, jak Izrael czy Juda uważały, że jedynym ich ratunkiem jest zawieranie z nimi układów i składanie im daniny. W niektórych okolicznościach, jak to widzimy w przypadku Jeremiasza, sam Bóg zobowiązywał swój lud do płacenia kontrybucji wielkiemu mocarstwu babilońskiemu. Zazwyczaj jednak taka uległa postawa polityków i ludu była przeciwna woli Boga i świadczyła o szukaniu pomocy u wielkich imperiów, a nie u JHWH. Oskarżenie takie nabiera szczególnej mocy u Ozeasza (5,12-14; 7,8-12; 8,8-10; 12,2; 14,4), Izajasza (30,1-5; 31,1-3), Jeremiasza (2,18.36) i Ezechiela (16,1-27). Ci prorocy uważają, że ich lud (Izrael i Juda), zawierając układy z wielkimi mocarstwami, będzie przypisywał im przymioty Boże albo nawet umieści je na miejscu, które przysługuje samemu Bogu, i te imperia staną się w ten sposób jego idolami. Uzasadnienie tej idei wymaga szczegółowej analizy tekstów, która wykracza poza ramy niniejszej pracy, co zresztą zostało już dokonane w innym dziele (zob. przypis 1). Uznając to za kwestię już zamkniętą, chcemy zrekonstruować tę formę bałwochwalstwa poprzez opis poszczególnych jej czynników, którymi są: samo bóstwo, jego dary, postawy wobec niego, działania bałwochwalcze oraz ofiary.

W tej formie bałwochwalstwa bogami są wielkie potęgi epoki: Asyria, Egipt, Babilonia. Same w sobie są one rzeczywistościami neutralnymi, które nie przywłaszczają sobie charakteru Boskiego. To Izraelici przypisują im przymioty samego JHWH, takie jak zdolność uzdrawiania, wspomagania, ocalenia. To samo widać w kulcie oddawanym Baalowi, któremu przypisywano zdolność zsyłania wczesnego i późnego deszczu, pomyslny zbiory, płodność. Podobnie jak wobec Baala, tak i wobec wielkich imperiów prorocy stosują te same pogardliwe określenia. Izajasz nazywa Egipt „ludem nieużytecznym”, „nicością”, „człowiekiem, a nie Bogiem”, podkreślając jego nietrwałość i słabość w porównaniu z pomocą ofiarowaną Izraelowi przez Boga. Ezechiel i Jeremiasz uznają wielkie państwa za „kochanków” Izraela, a pierwszy z nich nawet za „stręczycieli”, podkreślając w ich opisie aspekt bezpłodnej zmysłowości, w przeciwieństwie do prawdziwej miłości i płodności Boga JHWH.

Pomimo tak negatywnych ocen proroków idole ci nie tracą - w oczach Izraelitów - pewnej atrakcyjności i siły, które ujawniają się w tym, co mogą zaoferować. Prorocy mówią tu często, w formie bardzo ogólnej, o ocaleniu, pomocy, uleczeniu. Ufność wobec ich protekcji i pomocy wyrażana jest również poprzez obraz uciecz-

<sup>13</sup> Por. art. cyt. w przyp. 11, s. 22n.

ki, osłaniającego cienia lub wody, niekiedy zaś w terminach bardziej konkretnych, jak konie, wozy i jeźdźcy. Użycie przez proroków terminów bardziej abstrakcyjnych ma tu swoje znaczenie. Gdybyśmy się zatrzymali jedynie na wozach, koniach i jeźdźcach, ograniczylibyśmy mocno pole wpływu tego rodzaju bałwochwalstwa. Moglibyśmy pomyśleć, że chodzi tu o konkretną pomoc, konieczną w określonym momencie wobec zagrażającego ludowi niebezpieczeństwa. Terminy bardziej ogólne uświadamiają nam, że problem jest o wiele głębszy. Uciekanie się do pomocy wielkich potęg wynika z troski o historyczne przetrwanie narodu, a nie jest tylko kwestią przejściowych układów politycznych. W takiej sytuacji, jeśli naród będzie nadal istniał, to znaczy, że swoją egzystencję zawdzięcza tym właśnie bożkom, a nie Panu, który go wyprowadził z Egiptu.

Jak sami idole, tak i ich dary są oceniane negatywnie. W odniesieniu do pomocy ze strony Egiptu mówi się, że jest ona „bezużyteczna i żadna”, jego konie są „ciałem, a nie duchem”, a uciekanie się do nich - upadkiem.

Postawa bałwochwalcza zostaje opisana w dwojaki sposób. Pierwszy można nazwać afektywnym; bogowie są tu ujmowani jako kochankowie Izraela, a bałwochwalstwo jest traktowane jako cudzołóstwo. Drugie ujęcie mówi o tym, że naród pokłada w bogach ufność, że uznaje ich za punkt oparcia i miejsce ucieczki. Pierwsza linia opisuje postawę bałwochwalczą jako zakochanie się i prostytutkę, która skłania do uległości kochankom i chodzenia z nimi; druga natomiast uwydatnia postawę szukania bezpieczeństwa i zaufania. Pierwsza postawa jest obrażą Boga, który jest Oblubieńcem, druga obrażą Boga, który jest jakby wojownikiem ochraniającym swój lud lub ojcem, który troszczy się o swego syna. Teologia Deuteronomium akcentowała bardziej pierwszy obraz, oblubieńczy, więc zatrzymajmy się teraz przy drugim. A ponieważ chodzi tu o bałwochwalstwo, więc nie jest konieczne, by obraza miłości Boga została wyrażona w kluczu matrymonialnym. Równie dobrze można ukazać obrazę tej miłości, mówiąc o wzgardzonej miłości Boga-wojownika lub Boga-ojca.

Działania bałwochwalcze dokonywane były w różnoraki sposób poprzez kontakty z obcymi potęgami według przyjętej wcześniej postawy, którą opisaliśmy powyżej. Wyrażają je terminy określające ruch, które pojawiają się bardzo często (takie jak *udać się, pójść, wstąpić, zejść*), inne jeszcze określenia ogólne (*wzywać, wysyłać*) oraz wyrażenia bardziej konkretne, które odnoszą się bezpośrednio do paktu wojkowego czy politycznego (*zawrzeć porozumienie, złożyć ofiarę, przynieść oliwę*). Przewaga słów oznaczających ruch oraz wyrażen ogólnych wykazuje, że pakt jako taki jest tutaj sprawą drugorzędną i że lud może ubóstwiać samo zobowiązanie, nie potrzebując wcale podpisywać traktatu. Ważne jest to, że wchodzi w kontakt z idolem z racji afektywnych i ze względu na pokładane w nim zaufanie. Chociaż może wydać się przesadne określanie tych działań jako bałwochwalczych, to jednak taka interpretacja odpowiada samej istocie zjawiska bałwochwalstwa. W kulcie Królowej Niebios jedno z działań bałwochwalczych polegało na tak pospolitej czynności,

jak zbieranie drewna i ugniatanie ciasta na podpłomyki. Jeśli ktoś nawet prezentuje postawę liberalną w ocenie tej formy bałwochwalstwa, uważając te czynności jedynie za przygotowawcze i pozbawione jeszcze charakteru bałwochwalczego, to chyba za autentyczną działalność bałwochwalczą będzie musiał uznać podpisywanie traktatu i płacenie daniny.

I wreszcie, wszelki kult wymaga składania bogom darów lub ofiar. W najbardziej zdegradowanych formach religijnego doświadczenia stosuje się normę *do ut des*. Ezechiel powie o przekupstwie, chcąc lepiej wyrazić konieczność odwdzięczenia się nowym bóstwom przez jakieś dary. Niekiedy są one określane ogólnie jako „podarunki”, „dary miłości”. Izajasz mówi o „skarbach” i „bogactwach”, a być może także inne wyrażenia odnoszą się również do ofiar składanych bogom. W rzeczywistości terminy te oznaczają daniny, które Izrael i Juda składały wielkim imperiom. Temat ofiar nie został przez proroków podjęty zbyt jasno, można jednak dostrzec aluzję do nich we wszystkich tekstach, które mówią o szkodach, jakie lud sprowadza na siebie poprzez swoje przekupcze postępowanie: on sam w końcu stanie się główną ofiarą, i to nie tylko ofiarą przyszłą: postępowanie króla i polityków sprowadza nieszczęście na lud już w samym momencie zawierania przymierza z obcymi potęgami. Chociaż teksty prorockie nie kładą nacisku na ten temat, nie ulega jednak wątpliwości, że dary i haracze posyłane wielkim potęgom zwiększały wielokrotnie podatki, co dawało się we znaki nie tylko bogatym (2 Krl 15,20), ale obciążało również klasy biedne (por. 2 Krl 23,25). W konsekwencji możemy powiedzieć, że owa idolatria polityczna zagrażała obywatelom, ukrywając się pod pretekstem lepszego i bardziej pewnego jutra. Przykłady Achaza, Menachema, Ozeasza itp. wykazują wieczną aktualność zasady mówiącej, że bezpieczeństwo reżimu kupuje się za cenę zagrożenia ludu.

Powstaje pytanie o to, który z rozważanych przez nas elementów jest najważniejszy. Wydaje się, że postawa bałwochwalcza, która warunkuje wszystko inne. Gdyby Juda i Izrael nie umiłowały i nie złożyły swej ufności w wielkich potęgach, wówczas wszystkie inne materialne przejawy bałwochwalstwa przybrałyby inną formę; Babilonia, Egipt, Asyria byłyby jedynie rzeczywistościami politycznymi, a ich konie, wozy i jeźdźcy przybraliby na nowo swoje zwyczajne ziemskie wymiary. „Udanie się”, „wejście”, „odejście”, „pójście” do któregośkolwiek z tych krajów stałoby się normalnym wydarzeniem politycznym, a skarby i bogactwa straciłyby swój charakter ofiarniczy.

Bożki nie istnieją. Stwarza je sam człowiek swoją postawą, przekształcając tym samym cały otaczający go świat. To pozwala nam zauważyć ciekawy fakt: postawa formalnie jak najbardziej świecka może się stać postawą głęboko religijną (w pozytywnym lub negatywnym sensie). Człowiek zostaje „związany”, „skrępowany” pewną rzeczywistością. Jeśli nie jest to rzeczywistość Boża, to zaistniałe więzy będą fałszywe i pseudoreligijne, nieużyteczne i nieproduktywne, bo są to więzy bałwochwalcze.

Czy ta forma idolatrii jest nadal aktualna? Układy z wielkimi potęgami są czymś normalnym również w naszych czasach. Czy jednak możemy je interpretować jako grzech bałwochwalstwa? Innymi słowy, czy prorocy by je potępił? Trudno jest dać odpowiedź na to pytanie, które ma posmak teologii zupełnie fikcyjnej. Stosunek proroków do polityki miał charakter wyraźnie sakralny, który nie ma dla nas znaczenia, ponieważ został zniesiony przez Nowy Testament. Nie jest więc słuszne automatyczne stosowanie orędzia proroków do naszych czasów.

## b) Ubóstwienie bogactwa

Podobnie jak w przypadku polityki, tak też relacja pomiędzy bogactwem a bałwochwalstwem jest mocno zróżnicowana. Niekiedy chodzi tu jedynie o postawę powierzchowną, zewnętrzną, co widać na przykładzie wielu osób, które popierały kultury pogańskie jedynie ze względu na korzyści ekonomiczne. Przykładem ze Starego Testamentu mogą być kapłani bożka imieniem Bel, którzy w jego kulcie znaleźli środek do podtrzymywania swej egzystencji (por. Dn 14,1-22). To samo można powiedzieć o efeskich złotnikach, którzy fabrykowali świątyni Artemidy (Dz 19,24-27).

Równie powierzchowną i interesowną postawą wobec bożków jest przypadek przeciwny, kiedy to dobra materialne służą bóstwom pogańskim i zostają przeznaczone na sporządzenie ich posągów. Do takich postaw możemy zaliczyć sporządzenie posągu bałwochwalczego przez Mikę (Sdz 17), choć nie można być pewnym, czy w tym czasie uchodziło to już za grzech bałwochwalstwa. W każdym razie księgi prorockie wspominają ten przypadek. Ozeasz czyni wyrzuty współczesnym, ponieważ *ze swego srebra i złota sporządzają bałwany* (8,4). Bardzo podobne wyrażenie znajdziemy w Oz 2,10, choć najprawdopodobniej jest to glosa. Również Ezechiel stwierdza, że *drogocenna ozdoba posłużyła im ku pysze i z niej uczynili sobie swoje ohydne obrazy, swoje bożki* (7,20).

Natomiast w innych przypadkach teksty biblijne wskazują na relację o wiele bardziej wewnętrzną pomiędzy bogactwem a bałwochwalstwem, niezwykle brzemiennej w skutki. Chodzi o te sytuacje, w których bogactwo doprowadza do zapomnienia o Bogu i do praktyk bałwochwalczych, co tak ostro karci Oz 10,1:

*Izrael był jak dorodny krzew winny  
przynoszący wiele owoców,  
lecz gdy owoc jego się mnożył,  
wzrastała liczba ołtarzy;  
im lepiej działało się w kraju,  
tym wspanialsze budowano stele.*

Jest to jeden z zasadniczych punktów orędzia Ozeasza: potępia on łączenie bogacenia się z oddawaniem czci innym bogom. Jego współcześni właściwie bardziej niż Baala miłowali dobra materialne, takie jak: woda, wełna, len, chleb, oliwę. Jeśli zaś zwracali się do bóstw kananejskich, to dlatego, że uważali je za szafarzy tych właśnie dóbr. Orędzie Ozeasza ma tło ekonomiczne, lecz w istocie chodzi tu o coś więcej niż o sam tylko problem niesprawiedliwości społecznej: dążenie do wzbogacenia się i ogromne zatroskanie o dobra ziemskie wynikają jednak z określonej sakralnej koncepcji świata. Jemu współcześni nie zdawali sobie sprawy z tego, że aby się wzbogacić, nie potrzeba wzywać żadnego niebiańskiego boga, ale że istnieją bardziej efektywne środki zdobywania bogactw, nie mające nic wspólnego z kultem. Dobra materialne nie są tutaj natomiast traktowane jako cel sam w sobie i dlatego nie możemy mówić o kulcie oddawanym samemu bogactwu. Takie ubóstwienie pojawia się, wówczas gdy dobra ziemskie stanowią zasadniczą orientację życiową, jedyny punkt oparcia, jedyny cel, i to bez pośrednictwa jakichkolwiek bogów. Wtedy dobra materialne stają się rywalami Boga, gdyż walczą z Nim wewnątrz ludzkiego serca i usuwają Go z Jego tronu.

Przyzwyczajaliśmy się myśleć, że to Jezus po raz pierwszy w sposób jasny potępił tę postawę. Personifikując dobra tego świata i przedstawiając je jako bożka Mamone, pana i władcę, który opanowuje i podbija w niewolę człowieka, ukazał On jasno, że chodzi tu o rywala Boga, równie niebezpiecznego jak Baal przed wiekami<sup>14</sup>. Również św. Paweł, idąc tym śladem, w sposób zdecydowany określił chciwość jako bałwochwalstwo (Kol 3,5 oraz Ef 5,5)<sup>15</sup>. Ten sposób myślenia dostrzegamy już jednak u proroków. Odwołując się do ich orędzi dotyczących problemów społecznych, możemy opisać tę drugą formę bałwochwalstwa, posługując się schematem przyjętym w pierwszym paragrafie.

*Bóg bogactwa* wprawia w zdumienie swą przeogromną potęgą i wpływem przewyższającym niepomniernie Baala czy jakiegokolwiek inne bóstwo pogańskie. Baal ograniczał się do zsyłania deszczu, do udzielania płodności ziemi i obfitości owoców, czyli właściwie był on bogiem wieśniaków i podstawowych ludzkich potrzeb. Mamonna zaś dostarcza tego samego, ale w znacznie większym stopniu. Przyczynia się do

<sup>14</sup> Paralelizm pomiędzy tymi dwiema sytuacjami rozważa również R. Koch: *Jezus widzi w dobrach ziemskich przeciwnika Boga, pewien rodzaj bożka (idola). Również Eliasz napominał swych współczesnych, by nie przywłaszczali sobie dwóch lasek, lecz by opowiedzieli się zdecydowanie za JHWH lub za Baalem* (1 Krl 1 8,21). *Jezus w swej przypowieści o nieuczciwym zarządcy uznaje za niebezpieczne bałwochwalstwo i kult oddawany Mamonie* (*Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium*, w: *Bib* 38 (1957), 151-69, por. 156n).

<sup>15</sup> F. Prat przeciwstawia się temu, aby terminowi *pleonexia* nadawać znaczenie skąpstwa lub chciwości, a proponuje, aby odnieść go do pożądliwości cielesnej (por. *La teologia de san Pablo*, III 386, przypis 121). Większa część autorów uważa jednak, że oznacza on chciwość. Por. G. Dellings, *Pleonéktes, pleonekteo, pleonexia*: ThWNT, 266-74; P. Rossano, *Deconceptupleonexia in N.T.*, w: *VD* 32 (1954), 257-65; E. Klaar, *Pleonexia, - éktes, - éktein*, w: *ThZ* 10 (1 954), 385-7; S. Lyonnet, *Peché*, DBS VII, 498n.

posiadania wielkich pałaców, kosztownych przedmiotów, daje możliwość wystawnego ucztowania, jedzenia mięsa z najlepszych sztuk bydła, picia wybornych win, namaszczania się kosztownymi olejkami (por. Am 6,4-6). Jednym słowem, umożliwia życie w luksusie i pełnym dostatku (por. Jk 5,5). Jednocześnie wzrasta wpływ społeczny tego boga: otwiera on wszystkie bramy i skłania ku sobie wszystkie serca, również gorliwych jahwistów, wpływa na wyrocznie proroków i na nauczanie kapłanów (Mi 3,9-11). Pochylają się przed nim sędziowie, a świadkowie zmieniają swe zeznania, panuje nad królami, właścicielami ziemskimi i kupcami.

To, co prorocy myśleli o niezmiernej potędze Mamony, doskonale oddaje wypowiedź św. Piotra Chryzologa: *[Mamona] rozkazuje ludom, decyduje o królestwach, organizuje wojny, kupuje najemników, handluje ludzkim życiem, powoduje zabójstwa, niszczy miasta, ujarzmia narody, zdobywa fortece, upokarza obywateli, przewodniczy w trybunałach, anuluje prawo, zaciera granice między sprawiedliwym a nikczemnym oraz powoduje trwający aż do śmierci kryzys wiary, dewaluację prawdy, zniszczenie przyzwoitości, rozrywanie więzów miłości, ruinę niewinności, pogrzebanie pobożności i zrujnowanie przyjaźni. I cóż jeszcze? Taka jest Mamona, pan niegodziwości, który bezczelnie bierze w posiadanie zarówno ciało, jak i ducha ludzkiego* (Mignę PL 52,547).

Prorocy jednak nie dają się uwikłać w tę potęgę pieniądza. Jeremiasz, idąc po linii tradycji mądrościowej, zauważa, że nawet bogactwa *pośrodku dni swoich musi człowiek opuścić* (17,11). Sofoniasz, kontynuując myśl Ezechiela, stwierdza, że złoto i srebro nie mogą zbawić i nie stanowią najwyższej gwarancji bezpieczeństwa w tym życiu. Amos, Izajasz, Micheasz widzą w zabieganiu o dobra tego świata dążenie do zniszczenia własnego kraju, a nade wszystko jego stolicy. Na różny sposób prorocy wyrażają swoją zgodność z biblijnymi mędrkami; tak jak oni uważają, że Mamona jest bogiem oszukującym, niepewnym, zdrażliwym, fałszywym jak i inni bogowie pogańscy oraz tak niepewnym, jak wielkie potęgi, w których lud złożył swoją nadzieję.

Druga cecha Mamony ukazywana przez proroków wydaje się bardziej dyskusyjna. Chodzi tu o kwestię, czy dobra tego świata same w sobie są obojętne czy też z istoty swej są niesprawiedliwe? Jeśli zdamy sobie sprawę z faktu, że wypowiedzi proroków stanowią w przeważającej mierze potępienie niesprawiedliwości społecznej tamtych czasów, to łatwo jest z tego wyciągnąć wniosek, że bogactwa nagromadzone dzięki niej są z istoty swej niesprawiedliwe. Ale to wcale nie oznacza, że wszelki typ bogactwa jest niesprawiedliwy i że dobra tego świata noszą w sobie pierwiastek zła. Elementarne powszechne odczucie nie pozwala na taki osąd. Wystarczy przytoczyć tu bardzo znaczący przykład Jeremiasza. Niepokoi się on dążeniem do wzbogacenia się widocznym u jego współczesnych, nawet z kręgów ubogich, ale nie ma skrupułów przy dzieleniu się dziedzictwem ze swoimi (37,12) czy też przy nabywaniu pola na swoją własność (rozd. 32).

Innymi słowy, można stwierdzić, że dobra tego świata są same w sobie obojętne moralnie. Zwykły kontakt z nimi nie prowadzi do grzechu. Powoduje go dopiero postawa człowieka, który je ubóstwia i zaprzęga w służbę niesprawiedliwości, co zauważamy w wielu wypadkach. Dochodzimy zatem do takiej samej konkluzji, do jakiej doszliśmy w części pierwszej, gdzie była mowa o wielkich potęgach.

### c) Postawy i działania bałwochwalcze

Gdy zwrócimy uwagę na teksty proroków, zauważamy, że zasadniczą postawą, która doprowadza do ubóstwienia dóbr tego świata, jest chciwość, czyli pragnienie posiadania coraz więcej. Ujawnia się ona jednak w sytuacjach bardzo różnych i ma różne cechy. Zarówno król Jojakin, jak i ludzie ubodzy współcześni Jeremiaszowi stali się ofiarami tego pragnienia. Nie ma jednak wątpliwości, że zachodzi pomiędzy nimi ogromna różnica. Chciwość rozgałęzia się niejako w trzech kierunkach: wszystkie one mają charakter bałwochwalczy, a odpowiadają im zróżnicowane formy działania.

Pierwszy kierunek to *niesprawiedliwość*, zamierzona i realizowana z premedytacją. Chciwość w tej postaci nie respektuje ani dóbr, ani życia bliźniego, ale dąży do ograbienia bliźnich z ich dóbr, aby je sobie przywłaszczyć. Przeciwno takiej postawie występują niemal wszystkie teksty prorockie. Można zatem przypuszczać, że chodzi tu o mamonę w sensie pełnym i absolutnym. Działanie bałwochwalcze, poprzez które tej bogini oddaje się kult, prezentuje w tym przypadku niekończąca się lista niesprawiedliwych działań, takich jak: uciskanie ludu, rabowanie, defraudacja, eksmitowanie, przyłączanie domu do domu, pola do pola, doprowadzanie ubogich i dzieci do stanu niewolnictwa, podnoszenie cen produktów, posługiwanie się oszukańczą wagą itd.

Drugim wymiarem tego bałwochwalstwa jest *egoizm*, który nie umie się dzielić dobrami. Chodzi tu o tzw. niesprawiedliwość pośrednią. Jest to temat mało rozwinięty przez proroków. Jedyną aluzję do tego typu chciwości stanowi tekst Amosa 6,6b, dotyczący bogaczy Samarii, którzy prowadzili życie wystawne, nie patrząc na klęski gnębiące ich biednych współobywateli. Oni także, chociaż nie zabijają ani nie kradną, oddają cześć mamonie; czynią to, żyjąc w luksusie i marnotrawstwie. Wygodę uważają za rzecz najważniejszą i całą nadzieję pokładają w idolu, który ją ofiaruje.

Chciwość objawia się też *lękiem o przeżycie*. Termin ten zapożyczam z Nowego Testamentu (Mt 6,25); u proroków nie pojawia się wcale, ale jest on najbardziej stosowny dla wyrażenia krytyki Jeremiasza wobec jego biednych i uprowadzonych do niewoli rodaków. W tym przypadku nie chodzi bynajmniej o niesprawiedliwość bezpośrednią czy pośrednią. Jest to proste pragnienie posiadania, dążenie do zapewnienia sobie pożywienia, ubrania i zdobycia pewności jutra.

Dobrze jest zdać sobie sprawę z tych trzech form chciwości, by nie zubożyć problematyki kultu oddawanego Mamonie, ponieważ często sprowadzamy go tylko do pierwszej z opisanych form bałwochwalstwa. Faktem jest jednak, że właśnie ona zasadniczo interesuje proroków, czego dowodzi obfitość tekstów, jakie posiadamy, podczas gdy pozostałe dwie formy są jedynie skąpo i sporadycznie zasygnalizowane.

Następstwem postawy chciwości i formą podporządkowania się jej jest druga postawa: pokładanie ufności w dobrach materialnych, które sprawia, że one same przemieniają się w bożyszczą. Teksty prorockie nie podkreślają zbyt mocno tego aspektu. Spotykamy go jednak w Jr 9,22n, So 1,18 oraz Ez 7,19 w formie pośredniej: kiedy prorocy stwierdzają, że złoto i srebro nie mogą przynieść ocalenia, to możemy się domyślać, że ich współcześni pokładali w tych dobrach swoją ufność. Choć w orędziu proroków postawa ta nie została wyakcentowana, to jednak ma ona znaczenie w ocenie samej chciwości, ponieważ ją usprawiedliwia. Człowiek nie dążyłby do gromadzenia dóbr, gdyby nie upatrywał w nich gwarancji swego dalszego życia. To stwierdzenie łączy się wyraźnie z paragrafem poprzednim, ponieważ w obydwu przypadkach ufność pokładana w rzeczywistościach, które nie są Bogiem, prowadzi do ich ubóstwienia.

#### d) Ofiary bałwochwalstwa

Kult oddawany Mamonie jest jednym z najokrutniejszych zjawisk. Sieroty, wdowy, ubodzy, emigranci, słabi, nędzarze, a nawet rodzice pojawiają się w tekstach proroków jako ofiary ludzkich dążeń do wzbogacenia się. Jednakże ofiarami Mamony są nie tylko ludzie; prorocy zaliczają do nich również sprawiedliwość, prawo, miłosierdzie, czyli te wszystkie wartości i środki, poprzez które Bóg sprawiedliwie porządkuje relacje międzyludzkie. Można by je określić jednym wyrażeniem: jest to słowo Boga „wystawione na urąganie”. Taki sposób widzenia zauważamy u Jr 6,9-30 oraz u Ez 33,30-33, a nieco później pojawi się on w nauczaniu Jezusa.

Jest jeszcze jedna ofiara tego kultu składanego dobrom doczesnym: jest nią sam człowiek, który go praktykuje. Z pozoru moglibyśmy sądzić, że jest on wielkim uprzywilejowanym, przynajmniej na tym świecie, ale bardzo byśmy się pomylili, trwając przy takiej opinii. Choć taki człowiek wyobraża sobie, że to on panuje nad bogactwem, to w rzeczywistości tak wcale nie jest: tak naprawdę to bogactwo panuje nad nim. I to nie tylko w tym znaczeniu, że bogactwo opanowuje jego życie i wciąż wymaga od niego nieustannego wysiłku, ale ono niszczy go wewnątrz, zamyka przed Bogiem, przed bliźnim i przed jego własną najgłębszą rzeczywistością. Kult pieniądza jest jedną z najbardziej oczywistych form alienacji. Jedną z prorockich tradycji kreśli to bardzo trafnie. Chodzi nam o 1 Krl 21, gdzie przedstawiono jeden z najbardziej drastycznych przypadków nieprawości w historii Izraela, czyli zabój-



stwo Nabota przez Achaba. Po jego śmierci król Achab „bierze w posiadanie jego winnicę” (w. 16). Przez zagarnięcie tego upragnionego terenu powiększył on wreszcie swoją posiadłość. W tym przypadku jednak poszkodowanym został nie tylko nieszczęsny Nabot, lecz przede wszystkim sam król. Ukazuje to wyraźnie prorok Elias, gdy mówi: *Ty się zaprzedałeś* (w. 20), a myśl ta powróci jeszcze w ostatecznej ocenie postępowania Achaba (w. 25). Ten tragiczny związek pomiędzy wzięciem w posiadanie a zaprzędaniem samego siebie w paradoksalny sposób ukazuje wewnętrzną tragedię tych wszystkich, którzy zdecydowali się służyć Mamonie.

### 3. Manipulacja Bogiem

G. von Rad w swym krótkim, ale interesującym artykule pt. *Rzeczywistość Boga a problem bałwochwalstwa* tak stwierdza: *To właśnie pobożny człowiek popada w wielkie niebezpieczeństwo tworzenia Boga według własnego obrazu lub obrazu innych ludzi*<sup>16</sup>. A następnie dodaje: *Również my, chrześcijanie, narażeni jesteśmy na niebezpieczeństwo wierzenia w mity i adorowania obrazów. Nie ma ani jednej prawdy wiary, którą nie moglibyśmy się posłużyć w celu bałwochwalczej manipulacji*<sup>17</sup>.

Dotychczas zwróciliśmy uwagę na tę formę bałwochwalstwa, która sprzeciwia się pierwszemu przykazaniu Dekalogu: *Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie*. Zajmiemy się teraz tym, co się odnosi do drugiego jego aspektu, czyli zakazu tworzenia obrazów JHWH. Choć znaczenie tego zakazu jest wciąż tematem ożywionych dyskusji, to jednak najpowszechniej przyjmuje się, że chodzi tu o zakaz manipulacji Bogiem. Kiedy ktoś tworzy własny obraz Boga, to zawsze popada w niebezpieczeń-

<sup>16</sup> *Die Wirklichkeit Gottes*, w: *Gottes Wirken in Israel. Vortrage zum AT* (Neukirchen 1974), s. 148.

<sup>17</sup> Dz. cyt., 101. Jako przykład pozwolę sobie zacytować interesującą opinię R. Auberta odnośnie do czasów Piusa IX: *Niejednokrotnie cześć oddawana papieżowi przybierała formy wyraźnie dyskusyjne, które abp Reims określił jako „idolatria papieżstwa”. Niektórzy, aby lepiej wyznawać prawdę o tym, że papież jest wikariuszem Boga na ziemi, uważali go za Wice-Boga ludzkości i stosowali do niego te atrybuty, które w brewiarzu przypisuje się samemu Bogu, inni zaś pozdrawiali go biblijnymi tytułami Chrystusa: Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior coelis factus. Trzeba też stwierdzić, że te postawy nie były tylko pewnymi formami nieodpowiedzialności. W artykule zamieszczonym w *Civiltà Cattolica*, piśmie rzymskich jezuitów, pisano bowiem, że *papież, który medytuje, to sam Bóg, który w nim medytuje*. Jeden z biskupów należący do ultramontanistów, bardzo poważany we Francji mons. Bertaud de Tulle, przedstawił papieża jako *Słowo Wcielone, które się niejako przedłuża [w czasie]*. Biskup Genewy mons. Mermillod nie wahał się mówić o trzech wcieleniach Syna Bożego: w łonie Maryi, w Eucharystii i w starcu na Watykanie (por. Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, vol. XXIV: *Pio IX y su epoca*, Valencia 1974, s. 329).*

stwo manipulacji tym bóstwem. Jeśli człowiek otrzymuje to, o co prosi, wynagradza bóstwu, ofiarując mu kadzidło i wonności, namaszczając jego posąg olejem i składając ofiary. Kiedy zaś niczego nie otrzyma, niejako za karę pozbawia bóstwo tych wszystkich przejawów kultu.

Ta starożytna mentalność, której Izraelici pragnęli uniknąć, przetrwała jednak w niektórych, na szczęście nielicznych chrześcijańskich środowiskach. Istnieją jednak poważniejsze sposoby manipulowania Bogiem<sup>18</sup>. Jak ostrzega tradycja bliższa, fakt ten ma miejsce przede wszystkim na płaszczyźnie religijnej: sam kult, prawdy wiary, systemy religijne, święte osoby i czasy oraz tradycje mogą być absolutyzowane i użyte do manipulacji Bogiem, „wiążąc Mu niejako ręce”. A zatem nawet wtedy, gdy sądzimy, że służymy prawdziwemu Bogu, to, co czynimy, może być oddawaniem kultu wytworzonemu przez nas idolowi. Wielu Izraelitów uległo temu błędowi i dlatego prorocy czuli się zobowiązani, by go napiętnować. Ograniczymy się do przytoczenia jedynie wybranych przykładów, które pozornie tylko różnią się między sobą. Ujawniają one fałszywe religijne poczucie pewności i usiłowanie manipulowania Bogiem, a dotyczą takich elementów kultu, jak Wyjście, Przymierze, świątynia oraz „dzień Pański”.

• *Wyjście*. Stanowi ono podstawową prawdę izraelskiej religii i jej idei historii zbawienia. Wyznanie: *Pan wyprowadził nas z Egiptu* przenika cały Stary Testament. *Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli* - to uroczyste historyczne wprowadzenie do Dekalogu (Wj 20,2; Pwt 5,6). Temat ten pojawia się także w Psalmach (135,8; 136,10-15), a nawet w ustach pogan, np. Rachab (Joz2,10) czy Achiora (Jdt 5,10-14), oraz stanowi przedmiot głębokiej refleksji autora Księgi Mądrości. Jednakże i to wydarzenie, podobnie jak wszystkie inne prawdy, ulegało błędnym interpretacjom, które stwarzały podstawy do fałszywego religijnego poczucia bezpieczeństwa. Rozumiano je tak, jakby Bóg w sposób definitywny i wyłączny związał się z Izraelem i dlatego Izrael mógł nadużywać tego przywileju. Najbardziej energiczny protest wobec takiej postawy znajdziemy w Księdze Amosa. Jest to tekst krótki, niemniej tak radykalny, że słuchacze lub czytający mogli go uznać nawet za bluźnierstwo: *Czyż nie jesteście dla Mnie jak Kuszyci, wy, synowie Izraela? - wyrocznia Pana. Czyż Izraela nie wyprowadziłem z ziemi egipskiej jak Filistynów z Kaftor, a z Kir - Aramejczyków?* (Am 9,7).

<sup>18</sup> Zob. J. Alonso Diaz, *El aleance de la prohibitiön de las imagenes en el decalogo mosaico*, w: *EstE* 48 (1 973), 31 5-26; K. H. Bernhardt, *Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung des Bilderverbotes* (Berlin 1956); J. Dus, *Das zweite Gebot*, w: „*Communio Via forum*” 4 (1 961), 37-50; J. Th. Obbink, *Jahwebilder*, w: *ZAW* 6 (1929), 264-74; W. H. Schmidt, *Ausprägungen des Bilderverbotes? Zur Sichtbarkeit und Verstellbarkeit Gottes im A. T.*, w: *Homenaje a G. Friedrich*, wyd. przez H. Balz (Stuttgart 1973), 25-34; G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento I*, 254-264; W. Zimmerli, *Das zweite Gebot*, w: *Omaggio a Bertholet* (1 950), s. 550-64.

Chyba nie można w sposób bardziej drastyczny wypowiedzieć tej myśli. Amos jakby jednym ciosem obalił tu wszelkie przywileje ludu wybranego. To, co Izrael uważał za wyjątkowy epizod z historii powszechnej - czyli swoje wyjście z Egiptu - prorok umieścił na tej samej płaszczyźnie, co migracje Filistynów i Syryjczyków, a więc najbardziej zaciętych wrogów Izraela. Amos nie neguje Bożej interwencji w Egipcie, ale poszerzają na historię wszystkich krajów. Nie demitologizuje historii Izraela, lecz za świętą uznaje całą historię powszechną, wykluczając w ten sposób domniemane przywileje tych, którzy się uważają za „naród wybrany”.

Aby zrozumieć, jak bluźnierczo musiały zabrzmieć te słowa w uszach Izraelity, proponuję - narażając się nawet na ryzyko uznania mnie za heretyka - następującą aktualizację tych słów: „Czyż wy, chrześcijanie, nie jesteście dla Mnie tym samym, co inni ludzie? Jeśli do was posłałem Jezusa, to do muzułmanów posłałem Mahometa, a do buddystów - Buddę”. Jeśli Jezusa ktoś umieści na równi Mahometem i Buddą, to na pewno poczujemy się urażeni, mimo całego szacunku, jaki żywimy względem tych osób. Coś podobnego musieli odczuwać Izraelici. Prorok nie chciał jednak ranić ich wrażliwości, ale pomóc im w zrozumieniu tej najgłębszej prawdy, że wyznania wiary i dogmaty są całkowicie pustymi słowami, jeśli życie nie jest z nimi zgodne. Można tu przytoczyć słowa Jezusa: *Nie każdy, który Mi mówi: „Panie, Panie”, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, który spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie* (Mt 7,21). Wyznanie, że Jezus jest Panem, leży u podstaw Nowego Testamentu i daje zbawienie. Nie dokonuje się to jednak automatycznie, w sposób magiczny, lecz w jedności z życiem odpowiadającym temu wyznaniu.

- *Przymierze*. Idea Przymierza jest ściśle złączona z wydarzeniem Wyjścia. Chodzi tu bowiem o ten zasadniczy moment z życia ludu izraelskiego, który miał miejsce po wyjściu z Egiptu. Zostało ono zawarte na Synaju i poprzez nie JHWH zobowiązał się być Bogiem Izraela, a Izrael ze swej strony postanowił być ludem Pana. Tak ścisłemu zjednoczeniu z Bogiem znowu zagraża fałszywa interpretacja ujmująca go jako przywilej, który zabezpieczy „lud Pana” przed wszelkim zagrożeniem w przyszłości. I chociaż Stary Testament nieustannie przypomina, że to przymierze może być zerwane, jeśli lud nie dochowa przyrzeczeń (czyli przykazań), to jednak w Izraelu wciąż jest żywa idea bezwarunkowego zobowiązania się ze strony Boga, które w jakimś sensie uniemożliwia zesłanie kary. Idei tej przeciwstawia się prorok Amos, który w fakcie przymierza z Bogiem nie dostrzega podstaw do takiego poczucia bezpieczeństwa, ale do tym większej odpowiedzialności: *Śłuchajcie tego słowa, które mówi Pan do was, synowie Izraela, do całego pokolenia, które Ja wyprowadziłem z ziemi egipskiej. Jedynie was znałem ze wszystkich narodów na ziemi, dlatego was nawiedzę karą za wszystkie wasze winy* (Am 3,1-2).

Z typową dla proroka wolnością, która pozwala mu nawet przeczyć samemu sobie, Amos broni w tym wypadku oficjalnego stanowiska, stając pozornie po stronie

słuchaczy: mówi, że jedynym narodem wybranym przez Boga jest Izrael. Po takiej argumentacji jego cios jest jeszcze mocniejszy: zawarte z Bogiem przymierze gwarantuje jedynie to, że tym skrupulatniej weźmie On pod uwagę wszystkie grzechy przeciw Niemu popełnione.

- *Świątynia*. W odróżnieniu od Wyjścia i Przymierza świątynia nie jest prawdą wiary ani dogmatem. Lecz również ona, jako święta przestrzeń wybrana przez Boga w szczególny sposób, może okazać się czymś, w czym lud będzie pokładać bałwochwalczą ufność. Najmocniej przeciw temu występował Jeremiasz. Jego postawa była ostrą opozycją wobec oficjalnej mentalności, która mogła proroka kosztować życie, jak wskazuje na to rozdz. 26, podający historyczne okoliczności ogłoszenia jego orędzia.

Zdarzyło się to na początku panowania króla Jojakima (609 r. przed Chr.), w roku, który przyniósł Judejczykom tragiczne doświadczenia. Nieco wcześniej poległ z ręki Egipcjan w bitwie pod Megiddo wielki król Jozjasz, a faraon Neko podczas swego powrotu z Północy uprowadził ze sobą nowego króla Joachaza. W tym czasie napięcia i niepewności lud złożył swą ufność w „świątyni Pana”. Wierzono bowiem, że to ona zagwarantuje Jerozolimie bezpieczeństwo. Jednak prorok Jeremiasz obala wszystkie te nadzieje, które, jak twierdzi, opierają się na złudzeniach. Judejczycy bowiem - jego zdaniem - uważali świątynię za rodzaj zbójckiej jaskini, do której można się schronić po dokonaniu rozboju, morderstwa czy cudzołóstwa. A Bóg nie może tolerować takiej mentalności. On nie wiąże się z żadną przestrzenią materialną, lecz jedynie ze sposobem etycznego i religijnego postępowania. Dlatego jeśli lud się nie odmieni, los Jerozolimskiej Świątyni będzie taki sam, jak los dawnego sanktuarium w Szilo. Choć było to najważniejsze sanktuarium w epoce sędziów, to zostało wymazane z historii. Warto przytoczyć przynajmniej niektóre zdania z tego tak bardzo ważnego orędzia Jeremiasza: *To mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela: „Poprawcie [wasze] postępowanie i wasze uczynki, a pozwolę wam mieszkać na tym miejscu. Nie ufajcie słowom kłamliwym, głoszącym: „Świątynia Pańska, świątynia Pańska, świątynia Pańska!” (...) Nieprawdaż?! Kraść, zabijać, cudzołożyć, przysięgać fałszywie, palić kadzidło Baalowi, chodzić za obcymi bogami, których nie znacie (...) - a potem przychodzicie i stajecie przede Mną w tym domu, nad którym wzywano mego imienia, i mówicie: „Oto jesteśmy bezpieczni”, by móc nadal popełniać te wszystkie występki. Może jaskinią zbójców stał się w waszych oczach ten dom, nad którym wzywano mego imienia? (...) Idźcie, proszę, do mojego przybytku w Szilo (...) i patrzcie, co mu uczyniłem z powodu przewrotności mojego ludu Izraela”* (Jr 7,3-4.9-12).

- *Dzień Pański*. Stajemy teraz wobec tradycji bardzo mocno zakorzenionej w Izraelu, która była powodem licznych nieporozumień. Chociaż trudno jest określić początki zaistnienia tej idei, to jednak niewątpliwie jest, że Izraelici VIII w. przed

Chr., współcześni Amosowi, już oczekiwali wspaniałego objawienia się Boga, które miało na celu wywyższenie Jego ludu i postawienie go na czele wszystkich narodów. Miało się to dokonać w „dniu Pańskim”, z którym wiąże się cała seria dyskusyjnych przywilejów i fałszywych nadziei. Przeciwstawia się im prorok Amos i proponuje zupełnie odmienną koncepcję tego dnia: *Biada oczekującym dnia Pańskiego! Cóż wam po dniu Pańskim? On jest ciemnością, a nie światłem. Jak gdyby uciekał człowiek przed lwem, a trafił na niedźwiedzia; jakby skrył się do domu i oparł się ręką o ścianę, a ukąsił go wąż!* (Am 5,18-20). *Owego dnia - wyrocznia Pana - zajdzie słońce w południe i w dzień świetlany zaciemni ziemię. Zamienię święta wasze w żałobę, a wszystkie wasze pieśni w lamentacje. Nałożę na wasze biodra wory, a na wszystkie głowy sprowadzę łysinę i uczynię żałobę jak po jedynaku, a dni ostatnie jakby dniem goryczy* (Am 8,9-10).

Przykłady te, mówiące o rywalach Boga i o manipulacji Bogiem, pragną wykazać, że dla proroka jedynym absolutem jest Pan. Wielu współczesnych usiłowało również przyznawać JHWH najwyższe znaczenie, ale łatwo jest zauważyć różnice pomiędzy ich spojrzeniem a widzeniem proroków. Zwyczajny człowiek, odznaczający się określoną wiarą w Boga, uważał Go za jedną z wielu rzeczywistości, jakie go otaczały. Nie dostrzegał zatem przeciwieństwa pomiędzy Bogiem a bogactwem, pomiędzy Bogiem a imperiami ziemskimi albo też widział Boga jako kogoś nazbyt bliskiego, „zadomowionego”, będącego na służbie jego małych interesów. Poprzednie stronicę, mówiące o bałwochwalstwie, wykazały jasno, jak wielką ideę Boga mieli prorocy. Była ona konsekwencją owego głębokiego doświadczenia spotkania z Bogiem, które omówiliśmy w rozdziale wcześniejszym. Kto nie zostanie głęboko poruszony ideą takiego Boga proroków - najwyższego Pana, ten nigdy nie pojmie ich orędzia. W takiej jedynie perspektywie zrozumieć można właściwie głębokie zakorzenienie proroków w społeczności ich czasów i w samej historii. Tym właśnie tematami poświęcimy rozdziały następne.

# ROZDZIAŁ IV

## WALKA O SPRAWIEDLIWOŚĆ

Jednym z najważniejszych zagadnień prorockiego orędzia jest krytyka niesprawiedliwości społecznej oraz staranie o stworzenie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego<sup>1</sup>. Zanim jednak poddamy analizie orędzie proroków, zapoznamy się ze środowiskiem, w którym oni żyją i jego uwarunkowaniami. Prorocy bowiem nie stają w obronie sprawiedliwości pojmowanej abstrakcyjnie, lecz zajmują się faktami konkretnymi: latyfundyzmem, niewolnictwem, lichwą, niesprawiedliwym handlem. Są to wszystko zjawiska społeczne o bardzo długiej historii. Jeszcze zanim prorocy podnieśli głos w obronie biedaków, były i wcześniej inne osoby, które podejmowały te problemy. Niesprawiedliwym byłoby pominięcie ich wysiłków i uważanie proroków za „wolnych strzelców” na marginesie tak szeroko pojętej walki o sprawiedliwość. Rozpoczniemy więc od omówienia dwóch fundamentalnych kwestii: ewolucji społeczno-ekonomicznej starożytnego Izraela oraz prób rozwiązania problemów społecznych przez poprzedników proroków, a także przez ludzi im współczesnych. Pozwoli nam to lepiej ocenić wkład samych proroków na tym polu.

### 1. Ewolucja społeczno-ekonomiczna Izraela

Przodkowie ludu izraelskiego (patriarchowie) przynależeli do półnomadów, do ich kultury i formy życia<sup>2</sup>. Zajmowali się oni przede wszystkim pasterstwem i możemy twierdzić, że między nimi nie pojawiały się poważne problemy społeczne. Rodzina z czasów patriarchów (obejmująca nie tylko rodziców i dzieci, ale również konkubiny i niewolników itp.) była zjednoczona w sposób trwały. Wszyscy mieli te same prawa i obowiązki, a poszczególne rodziny łączyły się na tych samych zasa-

<sup>1</sup> Zob. obszerne omówienie tematów poruszonych w tym rozdziale w: J. L. Sicre, „*Con los pobres de la tierra*”. *La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid 1985), z bibliografią s. 465-477.

<sup>2</sup> Styl życia patriarchów jest obecnie kwestią dyskutowaną. Przyjmuję opinię, która jest najbardziej rozpowszechniona.

dach, tworząc klany. Jeśli jakaś osoba lub rodzina znalazła się w trudnościach ekonomicznych (np. z powodu choroby albo napaści nieprzyjaciela), inni okazywali jej pomoc.

W tej epoce nie było mowy o wielkich różnicach ekonomicznych ani też o klasach społecznych. Istnieli co prawda niewolnicy, lecz wydaje się, że nie mieli oni świadomości klasowego poniżenia i nie doświadczali jakichś przejawów nieludzkiego traktowania. Oczywiście pojawiały się różne konflikty oraz przejawy rywalizacji (np. wypędzenie Hagar i historia Józefa), a nawet przypadki wykorzystywania obcych (Jakub i Laban), ale w większości były to konflikty personalne. A ponieważ nie istniało jeszcze społeczeństwo w pełni zorganizowane, byłoby czymś absurdalnym mówić o zinstytucjonalizowanych formach niesprawiedliwości społecznej.

Wiele spośród tych rodzin, które później ukonstytuowały starożytny Izrael, nie było nigdy w Egipcie<sup>3</sup>, choć autorzy biblijni koncentrują się prawie wyłącznie na grupie, która tam była i którą uważają za najbardziej znaczącą dla Izraela ze względu na jej ludzkie i religijne doświadczenie. Byłoby co prawda naiwnością rekonstruowanie historii jedynie na bazie opowiadań tak pełnych poezji i teologii, lecz jeszcze większą naiwnością i odejściem od wszelkich naukowych prawideł byłoby zanegowanie historyczności tejże grupy i zepchnięcie jej na ostateczne miejsce w procesie formowania się Izraela.

Interpretacje powyższych wydarzeń, podjęte przez różne tradycje, wychodzą od faktu wysłuchania przez Boga krzyku uciśnionych (Wj 2,24n; 3,7-10.17; 4,31; 6,5-8 itp.), ponieważ ucisk polityczny i ekonomiczny - jak to wykazało opowiadanie tradycji kapłańskiej dotyczące misji Mojżesza (Wj 6,2-9) - przeszkadzał w przyjęciu Bożego orędzia. Pewność tego, że Bóg zawsze staje w obronie bezsilnych, zakotwiczyła się już na stałe w świadomości Izraela. Doświadczenie wyjścia z Egiptu stanie się argumentem, który będzie przemawiał za dobrym traktowaniem tej szczególnej grupy tak bardzo udręczonych przez los emigrantów (Wj 22,20; 23,9 itp.). Z drugiej znów strony tradycje te pozwalają nam poznać nowy typ niewoli, różny od tej, jaką można było zauważyć wcześniej. Nie chodzi tu bowiem o niewolnika związanego z jedną rodziną, z którą dzielił on stół i mieszkanie, lecz o niewolnictwo w służbie państwa, będące ciężką pracą (Wj 1,11-14) i nieznośnym traktowaniem (Wj 2,1 ln;

<sup>3</sup> Zob. zwłaszcza R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, Madrid 1 975. Alternatywą całkowicie odmienną jest koncepcja mówiąca, że lud izraelski zrodził się z rewolucji chłopskiej zaistniałej wewnątrz ludności kananejskiej. W takiej interpretacji pobyt niewielkiej grupy Izraelitów w Egipcie i ich wyjście stamtąd nie miałyby żadnego znaczenia. Tak tę kwestię przedstawia N. K. Gottwald, *The Tribes of Jahweh. A Sociology of the religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C. E.* (Londyn 1980). Dzieło to jest rozwinięciem i obroną tezy G. E. Mendenhalla, *The Hebrew Conquest of Palestine*, w: *BA.* 25 (1962), s. 66-87, oraz *The Tenth Generation* (Londyn 1973), chociaż sam Mendenhall nie był przekonany o prawdziwości teorii Gottwalda. Por. jeszcze: V. R. Wifall, *The Tribes Yahweh*, w: *ZAW95* (1983), s. 197-209, oraz F. R. Brandfon, *Norman Gottwald on the Tribes of Yahweh*, w: *JSOT* 21 (1 981), s. 1 01 -110.

5,14). Są to szczegóły, o których należy pamiętać przy analizie historii Salomona oraz innych podobnych zagadnień.

Po osiedleniu się w Palestynie Izraelici zarzucili styl życia półnomadów i zajęli się rolnictwem. W ich życiu pojawiło się wtedy nowe zjawisko o wielkim znaczeniu dla późniejszej historii Izraela: posiadanie uprawnej ziemi. Aby pojąć, na czym polegał społeczno-ekonomiczny ideał izraelskiego państwa, do którego będą często odwoływać się prorocy, dobrze jest sobie przypomnieć, w jaki sposób dokonano podziału ziemi Kanaan. Są na ten temat dwie różne tradycje: Joz 18,1-10 oraz Lb 26,52-56. Ta druga przedstawia podział w sposób wyidealizowany, uzależniając wielkość przydzielonego obszaru od liczebności danego pokolenia. *Pomiędzy nich ma być kraj rozdzielony, według liczby głów, jako dziedzictwo. Pokoleniu, które ma więcej ludzi, przypadnie większy dział, a temu, które ma mniej - mniejszy. Każde otrzyma przydział odpowiadający danym spisem. Kraj ma być dzielony losem, a dziedzictwo mają otrzymać według liczby imion w rodach. Losem ma być rozdzielone dziedzictwo pomiędzy rody liczne i mniejsze* (Lb 28,52-56). Tradycja Jozuego jest trochę bardziej realistyczna, ale też należy do tej samej utopijnej wizji. Mówi ona, że kiedy znaczniejsze pokolenia wzięły w posiadanie swoje ziemie, następne siedem pokoleń, które jeszcze nie otrzymały dziedzictwa, miały sporządzić plan podziału pozostałego terytorium i podzielić go na siedem części, które potem zostaną im losowo przydzielone przez Pana (Joz 18,1-10). Również i tu mamy u podstaw zasadę równości w tym znaczeniu, że wszystkie pokolenia otrzymują jednakowy obszar ziemi. Niemniej kryterium zastosowane w Księdze Liczb jest bardziej sprawiedliwe, ponieważ bierze pod uwagę liczbę ludzi przynależących do danego pokolenia. Obydwie tradycje są jednak zgodne co do faktu, że podział ziemi dokonał się przez losowanie, aby w ten sposób mogła się okazać wola Boga, a wykluczone zostały wszelkie ludzkie kombinacje.

Autorzy tacy jak Waldow<sup>4</sup> i Pirene<sup>5</sup> przyjmują historyczność tych tradycji, przynajmniej w tym, co najistotniejsze. Mamy też takie teksty biblijne, które w sposób odmienny przedstawiają te fakty, i one właśnie odznaczają się większą wiarygodnością. I tak np. Kaleb otrzymuje (Joz 14,13) lub zdobywa (Sdz 1,10) Hebron. Nie zadowolona się tym jednak i wyrusza przeciw Debir, które zdobywa jego bratanek Otniel. Poślubia on Akse, córkę Kaleba i w ten sposób wszystko pozostaje w rodzinie (Joz 15,13-19; Sdz 1,10-15). Kiedy zaś córka domaga się od niego źródeł wód, Kaleb, nie radząc się nikogo, przyzwala na to. Postępowanie takie wydaje się bliższe rzeczywistości i pozwala zrozumieć, w jaki sposób powstawały wielkie majątki ziemskie.

Również tradycje odnoszące się do pokoleń Józefa (Joz 17,14-18), Dana (Joz 19,47; Sdz 18), Judy i Symeona (Sdz 1,1-21) potwierdzają, że tereny przydzielone poszczególnym pokoleniom różniły się co do obszaru i jakości ziemi. Niektóre

<sup>4</sup> H. E von Waldow, *Social Responsibility and Social Structure in Early Israel*, w: *CBQ* 32 (1970), s. 182-204.

<sup>5</sup> J. Pirenne, *La société hébraïque d'après la Bible* (Paris 1965), s. 70.



z pokoleń musiały karczować lasy, inne walczyć lub emigrować. Pirenne ujmuje to zagadnienie trafniej niż inni autorzy, gdy pisze: *Bez wątpienia skupianie ziemi w rękach ludzi najpotężniejszych zaczęło się już pod koniec okresu sędziów i już w tym czasie powstaje problem różnic społecznych*. Aby zauważyć niesprawiedliwy podział ziemi, nie trzeba sięgać do okresu monarchii czy nawet do końca epoki sędziów, jak pisze Pirenne, ale sprawa ta zaistniała już od momentu wejścia do Kanaanu.

Jak było w rzeczywistości? Tego nie wiemy, ale możemy sobie wyobrazić. Różne „stowarzyszenia” czy rodziny osiadały w pobliżu terenów uprawnych i nabywały je poprzez kupno, kontrakt lub zdobycie. W niektórych przypadkach musiano je dopiero przystosować do uprawy. Wszystkie rodziny brały udział w tym procesie i w końcu ziemię dzielono poprzez losowanie, w sposób możliwie najsprawiedliwszy. Według opinii Lurjego podział ziemi i zdobyczy wojennych stanowi podstawę wszelkich późniejszych nierówności społecznych. Jeśli nawet istniała równość w odniesieniu do indywidualnych osób, to po ustaleniu się zasady prywatnej własności stopniowo doszło do formowania się różnych przejawów nierówności. Wpływały na to zróżnicowane plony ziemi, powiększanie się lub zmniejszanie liczebności członków rodziny itp. Według Lurjego nawet te nieuniknione formy nierówności można było ominąć poprzez własność wspólnotową. Na koniec trzeba jeszcze stwierdzić, że te wszystkie dane stanowią jedynie początek długiej historii. Monarchia jeszcze zaostrzy problemy dotyczące podziału ziemi i stworzy podstawy latyfundyzmu na szeroką skalę. Również tradycje z epoki sędziów ukazują nam cały wachlarz wielorakich form niesprawiedliwości. Warto zwrócić uwagę na praktykę bezprawnego więzienia osób celem zdobycia zysku; zakazanie takiego procederu (Wj 21,16) wskazuje na to, że nie były to przypadki hipotetyczne czy wyjątkowe. Znamienne jest też częste używanie takich sformułowań, jak: „kraść”, „rzeczy skradzione”, „złodziej” w Wj 21,36; 22,1-3.6-7.9-11. Przykładem najbardziej interesującym i zgodnym już z linią prorocką jest opowiadanie o synach Samuela, którzy wymierzali sprawiedliwość w Beer-Szeba: *Jednak synowie jego nie chodzili jego drogą: szukali własnych korzyści, przyjmowali podarunki, wypaczali prawo* (1 Sm 8,3).

Nastanie monarchii przyniosło znaczący wzrost dobrobytu w Izraelu, ale postęp materialny przyniósł ze sobą niesprawiedliwość i ucisk, choć poprawił się nieco standard życia nawet ludzi najbiedniejszych. Zatrzymamy się teraz przy wielkich zmianach, jakie dokonały się w X wieku, w okresie panowania Dawida i Salomona.

Królestwo Dawida ma jeszcze charakter pierwotnej struktury społecznej. Tworzące je pokolenia i klany z czasem ulegają politycznej centralizacji, urbanizacji, nowej organizacji wojskowej, a w końcu zaczynają podlegać gubernatorom mianowanym w czasach Salomona. Dawniejsza ich władza i autonomia zostają mocno osłabione. „Starsi” tracą swój autorytet, który nie podlegał kiedyś żadnej dyskusji. Ponad nimi, a przynajmniej obok nich pojawiają się królewscy funkcjonariusze, a ponad wszystkimi jest król. System ten ma na pewno swoje strony pozytywne;

w przeciwnym razie „starsi” Izraela nie zwróciliby się spontanicznie do Dawida, by zaproponować mu panowanie nad pokoleniami północnymi (2 Sm 5,3). Tracąc jednak swoją władzę, „starsi” tracą też możliwość otaczania opieką poszczególnych klanów, ich rodzin i konkretnych osób.

Drugą wielką zmianę wprowadził proces urbanizacyjny, który dokonał się przede wszystkim w Jerozolimie, Chasor, Megiddo, Gezer itp. Według licznych badaczy miało to wiele ujemnych skutków. I tak np. zdaniem Fricka<sup>6</sup> fakt ten spowodował pojawienie się klasy wyższej, (przy założeniu, że klasy rządzące koncentrowały się w miastach). Przed okresem urbanizacji społeczeństwo było mniej więcej wyrównane. Zdaniem Maona *należałoby sformułować tezę, wedle której w Biblii miasto wytworzyło własność prywatną*<sup>7</sup>. Neufeld<sup>8</sup> twierdzi natomiast, że miasta, jakie powstały w okresie monarchii, różniły się całkowicie od miast dawniejszych. Ich wzrost był w znacznej mierze rezultatem nowej kontroli nad większymi dochodami, przewyższającymi te, które wystarczały jedynie do przetrwania. *Zyski te były zdobywane w znacznej mierze poprzez nadużycia władzy. Rozwój życia miejskiego opiera się na kruchych podstawach niewolnictwa, na wyzysku, przymusowej pracy i przesadnie zawyżanych podatkach*. Trudno zgodzić się całkowicie z Frickiem i Maonem - tylko po części mają oni rację. Klasy wyższe nie pojawiły się razem z urbanizacją, istniały już wcześniej, ale z pewnością wtedy doszło do ich koncentracji oraz do ujawnienia się „klasowej świadomości”, kiedy trzeba było bronić własnych interesów. Nie można też powiedzieć, że własność prywatna pojawiła się wraz z powstawaniem miast. Istniała ona już wcześniej, jak to wykazują tradycje Księgi Sędziów i Samuela, Kodeks Przymierza, a także przypadki Nabala i Barzilaja, którzy bynajmniej nie mieszkali w miastach. Opinia Neufelda wydaje się więc przesadna i tendencyjna, ale jednocześnie jest zgodna z krytyką, jaką prorok Micheasz skierował przeciw Jerozolimie. Zarówno on, jak i inni prorocy upatrują w stolicy centrum niesprawiedliwości, ponieważ tu koncentrowały się władze cywilne, wojskowe, sądownicze i religijne. Nie chcemy tych proroków przedstawić jako reprezentantów opozycji pomiędzy wsią i miastem, ale prawdą jest, że stolica wzbudza u nich wiele podejrzeń. Z drugiej zaś strony konsekwencją urbanizacji była imigracja oraz osłabienie więzów rodzinnych, co jednostkę pozbawiało jakiegokolwiek oparcia.

Trzecią wielką zmianą było uformowanie się różnych warstw społecznych. Różnice społeczne istniały już w okresie sędziów, lecz monarchia jeszcze je pogłębiła. W tym okresie możemy już odnotować powstanie klasy rządzącej oraz biurokracji administracyjnej. Chociaż znamy tylko nieliczne imiona ówczesnych urzędników,

<sup>6</sup> F. S. Frick, *The city in Ancient Israel* (Missoula 1 977), s. 111.

<sup>7</sup> Art. *Propriété*, w: *DBS* VIII, s. 1350.

<sup>8</sup> E. Neufeld, *The Emergence of a Royal-Urban Society in Ancient Israel*, w: *HUCA* 31 (1960), s. 31-53, por. s. 41. Pośrednio widać tu też opozycję pomiędzy wsią a miastem, o czym pisze również Max Weber w: *Das antike Judentum*, s. 26n.

to jednak łatwo można sobie wyobrazić ogromną liczbę ludzi zatrudnionych na przeróżnych stanowiskach. Obok nich również wojsko nabiera coraz bardziej profesjonalnego charakteru. Oczywiście istnieje też klasa robotnicza będąca na służbie królów, którzy co trzy miesiące muszą kogoś zatrudnić przy ścinaniu drzew w Libanie ( 1 Krl 5,27n), oprócz tych, którzy pracowali jako tragarze i kamieniarze w górach (5,29n).

W ten sposób pojawił się zupełnie nowy świat, co widać nawet w wykonywanych zawodach. Aż dotąd zasadniczo istniała tylko „ekonomia utrzymania się”: każda rodzina starała się o wyprodukowanie tego, co było konieczne do życia. Teraz zaczynają się pojawiać specjalizacje i zawody bardzo się od siebie różniące. Począwszy od tego momentu teksty biblijne mówią o artystach, piekarzach, tkaczach, rybakach, marynarzach, lekarzach, metalurgach, cieślach, jubilerach, muzykach, inżynierach wojskowych, architektach, kucharzach, młynarzach, garncarzach, kupcach, golarzach, kowalach, szatniarzach, sekretarzach, woźnicach, wytwórcach perfum... Niektóre z tych zawodów poprzedzają wiek X, inne natomiast znajdują potwierdzenie dopiero w tekstach późniejszych. Nie ulega jednak wątpliwości, że zaistniało zjawisko zróżnicowania pracy, co z kolei stworzyło nową społeczność o różnych poziomach życia i społecznego prestiżu.

Czwarty, charakterystyczny dla tych czasów element dotyczy dóbr korony i administrowania nimi<sup>9</sup>. Przed monarchią istniały jedynie terytoria wspólnotowe (należące do pokolenia lub klanu) oraz prywatne. Teraz pojawiły się dobra królewskie, konieczne dla wynagradzania urzędników dworu i wojska, będące dziedziczną własnością królewskich synów. Najprawdopodobniej dobra korony nie powodowały większych przejawów niesprawiedliwości. Prorocy bowiem nie obwiniają królów za latyfundyzm, choć mamy słynny przypadek Nabota. W sposób pośredni władza królewska mogła jednak u osób, którym przydzielała ziemię, wzbudzać pragnienie powiększania własnych posiadłości. Niejednokrotnie też jej sposób postępowania był podobny do działań królowej Jezabel.

Najcięższą winą monarchii, zwłaszcza z okresu Dawida i Salomona, było jednak zaprezentowanie takiego ideału i stylu życia, w którym luksus i bogactwo zajmują najbardziej znaczące miejsce. Monarchia stworzyła urzędy, które stały się celem ludzkich dążeń, o które walczono i dla zdobycia których organizowano nawet spiski. Wstąpienie na tron Salomona jest właśnie negatywnym przykładem takich właśnie pałacowych intryg i słabo ukrywanych ambicji.

Nie wszystko jednak było złe w X wieku, nikt też nie był w stanie powstrzymać biegu historii. Wiele spraw się zmieniło, ale niestety nie wszystko szło w dobrym kierunku. Podział Królestwa po śmierci Salomona, bratobójcze wojny pomiędzy Izra-

<sup>9</sup> Por. M. Noth, *Das Krongut der israelitischen Könige und seine Verwaltung*, w: *ZDPV* 50 (1927), s. 211 -44; Z. Ben-Barak, *Merihaal and the System of Land Grants in Ancient Israel*, w: *Bib* 62 (1981 ), s. 73-91.

elem i Judą, zagrożenie ze strony krajów sąsiednich odbiły się potem znacząco na obydwu terytoriach. Do tego trzeba jeszcze dodać inne nieprzewidziane sytuacje, jak np. posucha, która spowodowała straszliwe skutki w rolnictwie. Następne stulecia staną się bardziej okresami gospodarczego upadku niż pomyślnego rozwoju, a nawet momenty pomyślności nie zdołały położyć kresu różnicom powstałym w epokach poprzednich. Powiększała się też nieustannie przepaść pomiędzy bogatymi a ubogimi, którą widać było już wyraźnie w wieku IX, a która w wieku VIII osiągnęła ogromne rozmiary. Jest to czas pojawienia się pierwszego proroka, którego pisma się zachowały, Amosa, a jest to zarazem prorok najbardziej chyba zainteresowany kwestią społeczną.

## 2. Wcześniejsze próby rozwiązania problemu społecznego

Zainteresowanie losem ludzi biednych ze społecznego marginesu sięga swym początkiem okresu poprzedzającego proroków. Jest to fenomen postrzegany również w krajach sąsiednich<sup>10</sup>, a który wywarł istotny wpływ na izraelskie prawodawstwo.

Okres sędziów, kiedy to zarysowały się pierwsze poważniejsze zróżnicowania społeczne i ekonomiczne, jest równocześnie świadkiem pierwszych starań zmierzających do ratowania potrzebujących. Potwierdzenie na to znajdujemy w Księdze Przyrzeczeń, którą autorzy, tacy jak Jepsen, Ringgren, Noth, Sellin-Rost, von Rad, Weiser, Procksch, umieszczają właśnie w tamtej epoce. A nawet choćbyśmy przyjęli późniejszą datę jej powstania, to i tak wiele z umieszczonych w niej norm prezentuje ducha i problemy tamtego właśnie okresu.

W kwestii sprawiedliwości społecznej poruszone są tutaj następujące aspekty:

a) Troska o najuboższych. *Nie będziesz gnębił i nie będziesz uciskał cudzoziemców* (Wj 22,20). *Nie będziesz krzywdził żadnej wdowy i sieroty* (Wj 22,21). Do tego paragrafu możemy dołączyć prawa dotyczące niewolników (21,1-10.26-27; 23,12)<sup>11</sup> i wszystko, co odnosiło się do biednych.

<sup>10</sup> Odnośnie do troski o ubogich w Egipcie, Mezopotamii, wśród Hetytów i w Ugarycie zob. dzieło cyt. w przyp. 1, s. 1 9-47.

<sup>11</sup> Por. N. P. Lemche, *The Hebrew Slave, Comments on the Slave Laws Ex 21,2-11*, w: VT 25 (1975) 1 29-1 44; L. Cardellini, *Die biblische „Sklaven“. Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts* (BBB 55 881), s. 239-68.

b) Troska o uczciwy wymiar sprawiedliwości. Należy tu zwrócić uwagę na Księgę Wj 23,1-9, z której fragmentu McKay, po usunięciu późniejszych dodatków, rekonstruuje „dekalog” dotyczący postępowania starszych, sędziów i świadków w sądzie<sup>12</sup>.

c) Wobec postępującej ewolucji społecznej szczególne zainteresowanie powinno wzbudzić prawodawstwo dotyczące pożyczek i zastawów danych na przechowanie. *Jeśli pożyczysz pieniądze ubogiemu z mojego ludu, żyjącemu obok ciebie, to nie będziesz postępował wobec niego jak lichwiarz i nie każesz mu płacić odsetek* (Wj 22,24). Bliska temu tematowi jest kwestia dawania w zastaw przedmiotów, której konkretny przykład przytacza ten kodeks: *Jeśli weźmiesz w zastaw płaszcz twojego bliźniego, winienesz go oddać przed zachodem słońca, bo jest to jedyna jego szata i jedyne okrycie jego ciała podczas snu* (Wj 22,25-26). Wiemy, że ta norma nie była przestrzegana (por. Am 2,8), a w następnych okresach brano w zastaw również kamienie młyńskie (co było zakazane w Pwt 24,6), zwierzęta (Hi 24,3), a nawet dzieci (Hi 24,9).

W późniejszym czasie nie wystarczał już Kodeks Przymierza i zaistniała konieczność jego odnowy i poszerzenia<sup>13</sup>. Zaczęło więc powstawać nowe prawodawstwo, które z biegiem czasu stało się rdzeniem aktualnej Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 12-26).

Wśród norm o treści społecznej znajdujemy tam takie uwagi:

a) Ochrona najuboższych. Dozwolone jest, by wchodzić do winnic sąsiadów i jedli do sytości (nie zabierając jednak nic do koszyka) oraz aby mogli zrywać kłosa na polu bliźniego, jednak nie używając sierpa (Pwt 23,25-26). A oto nakaz skierowany do właścicieli: *Jeśli będziesz żął we żniwa na swoim polu i zapomnisz snopka na polu, nie wrócisz się, aby go zabrać, lecz zostanie dla obcego, sieroty i wdowy, aby ci błogosławił Pan, Bóg twój we wszystkim, co czynić będą twe ręce. Jeśli będziesz zbierał oliwki, nie będziesz drugi raz trzął gałęzi, niech zostanie coś dla obcego, sieroty i wdowy. Gdy będziesz zbierał winogrona, nie szukaj powtórnie pozostałych winogron, niech zostaną dla obcego, sieroty i wdowy* (Pwt 24,19-21). Do tych trzech tradycyjnych grup społecznych Deuteronomista dołącza jeszcze lewitów, którzy nie posiadali ziemi i zubożeli ze względu na centralizację kultu w Jerozolimie. Gdy chodzi o niewolników,

<sup>12</sup> J. W. McKay, *Exodus XXIII 1-3, 6-8: A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate*: VT 21 (1971), 31 1-25. Znaczenie tych wersetów, nie mówiąc o samym Dekalogu, podkreślił już A. Alt, *Die Ursprünge des Israelitischen Rechts*, w: *Kl. Schriften I*, 278-332. Również C. Beer w swym komentarzu do *Exodusu* (1939) przeniósł wersety 4-5 w inne miejsce, a reszcie nadał tytuł *Zwierciadło sędziów* (*ein Richterspiegel*), uważając, że tekst ten został skierowany do wszystkich Izraelitów.

<sup>13</sup> Eissfeldt w swej *Introducción al Antiguo Testamento* stwierdził, że Księga Pwt zamierzała usunąć starożytny Kodeks Przymierza. Koncepcja ta nie wydaje mi się jednak tak oczywista, jak sądzi autor.

do przepisu o uwolnieniu ich każdego roku szabatowego (por. Wj 21,2) zostaje dołączone nowe rozporządzenie o uposażaniu ich (Pwt 15,13-15). Jeszcze inne ważne prawo dotyczy niewolnika uciekiniera (23,16-17); jest ono znakiem, że tworzący to prawo miał świadomość, iż niesprawiedliwość leży nawet u podstaw społeczeństwa prawnego i ucieczka jest niekiedy jedynym wyjściem. Mimo iż co do tego obowiązywały określone normy prawne, to Pwt wyraźnie bierze w obronę takiego uciekiniera.

b) W odniesieniu do sądów i wyroków wymiaru sprawiedliwości utrzymywano normy podstawowe (Pwt 16,18-20).

c) Zadziwia ogromne znaczenie, jakie przypisywano sprawie pożyczki na procent. Nacisk został położony na tym, aby nie przesadzać w zabieganiu o własne korzyści (23,20-21). Chociaż stare prawo, bardziej twarde, pozwalało brać w zastaw płaszcz dłużnika (Wj 22,25) z zastrzeżeniem, że należy go zwrócić przed zachodem słońca, to teraz pojawia się zakaz brania w zastaw odzienia wdowy (Pwt 24,17). Jednak do praw najważniejszych i nowych należy nakaz darowania wszystkiego co siedem lat oraz położenie nacisku na gesty wspaniałomyślności (Pwt 15,1-11).

d) Wobec wzrastającej liczby osób, które utraciły własną ziemię i muszą pracować na czyjąś rzecz, pojawia się teraz nowa norma dotycząca zapłaty: *Nie będziesz niesprawiedliwie gnębił najemnika ubogiego i nędznego, czy to będzie brat twój, czy obcy, o ile jest w twoim kraju w twoich murach. Tegoż dnia oddasz mu zapłatę, nie pozwolisz zająć nad nią słońcu, gdyż jest on biedny i całym sercem jej pragnie, by nie zwywał Pana przeciw tobie, bo to by cię obciążyło grzechem* (Pwt 24,14-15).

e) Wreszcie rozpowszechniający się coraz bardziej handel zmusza również do sformułowania określonego prawa: *Nie będziesz miał w torbie podwójnego ciężarka; nie będziesz miał w swoim domu podwójnej efy: większej i mniejszej (...). Będziesz miał ciężarek nie umniejszony i dokładny* (Pwt 25,13-15).

Nie tylko prawa, ale również tradycja mądrościowa i kult przypominały o sprawiedliwych normach postępowania, które uczyniłyby sytuację ludu bardziej znośną<sup>14</sup>. Liturgie odprawiane podczas wstępowania do świątyni, podobne duchem do

<sup>14</sup>Odnosnie do literatury mądrościowej zob. D. Cox, *Sedaqa and Mispat. The Concept of Righteousness in Later Wisdom*, w: *StBibFranc27* (1977), s. 33-50; B. V. Malchow, *Social Justice in the Wisdom Literature*, w: *BThB* 12(1982), 1 20-124; Ph. J. Nel, *The Structure and Ethos of the Wisdom, Admonitions in Proverbs* (BZAW 1 58, 1 982), z obszerną bibliografią; W. Richter, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches* (Munich 1966); G. von Rad, *La sabiduria en Israel* (Madrid 1973) s. 103-30. J. W. Gaspar, w *Social Ideas in The Wisdom Literature of the Old Testament* (Washington 1947), zajmuje się wyłącznie takimi tematami, jak: małżeństwo, ojciec, narzeczona, dzieci, wychowanie, wspólnota i jej funkcja społeczna.

starych babilońskich przepisów, przypominały, że jedynie człowiek, który *postępuje uczciwie i praktykuje sprawiedliwość, mówi szczerze i nie popełnia oszczerstw swym językiem, nie pożycza pieniędzy na lichwę i nie przyjmuje łapówki przeciw niewinnemu*, tylko taki może być gościem na górze świętej (Ps 15; zob. też Ps 24 oraz Iz 33,14-16). Niestety, ideał ten nie był zachowywany i świątynia stała się „jaskinią zbójców” (Jr 7,1-15).

W ten sposób prawodawcy, kapłani i mędracy, choć nie znajdują rozwiązania wobec istniejących problemów, to jednak w sposób pośredni dają w swych tekstach świadectwo ciężkiej sytuacji, w której i oni partycypują.

### 3. Oskarżenia płynące z ust proroków

Przy analizie tego zagadnienia zazwyczaj rozpoczyna się od tych stwierdzeń proroków, które są wyliczeniem konkretnych problemów społecznych tamtego czasu, takich jak: luksus, latyfundyzm, niewolnictwo, ucisk biednych. Wydaje się nam jednak, że najlepiej będzie rozpocząć od wizji całościowej, która ukaże nam, jak prorocy patrzyli na społeczeństwo swoich czasów. Zwrócimy najpierw uwagę na wypowiedzi, które opisują ogólną sytuację dwóch stolic, Samarii i Jerozolimy, zakładając, że w ten sposób będziemy mogli poznać rzeczywistą sytuację dwóch krajów, które stanowiły lud Boży. Rozpoczynamy od Królestwa Północnego, czyli Izraela. W ciągu dwustu lat swego istnienia (931-720 r.) Królestwo Północne miało trzy stolice, w których kolejno istniały królewskie rezydencje. Po krótkim okresie istnienia stolicy w Sychem została ona przeniesiona do Tirsy aż do IX wieku, kiedy to Omri zbudował Samarię. Była to ostatnia, najbardziej znacząca i zarazem najbardziej luksusowa stolica. Z całą pewnością luksus ten osiągnięto dzięki daninom najbiedniejszych warstw społeczeństwa, przede wszystkim chłopów, którzy w VII wieku przeżywali najcięższe kryzysy.

Ozeasz, prorok Królestwa Północnego, nie zwraca szczególnej uwagi na ten problem, ponieważ bardziej zajmuje się ciągłymi rewoltami i walkami, jakie wybuchwały w tym okresie. Jednak Amos, z pochodzenia Judejczyk, posłany przez Boga dla przepowiadania w Izraelu, przekazuje nam swój punkt widzenia na temat stolicy Północy. Jego tekst, dosyć zagadkowy dla współczesnego czytelnika, nabiera jednak niezwykłej siły, jeśli go zrozumiemy:

*Głóście w pałacach w Aszdodzie i na zamkach w ziemi egipskiej!  
Mówcie: „Zbierzcie się na górach Samarii,*

*zobaczcie wielki w niej bezład<sup>15</sup>  
i skrzywdzonych pośród niej!”<sup>16</sup>.  
Nie umieją postępować uczciwie - wyrocznia Pana -  
gromadzą nieprawość i ucisk w swych pałacach (Am 3,9-10).*

Amos przedstawia nam Samarię jako wielką scenę, na której rozgrywa się sztuka rozpoczęta już przed laty. Jednak tylko wyspecjalizowana w tych sprawach publiczność może pojąć, na czym ona polega. Dlatego też prorok rozpoczyna od zaproszenia na to widowisko Filistynów (Aszdod) oraz Egipcjan. Dla Izraelitów owe dwa narody były tradycyjnymi wrogami, prototypami ucisku. Egipcjanie uciskali Izrael z czasów Wyjścia, Filistyni natomiast w okresie jego osiedlania się w Kanaanie. Taką to publiczność, doświadczoną w ucisku, zaprasza Amos do oglądania nowego widowiska ucisku. Na scenie można rozróżnić dwie grupy: uciskanych i tych, którzy się bogacą. Pierwsi są ofiarami niesprawiedliwości, a drudzy czerpią z niej korzyści.

Najbardziej zaskakującym elementem tej akcji jest sposób, w jaki Amos pragnie wywołać zdziwienie słuchacza. W odróżnieniu od tego, co moglibyśmy nazwać oglądem turystycznym, prorok prezentuje nam wizję profetyczną. Widzowie-turyści zaproszeni do odwiedzenia Samarii napisaliby zapewne coś zupełnie innego niż Amos. Byliby oni zdumieni bogactwem stolicy, jej luksusem, wspaniałymi pałacami zbudowanymi z ciosanych kamieni. Amos nie widzi w niej jednak miasta dobrobytu i pokoju, lecz miasto ogarnięte przez terror. Turysta podziwiałby luksus wielkich rodów, ich zdolność do robienia interesów, ludzką mądrość, ich wspaniałe budowle, pełne kosztownych i luksusowych przedmiotów. Amos natomiast odsłania podłoże tego bogactwa: kłamstwo i zbrodniczy gwałt. Dlatego nie zasługuje ono na podziw, ale na potępienie i karę.

W tekście swej księgi, jakby gwałtownymi pociągnięciami pędzla, rozwija ten syntetyczny i całościowy osąd:

<sup>15</sup> Wyrażenie *mehumót rabbót* przekładają niektórzy w sposób bardzo nieudolny, np.: „jakże wielkie poruszenie w jej łonie” (Randellini); inni mówią o ruchu lub zamieszaniu. Znaczenie tego terminu jest jeszcze mocniejsze. *Mehumót rabbót* pojawia się w 2 Krn 1 5,5 na oznaczenie braku bezpieczeństwa i pokoju w całym kraju. Ez 22,5 nadaje Jerozolimie tytuł *rabbat hammehuma* nie dlatego, że było to miasto handlowe, bardzo ruchliwe, lecz ponieważ tam dokonuje się mordów, nie szanuje się rodziców i uciska słabych. *Mehuma* wyraża również śmiertelny strach, który Bóg wznieca wśród nieprzyjaciół i pobudza ich do mordowania się nawzajem. Dlatego lepszym przekładem będzie termin „panika” lub „terror”, jak proponuje Wolff.

<sup>16</sup> *’asuqim* można interpretować jako *plurale abstractum* („uciski”), lub tłumaczyć w sposób konkretny („uciśnieni”). W znaczeniu pierwszym byłoby to wrażenie paralelne do określenia „wielki terror”, w drugim stanowiłoby antytezę do wyrażenia „gromadzą skarby” (*’osrtm* w. 1 0). Ja wybieram ostatnie tłumaczenie.



*Tak mówi Pan: „Z powodu trzech występków Izraela i z powodu czterech nie odwrócę tego [wyroku], gdyż sprzedają za srebro sprawiedliwego, a ubogiego za parę sandałów. W prochu ziemi depczą głowy biednych i ubogich kierują na bezdroża; ojciec i syn chodzą do tej samej dziewczyny, aby znieważać święte imię moje. Na płaszcach zastawnych wylegają się przy każdym ołtarzu i wino wymuszone grzywną piją w domu swego Boga” (Am 2,6-8).*

Każde z tych zdań wymagałoby obszernego komentarza<sup>17</sup>. Ograniczymy się jednak tylko do idei zasadniczej: najślabi pod względem społecznym i ekonomicznym są krzywdzeni, upokarzani, a nawet sprzedawani jako niewolnicy. Dokonują tego ludzie bez skrupułów, którzy do własnych niegodziwości dodają jeszcze to, że w sposób bezwstydnym dopuszczają się tych czynów w świątyni „przy każdym ołtarzu”.

Ci potężni mogą sobie pozwolić na wszelki rodzaj luksusu (przerażająca przypowieść o bogaczu i Łazarzu zdaje się czerpać inspirację z Am 6,4-6). Luksus ten kryje w sobie postawę chciwości, przeciwną Bogu i bliźniemu, jak to wykazuje wypowiedź skierowana przeciw handlarzom (8,4-7).

Instytucją najbardziej odpowiedzialną za ten społeczny chaos jest wymiar sprawiedliwości. Od niego bowiem zależy, czy ubodzy odniosą triumf w swoich słusznych żądaniach czy też przeciwnie - poprzez samowolne decyzje będą nadal uciskani i wyzyskiwani:

*Prawość obracacie w piołun,  
a sprawiedliwość depczecie po ziemi.  
W bramie nienawidzą dowodzącego słuszności,  
nie cierpią tego, który mówi prawdę.  
Ponieważ deptaliście biednego  
i daniny w zbożu braliście od niego,  
możecie zbudować sobie domy z kamienia ciosanego,  
lecz nie będziecie w nich mieszkali.  
Możecie piękne winnice zasadzić,  
lecz nie będziecie pili z nich wina.  
Albowiem poznałem mnogie wasze złości i grzechy wasze liczne,  
o wy, ciemiężcy sprawiedliwego, biorący okup i uciskający w bramie ubogich  
(Am 5,7.10-12).*

<sup>17</sup> Por. „Con los pobres de la tierra”, s. 102-1 i 3.

Niektórzy komentatorzy sądzą, że wszystkie te niegodziwości zasadniczo miały jedno na celu: wyniszczenie biednych wieśniaków i doprowadzenie ich do nędzy, aby potem zagarnąć ich pola i stworzyć wielkie posiadłości. Teoria ta wydaje się prawdopodobna. A jest to tym bardziej uderzające, gdy zauważymy, że ta bezlitosna postawa łączy się z ogromną troską o kult, tak jakby Bóg zadowalał się pielgrzymkami, ofiarami i daninami, podczas gdy ubodzy skazani zostają na wyniszczenie. Temat ten rozwinie my w rozdziale następnym.

Jedynym źródłem poznania niesprawiedliwości popełnianych w Samarii jest świadectwo Amosa. Inaczej jest w przypadku Jerozolimy, której sytuacją zajmują się tacy prorocy, jak Izajasz, Micheasz, Sofoniasz, Jeremiasz i Ezechiel. Zważywszy na obfitość tego materiału, ograniczymy się tutaj jedynie do wizji Izajasza i Micheasza. Izajasz opisuje stolicę w następujący sposób:

*Jakże to miasto wierne stało się nierządnicą?  
Syjon był pełen rozsądku, sprawiedliwość w nim mieszkała, a teraz zbójcy!  
Twe srebro żużlem się stało, wino twoje z wodą zmieszane.  
Twoi książęta zbuntowani, współlnicy złodziei;  
wszyscy lubią podarki, gonią za wynagrodzeniem.  
Nie oddają sprawiedliwości sierocie, sprawa wdowy nie dociera do nich.  
Przeto [taka jest] wyrocznia Pana, Boga Zastępów, Władcy Izraela:  
„Ach, uraduję się kosztem moich wrogów, pomścę się na mych nieprzyjaciółach.  
Obrócę rękę moją na ciebie, wypalę do czysta twą rudę i usunę cały twój ołów.  
Przywrócę twoich sędziów jak dawniej i twoich radnych jak na początku.  
Wówczas cię nazwą Miastem Sprawiedliwości, Grodem Wiernym” (Iz 1,21-26).*

Diagnoza sformułowana przez Izajasza podobna jest do tych opinii, jakie wypowiadają nasi współcześni odnośnie do sytuacji naszego społeczeństwa. Żyjemy w świecie, który zdradził i opuścił Boga, w świecie niewiernym Bogu, zafałszowanym. Opinie są podobne, ale motywacje odmienne. O czym myślimy my, mówiąc, że świat opuścił Boga, utracił wiarę itp.? Czy o pustych kościołach? O minimalnym zainteresowaniu dla tradycyjnej doktryny religijnej? O niemoralności? O jakim typie niemoralności?

Według Izajasza Jeruzalem zdradziło Boga, ponieważ zdradziło ubogich. A zdrady tej dopuścili się władcy („twoi książęta”), którzy stoją pomiędzy dwiema grupami społecznymi: pomiędzy bogaczami i tymi, którzy się wzbogacili kradzieżą (jest to jasny przykład „demagogii profetycznej”), oraz ubogimi, których reprezentują najsłabsze elementy społeczeństwa, czyli sieroty i wdowy. Pierwsi dysponują pieniędzmi, aby kupić sobie sympatie władców, zanim jeszcze zaistnieją jakiekolwiek trudności, oraz aby rekompensować podarunkami wyświadczony im usługi. Druzy zaś nie mogą niczego ofiarować, mogą jedynie prosić, by ich wysłuchano. W takiej sytuacji władcy stają po stronie bogatych łotrów.

W porównaniu z wizją Amosa dotyczącą Samarii wizja Izajasza jest bardziej całościowa i ciekawsza. Mówi on o tych, którzy gromadzą skarby drogą kradzieży i w tym jest zgodny z Amosem. Ale Izajasz idzie jeszcze dalej i ukazuje zasadniczą przyczynę takiej sytuacji: bogacze mogą rabować, ponieważ władcy im na to pozwalają. A oni się na to godzą, dlatego że ich serce opanowała żądza zysku. W ten sposób stają się „rebeliantami”, zdradzają pełniony przez siebie urząd, zdradzają ubogich i samego Boga. Dlatego, według Izajasza, rozwiązanie tego problemu powinno się dokonać na poziomie instytucjonalnym: poprzez usunięcie tych urzędników, a mianowanie w Jeruzalem *sędziów takich, jacy byli dawniej, i radnych takich, jacy byli na początku*.

Jak już zaznaczyłem wcześniej, tekst ten jest typowym przykładem „demagogii profetycznej”. Czy wszyscy bogaci w Jeruzalem byli złodziejami? Czy wszyscy przedstawiciele władzy byli skorumpowani? Również i dzisiaj są tacy, którzy upraszczają problemy i w sposób demagogiczny wygłaszają niesprawiedliwe twierdzenia. Dlatego tak łatwo nam je ze spokojnym sumieniem odrzucić - a przecież za demagogiczną formą może się kryć słuszna treść. Musimy wszak przyznać, że Izajasz jest wielkim prorokiem, największym ze wszystkich. Uznajemy jego wypowiedzi za słowo Boże, a to w konsekwencji odkrywa naszą dogłębną hipokryzję: gardzimy prorokami współczesnymi, a składamy kwiaty na grobie dawnych proroków. Może bardziej uczciwym byłoby żadnemu z nich nie dać posłuchu...

Współczesny Izajaszowi Micheasz jest jeszcze surowszy w swej mowie skierowanej do Jerozolimy:

*Słuchajcie tego, książęta domu Jakuba i wodzowie domu Izraela!  
Wy, którzy brzydzicie się sprawiedliwością i przekręcacie wszystko, co proste.  
Wy, którzy krwią budujecie Syjon, a nieprawością Jeruzalem.  
Książęta jego sądzą za podarki,  
rozstrzygają kapłani jego za zapłatę;  
prorocy jego wieszczą za pieniądze,  
powołują się jednak na Pana, mówiąc:  
„Czyż Pan nie jest wśród nas?  
Nie spadnie na nas nieszczęście”.  
Przeto z powodu was Syjon będzie jak pole zorany,  
Jeruzalem rumowiskiem się stanie,  
a góra świątyni - szczytem zalesionym (Mi 3,9-12).*

Wypowiedź ta, będąca jedną z najtwardszych, ale i najślawniejszych w Starym Testamencie, rozpoczyna się surowym oskarżeniem władzy ze względu na jej „znienawidzenie sprawiedliwości” i postępowanie będące „fałszowaniem prawa”. Do tych znanych już tematów dołącza prorok coś nowego: osoby mające władzę czynią to celowo: troszczą się o powiększenie stolicy, Syjonu-Jeruzalem, i polepszenie jej sytuacji. Wieśniakowi, jakim był Micheasz, Jeruzalem musiało wydawać się wielkim widowiskiem:

*Obchodźcie Syjon dokoła, policzcie jego baszty;  
przypatrzcie się jego murom, oglądajcie jego warownie... (Ps 48,13-14).*

Czyjego uczucia mogłyby wyrazić słowa Psalmu 122?

*Uradowałem się, gdy mi powiedziano:  
„Pójdziemy do domu Pańskiego!”  
Już stoją nasze nogi  
w twych bramach, o Jeruzalem.  
Jeruzalem, wzniesione jako miasto  
gęsto i ściśle zabudowane (...).  
Tam ustawiono trony sędziowskie,  
trony domu Dawida.  
Proście o pokój dla Jeruzalem (...).  
Przez wzgląd na moich braci i przyjaciół  
będę mówił: „Pokój w tobie!”  
Przez wzgląd na dom Pana, Boga naszego,  
będę się modlił o dobro dla ciebie.*

Raczej nie; Micheasz nie należy do tej grupy ludzi, co psalmista: on nie kocha ani Jeruzalem, ani jego budowli, ani jego rozwoju. Nie ma zaufania do jego trybunałów, a pobyt w tym mieście nie przynosi mu zadowolenia. Nie życzy mu też pokoju. A dzieje się tak dlatego, że podobnie jak Amos nie jest on ani turystą, ani też pielgrzymem. Jest prorokiem, który rozpoznaje drugą stronę medalu. Pomyślność i postęp są zbudowane na krwi ubogich, są konsekwencją niesprawiedliwości.

Nie wiemy, do jakich konkretnych faktów odwołuje się prorok. Być może chodzi tu o przymusowe roboty, które nie były wynagradzane, a do których władze zmuszały lud, by realizować swoje plany budownicze (podobna sytuacja miała miejsce wiek później za króla Jojakima, którego za to właśnie napiętnował Jeremiasz). A może chodzi tu o zwiększenie opłat podatkowych, które umożliwiały wielki splendor stolicy. Jednak chodzi z pewnością o czyny okrutne, mające wymiar kryminalny i zbrodniczy. Jak mogło dojść do takich nieprawości? Przyczyną tego była ogromna chciwość, która wszystkich opanowała, również osoby odpowiedzialne za sprawy religijne. W rytm pieniądza zaczynają tańczyć wszystkie znakomitości Jeruzalem. Najgorsze jest jednak to, że na dodatek uważają się oni za ludzi religijnych i dla zapewnienia sobie bezpieczeństwa wzywają samego Boga (3,9-11). Popołniają ten grzech, który później będzie piętnował Jezus: równocześnie oddają cześć Bogu i Mamonie. Ku Bogu kierują tylko swoje słowa, natomiast ich czyny i serce dalekie są od Niego, bo już przylgnęły do troski o zysk. W innym ze swych tekstów Micheasz jeszcze raz powtarza, że społeczeństwo zostało podzielone na dwie wielkie grupy, ujmowane nie

z punktu widzenia socjologicznego, lecz teologicznego: nie są to już ciemężyciele i ciemężeni, lecz rządzący i „mój lud”:

*Potem rzekłem: „Słuchajcie, proszę, książęta Jakuba i wodzowie domu Izraela!  
Czy nie waszą jest rzeczą znać sprawiedliwość?  
Wy, którzy macie w nienawiści dobro, a miłujecie zło,  
którzy zdzieracie z nich skórę, a ciało ich aż do kości.  
Bo ci, którzy jedzą ciało mego ludu i skórę z niego zdzierają,  
a kości mu łamią i tną na kawałki  
jak w garnku, jak mięso w środku kotła.  
Wołać będą wówczas do Pana, ale im nie odpowie,  
lecz zakryje wówczas oblicze swe przed nimi  
za występki, które popełnili” (Mi 3,1-4).*

Tekst ten zawiera dwa bardzo istotne elementy. Pierwszy to rozpoczynająca go metafora, która w sposób obrazowy przedstawia wzgardę i okrucieństwo, z jakim rządzący postępują z ludem, traktując go jak rzeźnik mięso. Z drugiej znów strony ukazana została przyczyna takiej sytuacji, która jest zakorzeniona w wewnętrznej postawie rządzących, nienawidzących dobra, a miłujących zło. W dalszych rozważaniach postawimy sobie pytanie, czy prorocy za istniejące zło społeczne obwiniają same struktury. Nie możemy jednak mieć wątpliwości, że zdają sobie oni zawsze sprawę z wewnętrznej grzesznej postawy, która opanowała serce rządzących. Podkreślają też, że ów uciśniony i krzywdzony lud Bóg nazywa „swoim ludem”. Pan czuje się szczególnie związany z tym ludem, który wyzwolił z niewoli egipskiej i z którym zawarł Przymierze (określenie „mój lud” jest wyraźnym odniesieniem do formuły Przymierza).

Wyrok wydany przez Izajasza i Micheasza na Jerozolimę jest całkowicie zbieżny z tym, który sto lat później wypowiedzą inni judejscy prorocy tego miasta. Wystarczy wspomnieć Sofoniasza, który nazywa stolicę *miastem buntowniczym i splugawionym, co stosuje ucisk*, którego książęta zachowują się jak ryczące lwy, a sędziowie jak zgłodniałe wilki (3,1-4). Ezechiel, opierając się na tym tekście, rozwija jego myśl, opisując szczegółowo nieustanną wojnę, jaką bogacze prowadzą przeciw ludowi (22,23-31). Tekst tej wyroczni, powstały prawdopodobnie po 586 roku, stara się wytłumaczyć katastrofę Jerozolimy, podczas której miasto zostało usunięte z powierzchni ziemi, pozbawione murów, a świątynia padła pastwą pożaru. Dlaczego spadła na nie tak straszliwa kara? Ezechiel przyczynę tej tragicznej sytuacji stolicy widzi w okresie przed wygnaniem. W mieście tym bowiem „pożerano ludzi”, „powiększono liczbę wdów”, „przelewano krew i mordowano ludzi”, „wyzyskiwano nieszczęśliwych i ubogich”, „bezprawnie uciskano cudzoziemca”. Grupy uciskających zostały w sposób do-

kładny określone: władcy (w. 25), kapłani (w. 26), przywódcy (w. 27), fałszywi prorocy (w. 28), właściciele ziemscy (w. 29). Warto przyjrzeć się, w jaki sposób każda z tych grup uczestniczy w zbrodniczym procederze: książęta jako lwy, które zabijają i porywają; przywódcy jako wilki rozdzierające zdobycz; właściciele ziemscy zaś jako ci, którzy mnożą gwałt i rozbój, kradną i niszczą. A co czynią między nimi kapłani i prorocy? Ezechiel nie oskarża ich o morderstwa czy rabunek. Ich współudział polega na usprawiedliwianiu i tolerowaniu zbrodni, które tamte grupy popełniają. Odnoszące się do nich wyrażenia wydają się dwuznaczne i poza kontekstem mogłyby oznaczać jedynie wykroczenia kultyczne. Jednak wyraźny kontekst społeczny tej wypowiedzi sugeruje analogiczną (tj. społeczną) interpretację ich czynów. W rzeczywistości bowiem takie określenia, jak „czyste” i „nieczyste”, „święte” i „świeckie” nie odnoszą się wyłącznie do pokarmów lub ofiar itp.; dotyczą one również obyczajów i warunków uczestniczenia w kulcie (por. Ps 24,3-5). Kapłani, zamiast głosić prawdy, które wyrażają istotę Przymierza, „gwałcą prawo” i zamykają oczy na występki możnych.

Aspekt etyczny widać jeszcze klarowniej w przypadku fałszywych proroków (w. 28). To, co mówi Ezechiel, łatwo możemy zrozumieć, kiedy jego tekst porównamy z tekstem Micheasza 2,11; 3,5.11. Fałszywi prorocy jednoczą się z bogatymi i potężnymi i głoszą, że wszystko jest dobrze, że panuje pokój, a w rzeczywistości sytuacja jest nie do zniesienia. Grzech kapłanów i fałszywych proroków polega więc w konsekwencji na akceptacji i usprawiedliwianiu sytuacji niezgodnej z wolą Boga. W ten sposób oddali oni religię na służbę dręczycielom. Bóg jednak nie pozwala sobą manipulować i dlatego zesłał karę.

Jeśli w tekście Ezechiela poszukamy przyczyn, które według niego spowodowały taką sytuację, to można powiedzieć, że jego sąd jest zgodny z opinią Micheasza. W w. 27, który jest jakby zakończeniem całej wypowiedzi, określa je jako „chęć niesprawiedliwych zysków”. Zdanie to odnosi się do przywódców, ale nie ma wątpliwości, że określa ono także zasadniczą postawę innych grup społecznych. W ten sposób prorok chce powiedzieć, że zło zakorzenia się w sercu człowieka. Prawdą jest, że struktury społeczne były zdeprawowane i stały się narzędziem ucisku, jednak u podstaw tej sytuacji tkwiło coś jeszcze poważniejszego, a mianowicie deprawacja serca, które opuściło Boga, by służyć Mamonie (por. Mt 6,24).

## 4. Zagadnienia szczegółowe

Dotychczas zatrzymaliśmy się na ogólnej wizji proroków odnośnie do dwóch stolic oraz popełnianych w nich nieprawości. Teraz zwrócimy naszą uwagę na niektóre szczegółowe problemy, które prorocy ci piętnują. Dotyczy to dziesięciu znaczących kwestii: wymiar sprawiedliwości w trybunałach, handel, niewolnictwo, latyfundyzm, płace, podatki i daniny, kradzież, morderstwa, zastawy i pożyczki oraz

luksus. Część z nich została już omówiona w rozdziałach wcześniejszych, więc teraz zajmiemy się tylko niektórymi z nich, odnoszącymi się do konkretnych sytuacji życiowych.

### a) Wymiar sprawiedliwości

Od niego zależą dobra, a nawet życie wielu ludzi. Jednak, zdaniem różnych proroków, była to instytucja, które funkcjonowała źle. Często prorocy oskarżają ją o korupcję, która przyczyniała się do uniewinniania przestępcy, a skazywania człowieka uczciwego. Tak przejawiająca się chciwość prowadziła do krzywoprzysięstwa, do obojętności na sprawy ludzi biednych i wykorzystywania ich dla własnej korzyści. Ten ostatni aspekt przedstawił po mistrzowsku Izajasz (10,1-4). Jego tekst rozpoczyna się następująco:

*Biada prawodawcom ustaw bezbożnych  
i tym, co ustanowili przepisy krzywdzące,  
aby słabych odepchnąć od sprawiedliwości  
i wyzuć z prawa biednych mego ludu;  
by wdowy uczynić swoim łupem  
i by móc ograbiać sieroty.*

Dosyć trudna jest identyfikacja osób napiętnowanych przez proroka (prawodawcy, niesprawiedliwi sędziowie, królewscy urzędnicy?), ale jasny jest fakt, że mieli oni władzę manipulowania prawem na własną korzyść poprzez odpowiednie redagowanie norm uzupełniających. Dążyli oni do realizacji czterech celów: a) wykluczenie słabych ze wspólnoty chronionej prawem; b) uniemożliwienie biednym słusznego dochodzenia własnych praw; c) możliwość oddawania wdów w niewolę; d) przywłaszczanie sobie dóbr sierot.

W tekście tym napotyamy na te kwestie, które zwracają naszą szczególną uwagę. Przed wiekiem, kiedy królowa Jezabel chciała przywłaszczyć sobie winnicę Nabota, musiała pozbawić życia jej właściciela (1 Krl 21). Obecnie metody wyzysku zostały już udoskonalone. Nie jest już konieczne pozbycie się danej osoby, wystarczy zmienić prawo. Jest to proceder mniej skandaliczny, a bardziej skuteczny. Można go też zastosować w nieograniczonej ilości przypadków. Nie chodzi tu więc o zwykły grzech przekupstwa i korupcji, lecz o sprawę o wiele poważniejszą. *Klasa rządząca chce stworzyć fundament prawny, który by legalizował powiększanie przez nią majątków* (Wildberger). To najbardziej niegodziwy przejaw manipulacji prawem na korzyść możnych.

## b) Handel

Jeśli zwrócimy uwagę na częstotliwość pojawiania się problemu, to drugą kwestią najbardziej interesującą proroków jest handel. Astour broni tu osobliwej koncepcji, według której prorocy występowali przeciw kupcom fenickim<sup>18</sup>. Oczywiście nie ulega wątpliwości, że np. Ezechiel nie okazuje im najmniejszej nawet sympatii, lecz tym, co szczególnie potępia w rozdz. 27, jest ekonomiczny imperializm jako taki. Teksty Am 8,4-6; Oz 12,8; Mi 6,9-11, So 1,10-11, Jr 5,27 nie sugerują bynajmniej, że chodzi tu o kupców fenickich.

Sam temat był ujmowany przez proroków w różny sposób. Amos dostrzega w kupcach chęć wzbogacenia się kosztem ubogich poprzez kupczenie ich godnością i sprzedawanie im gorszych produktów. W ironiczny sposób szydzi z ich smutku wynikającego z tego, że muszą powstrzymać swe interesy w jeden jedyny dzień świąteczny. Trudno jest stwierdzić, czy poza tymi niecnymi zabiegami nie kryje się jeszcze poważniejszy cel: doprowadzanie biednych wieśniaków do sprzedawania swej ziemi, a nawet do oddawania samych siebie w niewolę. Takie samo okrucieństwo, połączone jeszcze z ogromną przebiegłością, piętnuje prorok Jeremiasz. Ozeasz i Micheasz krytykują oszukańcze machinacje, natomiast Sofoniasz zauważa, że handel jest szkodliwy dla wszystkich, łącznie z tymi, którzy padają jego ofiarą i oplakują swe straty.

## c) Niewolnictwo

Choć niewolnictwo było wielkim dramatem ludzkości, to jednak nie jest ono częstym tematem w przepowiadaniu proroków. Dlatego warto zauważyć, że Amos przypisuje temu problemowi wielkie znaczenie (1,6.9; 2,6; 8,6), podczas gdy inni, z wyjątkiem Jeremiasza (14,8-20), pomijają go milczeniem. W czasach starożytnych istniały różne drogi prowadzące ludzi do stanu niewolnictwa. Amos wspomina o dwóch, które występowały najczęściej: stanie się jeńcem wojennym oraz popadnięcie w niewolę za długi. W epoce, kiedy niewolnictwo uchodziło za coś normalnego, Amos co do obu tych przypadków jest nieprzejednany w swej krytyce. Uważa, że nie ma żadnych powodów do zniewalania człowieka i nic nie może tego usprawiedliwić. Jeremiasz rozważa jedynie taki przypadek, gdy ktoś zaprzedał się w niewolę, ale w roku szabatowym zgodnie z prawem powinien odzyskać wolność. Martwi go los niewolników, ale najbardziej w swej wypowiedzi podkreśla kwestię niedotrzymania podjętego wobec Pana zobowiązania przestrzegania prawa lat szabatowych. Jeśli chodzi o innych proroków, to być może Izajasz i Micheasz rozważa-

<sup>18</sup> M. Astour, *Métamorphosés de Baal: les rivalités commerciales au IX siècle*, w: *Evidences* 75 (1959), s. 35-40; 77 (1959), s. 54-58.



ją ten problem, gdy mówią o sierotach, które stały się łupem możnych (Iz 10,1-2), i o dzieciach na zawsze pozbawionych godności (Mi 2,9).

#### d) Latyfundyzm

Jak już wspominaliśmy, jest to temat niezwykle ważny ze względu na bardzo istotną rolę rolnictwa w gospodarce Izraela. Wspominają o nim jedynie Izajasz i Micheasz, a dziwne się wydaje pominięcie tej kwestii przez Amosa, który przecież tak bardzo interesował się losem drobnych rolników. Napiętnowanie „złodziei i krzywoprzysięzców” przez Zachariasza 5,1-4 jest być może aluzją do niegodziwego przywłaszczania sobie ziemi, która należała do ludzi skazanych na wygnanie. Problem ten nabrał ogromnej wagi w wieku V, o czym jest mowa w Księdze Nehemiasza 5, natomiast nie wspomina o nim Księga Malachiasza.

#### e) Wynagrodzenie za pracę

Problem ten wyraźnie podejmuje Jeremiasz, kiedy oskarża króla Jojakima, że wybudował sobie pałac, nie płacąc robotnikom za ich pracę (Jr 22,13-19). Malachiasz zaś oskarża właścicieli, którzy nie wypłacają swoim pracownikom dziennej zapłaty (3,5). Stosunkowo późne pojawienie się tego tematu i jego nieobecność u proroków wcześniejszych może wskazywać na wzrost w V stuleciu liczby pracowników najemnych, nieposiadających osobistej własności. Zakładając jednak, że zjawisko to jest bardzo dawne, możemy twierdzić, że prorocy VIII-VII wieku nie przywiązywali do niego zbyt wielkiej wagi.

#### f) Luksus i bogactwo

Temat ten pojawia się w bardzo różnych formach. Amos akcentuje pełne przepychu życie klas wyższych, które mogły się cieszyć wszelkim rodzajem przyjemności, posiadaniem kosztownych przedmiotów, wybornych pokarmów, wonności, wspaniałych pałaców, doskonałych winnic (3,10.15; 4,1; 5,11; 6,4-7).

Izajasz również widzi ten problem, lecz przedstawia go raczej w relacji do pychy i ambicji politycznych tych klas (3,18-21; 5,8-10.11-13). Jeremiasz wypowiada się na temat bogactwa w różny sposób: raz z pełną energią gorliwością proroka (5,25-28), a innym razem ze sceptycznym spojrzeniem mędrca (17,11), zawsze jednak potępia niesprawiedliwość. Również Ezechiel piętnuje bogactwo, które zdobywa się, uciskając bliźniego (22,21) Niespokojne zatroskanie o ciągłe bogacenie się jest, według Je-

remiasza (6,13; 8,10) i Ezechiela (33,31), grzechem całego ludu, chociaż najbardziej ulegają mu klasy możnych (Iz 56,11) i król (Jr 22,17).

## 5. Czy jest nadzieja na rozwiązanie tej sytuacji?

Przede wszystkim musimy sobie postawić pytanie, czy prorocy żywili jakąś nadzieję na zmianę sytuacji swego społeczeństwa? Wielu autorów uważa, że prorocy przedstawiali przejawy społecznej niesprawiedliwości po to, aby usprawiedliwić nieuchronne kary Boże, a to znaczy, że nie spodziewali się jakichkolwiek zmian ani nie zabiegali o nie. Pragnęli jedynie wykazać, że wszystko ulega zepsuciu i że kara Boża jest nieunikniona. Przypomnę niektóre opinie reprezentatywne dla tego właśnie nurtu.

*Eliasz i prorocy z jego kręgu w IX wieku nie wykluczali polepszenia sytuacji, ale uważali, że to nie może się dokonać drogą pokojową, ale jedynie w wyniku rewolucji (2 Krl 9n), którą wywołałaby zmiana dynastii. (...) Amos oraz inni prorocy VII wieku uważali, że jest to nie do pomyślenia. Współczesne im społeczeństwo wydawało im się tak zepsute, że według nich absurdem byłoby myśleć o reformie i rewolucji<sup>19</sup>.*

*„Prorocy nie głosili czegoś w rodzaju nowego programu reformy społecznej. Byli jednak świadomi tego, że sytuacja społeczna i ekonomiczna bardzo się pogorszyła i jest przeciwna woli Bożej (...) i na tym opierali groźby, które wypowiadali w imieniu JHWH<sup>20</sup>.*

Wanke z ironią skrytykował tę pobożną interpretację. *To jest tak, jakby proboszcz zabrał się do „profetycznego przepowiadania” i mówił: „Drodzy bracia, sąd Boży jest nieunikniony. Za parę dni spadnie wam na kark bomba atomowa (...). Ale pociescie się, sprawiedliwym jest to, że ona na was spadnie”. Gdyby jakiś proboszcz to powiedział, to powtórzyłby jedynie przepowiadanie proroków według interpretacji tych egzegetów, których właśnie komentujemy. A oto jak powinien kontynuować swe przepowiadanie: „A kiedy założymy, że sąd Boży jest nieunikniony, to nie opłaci się nam komplikować życia przez społeczne reformy czy coś podobnego. Przypomnijcie sobie, że i prorocy nie próbowali tego czynić”<sup>21</sup>.*

Oczywiście w ten sposób nie odtworzymy autentycznego orędzia proroków, ale też prawdą jest, że trudno jest nam powiedzieć, jakie oni żywili zamiary i nadzieje. Zaczniemy w naszej analizie od stwierdzeń negatywnych.

<sup>19</sup> K. Koch, *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten*, w: *Probleme biblischer Theologie (Homenaje a G. von Rad)* (1 971), s. 236-57, por. zwłaszcza s. 238.

<sup>20</sup> H. E. von Waldow (przypis 4), s. 203n.

<sup>21</sup> G. Wanke, *Zur Grundlage und Absicht prophetischer Sozialkritik*, w: *KuD* 18 (1 972), s. 1 -1 7, por. zwłaszcza s. 1 5.

a) Nie zamierzali oni stworzyć programu reformy społecznej. Ich orędzie nie było przecież naukową analizą społeczeństwa i jego problemów z ukazaniem jasnych praktycznych dróg ich rozwiązania. Inaczej zaproponowaliby jako rozwiązanie powrót do ducha Przymierza i do norm, jakie z niego wynikają.

b) Nie próbowali też organizować powstania uciśnionych przeciwko uciskającym. Spotykamy jedynie dwa przykłady takiego postępowania: przypadek Achiasza z Szilo, który podsycił rewoltę Jeroboama I przeciw Roboamowi (1 Krl 11,29n) oraz przypadek Elizeusza, który popierał rewolucję Jehu (2 Krl 9-10). U późniejszych proroków nie ma już podobnej postawy. Nie powinno nas to dziwić, ponieważ podstawową zasadą Izraela było twierdzenie, że odpłata należy do Boga. *Nie mów: „Za zło się odpłacę”. Zдай się na Pana, On cię wybawi* (Prz 20,22).

Tak więc i prorocy byli przekonani, że Bóg stanie w obronie biednego i ukarze możnych i ciemnych, lecz nie przez rewolucję wewnętrzną, tylko za pomocą zewnętrznej interwencji.

Gdybyśmy chcieli opisać pozytywnie to, czego się prorocy spodziewali i jakie widzieli możliwe rozwiązania, to zauważylibyśmy pomiędzy nimi znaczne różnice. Przemawiali bowiem w bardzo różny sposób, zależnie od okoliczności.

Amos szansę przetrwania wiąże z nawróceniem narodu, które polegałoby na wprowadzeniu dawnych zasad sprawiedliwości w sądach. Rozwiązanie zależałoby więc od człowieka, który powinien umiłować dobro, a znienawidzić zło, dokonując przemiany swoich postaw i sądów. Ludzie mu współcześni nie skłaniali się jednak do tego, a nawet sam prorok nie przejawiał zbyt nadziei na zmianę sytuacji.

Izajasz, który też głosi konieczność nawrócenia i na tej drodze widzi możliwość jakichś rozwiązań, zdaje się mieć nieco większą nadzieję co do przemiany postaw u swych współobywateli, ale też oczekuje interwencji Bożej. Lekarstwem na wszystko byłyby sprawiedliwe i uczciwe władze. Ale „po ludzku” rzecz biorąc, jest to niemożliwe. To sam Bóg musi usunąć ludzi niegodnych z ich stanowisk, a swemu ludowi dać *sędziów, jacy byli w dawnych czasach, i doradców z dawnych dni*. Izajasz albo któryś z jego uczniów (w zależności od tego, jak ocenimy autentyczność Iz 9,1-6 i 11,1-9) podkreśla rolę sprawiedliwego monarchy, który *umocni swój tron na sprawiedliwości i prawie* (9,6), a będąc pełnym Ducha Bożego, odda sprawiedliwość ubogim i uciśnionym (11,1-5). W późniejszych okresach Izajaszowej tradycji będzie się mówić o znaczeniu króla i jego ministrów (32,1n).

Również Ozeasz ma nadzieję na lepsze jutro, ale widzi konieczność poprzedzającego okresu oczyszczenia (3,4). Ambicje polityczne i pałacowe intrygi sprowadziły reżim przemocy i śmierci, który panuje nad ludem. Błędne pojęcia o Bogu popierają jeszcze te formy niesprawiedliwości, zamiast położyć im kres. Dlatego instytucje monarchii i kultu powinny na wiele lat zostać zniszczone. Trudno w kilku słowach podsumować bogactwo myśli Ozeasza, które zresztą wcale nie są zbyt jasne. Wyda-

je się, że bardziej od Boga niż od ludzi oczekuje on rozwiązania problemu i dlatego z naciskiem wzywa do nawrócenia (6,6).

Również Micheasz ma nadzieję na pewne zmiany, ale spodziewa się czegoś zupełnie innego. Uważa, że bogaczom zostanie odebrana ziemia i na nowo oddana zgromadzeniu Pana (2,1-5), a Jeruzalem, zbudowane na krwi biedaków, zostanie wymazane z historii. Dopóki zaś to miasto istnieje, rozwiązanie problemu jest niemożliwe, ponieważ sytuacja zaszła tak daleko, że nie pomogą tu żadne układy ani kompromisy.

Sofoniasz natomiast zapowiada dzień Pański, który położy kres bałwochwalcom, złodziejom i kupcom. Jedynymi lekarstwami dla nich są sprawiedliwość i pokora. Jeruzalem jednak, jako *miasto zbuntowane, splugawione, stosujące ucisk* (3,1), nie usłucha tego przesłania ani się nie poprawi. Rozwiązanie nie pojawi się w taki sposób, jak zapowiadał Izajasz, czyli poprzez nowe władze, ale tak, jak przedstawia to Micheasz, czyli przez zupełne zniszczenie. Dokona się to mocą Bożej interwencji, która jednak oszczędzi lud „biedny i pokorny”.

Jeremiasz, również nieznużony głosiciel nawrócenia, myśli podobnie jak Amos: że właśnie od tego (tzn. ewentualnego nawrócenia) zależeć będzie przyszłość nie tylko ludu, ale również i monarchii. Nie liczy jednak na przemianę ludu, który postępuje drogą nieprawości i kłamstwa. Uważa, że sam Bóg przyniesie rozwiązanie, wzbudzając Dawidowi potomstwo, które zaprowadzi prawo i sprawiedliwość. Tekst 23,5-6, który być może nie jest już Jeremiaszowy, podobnie jak tekst 31,31-34, co do którego autorstwa istnieją poważne wątpliwości, mówi o człowieku nowym, który prawo Boże ma wypisane na swym sercu i napełniony jest znajomością Pana. Uwy-puklony tu został bardzo ważny element, który idzie po linii Sofoniasza: instytucje (w tym przypadku monarchia) mogą funkcjonować właściwie, ale nie należy zapominać o wewnętrznej przemianie człowieka. Łącząc te dwa problemy, Jeremiasz dokonuje syntezy rozwiązań przedstawionych przez Izajasza i Sofoniasza.

Ezechiel, pomimo swych żarliwych wezwań do odpowiedzialnego postępowania, do praktykowania „prawa i sprawiedliwości” (rozd. 18 i 33), najbardziej zawierza jednak Bożemu działaniu. To sam Bóg usunie dotychczasowe władze i sam zajmie ich miejsce, broniąc praw słabych owiec swego stada. Nowy Dawid będzie Jego reprezentantem na ziemi (Ez 34). Według innej tradycji tejsze księgi zapowiedziany książę ma rysy nie tak radykalne, ale i on podejmie misję przywrócenia sprawiedliwości: *Moi książęta już nie będą więcej uciskać mojego ludu, lecz przydzielą ziemię domowi Izraela według jego pokoleń* (45,8). A następnie: *Niechże wam to wystarczy, wy, władcy Izraela! Połóżcie kres gwałtowi i uciskowi, a wypełniajcie prawo i sprawiedliwość. Zaprzestańcie obdzierania ludu mojego!* (45,9). Nie jest to jakaś wizja idealna, lecz realny ogląd rzeczywistości.

Trito-Izajasz i Zachariasz mają koncepcje wzajemnie przeciwstawne. Pierwszy wzywa do zachowania sprawiedliwości i prawa, zanim jeszcze objawi się Boże ocalę-

nie (56,1); rozprawa o poście (Iz 58,1-12) podejmuje właśnie ten temat, natomiast Iz 59 kończy się obietnicą bezwarunkowego zbawienia. Bóg - jakby już zmęczony panującą niesprawiedliwością - powstaje jak wojownik, aby dokonać radykalnych zmian. Zachariasz natomiast odwrotnie - w swoich wizjach rozpoczyna od działania Bożego, które stwarza nową, sprawiedliwą społeczność, wolną od złodziei i krzywo-przysięzców, kończy jednak wezwaniem do zachowania prawa względem ubogich i uciśnionych (7,9-10; 8,14-17), co u Trito-Izajasza jest punktem wyjścia.

Malachiasz, wobec ogólnego rozczarowania spowodowanego istniejącą na świecie niesprawiedliwością, wyraża gorącą wiarę w sprawiedliwego Boga, który położy kres tej nieszczęsnej sytuacji. Dokona tego za pomocą sądu, który oddzieli sprawiedliwych od przewrotnych.

Podsumowując, musimy podkreślić, że prorocy pesymistycznie patrzą na możliwość rozwiązania problemów społecznych jedynie ludzkimi środkami. Widzą konieczność ogromnej przemiany, zarówno w postępowaniu jednostek, jak i całych instytucji, do czego ich współcześni byli całkowicie niezdolni. Trzeba jednak stwierdzić, że to nie pogrążyło w smutku i rozgoryczeniu ani proroków, ani ich uczniów. Można powiedzieć, że zachowali oni postawę ufności, chociaż różnie ją wyrażali. Czasami ich postawa wydaje się utopijna, kiedy indziej znów wykazuje cechy realizmu. Według ich widzenia, tak monarchia, jak i wszelka władza może odegrać pozytywną rolę. Jednakże dla niektórych proroków mówiących o przyszłości wszelka ludzka współpraca z Bogiem, zaangażowanie się w służbę prawa i sprawiedliwości mają zasadniczo charakter drugorzędny albo są przez nich zupełnie pominięte.

## 6. Czy krytyka proroków osiągnęła jakiś skutek?

Wszystko to, co powiedzieliśmy, może prowadzić do przekonania, że wysiłki proroków były bezużyteczne albo że przyniosły jedynie minimalne skutki. Sytuacja społeczna nie uległa bowiem żadnej widocznej zmianie. Zabiegi proroków może miały jakiś niewielki wpływ na poszczególne osoby, ale przecież nie zmieniły ludu izraelskiego jako całości.

Jednak taka pesymistyczna interpretacja wcale nie jest słuszna. Przecież właśnie dzisiaj próbujemy urzeczywistnić w życiu to prorockie orędzie i do niego się dostosować. A to znaczy, że nie było ono bezużyteczne i że słowo Boże naprawdę wpadło w ziemię, zakiełkowało i wydało swój owoc. Gwatemalski poeta Julio Fausto Aguilera to właśnie przekonanie wyraził w utworze pt. *Bitwa za pomocą wiersza*:

*Prawdą jest, że wierszem  
nie usunie się z drogi tyrana.*

*Wierszem nie zdobędzie się chleba ani nie zbuduje dachu  
dla wałęsającego się dziecka,  
ani nie zdobędzie się lekarstwa dla chorego wieśniaka.*

*Tego wszystkiego nie potrafi wiersz dokonać.*

*Popatrzmy jednak:*

*Jakiś wiersz, dobrze napisany i pełen siły,  
albo jakiś inny, bardziej płomienny,  
czy znów jeszcze inny, bardziej chwytający za serce,  
albo jeszcze inny, jeszcze mocniejszy i prawdziwszy -  
dają życie snom, które rodzą się w ukryciu.*

*A takie sny, przez wielu podtrzymane, stają się świadomością,  
świadomość zaś przeradza się w pasję i dręczący niepokój...*

*Aż wreszcie pewnego dnia to wszystko  
- sen, świadomość, gorące pragnienie -  
łączą się razem*

*i wtedy wyrywa się krzyk,  
rozpoczyna się walka, zdobywanie;  
a na sztandarze tego zdobywania  
błyszczą diadem: to wiersz.*

Słowa te wyjaśniają, czemu w rzeczywistości służy orędzie prorockie. Osobiście jednak nie uważam za owoc tego orędzia „krzyku, walki, zdobywania”, lecz widzę go w zniszczeniu ciemną ideologią. Wszelki ucisk polityczny, społeczny, ekonomiczny podtrzymywany jest przez ciemnościelską ideologię. Religia odgrywa czasem w jej podtrzymywaniu znaczącą rolę, usprawiedliwiając niesprawiedliwe sytuacje, milcząc wobec wyzysku ubogich, uświęcając imieniem Boga istniejące nierówności. Prorocy bez czytania Marksa zdawali sobie sprawę z tych problemów i obalali pseudoreligijne uzasadnienia polityki ucisku. Dlatego krytykę kultu i fałszywych idei religijnych połączyli ściśle z wezwaniem do praktykowania sprawiedliwości. Na tym właśnie polega ogromna aktualność orędzia proroków. Nie mając konkretnych planów reformy ani też możliwości podźwignięcia ludu, dokonali jednak rewolucji o wielkiej doniosłości, bo była to rewolucja światopoglądowa.

# ROZDZIAŁ V

## PROROCY I KULT

W ścisłej relacji z tematem omówionym w poprzednim rozdziale jest prorocka krytyka kultu<sup>1</sup>. Wiele jest sytuacji, w których prorocy ganią praktyki kultyczne oraz ich różnorodne formy (święta, pielgrzymki, daniny, ofiary, modlitwy), ponieważ przerodziły się one w środek uspokajający sumienia, kształtując jednocześnie fałszywą ideę Boga. Te same osoby, które uciskają biednych lub patrzą obojętnie na cierpienia ludu, mają czelność jako pierwsze biec do świątyni i gromadzić się w sanktuariach, myśląc, że Pan ma większe upodobanie w aktach kultu niż w praktykowaniu sprawiedliwości i miłosierdzia na codzien. Dlatego w orędziach proroków Izraela istnieje ściśle powiązanie pomiędzy wymogami sprawiedliwości a krytyką kultu. Nie możemy jednak zapomnieć, że prorocka krytyka kultu ma kontekst o wiele szerszy, jak to zresztą zobaczymy w naszym dalszym studium.

Rozpoczniemy spojrzeniem na kult w starożytnym Izraelu. W każdym kulcie istnieją trzy podstawowe elementy: święta przestrzeń, święte czasy i święte czynności. Kiedy zaś kult sprawowany jest wspólnotowo, trzeba do tego jeszcze dodać osoby służące kultowi. Dla zrozumienia tekstów prorockich niezbędna jest taka wi-

<sup>1</sup> Odnośnie do zagadnienia dotyczącego proroków i kultu por: Th. Chary, *Les prophetes et le cuite a partir de l'exil* (Paris 1955); R. Hentschke, *Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus* (BZAW 75, 1957); E. Hernando, *Actitud del profeta Jeremías ante el culto y la centralización del culto realizada po el rey Josias*, w: *Scriptorium Victoriense* 18 (1971), s. 35-72; J. P. Hyatt, *The Prophetic Criticism of Israelite Worship* (Cincinnati 1963); J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1962); J. Miranda, *Marx y la Biblia* (Salamanca 1972); N. W. Porteous, *Actualisation and the Prophetic Criticism of the Cult*, w: *Tradition und Situation* (homagium dla A. Weisera), (Göttingen 1963) s. 93-105; R. Rendtorff, *Priesterliche Kulttheologie und Prophetische Kultpolemik*, w: *TLZ* 81 (1956), s. 339-42; A. Ricciardi, *Las declaraciones „anticulturales” de los profetas preexilicos*, w: *Cuadernos Teologicos* 59 (1966), 183-98; H. H. Rowley, *The Prophets and Sacrifice*, w: *ExpT* 58 (1946n), s. 305-7; tenże, *The Religious Value of Sacrifice*, w: *ExpT* 58 (1946n) s. 69-71; tenże, *Sacrifice and Morality: A Rejoinder*, w: *ExpT* 70 (1958n), s. 341-2; P. Volz, *Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten*, w: *TSTh* 14 (1937), s. 63-85; R. Vuilleumier-Bessard, *La tradition cultuelle d'Israël dans la prophetie d'Amos et d'Osée*.

zja ogólna poszczególnych elementów kultu w starożytnym Izraelu, choćby nawet mocno uproszczona. Następnie przedstawimy orędzie proroków w krótkim ujęciu historycznym, analizując teksty zasadnicze. Następnie zaś w sposób systematyczny podamy ich opinie na temat świętej przestrzeni i świętych czasów, aktów kultu oraz jego ministrów. Być może pewne idee zostaną powtórzone, ale jest to chyba jedyny sposób pozwalający nakreślić kompletną i dokładną panoramę tej problematyki.

## 1. Kult w starożytnym Izraelu<sup>2</sup>

Ze względu na swoje fizyczne uwarunkowania człowiek potrzebuje również fizycznego wyrazu swojego kontakt z Misterium. Kontakt z Bogiem wymaga uprzywilejowanego „tu i teraz”, świętej przestrzeni i świętego czasu, a także daje on początek konkretnym rytom, które tę relację z Boskością wyrażają.

### a) Święta przestrzeń

Jest to miejsce, które mówi, że Bóg jest obecny, przynajmniej podczas trwania kultycznych czynności. Nie należy go utożsamiać z samym sanktuarium czy ołtarzem, ale jest obszerniejsze (np. przedsionek świątyni), a może oznaczać przestrzeń jeszcze większą, nawet całą górę, jak np. Synaj. Miejsce takie jest święte i nie może być użytkowane dla celów świeckich. Obowiązują wobec niego pewne zakazy (nie mogą przebywać na takim miejscu złodzieje, zbrodniarze itp.), a także posiada ono określone przywileje. Wybór miejsca kultu nie jest uzależniony od ludzkiego wyboru, lecz wybiera je sam Bóg w sposób bezpośredni poprzez swą teofanię (por. Sdz 6,25-26; 2 Sm 24,16-25) lub też pośrednio przez określone wydarzenia, wiążące się jednak z Bożą obecnością (święte wody, drzewa, np. palma Debory i dęby w Sychem, albo góry, jak np. Tabor, Synaj, Karmel, Syjon). W tym kontekście należy wymienić tzw. „wzgórza” lub „miejsca wzniesione” (*bamót*), często wspomniane w Starym Testamencie. Składały się one z ołtarza i takich akcesoriów, jak *masseba*, *ašera* i *hammanin*. *Masseba* to postawiony kamień, pamiątkowa stela, której nie wypadało nadawać żadnego kształtu; była ona symbolem bóstwa męskiego. *Ašera* była drewniana, więc można ją było wyciąć i spalić; wyobrażała ona bóstwo żeńskie, *hammanin* zaś to prawdopodobnie naczynia kadzielne lub małe kadzielne ołtarze (inni autorzy uważają je za kolumny słoneczne).

<sup>2</sup> W czwartym paragrafie opieram się na rozważaniach R. de Vauxa, *Institutiones dei Antiquo Testamento*, s. 360-648. Krótsze ujęcie w: W. Eichrodt, *Theologia del Antiquo Testamento* I, s. 89-161.



Wzgórza (*bamót*) były sanktuariami otwartymi, w okolicach zalesionych, ale mogły być również zadaszonymi budynkami. Wydaje się, że poza celami kultycznymi mogły być również związane z grzebaniem zmarłych (co jest jednak kwestią mocno dyskusyjną). Na początku były one przyjęte przez religię jahwistyczną, jak na to wskazuje przykład Samuela, który się tam udawał. Później jednak związane z nimi kult Baala i dlatego spotkały się z bezwzględny potępieniem proroków (Oz 10,8; Am 7,9; Jr 7,31 itp.), a także autorów deuteronomicznych.

Większe znaczenie niż wzgórza, przynajmniej w określonych dniach roku, miały sanktuaria. W okresie patriarchów najślawniejszymi były: Sychem, Betel, Mamre i Beer-Szeba. W czasach sędziów zasłynęły: Gilgal, Szilo, Mispa, Gibeon, Ofra i Dan, natomiast w epoce proroków: Dan, Betel, Gilgal, Beer-Szeba i Jerozolim. Pielgrzymi udawali się do nich w różnych okresach roku.

## b) Święty czas

Dla Izraelity każdy czas był odpowiedni na spotkanie z Bogiem. Istniały jednak momenty szczególne, poświęcone Mu w wyjątkowy sposób, takie jak szabat, nów księżycy i wielkie doroczne święta.

- *Szabat*. Jego pochodzenie wywołuje wciąż wiele dyskusji, ale na pewno jest to instytucja typowa dla Izraela. Dla szabatu charakterystyczne jest to, że został on uświęcony przez jego powiązanie z Bogiem Przymierza i sam jest elementem tegoż Przymierza. Dzień ten, będący w innych religiach dniem „tabu”, stał się dniem „poświęconym JHWH”. Dzięki temu pojawia się w różnych dokumentach dotyczących Przymierza (w Dekalogu, kodeksie Przymierza, prawie świętości, kodeksie kapłańskim). W Dekalogu zostało sformułowane przykazanie zachowywania szabatu, ale bez bliższego komentarza. Nieco później określono je w dwojaki sposób: w Pwt 5,14-15 podkreślono aspekt ludzki i społeczny; w Wj 20,11 odwołano się do odpoczynku Boga po dokonaniu dzieła stwarzania. Znaczenie, które nadawano szabatowi, ulegało dalszej ewolucji. W epoce proroków był on dniem spoczynku i świętem radości; przerywano wtedy pracę i handel, ale można było odbywać niedalekie podróże. Po niewoli szabat stał się szczególnym znakiem Przymierza i charakteryzował się coraz surowszymi zakazami.

- *Nów księżycy (neomenia)* jest świętem bardzo starym. Był to pierwszy dzień każdego miesiąca księżycowego, przeznaczony na odpoczynek, dzień w którym składano specjalne ofiary (Lb 28,11-15). Celebrowano go przez cały okres Starego Testamentu, lecz stopniowo tracił on swoje znaczenie.

- *Pascha* była świętem pasterzy, co widać po tym, że początkowo odbywała się bez kapłana, bez ołtarza, a największy nacisk w jej celebrowaniu kładziono na ryt krwi. Odbywała się na wiosnę i polegała na ofierze młodego zwierzęcia, aby trzodzie

zapewnić płodność i bezpieczeństwo. W początkowym okresie mazano krwią paliki namiotu celem oddalenia złośliwych potęg. Jest to święto bardzo starożytne, wcześniejsze od wydarzeń związanych z Wyjściem. Najpierw miało charakter rodzinny i dopiero od Jozjasza (622-2 1r.) przemieniono je na święto pielgrzymkowe, połączone ze Świętem Przaśników (świętem niekwaszonego chleba). Prorocy nic o nim nie wspominają, z wyjątkiem Ez 45,21.

- *Święto Przaśników (massot)* jest świętem niekwaszonego chleba. Święto to wskazywało na początek wiosennego żniwa jęczmienia. Przez siedem dni spożywano chleb z nowego zboża, bez kwasu i bez wszelkich dodatków z dawnego zbioru. W ten sposób chciano powiedzieć, że wszystko zaczyna się od początku. Udawano się na pielgrzymkę, by ofiarować Bogu pierwociny zbiorów. Było to zatem święto rolnicze, być może pochodzenia kananejskiego, które Izraelici przyswoili sobie po wejściu do Palestyny. Nie miało ono wyznaczonego ściśle określonego dnia, zależało bowiem od czasu dojrzewania zboża. Później to święto rolnicze związane z historycznym wydarzeniem Wyjścia z Egiptu.

- *Święto Tygodni (śabuót)* albo święto żniw (*qasir*) lub pierwocin (*bikkurim*) to inaczej Pięćdziesiątnica, drugie z kolei (po Święcie Paschy) wielkie doroczne święto. Od Święta Przaśników odliczano siedem pełnych tygodni (stąd nazwa: Święto Tygodni lub Pięćdziesiątnica). Oznaczało ono zakończenie żniw. Typową ceremonią tego święta była ofiara dwóch chlebów z nowej mąki, ale rozczynionych na kwasie. Jest to zatem święto rolnicze, być może również pochodzenia kananejskiego. Później połączono je ze świętem Przymierza.

- *Święto Namiotów* (hebr. *sukkót*, czyli namioty, chatki, szałas - zależnie od upodobania tłumaczy). Było to święto zakończenia wszelkich zbiorów (*'asip*), święto najbardziej znaczące i najchętniej uczęszczane, dlatego nazywano je Świętem JHWH lub po prostu „Świętem”. Było to również święto rolnicze związane z zakończeniem wszelkich zbiorów, nie tylko zbóż, ale i winogron oraz oliwek; święto dziękczynne za zbiory, jakby pewien rodzaj dożynek. Miało charakter bardzo radosny, przez co groziło mu niebezpieczeństwo nadużycia napojów odurzających (por. 1 Sm 1,14), a także towarzyszyły mu tańce. Obchodzono je w jesieni przez siedem dni. Nazwa *sukkót* pochodzi od szałasów, jakie budowano w polu w czasie zbiorów. Później łączono z tym wspomnienie okresu pobytu Izraelitów na pustyni, sądząc, że wówczas mieszkano w chatkach lub szałasach. Było to jednak błędne mniemanie, ponieważ wtedy Izraelici mieszkali w namiotach.

Próbowano też udowodnić istnienie święta Nowego Roku lub intronizacji JHWH, lecz obecnie już niewielu autorów podtrzymuje tę opinię. Inne święta żydowskie (Jom Kippur, Chanuka, Purim) powstały później, już po okresie proroków i znajdują się poza rozważanym przez nas kontekstem.

Nie powinno nas też dziwić, że teksty prorockie nie wymieniają poszczególnych nazw tych świąt - określają je zasadniczo terminem ogólnym, czyli „świętem” (por. Am 5,21; 8,10; Oz 2,13; 9,5; Na 2,1 itd.).

### c) Akty kultu

Składają się one z elementu zasadniczego, czyli ofiary, i kilku aktów drugorzędnych.

*Ofiarę* stanowi wszelki dar zarówno zwierzęcy, jak i roślinny, który zostaje całkowicie lub częściowo zniszczony na ołtarzu na znak czci względem Boga. Ofiary te są różnego rodzaju; dotycząca ich terminologia jest niekiedy skomplikowana i niejasna.

- „Całopalenia” (*olah*). Polegają na spaleniu całej ofiary, którą powinno być zwierzę (samiec bez żadnej skazy). Ofiarujący kładzie na nią swą rękę na znak, że jest to jego własność. On sam zabija zwierzę poza ołtarzem, a następnie na ołtarzu przechodzi ono w ręce kapłana, który wylewa krew, a resztę spala w ogniu.

- Ofiara „komunijna” (*zebah*). Ofiara ta zostaje podzielona pomiędzy Boga, kapłana i ofiarującego. Jest ona przez nich spożywana jako pokarm święty, natomiast część przeznaczona dla JHWH zostaje spalona na ołtarzu. Ofiara taka ma wzmacniać zjednoczenie z Bóstwem. Istniały jakby trzy rodzaje tego typu ofiary: ofiara uwielbienia (*toda*), spontaniczna (*nedaba*) i wotywna (*neder*).

- Ofiary ekspiacyjne miały na celu odnowienie przymierza z Bogiem, które zostało naruszone przez winy człowieka. Były to ofiary za grzech (*hattat*) i ofiary za doświadczenie (*asam*), w praktyce bardzo trudne do rozróżnienia.

- Ofiary roślinne (*minhah*) składano jedynie w przypadkach szczególnych, a najczęściej stanowiły uzupełnienie ofiary krwawej.

- Ofiara chlebów pokładnych; było ich dwanaście, upieczonych z najlepszej mąki, układano je w dwuszeregu, odnawiano je każdego szabat.

- Ofiary z kadzidła miały być składane każdego dnia rano i wieczorem. Były one obowiązkiem kapłana, bardzo zresztą wdzięcznym ze względu na przyjemny zapach kadzidła.

- Modlitwa liturgiczna. Czynnościom kultycznym towarzyszyło słowo (formuły błogosławieństwa względnie przekleństwa oraz wyznania wiary itp.). Nie mówi o nich kodeks kapłański (Kpł 1-7), ponieważ koncentruje się on na konkretnych rytach ofiar, lecz nadmienia o nich Am 5,23, wspominając o pieśniach przy akompaniamencie instrumentów muzycznych, oraz Iz 1,15. Jest bardzo prawdopodobne, że modlitwą tą były psalmy. Stopniowo element słowa zyskuje coraz większe znaczenie w żydowskim kulcie, zwłaszcza w synagodze.

- Ryty oczyszczenia (obmycia) i świętej przysięgi.
- Ryty konsekracji (śluby, nazireat).

#### d) Ministrowie kultu

Ograniczę się jedynie do przypomnienia ich funkcji zasadniczych. Pierwszą z nich było przekazywanie Boskiej wyroczni za pomocą użycia *efodu* oraz świętych losów: *urim* i *tummim*. Trudno dokładnie określić, na czym to wszystko polegało, ale na pewno służyło do badania woli Bożej w sposób nieco magiczny i niebezpieczny (coś podobnego do średniowiecznych „sądów Bożych”). Poczynając od Dawida, ich znaczenie pomniejsza się, aż w końcu zupełnie zanika. Przekazywanie wyroczni staje się zadaniem proroków, chociaż i oni stosują mniej lub więcej magiczne metody.

Drugą funkcją ministrów kultu było nauczanie prawa (*tora*). Na początku *tora* była tylko krótką instrukcją dotyczącą konkretnego problemu, przede wszystkim relacji do kultu. Chodziło o rozróżnienie pomiędzy tym, co jest święte, a co świeckie, co czyste, a co nieczyste. Kapłańska misja nauczania jest jednak znacznie szersza. Odnosi się ona do całości przepisów, które regulują relacje pomiędzy Bogiem a człowiekiem, jak również relacje pomiędzy ludźmi. W ten sposób kapłani stają się mistrzami moralności i życia religijnego. Po niewoli nauczanie Tory stało się zadaniem lewitów i rabinów.

Trzecim obowiązkiem ministrów kultu jest składanie ofiary. Kapłan nie był właściwie ofiarnikiem. Mógł podejmować się zabijania ofiary, lecz czynność ta nigdy nie była wyłącznym kapłańskim przywilejem, ale funkcją dodatkową. Służba kapłańska zaczynała się dopiero przy rycie krwi, który stanowił najświętszą część ofiary. Rola kapłana w składaniu ofiary wzrastała z biegiem czasu, ponieważ zmniejszała się jego rola w służbie słowa, które to zadanie kapłani dzielili z lewitami.

Czwartą ich funkcją było pośrednictwo. We wszystkich wyżej wspomnianych funkcjach kapłan był pośrednikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi. W pierwszych dwóch reprezentował Boga, a w trzeciej człowieka. Również król i prorok są takimi pośrednikami, lecz ze względu na charyzmat, a nie z racji swego stanu.

## 2. Orędzie proroków

By właściwie ocenić opinie proroków w odniesieniu do kultu, należałoby odwołać się przynajmniej do wszystkich najważniejszych tekstów. W przeciwnym razie taka ocena będzie uproszczona i w konsekwencji okaże się nieprawdziwa, ponieważ

nie obejmie całości problemu. Bez wizji całościowej istnieje niebezpieczeństwo znalezienia się na jednej z dwóch krańcowych pozycji. Oto one.

Pierwszą jest twierdzenie, że prorocy z zasady odrzucali kult jako coś złego w samej swej istocie. Jest to teoria Wellhausena, Volza, Hentschkego i pewnej liczby autorów nie tylko protestanckich, ale również katolickich. Teoria ta, rozpowszechniona na początku naszego stulecia, przetrwała do naszych czasów. Jej słabość polega na generalizowaniu i pewnej przesadzie. Możemy wprawdzie przyjąć, że niektórzy prorocy, jak np. Amos, byli radykalnie przeciwni kultowi, lecz tego twierdzenia nie można rozciągnąć na wszystkich proroków.

Zwolennicy drugiej teorii idą po linii diametralnie przeciwnej i twierdzą, że wszyscy prorocy byli związani z kultem. Najbardziej typowym reprezentantem tego kierunku jest Haldar. Teoria ta, po części akceptowana przez szkołę skandynawską, obecnie ma bardzo niewielu zwolenników, chociaż powszechnie, bardziej niż w okresach wcześniejszych uznaje się, że prorocy byli wyraźnie związani z kultem. Zasadniczym brakiem tej teorii jest również brak wystarczających danych, które by ją potwierdzały, oraz subiektywna interpretacja tekstów.

Jeszcze inni uważają, że różna ocena kultu przez proroków jest kwestią chronologiczną i dlatego jej rozwiązanie jest bardzo proste: przed niewolą prorocy odrzucali kult, a po niewoli go bronili, zwłaszcza pod wpływem Ezechiela. Teoria ta, choć po części prawdziwa, nie obejmuje jednak wszystkich przypadków. W okresie przed niewolą mamy zarówno Amosa, który surowo oskarżał kupców o obłudne przestrzeganie szabat i nowiu (Am 8,5), jak i Nahuma 2,1, który zachęcał do celebrowania świąt, jeśli już pominiemy fakt, że Izajasz wizję rozpoczynającą jego posłannictwo przeżywał w świątyni, a Jeremiasz ze swoim przesłaniem włączył się w liturgię pokutną, chociaż - jak wiemy - nie głosił ludowi tego, czego on oczekiwał. Z drugiej zaś strony w okresie po niewoli znajdziemy też teksty, które są przykładem surowej krytyki wszelkich starań zmierzających do odbudowania świątyni (Iz 66,1-4) czy też potępienia liturgii pokutnej (Iz 58,1-12). Jak więc widzimy, kryterium chronologicznego nie można w sposób absolutny zastosować do wszystkich sytuacji, ale wymaga ono uwzględnienia pewnych odcieni.

## a) Historia problemu

Śledząc linię opowiadań biblijnych, możemy powiedzieć, że wszystko zaczęło się w wieku XI przed Chr., zaraz po zaistnieniu w Izraelu monarchii. Jeden konkretny epizod przedstawia konfrontację dwóch kluczowych osobowości tamtego czasu: pierwszego króla Izraela, Saula, i jednego z najślawniejszych proroków tego okresu: Samuela. Opowiadanie z 1 Sm 15 mówi nam o tym, jak to Saul po wyprawie

przeciw Amalekitom zdecydował się *zachować, co było najlepszego ze zwierząt drobnych i większych, by złożyć je na ofiarę Panu*. Dla czytelnika współczesnego, który zna mentalność ludów starożytnych, postawa Saula wydaje się całkowicie poprawna. Jego postępowanie jest jednak niezgodne z podstawową normą „wojny świętej”, która zobowiązywała do zniszczenia wszystkiego, cokolwiek zostało zdobyte podczas takiej wyprawy wojennej.

Saul w tej sytuacji nie kierował się złą wolą, a jedynie przesadnym szacunkiem dla kultu, który postawił ponad wolą Boga zawartą w prawie dotyczącym wojny. Dlatego prorok Samuel sprzeciwia mu się słowami, które w różnych wariantach będą potem rozbrzmiewać poprzez wszystkie wieki:

*Czyż miłsze są dla Pana całopalenia i ofiary krwawe  
od posłuszeństwa głosowi Pana ?*

*Właśnie lepsze jest posłuszeństwo od ofiary,  
uległość - od tłuszczu baranów (1 Sm 15,22).*

Powstaje oczywiście pytanie, czy chodzi tu o ówczesną rzeczywistość historyczną, czy też tekst ten jest odbiciem mentalności okresu znacznie późniejszego? Niezależnie jednak od tych wątpliwości możemy z tego tekstu wyciągnąć bardzo interesujące wnioski: przede wszystkim to, że człowiek często ulega pokusie szukania własnego sposobu zadowalania Boga i sądzi, że tą drogą jest właśnie kult. Natomiast prorok nie uważa kultu za wartość absolutną, gdyż są wartości, które go znacznie przewyższają, a wobec których praktyki kultu są prawie bez znaczenia. I rzeczywiście, następne stulecia potwierdzą słuszność tych prorockich sądów.

Amos, pierwszy z proroków, którego dzieło zachowało się na piśmie, w VIII wieku przed Chr. zastał sytuację, kiedy kult był właściwie w stanie rozkwitu. Pielgrzymki do wielkich sanktuariów w Betel, Gilgal i Beer-Szebie były wielkimi atrakcjami dla ludu. Lud nie skąpił dziesięcin, składał liczne ofiary ze zwierząt, a nawet dobrowolne dary. Jednak całemu temu kultowi towarzyszyły straszliwe niesprawiedliwości, oszustwa w handlu, handel niewolnikami oraz ucisk biednych i słabych. Myślę, że nie zniekształcę bardzo myśli Amosa, jeśli powiem, że w jego czasach ofiarowywano Bogu część tego, co zrabowano na biedakach. Był to dobry sposób na uspokojenie sumienia. Jednocześnie wszystkie te praktyki kultyczne umacniały poczucie bycia ludem wybranym, lepszym od wszystkich innych, któremu Bóg zagwarantował absolutną opiekę i błogosławieństwo. Amos podnosi wielki sprzeciw wobec takiego kultu, który odpowiada jedynie na ludzkie potrzeby, a nie jest szczerym pragnieniem wypełnienia woli Boga:

*Idźcie do Betel i grzeszcie, do Gilgal i grzeszcie więcej;  
przynoście co rano ofiary wasze i co trzeci dzień dziesięciny!*

*Nawet chleb kwaszony spalajcie na ofiarę pochwalną  
i nawołujcie głośno do ofiar dobrowolnych,  
bo to lubicie, synowie Izraela.*

Te ironiczne słowa, naśladujące zachęty kapłanów do spełniania praktyk kultycznych, mają wyraźnie negatywne znaczenie. Mówią one, że kult Izraela w wielorakich jego formach odpowiada jedynie pragnieniu człowieka (jest tym, co się ludziom podoba), ale Bóg nie znajduje w nim żadnego upodobania. To samo stwierdza Amos w rozdz. 5, mówiąc o pielgrzymkach:

*Tak mówi Pan do domu Izraela:  
Szukajcie Mnie, a żyć będziecie.  
„Nie szukajcie zaś Betel i do Gilgal nie chodźcie!  
I Beer-Szeby nie odwiedzajcie!  
Albowiem Gilgal pójdzie do niewoli, a Betel zniknie.  
Szukajcie Pana, a żyć będziecie!”*

Słowa te ukazują błędną postawę człowieka religijnego, kiedy usiłuje on szukać Boga jedynie w sanktuariach: wierzy on wtedy, że święta przestrzeń jest jedynym miejscem, gdzie może Go odnaleźć. Amos zaś wyraźnie stwierdza, że Boga tam nie ma. Boga należy szukać, ale tam, gdzie On się znajduje: nie w dalekich sanktuariach, lecz w żyjącym obok nas bliźnim. Dlatego jedynym sposobem miłowania Boga *jest miłować dobro i wymierzać w sędzie sprawiedliwość* (5,15). Reszta jest czystą ucieczką, bezużytecznym poszukiwaniem, które odzwierciedla jedynie obojętność względem Boga. Jeśli poprzednie wiersze nie przedstawiają jego stosunku do kultu w sposób wystarczający, to przytoczymy jeszcze inne, bez wątplenia najbardziej radykalne słowa tej prorockiej księgi:

*Nienawidzę, brzydzę się waszymi świętami,  
nie będę miał upodobania w waszych uroczystych zebraniach!  
Bo kiedy składacie Mi całopalenia i wasze ofiary,  
nie znoszę tego,  
a na ofiary biesiadne z tłustych wołów  
nie chcę patrzeć!  
Idź precz ode Mnie ze zgiełkiem pieśni twoich,  
i dźwięku twoich harf nie chcę słyszeć!  
Niech sprawiedliwość wystąpi jak woda z brzegów  
i prawość jak potok niewysychający wyleje (Am 5,21-24).*

Prorok przeciwstawia tu drogę człowieka drodze Boga. Pierwsza odwołuje się do kultu jako wartości pierwszorzędnej i absolutnej, druga natomiast polega na sprawiedliwości i prawie, czyli odnosi się do międzyludzkich relacji.

Nie możemy wprawdzie zatrzymywać się zbyt długo jedynie na tym proroku, który zresztą znalazł swoich licznych następców, lecz zwróćmy uwagę jeszcze na jeden istotny element jego przesłania. Gdybyśmy zapytali Amosa, jakie znaczenie posiada cała działalność kultyczna w jego czasach, otrzymalibyśmy kategoryczną odpowiedź, że w oczach Boga nie służy ona niczemu. Uważał on, że kult poniósł całkowitą klęskę, ponieważ nie prowadził do Pana. I choć jego współcześni mieli poczucie jednoczenia się przez te praktyki z Bogiem, prorok zdecydowanie temu przeczył. Stwierdziłby zapewne, że nie wchodzi oni w kontakt z Bogiem, lecz z idolem, fałszywym obrazem bóstwa, który stworzyli sobie na własny użytek i który jest też przejawem ich nadużyć. Możemy więc powiedzieć, że była to wielka tragedia polegająca na tym, że ludzka ofiarność i wysiłek poszły w niewłaściwym kierunku: nie doprowadziły do prawdziwego Boga, ale od Niego oddalały i wywołały Jego gniew.

Ozeasz zaraz po Amosie poruszył ten sam problem, przedstawiając go w bardzo podobny sposób. Klucz do zrozumienia jego przesłania znajduje się w słowach skierowanych do mieszkańców Królestwa Północnego (Efraima):

*Wiele ołtarzy Efraim zbudował dla ekspiacji za [swoje] grzechy<sup>3</sup>,  
lecz one właśnie do grzechu mu służą.  
Wypisałem im moje liczne prawa,  
lecz je przyjęli jako coś obcego.  
Lubią ofiary krwawe i chętnie je składają,  
lubią też mięso, które wówczas jedzą,  
lecz Pan nie ma w tym upodobania (Oz 8,1 1-13a).*

Ponownie droga Boża przeciwstawiona zostaje drodze ludzkiej. Ten tekst jeszcze jaśniej niż poprzednie ukazuje tragedię kultu, o której wspomnieliśmy wyżej. Lud pragnie zadośćuczynić za swe grzechy, przypodobać się Bogu i być w dobrych z Nim relacjach, lecz chce to wszystko osiągnąć jedynie poprzez budowę ołtarzy i składanie ofiar. Odrzuca przy tym tę drogę, jaką mu Bóg wskazuje swoją wolą (przez swoje prawa), co jest jedynym sposobem uniknięcia grzechu lub jedyną formą ekspiacji za popełnione winy. To jednak ludu nie interesuje, bo jest dla niego zbyt twarde i wydaje mu się „mniej duchowe”. Tekst wprawdzie tego nie mówi, ale pewnym jest, że wszystko zmierza ku upadkowi. Ołtarze służą jedynie do grzechu, a w ofiarach Pan nie znajduje żadnego upodobania. Mówi o tym także inny tekst tego proroka:

<sup>3</sup> Zazwyczaj przyjmowany przekład — *Efraim mnoży liczbę nowych ołtarzy po to, aby grzeszyć* - wydaje się absurdalny. Ja idę za interpretacją Rudolpha w: KAT. XIII/1, która jest bardziej logiczna.



*Ze stadem owiec i wołów przychodzą,  
by szukać Pana, lecz Go nie znajdują,  
bo On się od nich odsunął (Oz 5,6).*

Inne znaczące wypowiedzi Ozeasza w swojej formie przypominają wypowiedzi Samuela, a ze względu na treść orędzie Amosa. Przedstawiwszy najpierw pragnienie ludu, by się nawrócić, by wrócić do Pana i naprawdę Go poznać, prorok kieruje do niego takie napomnienie:

*Miłości pragnę, nie krwawej ofiary,  
poznania Boga bardziej niż całopaleń (6,6).*

Wyraźnie odcina się od tego sposobu myślenia, według którego kult jest środkiem wejścia w relację z Bogiem. Nie kult jest istotny, ale lojalność względem Boga i poznanie Go. Byłoby jednak błędem myśleć, że te dwa określenia (lojalność i poznanie) odnoszą się tylko do „duchowej” relacji z Panem, w przeciwstawieniu do tej bardziej materialnej, jaką stanowią ofiary. Obydwie postawy odnoszą się do Przymierza i do relacji międzyludzkich. Jedynie ten, kto praktykuje sprawiedliwość i troszczy się o bliźniego, jest lojalny wobec Boga i zna Go.

Teraz możemy zrozumieć najcięższy z zarzutów, jaki Ozeasz stawia kapłanom swego czasu: okradają lud z poznania Boga, przekazując mu fałszywą ideę o Nim i o Jego wymaganiach. Dla tych kapłanów kult stał się interesem. Tylko pozornie zachęcają oni ludzi do składania ofiar i darów po to, aby przebłagać Boga za grzechy i winy, w rzeczywistości zaś pragną czerpać z tego osobiste korzyści. Opowiadanie z 1 Sm 2,12-17 jest przykładem takiej postawy. Tego typu przypadki mogły przynaglić Ozeasza do surowej oceny kapłanów, którzy *z grzechu mojego ludu się żywią, zabiegają o to, by czynił nieprawość (Oz 4,8)*. Dla kapłanów było bowiem korzystniejsze położenie nacisku na składanie ofiar niż mówienie o Bogu, któremu miłe jest szukanie Go poprzez troskę o bliźniego oraz przez wierność Jego prawu i Przymierzu.

Prorok natomiast, który swoim przepowiadaniem nie zarabiał na życie i jedynie przekazywał wolę Boga, mówił w zupełnie inny sposób. Widać to też u Micheasza, późniejszego nieco od Amosa i Ozeasza, ale należącego jeszcze do wieku VIII. W 6 rozdz. jego księgi spotykamy tekst bardzo związany z naszym tematem. Wersety początkowe wyliczają dobrodziejstwa Boże, które prorok przypomina, aby pobudzić lud do wdzięczności. Lud daje się wtedy przekonać i na wspaniałomyślność Bożą pragnie i ze swej strony odpowiedzieć wspaniałomyślnością. Po tym wszystkim, co powiedzieliśmy wcześniej, nie dziwi nas, że ta odpowiedź będzie dotyczyć właśnie kultu:

*Z czym stanę przed Panem i pokłonię się Bogu najwyższemu?  
Czy stanę przed Nim z ofiarą całopalną, z cielętami rocznymi?*

*Czy Pan się zadowoli tysiącami baranów, miriadami potoków oliwy?  
Czy trzeba, bym wydał pierworodnego mego za mój występki,  
owoc łona mego za grzech mojej duszy? (Mi 6,6-7).*

Współcześni Ozeaszowi kapłani pewnie zacieraliby ręce, słysząc takie słowa ludu. Mieliby bowiem w perspektywie najbardziej dochodowe w całej historii Izraela nawrócenie ludu. Tylko dziesięć procent z tych ofiar wystarczyłoby bowiem na zapewnienie sobie obfitości zapasów i trzód. Trzy pytania zawarte w wersetach 6b-7 wyraźnie na to wskazują. Pierwsze odnosi się do całopaleń z jednorocznych cielców i wskazuje na jakąś sprawę ważną i kosztowną, lecz możliwą do zrealizowania przez średnio zamożnego Izraelitę. Drugie - mówiące o tysiącach baranów i miriadach potoków oliwy - przekracza już możliwości ekonomiczne indywidualnych osób. Mógłby tego dokonać jedynie cały lud i to w okresach wyjątkowej pomyślności i bogactwa. O Salomonie autorzy święci opowiadają, że złożył na ołtarzu w Gibeonie tysiąc ofiar całopalnych (1 Krl 3,4), a z okazji poświęcenia świątyni dwadzieścia dwa tysiące wołów i sto dwadzieścia tysięcy owiec (1 Krl 8,63). Jest to oczywista przesada, ale prorok odwołuje się do tego faktu, aby ukazać ofiarę gigantyczną, której towarzyszą niewyczerpane potoki oliwy. Trzecie pytanie ma zupełnie inny charakter. Dotyczy czegoś, co nie zależy od warunków ekonomicznych ani osób indywidualnych, ani całego ludu, ale wskazuje na ofiarę największą - z pierworodnego syna<sup>4</sup>. Jest to wyrzeczenie się nadziei pokładanej w najstarszym potomku, uczynione po to, aby zjednać sobie Boże upodobanie. Niemożliwością jest ofiarowanie czegoś więcej. Micheaszowi nie chodzi jednak o ofiarowanie czegoś jeszcze więcej, lecz o złożenie w ofierze czegoś innego, co jest niedostrzegalne przez kogoś, kto ma obsesję kultu. Tym czymś jest „to, co dobre”, to, czego Pan pragnie. Nie stanowi to żadnej nowości, bo zostało zakomunikowane ludziom już dawno temu. Konkretyzuje się natomiast w ofierze, którą może składać zarówno jednostka, jak i cały lud: nie chodzi tu o ofiarę z rzeczy czy nawet drogich osób, ale o samą postawę ofiarujących:

*Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre  
i czego żąda Pan od ciebie,  
jeśli nie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości  
i pokornego obcowania z Bogiem twoim? (Mi 6,8).*

Wiek VIII pozwala nam się zetknąć jeszcze z innym prorokiem i to największym ze wszystkich, mianowicie z Izajaszem. Jego wypowiedzi na temat kultu znaj-

<sup>4</sup> Ofiara z pierworodnego syna nie była praktyką zbyt częstą, ale jednak rozpowszechnioną wśród niektórych ludów Starożytnego Wschodu. Biblia często ją potępia, ale mimo tej krytyki nie zdołała zapobiec, by przestępstw tego rodzaju zaniechano całkowicie (por. 2 Kri 16,3; Jr 7,31 itp.).

dują swoją inspirację u Amosa, z tą różnicą, że Izajasz w sposób wyczerpujący wylicza wszystkie praktyki kultyczne, za pomocą których człowiek daremnie dąży do Boga:

*Słuchajcie słowa Pańskiego, wodzowie sodomscy,  
daj posłuch prawu naszego Boga, ludu Gomory!  
„Co mi po mnóstwie waszych ofiar? - mówi Pan.  
Syt jestem całopalenia kozłów i łoju tłustych cielców.  
Krew wołów i baranów i kozłów mi obrzydła.  
Gdy przychodzicie, by stanąć przede Mną,  
kto tego żądał od was, byście wydeptywali moje dziedzinyce?  
Przestańcie składania czczych ofiar!  
Obrzydłe mi jest wznoszenie dymu  
święta nowiu, szabaty, zwoływanie świętych zebrań...  
Nie mogę ścierpieć świąt i uroczystości.  
Nienawidzę całą duszą waszych świąt nowiu i obchodów,  
stały Mi się ciężarem; sprzykrzyło mi się je znosić!  
Gdy wyciągniecie ręce, odwrócę od was me oczy.  
Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, Ja nie wysłucham.  
Ręce wasze pełne są krwi, obmyjcie się; czyści bądźcie!  
Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu!  
Przestańcie czynić zło! Zaprawiajcie się w dobrym!  
Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego,  
oddajcie słusność sierocie, w obronie wdowy stawajcie!” (Iz 1,10-17).*

Początkowe odwołanie się do Sodomy i Gomory wyraźnie wskazuje na grzech Jerozolimy i na realną możliwość kary Bożej. Jednak zepsucie stolicy, które dostrzega Izajasz, nie wynika z nadużyć seksualnych, jak to rzeczywiście miało miejsce w obu tych miastach (Rdz 19). Gdyby prorok stawiał tylko taki zarzut, z pewnością znalazłby posłuch u wielu słuchaczy. On jednak skupia się na czymś zupełnie innym, a co jest ogromnym zaskoczeniem dla pobożnego Izraelity. Jego zdaniem Jeruzalem jest miastem przewrotnym, ale nie ze względu na dewiacje seksualne lecz kultyczne. Wersety 11-15 zawierają ostrą krytykę ofiar komunijnych (*zebah*), które miały ułatwiać zjednoczenie z Bóstwem przez podzielenie daru ofiarnego pomiędzy Bóstwo, kapłana i ofiarującego. Następnie prorok krytykuje ofiary całopalne (*olâ*), które wydawały się bardziej bezinteresowne, ponieważ całość tych ofiar bywała spalana, a jej krew wylewano na ołtarz. Dalej wymienia ofiary bezkrwawe (*minha*), składane w przypadkach specjalnych, a będące przeważnie dopełnieniem ofiar krwawych; wreszcie ofiary kadzielne (*qetoret*), które były bardzo kosztowne, następnie ofiary

składane podczas nowiu księżyca, w szabaty i podczas liturgicznych zgromadzeń ludu oraz ofiary wielkich corocznych świąt (*hodes*), a także modlitwy.

Bóg poprzez usta proroka nie wytyka swemu ludowi braku zainteresowania dla kultu. To nastąpi dopiero później, w czasach Malachiasza, kiedy to ofiarowywano Panu *jako dar zwierzęta skażone, chrome i chore* (Mal 1,13). Wręcz przeciwnie. W tym wypadku prorok wymienia ogromną ilość zwierząt ofiarnych oraz ich wyjątkową jakość: barany, młode jałówki, byczki, jagnięta, kozy - po prostu zalew mięsa, tłuszczu i krwi, który przelewa się z ołtarzy i palenisk świątyni; dym miesza się tutaj z zapachem kadzidła nad morzem zgromadzonego ludu, który wznosi w górę swe ręce i mnoży nieprzeliczone modlitwy. Namalowany przez Izajasza obraz, łączący w jedno tak różne elementy, wywołuje wręcz uczucie obrzydzenia, i to nie tylko u nas, ludzi współczesnych, ale również sam Bóg uważa to wszystko za godne odrzucenia.

Co więcej, ta wzrastająca obfitość ofiar wzmaga jeszcze odrzucenie ze strony Boga: *Co Mi po tym? (lamma li); męczy Mnie to (śabat'ti); uznaję to za bezwartościowe (Whapasti)*. Podkreśla to zwłaszcza wtedy, gdy mówi, że wcale nie żąda darów, gdy lud przychodzi Go nawiedzić, że kadzidło jest dla Niego rzeczą obrzydliwą, że nie znosi wszelkich świąt i uroczystości, bo stały się dla Niego nieznośne, zamyka nawet oczy i uszy, by niczego nie widzieć i nie słyszeć.

Po tym szczegółowym wyliczeniu ofiar tak niemiłych Bogu prorok poddaje krytyce cały system kultyczny. Powstaje więc pytanie, czy Izajasz krytykuje kult jako taki czy jedynie sposób jego praktykowania? Problem ten rozważymy nieco dalej. Na razie możemy stwierdzić, że tekst ten kończy się oskarżeniem: *Ręce wasze są pełne krwi* (15b). Po takich słowach oczekivalibyśmy skazania winnych na śmierć. U Izajasza jednak pojawia się zachęta oraz nowe nakazy, które stopniowo zmieniają się w wymagania. Pierwsze dwa nakazy (*obmyjcie się, czyści bądźcie*), zważywszy na okoliczności ich wypowiedzenia, są wymaganiami bezwzględными. Nie można już przybierać żadnych masek, ale należy radykalnie zmienić postępowanie i postawę życiową. Cztery nakazy następne, znowu podwójne, żądają usunięcia z własnego postępowania aspektów negatywnych (*usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu; przestańcie czynić zło*), aby potem przejść do napomnień pozytywnych (*zaprawiajcie się w dobrym; troszczcie się o sprawiedliwość*). By te słowa nie zawisły w próżni, trzy ostatnie nakazy konkretyzują przedstawione wcześniej wymagania. „Dobro”, „prawo”, będące na pierwszy rzut oka pojęciami abstrakcyjnymi, aktualizują się w trosce o najsłabszych: *wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słusność sierocie, w obronie wdowy stawajcie*.

Pojawiają się tu więc dwie klasy osób, które Izajasz otacza największą troską: to sieroty i wdowy (por. 1,23; 10,2). Izajasz nie jest pierwszym z proroków, który zainteresował się ich tragicznym losem. Poprzedzili go już inni, zarówno na całym Starożytnym Wschodzie, jak i w samym Izraelu. Wcześniejsze jest bowiem zarówno prawo kodeksu Przymierza - które mówi: *Nie będziesz krzywdził żadnej*

*wdowy i sieroty* (Wj 22,21) - jak i przekleństwo zawarte w tzw. „dekalogu sychemic-kim”: *Przeklęty, kto łamie prawo obcokrajowca, sieroty i wdowy* (Pwt 27,19). Chociaż samo wyrażenie *obcokrajowiec [ger], wdowa i sierota* jest często spotykane w tekstach późniejszych od Izajasza, to jednak inne teksty Pwt wydają się od niego starsze (24,19.20.21), a w jednym z nich powiedziano: *Nie będziesz łamał prawa obcokrajowca i sieroty ani nie weźmiesz w zastaw odzieży wdowy* (Pwt 24,17). W interpretowaniu Izajasza nie możemy się jednak zatrzymać tylko na tekstach prawniczych. Prorok bowiem nie ogranicza się jedynie do tego, czego nie należy czynić; idzie on dalej i formułuje nakazy pozytywne. Pragnie, by naśladowano postępowanie Boga, który *oddaje sprawiedliwość sierocie i wdowie* (Pwt 10,18), który jest *ojcem sierot i opiekunem wdów* (Ps 68,6), *podtrzymuje sierotę i wdowę* (Ps 146,9). Poprzez kult człowiek pragnie przypodobać się Bogu i uznać podstawowe miejsce Boga w swym życiu, Izajasz zaś przypomina, że nie ma lepszego sposobu na przypodobanie się Bogu, jak zainteresowanie się tymi osobami, które Bóg kocha.

Ten tekst Izajasza, choć z pozoru tak radykalny, jest chyba bardziej umiarkowany niż wypowiedzi wcześniejszych proroków: Amosa, Ozeasa i Micheasa. Wydaje się bowiem, że Izajasz nie potępia kultu jako takiego, lecz potępia kult praktykowany przez tego, którego ręce *pełne są krwi* (w. 15) i który pragnie połączyć *przestępstwo z uroczystością* (w. 13). O wiarygodności takiej interpretacji zdają się świadczyć użyte przez proroka sformułowania, które on wyraźnie wyakcentowuje: „wasze” ofiary, „wasze” święta, „wasze” nowie, „wasze” uroczystości, „wasze” modlitwy. Zagniewanie Boże wzbudza więc nie kult jako taki, ale osoby, które go sprawują.

Tę krótką analizę tekstów prorockich zakończmy wypowiedzią Jeremiasza, zgodną z myślą Ozeasa 7,11-13, który drodze wybranej przez człowieka przeciwstawia drogi Boże: *Dodawajcie wasze ofiary całopalne do waszych ofiar krwawych i spożywajcie mięso! Bo nic nie powiedziałem ani nie nakazałem waszym przodkom, gdy wyprowadziłem ich z Egiptu, co do ofiar całopalnych i krwawych, lecz dałem im tylko przykazanie: „Słuchajcie głosu mojego, a będę wam Bogiem, wy zaś będziecie Mi narodem. Chodźcie każdą drogą, którą wam rozkażę, aby się wam dobrze powodziło”. Ale nie usłuchali ani nie chcieli słuchać i poszli według zatwardziałości swego przewrotnego serca, odwrócili się plecami, a nie twarzą* (Jr 7,21-24). Jeremiasz przedstawia bardzo klarownie korzenie całego konfliktu: człowiek idzie za *zatwardziałością swego przewrotnego serca*, a droga, jaką mu Bóg wskazuje, czyli posłuszeństwo Jego woli, wydaje mu się mało atrakcyjna. Wybiera własne metody, czyli kult, aby w ten sposób pozyskać Boga. Skutek jest taki, że odwraca się do Niego plecami.

**Podsumowanie.** Cała prorocka krytyka kultu dotyka problemu wejścia w relację z Bogiem po to, by Mu się przypodobać. Człowiek jest przekonany, że jest to możliwe jedynie poprzez bezpośredni kontakt z Bóstwem, czyli drogą ofiar, danin, pielgrzymek, modlitw. Natomiast dla proroków jedyną pewną drogą do Boga jest ta, która prowadzi przez Jego słowo, wolę i prawo. Zastanawiające jest to, że wska-

zana przez nich droga nie jest bynajmniej prosta; ona wymaga pewnych „okrążeń”: zbliżenia się do bliźniego, realizacji sprawiedliwości, prawa oraz miłosierdzia względem uciśnionych sierot, wdów, przybyszów. Jedynie poprzez nich może człowiek wejść w kontakt z Bogiem. Jeszcze inaczej można by to tak wyrazić: jedynie ten, kto na drodze „pośredniej” szuka Boga, odkryje potem sposób szukania Go na drodze „bezpośredniej”. W przeciwnym razie może wejść na błędną drogę i oddawać cześć idolowi, a nie Bogu prawdziwemu. Ponieważ – jak mówi św. Jan, genialnie syntetyzując myśl proroków – *kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4,20).

## b) Krytyka świętej przestrzeni i świętego czasu, kultycznych aktów i samych ministrów kultu

Analiza zasadniczych tekstów prorockich doprowadziła nas do Jeremiasza, działającego w czasie niewoli babilońskiej. Przed podjęciem dalszych rozważań przytoczymy jeszcze raz opinie proroków na temat najistotniejszych elementów kultu, o których pisaliśmy na początku tego rozdziału.

• Jeśli chodzi o *świętą przestrzeń*, to należy zauważyć, że inaczej traktowano ją w Królestwie Południowym (Juda), a inaczej w Północnym (Izrael). Jedyne sanktuarium Judy znajdowało się w Jeruzalem i cieszyło się taką powagą, że przyćmiewało swym blaskiem wszystkie inne sanktuaria, nawet te o bardzo starej tradycji. Natomiast Królestwo Północne posiadało w ciągu swej historii różne znaczące sanktuaria, które powołane zostały mocą królewskiej władzy. Nie należy się zatem dziwić, że wspominają o nich jedynie prorocy, którzy działali na tym terenie (Amos, Ozeasz). Oto sanktuaria Północy: Betel (Am 3,14; 4,4; 5,5; Oz 4,15; 6,10; 10,5), Gilgal (Am 4,4; 5,5, Oz 4,15; 9,15), Beer-Szeba (Am 5,5; 8,14), Dan (Am 8,14). We wszystkich tych tekstach zostały one skrytykowane i potępione przez proroków. Według Amosa pielgrzymki do tych sanktuariów odpowiadają tylko osobistym upodobaniom Izraelitów, nie podobają się natomiast Bogu ani też nie prowadzą do spotkania z Nim, ponieważ On w nich nie przebywa, choć pretendują do bycia miejscami świętymi. Dlatego też zagraża im ostateczna ruina.

Takie samo stanowisko zajmują niektórzy prorocy judejscy w stosunku do świątyni w Jerozolimie. Pomimo całej propagandy religijnej na jej korzyść (np. w psalmach o Syjonie) Micheasz ostrzega, że wspaniała góra świątyni stanie się wzgórzem pełnym ruin (Mi 3,12). Wiek później powtórzono tę samą groźbę, co wtedy wielu uznało za bluźnierstwo. W ten sam sposób wypowiadał się też Jeremiasz, twierdząc, że dom Boży został zamieniony w jaskinię zbójców, gdzie złodzieje, cudzołożnicy, bałwochwalcy i zbrodniarze znajdują schronienie. Zresztą Jeremiasz był przekonany, że Bóg nie przebywa w sposób bezwarunkowy w żadnym konkretnym miejscu.

Wykazał to na podstawie losu dawnego sanktuarium w Szilo, które Bóg zniszczył ze względu na przewrotność swego ludu (Jr 7,12).

Niewątpliwie były też głosy stające w obronie miejsca świętego, jak to zaraz zobaczymy. Jednak postawa pewnej nieufności w tym względzie będzie zawsze charakteryzować proroków Izraela, jak na to wskazuje wypowiedź Iz 66,1-2 z okresu po niewoli, gdy podjęto starania o odbudowę świątyni:

*Tak mówi Pan:*

*Niebiosa są moim tronem, a ziemia podnóżkiem nóg moich.*

*Jakież to dom możecie mi wystawić i jakież miejsce dać mi na mieszkanie?*

*Przecież moja ręka to wszystko uczyniła i do mnie należy to [wszystko]*

*- wyrocznia Pana.*

*Ale Ja patrzę na tego, który jest biedny i zgnębiony na duchu*

*i który z drzeniem czci moje słowo (Iz 66,1 -2).*

Słowa Izajasza są pewnego rodzaju antycypacją tego, co Jezus powie później Samarytance odnośnie do kultu oddawanego Bogu w duchu i prawdzie. Bóg nie szuka dla siebie budowli, lecz serca, które pragnie słuchać Jego słów.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że znaczna część tekstów prorockich odnosi się krytycznie do miejsc świętych, splamionych kananejskimi praktykami bałwochwalczymi (tzw. wyżyny), rozwijających fałszywą religijność lub fałszywą ideę Boga (sanktuaria i świątynie).

- Taki sam stosunek mają prorocy do *świętych czasów*. Przede wszystkim, jak to już zaznaczyliśmy, prorocy rzadko wspominają o wielkich dorocznych świętach. Nie wspominają wcale Przaśników ani Pięćdziesiątnicy, o święcie Paschy mówi jedynie Ez 45,21, a o Święcie Namiotów Ez 45,25 i Za 14,16.18.19. Wszystkie te teksty pochodzą z okresu po niewoli. Powiedzieliśmy już, że prorocy wszystkie dni uroczyste, które celebrowano za ich czasów, określali ogólną nazwą „święta” (Am 5,21; 8,10; Oz 2,13; 9,5; Na 2,1; Ez 45,17; 46,11; Ml 2,3). Częściej natomiast piszą o „nowiu księżycy” (Am 8,5; Oz 2,13; Iz 1,13n) oraz o szabacie (Am 8,5; Oz 2,13; Iz 1,13, a także Ezechiel i prorocy działający po niewoli). Przed niewolą (z wyjątkiem Na 2,1) nie spotkamy żadnego tekstu prorockiego, który by bronił dni świątecznych. Znamy już bezwzględną krytykę Amosa i Izajasza. Ozeasz traktuje je jako przeszkodę, którą przynajmniej czasowo należałoby usunąć, aby lud nawrócił się do Boga.

- Spośród *aktów kultu* na szczególną uwagę zasługują *ofiary*, które miały różnorodną formę. Bez żadnej przesady można powiedzieć, że dla dawnego Izraelity kult bez ofiar był nie do pomyślenia. Ale właśnie przeciw takiej mentalności prorocy prowadzili najostrzejsze walki. Ich krytyka opierała się na różnych punktach widzenia, a swoje ślady pozostawiła nawet w niektórych psalmach. A oto zarzuty skierowane przeciwko ofiarom:

- Stwarzają one fałszywą ideę Boga: jakoby On potrzebował ofiar, a nawet był ich głodny. Świetnie wyraża to autor Ps 50 (49):

*Nie chcę przyjmować cielca z twego domu ani kozłów ze stad twoich,  
bo do Mnie należy cała zwierzyna w lasach,  
tysiące zwierząt na moich [górach].  
Znam całe ptactwo powietrzne i do Mnie należy to, co się porusza na polu.  
Gdybym był głodny, nie musiałbym tobie mówić,  
bo mój jest świat i to, co go napętnia.  
Czy będę jadł mięso cielców albo pił krew kozłów?  
Złóż Bogu ofiarę dziękczynną i wypełnij swe śluby złożone Najwyższemu.  
Wtedy wzywaj Mnie w dniu utrapienia: Ja cię uwolnię, a ty Mnie uwielbisz  
(Ps 50,9-15).*

- Nie są one zgodne z pierwotnym doświadczeniem pustyni według Am 5,25 i Jr 7,21-28. Te dwa teksty traktują ofiary jako wymysł czysto ludzki, nieodpowiadający zamiarom Boga. Pozornie takie twierdzenia napotyka się na pewną historyczną trudność: na pustyni przecież składano ofiary, przynajmniej Paschę. Nie o to jednak chodzi tym prorokom: oni chcą przede wszystkim podkreślić, że na pustyni niemożliwy był tak rozwinięty aparat kultyczny, z obfitością ofiar i skomplikowanymi ceremoniami.

- Ofiary nie podobają się Bogu, po prostu On ich nie chce ( 1 Sm 15,22-23; Oz 6,6; Mi 6,6-8). Niektórzy autorzy (de Vaux, Kruse i inni) interpretują powyższe teksty jako „zaprzeczenie dialektyczne”, czyli że nie chodzi tutaj o wybór pomiędzy jedną a drugą wartością (z jednej strony ofiary, a z drugiej poznanie Boga, miłosierdzie, prawo dotyczące drugiego człowieka), lecz o stwierdzenie faktu, że Bóg ocenia jedną sprawę wyżej od drugiej. Taka interpretacja może być słuszna w odniesieniu do 1 Sm 15,22-23 i Oz 6,6, lecz nie dotyczy zupełnie Mi 6,6-8. Choćbyśmy wybrali nawet najbardziej sprzyjającą interpretację, to nie ulega wątpliwości, że niektórzy prorocy bardzo ostro krytykowali ofiary, i to nie tylko dlatego, że towarzyszyły im różne niegodziwości, ale potępiali je same w sobie.

• *Wreszcie ministrowie kultu (kapłani)* są bardzo często przedmiotem ostrej krytyki ze strony proroków. Konflikty pomiędzy Amosem a Amazjaszem, między Izajaszem a jemu współczesnymi, pomiędzy Jeremiaszem a Paschurem są tego charakterystycznym przykładem. Niewątpliwie istniały także pomiędzy prorokami a kapłanami dobre relacje, jak w przypadku Aggeusza i Zachariasza wobec Jozuego, ale też trzeba stwierdzić, że nawet prorocy-kapłani (jak Ezechiel) lub prorocy pochodzący z kapłańskiego rodu (jak Jeremiasz) nieszczęśliwie krytykili kapłanów. Lista ich zarzutów jest bardzo długa: pijaństwo (Iz 28,7), chciwość (Mi 3,11), profanacja świętości i gwałcenie prawa (So 3,4; Ez 22,26), bałamucenie ludu (Ml 2,8n), brak zna-



jomości Boga (Oz 4,6), morderstwa (Oz 6,9), obojętność względem Boga (Jr 2,8), nadużywanie władzy (Jr 5,31), oszustwa (Jr 6,13; 8,10), bezbożność (Jr 23,11).

### c) Odwrotna strona medalu

Gdybyśmy się ograniczyli jedynie do wyżej przytoczonych tekstów, doszlibyśmy do wniosku, że prorocy zwalczali kult w sposób systematyczny i bezkompromisowy. Tak sąd jest jednak fałszywy, ponieważ nie uwzględnia całej historii proroków ani też tego wszystkiego, co Bóg poprzez tych ludzi powiedział. Niewątpliwie nakreślony przez nas nurt miał znaczenie dominujące i on też uczynił proroków sławnymi w Izraelu, co też naraziło ich na liczne prześladowania. (Nasze rozważania w tej kwestii należałoby uzupełnić jeszcze innymi tekstami, choćby takimi, jak wspaniały poemat Iz 58,1-12, dotyczący postu.)

Jednocześnie nie możemy zapomnieć, że prorocy takiej miary, jak Ezechiel w kreślonej przez nich wizji przyszłości właśnie kultowi przyznawali zasadnicze miejsce. Dla tego proroka, który był także kapłanem, świątynia, ofiary i święta w nowej Jerozolimie miały odegrać zasadniczą rolę (zob. Ez 43,18-27; 44,15-16; 45,16-17.18-25; 46,2.4-7.11.13-15 itp.). Można by oczywiście postawić zarzut, że Ezechiel przyznaje kultowi znaczenie dopiero w nowym królestwie Bożym, kiedy to Pan przemieni ludzkie serca i zaprowadzi sprawiedliwość. Lecz inni prorocy z okresu po niewoli wcale nie oczekują na pojawienie się nowego świata, by wzywać współczesnych do poprawnej praktyki kultycznej. Na przykład Aggeusz i Zachariasz zachęcają lud do odbudowy świątyni spalonej przez Babilończyków w latach 587-586. Pozostawienie świątyni w ruinie, *podczas gdy każdy pilnie się troszczy o własny dom* (Ag 1,9), ich zdaniem byłoby znakiem ogromnej niewdzięczności względem Boga. Nie godzili się oni na obojętność współczesnych, którzy swój brak zainteresowania usprawiedliwiali twierdzeniem, *że jeszcze nie nadszedł czas, aby odbudować dom Pański* (Ag 1,2). Nawet jeśli w tym momencie pominiemy ich argumentacje i nadzieje związane z odbudową świątyni, to jedno jest jasne w ich przesłaniu: Izraelici nie mogą pozostać obojętni wobec kultu, jakby to była sprawa bezużyteczna i nieistotna.

Prorocy okresu wygnania i po niewoli bronią również czasów świętych: wymieniają specjalne dni przeznaczone dla kultu Bożego i sławią je w swoich tekstach.

Malachiasz około połowy V wieku w podobny sposób odnosi się do ofiar. Od czasów Amosa i Ozeasa sytuacja uległa bowiem radykalnej zmianie. Wówczas istniało autentyczne zamiłowanie do kultu i współzawodnictwo w składaniu ofiar. Teraz nie pozostało o tym nawet wspomnienie. Kult stał się ciężarem i rutynową praktyką, którą wypełnia się tylko po to, aby pozabawić się kłopotu. Zwierzęta ofiarowane Panu były najgorszej klasy: kulawe, chore, wybrakowane. *Ofiarujże to twemu namiestnikowi, czy będzie mu miłe i czy życzliwie cię przyjmie?* (Ml 1,8) - stwierdza

ironicznie prorok. Ten sposób myślenia Malachiasza jest podobny do wspomnianej już wypowiedzi Iz 43,22-28, gdzie Bóg skarży się, że lud nie składa Mu ofiar<sup>5</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że teksty broniące kultu są znacznie mniej liczne od tych, które stanowią jego krytykę. Dlatego byłoby błędem przyznawać im w analizie mentalności prorockiej równorzędne znaczenie. Nie możemy jednak stracić ich z oczu, kiedy próbujemy przedstawić opinię proroków na ten temat. Ponadto dzięki nim zauważamy, że orędzie proroków nie jest ani monolityczne, ani też niezmiennie. Odpowiada ono na okoliczności danego czasu i porusza te kwestie, które najbardziej dotyczą daną epokę. Kiedy kult stał się wręcz pasją, przysłaniając sobą inne rzeczywistości, i to o wiele istotniejsze od niego, wtedy prorok bezlitośnie to wydobywał na jaw i zwalczał z niewyobrażalną gwałtownością. Kiedy zaś kult zniknął z pola zainteresowania zarówno ludu, jak i poszczególnych jednostek, wtedy prorok wydobywał na nowo jego znaczenie.

Którą więc stronę medalu wybierzemy? Niektórzy badacze proponują uwzględnienie obydwu, aby w ten sposób zachować wierność wobec całości prorockiego orędzia. Z niewielkimi odcieniami linia ta została zachowana w Nowym Testamencie.

1) Po pierwsze, pisma nowotestamentalne bez cienia wątpliwości stwierdzają, że jest coś o wiele ważniejszego od ofiarniczego kultu starożytnych Izraelitów, czyli wola Boga. Potwierdza to Ewangelia wg. św. Mateusza, kładąc w usta Jezusa słynną wypowiedź Ozeasza, zapożyczoną od Samuela: *Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary* (Mt 9,13; 12,7). Podobnie autor Listu do Hebrajczyków, komentując Ps 40,7-9, tak pisze: *Ofiar, darów, całopaleń i ofiar za grzech nie chciałeś i nie podobały się Tobie, choć składa się je na podstawie Prawa. Następnie powiedział: „Oto idę, abym spełniał wolę Twoją”. Usuwa [jedną] ofiarę, aby ustanowić inną. Na mocy tej woli uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze* (Hbr 10,8-10).

Według autora tego listu Jezus przyjął wobec ofiar krytyczną postawę proroków: tym, co podoba się Bogu, nie są ofiary, lecz wypełnienie Jego woli, to jedynie posiada autentyczne znaczenie zbawcze. Jezus całkowicie poświęca się temu dziełu, znosząc w ten sposób raz na zawsze praktyki kultyczne Starego Przymierza.

Na tej samej linii krytycznej, ale tym razem w odniesieniu do świątyni, można umieścić przemówienie św. Szczepana, który stwierdza coś, co dla Żydów było prawie bluźnierstwem: *Najwyższy nie mieszka w budowlach wzniesionych ludzką ręką* (Dz 7,48; por. Iz 66,1-2). Ewangelia wg. św. Jana tę samą pozycję przypisuje Jezusowi w dialogu z Samarytanką (J 4,21-24). Zwraca On uwagę na coś o wiele ważniejszego od świętego miejsca: na sposób oddawania czci Ojcu.

2) Nowy Testament, choć eliminuje wiele elementów starego kultu, to jednak wprowadza lub zachowuje to, co mieści się w tej samej perspektywie. Wystarczają-

<sup>5</sup> Zob. też inną interpretację tego tekstu: Th. Boois, *Negation in Isaiah 43,22-24*, w: *ZAW* 94 (1982), s. 390-400.

cym na to argumentem jest przykład celebracji eucharystycznej, świadczy o tym, że pierwsi chrześcijanie zasadniczo nie odrzucili żadnej formy kultu. Św. Paweł wręcz zachęca do brania udziału we wspólnej modlitwie, do śpiewania pieśni i hymnów. Dzieje Apostolskie jako ideał przedstawiają wspólnotę zjednoczoną przy łamaniu chleba i na modlitwie. Warto jednak zauważyć, że nawet wobec tych typowo chrześcijańskich form kultu w odpowiednim momencie pojawia się postawa krytyczna. Oto św. Jakub przypomina swoim chrześcijanom, że prawdziwa religia nie jest kwestią słów, lecz *pospieszeniem z pomocą sierotom i wdowom w ich utrapieniu* (Jk 1,27). Św. Paweł zaś twierdzi, że Eucharystia celebrowana tam, gdzie istnieją rażące różnice społeczne, traci wszelkie znaczenie zbawcze (1 Kor 11,17-34).

Jest więc rzeczą niemożliwą zaprezentowanie jednoznacznego rozwiązania tego problemu. Jeśli jednak chcemy przedstawić pewne wnioski o znaczeniu ogólnym, to wskazałbym na następujące punkty:

- Z całości przepowiadania prorockiego oraz z Nowego Testamentu wynika, że kultowi nie mogą towarzyszyć wyraźne i rażące przejawy niesprawiedliwości społecznej. Połączenie „przestępstw i uroczystości” (Iz 1,13) jest czymś niedopuszczalnym. W tym sensie kult chrześcijański powinien zawsze mieć pewien aspekt „instancji krytycznej”, powinien wychowywać do życia wiarą i do poznawania Boga, przypominając nieustannie o podstawowym znaczeniu sprawiedliwości, miłosierdzia i troski o najłabszych.

- Byłoby absurdem twierdzenie, że w orędziu prorockim wszystko ogranicza się do międzyludzkiej sprawiedliwości. Wypowiedź Micheasza: *...pełnienie sprawiedliwości, umiłowanie życzliwości i pokorne obcowanie z Bogiem* (Mi 6,8) wyraźnie wykazuje na to, że nie możemy tracić z oczu relacji z Panem. Równie klarownie mówią o tym inni prorocy w swoich pismach. Odmiennym problemem jest zagadnienie, w jaki sposób wyrazić tę relację z Bogiem, która w chrześcijaństwie już ze swej istoty ma wymiar wspólnotowy. Trzeba jednak jasno podkreślić, że określone praktyki kultyczne - nade wszystko zaś Eucharystia - są nieodłączne od doświadczenia wiary.

- W odniesieniu do całości prorockiego orędzia nie do pomyślenia jest postawa monolityczna, nie dopuszczająca zmiany lub ewolucji. Dlatego też rozważając kwestie związane z kultem, należy koniecznie zwracać uwagę na konkretne okoliczności i na dane środowisko. Byłoby absurdem, bazując na prorockiej krytyce religijności tamtych czasów, potępienie wszelkich form pobożności ludowej i zamknięcie prostego ludu w sztywnym kręgu zimnej „liturgii dworu”, która nic dla niego nie znaczy. Z drugiej zaś strony byłoby również absurdem mnożenie praktyk pobożnościowych i kultycznych w takich wspólnotach chrześcijańskich, które raczej powinno się zachęcać do walki o sprawiedliwość.

# ROZDZIAŁ VI

## PROROCKA WIZJA HISTORII<sup>1</sup>

Zwykło się mówić, że różnica pomiędzy religią biblijną a religią ludów ościenych polega na głębokim zakorzenieniu tej pierwszej w historii. Teoria ta przeżywa obecnie pewien kryzys, nie dlatego, by była błędna w odniesieniu do religii Izraela, lecz ze względu na przyjętą obecnie interpretację mentalności wschodniej jako ogólnie zakorzenionej w cyklicznej i naturalistycznej wizji historii. Nie interesuje nas jednak w tej chwili porównywanie Izraelitów z Asyryjczykami, Babilończykami czy Egipcjanami, ale przypomnienie, jak ogromne znaczenia miała historia w ich wizji religijnej. To właśnie w historii Izraela Bóg działa, objawia się, angażuje się w ludzkie sprawy i wymaga odpowiedzi od człowieka.

<sup>1</sup> Odnośnie prorockiej wizji historii por.: G. F. Allen, *The Prophetic Interpretation of History*, w: *E751* (1 939/40), 454-7 i 486-90; G. Fohrer, *Prophetie und Geschichte*, w: *ThLZ* 89 (1964), 481 -500; J. Flempel, *Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie* (Göttingen 1936); E. Jacob, *La tradition historique en Israel* (Montpellier 1946); P. S. Minnear, *The Conception of History in the Prophets and Jesus*, w: *JBL* 11 (1943), 56-61; C. R. North, *The Old Testament Interpretation of History* (Londyn 1946, 1953); G. Ostborn, *Yahweh's Words and Deeds. A Preliminary Study into the Old Testament Presentation of History* (Uppsala Univ. Arsskrift 1951); G. von Rad, *Theologia dell'Antico Testamento*, II, 124-152; F. Raurell, *El juicio profetico sobre los acontecimientos*, w: *EstFranc* 71 (1970), 137-58; H. W. Wolff, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie*, w: *EvTh* 20 (1960), 218-35 (= *Gesammelte Studien zum AT*, 289-307); Fl. G. Wood, *The Prophetic Interpretation of History*, w: *Christianity and the Nature of History* (Cambridge 1 934); W. Zimmerli, *Wahrheit und Geschichte in der alttestamentlichen Schriftprophetie*, w: *SVTXXIX* (1978), 1 -1 5. Ze względu na trudności w stworzeniu podsumowującej syntezy najczęściej podejmuje się studia nad koncepcjami poszczególnych proroków. Przykładowo: J. Rieger, *Die Bedeutung der Geschichte für die Verkündigung des Amos und Hosea* (1920); E. Jacob, *Der Prophet Hosea und die Geschichte*, w: *EvTh* 24 (1964), 281 -90; H. Wildberger, *Jesajas Verständnis der Geschichte*, w: *SVT IX* (1963), 83-117; K. Eiliger, *Der Begriff „Geschichte“ in Deuterjesaja*, w: Fs. O. Schmitz (Witten 1953), 26-36 (= *Kleine Schriften zum AT*, 199-210); J. Bright, *Faith and Destiny. The Meaning of History in Deutero Isaiah*, w: *Interpr* 5 (1951), 3-26; G. Savoca, *Un profeta interroga la storia. Ezechiele e la teologia della storia* (Roma 1976); P. Auvray, *Ezechiel historien*, w *DBS VIII*, 785-791.

Do takiej oceny historii bardzo przyczynił się wkład proroków. Podobnie jak przy zagadnieniach poprzednich, tak i tu powstaje pytanie, czy można mówić o jednej prorockiej wizji historii? Czy do jednego mianownika możemy sprowadzić elementy koncepcji powstałych w różnych czasach i na bazie bardzo różnych problemów? Uważam, że jest to możliwe, byleby nie stracić z oczu cech charakterystycznych dla każdego z proroków, aby ich nie wrzucać do jednego worka i nie przypisywać np. Ozeaszowi tego, co jest typowe dla Izajasza, a Jeremiaszowi tego, co charakteryzuje Habakuka. Są to bowiem kwestie bardzo konkretne, osobiste punkty widzenia i znaczne różnice zainteresowań. Jednak u podstaw tych zróżnicowanych koncepcji znajduje się wspólny rdzeń, który możemy nazwać prorockim.

Idąc częściowo za myślą von Rada, ten wspólny element będziemy widzieć w słowie Bożym<sup>2</sup>. Autor ten przywiązuje bowiem szczególną wagę do relacji pomiędzy prorokiem a słowem Bożym. Jest to według niego relacja bardziej wyjątkowa i bardziej bezpośrednia niż jakiegokolwiek inne relacje między człowiekiem a Bogiem. Prorocy są bowiem ludźmi pochwyconymi przez Słowo, są jego sługami gotowymi oddać za nie swe życie. Od momentu powołania aż do końca swej działalności są oni uwarunkowani słowem Boga. Słowo ich wzywa, płonie w ich wnętrzu jak ogień (Jr 20,9), oni je pochłaniają (Jr 16,15) i spożywają (Ez 3,1n).

Biorąc zatem Słowo za punkt wyjścia, możemy powiedzieć, że w odniesieniu do historii pełni ono u proroków potrójną rolę: tworzy, interpretuje i stanowi wyzwanie. Są to trzy aspekty, które teraz kolejno rozważymy.

## 1. Słowo Boże tworzące historię

Przed około pięćdziesięciu laty dwóch badaczy, Grether<sup>3</sup> i Durr<sup>4</sup>, broniło relacji między słowem Bożym a historią jako zjawiska typowo izraelskiego. Teorię tę poddał ostrej krytyce Albrektson<sup>5</sup>, który taką relację uważał za element typowy dla całego Starożytnego Wschodu. Nie ma potrzeby ustosunkowywać się do tej polemiki. Niezależnie od wszelkich orientalnych podobieństw jest oczywistym, że w Izraelu słowo Boże jest siłą twórczą. Wystarczy tu przypomnieć pierwszy rozdział Księgi Rodzaju, gdzie Bóg mówi, a wszystko powstaje.

<sup>2</sup> *Das Wort Gottes und die Geschichte im AT*, w: *Gottes Wirken in Israel* (Neukirchen - Vluyn 1974), 191-212; zob. również tegoż autora: *Die Wege Gottes in der Weltgeschichte nach Zeugnis der Propheten*, dz. cyt., s. 213-229.

<sup>3</sup> O. Grether, *Name und Wort im AT* (BZAW 64, 1 934).

<sup>4</sup> L. Durr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im AT und im antiken Orient* (SAVAG 42:1, Leipzig 1938).

<sup>5</sup> B. Albrektson, *History and the Gods* (CBDBT 1, Lund 1 967).

Prorocy dzielają tę mentalność i w niektórych momentach doprowadzają ją do ostatecznych granic. Słowo ma moc niewyrażalną: *Pan wypowiedział słowo przeciw Jakubowi, a ono spadło na Izraela* (Iz 9,7). Według proroka słowo to jest jak meteoryt, który spada i wywołuje całą serię nieszczęść, jak haubica, która bombarduje zabezpieczenia obronne Izraela i je doszczętnie niszczy. Prorocy nie traktują słowa w sposób pojęciowy, lecz jako rzeczywistość, która stwarza coś nowego.

Potwierdzenie tego znajdujemy w powołaniu Jeremiasza. Został on wybrany, by *wyrywał i obalał, niszczył i burzył, budował i sadził* (Jr 1,10). Jedynym środkiem, przy pomocy którego realizuje on swe zadanie, jest słowo, które Bóg kładzie w jego usta. Środek ten może się nam wydawać słaby i nieskuteczny, lecz według Boga jest on potężny jak ogień i jak młot, który kruszy skały (por. Jr 23,29). Jego dynamizm przełamuje wszelkie przeszkody. Owa siła słowa bywa niekiedy wyrażana w sposób prawie magiczny. Kiedy Serajasz przybywa do Babilonu, ma tam dokonać z polecenia Jeremiasza pewnych symbolicznych działań, mianowicie przywiązać kamień do zwoju zawierającego przepowiednie proroka skierowane przeciwko tej stolicy i zatopić go w nurtach Eufratu, by w ten sposób powiedzieć, że *tak utonie Babilon, by już nie podniósł się z nieszczęścia, jakie na niego zesłę*. Dziwnym jest zwłaszcza to, że Serajasz, choć wydaje się być sam przy wykonywaniu tej czynności, to jednak zanim rzuci zwój do rzeki, najpierw odczytuje głośno to orędzie (Jr 51,59-64). Bóg w tym wypadku angażuje się w dokonanie bardzo istotnych zmian historycznych - likwidacji imperium - a czyni to poprzez swoje słowo, nie tylko napisane, ale i proklamowane, chociaż w absolutnej samotności.

Również prorok Ezechiel w doskonały sposób wyraża twórczy aspekt Słowa: *Ja, Pan, przemawiam, a to, co mówię, to stanie się niechybnie; już za dni waszych, ludu zbuntowany, ogłoszę wyrok i wykonam go - wyrocznia Pana Boga* (Ez 12,25). Najlepiej jednak potęgę słowa Bożego wyraża Deutero-Izajasz, uznając je za coś jedynie trwałego wobec wszystkich innych przemijających, rzeczywistości (Iz 40,6-8):

*Wszelkie ciało to jakby trawa,  
a cały wdzięk jego jest niby kwiat polny.*

*Trawa usycha, więdną kwiat,  
lecz słowo Boga naszego trwa na wieki.*

*A na zakończenie swego dzieła mówi o tym, jak słowo Boże działa w historii:  
Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba  
i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi,  
nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju,  
tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego,  
tak słowo, które wychodzi z ust moich  
nie wraca do Mnie bezowocne,*

*zanim wpierv nie dokona tego, co chciałem  
i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa (Iz 55,10-11).*

W sposób bardzo wyraźny Izajasz mówi tutaj o znaczeniu słowa Bożego jako czynnika tworzącego historię. Nie chodzi tu o początkowy akt stwórczy, ale o ciągłe stwarzanie otaczającej nas rzeczywistości. Dlatego w naszej interpretacji nie możemy owoców, które przynosi słowo Boże, odnieść jedynie do tego, co działo ono w duszach ludzi wierzących. Orędzie Deutero-Izajasza jest bowiem naznaczone wyraźnymi akcentami historyczno-politycznymi, mówi bardzo konkretnie o wyzwoleniu spod okupacji babilońskiej i stopniowej odnowie narodu. To są bowiem dwa zadania, których Bóg się podejmuje: wyzwolenie i odnowa, będące owocem działania Jego słowa.

Słusznie więc twierdzi Grether, że Słowo, według proroków, jest „nagromadzeniem ukrytych energii”, których działanie niszczy lub ocala. Nie znaczy to, że wszystkie wydarzenia historii powszechnej są związane z działaniem słowa Bożego, ale że w tej historii konkretne słowo Boże powoduje wydarzenia zbawcze lub niszczące, które osiągają swój skutek z absolutną pewnością.

Nie zamierzamy tu ograniczać Bożego działania jedynie do Słowa, lecz z tego punktu widzenia spojrzeć na jego urzeczywistnianie się w historii. Słowo to może być obietnicą lub groźbą, które wypełniają się w różny sposób. Na pierwszy rzut oka być może dostrzegamy jedynie kary Boże objawiające się w inwazji obcych potęg, poprzez posuchę czy plagę szarańczy lub też widzimy ocalenie w militarnych zwycięstwach, we wstąpieniu na tron Cyrusa, czy też poprzez nieprzewidziane wycofanie się oddziałów Sennacheryba spod murów Jerozolimy. Moglibyśmy odnieść wrażenie, że chodzi tu o takie właśnie, podobne do siebie Boże działania. Teksty te jednak uczą nas, że tym, co te wszystkie działania łączy, jest słowo Boże, które je zapowiada, angażuje się w nie i doprowadza do skutku zapowiedziane wydarzenia.

Musimy jednak stwierdzić, że prorocy - podobnie jak w innych przypadkach - tej myśli o twórczej potędze Bożego słowa w odniesieniu do historii nie rozwinęli w sposób systematyczny. O wiele większy nacisk położyli na jego drugi aspekt, czyli na moc interpretacyjną Słowa.

## 2. Słowo Boże interpretujące historię

W tym względzie można powiedzieć, że Słowo spełnia dwie podstawowe funkcje: interpretuje bieg historii i Boże w niej działanie.

## a) Bieg historii

Jak to wykazał Wolff <sup>6</sup>, prorocy rozumieją historię, wychodząc od najbliższej przyszłości. Dziwnym się wydaje interpretowanie przeszłości i terażniejszości na podstawie tego, co jeszcze nie nadeszło. Ale taki jest właśnie punkt widzenia proroków. Prorok z okresu przed niewolą opiera się na pewności kary, którą przepowiada w niedługim czasie, ale bez dokładnego jego określenia. Do poczucia pewności o nadchodzącym nieszczęściu Amos dochodzi poprzez swe wizje (7,1-9; 8,1-3; 9,1-4), Izajasz w chwili powołania (Iz 6), Jeremiasz poprzez wizję o nadciągającym zagrożeniu z północy (Jr 1,14-16), Ezechiel zaś poprzez zjedzenie zwoju wypełnionego „narzekaniami, wzdychaniami i biadaniami” (Ez 2,10). Wobec grożącej kary Bożej prorok czuje się zobowiązany, aby zapytać: Dlaczego, z jakiego powodu? Odpowiedź na to pytanie znajduje oczywiście w przeszłości i terażniejszości.

*Przeszłość* <sup>7</sup> jawi się prorokowi jako ciągła walka pomiędzy dobrocią Boga a niegodziwością człowieka. Prorok nie troszczy się o analizę wydarzeń, nie podkreśla momentów bohaterskich, nie wysuwa na pierwszy plan znakomitych osobistości, odważnych czynów, artystycznych dokonań czy też ekonomiczno-społecznego postępu. Przeszłość w jego widzeniu zostaje zredukowana do dwóch zasadniczych bohaterów: Boga i człowieka, ukazanych poprzez ich najbardziej intymne postawy i najgłębsze intencje.

Jeśli prorok wspomina jakieś konkretne wydarzenia, to są to zazwyczaj wzniosłe dobrodziejstwa Boże lub grzechy ludu. Przykładem tego są retrospektywne wizje Am 2,9-12; Iz 9,7-20; Jr 2; Ez 16,20 i rozdz. 23 oraz liczne fragmenty Ozeasa zawierające ostrą krytykę najświętszych tradycji Izraela (Oz 9,10 - 14,1). Poprzez wszystkie te teksty można dostrzec miłość Boga, który jako ojciec i oblubieniec troszczy się o Izraela, zbawia go i prowadzi na dobrą ziemię, podczas gdy lud na Jego miłość odpowiada buntem, odrzuceniem i uporem. Analizując działania Boże w przeszłości, nie możemy zapominać, że nawet łącznie z tymi karzącymi (posucha, grad, zaraza, głód, wojna, wewnętrzne rewolty) były one interpretowane przez proroków jako dobrodziejstwa Boże. Ich celem bowiem nie była kara sama w sobie, ale kara ta służyła za środek do nawrócenia ludu. O tym właśnie mówi tekst Amosa 4,6-11, gdy po każdej pladze powtarza się jak refren: *Ateście do Mnie nie powrócili*. Przykładem tego jest również tekst Iz 9,7-20, gdzie w wersecie 12

<sup>6</sup> Por. art. cyt. w bibliografii na początku rozdziału.

<sup>7</sup> Ten punkt, który jest analizą stanowiska proroków wobec religijnych tradycji Izraela, jest jednym z zagadnień najbardziej złożonych i kontrowersyjnych. Por. dzieła polemiczne: J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja* (BZAW 119, 1971); J. Vermeulen, *Les prophetes de la conversion face aux traditions sacrales de l'Israël ancien*, w: *RTL* 9 (1978), s.5-32; L. Ramlot, *Le prophétisme et les traditions d'Israël*, w: *DBS* VIII, s. 987-101 2 (przede wszystkim 1001n).



znajduje się klucz do interpretacji wszelkich opisanych kar: *Ale naród nie nawrócił się do swego Karciciela ani nie szukał Pana Zastępów.*

*Teraźniejszość* w pewien sposób charakteryzuje się tym samym, co przeszłość. Również i tu zwalczają się dobroć Boża i grzech człowieka. Przedstawia się ją jednak w sposób bardziej realny, mniej schematyczny i mający wiele odcieni. Nie ma tu uogólniającej syntezy, lecz konkretne fakty i osoby. Nieustannie mówi się o Asyrii, Egipcie, Babilonii, wielkich królach i wodzach tych imperiów, o ich koalicjach z małymi krajami, o próbach powstańczych zrywów. Słowo prorockie interpretuje te wydarzenia, wyjaśnia współczesnym znaczenie asyryjskiego zagrożenia, babilońskiej inwazji i egipskiej pomocy w świetle planów Bożych.

Proroków interesuje tylko ta perspektywa: relacja między sytuacją obecną a Bożymi planami. Nie interesują ich natomiast uwarunkowania polityczno-ekonomiczne, dzięki którym cesarz etiopski Szabaka doszedł do władzy w Egipcie, nie analizują też gry interesów wielkich potęg zmierzających do opanowania Syrii i Palestyny. Asyryjskiej polityki masowych deportacji nie przedstawiają jako przejawu „historycznej nowości”. Ich wizja jest ściśle teologiczna. Zasadniczą cechą, jaką możemy zaobserwować w prorockiej wizji historii, jest podkreślenie *roli Bożej opatrności*. Jeśli więc Tiglat-Pileser III i jego następcy dokonują inwazji na Judę i Izraela, czynią to - według proroków - nie ze względu na swą imperialistyczną politykę, ale ponieważ Bóg wysłał ich przeciwko swemu ludowi, *aby go ograbił i złupił doszczętnie, by rzucił go na zdeptanie jak błoto na ulicach* (Iz 10,6). To samo powie wiek później Jeremiasz w odniesieniu do inwazji babilońskiej. W prorockiej perspektywie wielkie mocarstwa są jakby marionetkami w ręku Boga. To On *wzywa je gwizdem*, jakby były bąkami lub pszczołami, po to, aby dokonały inwazji na Judę (Iz 7,18). Wypożycza je sobie jak brzytwę (Iz 7,20). Imperia te są więc w ręku Boga jedynie „różgą”, „kijem”, „siekierą” i „piłą”.

Taka wizja jest oczywiście trudna do pogodzenia z historyczną rzeczywistością. W pewnych momentach wielkie mocarstwa trzęsły bowiem światem w sposób tak bezwzględny i okrutny, że prawie niemożliwy do pogodzenia z Bożą pedagogią kary. Wtedy prorok musiał się wycofać. Uznawał on, że Asyria nie jest już marionetką w rękach Bożych, bo zapomniała o swej misji wymierzenia kary, a zaczęła dokonywać *unicestwienia i wytępienia licznych narodów*. Również i ten fakt zostaje skonfrontowany z planami Bożymi i potępiony. Dlatego wszystkie wielkie potęgi, które pojawiły się w perspektywie prorockiej, najpierw otrzymały słowo określające ich misję, a potem słowo potępienia. Wszystkie bowiem zostały posłane przez Boga celem ukarania Jego ludu, lecz potem ogarnęła je żądza imperializmu i stąd nowe prorockie orędzie grozi im definitywnym wymazaniem z historii.

Widzimy więc, że opatrnościowa wizja historii u proroków nie jest wcale statyczna. Wchodzi tu bowiem w grę wolność człowieka i wolność Boga. Jeśli człowiek niszczy plany Boże, wówczas Bóg niszczy plany człowieka i jego zwolenników.

W tej wizji historii Bóg ujawnia swą absolutną wolność, wolność kogoś, kto nie jest uzależniony nawet od siebie samego.

Inną fundamentalną zasadą jest dla proroka to, że *teraźniejszość jest momentem decyzji*. My jesteśmy przyzwyczajeni zostawiać wydarzenia swemu biegowi, by zobaczyć, jak wszystko się dalej potoczy. Taka postawa jest dla proroka nie do przyjęcia. Według niego w momentach wielkich konfliktów nie można tracić ani chwili, należy podjąć szybką decyzję i stanąć po stronie Boga. Na czym ta decyzja polega, zobaczymy nieco dalej, gdy będziemy mówić o słowie, które jest wyzwaniem.

Powiedzieliśmy już, że wizja przebiegu historii jest u proroków uwarunkowana i zależy od bezpośredniej przyszłości, czyli od zagrażającej ludowi bliskiej kary. Lecz prorocy mówią również o przyszłości odległej, o czymś, co zaistnieje dopiero w czasach ostatecznych, *w owym dniu*<sup>8</sup>. Jest to kres historii, kres tego nieustannego kroczenia ludzkości pośród *ciemności i cienia śmierci*.

Różne są fundamentalne cechy tej wizji przyszłości. Przede wszystkim chodzi tutaj o przyszłość wewnątrzhistoryczną, nie o coś co zaistnieje poza historią, co wymaga zniknięcia naszego świata i naszej formy życia. Jak to wykazuje D. S. Russe, chociaż ta nadzieja przyszłości ma charakter idealny, to jednak przestrzenią Królestwa Bożego jest dla niej świat obecny, z Jerozolimą w centrum i z tymi Izraelitami jako jej obywatelami, którzy przeżyją<sup>9</sup>. Na tym polega największa różnica pomiędzy prorokami a pisarzami apokaliptycznymi, dla których świat przyszłości wymaga całkowitego zniknięcia świata obecnego.

Drugą cechą, która charakteryzuje przyszłość, jest sprawiedliwość i pokój pomiędzy poszczególnymi ludźmi i pomiędzy narodami. Są to dary bardzo pożądane po długim okresie kryzysu, niesprawiedliwości, zamieszania i wojen. W tym punkcie koniecznie trzeba sobie zdać sprawę z różnic, jakie pojawiają się w wizjach poszczególnych proroków. Czasami są to wizje bardzo skromne, ograniczające się do własnego narodu. U Am 9,11-15 (abstrahując od problemu jednolitości i autentyczności tego tekstu) zauważamy, że wszystko ogranicza się do restauracji Judy, do podboju Edomu, do obfitości dóbr i odbudowy zrujnowanych miast. To

<sup>8</sup> U proroków widać przejście od „oczekiwania dalekiego” (*Fernerwartung*) do „oczekiwania bezpośredniego” (*Naherwartung*). To ostatnie reprezentuje przede wszystkim Ezechiel i Deutero-Izajasz. Odnośnie ewolucji myśli eschatologicznej w Izraelu zob.: F. Dingermann, *Israel a la espera de Dios y de su Reyno*, w: J. Schreiner, *Palabra y mertsaje del Antiguo Testamento*, s. 408-420. Interesujący, choć można mu zarzucić chaos terminologiczny, jest artykuł G. Fohrera, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie*, w: *ThLZ* 85 (1960), s. 401 -20. Odnośnie tematyki przyszłości u proroków por.: J. Lindblom, *Prophecy in ancient Israel*, 360-75; S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im AT* (BWANT 83, 1965); J. Bright, *Covenant and Promise. The Future in the Preaching of the Pre-exilic Prophets* (London 1 977), s. 266.

<sup>9</sup> *The Method and Message of Jewish Apocaliptic* (London 2 1971), s. 266.

samo znajdujemy przy końcu Księgi Abdiasza (w. 19-21). Innym razem jednak perspektywa staje się bardziej uniwersalną. Przykładowo Iz 2,2-5 (albo Mi 4,1-3) mówi o pokoju pomiędzy narodami, którego konsekwencją będzie ustanie wojen i zamiana broni na narzędzia pracy.

Jednakże prorok nie zadowala się jedynie tym, że jego naród lub wiele narodów będzie się cieszyć spokojnym życiem „w cieniu winorośli i fig”. W jego wizji przyszłość będzie cechować się również poprawną relacją do Boga, nawróceniem serca i powrotem do intymności z Nim. Ozeasz spodziewa się odnowy zaślubin pomiędzy Bogiem a Izraelem (Oz 2,16-22), Izajasz i Sofoniasz przetrwania pokornej „reszty”, która szuka schronienia u Pana (So 3,12n), Jeremiasz nowego, wypisanego w sercu przymierza (31,31-34), Ezechiel zaś oczekuje oczyszczenia, wylania ducha i nowego serca - z ciała zamiast z kamienia (Ez 36,25-28). Można by mnożyć cytaty na ten temat, zauważając pomiędzy nimi również teksty o perspektywie uniwersalnej. So 3,9n, Za 8,20-23 oraz Jonasz mówią o nowej relacji z Bogiem wszystkich narodów. Są to tylko niektóre z przykładów tej tendencji, którą doskonale sformułował Iz 19,19-25: *Błogosławiony mój lud Egipt i Asyria, dzieło rąk moich, oraz Izrael, moje dziedzictwo. Kto zna historię Izraela, ten wie, jakim lękiem i nienawiścią napełniało Izraelitów samo wspomnienie Egiptu i Asyrii, a trwało to przez całe wieki. W przyszłości - według Izajasza - będzie zupełnie inaczej. Egipt zostanie uznany przez Boga za „Jego lud”, Asyria natomiast za „dzieło rąk Jego”. I nie chodzi tu jedynie o tytuły honorowe. Oznaczają one autentyczną intymność z Bogiem i stają się symbolem nawrócenia wszystkich ludów do Pana.*

Na koniec trzeba stwierdzić, że prorocy uważali przyszłość za dzieło Boga. Byli oni świadkami wielkich przemian i patrzyli na tych, którzy zamykali się na Boga, a nawet na najbardziej elementarny zmysł politycznej sprawiedliwości. Widzieli polityków, którzy interes swego stronictwa lub korzyści osobiste stawiali nad dobro ludu. Dlatego przyszłość, jakiej się spodziewali, jaką im Bóg objawił, była zbyt cudowna, by mogła być jedynie dziełem ludzkim. Będąc o tym przekonani, nie popierali jednak postawy pasywnej. Człowiek - ich zdaniem - powinien przyszłość uważać za zależną również od siebie i zaangażować się w jej tworzenie. Powinien kroczyć ku Bogu, wstępować na górę Pana, zamieniać swe miecze na pługi, a włócznie na sierpy (Iz 2,3-4). Nie on jednak jest twórcą ostatecznego obrazu przyszłości, lecz przyjmuje go jako dar Boży i angażuje się w jego rozwój. W sposób najbardziej nowoczesny, zgodny z duchem naszych czasów sformułował to być może Iz 56,1, który w sposób pragmatyczny ujmuje relację pomiędzy działaniem ludzkim a darem Boga:

*Zachowujcie prawo i przestrzegajcie sprawiedliwości,  
bo moje zbawienie już wnet nadejdzie  
i moja sprawiedliwość ma się objawić (Iz 56,1).*

Zawsze jednak w każdej prorockiej wizji przyszłości zbawienie przychodzi od Boga; nie jest ono dla człowieka nigdy czynnikiem determinującym, ale zadaniem do wypełnienia (por. Iz 59,1 -15a).

## b) Działanie Boga w historii

Na początku tego paragrafu powiedzieliśmy, że słowo Boże spełnia dwie funkcje interpretacyjne: interpretuje bieg historii oraz interpretuje działanie Boga w niej. Przechodzimy teraz do części drugiej: jak Bóg działa w historii. W przedstawieniu tej kwestii decydującym jest wkład proroków, zwłaszcza Izajasza, który przez większą część swego życia próbował rozwiązać ten właśnie problem.

• Pierwszym przejawem działania Boga w historii jest Jego *wszechwładza*, *Jego suwerenność*. Izajasz wyraził to wspaniale w wyroczni z osiemnastego rozdziału swej księgi, która opowiada o przybyciu posłów z Kusz (Etiopii). Był to moment międzynarodowego napięcia, kiedy to król Szabaka usiłował zawiązać koalicję kilku małych krajów, aby je poderwać do buntu przeciw panowaniu asyryjskiemu. W wyroczni tej zauważamy dwa poziomy. Na ziemi panuje ogromne podniecenie: drogą morską mkną królewscy kurierzy, pospiesznie przybywają posłańcy, daleki lud z lękiem gotuje się do wojny, na górach rozbrzmiewają sygnały, słychać odgłosy trąb. Wobec tego ziemskiego ruchu nagle zmienia się cały scenariusz wydarzeń - ludzkie podniecenie powstrzymuje Boży spokój:

*Z miejsca gdzie jestem, patrzę niezmacony  
niby ciepło pogodne przy świetle słońca,  
niby obłok osisty w upalne żniwo (Iz 18,4).*

Boga nie niepokoi asyryjskie imperium: jest ono dla Niego jak winorośl, która rozprzestrzenia swoje latorośle i usiłuje ogarnąć nimi całą ziemię. Zanim jednak osiągnie dojrzałość, *On obetnie gałązki winne nożycami, a odrośle, odciąwszy, odrzuci* (Iz 18,5). Postawa Boga wobec tego poważnego momentu historii jest postawą wszechmocnego Pana. Nie widać w niej braku zainteresowania, ale jest ona przejawem absolutnej władzy, która ma moc położyć kres awanturze wywołanej przez ludzi-dzieci, skoro tylko On uzna to za stosowne<sup>10</sup>. Taki właśnie suwerenny majestat Boży, niezmienny wobec wydarzeń, które przerażają człowieka, pojawia się w wielu wypowiedziach proroka. Wystarczy zacytować dwa przykłady:

<sup>10</sup> Interpretacja tego tekstu wzbudza wiele dyskusji. Opieram się na koncepcji Fischera, Eichradta i Childsa i innych. Fohrer twierdzi, że w tym tekście latorośle i gałązki oznaczają związki pomiędzy Egiptem i Judą, co wydaje mi się mało przekonujące.

*Ach, wrzawa mnogich ludów!  
 Jak łoskot morza, tak huczą.  
 Ach, rozgwar narodów!  
 Jak szum fal potężnych, tak szumią.  
 Ale Pan je zgromi i umkną daleko:  
 będą porwani na góry jak plewa przez wichę  
 i jak tuman kurzu przez burzę (Iz 17,12-13).*

Znowu ludzkie zmieszanie i niepokój przeciwstawione zostają majestatowi Boga. To, co na początku wydawało się czymś strasznym (brzmienie wiersza hebrajskiego stara się ten lęk uwydatnić), okazuje się czymś nietrwałym i niezdolnym do stawienia nawet najmniejszego oporu wobec głosu Pana. Następny tekst poprzez piękny obraz wyraża tę samą ideę:

*Oto Pan, wsiadłszy na lekki obłok, wkroczy do Egiptu.  
 Zadrzą przed Nim bożki egipskie,  
 omdleje serce Egiptu w jego piersi (Iz 19,1).*

Do tych tekstów Księgi Izajasza możemy dołączyć wiele innych, począwszy od początkowych słów Księgi Amosa (1,2), a skończywszy na wspaniałym poemacie Habakuka (3,1-16).

• Drugą cechą Bożego działania w historii, widoczną już w poprzednich wypowiedziach, jest jego *celowość*. Historia nie może ulec przyspieszeniu ani opóźnieniu wobec Bożych planów. Człowiekowi może się wprawdzie wydawać, że Bóg opóźnia się w działaniu, i wtedy może ulec pokusie, którą potępia prorok Izajasz: *Biada tym, którzy mówią: „Prędszej! Niech przyspieszy On swe dzieło, byśmy zobaczyli; niech się zbliżą i urzeczywistnią zamiary Świętego Izraelowego, byśmy je poznali”* (Iz 5,19). Bóg ustalił bowiem dokładny moment swej interwencji. I to od Jego decyzji zależy ten historyczny moment, w którym rządy nad starożytnym światem przejdą od jednego imperium do drugiego lub kiedy dane imperium ulegnie zniszczeniu. Jedyną właściwą postawą ze strony człowieka jest oczekiwanie pełne wiary: *Jest to widzenie na czas oznaczony, lecz wypełnienie jego niechybnie nastąpi. A jeśli się opóźni, ty go oczekuj, bo w krótkim czasie przyjdzie niezawodnie* (Ha 2,3). Ostatecznie bowiem jedynie Bóg zna odpowiedni czas wszystkiego. Przypowieść z Iz 28,23-29 porównuje Boże postępowanie do postępowania wieśniaka, który umie działać we właściwym czasie według swego rozeznania. Praca rolnika dzieli się na różne etapy: przygotowanie terenu, zasiew, młócenie, wreszcie zebranie czystego ziarna. *Oznacza to coś znacznie głębszego: pole świata, etapy historii, różny sposób traktowania ziarna, tego zwyczajnego i tego drogiego, historyczny wzrost oraz konieczność cierpienia i oczyszczenia. Wszystkie te Boże zamiary są trudne do zro-*

*zumienia, ale tym bardziej godne podziwu. Proste tajemnice pracy rolnika pozwalają jednak zrozumieć nadzwyczajne misterium historii zbawienia* <sup>11</sup>.

• Przymiotniki „nadzwyczajny”, „niesłychany” określają trzecią cechę działania Boga w historii: nie jest ono łatwe do zrozumienia, jest niezwykle i zadziwiające. Tak też charakteryzuje Izajasz działanie Boga pośród swego ludu.

*Zaiste, Pan powstanie jak na górze Perasim,  
jak w dolinie gibeońskiej się poruszy,  
by dokonać swego dzieła, swego dziwnego dzieła,  
by spełnić swe zadanie, swe tajemnicze zadanie* (Iz 28,21).

Niezwykłość Bożego działania nie polega jedynie na jego zasadniczym celu (ukaranie lub ocalenie, jak to widzimy w cytowanym wcześniej tekście), ale i na formie, jaką przybiera. Przykładem tego są następujące wersety Izajasza:

*Biada ci, łupieżco, tyś sam nie złupiony,  
i tobie; grabieżco, tyś sam nie ograbiony!  
Kiedy skończysz łupić, wtedy ciebie złupią* (Iz 33,1).

Idea ukarania gnębiicieli nie jest niczym dziwnym; dziwnym jest jedynie to, że nie następuje ono bezpośrednio, lecz łupieżca ma jeszcze czas na plądrowanie i pustoszenie. Kara - mówi prorok - nadejdzie dopiero wtedy, „gdy przestanie plądrować”. Jest to dla nas niepojęte. Prorok widzi w tym jednak tajemnicze plany Boże wypełniające się w czasie wyznaczonym, o którym mówiliśmy już poprzednio. Deutero-Izajasz dobrze sformułował ten niezwykle charakter Bożego działania w historii, a także różnicę pomiędzy sposobem działania Boga a tym, jakie by podjął każdy z nas według swych ludzkich kalkulacji:

*Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami -  
wyrocznia Pana!  
Bo jak niebiosa górują nad ziemią,  
tak drogi moje nad waszymi drogami  
i myśli moje - nad myślami waszymi* (Iz 55,8-9).

• Jeśli weźmiemy pod uwagę to, co powiedzieliśmy poprzednio, nie zdziwi nas fakt, że *Boże działanie* może wydawać się niekiedy *gorszące*. Jest to jego czwarta cecha, którą pragniemy przeanalizować. Takie zgorzenie może wywołać konkretna decyzja Boga: np. wybór obcego króla Cyrusa<sup>12</sup> na wybawcę wygnanego

<sup>11</sup> Alonso Schóckel oraz J. L. Sicre, *Profeti*, s. 248.

<sup>12</sup> Wydaje się, że w ten sposób należy zrozumieć Iz 45,9-13 i 46,8-13. Por. C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kap. 40-66* (ATD 19,1970).

ludu lub zniszczenie jerozolimskiej świątyni, będącej fałszywym punktem oparcia dla religijności Izraela (Jr 7,1-14). Zgorszenie może wywołać również „permissywna polityka” Boga. Przykładem tego są teksty Jeremiasza i Habakuka. *Dlaczego życie przewrotnych upływa pomyślnie? Dlaczego wszyscy przewrotni zażywają pokoju?* - pyta Boga Jeremiasz (12,1). W chwili, kiedy człowiek czuje się zagrożony i wzywa pomocy Boga, a On mu jej nie okazuje lub następuje coś wręcz przeciwnego, niż proszący się spodziewa, wtedy łatwo uznać Boże działanie za skandaliczne, a taki sąd można przewyciężyć jedynie wtedy, gdy własne przeznaczenie umieścimy wewnątrz szerokiej perspektywy historycznej. Takie było religijne doświadczenie Jeremiasza, jak to wcześniej zauważyliśmy, i taka też była nauka, jaką on w imieniu Boga przekazał Baruchowi (Jr 45).

Podczas gdy Jeremiasza i Barucha gorszy Boże działanie z powodu ich własnej, osobistej sytuacji, to u Habakuka takie uczucia wywołuje międzynarodowa sytuacja polityczna. Bóg - z jego punktu widzenia - zdaje się milczeć i bez zaangażowania patrzeć na panoszącą się w świecie niesprawiedliwość. Omówiliśmy już ten temat w rozdziale o imperializmie.

Jeśli Bożym działaniem gorszą się nawet prorocy, to nic dziwnego, że jeszcze bardziej skandaliczne wydaje się ono ich słuchaczom, którzy czują się wręcz wezwani do odrzucenia prorockiego orędzia: *Kogo to on chce uczyć wiedzy? Komu chce dawać naukę? Dzieciom ledwie odstawionym od mleka, niemowlętom odsądzonym od piersi* (Iz 28,9). Gorszącym wydaje się to, że Bóg chce wybawić swój lud poprzez działanie łagodne, podobne do *wód Siloe, które płyną łagodnie* (Iz 8, 6), albo to, że Bóg staje się *kamieniem obrazy i skałą potknięcia się dla obu domów Izraela, pułapką i sidłem dla mieszkańców Jeruzalem* (Iz 8,14) czy też gdy wymaga poddania się Chaldejczykom dla zachowania życia narodu (Jr 32,8).

Kiedy głębiej wnikamy w epokę proroków, to odnosimy wrażenie, że historia była wielką przeszkodą dla wiary w Boga, że była zgorszeniem, które utrudniało drogę ku Niemu. Tym bardziej zdumiewa fakt, że właśnie ta historia wzmocniła wiarę proroków w Boga. Właśnie taka historia, ze swymi przeciwieństwami, ze swą nieznośną powolnością w niektórych momentach czy też nagłymi zmianami w innych, oczom tych ludzi objawiała się jako miejsce działania Boga. Oni wierzyli, że nic nie umknie z Jego rąk ani nie wyrwie się spod Jego władzy.

### 3. Słowo, które jest dla nas wyzwaniem

Słowo Boże nie ogranicza się do tworzenia oraz interpretowania historii. Ono ponadto staje się wyzwaniem, wymaga decyzji. Oczywiście konkretna decyzja zależy od historycznych okoliczności. Niekiedy polega ona na zachowaniu spokoju

wobec zagrażającego niebezpieczeństwa, kiedy indziej na rezygnacji z szukania pomocy w Egipcie lub z przymierzy z innymi narodami, a w innych jeszcze sytuacjach na poddaniu się nieprzyjacielowi. Różne to są decyzje, ale wszystkie mają wspólną podstawę: jest nią to, czego Bóg rzeczywiście wymaga w danym momencie. Na określenie tego wystarczają dwa słowa: wiara i nawrócenie.

Przeszłość rozumiana jest jako nieustanne wzywanie ludu do nawrócenia. Widzieliśmy to już w historycznych przepowiedniach Amosa 4,6-11 oraz Izajasza 9,6-20. Tę samą myśl podkreśla Izajasz w rozdz. 22: *To jeden z bardzo nielicznych tekstów, w którym zamiast surowego prorockiego orędzia ujawnia się bardzo mocne ludzkie uczucie Izajasza*<sup>13</sup>.

Prorok miał nadzieję, że smutne wydarzenia, które towarzyszyły inwazji Sennacheryba w roku 701, spowodują nawrócenie narodu: *Pan zaś, Bóg Zastępów, wezwał [was] w ów dzień do płaczu i do żałoby, do ostrzyżenia się i do przyodzia- nia woru* (Iz 22,12). Wręcz przeciwna postawa ludu (*uciecha i zabawa, zabijanie wołów i zarzynanie baranów, zjadanie mięsa i zapijanie winem* - w. 13) pokazuje, że nie jest on zdolny do zauważenia powagi historycznego momentu, ale i to nie anuluje Bożych wymagań.

Najlepszym wstępem pomagającym zrozumieć ten rozdział Izajasza byłaby projekcja dokumentów filmowych przedstawiających wkroczenie do Paryża alian- tów w czasie II wojny światowej. Podobieństwo sytuacji jest zdumiewające. Reakcja ludności (jerozolimskiej i paryskiej) była identyczna. Gdyby Francja miała wówczas proroka na wzór Izajasza, on również, wzywając do nawrócenia oporny lud, pozo- stałby samotny. Posługujemy się tą historyczną transpozycją dla ukazania, jak to w mentalności proroków wszystkie życiowe wydarzenia (głód dotykający biedne kraje, różnice ekonomiczne, kryzysy energetyczne, wojny domowe i międzynaro- dowe, szerzenie się gwałtu, terroryzm i narkotyki) są wezwaniem do nawrócenia. Słowo Boże wzywa nas poprzez historię, każąc nam uznać własny grzech i dokonać zmiany postępowania.

Następnie słowo Boże wymaga od nas, abyśmy wobec wydarzeń historii przyjęli postawę wiary. Epizod opisujący spotkanie Izajasza z królem Achazem jest wzorcowy pod tym względem (Iz 7,1-17). W obliczu zagrażającej Judzie napaści syro-efraimickiej jedynym środkiem ocalenia pozostaje wiara: *Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się!* (7,9). Warto zauważyć, że w tym kontekście „uwierzyć” nie znaczy złożyć słowne wyznanie pewnych prawd wiary, ani nawet nie oznacza „wierzyć w Boga”. Na pełne znaczenie tego, co to znaczy uwierzyć, wskazuje von Rad: *Iza- jasz wiarę nazywa przyzwolenie na realizację planów Bożych, przy jednoczesnym wyrzeczeniu się możliwości szukania pomocy w samym sobie*<sup>14</sup>. Wierzyć to znaczy przyjąć postawę tak wewnętrzną, jak i zewnętrzną, która polega na trzymaniu się

<sup>13</sup> G. von Rad, *Theologia dell'AT II*, s. 197.

<sup>14</sup> Dz. cyt., II, s. 190.



mocno Boga, na zachowaniu nadziei i przewyciężeniu zniechęcenia: *Uważaj, bądź spokojny, nie bój się!* (Iz 7,4).

Po latach Izajasz powtórzy to orędzie w odniesieniu do planowanego przy-  
mierza z Egiptem. Wtedy lud znowu próbował szukać ocalenia na drodze, którą  
uważał za bardziej korzystną, nie pozwalając w ten sposób działać Bogu. A prorok  
wciąż nalegał: *W nawróceniu i spokoju jest wasze ocalenie, w ciszy i ufności leży  
wasza siła* (3,15).

Kończąc te rozważania, należy jeszcze zapytać, czy słowo Boże w mentalności  
proroków wzywa człowieka do tworzenia historii. Jeśli chodzi o tworzenie historii,  
zgodnie z planami Boga, przez ludzi jako Jego współpracowników, odpowiedź bez  
wątpienia będzie twierdząca. Prorockie wezwania są bowiem apelem do ukierunko-  
wywania wydarzeń według Bożych zamiarów. Trzeba jednak przyznać, że prorocy  
nie podkreślają - tak jak to czynimy w naszych czasach - roli człowieka w tworze-  
niu przyszłości czy też Królestwa Bożego. Pokazują natomiast, jak im współcześni  
niszczą historię i kierują ją na drogi przeciwne zamiarom Pana. Ukazaliśmy już,  
że prorocy widzą przyszłość - przede wszystkim w jej aspekcie definitywnym,  
wiążącym jako dzieło Boga, z którym człowiek może jedynie współpracować.

#### 4. Wizja prorocka a wizja Nowego Testamentu

Prorocka wizja historii podejmuje tak ważne problemy, że koniecznie należy  
ją skonfrontować z Nowym Testamentem. Refleksje, jakie na ten temat prezen-  
tujemy, nie stanowią precyzyjnego studium tego tematu, a są jedynie ukazaniem  
zasadniczych różnic, które dają się zauważyć pomiędzy koncepcją proroków a wizją  
Nowego Testamentu.

1) To, co w Starym Testamencie ma ujęcie teocentryczne, w Nowym Testamencie  
posiada orientację chrystocentryczną. Historia już od pierwszego momentu odnosi się  
do Chrystusa, stwierdzając, że *w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebio-  
sach i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne (...). Wszystko przez Niego i dla  
Niego zostało stworzone, On jest przed wszystkim i wszystko ma w Nim istnienie*  
(Kol 1,16-17). Historia zmierza ku Chrystusowi, do momentu, kiedy wszystko  
zostanie złożone pod Jego stopy.

2) Drugą wielką różnicę stanowi fakt, że przyszłość stała się terażniejszością  
w Chrystusie. Jego słowo, Jego osoba i Jego dzieło są obrazem przyszłości i an-  
tycypacją tego, czym będzie ta cudowna przyszłość, którą zapowiadali prorocy.  
Pojednanie, którego dokonał Chrystus pomiędzy Żydami a poganami, jest obrazem  
pojednania powszechnego na wszystkich płaszczyznach, obrazem tego pokoju

i poznania Boga, które zapowiadał Izajasza. Czynione przez Jezusa „znaki”, Jego uzdrowienia zapowiadają nowy świat, w którym *nie będzie już śmierci ani żałoby; ani krzyku, ani trudu* (Ap 21,4). W Chrystusie uobecnia się definitywne zwycięstwo Boga nad siłami zła, uosobionymi w szatanie. Pewne teksty wykazują to z całą jasnością, jak np. słowa skierowane do Jezusa przez opętanych Gerazeńczyków: *Przyszedłeś męczyć nas przed czasem* (Mt 8,29). Te słowa „przed czasem” (*pro kairou*) mówią, że zwycięstwo eschatologiczne Boga już się rozpoczęło w osobie i dziele Chrystusa.

3) Nowy Testament koncentruje działanie Boga w Osobie Chrystusa. Wcześniej widzieliśmy Boga kierującego historią Izraela i historią powszechną. To On posyłał królów Asyrii i Babilonii przeciw swemu ludowi, On prowadził migracje Izraelitów, Filistynów i Aramejczyków (Am 9,7) i On kierował sukcesywnym wstępowaniem i ustępowaniem imperiów z areny dziejów. Nowy Testament nie zajmuje się takim działaniem Boga w historii powszechnej, ale ukazuje, że działanie Boga koncentruje się w sposób wyjątkowy w Chrystusie.

Z tego wynikają konsekwencje o ogromnym znaczeniu. W całości orędzia Nowego Testamentu widać o wiele jaśniej niż w Starym Testamencie autonomię historii. Możemy powiedzieć, że Nowy Testament stosuje do niej identyczną zasadę jak ta, którą Rdz 1,28 odnosi do kultury i postępu. Według opowiadania Księgi Rodzaju Bóg powierzył człowiekowi zadanie *panowania nad ziemię*, odsłaniania jej tajemnic i ulepszania jej, sam jednak nie chciał „interweniować” w tę walkę o postęp. Bóg biblijny nie upodobił się bowiem do bogów innych religii, którzy zstępują z nieba, by uczyć ludzi rolnictwa, pasterstwa czy innych sztuk. W Rdz 4,19-22, gdzie jest mowa o pojawieniu się pasterzy, nomadów, muzyków i rzemieślników, o JHWH nawet się nie wspomina. Postęp leży niejako w ręku samego człowieka, nie jest owocem Bożego objawienia, lecz ludzkiego wysiłku. Jest chlebem zdobywanym w pocie czoła. To samo odnosi się do historii. Nie rozwija się ona przez konkretne działania Boga, lecz złożona została w ręce człowieka i to on ją realizuje dzień po dniu.

Taka interpretacja stosunku Boga do historii może się wydawać niebezpieczną, tak jakbyśmy eliminowali z niej działanie Boga i popadali w ateistyczną wizję historii. Dlatego powtarzam, że wierzyć w Chrystusa to znaczy wierzyć, że Bóg w sposób decydujący wszedł w historię, że przyszłość stała się w Nim już teraźniejszością, że wszystko, co istnieje, odnosi się do Niego i że wszyscy ku Niemu dążą. Nie możemy przyjąć jedynie tego, że Bóg interweniuje w historię w taki sposób, jakby chciał zniszczyć jej autonomię, którą sam jej nadał. A taki sąd nie jest naszym kaprysem, ale wierzymy, że wynika on z samego objawienia.

Łatwo zauważyć, jak bardzo ten sposób myślenia różni się od wizji proroków. Według nich słowo Boże spełnia trzy funkcje: tworzy historię, interpretuje ją

i poprzez nią stanowi dla nas wyzwanie. Pierwsza jego funkcja okazuje się nie do przyjęcia w koncepcji chrześcijańskiej, bo takich faktów jak posuchy, epidemie, trzęsienia ziemi w Meksyku, nominacje i detronizacje królów oraz prezydentów rządów czy też zbrojne inwazje nie możemy uznać za zsyłane przez Boga i będące „tworzeniem przez Niego historii”. Chrześcijanin nie może myśleć, że od Boga zależała inwazja Hitlera na Polskę, lub trzęsienie ziemi w Pekinie. Nic w historii - z wyjątkiem wielkiego wydarzenia Chrystusa - nie jest dokonywane bezpośrednio przez Boga.

Kto by chciał bronić opinii przeciwnej, musi w sposób poważny ustosunkować się do takiej oto humorystycznej wypowiedzi: „Bóg stoi po stronie dobrych, jeśli są oni w większości” (czyli jeśli są dobrze uzbrojeni i mogą liczyć na poparcie wielkich potęg). Według takiego sposobu myślenia - jak to wykazuje Guardini - jeśli przegrana pod Waterloo oznaczałaby, że Bóg ukarał Napoleona, to lata jego zwycięstw byłyby znakiem błogosławieństwa Bożego.

Według wizji nowotestamentalnej, inaczej niż u proroków, słowo Boże nie tworzy historii. Ono stało się w niej Ciałem, stało się historią, ale respektując w najwyższym stopniu jej prawa.

Jednakże w bardzo wielu innych aspektach orędzie prorockie jest nadal bardzo znaczące dla naszej epoki. Słowo Boże kontynuuje interpretację historii i chrześcijanin jest zobowiązany osądzać ją poprzez to Słowo, którym jest Chrystus, ze spojrzeniem ku przyszłości, która w Nim się urzeczywistniła. Słowo to pozwala mu uznać za coś pozytywnego zniknięcie niewolnictwa i społeczne zdobycze każdej epoki. Sprawia, że straszliwe różnice pomiędzy krajami bogatymi i biednymi chrześcijanin uważa za fakt nie do przyjęcia. Słowo to przynagla go do odrzucenia nadużyć powstałych ze stosowania siły zbrojnej. Doprowadza go do potępienia m.in. takiego fenomenu polityczno-religijnego, jakim była inkwizycja (niezgodna z postawą samego Jezusa - Łk 9,51-56). Słowo to powie mu, że historia zmierza ku nowej przyszłości, Chrystusowej, że nie jest ona absurdalna i nie zamyka się w błędnym kole postępu bez nadziei. Jest to Słowo, które nadaje znaczenie i wlewa optymizm w nieustanne trudy, które dźwiga nasz świat.

Równocześnie jest to Słowo, które nas wzywa, które stanowi dla nas wyzwanie. Chrześcijanin nie może się ograniczyć jedynie do osądzania historii. Jest on wezwany do ukierunkowania jej ku takiemu celowi, jaki Bóg jej wyznaczył. W tym możemy dostrzegać przedłużenie działania Bożego w prowadzeniu dalej tej historii, której On wyznaczył drogę. W tym sensie możemy też powiedzieć, że Bóg kontynuuje tworzenie historii przez swoje Słowo, nie w sposób bezpośredni, ale wzywając nas, byśmy ją z dnia na dzień tworzyli<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Idee zaprezentowane w niniejszym rozdziale wydają się wysoce kontrowersyjne, przede wszystkim ze względu na niejasność i nieadekwatność pojęć „bezpośredniości” i „pośredniości” działania Bożego w historii (przyp. red.).

## ROZDZIAŁ VII

### PROROCY WOBEC IMPERIALIZMU

Wielu uważa, że istnienie w świecie wielkich potęg militarnych i ekonomicznych, które by mu w sposób bezdyskusyjny dyktowały swoje prawa, jest zjawiskiem naturalnym. Innych oburza ich arbitralna ingerencja w działalność polityczną i ekonomiczną małych krajów, ale rzadko prowadzi się na ten temat teologiczne dyskusje. Natomiast w całej Biblii problem imperializmu należy do kwestii najbardziej palących i wciąż na nowo podejmowanych. Asyria, Egipt, Babilonia, Persja, Grecja, Syria, Rzym kolejno panowały nad narodem żydowskim od wieku VIII przed Chr. aż do momentu, kiedy przestał on istnieć jako naród - podmiot historii. Ten fenomen, jakim jest imperializm, nie mógł przejść nie zauważony przez proroków. Wszyscy oni słyszeli *łomot maszerujących w ciężkich butach żołnierzy, widzieli zbroczone krwią płaszcze* (Iz 9,4), byli świadkami tych militarnych inwazji, które Joel porównuje do klęski szarańczy:

*Jak zorza poranna rozciąga się po górach wojsko wielkie a mocne (...).  
Przed nim ogień pożerający, a za nim płomień palący;  
ziemia ta przed nim jak ogród Eden,  
lecz po nim będzie pustym stepem (...).  
Napadną na miasto, zdobędą mury, na domy się wdrapią,  
jak złodziej wtargną oknami.  
Przed nim drży ziemia, niebiosa się trzęsą,  
słońce i księżyc ulegają zaćmieniu, a gwiazdy tracą swą jasność (J12,2-10).*

Analizując takie teksty, widzimy, że problem imperializmu nie był dla proroków zagadnieniem teoretycznym, lecz dramatem stawiającym poważne pytania. Jakże można pogodzić Bożą miłość i sprawiedliwość ze spustoszeniem, uciskiem i śmiercią, które przynosiły kolejne inwazje wielkich potęg? Obfitość materiału na ten temat zmusza nas do obszerniejszego ich omówienia. Warto przeanalizować chociaż niektóre teksty proroków dotyczące poszczególnych imperiów.

## 1. Wiek asyryjskiego ucisku (734-632 r. przed Chr.)

Kiedy Izrael w XIII i XII wieku przed Chr. ukonstytuował się już jako naród, na Starożytnym Wschodzie nie istniał jeszcze problem imperializmu. Słabość wielkich potęg (Egiptu i Mezopotamii) pozwoliła Dawidowi poszerzyć znacznie swoje posiadłości przez podbicie Amonu, Moabu, Edomu i Syrii. Jego polityka miała już po części charakter ekspansyjny, a jego postawę wobec zwyciężonych cechowało okrucieństwo (1 Krl 11,15-18). Nikt jednak, nawet prorok Natan, nie krytykował go z tego powodu.

Imperializm na wielką skalę pojawia się dopiero w połowie wieku IX przed Chr. wraz ze wstąpieniem na tron asyryjski Salmanassara III. Jego ekspansyjna polityka nie przyniosła mu jednak sukcesów. Królowie Damaszku, Chamat oraz Izraela powstrzymali jego impet w bitwie pod Qarkar (853) i na jakiś czas oddalili niebezpieczeństwo najazdu. Jednak sto lat później, kiedy na tron asyryjski wstąpił Tiglat-Pileser III, tego imperium nie można już było powstrzymać. Ten wielki organizator i zręczny wódz zrewolucjonizował wojenną technikę. W bojowych wozach zastosował osiem szprych zamiast dawnych sześciu, przez co zwiększył ich wytrzymałość, wprowadził oddziały kawalerii, dzięki czemu uzyskał większą szybkość i łatwość ruchów, uzbroił kawalerzystów pancerzami, a piechotę zaopatrzył w buty. W ciągu niewielu lat rozciągnął swe panowanie od Zatoki Perskiej po Morze Śródziemne.

Warto też zaznajomić się z polityką, jaką stosowali Tiglat-Pileser i jego następcy w odniesieniu do innych krajów<sup>1</sup>. Oto jej charakterystyka:

a) Pierwszy krok polegał na demonstracji siły, która sprowadzała te kraje do statusu wasali z obowiązkiem płacenia corocznej kontrybucji.

b) Jeśli później miał miejsce - lub przynajmniej go podejrzewano - spisek przeciwko Asyrii, wtedy armia interweniowała natychmiast; usuwano z tronu aktualnego władcę, a na jego miejsce ustanawiano księcia lojalnego wobec imperium. Równocześnie podnoszono wysokość haraczu, rozciągano ściślejszą kontrolę nad polityką wewnętrzną, a większa część terytorium stawała się asyryjską prowincją.

c) Wobec najmniejszego znaku kolejnych działań konspiracyjnych oddziały wojskowe interweniowały znowu, cały kraj przyłączano do imperium, a większą część mieszkańców deportowano do imperium celem rozbicia więzi narodowej i zapobieżenia nowym rewoltom.

Zarówno Izrael, jak i Juda, stały się ofiarami tej imperialistycznej polityki Asyrii. Najpierw przeszły pierwszą fazę ucisku: a) płacenie haraczu za czasów Menachema (2 Krl 15,19-20); b) utrata części terytorium za Pekacha (2 Krl 15,29); c) utrata

<sup>1</sup> Por. H. Danner, *Israel unter den Völkern* (SVT XI, 1964), s. 2n. Odnośnie relacji pomiędzy Izraelem a Asyrią por. W. W. Hallo, *From Qarqar to Charchemisch, Assyria and Israel in the Light of New Discoveries*, w: *BA 21* (1 960), s. 34-61.

niepodległości za Ozeasa (2 Krl 17,4-6). Wszystko to dokonało się na przestrzeni dwudziestu lat (743-720 r.)<sup>2</sup>.

Los Judy pozornie był nieco łżejszy. Najpierw król Achaz usiłował zaskarbić sobie życzliwość Tiglat-Pilesera III dla uzyskania pomocy przeciw sąsiednim wrogim narodom<sup>3</sup>. Osiągnął to jednak za cenę bardzo wysoką (2 Krl 16,8): od tego momentu stał się poddanym Asyrii według pierwszego stopnia wasalstwa, z obowiązkiem płacenia corocznego haraczu. Jego syn Ezechiasz zbuntował się przeciw Asyrii w 705 r., wykorzystując moment śmierci Sargona II. Ten odważny poryw kosztował go jednak bardzo wiele. Nowy władca Sennacheryb najechał terytorium Judy, zdobył 46 warowni, obiegł Jerozolimę i zagarnął ogromną zdobycz (2 Krl 18,13-16). Wtedy Judejczycy uznali panowanie asyryjskie za coś nieuniknionego. Długie panowanie Manassesesa (698-643 r.) upłynęło pod tym znakiem<sup>4</sup>. Asyryjczycy natomiast kontynuowali swą ekspansyjną politykę. Armia Assurbanipala dotarła nawet do pierwszej katarakty Nilu i - co wydaje się rzeczą nie do wiary - podbiła Egipt. Lecz ten kulminacyjny moment jej potęgi stał się jednocześnie pierwszą oznaką jej upadku: Asyria okazała się bowiem niezdolna do utrzymania tak ogromnego imperium. Kraje zachodnie były zdolne jedynie do wciąż wzrastającej nienawiści wobec najeźdźców albo do nieśmiałych dążeń niepodległościowych, ale w Babilonii i Medii widać już było wzrost nowej potęgi. W 612 roku padła Niniwa, stolica imperium, a w 610 Charan, ostatni bastion militarny Asyrii. Ostatecznie asyryjskie panowanie nad Judą trwało niemal 100 lat; od 734 r. - data zwrócenia się Achaza o pomoc do Asyrii - do 632 r., kiedy Jozjasz rozpoczął swą reformę<sup>5</sup>. Jaką w takiej sytuacji postawę zajęli prorocy?

### a) Zmienna postawa Izajasza

Pierwszym, który objawił swoje stanowisko w tej kwestii, był Izajasz, współczesny Tiglat-Pileserowi III, Salmanassarowi V, Sargonowi II i Sennacherybowi. Aby

<sup>2</sup> Kwestia daty zapłacenia haraczu przez Menachema jest bardzo dyskusyjna. Wielu autorów przyjmuje tu rok 743, kiedy Tiglat-Pileser III rozpoczął oblężenie Arpadu. Inni opowiadają się za rokiem 738.

<sup>3</sup> 2 Krl 1 6,7-9 łączy kwestię prośby o pomoc z wojną syro-efraimską, o której powiemy w dalszym tekście, 2 Krl 28,1 6-21 natomiast z najazdem Idumejczyków i Filistynów, dodając przy tym zupełnie inny epilog niż ten, który znajduje się w 2 Krl. Pierwsza wersja wydaje się być bardziej zgodna z historią.

<sup>4</sup> Według 2 Km 33,11 Manasses zbuntował się przeciw Asyrii w pewnym okresie swego życia. Trudno stwierdzić historyczność tego faktu, bo nie znajdujemy jego potwierdzenia w 2 Krl 21,1 -1 8. W każdym razie za jego rządów królestwo zostało poddane Asyrii, która właśnie wtedy stała u szczytu swej potęgi. Represje, o których mówi 2 Krl 21,16, były najprawdopodobniej skierowane przeciwko sprzymierzeńcom buntu antyasyryjskiego.

<sup>5</sup> Por. 2 Krl 34,3. W tym wypadku należy przyznać słuszność autorowi Kronik, którego relacja jest bardziej prawdopodobna niż autora 2 Krl 22,3, który całą reformę umieszcza w roku 622.

lepiej zrozumieć jego przesłanie, należy przypatrzeć się bliżej wydarzeniom roku 734. Wtedy to właśnie Damaszek i Samaria wypowiedziały Judzie wojnę. Według Izajasza nie było to groźne niebezpieczeństwo: Resin z Damaszku i Pękach z Samarii nie są niczym innym jak tylko *dwoma niedopałkami dymiących główni* (Iz 7,4). Ich zamiar zdobycia Jeruzalem i pozbawienia tronu króla z dynastii Dawidowej jest nierealny (Iz 7,7). Achaz jednak sądził inaczej. Gdy otrzymał wiadomość o wyruszeniu przeciw niemu nieprzyjaciół, *zadrżało jego serce i serce ludu, jak drżą od wichru drzewa w lesie* (7,2). Achaz nie był człowiekiem wiary. Znak, jaki daje mu prorok, nie stanowi dla niego żadnej gwarancji (Iz 7,10-17). Dlatego wobec groźby inwazji dwóch obcych królów zdecydował się prosić o pomoc Tiglat-Pilesera. Według Izajasza takie postępowanie jest ciężkim grzechem nieufności, który nie może pozostać bez kary. Twierdzi, że wprawdzie Damaszek i Samaria zostaną pokonane, ale Juda poniesie konsekwencje swego postępowania: *brzytwa wypożyczona zza Eufratu* (Asyria) ogoli nie tylko przeciwników, ale również Judejczyków (7,20). Oddziały asyryjskie nie wejdą do Judei jedynie jako protektorzy; wręcz przeciwnie, będą oni jak wezbrane wody Eufratu, *gwałtowne i obfite, wtargną do wszystkich jej łożysk i przekroczą wszystkie jej strome brzegi. I wędrują do Judy, zatopią i przeleją się, aż sięgną po szyć* (Iz 8,5-8a)<sup>6</sup>.

Taki sam obraz imperium jako karzącej różgi sprawiedliwości widać jeszcze w innym tekście Izajasza, w którym z trwożnym zdumieniem opisuje on pełne rozmachu przygotowania wojenne asyryjskiego wojska (Iz 5,25-29). Niezależnie od obecnego umiejscowienia tego fragmentu należy go czytać po wcześniejszym zapoznaniu się z tekstem 9,7-20. Fragment ten opisuje całą serię historycznych grzechów Królestwa Północnego (Izraela). Zsyłanymi kolejno karami Pan usiłował doprowadzić je do nawrócenia, ale bezskutecznie: *Naród się nie nawrócił do swego Karciciela ani nie szukał Pana Zastępów* (9,12). Zatem jako rozwiązanie ostateczne Bóg zesłał oddziały asyryjskie, a to była najcięższa z wyobrażalnych kar.

Wszystkie te orędzia, wygłoszone w 734 r. albo nieco wcześniej<sup>7</sup>, są niezwykle cenne dla zrozumienia początkowej postawy Izajasza wobec imperializmu. Tiglat-Pileser miał już za sobą 10 lat wojennych kampanii przeciw królestwu Urartu, Arpadowi, Ullabu, Kulanii, Medii<sup>8</sup>. Liczne kraje i miasta płaciły mu haracz<sup>9</sup>, ale ten fakt nie interesował Izajasza. Jego perspektywa jest zacieśniona, prorok ogranicza

<sup>6</sup> We fragmencie Iz 8,5-8 widać kilka poprawek, zwłaszcza w krótkiej końcowej wyroczni o zbawieniu (8 b).

<sup>7</sup> Iz 9,7-20; niektórzy autorzy uważają, że tekst 5,25-29 powstał jeszcze przed wojną syro-efraimską, opierając się na fakcie, że Asyria została tu określona jako „kraj daleki”. Por. H. Wildberger, *jesaja* (BK X/1), s. 21 1 n.

<sup>8</sup> Por. wykazy eponimów u E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Chicago 1951), 287n.

<sup>9</sup> Por. teksty w: ANET oraz M. Garcia Cordero, *Biblia y legado del antiguo Oriente* (BAC 390, 1977), 606n.

się jedynie do swego ludu; to pierwsza cecha jego orędzia. Po drugie, według Izajasza imperium ma do wypełnienia jedynie zadanie karzące: ma ukarać Izrael i Judę za popełnione grzechy. Ponadto - co jest trzecią cechą jego postawy - Izajasz wierzy w absolutne panowanie Boga nad asyryjskim imperium, co jasno wyraża we fragmencie 5,26:

*On zatknie chorągiew dla dalekiego narodu  
i gwizdem wezwie go z krańców ziemi:  
i oto on przyjdzie, ręczy i lekki (Iz 5,26).*

Podobnie jak pies przybiega na gwizd pana, tak Asyria pospieszy na wezwanie Boże. Później (725 r.), kiedy Samaria podniesie bunt, prorok również zapowie karę za jej szaleństwo, a będzie ona polegała na interwencji potężnego bohatera, posłanego przez Pana, który zrzuci na ziemię i nogami podepcze pyszną koronę pijaków Efraima (por. Iz 28,1-4). Obraz ten odnosi się bez wątpienia do asyryjskiego imperatora. Jeszcze raz pojawia się tu myśl, że ta potęga jest jedynie narzędziem w ręku Boga, służącym do ukarania Jego ludu. Wyrażają to również słowa następne, syntetyzujące początkowe stanowisko Izajasza:

*Ach, [ten] Asy ryj czyk, różga mego gniewu  
i bicz w mocy mej zapalczywości!  
Posyłam go przeciw narodowi bezbożnemu;  
przekazuję mu, aby lud, na który się zawzięłem,  
ograbił i złupił doszczętnie,  
by rzucił go na zdeptanie jak błoto na ulicach (Iz 10,5-6).*

Asyria jest „różgą”, „kijem”, „siekierą” i „piłą”, powie wcześniej Izajasz (10,15). Jest więc zwykłym narzędziem w ręku Pana, którego On swobodnie używa i z którego - jak się wydaje - jest zadowolony<sup>10</sup>. Lata doświadczeń spowodowały zmianę myślenia proroka. Około roku 701 w imię Pana wygłasza takie orędzie: *Złamię Asyrię na mojej ziemi i zdepczęję na moich górach (14,25). Bo chwila jeszcze mała, a skończy się moja zapalczywość i gniew mój się obróci ku ich zagładzie (10,25)*. Ta myśl swój pełny wyraz znajdzie w tekście Iz 30,27-33:

*Bo odgłosu Pana przerazi się Aszszur,  
różgę będzie wysmagany,*

<sup>10</sup> W innych tekstach Izajasz broni faktu poddania się pod zwierzchnictwo Asyrii (1 4,28-32; 20,1-6), nie wykazując jednak nigdy z pełną jasnością, jakie są w tej sprawie Boże zamiary.



*każde uderzenie kija będzie dla niego karą,  
którą Pan spuści na niego (w. 31n).*

Skąd ta radykalna zmiana? Wielu komentatorów uważa, że spowodowało ją poselstwo wysłane przez Sennacheryba z Lakisz<sup>11</sup> z żądaniem poddania się Jerozolimy (701). Najpierw poseł asyryjskiego imperatora podważa wszelkie nadzieje Judy opierające się na zwykłych ludzkich słowach, na militarnej strategii i na pomocy ze strony Egiptu (Iz 36,4-6), a potem atakuje ostatnią ostoję Judejczyków, czyli JHWH: *Tylko Ezechiasz niech was nie oszukuje, mówiąc: „Wybawi nas Pan!” Czyż bogowie narodów uratowali każdy swój kraj z ręki króla asyryjskiego?* (36,18; por. 36,19 oraz 37,10-12). To bluźnierstwo stało się, zdaniem wielu komentatorów, powodem radykalnej zmiany postawy u Izajasza. Jednak taka interpretacja jest słuszna jedynie po części, gdyż pomija inne jeszcze, bardzo ważne aspekty. Tekstem, w którym Izajasz jeszcze lepiej opisał swą zmianę nastawienia i jego przyczynę, jest 10,5-15. Zaczyna się on cytowanymi już wyżej słowami, w których Assyria ukazana została jako narzędzie w ręku Boga, mające misję ukarania jego ludu. Pomijając w tym tekście glosy i dodatki późniejsze, mamy tutaj surowe oskarżenie asyryjskiego imperatora:

*Lecz on nie tak będzie mniemał  
i serce jego nie tak będzie rozumiało (...).  
Albowiem powie: „Czyż moi dowódcy nie równają się królom?  
Czyż Kalno nie jest podobne do Karkemisz?  
Czyż nie jest Chamat podobne do Arpad  
albo Samaria podobna do Damaszku?  
Jak uczyniłem Samarii i jej bożkom,  
czyż nie tak samo zrobię Jerozolimie i jej posągom (...)?  
Działalem siłą mej ręki  
i własnym sprytem, bom jest rozumny  
Przesunąłem granice narodów  
i rozgraбіłem ich skarby,  
a mieszkańców powaliłem jak mocarz.  
Ręka moja odkryła jakby gniazdo bogactwa narodów.  
A jak się zbiera porzucone jaja,  
tak ja zagarnąłem całą ziemię.  
I nie było, kto by zatrzepotał skrzydłem,  
nikt nie otworzył dzioba, nikt nie pisnął” (Iz 10,7-15).*

<sup>11</sup> Odnośnie tego poselstwa istnieją dwie wersje występujące paralelnie w rozdz. 36-39. Wersja A: poselstwo Sennacheryba (36,1-22), reakcja króla Ezechiasza (37,1-2), interwencja Izajasza (37,3-7), epilog (37, 8-9a.37-38). Wersja B: poselstwo Sennacheryba (37,9b-13), reakcja Ezechiasza (37,14-20), interwencja Izajasza (37,21-25), epilog (37,36). Dobrą analizę tych tekstów można znaleźć w: B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, s.69-103.

Bluźnierstwo, jakie padło w mowie pośła, powraca znów w wierszu 11. Ta wypowiedź jednak nie dotyczy tylko losu ludu Bożego. Wersety 7,13 i 14 odnoszą się nie tylko do Judy i Izraela, ale również do narodów sąsiednich. Prorok zauważa tutaj radykalną różnicę pomiędzy planem Boga (ukaranie bezbożnego narodu) a planem imperatora (wyniszczenie i unicestwienie licznych narodów: 10,7). Chodzi tu o różnicę co do intensywności działania (ukarać - wyniszczyć), a także jego rozciągłości (jeden naród - liczne narody). Właśnie to okrucieństwo, chęć powszechnego panowania nad narodami, a także jego arogancja i bluźnierstwo przeciw JHWH sprowadzają na asyryjskiego imperatora gniew Boga.

Czy to znaczy, że imperium umiarkowane i tolerancyjne byłoby zgodne z planami Boga? Być może Izajasz byłby takiego zdania, gdyby wolą Pana było ukaranie swego ludu, jednak zawsze przy założeniu, że jest to sytuacja przejściowa. Imperializm nie był bowiem nigdy idealnym rozwiązaniem. Dlatego - zdaniem tego proroka - kiedy już historia będzie dochodzić do swej pełni, wtedy znikną wszelkie różnice pomiędzy narodami, a nawet możliwość wzajemnego wyniszczania się:

*Wtedy swe miecze przekują na lemieszce,  
a swoje włócznie na sierpy.  
Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza  
i nie będą się więcej zaprawiać do wojny (Iz 2,4).*

Te tak poetyckie i pełne optymizmu słowa stanowią jednocześnie najbardziej radykalną krytykę wszelkiego rodzaju imperializmu, poprzez objawienie przedwzrostnej rzeczywistości przyszłych planów Bożych. Ten tekst (2,2-5), według Duhma, jest datowany na ostatnie lata życia proroka, już po katastrofie roku 701. Stanowiłby on zatem końcowy punkt jego duchowej ewolucji<sup>12</sup>. Po początkowej akceptacji imperium jako narzędzia Bożej kary Izajasz przechodzi do jego krytyki, by swoje orędzie zakończyć absolutnym potępieniem. Widzimy więc, że prorockie objawienie nie było ponadczasowe i nie zawierało prawd otrzymanych raz na zawsze. Było raczej stopniowym odkrywaniem woli Boga, z którą człowiek współpracował, pozwalając kształtować się wyzwaniom płynącym z różnych okoliczności i będąc zawsze otwartym na możliwość zmiany.

<sup>12</sup> Trzeba pamiętać, że autentyczność tego tekstu jest dosyć dyskusyjna. Ponieważ znajduje się on również u Mi 4,1-3, niektórzy sądzą, że prawdziwym autorem jest ten właśnie prorok. Inni natomiast przypisują ten tekst autorowi nieznanemu, wcześniejszemu lub późniejszemu od Izajasza i Micheasza.

## b) Nienawiść Nahuma wobec imperializmu

Izajasz kończy swe przesłanie odrzuceniem Asyrii, lecz mocarstwo to nadal panuje nad Judą. W okresie długiego panowania Manassesesa nikt się nie odważył przeciwstawić okupantowi. Nienawiść jednak wzrastała, przynajmniej w szerokich kręgach ludu. Widać to w tekstach proroków Sofoniasza i Nahuma. Pierwszy ogranicza się do wyrażenia osobistego przekonania o możliwości przyszłego upadku Niniwy oraz zniszczenia ogromnej potęgi imperium (So 2,13-15). Nahum idzie jeszcze dalej.

Zgodnie ze swym tytułem (1,1) całe jego dzieło, zresztą niewielkie pod względem rozmiarów, poświęcone zostało opisowi upadku Niniwy. Rozpoczyna się ono psalmem alfabetycznym (1,2-10), który opiewa potęgę Boga. Potęga ta, widoczna w przyrodzie, objawia się obecnie w historii, chroniąc tego, kto pokłada nadzieję w JHWH, a karząc nieprzyjaciół. Potem następuje fragment, którego rekonstrukcja jest bardzo trudna, lecz który wyraźnie nawiązuje do tekstu poprzedzającego. Od planu ogólnego następuje tutaj przejście do konkretności: tym, kto pokłada nadzieję w JHWH, jest Juda, nieprzyjacielem zaś król Niniwy. Wyrocznie, które oni otrzymują, są zupełnie przeciwstawne: Juda - pocieszenie (1,12-13) i radość (2,1), ponieważ gnębiela czeka zagłada (2,3), natomiast król asyryjski, oskarżony o machinacje przeciw Panu (1,11), zostaje pozbawiony następcy i bogów, którzy by go chronili, a zatem skazany na śmierć (1,14).

Od tego momentu dzieło skupia się na ukaraniu Niniwy, opisanym w 2,4-14. Jest to wizja istic dantejska, rozpoczynająca się od opisu jednej wojskowej tarczy, by potem ukazać mnóstwo oblegających żołnierzy, rydwany bojowe, place, mury, bramy miasta i wreszcie królewski pałac. Konsekwencją zdobycia miasta jest wygnanie, rabunek, dewastacja. Jednak nawet w tych momentach upadku wielkiej potęgi, kiedy kolana wszystkich drżą ze strachu, prorok pozwala sobie jeszcze na refleksję dotyczącą poprzedniej sytuacji miasta, widzi jego grzech i decydujący wpływ Boga na wszystkie wydarzenia (w. 12-14).

Rozdział trzeci poświęcony jest temu samemu tematowi. Wersety 1-7 mają strukturę podobną do poprzedniej wizji: stylem gwałtownym opisuje w nich prorok, jak to wojna i śmierć rozpanoszyły się w mieście (1-3). Ukazuje też przyczyny kary, która spotkała miasto (w. 4), i mówi o sprawiedliwej interwencji Boga (w. 5-7). Wersety 8-17 przedstawiają upadek No-Ammon (Teby), które zdobyte zostało przez Asyryjczyków w 652 roku, i taką samą karę zapowiadają Niniwie. Wszelki opór jest bezużyteczny. Dowódcy wojskowi i władze dezertują pierwsi. Wiersze końcowe (18-19) ukazują konsekwencje tej katastrofy: książęta i król już nie żyją, a lud rozproszył się po górach. Niniwa zniknęła z kart historii ze względu na swą niegodziwość.

Nahum jest prorokiem najmocniej krytykowanym przez komentatorów. Zarzuca się mu niedostrzeganie grzechów własnego ludu, krwawą nienawiść wobec

Niniwy, okrutną radość z jej klęski oraz pogardzanie poganami. Czyżby był on fałszywym prorokiem, który się bezprawnie wśliznął do kanonu Pisma świętego?

Oczywiście bardziej odpowiada nam to, co na temat Niniwy mówi prorok Jonasz. Nahum podoba się nam jako poeta, ale nie podoba nam się jako prorok. Niemniej jednak w jego orędziu musi być coś bardzo ważnego, skoro zostało ono zachowane. Na pewno nie chodzi tutaj o jego krańcowy nacjonalizm i ducha zemsty. Dla niego zasadniczym problemem jest zrozumienie Bożej sprawiedliwości, a była to kwestia, która dręczyła Hebrajczyków wszystkich epok, i trzeba przyznać, że dotyka również ludzi nam współczesnych. Jak Bóg może tolerować takie niesprawiedliwe imperium, które rozszarpuje bezlitośnie swe ofiary (2,13), miasto *krwawe i zdradzieckie, nigdy nie nasycone zdobyczą* (3,1)? Dla Nahuma odpowiedź na to pytanie jest oczywista: Bóg na to się nie godzi! Sprawiedliwość na to nie pozwala, a Jego wierność wobec tego, kto w Nim pokłada nadzieję, nie może tego tolerować. Dlatego ukaranie Niniwy jest koniecznością. Nahum jest piewcą jej klęski i ją opisuje. A czyni to z gniewem uciśnionego, bez żadnego ustępstwa czy współczucia. Jego postawa wydaje się nam zbyt twarda, jest jednak nie do pominięcia, jeśli chcemy naszkicować teologię całej historii. Jest to jeden z kluczy do rozwiązania zagadki tak zróżnicowanych orędzi prorockich Starego Testamentu.

Z drugiej zaś strony to zgorszenie, jakie może wywołać lektura Nahuma, w jakimś sensie może mieć charakter faryzejski. Apokalipsa wyraża tę samą radość, kiedy zwiastuje upadek Rzymu, nowego Babilonu, wielkiej prostytutki *pijanej krwią świętych i krwią świadków Jezusa* (17,6; por. rozdz. 17-19). Czymś zupełnie innym jest bowiem teoretyzowanie na temat ucisku i imperializmu niż doświadczenie go we własnym życiu.

## 2. Pod babilońskim młotem (603-539 r. przed Chr.)

W roku 612 spełniło się proroctwo Nahuma: Niniwa wpadła w ręce Babilończyków i Medów. Jednakże upadek Asyryjczyków nie przyniósł wielkiej korzyści Judei. Cieszyła się względną pomyślnością około 20 lat (632-609 r.). Ta ostatnia data oznacza koniec judejskiego snu o niezależności. Król Jozjasz zginął pod Megiddo, walcząc z Egipcjanami, i od tego momentu władza przeszła w ręce faraona Neko, który zdetronizował panującego od niedawna Joachaza, a mianował królem Jojakima, człowieka despotycznego, na którego lud patrzył z nienawiścią.

Tymczasem na Wschodzie wzrastała potęga Babilonii. W roku 605 chory już Nabopolassar powierzył wojenną kampanię swemu synowi Nabuchodonozorowi, któremu udało się zdobyć silnie ufortyfikowaną twierdzę Karkemisz, będącą aż do-  
tąd we władaniu Egipcjan. To naruszyło równowagę polityczną pomiędzy Egiptem i Ba-

bilonią na korzyść tej ostatniej. W tym samym roku Nabuchodonozor zasiadł na tronie i kontynuował ekspansyjną politykę ojca. W Judei król Jojakim, związany pod względem politycznym z faraonem, odrzucił propozycję przyjęcia zwierzchności nowych panów świata, ale w roku 603-602 został już do tego zmuszony nowymi okolicznościami historycznymi<sup>13</sup>.

### a) Habakuk: zagadka nie do rozwiązania

Być może właśnie w tej burzliwej epoce, kiedy jeszcze świeże wspomnienie ucisku asyryjskiego łączyło się z doświadczeniem panowania egipskiego i babilońskiego, należy umieścić Księgę Habakuka, jedną z najbardziej interesujących, ale zarazem najtrudniejszych ksiąg Starego Testamentu<sup>14</sup>.

Dzieło rozpoczyna się lamentem proroka: *Dokądże, Panie, wzywać Ciebie będę, a Ty nie wysłuchujesz? Wołać będę ku Tobie: krzywda mi się dzieje, a Ty nie pomagasz?* (1,2). Prorok nie jest w stanie pojąć, jak Bóg może patrzeć spokojnie na spory i walki obecnego czasu, na ucisk ze strony faraona i jego marionetki, króla Jojakima. Na to Pan mu odpowiada, że zamierza ukarać egipskich ciemiężycieli za pomocą innego imperium, babilońskiego (1,5-8)<sup>15</sup>. Odpowiedź Boga nie zadawała jednak proroka, ponieważ w krótkim czasie Babilończycy stają się równie despotyczni i okrutni jak Asyryjczycy i Egipcjanie. Prorok zwraca się więc do Boga z nowym błaganiem (1,12-17). Sprawia mu ból przewrotna radość, z jaką nowe imperium rozciąga swą władzę nad narodami i niszczy je bez litości. Nie rozumie, jak Bóg może patrzeć spokojnie na zdrajców, na przestępcę, który pożera niewinnego (1,13). Wobec takiej sytuacji przyjmuje postawę czuwania, oczekując na nową odpowiedź Boga (2,1).

A Bóg mu na to odpowiada, że chwila odwetu jest bliska i bez wątpienia nadejdzie (2,2-5). Wtedy uciemnione narody będą mogły zaśpiewać szyderczą pieśń zemsty przeciwko pokonanemu imperium (2,6-20). Pieśń ta składa się z pięciu „bia-da” i jest jednym z najbardziej gorących protestów przeciw imperializmowi. Proroka

<sup>13</sup> Dokładna data uzależnienia Judy od Babilonii jest kwestią mocno dyskutowaną. Istnieją tu trzy możliwości: a) bezpośrednio po bitwie pod Karkemisz w 605 r. (Wisseman); b) rok później, kiedy Nabuchodonozor spustoszył Askalon (Auerbach); c) w jesieni lub zimie 603 r., podczas kampanii Nabuchodonozora w drugim roku jego panowania (Vogt). Nic więc tym dziwnego, że niektórzy autorzy ograniczają się do ogólnego stwierdzenia: „pomiędzy latami 605 a 601”. Analizę wskazanych tu możliwości zob. w A. Malamat, *The Twilight of Judah: In the Egyptian-Babylonian Maelstrom*, w: *SVT XXVIII*, 1975, s. 123-43.

<sup>14</sup> Proponowane interpretacje są do tego stopnia zróżnicowane, że trudno je nawet zliczyć. Por. P. Jocken, *Das Buch Habakuk, Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit einer eigenen Beurteilung* (BBB 48, 1977).

<sup>15</sup> Niektóre przekłady niesłusznie opuszczają w w. 6 wzmiankę o Chaldeczykach (Babilończykach), sądząc, że chodzi tu o późniejszą glosę. Zob. Rudolph, w: *KAT XIII* /3, s. 203n.

zajmuje uciemienie nie tylko Judy gdyż przyjmuje on perspektywę uniwersalną, zwracając swe oczy na wszystkie kraje uciśnione (w. 8), zniszczone (w. 10), upokorzone (w 15-16) przez wielką potęgę babilońską, która wzbogaciła się ich kosztem (w 7.9). Taka postawa imperium wobec innych narodów zawiera już w sobie zarodek samozniszczenia: *Postanowiłeś, na hańbę swojemu domowi, wytracić narody, przeciw życiu własnemu tym grzesząc* (w. 10). W przyszłości karę jej wymierzą ujarzmione narody, a weźmie w tym udział nawet przyroda (w 17).

Rozdz. 3 zawiera zupełnie odmienne rozwiązanie. Kara jest tutaj osobistym dziełem Boga, który jako zbrojny władca całego kosmosu wychodzi ze swego mieszkania, aby *ocalić swój lud* (w. 3). Wizja ta może wywołać dreszcz przerażenia: *Majestat Jego okrywa niebiosy, (...) gdy On wstępuje, trzęsie się ziemia, (...) rozpadają się góry prastare, unizają się pagórki odwieczne* (w 3-4). Nie dziwi nas okrzyk proroka: *Serce me struchlało, zadrżały me wargi, trwoga przeniknęła me kości* (w 16). Poczyszony jednak tą pewnością Bożej interwencji, wyśpiewuje już końcowe uwielbienie Boga (w. 17-19). Burzliwe wypadki historii zostały tu opisane za pomocą obrazów zaczerpniętych ze świata rolników i pasterzy. Wszystko wydaje się skłaniać ku upadkowi i ruinie: gaje figowe, winnice oraz gaje oliwne nie rodzą już owoców, a pola nie przynoszą plonów. Brakuje owiec w zagrodach i krów w oborach. Ale mimo wszystko prorok raduje się w Panu i weseli w Bogu, swoim Zbawcy.

Prorok Nahum, zaniepokojony asyryjską inwazją, widzi rozwiązanie w karze zesłanej na Niniwę. Habakukowi to nie wystarcza, ponieważ ukaranie jednego imperium ucisku zakłada jego zastąpienie przez inną potęgę imperialistyczną, być może jeszcze okrutniejszą niż poprzednia. W ten sposób niczego się nie rozwiąże, a sprawiedliwość Boża pozostanie nadal problemem otwartym. Habakuk, pomimo swych dialogów z Bogiem, nadal nie znajduje rozstrzygnięcia tego problemu. Przewycięża go jednak postawą wiary, przekonany, że każde imperium uciskające narody zostanie w końcu ukarane. Nowość przesłania Habakuka polega na ukazaniu takiego Boga, który nie tyle sędzi i potępia jakieś określone imperium, lecz jako Tego, który osądza i potępia wszelkie formy imperializmu.

Byłoby czymś absurdalnym zastanawiać się nad tym, czy taka postawa jest przekonującą; tak samo moglibyśmy pytać o zasadność końcowej postawy Hioba. Obydwie te postacie, choć odnoszą się do tak odmiennej tematyki, podejmują tę samą drogę: nie godzą się na tradycyjne rozwiązania i podejmują dyskusję z Bogiem, by w rezultacie znaleźć odpowiedź, która napęlni ich pokojem i pomoże zaakceptować Jego tajemnicze plany w historii.

## b) Jeremiasz

W złotym okresie epoki neobabilońskiej działali dwaj wielcy prorocy: Jeremiasz i Ezechiel. Ten ostatni odczuł na własnej skórze konsekwencje ekspansyjnej polityki Nabuchodonozora: w roku 597 musiał iść na wygnanie. Jednak jego księga nie zawiera ani jednej wypowiedzi przeciw Babilonii, a nawet w jednym przypadku zarzuca on królowi Sedecjaszowi złamanie paktu lojalności i zależności od Babilonii (Ez 17,1-21). Wydaje się, że Ezechiel tak dalece był przekonany, że Babilonia jest wybranym przez Boga narzędziem rządzenia światem, że nie starał się nawet tego udowodnić.

Bardziej złożoną jest postawa Jeremiasza. Podobnie jak Izajasz w swej młodości, on także myślał, że wielka obca potęga może być narzędziem wybranym przez Boga dla ukarania Jego ludu. Bezpośrednio po swym powołaniu przedstawia taką oto niezwykłą wizję: *Po raz drugi skierował Pan swoje słowo do mnie: „Co widzisz?” Odpowiedziałem: „Widzę wrzący kocioł, a powierzchnia jego jest od strony północnej”. I rzekł do mnie Pan: „Od północy rozszaleje się zagłada na wszystkich mieszkańców ziemi”* (1,13-14).

Wiele dyskutowano, pragnąc zidentyfikować tego nieprzyjaciela z Północy<sup>16</sup>. Niektórzy myśleli o Scytach, inni o Babilończykach. Jest to jednak zagadnienie drugorzędne. Proroka interesowała bowiem jedynie możliwość - czy raczej pewność - kary Bożej zadanej ludowi przez obcą potęgę. Temat ten rozwinął w serii orędzi zawartych w rozdziałach 4,5 - 6,30, zredagowanych przez proroka prawdopodobnie w 605 roku, kiedy to Nabuchodonozor wyrwał z rąk Egipcjan ogromnie ważną fortecę Karkemisz. Odtąd już Jeremiasz „nieprzyjaciela z północy” identyfikuje z Babilonią, o czym świadczy mowa zawarta w 25,1-14: *„Ponieważ nie usłuchaliście słów moich, oto pošlę, by przyprowadzić wszystkie pokolenia północy i Nabuchodonozora, króla Babilonii, mojego sługę. Sprowadzę ich przeciw temu krajowi, przeciw jego mieszkańcom i przeciw wszystkim narodom dokoła* (w. 8a).

W konsekwencji dwa lub trzy lata później Juda zaczęła płacić haracz, a wkrótce (598), na skutek buntowniczej postawy Jojakima, dokonano pierwszej deportacji: *Przesiedlił też Jojakina [syna i następcę Jojakima] do Babilonu. Także matkę króla, żony króla, jego dworzan i możnych kraju zabrał do niewoli z Jerozolimy do Babilonu. Wszystkich ludzi zamożnych w liczbie siedmiu tysięcy, kowali i ślusarzy w liczbie tysiąca, wszystkich wojowników król babiloński uprowadził do niewoli do Babilonu* (2 Krl 24,15-16). Wtedy Jerozolimę przeżyło po raz pierwszy tę straszliwą formę ucisku, którą już wcześniej wobec narodów okupowanych praktykowali Asyryjczycy. W narodzie dominowały uczucia nienawiści i oburzenia. Jednak Jeremiasz uznawał te tragiczne wydarzenia za nieuniknioną konsekwencję religijnego buntu, który wszczął się wśród ludu, a zwłaszcza w kręgach jego władzy. Dlatego w swoim liście do wygnań-

<sup>16</sup> Por. Alonso Schókel i Sicre Diaz, *Profeti*, s. 454, przyp. 4, i s.458, przyp. 13.

ców wzywał ich do pogodzenia się z losem, a nawet do modlitwy o pomyślność Babilonu, ponieważ *jego pomyślność będzie waszą pomyślnością* (29,7).

Współcześni prorokowi uważali jednak inaczej. W 594 roku umysły znów się wzburzyły, i to nie tylko w Judzie i Jerozolimie, ale również w krajach sąsiednich. Królowie Edomu, Moabu, Ammonu, Tyru i Sydonu wysłali posłów do stolicy Judei, by przygotować powstanie. Jeremiasz interweniował, powtarzając to samo orędzie przed obcymi posłami (27,1-11), przed królem Sedecjaszem (27,12-15) oraz przed kapłanami i ludem (27,16-22). Trzykrotnie żądał podporządkowania się Babilonowi (w. 11.12.17). Wypowiedź pierwsza jest najbardziej interesującą, ponieważ usprawiedliwia przyjęcie takiej postawy wypowiedzią w imieniu Boga: *Ja uczyniłem ziemię, człowieka i zwierzęta, które są na powierzchni ziemi, swą wielką siłą i swym wyciągniętym ramieniem; mogę je oddać, komu będę uważał za słuszne. Teraz zaś dałem wszystkie te ziemie w ręce Nabuchodonozora, króla babilońskiego, mojego sługi* (27,5-6). Dla Jeremiasza nie ulega więc wątpliwości, że Nabuchodonozor jest osobą wybraną przez Boga, za pomocą której On rządzi ziemią. Król babiloński nie jest dla Jeremiasza, tak jak wcześniej władca Asyrii dla Izajasza, zwyczajnym narzędziem. Między nim a Bogiem zachodzi bowiem relacja bardziej osobowa - jak pomiędzy panem a sługą. Nie należy też zapominać, że określenie „sługa” ma w tym przypadku, jak i w wielu innych, także znaczenie tytułu honorowego<sup>17</sup>. Według Izajasza imperium ma do spełnienia misję karną i jego istnienie nie ma innego znaczenia. Natomiast u Jeremiasza imperium rodzi się na mocy wyraźnej decyzji Boga, ponieważ On daje, komu zechce, ziemię, która przecież do Niego należy. Teraz zdecydował się oddać te wszystkie terytoria Nabuchodonozorowi, królowi Babilonu.

Skąd u Jeremiasza ta pewność? Możemy przypuszczać, że płynie ona z analizy wydarzeń oraz z opatrnościowej interpretacji historii. Jeżeli Nabuchodonozor zdobył należącą do Egiptu twierdzę Karkemisz, rozszerzył swe panowanie na Syrię i Palestynę, uprowadził już w niewolę znaczną liczbę Judejczyków, to stało się tak, ponieważ Bóg był z nim. W przeciwnym przypadku niczego by nie dokonał. Mimo wszystko nie do końca możemy być zadowoleni z tej argumentacji. Owszem, na jej podstawie można by powiedzieć, że Bóg wspierał Nabuchodonozora w przeszłości, któż jednak zagwarantuje, że będzie to czynił nadal? Dlaczego powstanie uciśnio-

<sup>17</sup> Nabuchodonozor został trzykrotnie nazwany „moim sługą”, lecz jedynie w tekście masoreckim, a nie w LXX (trzeba pamiętać o znaczących różnicach pomiędzy TM a LXX, jeśli chodzi o Księgę Jeremiasza). Według Schenkera owe trzy wzmianki są drugorzędne, gdyż oryginalną tradycję reprezentuje LXX. Gdyby się przyjęło tę teorię, należałoby nieco złagodzić twierdzenia, jakie przyjmuję w tekście, lecz zasadnicza idea pozostałaby nienaruszona. Odnośnie Nabuchodonozora u Jeremiasza por. W. E. Lemke, „*Nabuchadnezzar, My Servant*”, w: *CBQ* 28 (1966), s. 40-50; T. W. Overholt, *King Nabukadnezar in the Jeremiah Tradition*, w: *CBQ* 30 (1968), s. 39-48; A. Schenker, *Nabukadnezars Metamorphose-Vom Unterjocher zum Gottesknechts*, w: *RB* 89 (1982), s. 498-527; Z. Zevit, *The Use of 'bd as a diplomatic Term in Jeremiah*, w: *JBL* 88 (1969), s. 74-77.



nego ludu jest przeciwne woli Boga? Patrząc z tej perspektywy, zauważamy, że argumentacja Jeremiasza nie wywodzi się jedynie z faktów. Opiera się ona na innej bazie, którą prorok interpretuje jako objawienie Boże.

W ten sposób można zrozumieć, dlaczego w tym samym roku 594 wypowiada się on (prywatnie, a nie publicznie) w zupełnie inny sposób. Ze względu na planowane powstanie wydaje się, że Sedecjasz powinien udać się do Babilonu, aby wyjaśnić swoje stanowisko. Pośród towarzyszących mu osób znajduje się przyjaciel proroka Serajasz. Jeremiasz, opisawszy w zwoju wszystkie nieszczęścia, które spotkają Babilonię<sup>18</sup>, dał mu następujące polecenie: *Gdy przybędziesz do Babilonu, postaraj się przeczytać publicznie wszystkie te słowa. Powiesz: „Panie, Ty zapowiedziałeś o tym miejscu, że je zniszczysz, tak że zostanie bez mieszkańców, bez ludzi i bez bydła; pozostanie pustkowiem na wieki”. Gdy skończysz czytać tę księgę, przymocujesz do niej kamień i wrzucisz ją do Eufratu, mówiąc: „Tak niech utonie Babilon, by już nie podniósł się z nieszczęścia, jakie na niego zesłał”* (51,61-64).

Nie należy poddawać w wątpliwość historyczności tego opowiadania, ale mając w pamięci wcześniejsze wypowiedzi Jeremiasza, trudno się teraz nie dziwić jego postawie. Te dwa sposoby myślenia są bowiem od siebie bardzo różne. Jeremiasz żąda uległości wobec imperium, a jednocześnie zapowiada jego zagładę. Inne teksty, być może napisane przez jego uczniów, potwierdzają ten sposób myślenia. Przedstawiają to następujące fragmenty: *Cały ten kraj zostanie spustoszony i opuszczony, a narody będą służyć królowi babilońskiemu przez siedemdziesiąt lat. Po upływie siedemdziesięciu tak ukarzę króla Babilonu i ten naród - wyrocznia Pana - ich grzechy i kraj babiloński; zamienię go na wieczne pustkowienie* (Jer 25,11-12; por. 27,7).

Jeremiaszowi chodzi nie tyle o zaakceptowanie imperium, co raczej o zgodę na plany samego Boga, ponieważ samo imperium już w momencie, gdy zaczyna narzucać innym własne prawa, skazane jest na zagładę. Według perspektywy teologicznej tego proroka Bóg jednocześnie kieruje do danego imperium słowo powołania, jak i słowo potępienia. Imperium rodzi się dzięki Bożemu słowu i zgodnie z Bożą wolą znika z powierzchni ziemi. Ale pomiędzy tymi dwoma momentami Bożych interwencji należy się zgodzić na Boże plany, przyjmując jednocześnie ich twarde konsekwencje. Tak uczynił Jeremiasz, za co musiał zapłacić złą sławą pośród swoich współczesnych, którzy uważali go za zdrajcę ojczyzny, jakby „piątą (babilońską) kolumnę” pośród niej (zob. 37,13n; 38,1-5).

<sup>18</sup> Treść tego tomu pozostaje nieznana. W aktualnej redakcji werset 51,60b zdaje się wskazywać na to, że chodzi tu o wypowiedzi zawarte w Jr 50,1-51,58. To jednak nie wydaje się słuszne. Większość komentatorów przypisuje te dwa rozdziały kilku prorokom anonimowym późniejszym od Jeremiasza.

### c) Anonimowi prorocy epoki babilońskiej

Inni Żydzi, współcześni lub nieco późniejsi od Jeremiasza, nie podzielali jego postawy, być może dlatego, że nie potrafili zinterpretować okrucieństwa Babilończyków jako woli Bożej. Przeżyli oni bowiem to tragiczne doświadczenie, o którym wspomina Jeremiasz w 51,34-35:

*Pożarł mnie i wyniszczył Nabuchodonozor, król babiloński,  
następnie porzucił jak puste naczynie.  
Niby smok mnie pochłoniął,  
wypełnił swe wnętrzości moimi rozkoszami  
i wymiotował mnie.  
Niech spadnie na Babilon mój ucisk i moja nędza,  
- powie mieszkanka Syjonu.*

Wobec takiej sytuacji różni anonimowi prorocy reagowali tak jak Nahum, wyrażając swą głęboką nienawiść do Babilonii. Aktualnie ich wypowiedzi znajdują się w Jr 50-51; Iz 13; 14,4-21; 21,1-10; 47. Większość z nich ogranicza się do zapowiedzi upadku Babilonu i opisu tego upadku. Przyjmują oni nacjonalistyczny punkt widzenia i próbują wytłumaczyć katastrofę Judy i Jeruzalem, nawiązując do okrucieństw popełnionych przez babilońskie imperium wobec ludu Bożego.

Dlatego szczególne znaczenie mają te teksty, które powyższy problem traktują w inny sposób. Przykładem tego może być Jr 51,25. Babilonia zostaje tutaj nazwana „górami zagłady”, ponieważ „wyniszczyła całą ziemię”. Ludowi izraelskiemu wypomniany zostaje grzech - podobnie jak czyni to Iz 10,6 - i tylko to usprawiedliwia zniszczenie grzesznego miasta. Najbardziej interesującą jest międzynarodowa perspektywa, w której Bóg ukazany zostaje jako gwarant i obrońca sprawiedliwości pomiędzy narodami, a nie wyłącznie jako mściciel Judy.

Tę samą ideę rozwija tekst, którego datowanie jest trudne<sup>19</sup>, a który można by uznać za najlepszy w całej Biblii, jeśli chodzi o przedstawienie problemu imperializmu (Iz 14). Rozdział zaczyna się wprowadzeniem napisanym prozą, obiecującym wyzwolenie: *Przyjdzie do tego wówczas, kiedy Pan da ci pokój po twych cierpieniach i kłopotach i po twardej niewoli, którą cię przytłoczono, że rozpoczniesz tę satyrę na*

<sup>19</sup> W aktualnej redakcji poemat ten jest skierowany do jakiegoś króla babilońskiego. Liczni autorzy uważają jednak, że oryginał potępiał imperatora asyryjskiego. Co do samej jego osoby, propozycji jest bardzo wiele: Sargon II, Sennacheryb, Assurbanit II, Nabuchodonozor, Nabonid. Inni przypuszczają, że tekst nie jest krytyką jakiegokolwiek króla, lecz imperium jako takiego. Do bibliografii, którą na ten temat podaje Wildberger w swym komentarzu do BK, należy dołączyć: H. Bost, *Le chant sur la chute d'un tyran en Isaie 14*, w: *ETR* 59 (1 984), s. 3-15.

*króla babilońskiego*. Poemat posługuje się strukturą koncentryczną. Najpierw satyrę tę rozpoczynają widzowie (4b-9), następnie zabierają głos cienie Szeolu (10-12), potem następuje zwrot do samego króla (13-14), znowu mówią cienie (15), a wszystko kończą widzowie izraelscy (16-20).

W punkcie kulminacyjnym poemat podkreśla pychę imperatora, który myśli, że dosięgnął nieba i stał się równy Najwyższemu (13-14). Jednakże grzech tyrana według Izajasza to nie tylko pycha. Jest tu jeszcze coś ważniejszego, co podkreślają wersety wprowadzające i konkludujące poemat:

*O, jakże nadszedł kres tyrana! Jak ustała jego zuchwałość!  
Połamał Pan łaskę złoczyńców i berło panujących,  
co smagało narody zajadle nieustannymi ciosami;  
co rządziło ludami z wściekłością, prześladując je bez miłosierdzia.  
Cała ziemia odetchnęła uspokojona, szaleje z radości,  
nawet cyprysy mają uciechę z ciebie i cedry libańskie:  
odkąd powalony leżysz, drwale nie wychodzą na nas (Iz 14,3b-8).*

Widać w tym tekście perspektywę etyczną i uniwersalną. O Judzie i Izraelu już się tu nie wspomina. Prorok swym zainteresowaniem ogarnia wszystkie ludy i narody podbite i uciśnione przez tyrana. Wersety końcowe powtarzają tę samą myśl, mówiąc o tym, który *trząsł ziemią i obalał królestwa, który świat cały zamieniał w pustynię, a miasto obracał w perzynę, który jeńców nie zwalniał do domu* (w. 16-17). Wszystko zamyka się znamiennej refleksją: *Zatraciłeś swój kraj, wymordowałeś swój naród* (w. 20). Według tego proroka imperializm jest złem, którego doświadczają nie tylko narody ujarzmione, ale również sam lud panujący: staje się on ofiarą ambicji swoich władców i jest dziesiątkowany przez niekończące się wojenne kampanie.

### 3. Cyrus przyjęty — Persja odrzucona (540—520 przed Chr.)

Po śmierci Nabuchodonozora imperializm neobabiloński wyraźnie chylił się ku upadkowi. Zachował jeszcze przez kilka dziesiątków lat swoje zwierzchnictwo nad narodami, ale nie potrafił już odeprzeć ataku Cyrusa, założyciela imperium perskiego. Około roku 540 wszystkie ludy ujarzmione przez Babilonię położyły swe nadzieje w tym wojowniku, który już wcześniej wstawił się zwycięskimi kampaniami podjętymi przeciwko Medom i Lidyjczykom.

Deutero-Izajasz, wielki anonimowy prorok okresu wygnania, podzielał ten entuzjazm współczesnych: patrzył na rosnącego w siłę Cyrusa i opiewał jego czy-

ny (por. Iz 41,1-5; 45,1-8; 48,12-15). A co najważniejsze: uważał, że swoje sukcesy zawdzięczał on Bogu. *Kto wzbudził ze Wschodu tego, kto mu poddaje narody i upokarza królów? (...) Kto zdziałał to i uczynił? Ten, co [z nicości] wywołuje od początku pokolenia* (41,2-4). W rozdz. 45 powiedział to samo jeszcze jaśniej:

*Tak mówi Pan o swoim pomazańcu Cyrusie:*

*„Ja mocno ująłem go za prawicę, aby ujarzmić przed nim narody i królom odpiąć broń od pasa, aby otworzyć przed nim podwoje, żeby się bramy nie zatrzasnęły.*

*Ja pójdę przed tobą i nierówności wygładzę.*

*Skruszę miedziane podwoje i połamię żelazne zawory,*

*przekażę ci skarby schowane i bogactwa głęboko ukryte”* (45, 1-3).

Nie na tym koniec. Nie chodzi tu tylko o zwyczajną współpracę z Bogiem. Bóg w tej wizji proklamuje Cyrusa „pasterzem” wybranym dla spełnienia Jego woli (44,28), nazywa go swoim „pomazańcem” (45,1), swym „przyjacielem” (48,14). Są to najbardziej wzniosłe tytuły, jakie można nadać człowiekowi, a jakie otrzymały osoby tak sławne, jak Abraham i Dawid. Relacja pomiędzy imperatorem a Bogiem zdaje się sięgać najwyższego stopnia intymności i przewyższać te formy relacji Bóg-człowiek, które już wcześniej zostały przedstawione przez proroków: *Twórca-narzędzie* (Izajasz) lub *Pan-sługa* (Jeremiasz). Wyjaśnienie tego faktu jest proste: Cyrus ma moc wyzwalającą, niesie wygnancom wolność. Podobnie jak wcześniej Asyria, tak teraz Persja ma do wypełnienia misję karną, ale nie przeciw ludowi Bożemu, lecz przeciw jego wrogom. W rzeczywistości bowiem Deutero-Izajasz, sławiąc Cyrusa, nie opiewał perskiego imperium, lecz nadejście wolności.

W pewnym jednak sensie pomylił się, wolność ofiarowana przez Cyrusa była bowiem bardzo względna. To prawda, że wygnañcy mogli powrócić do Palestyny i dać skromny początek odbudowie Jerozolimy, pozostali jednak nadal poddanyymi perskiemu panowaniu. Nic więc dziwnego, że niewiele lat później dwaj inni prorocy, Aggeusz i Zachariasz, opowiedzieli się zdecydowanie przeciw temu imperium. W roku 520, poruszeni być może wielkimi przemianami międzynarodowymi, jakie nastąpiły po śmierci perskiego króla Kambizesa, ogłosili oni bliską wolność i restaurację Dawidowej dynastii:

*Po raz drugi skierował Pan te słowa do Aggeusza: „Powiedz to namiestnikowi Judy, Zorobabelowi: Ja poruszę niebiosy i ziemię, przewrócę trony królestw i pokruszę potęgę władczych narodów, przewrócę rydwan i jego woźnicę, padną konie i ich jeźdźcy, każdy polegnie od miecza swego brata. W tym dniu - wyrocznia Pana Zastępów - wezmę ciebie, sługo mój, Zorobabelu, synu Szealtiela, i uczynię z ciebie jakby sygnet, bo sobie upodobałem w tobie”* (Ag 2,21-23).

Moment wielkiej rzezi, kiedy to pogańskie ludy wyniszczyłyby się wzajemnie, był więc z utęsknieniem oczekiwany. Dlatego kiedy Zachariasz w tymże roku 520 otrzymał od Boga widzenie jeźdźców (Za 1,7-17), najgorszą wieścią, jaką oni mogli przekazać ludziom po obiegnięciu ziemi, była ta, która ogłaszała, że wszędzie panuje pokój (w. 11). Konieczny był powszechny chaos i tragedia, aby Izrael mógł zostać odbudowany. Według tych dwóch proroków imperium ziemskie nie miało już do spełnienia funkcji pozytywnej. Jego reprezentanci nie są już ukazani jako Boże narzędzia, tym mniej jako „słudzy”, „pomazańcy” czy „przyjaciele” Pana. Ich postępowanie, zarówno dawne, jak i obecne, nie znajduje już usprawiedliwienia, jest wręcz godne potępienia, bowiem *gdy Ja się gniewałem tylko trochę, one przesadziły w karaniu* (Za 1,15).

Imperium perskie panowało nad Judą aż do 332 r., kiedy to Aleksander Wielki zdobył Palestynę. Słabo znamy ten długi okres, jeden z najbardziej tajemniczych w historii Izraela. Ogólnie mówiąc, panowanie perskie było jednak o wiele bardziej ludzkie niż poprzednie: asyryjskie i babilońskie. Charakterystyczne dla tego okresu jest również to, że narzekania ludu, począwszy od V wieku, nie tyle dotyczą władców obcych, co raczej klas wyższych i rządzących, a wywodzących się spośród samych Judejczyków (Ne 5,1-13). Nehemiasz daje wyraźnie do zrozumienia, że podatki nakładane przez gubernatorów, którzy go poprzedzili, były samowolne i niesprawiedliwe, nie ze względu na perskie zarządzenia, ale z powodu chciwości tych, którzy byli odpowiedzialni za ich pobieranie (Ne 5,14-18). W każdym razie trzeba stwierdzić, że nie zachowała się żadna wypowiedź prorocka na temat imperializmu, którą można by uznać za powstałą w tamtych dwóch stuleciach, chociaż musimy też pamiętać, że wypowiedzi wcześniejsze były nadal przekazywane i przepracowywane<sup>20</sup>.

#### 4. Antioch IV i Księga Daniela

Wielka kampania wojenna Aleksandra Macedońskiego położyła kres panowaniu perskiemu w Judei i dała początek epoce panowania greckiego. Właściwie nie tyle chodzi tu o Grecję, co raczej o następców Aleksandra Wielkiego w Egipcie (Ptolemeusz) i w Syrii (Seleucydzi), którzy spierali się o hegemonię nad Palestyną, terenem bardzo ważnym ze strategicznego punktu widzenia.

Stulecie panowania egipskiego (323-198) rozpoczęło się pod złą wróżbą. Według przekazu Józefa Flawiusza Ptolemeusz I opanował podstępnie Jerozolimę i deportował do Egiptu znaczną liczbę Żydów (*Antiquitates Judaearum* XII). Jego

<sup>20</sup> O. Kaiser, *Der geknickte Rohrstab. Zum geschichtlichen Hintergrund der Verberlieferung und Weiterbildung der prophetischen Aegyptenspruche um 5 Jahrhundert*, w: *Wort und Geschichte*. F. K. Eiliger (ADAT 18, 1973), s. 99-106.

następcy okazali się jednak bardziej życzliwi i wyrozumiali. Trzeba też stwierdzić, że pięć wieków obcego panowania wpłynęło bardzo na sam charakter Hebrajczyków: tylko warunki szczególnie trudne mogły ich skłonić do buntu i protestów, a takie aż do II wieku przed Chr. nie pojawiły się. Sytuacja uległa zmianie dopiero wtedy, kiedy Palestyna przeszła pod panowanie Seleucydów i gdy na syryjskim tronie zasiadł Antioch Epifanes (rok 175).

Trudno jest wyrobić sobie dokładne pojęcie o tych wydarzeniach. Interpretacją najbardziej rozpowszechnioną jest ta, którą znamy z 1 Księgi Machabejskiej (1,10-64). Według niej Antioch IV, wielki entuzjasta kultury greckiej, postawił sobie za cel hellenizację swego królestwa i przychylnie patrzył na tych Żydów, którzy w Jerozolimie wprowadzali obyczaje greckie. To jednak wywołało niezadowolenie w kręgach bardziej tradycjonalistycznych. Doszło ono do szczytu, kiedy Antioch, w poszukiwaniu pieniędzy potrzebnych mu na prowadzone nieustanne kampanie wojenne, naruszył nietykalność jerozolimskiej świątyni i zabrał stamtąd wszystkie wartościowe przedmioty. Wszystko to jeszcze pogłębiały uciążliwe podatki, okrucieństwa królewskich przedstawicieli, zniesienie praw ojczystych, zakaz sprawowania kultu itp. Takie postępowanie sprowokowało powstanie Machabeuszy w roku 166. Według takiej interpretacji kolejnych wydarzeń winnym jest niemal wyłącznie Antioch IV. Autor 1 Mch od samego początku przedstawia go jako tego, który jest „korzeniem wszelkiego grzechu”. Wspomina wprawdzie niektórych Izraelitów apostatów, ale całą winę przypisuje przede wszystkim syryjskiemu królowi. Jednak jest to obraz rzeczywistości nie do końca prawdziwy. Druga Księga Machabejska, napisana przez innego autora, przedstawia bardziej kompletną i obiektywną wizję tych wydarzeń, niezależnie od swego zamiłowania do cudów i nadzwyczajności. Według tej interpretacji Antioch IV tylko po części ponosi winę za zaistniały przebieg wydarzeń, ponieważ jeszcze przed jego zewnętrzną interwencją już wcześniej istniały pośród Żydów silne napięcia polityczne i ekonomiczne. Dowodem na to są walki o urząd arcykapłana.

W każdym razie, pomijając kwestię odpowiedzialności za wybuch tych wypadków, trzeba stwierdzić, że Antioch IV stał się prototypem obcego tyrana, dręczyciela i okrutnego despoty. Jego polityka palestyńska sprowokowała wśród Żydów bardzo różne postawy. Reakcją zasadniczą i najbardziej znaczącą było zbrojne powstanie Machabeuszy, którego rezultatem było odzyskanie przez Żydów wolności i niepodległości. Inne ugrupowania żydowskie zajęły pozycję mniej zaangażowaną, bardziej „uduchowioną”, jeśli kto woli. Jednak nas najbardziej interesuje ta postawa, którą przedstawia Księga Daniela, a trzeba pamiętać, że ona właśnie jest ostatnim wyrazem prorockiego ducha<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Czasami łączono apokaliptykę z literaturą mądrościową. Obecnie powraca się do analizy jej (apokaliptyki) korzeni profetycznych.

Księga ta opisuje historię dosyć skomplikowaną i tutaj niemożliwą do podsumowania<sup>22</sup>. Bohaterem fikcyjnego literackiego wątku tej księgi jest Judejczyk z VI w. przed Chr., przesiedlony przez Nabuchodonozora do Babilonii, któremu to przez sny i wizje zostały objawione przyszłe wydarzenia. W rzeczywistości prawdziwy autor Księgi Daniela żył w wieku II przed Chr. i był współczesny Antiochowi IV i Machabeuszom. Był on człowiekiem zatroskanym o swój uciskany lud i świadomy tego, że *nastąpi okres ucisku, jakiego nie było, odkąd narody powstały, aż do chwili obecnej* (Dn 12,1).

W trzech wizjach z rozdz. 8-12 dominuje perspektywa historyczna, ponieważ dotyczą one prześladowań za czasów Antiocha IV. Pierwsza wizja, ukazująca barana i koźła (rozdz. 8), opisuje rosnącą potęgę króla syryjskiego i jego zadziwiającą klęskę. Wizja druga, o siedemdziesięciu tygodniach (rozdz. 9), w sposób szczególny dotyczy losu Jerozolimy. Trzecia (rozdz. 10-12), obszerniejsza niż poprzednie, opisuje nieustanne walki pomiędzy Ptolemeuszami a Seleucydami, które niosły ze sobą smutne konsekwencje dla narodu żydowskiego, ale zakończyły się ostatecznym zwycięstwem „zapisanych w księdze”. Rozdziały te napisane zostały ku pocieszeniu ówczesnych Żydów: ukazywały ostateczny triumf Boga i obiecywały rekompensatę dla zabitych w czasie prześladowania.

Jednakże nie na tym ani też nie na charakterze profetycznym tej księgi polega jej oryginalność. Dostrzec ją można natomiast w pierwszej części (rozdz. 2-7), składającej się z serii różnych opowiadań, dosyć lekkich, miłych i dostatecznie znanych, które - choć w powierzchownej interpretacji mogą zostać nie docenione - zawierają jednak poważny ładunek teologiczny. Ich koncentryczna struktura pomaga nam w wydobyciu najistotniejszych tematów:

Rozdz. 2 - sen o czterech królestwach;

Rozdz. 3 - historia męczenników;

Rozdz. 4-5 - sąd nad królami;

Rozdz. 6 - historia męczenników;

Rozdz. 7 - sen o czterech królestwach.

Spróbujmy zastanowić się nad znaczeniem, jakie te rozdziały mogły mieć dla Żydów II wieku przed Chr. Historia męczenników (swego rodzaju odpowiednik wczesnochrześcijańskich *Acta martyrum*) była dla nich zachętą do zachowania wierności Bogu i Jego prawom, nawet wobec najsroższych prześladowań: ani rozpалony piec, ani jama lwów nie powinny przerażać Izraelitów tak bardzo, aby wyparli się prawdziwego Boga. Daniel i jego przyjaciele stali się w ten sposób modelami wiary i ufności. Doczekali się oni wprawdzie nagrody i ocalenia, ale mówią bardzo wyraźnie, że choćby nawet Bóg ich nie ocalił, *nie będą czcili twoich bogów, nie oddadzą pokłonu wzniesionemu przez ciebie złotemu posągowi* (3,18). Również sąd na królami (z rozdz. 4-5) zawiera elementy bardzo aktualne dla ówczesnych Żydów. W epoce, kiedy to Antioch działał z tak despotyczną energią, która zachowała jeszcze wspo-

<sup>22</sup> Por. Alonso Schókel i Sicre Diaz, *Profeti*, s. 1403-1409.

mnienie panowania Aleksandra Wielkiego i która już zapowiadała absolutne panowanie Rzymu nad światem, autor nieustannie i z mocą powtarza, że *Bóg Najwyższy jest Panem ludzkich królestw* (4,14), że *Jego królestwo jest wieczne i przetrwa wszystkie epoki* (3,33; 4,32). On jedynie godzien jest chwały i uwielbienia, dlatego upokarza królów, którzy Go nie uznają, i strąca z tronów tych, którzy postępują niegodziwie.

Dla naszych rozważań najbardziej interesującymi są jednak dwa sny, które stanowią jakby ramy tej części księgi: pierwszym jest sen Nabuchodonozora (rozdz. 2), a drugim sen Daniela (rozdz. 7). Pierwszy opisuje majestatyczny posąg o gigantycznej wielkości, sporządzony z czterech metali: złota, srebra, brązu i żelaza. Drugi koncentruje się na czterech bestiach. Pomimo wyraźnego zróżnicowania tych wizji ich orędzie i puenta są jednakowe, choć bez wątpienia rozdz. 7 przekazuje je w sposób bardziej czytelny. Metale posągu symbolizują różne imperia, które dominowały na ziemi. Niespodziewanie na ten gigantyczny posąg, bez żadnej ludzkiej interwencji, spada z góry kamień i powala go na ziemię. Kamień jest znakiem królestwa, które nigdy nie będzie zniszczone i którego władza nie przejdzie na żaden inny naród (por. 2,44). Rozdz. 7 porównuje ziemskie imperia do dzikich bestii, bardziej lub mniej krwiożerczych. Jednak i one nie mogą panoszyć się bezkarnie: kiedyś nadejdzie moment, gdy władza zostanie im wyrwana i na obłokach nieba przyjdzie Syn Człowieczy, któremu zostanie przekazana królewska władza i panowanie (por. 7,13). Jak mówi w. 27, ów Syn Człowieczy reprezentuje *lud święty Najwyższego: królestwo Jego będzie wiecznym królestwem: będą Mu służyły wszystkie moce i będą Mu uległe*. Królestwa ziemskie ustąpią miejsca królestwu Boga i panowaniu Jego wybranego ludu. A dokona się to *bez ludzkiej interwencji* (por. 2,34). Autor Księgi Daniela nie wierzy bowiem, że zbrojna walka Machabeuszy była najlepszym sposobem, który położyłby kres historii ucisku i panowaniu imperializmu. Preferuje on interwencję Boga i jest przekonany, że Pan wciąż działa. Miał zresztą podstawy, aby nie ufać Machabeuszom. Historia raz jeszcze wykazała, że *każda rewolucja jest jak Saturn, który pożera własne dzieci* (Biichsel). Zgrzeszył on jednak nadmiernym optymizmem. Bóg bowiem nie przyszedł, aby ustanowić swoje królestwo ani by przynieść wolność ludowi wybranemu. Nastąpił wprawdzie pewien okres niezależności, lecz wciąż wzniecane wewnętrzne rewolty sprowokowały ostatecznie interwencję Rzymu.

Księga Daniela nie straciła jednak swej aktualności, będąc radykalnym potępieniem imperializmu i jego barbarzyńskiego charakteru. Apokalipsa św. Jana zastosowała ten sam klucz i zachowała tę samą postawę, potępiając imperium rzymskie.

## 5. Zakończenie

Przedstawioną tutaj analizę postawy proroków wobec imperializmu można by ująć w następujących punktach:



a) Istnieje linia profetyczna, która usiłuje pogodzić istnienie imperiów ziemskich z wolą Boga. Zaczyna się ona u Izajasza, a swoją kontynuację znajduje u Ezechiela, Jeremiasza i Deutero-Izajasza. Relacje pomiędzy Bogiem a danym imperium wyraża ona za pomocą pewnych przejawów instrumentalności (imperium to różga, kij, siekiera, piła w ręku Boga - Izajasz), służebności (imperium na służbie u Boga - Jeremiasz) lub głębszej intymności (imperium to przyjaciel, pomazaniec Boży - Deutero-Izajasz). Żaden z tych proroków nie prezentuje jednak postawy bezkrytycznej wobec imperium. Przykładowo, Izajasz do zdecydowanego odrzucenia imperium doprowadza doświadczenie życiowe, a Jeremiaszowi Bóg w swoim objawieniu już od początku komunikuje, że Babilonia będzie osądzona<sup>23</sup>.

b) Inna linia prorocka przeciwstawiała się zdecydowanie każdemu imperializmowi, jakikolwiek by on nie był, uważając, że nie jest on do pogodzenia z wolą Boga. Pogląd ten reprezentowali Nahum, Aggeusz, Zachariasz i anonimowi prorocy przeciwni imperium babilońskiemu. Zasadniczo mieli oni nastawienie nacjonalistyczne. Jako wyjątek należy wspomnieć Habakuka oraz poemat Iz 14, które są przykładem perspektywy uniwersalnej, będącej radykalnym potępieniem każdego imperium<sup>24</sup>.

c) Ogólnie możemy powiedzieć, że prorocy starali się zaakceptować pojawienie się każdego imperium na początku jego historii, jak to widać w przypadku Izajasza w odniesieniu do Asyrii, Jeremiasza w odniesieniu do Babilonii czy Deutero-Izajasza wobec króla Cyrusa. Jednak po przeżyciu dłuższego okresu ucisku ci sami prorocy w sposób zdecydowany zaczęli potępiać dane imperium. Jest to perspektywa bardzo dominująca w ostatnich stuleciach historii Izraela.

d) Komentując słowa św. Pawła z Listu do Rzymian: *Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga* (Rz 13,1), Bonhoeffer tak pisze: *Zostało to powiedziane chrześcijaninowi, a nie władzy*<sup>25</sup>. Myślę, że tę samą zasadę można by zastosować do proroków należących do pierwszego z tych nurtów. Choć ich wypowiedzi wydają się czasem zbyt przychylnie wobec imperiów, nie sądzę jednak, by ich zamiarem było usprawiedliwianie okupanta własnego narodu. Chodziło im raczej o wskazanie właściwej postawy, jaką Izraelici powinni przyjąć wobec takiej sytuacji, poddając się ufnie woli Bożej.

<sup>23</sup> Nie zgadzam się w tym z opinią L. Rosta, *Das Problem der Weltmacht in der Prophetie*, w: *ThLZ* 90 (1965), s.241-250, który jedynie u Izajasza i Jeremiasza dostrzega postawę akceptującą imperium. Poza tym artykuł Rosta jest bardzo interesujący, a moje wnioski w dużej mierze zgadzają się z jego twierdzeniami.

<sup>24</sup> Według Wildbergera taką perspektywę widać też u Iz 13; *[autorowi] chodzi raczej o upadek dręczycielskiej potęgi w ogólności, nie tylko o odnowę samego Izraela* (*Jesaja*, s. 508).

<sup>25</sup> *Sequela*, s. 236 (oryginalny tytuł: *Nachfolge*).

# ROZDZIAŁ VIII

## MONARCHIA I MESJANIZM

Analizę orędzia proroków zakończymy jednym z najważniejszych tematów, który ściśle łączy teraźniejszość z przyszłością, rzeczywistość polityczną danej epoki z nadziejami sięgającymi czasów ostatecznych. Wiele z tego, co powiemy, zwłaszcza o mesjanizmie, może niektórym czytelnikom wydać się obce, a nawet zawieść ich nadzieje, jeśli wychowani zostali do zbyt uproszczonego widzenia proroków i ich przesłania. Spodziewają się oni pewnie orędzi wyraźniejszych i bardziej obfitych. Ale również i w tym przypadku musimy uwzględnić znamienne różnice, które już wcześniej zauważaliśmy, analizując koncepcje proroków. Wobec kwestii tak delikatnej należałoby dokładnie zapoznać się z twierdzeniami każdego z nich. Dlatego ten rozdział jest nieco obszerniejszy niż poprzednie i będzie zawierał więcej odniesień bibliograficznych.

### 1. Początek i charakter izraelskiej monarchii

Monarchia izraelska powstała pod koniec XI wieku przed Chr.; uważano wtedy, że jest ona dla Izraela jedynym rozwiązaniem trudnego problemu zagrożenia ze strony Filistynów Lud ten, osiadły na wybrzeżu, dosyć mały, lecz dobrze zorganizowany, trzymał w szachu Izraela przez większą część okresu sędziów i zmuszał go do składania danin. Pokolenia izraelskie, pod względem politycznym dalekie od wewnętrznej jedności, nie mogły przeciwstawić się takiemu przeciwnikowi. Wobec przegranej bitwy pod Afek (ok. 1040 roku) lud doszedł do przekonania, że konieczne jest polityczne i militarne zjednoczenia wszystkich pokoleń. Pewien epizod, a mianowicie zwycięstwo nad Ammonitami i Jabesz w Gileadzie (1 Sm 11), był potwierdzeniem, że zjednoczenie daje siłę. Znaczna część ludu zdecydowała się na wprowadzenie nowej instytucji politycznej - monarchii - według wzorów panujących u ludów ościennych<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. A. Alt, *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, w: *Kleine Schriften* II, s. 1 -65; tenże, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda*, tamże: 11 6-1 34.

Oczywiście nie obyło się bez opozycji ze strony pewnych grup. I tak 1 Sm 8-15 przekazuje nam dosyć złożony obraz tego problemu: teksty sprzyjające monarchii (9,1 - 10,16; 11;) mieszają się z opiniami antymonarchicznymi (8; 10,17-27; 15,7-15; 15). Przez pewien czas sądzono, że pierwotnymi były teksty promonarchiczne, natomiast wersje antymonarchiczne powstały w wiekach następnych, kiedy doświadczenie wykazało, że król nie był postacią tak idealną, jak ją sobie wyobrażano na początku. Taka interpretacja nie wydaje się jednak właściwą. Walka pomiędzy tymi dwoma orientacjami musiała istnieć od początku, co jest zresztą normalne przy wszelkich zmianach politycznych. Być może sam Samuel przyczynił się do tych napięć, tradycje bowiem przedstawiają jego postawę w sposób dwuznaczny. Z jednej strony uważa on monarchię za instytucję konieczną, z drugiej znów uznaje ją za instytucję przeciwną JHWH (niewykluczone, że upatrywał w niej też atak przeciw sobie samemu i swej rodzinie: por. 1 Sm 8,1-6; 12,1-5). Oczywiście nie można też wykluczyć, że zwolennicy obydwu tendencji chcieli go pozyskać dla siebie jako bardzo wpływową osobistość. Dwuznaczność jego postawy w aktualnych tekstach, być może ma swoją przyczynę również w tym, że teksty te nie tylko ukazują historyczną prawdę o postępowaniu Samuela, ale i usiłowania autorów, którzy pragnęli posłużyć się tak znakomitym rzecznikiem.

Niezależnie od prawdziwości tych wszystkich hipotez monarchia została zaprowadzona. Kiedy jednak analizujemy teksty prorockie, zwłaszcza Ozeasza, nie możemy nigdy zapomnieć o tej starożytnej tradycji antymonarchicznej, która według niektórych tekstów sięga jeszcze epoki sędziów (por. Sdz 9,8-15)<sup>2</sup>.

Według słynnej tezy Albrechta Alta monarchia powstała w Izraelu miała „charakter charyzmatyczny”; król był mianowany przez samego Boga (zazwyczaj przez jakiegoś proroka) i „proklamowany przez lud”. Zarówno pierwszy, jak i drugi krok był konieczny i jednakowo ważny. 1 Sm 10,24 przedstawia to wystarczająco jasno w odniesieniu do Saula: *Rzekł wtedy Samuel do całego narodu: „Czy widzicie, że temu, którego wybrał Pan, nikt z całego ludu nie dorówna?” A wszyscy ludzie wydali okrzyk, wołając: „Niech żyje król!”*

W przypadku Dawida Boże wybranie widać już od jego wczesnej młodości (zob. 1 Sm 16,1-13; być może opowiadanie to nie jest ściśle historyczne, ale na pewno podkreśla ważność tego tematu). Ponadto powtarza się ono często w rozdziałach następnych, stanowiąc *leitmotiv* Dawidowej „historii wstępowania na tron” (1 Sm 24,21; 25,28.30; 2 Sm 3,9-10.18; 5,2). Udział ludu w wyborze króla („namaścili Dawida na króla”) został poświadczony w 2 Sm 2,4 (Juda) i w 5,3 (Izrael).

Według tezy Alta pokolenia północne, kiedy po śmierci Salomona (931) uniezależniły się od Południa, nadal podtrzymywały charyzmatyczny charakter mo-

<sup>2</sup> Por. Blindars, *Jothan's Fable - A New Form-Critical Analysis*, w: *JTS* 24 (1973), s. 355-66, gdzie autor nie zgadza się, że apologia Jotama stanowi protest przeciw zaprowadzeniu monarchii w Izraelu. Odnośnie antymonarchicznych tendencji w starożytności por. bardzo interesujące studia: K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT*, w: *SVTVIII* (1961) s. 114-77.

narchii. Stąd najprawdopodobniej niestabilność panujących tam dynastii, częste królobójstwa, spiski i rewolty W ciągu 209 lat swego istnienia Izrael miał 19 królów, którzy należeli do dziewięciu różnych dynastii. Siedmiu spośród nich zostało zamordowanych, a jeden popełnił samobójstwo. Natomiast w Judzie monarchia przestała być charyzmatyczną i stała się dziedziczną; możemy ewentualny powiedzieć, że charyzmat został tam zinstytucjonalizowany. Obietnica zawarta w przepowiedni Natana (2 Sm 7) sprawiła, że rozpoznanie woli Boga nie było już takie trudne: po śmierci króla automatycznie wstępował na tron jego syn albo ktoś z rodu Dawida. Taki dziedziczny charakter władzy przyniósł królestwu większą stabilność. W ciągu 435 lat swej historii miało ono tylko 21 monarchów, a wszyscy oni pochodzili z dynastii Dawidowej.

Koncepcja Alta, dosyć sugestywna i uznawana przez wielu autorów, jest jednak trudna do pogodzenia z wielu twierdzeniami biblijnego tekstu. Zdaje się nie ulegać wątpliwości fakt, że monarchia powstała w Izraelu posiadała charakter dziedziczny już od pierwszej chwili i że pokolenia północne, przynajmniej teoretycznie, zawsze uznawały tę zasadę<sup>3</sup>. Natomiast fakt, że obydwie królestwa, wychodząc od tej samej koncepcji, doszły do przeciwnych rozwiązań, można wyjaśnić odmiennymi warunkowaniami, w jakich się znalazły<sup>4</sup>.

Ważniejszym jednak od rozróżnienia pomiędzy monarchią charyzmatyczną a dziedziczną jest poznanie, jaką Izraelici mieli wizję króla. Pomoże nam to bardzo w zrozumieniu wypowiedzi proroków.

Zaprowadzając monarchię, Izraelici nie wynaleźli nic nowego, lecz przystosowali jedynie do swoich warunków instytucję, która już od wieków istniała w Egipcie i Mezopotamii. Były to bowiem dwa regiony, które ze względu na swą wysoką kulturę wywierały wielki wpływ na Izraela. Jednakże pojęcie monarchii w tych dwu krajach było zupełnie odmienne<sup>5</sup>. W Egipcie faraon był uważany za boga już od

<sup>3</sup> Zob. na ten temat T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel* (BZAW 142, 1977).

<sup>4</sup> Według Ishidy na sytuację Północy wpłynęły klęski militarne panującej dynastii, rywalizacja pomiędzy pokoleniami oraz antagonizm pomiędzy klasami rządzącymi a ludem. Do tych argumentów Vallis dodaje fakt, że żadnej z północnych dynastii nie udało się uzyskać religijnego potwierdzenia dla swych politycznych dążeń, w przeciwieństwie do dynastii Dawidowej na południu, która takie potwierdzenie znalazła w wyroczni Natana. Por. G. Wallis, *Jerusalem und Samaria als Königsstädte*, w: *VT* 26 (1976), s. 480-96. Mowinckel ze swej strony podkreśla znaczenie tego, że w *Izraelu napięcie pomiędzy tradycjami przywódców a tradycją królewską, czyli w ogólności napięcie pomiędzy ideałami pustyni a koncepcją monarchii, właściwie nigdy nie wygasły*. Ten fakt można umotywić przede wszystkim przekonaniem, że jedynie JHWH jest królem, a monarchia jest tylko pewną kananejską innowacją. Por. *El que ha de venir*, s. 68.

<sup>5</sup> Por. Mowinckel, *El che ha de venir*, s. 25-64. Klasycznym dziełem na ten temat jest: H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948). Warto również zob.: W. Barta, *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. Ritus und Sakralkönigtum in Altägypten nach den Zeugnissen der Frühzeit und des Alten Reiches* (1975); E. Blumenthal, *Zur Göttlichkeit des regierenden Königs in Aegyptum*, w: *OL* 73 (1978), s. 533-41.

swego urodzenia. Do niego należało utrzymanie kosmicznego porządku w świecie (*maat*), czyli od niego zależała pomyślność ziemi, bezpieczeństwo granic i zachowanie sprawiedliwości wobec poddanych. Również w Mezopotamii król spełniał funkcję opiekuna ludu oraz gwaranta dobrobytu i pomyślności. Nie był on jednak bogiem, chociaż w niektórych okolicznościach przypisywano mu cechy nadludzkie. Pomiedzy nim a bóstwem istniała bardzo intymna relacja, podobna do tej, jaka istnieje pomiędzy synem a ojcem, lecz ta synowska relacja króla do Boga nie była tutaj ujmowana w sensie ontycznym, inaczej więc niż w Egipcie. Głównym zadaniem króla było pośrednictwo pomiędzy Bogiem a ludźmi, co nadawało jego osobie pewne rysy kapłańskie. To jednak, czego mieszkańcy Mezopotamii oczekiwali od swego króla, najlepiej oddaje obraz pasterza, który w wieloraki sposób troszczy się o swój lud.

U podstaw tych dwu koncepcji, tak bardzo zróżnicowanych, znajduje się jeden element wspólny: pierwotne pojęcie *capo mana*, czyli istoty, bytu szczególnie wyposażonego w przymioty boskie. W Egipcie ta idea przekształciła się w ideę wcielonego boga, natomiast w Babilonii jej konkretyzacją jest ubóstwiony superczłowiek, będący pośrednikiem pomiędzy bóstwami a śmiertelnikami. I ten właśnie babiloński model króla miał swój wpływ na polityczne koncepcje innych krajów orientalnych, a zwłaszcza Izraela, chociaż nie można wykluczyć pewnych wpływów egipskich. Nie chcemy też powiedzieć, że Izraelici skopiowali wzór mezopotamski, ale że posłużył im on za punkt wyjścia.

Przy analizie izraelskiego ideału króla zasadniczo dwa jego elementy zasługują na szczególną uwagę: relacja króla z Bogiem i relacja króla z ludem. Pierwszy wskazuje na to, że król jest „pomazańcem Pańskim”, człowiekiem w szczególny sposób przez Boga wybranym, który poprzez namaszczenie uzyskuje przymioty i władzę boską. Dzięki temu król staje się jednocześnie osobowością „tabu”. Dlatego nawet odcięcie skrawka jego płaszcza wydaje się być świętokradztwem (1 Sm 24,6). Związek pomiędzy Bogiem a królem wyrażany był za pomocą kategorii „ducha”, który wstępuje w wybranego, przemienia go, daje mu możliwość rządzenia z siłą, sprawiedliwością i mądrością. Podobnie jak w Mezopotamii, tak również i w Izraelu król ukazany był jako „syn” Boży (Ps 2,7), „zrodzony” w momencie wstąpienia na tron. Jest to jednak język mitologiczny i dworski, którego nie należy interpretować dosłownie. Tym niemniej siła oddziaływania tego obrazu pozwala nam zrozumieć, że król utrzymuje z Bogiem relacje szczególne, inne niż pozostali ludzie, bardziej intymne i osobowe.

Jeśli chodzi o drugi aspekt, czyli o relacje króla z ludem, to i w tej kwestii idee izraelskie są bardzo podobne do mezopotamskich. Również i tu król jest „pasterzem”, który strzeże i ochrania swą trzodę przed zewnętrznymi atakami, on gwarantuje bezpieczeństwo granic i wewnętrzny pokój w kraju. W sposób niemal mityczny przypisuje się mu Boże błogosławieństwo dla przyrody, obfitość zbiorów z pól i owo-

ców. Tym jednak, czego Izrael najbardziej oczekiwał od swojego króla, wyciągając wszystkie konsekwencje z idei mezopotamskiej, była troska o prawo, sprawiedliwość i najsłabsze klasy społeczeństwa. Wszystkie te aspekty pasterskiej opieki króla nad swoim ludem, czyli troskę o sprawiedliwość, płodność ziemi, zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, błogosławieństwo i pomyślność, w sposób mistrzowski wyraża Ps 72 (71); jednak od pierwszego jego wersetu jest jasne, że wszystko to jest darem Boga, bo tylko On jeden jest zdolny ofiarować swemu ludowi takie „rajskie” warunki.

## 2. Postawa proroków

Gdy jednak przejdziemy od ideału do rzeczywistości, sytuacja ulega znacznej zmianie. Konkretni królowie często nie dorastali do swojej misji, a to stawiało pod znakiem zapytania nie tylko ich osobiste działanie, ale nawet samą istotę monarchii i sensowność jej ustanowienia. Rzecz jasna nie możemy się spodziewać, że wobec kwestii tak delikatnej i subiektywnej wszyscy prorocy będą się wyrażać jednakowo<sup>6</sup>. Zresztą żyli oni w zupełnie odmiennych okolicznościach historycznych, a to zobowiązuje nas do niezależnej analizy twierdzeń każdego z nich.

### a) Amos<sup>7</sup>

Prorok ten nie wypowiada się w ogóle na temat monarchii. Liczne teksty, w których krytykuje niesprawiedliwości w Królestwie Północnym, luksus i korupcję klas wyższych w Samarii, nie zawierają żadnej aluzji do instytucji króla. Wyraźnie został on wymieniony

<sup>6</sup> Oto bibliografia ogólna, którą będziemy uzupełniać bibliografią dotyczącą każdego proroka: P. F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in AT* (Roma 1 935); Ch. R. North, *The Old Testament Estimate of the Monarchy*, w: *AJSLL* 48 (1931), s. 1-19; W. H. Schmidt, *Kritik am Königtum*, w: *Probleme biblischer Theologie* (Fs. G. von Rad), s. 440-61; I. Seybold, *Das davidische Königtum in Zeugnis der Propheten* (FRLAND 1 07, 1972); H. Cazelles, *Le Messie de la Bible* (Paris 1978), s. 87-168; H. Gressmann, *Der Messias* (Göttingen 1929). Obok studium Mowinckela (cytowanego w przypisie 4) jest to jedno z klasycznych dzieł na ten temat. Interesującym jest również: J. Becker, *Messiaserwartung im AT* (SBS 83, 1 977).

<sup>7</sup> Odnośnie Amosa por.: K. Seybold (przyp. 6), s. 60-66; R. A. Carlson, *Profeten Amos och Davidsriket*, w: *Religion och Bibel* 25 (1966), s. 57-78; H. Gottlieb, *Amos und Jerusalem*, w: *VT* 1 7 (1967), s. 432-63; H. N. Richardson, *Skt (Am 9,11) "Booth" or "Soccoth"?*, w: *Jbl* 92 (1973), s. 375-81; W. Caspari, *Erwarten Amos und Hosea den Messias?*, w: *NKZ* (1930), s. 812-7; A. Benson, *"From the mouth of the Hon". The Messianism of Amos*, w: *CBQ* 19(1957), s. 199-212; U. Kellermann, *Der Amosschluss als Stimme deuteronomistischer Heils-hoffnung*, w: *EvTh* 29 (1969), s. 1 69-83; P. Weimar, *Der Schluss des Amos-Buches; ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Amos-Buches*, w: *EN* 16(1981), s. 60-100.

jedynie w wersie 7,9, zawierającym groźbę Boga, że *wystąpi z mieczem przeciw domowi Jeroboama*. Na tej właśnie wypowiedzi opiera się kapłan Amazjasz, kiedy oznajmia Jeroboamowi II, że *Amos spiskuje przeciw tobie pośród Izraela* (7,10). Oskarżenie to jest bardzo poważne, ponieważ wszystkie poprzednie spiski, z wyjątkiem spisku Absaloma przeciw Dawidowi, kończyły się zabójstwem króla (2 Sm 15-18). Wymieńmy tu spiszek Baszy przeciw Nadabowi (1 Krl 15,27), Zimriego przeciw Elemu (1 Krl 1,9.16.20), Jehu przeciw Joramowi (2 Krl 9,14) czy - już po Amosie - spiszek Szalluma przeciw Zachariaszowi (2 Krl 15,10-15), Pekacha przeciw Pekachiaszowi (2 Krl 15,25) i Ozeasza przeciw Pekachowi (2 Krl 15,30).

Czy Amos uczestniczył w spisku zorganizowanym po to, aby zamordować Jeroboama? Ta hipoteza wydaje się bezsensowną. Chociaż o wiek wcześniej prorok Elizeusz podburzał do rewolty, wywoływanej później przez Jehu, to jednak Amos nie szedł po tej linii. Nie chodziło mu o zamianę jednego króla na drugiego; on zapowiadał straszną karę Bożą, jaka spadnie na jego lud. Dlatego podsumowanie orędzia Amosa dokonane przez Amazjasza - *od miecza umrze Jeroboam, a Izrael będzie uprowadzony ze swojej ziemi* (7,11) - wydaje się autentyczne. Natomiast fałszywą i tendencyjną jest interpretacja jego orędzia zawarta w słowach: *Amos spiskuje przeciw tobie pośród domu Izraela* (7,11). Jedynym konspiratorem może tu być sam Bóg: *Czyż zdarza się w mieście nieszczęście, by Pan tego nie sprawił?* (3,6).

W Księdze Amosa znajduje się jeszcze inny tekst, bardzo ważny dla rozwijanego tutaj tematu:

*W tym dniu podniosę szalas Dawidowy, który upada,  
zamuruję jego szczeliny, ruiny jego podźwignę  
i jak za dawnych dni go zbuduję,  
by posiadli resztę Edomu i wszystkie narody,  
nad którymi wzywano mojego imienia* (9,11-12).

Wciąż dyskutuje się nad autentycznością tego tekstu i jego pochodzeniem. O tym, że nie jest to tekst Amosa, świadczą następujące dowody: a) prorok ten otrzymał misję dotyczącą Królestwa Północnego (7,15), Juda zaś i dynastia Dawidowa są poza jego perspektywą; b) wydaje się czymś dziwnym, że serie gróźb proroka mogą się kończyć takim pogodnym obrazem restauracji i szczęścia; c) wzmianka o upadku szalasu Dawida zdaje się wskazywać na sytuację po roku 586, kiedy Juda była bez króla; d) idea restauracji dawnego imperium Dawida, taka jak znajduje się w w. 12, jest typowa dla okresu niewoli oraz okresu po niewoli. Chociaż ci, którzy uważają, że jest to tekst Amosa, zbijają po kolei te argumenty, to jednak trudno je zupełnie pominąć. Bezstronna lektura Księgi Amosa nasuwa myśl, że te końcowe wersety (łącznie z 9,13-15) zostały dołączone przez następne pokolenia. Zawierają one nadzieję na odbudowę imperium Dawidowego (*wszystkie narody, nad którymi wzywano mojego*

*imienia*) oraz aluzje do różnych wojen zdobywczych Dawida (2 Sm 8), ze szczególnym odwołaniem się do Edomu jako ludu bratniego. Widzimy tutaj, że dynastia Dawidowa przeszła ciężką próbę, stała się jak rozwalony szafas lub jak zburzone miasto. Jednak wbrew temu wszystkiemu, kiedy wydaje się, że wygasła już wszelka nadzieja, prorok podtrzymuje nadal dawną zapowiedź Natana (2 Sm 7), używając tych samych albo podobnych sformułowań („wzbudzić”, „zbudować”). Słowa te, niezależnie od tego, czy pochodzą wprost od Amosa czy od jego ucznia, zdają się mówić, że monarchia wchodzi w plany Boże jako instytucja, która będzie mieć znaczenie w przyszłości. Tekst ten nie mówi jednak nic o królu idealnym, będącym poza szeregiem dotychczas panujących. Autor większy nacisk kładzie na terytorialną restytucję imperium aniżeli na jakość przyszłych władców. Twierdzenie o istnieniu mesjanizmu w Księdze Amosa jest zatem pozbawione podstaw; co najwyżej można stwierdzić jego obecność w znaczeniu bardzo szerokim i niejednoznacznym.

## b) Ozeasz<sup>8</sup>

W odróżnieniu od Amosa Ozeasz mówi często o królach i monarchii. Twierdzenia na ten temat zawarte w jego księdze okazują się jednak tak niespójne, że niektórzy autorzy uważają Ozeasza za wielkiego wroga tej instytucji, podczas gdy inni twierdzą, że nigdy systematycznie on jej nie zwalczał. Teksty odnoszące się do tego tematu można zaszeregować do trzech grup: a) potępienie konkretnych wad i braków monarchii istniejących aktualnie lub poprzedzających czasy Ozeasza; b) potępienie instytucji monarchicznej samej w sobie; c) nadzieja na odnowienie monarchii, której by przewodził potomek Dawida. Trudno jest u jednego autora uzasadnić istnienie jednocześnie takich postaw, o jakich mówią punkty b i c. By rzucić na ten temat nieco więcej światła, poddamy analizie kolejne teksty.

### *α) Potępienie konkretnych wad monarchii istniejących*

Dla lepszego zrozumienia tego zagadnienia dobrze będzie przypomnieć sobie niektóre fakty z historii Izraela. W połowie wieku IX przed Chr., sto lat wcześniej, zanim prorok Ozeasz rozpoczął swą działalność, na północy panowała dynastia

<sup>8</sup> Odnośnie Ozeasza por.: E. H. Maly, *Messianism in Osee*, w: *CBQ* 19(1957), s. 21 3-25; A. Caquot, *Osée et la royauté*, w: *RHPHR* 41 (1961), s. 123-46; A. van Selms, *The Southern Kingdom, in Hosea*, w: *OuTWG* 7-8 (1964/65), s. 1 OOn; A. Gelston, *Kingship in the Book of Hosea*, w: *Oudtest. Studien* XIX (1974), s. 71-85; J. L. Sicre, *La actitud del profeta Oseas ante la monarquía y el mesianismo*, w: Om. J. Alonso Diaz (Madrid 1984), s. 101-10; R. Gnuse, *Calf, Cult and King: The Unity of Hosea 8,1-13*, w: *BZ* 26 (1982), s. 83-92. Zob. też artykuł W. Caspariego cyt. w przyp. 7.



Omrydów. Jej ostatni reprezentanci wywołali wiele niezadowolenia pośród ludzi. Na koniec wódz wojska Jehu podniósł bunt i po dokonaniu straszliwej rzezi (2 Krl 9-10) sam objął władzę. Założył on w ten sposób własną dynastię, której głównym reprezentantem był Jeroboam II, współczesny prorokowi. Jego długie panowanie było epoką dobrobytu i politycznej stabilności, lecz wraz z jego śmiercią sytuacja uległa całkowitej zmianie. Jego syn Zachariasz po sześciu miesiącach panowania został zamordowany (2 Krl 15,8-10), a jego zabójca Szallum utrzymał się na tronie jedynie przez miesiąc (2 Krl 15,13n). Spośród czterech królów, którzy jeszcze potem panowali aż do upadku Królestwa Północnego, dwóch również zostało zamordowanych: Pekachiasz (2 Krl 15,25) i Pękach (2 Krl 15,30).

Jeśli zdamy sobie sprawę z faktu, że ostatni król Izraela Ozeasz (noszący to samo imię, co prorok) został więźniem Asyryjczyków, to zauważymy, że spośród sześciu królów aż pięciu skończyło tragicznie, a wszystko to wydarzyło się na przestrzeni zaledwie trzydziestu lat. Łatwo jest wyobrazić sobie spiski, konflikty i represje, które były wynikiem tych napięć. Przykładowo 2 Krl 15,16 mówi o zemście dokonanej przez Menachema: *Podówczas Menachem spustoszył Tappuach, zabijając wszystkich, którzy w nim byli - oraz okolice jego począwszy od Tirsy, ponieważ mu nie otworzono bram. Spustoszył je, a wszystkie w nim brzemiennie kobiety rozpruwał.* Jeśli taki był sposób postępowania tych królów, to czego można się było po nich spodziewać? Takie jest pierwsze oskarżenie, które napotykamy u Ozeasza. Już na początku księgi symboliczne imię pierwszego syna proroka zawiera twardą krytykę panującej dynastii: *Nadaj mu imię Jizreel, bo niewiele czasu upłynie, a pomszczę na domu Jehu krwawe zbrodnie w Jizreel i kres położę królestwu domu Izraela* (1,4). Dla należytej oceny krytycznej postawy Ozeasza wobec monarchii warto przypomnieć kontekst historyczny, o którym pisze. Jehu wstąpił na tron jako gorliwy jahwista i chciał ocalić religię od zgubnych wpływów kananejskich podtrzymywanych przez dynastię Omrydów. Jednak w oczach Ozeasza te jego „religijne” motywy nie usprawiedliwiają straszliwego rozlewu krwi, który spowodował. Prorok potępia nie tyle pryncypia, co konkretne fakty, a taka postawa nie jest wyrazem zasadniczego odrzucenia każdej monarchii<sup>9</sup>.

W tym kluczu należy też czytać 7,3-7, tekst, co do którego trudno ustalić konkretne okoliczności historyczne, ale który wyraźnie odnosi się do pałacowych intryg, spisków i morderstw. Nie jest on jeszcze zdecydowanym atakiem przeciw monarchii, ale jedynie ujawnieniem jej historycznych braków, jej niespójności i niestabilności w Królestwie Północnym. Nie jest jasnym, kim są ci, którzy „schlebiają” i „zabawia-

<sup>9</sup> Bardzo trudno jest zinterpretować Oz 1,4. Co chce prorok powiedzieć, gdy stwierdza, że Bóg położy kres Królestwu Izraela? Caquot i Jakob sądzą, że mówi jedynie o końcu dynastii Jehu, która powinna ustąpić miejsca innej dynastii, Rudolph zaś uważa, że prorok zapowiada upadek instytucji monarchii w Królestwie Północnym. Ta ostatnia opinia wydaje się najbardziej prawdopodobna.

ją” króla i książąt. Według Caquot’a chodzi tu o lud, Rudolph myśli natomiast o konkretnej grupie dążącej do zguby króla i książąt. To ostatnie przypuszczenie zdaje się być bardziej prawdopodobne, ponieważ lud w ogólności nigdy nie jest inspiratorem, ale ofiarą pałacowych rewolucji. Zatem owi pochlebcy to raczej grupa ludzi pełnych hipokryzji i przewrotności, która przez pewien czas schlebiała królowi, aby potem przygotować jego upadek. Zauważyliśmy już, że ostatnie lata historii Izraela potwierdzają opinię proroka, ale on do tego dodaje jeszcze coś więcej. Pisze, że pośród tej serii spisków i morderstw *ani jeden nie woła do Pana* (7,7). Ozeasz stwierdza jasno, że opuszczenie Boga i zapomnienie o Nim doprowadza do tragicznych konsekwencji w każdej dziedzinie, także politycznej.

Po tej samej linii zdaje się iść tekst 8,4, ujawniający konkretne grzechy: *Oni ustanawiali sobie królów, ale beze Mnie. Książąt mianowali - też bez mojej wiedzy* (8,4). Oznacza to zerwanie Przymierza i bunt przeciwko prawu Bożemu, jak na to wykazuje werset 8,1, wyznaczający temat całemu rozdziałowi. Nie wiemy jednak, do kogo w tym zdaniu zwraca się Ozeasz. Czy mówi o namaszczeniu konkretnego króla czy też przedstawia swoją krytyczną ocenę całej historii monarchii izraelskiej? Jeśli to pierwsze, to o jakim królu myśli Ozeasz: o Saulu, o Jeroboamie I czy też o jednym z monarchów współczesnych prorokowi? Interesującym byłoby znalezienie odpowiedzi na te pytania, aby móc stwierdzić, czy Ozeasz potępia wszelki typ instytucji monarchicznej (Saul) czy też w swojej krytyce ogranicza się tylko do Królestwa Północnego (Jeroboam I) albo nawet tylko do ostatnich królów tego regionu.

Najlepiej jednak będzie pozostać przy nieprecyzyjności i dwuznaczności tej wypowiedzi. Dalszy ciąg tekstu, w. 4 (*czynili posągi ze srebra swego i złota*), wydaje się odnosić do Jeroboama I, ponieważ chodzi tu o sporządzenie cielców w Dan i Betel, dokonane przez tego właśnie króla (1 Krl 12,16-30). Jednak wyrażenie *ustanawiali sobie królów (himliku)* zdaje się podkreślać pewne następstwo osób, a nie tylko odosobniony przypadek. Jest bardzo możliwe (i nie możemy tego odrzucić a priori), że ten zasługujący na potępienie łańcuch królewskich namaszczeń zaczął się już od Saula. Aby jednak jaśniej przedstawić tę ideę, należy przeanalizować jeszcze inne teksty.

### ß) *Całkowite potępienie monarchii*

Jeżeli w Księdze Ozeasza znajdujemy twierdzenia, które oskarżają ustanowienie monarchii od samego jej początku (Saul), to musimy przyznać, że prorok nie tylko potępiał naganne postępowanie królów mu współczesnych czy ewentualnie tych z dynastii północnych, lecz że w sposób definitywny odrzucał samą monarchię jako polityczną instytucję, która nie jest zgodna z Bożymi zamiarami. O tym zdają się świadczyć teksty: 9,15 i 13,9-11. Pierwszy z nich stwierdza: *Cała ich złość dokonała się w Gilgal, tam też zacząłem ich nawiedzać z powodu czynów nieprawych. Wyrzu-*

*cę ich z mego domu, nie będę ich więcej miłował. Wszyscy ich książęta są buntownikami* (Oz 9,15).

Prorok spina jakby luką przeszłość z przyszłością; kładzie akcent na groźbę wypędzenia z Ziemi Obiecanej (*z mego domu*). To Bóg kiedyś sam „wypędził” (*garas*) Amorytów, Kananejczyków, Chetytów, Peryzzytów, Chiwwitów i Jebusytów (Wj 23,28; 33,2; 34,11; Joz 24,12.18; Sdz 6,9; Ps 78,55; 80,9). Sytuacja się powtarza: teraz Bóg wypędza swój własny lud. Przyczyną tej zasadniczej zmiany Bożego postępowania jest „popęłnianie czynów nieprawych” przez Izraelitów. Jest to stwierdzenie zbyt ogólne, by móc wyprowadzić z niego konkretne wnioski, jednak najistotniejszą jest wzmianka, że wszystkie te występki dokonują się w Gilgal. Są one jakby pierwotnym grzechem Izraela, grzechem, który motywuje wypędzenie narodu wybranego z Bożej ziemi; podobnie Bóg wypędził (*garas*) z raju pierwszą ludzką parę (Rdz 3,24) lub Kaina z oblicza ziemi (Rdz 4,14).

Czy prorok w tym tekście odwołuje się do wydarzeń odległych czy współczesnych? Czy chodzi mu o fakt konkretny czy raczej o pewną postawę? Czy pisze o grzechach kultycznych czy politycznych? Komentatorzy nie są tu zgodni w swoich interpretacjach i trudno im nawet ustalić, o jakie Gilgal chodzi prorokowi. Pewnym jest jednak, że mówi on o fakcie bardzo poważnym, który miał miejsce w historii jego ludu; poważnym, ponieważ od jego zaistnienia przyszłość została naznaczona buntem przeciwko Bogu i gniewem Boga na swój lud. Nie wydaje się słusznym odniesienie tej wypowiedzi Ozeasza do jego czasu, bo w nim takowe wydarzenia w ogóle nie miały miejsca (jak twierdzi Rudolph), lecz raczej - zgodnie ze sposobem myślenia Ozeasza ujawnionym już w innych tekstach - chodzi tu raczej o bardzo znane wydarzenie z odległej przeszłości.

W biblijnej tradycji Gilgal pojawia się w różnych aspektach:

- 1) jako obóz Jozuego, z którego on podejmował różne wyprawy i do którego udawali się np. Gibeonici (Joz 4,19.20; 5,10; 9,6; 10,6.7.9.15.43; 14,6);
- 2) jako miejscowość pomiędzy Betel i Mispą, gdzie Saul spełniał swoją funkcję sędziego (1 Sm 7,16);
- 3) jako miejscowość mocno związana z Saulem i początkami monarchii (1 Sm 10,8; 11,14n; 13,4.7.8.12.15; 15,12.21.33);
- 4) jako miejsce spotkania Dawida z Judejczykami po zakończeniu rewolty Absaloma (2 Sm 19,16);
- 5) jako miejscowość bez szczególnego znaczenia, związana z niektórymi opowiadaniem o Eliaszu i Elizeuszu (2 Krl 2,1; 4,38);
- 6) jako sanktuarium o randze podobnej do Betel i Beer-Szeby (Am 4,4; 5,5; Oz 4,15).

Który z tych aspektów mógł sprawić, że Gilgal stało się jakby streszczeniem całej opozycji przeciw Bogu? Wielu komentatorów, a przede wszystkim ci, którzy chcą

uwolnić Ozeasa od oskarżenia, że jest on prorokiem antymonarchicznym, przyjmując wariant ostatni, kultyczny. Tradycja zna jednak sanktuaria sławniejsze od Gilgal i dziwnym się wydaje, aby cała nieprawość Izraela tutaj właśnie się ujawniła. A może kult Gilgal przyjął cechy najbardziej pogańskie i antyjahwistyczne? Trudno jednak przyjąć, że w Betel, Dan czy w Beer-Szebie było znacznie lepiej.

Wydaje mi się, że rozwiązania należy szukać w aspekcie trzecim - politycznym. Przestępstwem, jakie popełniono w Gilgal, a które stało się jakby matką niezliczonych grzechów, było właśnie ustanowienie monarchii. Ostatnie zdanie (*wszyscy książęta są buntownikami*) sprzyja tej politycznej interpretacji. Nie powinna nas ona dziwić, jeśli przypomnimy sobie, że w starożytnym Izraelu zawsze istniały tendencje zdecydowanie antymonarchiczne, które uważały tę instytucję za zasadniczy atak przeciw panowaniu JHWH (1 Sm 8). Według tej interpretacji Ozeasz potępia nie tyle dynastie północne, będące w opozycji do dynastii Dawidowej, co raczej reżim monarchiczny jako taki.

Drugim tekstem wyrażającym tę samą myśl jest fragment 13,9-11: *Wyniszczę ciebie, Izraelu, i kto ci przyjdzie z pomocą? Gdzież jest twój król, aby cię ratował, we wszystkich twych miastach, gdzie sędziowie twoi? O nich to mówiłeś: „Dajcie mi króla i książąt!” Dałem ci króla w swym gniewie i zabiorę go znowu w swej zapalczywości.*

Rozdz. 13 jest jedną z syntez historycznych znajdujących się pod koniec całej Księgi Ozeasa, która, podobnie jak inne takie syntezy, jest dosyć skomplikowaną i niejasną. Jednak bardzo wyraźne, jak zresztą zawsze u tego proroka, jest przeciwstawienie pomiędzy miłością Boga a ludzką niewdzięcznością, zapomnieniem. Taka postawa ludu wywołuje gniew Boży, który czai się jak pantera w zasadzce, by porwać swą zdobycz (w. 7-8).

W tym kontekście zrozumiałe są poprzednie pytania: *Jeśli wyniszczę ciebie, Izraelu, to kto ci przyjdzie z pomocą? Gdzież jest twój król, by cię ratował?* Aż dotąd tekst ten można by uznać za ironiczną aluzję do króla Ozeasa, którego imię („Wybawca”) tak tragicznie kontrastuje z sytuacją kraju.

Jednakże wydaje się, że prorok myśli o jakimś fakcie dawniejszym i poważniejszym. Nie chodzi mu tylko o to, że ten ostatni król nie jest zdolny wybawić własny lud, ale tę niezdolność widzi u wszystkich jego poprzedników, łącznie z pierwszym spośród nich, czyli Saulem. Rzeczywiście bowiem słowa wersetu 10 (*Dajcie mi króla i książąt*) wyrażają pragnienie ustanowienia monarchii, podobnie jak w 1 Sm 8. W ten sposób tekst ten rozumieli już Ojcowie Kościoła (Teodor z Mopswestii, Cyryl Aleksandryjski, Hieronim), a autorzy współcześni podtrzymują tę opinię (van Hoonachker, Weiser, Wolf, Buck, Alonso Schókel). Inni natomiast twierdzą, że tekst ten odnosi się jedynie do monarchii północnej poczynając od Jeroboama I (Caquot, Rudolph) albo dotyczy tylko ostatnich królów izraelskich (Deissel, Jacob). Te ostatnie opinie wydają się mało znaczące dla rozwiązania całości problemu. Tylko w jednym przypadku biblijna tradycja potwierdza jednoznacznie, że lud zażądał króla

i tylko w jednym przypadku słyszymy o Bogu, że „zagniewany daje mu króla”, a jest to przypadek Saula. W konsekwencji więc, według Ozeasza, monarchia od samego początku jest pod znakiem Bożego gniewu. Prorok poddaje zatem krytyce kwestie o wiele poważniejsze niż same niedociągnięcia królów mu współczesnych. Można powiedzieć, że reprezentuje on linię antymonarchiczną, tak głęboko zakorzenioną w Izraelu. Po analizie jego różnych twierdzeń, trzeba przynajmniej zgodzić się z bardzo roztropną interpretacją Northa: *Trudno nie przyjąć tej opinii, że dla Ozeasza monarchia od samego początku była wielką pomyłką (...). Istnieją poważne racje, aby sądzić, że krytykując królów, nie ograniczał się do pojedynczych postaci.*

Ci, którzy nie akceptują tej interpretacji, zrównują Ozeasza z prorokami promonarchicznymi jak np. Izajasz. Jeszcze inną postawę interpretacyjną przyjmuje Caquot, który uważa Ozeasza za nieprzyjaciela monarchii północnej, ale jednocześnie za obrońcę dynastii Dawidowej, za sprzyjającego zjednoczeniu Północy z Południem. Przy pominięciu pewnych różnic ten typ myślenia przypomina interpretację Teodoretę z Cyru, który w ten sposób przełożył i skomentował werset 13,1: *W zagniewaniu dałem ci Saula jako króla, lecz napełniając się cierpliwością i tolerancją, zastąpiłem go Dawidem. Kiedy bowiem mówi: „Esion en tó thymó mou”-chcepowiedzieć: „Pozwól mi działać z najwyższą cierpliwością”* (PG 81,1625).

Żaden ze współczesnych autorów nie jest już chętny bronić tej błędnej interpretacji, jednak spojrzenie Teodoretę ujawniło pewien problem, który zaczyna zajmować wielu komentatorów. Jeśli Ozeasz potępia monarchię w jej istocie, to jak można pogodzić jego idee z innymi prorokami promonarchicznymi? Nade wszystko zaś, jak pogodzić ją z wyborem Dawida i obietnicą daną jego dynastii, która ostatecznie przerodzi się w ideę mesjańską?

Odpowiedź jest łatwa - nie potrzeba niczego godzić lub porównywać. Prorocy często wykazują bardzo zróżnicowane postawy, nawet przeciwstawne, w zależności od sytuacji. Oto jedna z nich. Ozeasz pochodził z Północy i został wychowany w odmiennych niż południowe tradycjach religijnych i politycznych. W swoich wypowiedziach objawia się jako zdecydowany wróg instytucji monarchicznej. Potwierdza to również w obrazach symbolicznych 3,1-4<sup>10</sup>, poprzez które mówi o zaistnieniu na nowo relacji pomiędzy Bogiem a ludem. Izrael przedstawiony tu jest jako prostytutka, która ucieka od swego męża. Zafascynowana tym wszystkim, co ją otacza, zapomina o swej dawnej wierności i miłości. Znalazła już sobie mnóstwo kochanków (królowie, książęta, ofiary, stele, obrazy, amulety), lecz tego wszystkiego musi się wyrzec, aby odnowić intymność z Panem. Monarchia, podobnie jak inne instytucje religijne czy magiczne, odegrała tu bardzo smutną rolę - oddaliła lud od Boga. Dlatego Izraelici będą zmuszeni żyć wiele lat bez króla i książąt, aby doświadczyć samotności i pustki, bo wtedy *zaczną szukać na nowo swego Pana i Boga.*

<sup>10</sup> *The Old Testament Estimate of the Monarchy*, s. 5.

y) *Czy u Ozeasza pojawia się mesjańska nadzieja?*

Jak świadczy o tym poprzedni tekst, Ozeasz w swej wizji przyszłości ogranicza się jedynie do opisanie relacji pomiędzy Bogiem i ludem. Poemat 2,4-17 (18-25), tak istotny dla całego orędzia proroka, oraz zakończenie księgi (14,2-9) idą po tej samej linii. Uwzględniają one jedynie Boga i lud; nie zajmują się ani królem doczesnym, ani idealnym Mesjaszem, który odnowi i zagwarantuje tę relację intymności i wierności. Dwa inne teksty (2,2 i 3,5) wydają się jednak twierdzić coś przeciwnego.

Pierwszy z nich jest częścią obszerniejszego tekstu 2,1 -3, który kreśli perspektywę zbawczą, widoczną już w rozdziale pierwszym. Pojawia się ona w opowiadaniu o narodzeniu trojga dzieci proroka, których imiona zapowiadają potrójny cios zadany przez Boga Izraelowi i jego nadziejom: najpierw Bóg zrywa z dynastią Jehu, następnie odmawia ludowi swego współczucia, a w końcu anuluje zawarte z nim przymierze. Obok tej groźby pojawiają się również obietnice Boga (2,1-3 i 2,25), także zawarte w imionach dzieci proroka. Ta Boża rekompensata za wcześniejsze odrzucenie z rozdziału pierwszego najoryginalniej wyrażona została w fragmencie 2,25: zwięźle wspomina się tutaj imiona dzieci, poprzez które Bóg odwołuje poprzednią decyzję.

Fragment 2,1 -3 jest nieco bardziej złożony: mamy tu trzy obietnice i końcową zachętę. Pierwsza jest obietnicą płodności wyrażoną w sformułowaniach, które przypominają tradycje patriarchalne. Druga dotyczy odnowy przymierza, a trzecia zjednoczenia obydwu królestw pod jednym królem. Końcowe wezwanie zachęca do nazwania braci „Moim ludem”, a siostr „Umiłowanymi”

Wyraźne jest podobieństwo pomiędzy 2,1-3 a rozdziałem pierwszym, lecz trudno nie zauważyć też różnic. Obietnica płodności nie ma nic wspólnego z tym, co powiedziano w rozdziale pierwszym; to samo można powiedzieć o zapowiedzi zjednoczenia obydwu królestw. Ponadto w wyroczni skierowanej prawdopodobnie do Królestwa Północnego wydaje się dziwnym, że w w. 2 wspomina się najpierw Judejczyków, a dopiero potem Izraelitów. W porządku odwrotnym mówi się o braciach i nie są oni traktowani jako osoby indywidualne, lecz są jakby uosobieniem narodów („wasi bracia... siostry”). Przy wnikliwszej analizie fragment 2,1-3 wydaje się nie być dziełem Ozeasza, lecz jego ucznia. Wersety te pochodzą według wszelkiego prawdopodobieństwa z Południa (dlatego też Judejczycy są wspomniani jako pierwsi), a wezwanie końcowe (*Mówcie do braci swoich: „Mój ludu!”*, a do swych siostr: „Umiłowane”) jest być może wynikiem starań autora, który chciał przekonać Żydów, aby przyjęli braci z Północy po inwazji Salmanassara V (722) i deportacji dokonanej przez Sargona V (720) lub wiek później, kiedy Jozjasz usiłował zjednoczyć obydwa królestwa. Autor chciał powiedzieć, że ten lud, zdziesiątkowany i wypędzony, z którym - jak się wydaje - Bóg zerwał na zawsze, jest przecież ludem Boga żywego, to nasi bracia i siostry. Nadejdzie jednak dzień - chce powiedzieć prorok -

kiedy to wszyscy razem, Judejczycy i Izraelici, zgodzą się na jednego króla i zaczną się cieszyć pomyślną przyszłością. To wspomnienie o „jednej głowie”, jednym królu jest właśnie kwestią związaną z naszym tematem.

Czy chodzi tu rzeczywiście o restaurację monarchii? W starożytności tekst ten odnoszono często do Zorobabela, nie wykluczając jednocześnie interpretacji me-sjańskiej. Autorzy współcześni zauważają, że nie ma tu mowy o królu (*melek*), tylko o głowie (roś). Niektórzy widzą w tym otwartą krytykę monarchii i próbę przywrócenia starożytnych przywódców z czasów pustyni (Weiser, Deissel, Wolf). Inni jeszcze przypominają, że również Saulowi nadawano tytuł „głowy” (1 Sam 15,17) i uważają, że tekst mówi o potomku Dawida, a zatem można by go umieścić na tej samej linii, co Ez 37,15-28.

Niezależnie od tych wszystkich hipotez dwie sprawy są oczywiste: 1) nic nie sugeruje, że ta wspólna głowa należy do rodu Dawida, ponadto nie przypisuje się jej cech nadzwyczajnych; 2) żaden ze współczesnych autorów nie nadaje temu tekstowi znaczenia mesjańskiego, nawet Jacob i Caquot, którzy uważają Ozeasa za obrońcę dynastii Dawidowej.

Drugi tekst (3,5) jest częścią symbolicznego obrazu, który wcześniej skomentowaliśmy. Powiedzieliśmy już, że kobieta oderwana od swoich kochanków jest symbolem ludu Bożego, który został pozbawiony swych królów, książąt, ofiar stel, posągów i amuletów. Obraz ten ma następujące zakończenie: *Lecz potem się nawrócą synowie Izraela i będą szukać Pana, Boga swego, i króla swego Dawida; z drżeniem pospieszą do Pana, do Jego dóbr u kresu dni* (w. 5).

Wielu uważa, że w oryginale werset ten stanowił część tego symbolicznego obrazu. Wyrażenie „koniec czasów” zdaje się wskazywać na epokę o wiele późniejszą od Ozeaszowej. Inni znów opowiadają się za autentycznością tego tekstu, byle tylko usunięto z niego słowa: „króla swego Dawida”. Argumenty na korzyść tej ostatniej propozycji są wystarczająco silne<sup>11</sup> i nasuwają przypuszczenie, że słowa te są późniejszą glosą, idącą po linii Jr 30,9 i Ez 34,23n. Równocześnie należy przyznać, że fragment Oz 3,5 stanowi wielkie świadectwo mesjańskie. Oczywiście nie ma tu opisu cech przyszłego króla, lecz samo umieszczenie go obok JHWH i domaganie się zachowania wobec niego takiej samej postawy religijnej jak wobec JHWH wskazuje na to, że nie chodzi tu o jakiegokolwiek króla. Nawet imię Dawida zostało tu wprowadzone świadomie: Gressmann mówi wyraźnie o „powrocie Dawida”, a Ru-

<sup>11</sup> Słowa te: a) rozbijają doskonałą jedność pomiędzy początkiem i zakończeniem wersetu, skoncentrowanego całkowicie na relacji pomiędzy Izraelitami a Bogiem; b) dopowiedzenie *i Dawida, swego króla* zdaje się nie przystawać do czasownika „szukać” (*biqqes*), użytego tu w znaczeniu religijnym; c) twierdzenie to jest nie do pogodzenia z zadeklarowaną postawą Ozeasa, przeciwnego instytucji monarchii. Trudno byłoby przyjąć, by ten prorok, tak nieprzyjaźnie ustosunkowany do monarchii, potępiający ją od początku, widzący w niej przejaw gniewu Bożego i wykluczający ją z wizji przyszłości, zajął teraz stanowisko tak pozytywne względem dynastii Dawidowej.

dolph o „Dawidzie wskrzeszonym”. Nie idzie tu zatem o zwyczajnego następcę, lecz jakby o reinkarnację idealnego króla Izraela. Interpretacja ta być może nie wynika w sposób dosłowny z tekstu, rzuca jednak światło na wielkie oczekiwania złożone w tej osobowości<sup>12</sup>.

Podsumowując, musimy stwierdzić, że rozważając zagadnienie monarchii w Księdze Ozeasza, powinniśmy dokonać wyraźnego rozróżnienia pomiędzy twierdzeniami, które z pewnością pochodzą od proroka, a późniejszymi dodatkami do tego tekstu. Te pierwsze odnoszą się w sposób negatywny do instytucji monarchii. Niekiedy monarchia jest w nich potępiana ze względu na konkretne błędy i braki władców, zwłaszcza za całe serie spisków, które miały miejsce przy wstępowaniu na tron kolejnych królów. W innych tekstach odrzucenie monarchii ma charakter radykalny: prorok potępiają od samego jej zaistnienia, ponieważ spowodowała oddalenie Izraela od Boga i wywołała Jego gniew. Stąd w naszkicowanej przez Ozeasza wizji przyszłości monarchia nie odgrywa żadnej roli. Być może w ciągu swego życia prorok przeszedł od postawy krytycznej i sceptycznej wobec monarchii do radykalnego jej potępienia, teologicznie uzasadnionego. Jest również możliwe, że został wychowany w środowisku, gdzie panowały nurty antymonarchiczne, których wyrazem jest orędzie Jotama (Sdz9,7-15) i mowa Samuela (1 Sm 8). W każdym razie jeśli w ogóle był jakiś prorok antymonarchiczny, to jest nim właśnie Ozeasz. Jednocześnie zadziwia fakt, że akurat jego księga zawiera wypowiedzi najbardziej mesjańskie. Ten fenomen, tak zdumiewający na pierwszy rzut oka, nie powinien jednak zdumiewać tego, kto zna księgi prorockie, które są odzwierciedleniem bardzo różnych prądów.

### c) Izajasz<sup>13</sup>

*Tak więc objaśniam Izajasza, uważając go nie tylko za proroka, lecz za ewangelistę i apostoła*<sup>14</sup>. Ta wypowiedź świętego Hieronima odzwierciedla zainteresowanie,

<sup>12</sup> Deissler, van Hoonacker i Mejia przyjmują również interpretację mesjańską. Kto natomiast uznaje ten werset za autentyczny, ten zaprzecza istnieniu w nim mesjańskich odniesień. Wyrażenie *Dawida, swego króla* nie jest wtedy określeniem mesjańskim (Caquot, art. cyt., s. 194).

<sup>13</sup> Odnośnie Izajasza por. L. P. Smith, *The Messianic Ideal of Isaiah*, w: *JBL* 36 (1917), s. 1 58-21 2; H. Junker, *Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isaias*, w: *SVTIV* (1 957), s. 181 -96; H. Renard, *Le messianisme dans la premiere partie du livre d'Isaie*, w: *Sacra Regina*, I (Paris 1959), s. 398-407; J. Becker, *Isaias - der Prophet und sein Buch* (SBS 30); J. Coppens, *Les espérances messianiques du Proto-Isaie et leur prétendues relectures*, w: *ETHL* 44 (1 968), s. 491-9; A. Feuillet, *Le messianisme du Livre d'Isaie. Ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël*, w: *Etudes d'exégèse et de théologie biblique* (Paris 1975), s. 223-59; M. Rhem, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (Kevelaer 1968).

<sup>14</sup> Św. Hieronim, *Comment, in Isaiam Prophetam*, w: PL. 74, 18.



jakie ta księga zawsze wzbudzała, jeśli chodzi o zagadnienie mesjanizmu. Już autorzy Nowego Testamentu odkrywają w tekstach Izajasza liczne zapowiedzi dotyczące osoby Jezusa, a tradycja Kościoła przez wieki podtrzymywała ten sposób myślenia. Dlatego tym bardziej zdumiewa niedawna wypowiedź jednego z katolickich egzegetów: *Obiektywna egzegeza dochodzi do przekonania, że Księga Izajasza jest daleka od bezpośredniego mesjanizmu*<sup>15</sup>. Co spowodowało tak głęboką zmianę opinii na temat tego proroka? Dwa zasadnicze czynniki: sposób pojmowania osobowości proroka i dyskusja nad autentycznością tekstu.

Przez całe wieki uważano proroka za osobistość skierowaną ku przyszłości, w oczekiwaniu na przyjście Zbawiciela. Dlatego autorzy Nowego Testamentu interpretowali w ten właśnie sposób jego wypowiedzi. Obecnie jednak wiemy, że prorok, bez wątplenia zainteresowany przyszłością, był przede wszystkim człowiekiem zakotwiczonym w teraźniejszości. Dlatego też te jego teksty, które wcześniej uznawano za odnoszące się do Jezusa, obecnie odnosi się do współczesnego prorokowi króla.

Ponadto dawniej uważano, że wszystkie orędzia Księgi Izajasza są dziełem proroka o tym imieniu z VIII wieku, podczas gdy dzisiaj taki sposób myślenia jest nie do przyjęcia. Jeśli ograniczymy się tylko do analizy rozdziałów 1-39, to łatwo wyróżnimy następujące teksty, które mniej lub bardziej dotyczą tematu mesjanizmu: 7,10-17; 8,23 - 9,6; 11,1 -5; 16,5; 32,1 -8. Komentatorzy są jednak zgodni tylko co do autentyczności jednego tekstu (7,10-17), wszystkie inne budzą wiele kontrowersji.

Rozumiemy więc teraz, w jaki sposób obraz Izajasza jako „ewangelisty” i „apostoła” mógł ustąpić miejsca innemu obrazowi tego proroka, dalekiemu od problematyki Nowego Testamentu. Zagadnienie to jest bowiem o wiele bardziej skomplikowane, niżby się mogło wydawać na pierwszy rzut oka. Nie wystarczy wiedzieć, co myślał i powiedział prorok z VIII wieku. Trzeba sobie zdawać sprawę z mechanizmu, który wprawiły w ruch jego słowa. Postaramy się rozważyć tę kwestię w dalszym studium, analizując w trzech kolejnych etapach mentalność Izajasza, idealizację monarchiczno-mesjańską wewnątrz jego szkoły oraz jej reinterpretację teokratyczno-wspólnotową.

### *α) Postawa Izajasza*

Izajasz wychodzi z założeń zupełnie odmiennych niż Ozeasz. Jest on prorokiem jerozolimskim, wychowanym na najczystszej tradycji Dawidowej. Obietnica Natana (2 Sm 7), podjęta następnie przez niektóre Psalmy (78,70-72; 89,20-38; 132,11-12), stanowi jeden z bastionów jego wiary. Dlatego w momentach poważnego politycznego kryzysu, kiedy pojawiły się próby obalenia dynastii (por. 7,6), obietnica dana przed wiekami Dawidowi pozostaje nienaruszona: plany nieprzyjacielskich królów nie mogą zostać zrealizowane (7,7). Wiele lat później, kiedy wojsko

<sup>15</sup> J. Becker (przyp. 1 3), s. 69.

Sennacheryba zagraża Jerozolimie, Bóg ponownie zapowiada przez proroka: *Otoczę opieką to miasto i ocalę je przez wzgląd na Mnie i na służbę mego Dawida (37,35).*

Izajasz ocenia więc pozytywnie instytucję monarchii, która ma swe miejsce w Bożych planach. Nie przeszkadza mu to jednak zająć postawy krytycznej w odniesieniu do konkretnych królów. Przykładowo jego postawa wobec Achaza jest bardzo twarda (7,10-13), potępia on też pobożnego skądinąd króla Ezechiasza (rozdz. 39). Do tych negatywnych ocen moglibyśmy jeszcze dołączyć teksty, które oskarżają zagraniczną politykę obydwu królów (por. 30,1-5; 31,1-3 itp.). Jest jednak jeszcze coś więcej, co u Izajasza oznacza wielki krok naprzód. Kiedy podejmuje on obietnicę Natana i ustosunkowuje się do niej, to nie nadaje jej wartości absolutnej. 2 Sm 7,16 kończy wyrocznię Boga kategorycznym stwierdzeniem: *Przedemną dom twój i twoje królestwo będzie trwać na wieki. Twój tron będzie utwierdzony na wieki.* Jest to obietnica bezwarunkowa, wieczna, nawet gdyby potomkowie Dawida pobłądzili (w. 14). Izajasz nie podziela już tej opinii. Dla niego przetrwanie Dawidowej dynastii jest uwarunkowanie: *Jeśli nie uwierzycie [taaminu], nie ostoicie się” [teamenu]* (7,9b). Ta gra słów na bazie słowa ‘aman jest celowym odwołaniem się do 2 Sm 7,16, gdzie pojawia się to samo słowo. Izajasz poddaje więc pod dyskusję całą dotychczasową tradycję: uznaje szczególne wybranie dynastii przez Boga, lecz nie godzi się na bezwarunkowość tego wyboru. Koniecznym jest, aby następcy Dawida ufali tej obietnicy, wykazali spokój i pogodę ducha w momentach trudnych. W przeciwnym przypadku *nie ostoją się.*

Z tym epizodem jest ściśle związany słynny znak z Izajaszowej zapowiedzi: młoda kobieta, która urodzi syna i nada mu imię Emmanuel. Tekst ten (Iz 7,10-17) odegrał w historii mesjanizmu tak wielką rolę, że trzeba koniecznie podjąć się jego wyjaśnienia.

Po wstępie (w. 10) następuje ostry dialog pomiędzy prorokiem a królem. Izajasz zobowiązuje króla do proszenia Boga o znak *czy to głęboko w Szeolu, czy też wysoko w górze.* Aby należycie zrozumieć ten nakaz proroka i następujące po nim wersety, trzeba zdać sobie sprawę z różnych znaczeń terminu „znak” (*ot*) w Starym Testamencie.

1) W bardzo wielu przypadkach oznacza on coś, co przypomina człowiekowi jego zobowiązanie względem innego człowieka lub samego Boga albo też zobowiązanie Boga względem człowieka. Tej kategorii znakami są: tęcza (Rdz 9,12.17), szabat (Wj 31,13.17), obrzezanie (Rdz 17,11), krew (Wj 12,13), święto praśników (Wj 13,9), ofiarowanie pierworodnych (Wj 13,16), dwanaście kamieni wydobytych z Jordanu (Joz 4,6).

2) W innych sytuacjach ma on znaczenie nadzwyczajnego wydarzenia, cudu, czegoś, co przekracza zwyczajny bieg rzeczy: np. laska Mojżesza przemieniająca się w węża (Wj 4,8), plaga much (Wj 8,19), ogień, który spala ofiarę złożoną przez Ge-deona (Sdz 6,17-22), cofnięcie się o 10 stopni cienia na słonecznym zegarze Ezechia-

sza (2 Kri 20,8-9 = Iz 38,7-8). Takie znaczenie cudu wyrażone jest przez ten termin użyty w liczbie mnogiej (*'otót*) i bywa łączone z określeniem *mofeiim* (znaki i cuda). Znak w tym sensie zastosowany został wielokrotnie na oznaczenie cudów JHWH związanych z wyprowadzeniem Jego ludu z Egiptu.

3) W niektórych wypadkach znak odnosi się do przyszłości i wymaga wiary ze strony tego, komu został dany. Najbardziej interesujące przykłady to: Wj 3,12; 2 Krl 19,29; Iz 37,30; Jr 44,29. „Po ludzku” wydarzenia te wydają się wprost absurdalne. Jeżeli znaki z punktu drugiego służyły do umocnienia wiary, to te służą do wypróbowania wiary - jedynie człowiek o głębokiej wierze może akceptować tego rodzaju znaki.

Do jakiego rodzaju znaków odwołuje się Izajasz w 7,11 ? Ze sposobu wyrażenia (*czy to głęboko w Szeolu, czy to wysoko w górze*) wydaje się, że chodzi tutaj o cud, który byłby zdolny umocnić wiarę w obietnicę Bożą, czyli o sytuację paralelną do wydarzeń z życia Gedeona i Ezechiasza. Jest to jednak sytuacja wyjątkowa, ponieważ stanowi jedyny przypadek, gdzie Bóg domaga się od człowieka proszenia o znak. W innych przypadkach albo On sam ofiaruje taki znak, albo człowiek prosi o niego z własnej inicjatywy. Tutaj znak staje się dla Achaza pułapką: lęka się jego konsekwencji. Co się stanie, jeśli o niego poprosi? A co będzie, gdy zaniecha swej prośby? Wiemy, co się stało, gdy tego nie uczynił, ale gdyby nawet poprosił, to jego los nie uległby poprawie. Izajasz też mógłby go wtedy oskarżyć o niewierność i brak ufności. Achaz - co często przeoczymy - znalazł się w ślepych zaułku. Nikomu z nas nie byłoby miło być w jego skórze. Wybiera więc rozwiązanie, które wydaje mu się najbardziej odpowiednie, zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do proroka: nie prosi o znak, aby „nie kusić” Boga. W rzeczywistości jednak żadne prawo nie zabraniało prosić o znak i żaden tekst Starego Testamentu nie mówi, że proszenie o znak jest kuszeniem Boga. Achaz jednak obawia się - i słusznie - że jego postawa będzie rozumiana jako brak wiary, jako powątpiewanie w obecność „Boga z nami”. Na tym bowiem polegało „kuszenie Boga” zgodnie z opowiadaniem o wydarzeniach w Massa: Wj 17,1-7, gdzie należy zwrócić uwagę szczególnie na w. 7. Z drugiej znów strony Achaz nie miał pewności, czy Izajasz może mu dać lepszy znak zwycięstwa niż ten, o który zadbał już sam i który wydawał mu się najlepszym, a którym była przyrzeczona mu zbrojna pomoc Asyrii.

W każdym jednak razie na nic mu się zdał ten przejaw fałszywej pobożności. Ze strony Izajasza spotyka go nagana (w. 13), do której prorok dołączył jeszcze zapowiedź kary (w. 14-17). W w. 13 zarzuca on Achazowi, że naprzykrza się ludziom i Bogu. Pierwszą część tej nagany w swojej analizie Wolf odnosi do niezdecydowanej polityki króla, która mogła stanowić zagrożenie dla ludu, ale być może odnosi się ona bezpośrednio do samego Izajasza („nie wystarczy, ci że się mnie naprzykrzasz?”). Natomiast wyrażenie mówiące o „naprzykrzaniu się Bogu” nasuwa myśl o dwuznacznej postawie Achaza, charakterystycznej dla niego od dłuższego czasu; używa on

nawet słów dwuznacznych, aby uniknąć konkretnych decyzji (Procksch). W rzeczywistości jednak sam tekst nie mówi w sposób niewątpliwy o takiej postawie Achaza, dlatego tak energiczne i bezpośrednie oskarżenie ze strony Izajasza nasuwa przypuszczenie, że prorok był uprzedzony w stosunku do króla i korzystał z najmniejszej nawet okazji, aby go potępić i niejako utwierdzić w jego niewierności. JHWH zaś, „Bóg nieskory do gniewu”, w tym wypadku reaguje z wielką gwałtownością.

To, co zapowiadają słowa w. 14-17, jest bez wątpienia karą. Zdaniem Prockscha *jedynie egzegeza zupełnie ślepa może w tych słowach widzieć coś innego niż groźbę dla Achaza*. Jesteśmy przyzwyczajeni stosować ten tekst do Jezusa i trudno nam zrozumieć jego pierwotne znaczenie groźby. Należy jednak koniecznie uwolnić się od tych interpretacyjnych naleciałości, by zrozumieć prawdziwe znaczenie słów proroka.

Zaskakujące jest to, że używa on tutaj takiego gatunku literackiego, który sam w sobie stanowi zapowiedź narodzin (por. Rdz 16,11-12; 17,19; 25,23; Sdz 13,5; 1 Krl 13,2-3). Do jego tematu zasadniczego, którym jest poczęcie lub narodzenie, czasami dołączony zostaje jeszcze temat dotyczący nadanego imienia wraz z jego interpretacją lub też bez niej. I właśnie ten motyw imienia oraz jego interpretacja, które zazwyczaj są kwestią drugorzędą, u Izajasza mają największe znaczenie.

Dlatego błędem byłoby położenie głównego nacisku na kwestię identyfikacji owej *alma* (młodej kobiety, która pocznie i porodzi)<sup>16</sup>. Dla niego największe

<sup>16</sup> Jako ciekawostkę przedstawiam zaproponowane interpretacje:

- a) Interpretacja mesjańska. Młodą dziewczyną jest Maryja, Emmanuelem jest Jezus. Opiera się ona na Mt 1,22n. Broni jej również wielu współczesnych komentatorów. Trudno jest jednak uwierzyć, by wtedy, w czasie wojny, Izajasz, mówił o tym, co się wydarzy osiem wieków później.
- b) Młoda kobieta jest żoną Izajasza, a Emmanuelem jeden z jego dwóch synów. Najsilniejszym argumentem na potwierdzenie tej opinii jest Iz 8,18: w tym tekście Izajasz i jego synowie są znakami, podobnie jak i Emmanuel. Przeciw tej opinii przytacza się fakt, że żona proroka poczęła wtedy drugiego syna (8,14), a niemożliwym jest, aby dwa poczęcia i dwoje urodzin nastąpiły w tak krótkim odstępie czasu, w którym trwała wojna (734-733). Wydaje się jednak, że nie byłoby sprzecznością, gdybyśmy przyjęli, iż Emmanuel i Maher-Szalal-Chasz-Baz to jedno dziecko.
- c) Młoda kobieta jest królową, Emmanuelem zaś jest syn Achaza, prawdopodobnie Ezechiasz. Na korzyść tej opinii przytacza się fakt, że orędzie jest skierowane do Achaza i że do niego należy nadanie dziecku imienia. Argumentem przeciw tej opinii jest fakt, że Ezechiasz już się wtedy narodził. Jednak problemy chronologiczne tamtej epoki są tak skomplikowane, że nie są one odpowiednim argumentem zdolnym obalić jakąkolwiek teorię.
- d) Interpretacja kolektywna. *'Alma* to Syjon, a Emmanuel oznacza Izajasza i jego zwolenników (por. G. Rice, *A Neglected Interpretation of the Immanuel Prophecy*: ZAW 90 (1978), s. 220-6). Wcześniej, jeszcze w nieco inny sposób, była ona broniona przez różnych autorów; jest to teoria bardzo stara, o czym świadczy fakt, że 7,21-22 pożywienie Emmanuela uważa za pożywienie tych wszystkich, którzy pozostaną w kraju, czyli „reszty”.

Z przytoczonych tu opinii najbardziej wiarygodnymi wydają się b) i c). Ich listę można jeszcze uzupełnić teoriami dosyć ekstrawaganckimi, jak np.:

znaczenie ma fakt, że ta kobieta urodzi dziecko i nada mu imię Emmanuel („Bóg z nami”). Jakie ma to znaczenie? Pomyślne, niepomyślne czy też obojętne? Komentatorzy z jednakową pasją bronią tych trzech opinii. Ci, którzy opowiadają się za pomyślnym znaczeniem, opierają się na takich tekstach, jak: Joz 1,9; Sdz 6,12; Pwt 20,4, które przekazują obietnicę Boga, że będzie On towarzyszył jakiemuś wodzowi (Jozue) lub wojsku (Izraela). Wyrażenie „Pan jest z tobą” stanowi najlepszą gwarancję powodzenia. Podobnie imię Emmanuel oznacza już uprzedzającą ufność w zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi.

Ci zaś, którzy opowiadają się za znaczeniem niepomyślnym, nawiązują do braku wiary u Achaza, do faktu, że wersety 14-17 są wyrazem Bożej groźby i że obecność Boga zagwarantowana tym imieniem niekoniecznie musi oznaczać obecność zbawczą. Amos, który wywarł wielki wpływ na Izajasza, mówi o przybyciu Boga do swego ludu, o Jego obecności pośród swego ludu, ale w tym celu, by się z nim zmierzyć i go ukarać (por. Am 4,12; 5,17). W takim przypadku imię dziecka należałoby interpretować jako groźbę lub przynajmniej jako błaganie o Bożą obecność w bardzo trudnej sytuacji („Niech Bóg będzie z nami!”).

I faktycznie, wersety następne rozwijają obydwie te aspekty i dlatego w tej kwestii może najlepiej byłoby zachować postawę otwartą. Pomijając na razie w. 15, który jest późniejszym dodatkiem, zauważamy, że w. 16 podkreśla zbawczy aspekt imienia, mianowicie pokonanie nieprzyjacielskiej koalicji, i to w bardzo krótkim czasie: zanim dziecko osiągnie wiek dwu lub trzech lat, kiedy to będzie uważane za zdolne rozróżniać dobro od zła. Chociaż Kaiser i Stern utrzymują, że dopiero w wieku 20 lat człowiek potrafi naprawdę odróżnić dobro od zła, to jednak nie wydaje się, aby Izajasz tak myślał. Używa raczej ogólnego wyrażenia, za pomocą którego chce powiedzieć: „zanim jeszcze będzie świadomie używał rozumu”. Izajasz liczy bowiem na szybkie zakończenie wojny, jak na to wykazuje paralelny tekst 8,3-4.

Jednak w. 17, skierowany do Judy, podkreśla negatywny charakter imienia Emmanuel, jakby zawartą w nim groźbę. Chociaż niektórzy autorzy chcą widzieć w tym fragmencie obietnicę wybawienia, to jednak - bez zadania gwałtu samemu teksto-

- e) Młoda kobieta jest postacią mitologiczną, prawdziwą dziewicą, i na tym się zasadza siła znaku. Mowinckel, gorliwy obrońca tej teorii, opiera się na serii rozpowszechnionych mitów ugaryckich, które dotyczą partenogenezy nowego boga. Mity te, znane w Izraelu, były popularnym wierzeniem epoki, na którym mógłby oprzeć się Izajasz. Sam Mowinckel jednak, kiedy spostrzegł, na jakie opory natrafiła jego teoria, przychylił się potem do tej interpretacji, która przedstawiona została w punkcie c).
- f) *Alma* jest młodą kobietą, która była obecna przy rozmowie Izajasza z królem.
- g) *Alma* to wszystkie kobiety hebrajskie, które wówczas były w ciąży.
- h) Odnosi się to do jakiejś prostytutki sanktuaryjnej, nieplodnej do tego momentu.

Zainteresowani tym problemem mogą się odwołać do: J. Prado, *La Madre del Emmanuel: Iz 7,14 (Reseña del estado de las cuestiones)*, w: *Sefarad* 21 (1961), s. 85-114; G. del Olmo Lete, *La profecía del Emanuel (Iz 7,10-17). Estado actual de la interpretation*, w: *Ephem. Mariologicae* 22 (1972), s. 375-85.

wi - trudno jest wydobyć z niego takie znaczenie. Jeśliby ktoś powiedział, że „przyjdą dni, jakich nie było od zakończenia wojny światowej”, to nie byłaby to zapowiedź wspaniałej przyszłości, lecz groźba jeszcze większych nieszczęść. Takie właśnie znaczenie niesie z sobą ten tekst. Imię dziecka, które oznacza klęskę skonfederowanych państw, nie zawiera jednocześnie zapowiedzi zwycięstwa Judy. Wprost przeciwnie, Bóg sprawi, że przyjdzie („na ciebie, na twój lud, na twoją dynastię”) straszna epoka. Podobnie tekst 7,3-9 zapowiada klęskę nieprzyjaciół, ale wcale nie mówi o zwycięstwie Judy. Jednocześnie jednak bezwzględnie ogłasza nadejście kary. Werset 9b dawał jeszcze pewną możliwość (*Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się*), ale teraz, ze względu na niewierność Achaza, klęska staje się nieunikniona (ostatnie słowa, w w. 17, o królu Asyrii są późniejszym dodatkiem, ale zachowują dalej charakter groźby, który od początku jest zauważalny w tym wersecie).

**Podsumowanie.** Achaz, odrzucając ofiarowany mu przez Boga cudowny znak, staje teraz wobec znaku, który również wymaga wiary, choć w nim, jako w osobie o słabej wierze, znak ten wzmacnia jeszcze niedowiarstwo. „Po ludzku” trudno jest bowiem uwierzyć, że słabe, bezbronne dziecko może zagwarantować zwycięstwo Boga i Jego obecność. Jednak to dziecko, już poczęte i mające się narodzić, kiedy otrzyma swe imię i podrośnie, stanie się nieustanną groźbą dla Achaza. Zwyczajne następowanie po sobie dni i miesiące, a także jego zbliżanie się do wieku, kiedy zaczną rozeznawać i wybierać dobro, a odrzucać zło, stanie się znakiem zwycięstwa Boga nad Damaszkiem i Samarią. Naturalnym jest więc, że Bóg obecny w Judzie rozliczy się wtedy z tym królem i ludem, którzy w Niego nie uwierzyli. Emmanuel będzie zatem znakiem Bożego gniewu i zwiastunem spustoszenia.

Pragnąłem zatrzymać się na dosłownym znaczeniu tego tekstu, by oczyścić go z romantycznych naleciałości, w jakie przystroiła go przesadna pobożność bożonarodzeniowa. Izajasz nie myśli o Maryi i Jezusie, nie mówi o tym, co się wydarzy osiem wieków później. Podejmuje on aktualny problem swego czasu, który wymaga szybkiej odpowiedzi. Tekst pozostaje jednak otwarty na późniejsze interpretacje, które pójdą po linii mesjańskiej, jak to jeszcze zobaczymy.

Niewiele więcej możemy powiedzieć o stosunku Izajasza do monarchii. Oczywiście ci autorzy, którzy mu przypisują również fragmenty 8,23-9,6 i 11,1-9, przedstawiają bardziej kompletny obraz jego idei monarchicznych i w większości przypadków czynią go obrońcą mesjanizmu. Jednakże, chociaż wspomnianych autorów jest wielu, to jednak przy omawianiu tych problemów trzeba pamiętać o różnych stadiach powstawania tekstu.

### *β) Idealizacja monarchiczno-mesjańska*

Te tak bardzo znane teksty, jak 8,23-9, 6 oraz 11,1-9 są bowiem dziełem szkoły Izajasza i powstały w epokach znacznie późniejszych. Spośród narosłych wokół

nich problemów najważniejszym jest wykazanie, czy odnoszą się one do wydarzeń minionych czy też do przyszłości. Innymi słowy: czy autor mówi o królu współczesnym sobie czy też o przyszłym Zbawicielu-Mesjaszu?

Analizując 8,23b - 9,6, dla lepszego zrozumienia tekstu musimy zwrócić uwagę na jego szczególny gatunek literacki: nie chodzi tu o zapowiedź spraw przyszłych, lecz o *pieśń dziękczynną za to, co już minęło*<sup>17</sup>. Inni autorzy podkreślają jeszcze cechy hymnodyczne tego poematu. W obydwu przypadkach jest to dziękczynienie i uwielbianie Boga za wydarzenia dokonane w przeszłości. Sprzeciwia się to tradycyjnej interpretacji chrześcijańskiej, która uznaje ten tekst za zapowiedź narodzenia Jezusa. Nie powinniśmy jednak ulegać interpretacyjnym uprzedzeniom. Jak zauważa bowiem Mowinckel: *Jeśli czytamy tekst Iz 9,1 -6 tak, jak doszedł on do nas, bez uwzględniania interpretacji chrześcijańskiej stworzonej przez tradycję, to odnosiemy bezpośrednio wrażenie, że tekst ten dotyczy czegoś, co już minęło. Narodził się książę w Jerozolimie i to dało okazję do złożenia obietnicy*<sup>18</sup>.

Przy takim założeniu wyzwolenie spod jarzma asyryjskiego, koniec wojny, ustabilizowanie się dynastii Dawidowej - z jej pretensjami do terytoriów północnych (8,23b) - przypomina nam epokę Jozjasza (640-609), wiek później po Izajaszu. Wydaje mi się, że mają słuszość Barth, Vermeylen i wielu innych, którzy uznają Iz 9,1 -6 za pieśń dziękczynną związaną ze wstąpieniem na tron tego króla, w którym Judejczycy złożyli - i to słusznie - tak wielkie nadzieje. Bez podejmowania szczegółowej analizy tego znakomitego poematu wskażemy na niektóre tylko dosyć istotne szczegóły.

Przepowiednia rozpoczyna się prozą<sup>19</sup> (8,23b): mówi o terytoriach zdewastowanych przez Tiglat-Pilesera III w czasie jego kampanii w roku 733. Nie chodzi tu o wcielenie do Asyrii prowincji Dor, Megiddo i Gilead, jak sądził Forrer w 1920 r. i wielu innych uczonych, bo wydarzenia te nastąpiły dopiero później. Poemat zdaje się odnosić do pierwszych najazdów asyryjskich, kiedy to *król Asyrii zajął Ijon, Abel-Bet-Maaka, Jonoach, Kadesz, Chasor, Gilead, Galileę, cały kraj Neftalego* (2 Krl 15,29). Zdobycie Gileadu wspomniane w tym wersecie dokonało się prawdopodobnie podczas kampanii 732 r. Była to niepowstrzymana inwazja Asyryjczyków w kierunku północ-południe i pierwszy krok prowadzący do podboju całego Izraela, co stanowiło dla niego wielkie upokorzenie. Izraelici będą żyć pod tym jarzmem przez wiele

<sup>17</sup> Por. H. Barth, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit* (WMANT 48, 1977), s. 148n; zwłaszcza s. 141-77.

<sup>18</sup> *El que ha de venir*, s. 1 20.

<sup>19</sup> Alt, *Befreiungsnacht und Krönungstag*, w: *Kleine Schriften* II, s. 206-25. Autor starał się odkryć oryginał poetycki istniejący przed aktualnym tekstem, pisanym prozą. Jego wysiłek nie spotkał się jednak z uznaniem komentatorów. Por. C. F. Whitley, *The Language and Exegesis of Isaiah 8, 16-23*, w: *ZAW30* (1978), s. 28-43; autor nie uważa 8,23b za początek nowej wyroczni pisanej prozą, lecz za część tekstu poprzedniego. Podmiotem nie jest tu Bóg, lecz Tiglat-Pileser III. Tekst ten może się odnosić do kampanii wojennej 734 r. lub do tej z roku 733/32, przebiegającej w dolinie Jordanu. Odnośnie kwestii podmiotów w 8,23b zob. przyp. następny.

lat, chodząc w ciemnościach, co - jak zauważa Procksch - przypomina powrót do stanu pierwotnego chaosu. Można to porównać do zejścia do Szeolu, życia w ciemności, nędzy i beznadziei. Niespodziewanie nadchodzi przedziwna i nieoczekiwana odmiana: rozbłyska światło, które wszystko napełnia radością, podobną do tej, której się doświadcza w czasie żniwa lub przy podziale zdobyczy. Na końcu poematu ukazane zostały przyczyny tej radości (poprzez użycie słowa *ki*, czyli „ponieważ”): są nimi kres ucisku (w. 3), koniec wojny (w. 4) oraz narodzenie i wprowadzenie na tron nowego króla (w. 5-6).

My, którzy jesteśmy przyzwyczajeni do koncentrowania już od początku naszej uwagi na dzieciątku, winniśmy skierować nasze spojrzenie wstecz, aby zrozumieć najważniejszy szczegół tego tekstu: największym protagonistą całej historii, dawcą kary i radości, ciemności i światła - jest sam Bóg. To On „upokarzał” w poprzednich okresach (8,23b) i On również obecnie „otacza chwałą” swój lud<sup>20</sup>. To On sprawia wzrost radości i niszczy gnębiiciela swego ludu, jak w dniu bitwy z Madianitami. Trzeba przypomnieć sobie opis wydarzeń z Sdz 7, by zrozumieć głębię tej aluzji. Nocny manewr, nagły błysk pochodni, odgłos trąb i wojenny okrzyk - oto do czego ogranicza się jedynie ludzka działalność. Prawdziwym wybawcą jest Pan. To On napełnia nieprzyjaciół świętym przerażeniem i sprawia, że się wzajemnie wyniszczają. To samo dokonuje się obecnie, bez ludzkiej współpracy, na mocy cudu. Bóg wyzwala swój lud od przeciwnika o wiele niebezpieczniejszego i okrutniejszego niż Madianici, który uciskał Jego lud swą „różgą”, swym „jarzmem” i swoją „laską”. Są tu trzy rzeczowniki, które symbolizują upokorzenie i utrapienie ludu w przeszłości, oraz czasownik „połamaleś”, oznaczający roztrzaskanie w kawałki tych symboli ucisku. Wreszcie płomienie gigantycznego stosu pożerają ostatnie ślady najeźdźców, ich buty i płaszcze.

Cała ta radość przeminęłaby jednak szybko bez trzeciego motywu, który jest tu najistotniejszy: *Albowiem dziecko nam się narodziło, syn został nam dany*. Są to słowa bezpośrednio wspominające fizyczne narodziny księcia. Nie zapominajmy jednak, że to w samym akcie intronizacji Bóg mówi do króla: *Tyś synem moim, Ja ciebie dziś zrodziłem* (Ps 2,7). Możliwym jest zatem, że prorok nie myśli tu o narodzeniu, lecz właśnie o intronizacji. Jeśli prawdziwym jest odniesienie tych słów do Jozjasza, to wszystko staje się zrozumiałe. Rozpoczął on panowanie, mając zaledwie osiem lat (2 Krl 22,1), i jeszcze za jego małoletniości został zainicjowany proces odzyskania politycznej niezależności od Asyrii. Nic więc dziwnego, że jego oficjalną intronizację po dojściu do pełnoletności świętowano ze szczególnym entuzjazmem.

<sup>20</sup> Zdajemy sobie sprawę, że problem podmiotów w 8,23b jest kwestią dosyć delikatną. Kimchi uważa Tiglat-Pilesera III za podmiot, który "upokarza", a Sennacheryba za tego, który "wywyższa". G. R. Driwer myśli podobnie. V. Ginsberg odnosi to do Pekacha i Ozeasza. Por. J. A. Emerton, *Same Linguistic and Historical Problems in Isaiah VIII, 23*, w: *JSS* 14 (1969), s. 1 86n, oraz artykuł cytowany w poprzednim przypisie.



Zgodnie z ceremoniałem ryt koronacji składał się z kilku aktów: nałożenie insygniów, namaszczenie, proklamowanie królem, intronizacja, złożenie hołdu. W niektórych przypadkach następowała też zmiana imienia lub - zgodnie z ceremoniałem egipskim - nadanie nowych imion, które wyrażały nadzieje, jakie pokładano w nowym królu. Autor naszego poematu nie zatrzymuje się jednak na tych elementach rytu. Po wymienieniu insygniów (*na jego barkach spoczęła władza, w czym jedni widzą tu berło, a inni królewski płaszcz*), swoją uwagę koncentruje na imionach władcy. Wiele dyskutowano na temat tych imion począwszy od ich liczby po ich znaczenie, a przede wszystkim zatrzymywano się na kwestii najistotniejszej: czy to wszystko odnosi się do zwyczajnego króla czy też jest tu mowa o istocie Boskiej?

Analiza Alonso Schökela pomaga nam nie zagubić się w gąszczu interpretacji na ten temat: *Imiona te posiadają wyjątkową rozpiętość znaczeniową. Przedstawiają cztery sfery działania: doradcy, wojownika, ojca i księcia, przy czym każde z nich jest określone przymiotnikiem, który mu nadaje mniej lub bardziej Boską cechę: cudowny, boski, odwieczny, przynoszący pokój. Dla zrozumienia tych imion nie wystarczy analiza poszczególnych ich komponentów, ponieważ ich znaczenie jest łączne, ale też nie jest tylko ich prostym zsumowaniem. Jest to bowiem jedność skondensowana i obejmująca całość, dzieląca się na aspekty, ale taka, którą należy starać się zrozumieć jako jedność, jako jeden doskonały i harmonijny akord. To doradca i wojownik, książę i ojciec w jednej osobie, wiekuisty pokój i Boski cud (...). I na koniec trzeba zauważyć, że samo nowo narodzone dziecko podtrzymuje i jednoczy te aspekty: nie są to już cztery imiona, ale jedno poczwórne imię<sup>21</sup>.*

Powstaje pytanie, czy te imiona odnoszą się do króla ziemskiego czy do przyszłego, Boskiego Zbawiciela? Chociaż wydaje się to dziwne, skłaniamy się jednak do pierwszej hipotezy. Powiedzieliśmy już, że cały poemat można odnieść do konkretnego faktu urodzin oraz intronizacji króla, do wydarzeń związanych z wyzwoleniem spod panowania Asyrii, czasu nastania pokoju i wybuchu powszechnej radości z tego powodu. Nie jest to więc zapowiedź przyjscia Jezusa, lecz dziękczynienie za Jozasza. Nadanie mu tak wzniosłych imion nie jest niczym nadzwyczajnym, zgadza się to bowiem z monarchiczną, sakralną ideologią Izraela oraz formą dworskiego języka. Izrael bowiem, podobnie jak inne ludy orientalne, oczekiwał wiele od swego idealnego władcy, a wyrażał to językiem pojęć mitycznych. Chodzi więc tutaj o zwyczajnego ziemskiego króla, w którym prorok pokładał swą nadzieję i ufał, że będzie on rządził ludem w sposób godny podziwu, że będzie go dzielnie bronił, że przygarnie go z miłością ojca i zatroszczy się o czasy pokoju i dobrobytu. Poprzez te nadzwyczajne przymioty Izajasz chce powiedzieć, że będzie to król, który rozszerzy granice królestwa, odzyska terytorium dawnego państwa Dawida, a dokona tego nie

<sup>21</sup> *Dos Poemas a la paz*, w: *EstBibl* 18 (1959), s.149-69; por. 157. Odnośnie imion por.

G. del Olmo Lete, *Los titulos messianicos de Iz 9, 5*, w: *EstBibl* 24 (1 965), s. 239-43.

siłą wojenną, nie drogą współzawodnictwa i sporów, lecz bronią jego będzie „pokój bez granic”. Scali i rozszerzy swe królestwo dzięki sprawiedliwości i prawu. Ten nowy król wydaje się być w pewnym sensie wcieleniem Dawida i Salomona. Odznaczać się on będzie siłą i inteligencją, zdolnością podejmowania inicjatyw i umiłowaniem pokoju. A gdyby ktoś poddawał w wątpliwość spełnienie tej tak utopijnej nadziei, w końcowym zdaniu znajdzie ostateczną gwarancję jej realizacji: *Zazdrosna miłość Pana Zastępów tego dokona*. Bóg staje się na nowo wielkim protagonistą historii, który doprowadzi do szczęśliwej realizacji nadzieje złożone w nowym, młodym królu.

Drugą wypowiedzią proroka sławiącą monarchię jest 11,1-9. Można ją bez trudności podzielić na dwie części (1-5 i 6-9). Zdaniem wielu pochodzą one od różnych autorów, ale złączone razem tworzą obecnie piękny dystych, którego nie należy rozdzielać.

Na początku poematu ten mówi o latorośli, która wyrośnie z pnia Jessego. Obraz ten może być rozumiany jedynie na tle poprzednich wersetów (10,33-34). Bóg obciął korony drzew, powalił potężne pnie, gęstwiny lasu wytrzebił toporem. Drzewa padają jedno po drugim: to wstrząsający obraz zniszczenia Judy oraz wszelkich jej instytucji. Jednak pośród tej martwej natury tryska nowe życie. Z pnia Jessego, obumarłego przed wiekami, wyrasta nowa latorośl. Wszystkie te obrazy zaczerpnięte z przyrody stanowią wyraźną aluzję do znanego w wielu religiach pojęcia „świętego nasienia”. Jednak nie samo odrodzenie się życia jest tu faktem najważniejszym, ale że to nowe życie będzie naznaczone Duchem Bożym. Przymioty przyszłego władcy są tutaj ujęte w formie trzech par darów: mądrości i rozumu, rady i męstwa, wiedzy i bojaźni Pańskiej. Pierwsze dwie pary w niemal identycznych słowach ujmują te cechy, które wyrażały imiona z 9,5. Natomiast ostatnia para wydaje się mieć nieco inny zakres znaczeniowy, dotyczy bardziej intymnej, osobowej relacji pomiędzy królem a Bogiem: *duch wiedzy i bojaźni Pańskiej*. Jednakże, zamiast zagłębiać się w zbyt personalną interpretację, powinniśmy raczej odnieść to stwierdzenie do następującego dalej tekstu. W bardzo licznych tekstach biblijnych poznanie Boga znajduje swój pełny wyraz w praktykowaniu sprawiedliwości na rzecz ubogich. O tym właśnie mówi fragment 9,3-5. Poruszane tu problemy nie mają charakteru międzynarodowego jak w 9,1-6, bo nieprzyjacielem nie jest już groźna obca potęga zagrażająca swą inwazją. Tym, co niepokoi lud, jest działalność nikczemników i gwałtowników, którzy uciskają ubogich i opuszczonych. Król, według ideału nakreślonego w Ps 72, będzie się starał wszelkimi siłami ukrócić te przejawy niesprawiedliwości.

Odniesie on sukces i zaprowadzi znów na ziemi rajska harmonię. O tym mówi część druga (11,6-9), posługując się obrazami ze świata zwierząt. Przedstawia zróżnicowane pary zwierząt silnych i słabych (wilk-jagnię, pantera-koźle, lew-ciele). Znika spośród nich wszelka agresywność, ponieważ znajdują się w raju, gdzie wszystkie zwierzęta żywią się skromnie, na sposób wegetariański (lew będzie jadł słomę jak wół), według ideału z Rdz 1,30. Przedziwnym zaś przykładem jedności i zgody po-

między nimi będzie dziecko wkładające rękę do kryjówki żmii. Wtedy zniknie z ziemi strach i przemoc, a dokona się to dzięki temu, że *cały kraj napełni się znajomością Pana*. Jest to dar nowy, niewyobrażalny, kontrastujący mocno z rzeczywistą sytuacją ludu, który niczego nie rozumie i nie pojmuje (6,9-10). A można powiedzieć, że jest to nawet harmonia przewyższająca sytuację raju, gdyż teraz już nie trzeba będzie pragnąć spożycia owocu z drzewa znajomości złego i dobrego, pośród ludu zaistnieje bowiem wiedza głębsza: poznanie Boga, które nie będzie ujęte w granice zakazu, lecz które rozleje się po ziemi jak morskie fale.

Poemat ten różni się od poprzedniego (Iz 9,1-6) w sposób zasadniczy. Najpierw dlatego, że w tej wizji monarchia zdaje się już nie istnieć. Można przypuszczać, że dynastia Dawidowa przestała już wtedy panować, aczkolwiek istniała obietnica jej kontynuacji w przyszłości. Tekst ten dotyczy więc sytuacji po roku 586. Nadzieja odnowy ukształtowała się być może podczas niewoli lub w ostatnich latach VI stulecia przed Chr., w okresie rządów Zorobabela. Z drugiej znów strony poemat ten koncentruje się nie tyle na cudownym dziele Boga, co raczej na udziale władcy w tworzeniu świata bardziej sprawiedliwego. Powierzona mu działalność sprowadza się do troski o sprawiedliwość. Czytając ten poemat w kontekście rozdz. 6-12, możemy w nim zobaczyć pewien rozwój i kulminację idei wyrażonej w 9,6: po okresie wojen i panowania najeźdźców ważnym jest, aby lud nie stał się teraz ofiarą przemocy wewnętrznej.

Powstaje znów pytanie, czy prorok mówi o konkretnym królu historycznym czy też o wzniosłej osobistości czasów przyszłych? Oto co mówi Gressmann, jeden z największych obrońców drugiej odpowiedzi na to pytanie: *Ten Mesjasz jest półbogiem. Natchniony Duchem JHWH, posiada boską wiedzę i władzę. Podczas gdy ludzki sędzia decyduje zgodnie z tym, co widzi i słyszy, ten Mesjasz jest ponad tym wszystkim. On przenika w sposób bezpośredni serca ludzi podobnie jak Bóg, a jego wyrok jest nieomylny. Nie potrzebuje on berła ani gwardii, ani też katów dla realizacji swych decyzji. Wystarczy jedno słowo przez niego wypowiedziane, by zniszczyć przestępcę. Książę zwyczajny przypasuje do boku miecz lub - abstractum pro concreto - odznacza się męstwem. Natomiast bronią Mesjasza są wierność i sprawiedliwość<sup>22</sup>.*

Po tej samej linii idzie Feuillet: *Książę, o którym mówi Izajasz, różni się bardzo od zwyczajnych królów. (...) Tekst ten ukazuje powrót do doskonałej niewinności i pełnej harmonii<sup>23</sup>*. Zawsze jednak musimy pamiętać o funkcjonowaniu wtedy stylu dworskiego, inspirowanego przez sakralną ideologię monarchii. Wszystko to można było powiedzieć - i tak faktycznie było - w odniesieniu do każdego króla.

To jednak nie przeszkodziło, aby teksty zawarte w rozdziałach 6-12 stały się przedmiotem reinterpretacji i rodzących się z niej nowych nadziei. Ten proces ponownej lektury mógł mieć początek w dodatku 7,15, gdzie mowa o pożywieniu

<sup>22</sup> *Der Messias*, s. 247.

<sup>23</sup> *Le messianisme du livre d'Isaïe*, s. 226.

Emmanuela, które stanowią śmietana i miód, co nadało dziecięciu cechy rajske<sup>24</sup>. Zdaniem wielu autorów w tym fragmencie znajdujemy się u progu interpretacji mesjańskiej.

Do tekstów powstałych na tym etapie możemy zaliczyć też 8,8b i 8,9-10, gdzie również zostało wspomniane imię Emmanuela. W obydwu przypadkach jego obecność jest znakiem Bożej opieki i zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi. Bazując na tych fragmentach, możemy rzeczywiście mówić o „Księdze Emmanuela”. Zobowiązuje nas to jednak do ponownej analizy całości tekstu. Dziecko zapowiedziane przez Iz 7,14 staje się „dzieckiem” przez antonomazję<sup>25</sup> z rozdz. 6-12; jest modelem idealnego króla (9,1-6), gwarantem panowania Dawidowego potomstwa (11,1-5), które praktykując prawo i sprawiedliwość, przywraca starodawną rajska harmonię (11,6-9). Również tytuły przyznane mu w 9,5 zaczynają odznaczać się nowymi cechami, jakie wynikają z tekstu 11,1-2: dzięki posiadaniu Ducha dziecię to jawi się coraz wyraźniej jako król nadzwyczajny, jako Mesjasz oczekiwany na końcu czasów.

Poematy te, początkowo dotyczące królów konkretnych albo też ożywiające nadzieję co do przywrócenia monarchii, następnie przemieniły się w źródło dalszej refleksji w kręgach tych, którzy z utęsknieniem oczekiwali na przyjście Zbawiciela. Owe grupy mesjanistyczne nie były liczne, ale ci, którzy je tworzyli, dostrzegali w tych poematach, zawierających idealny obraz władcy, zapowiedź czegoś po ludzku niemożliwego. Jedynie Zbawiciel odmienny od poprzednich królów i całkowicie ich przewyższający mógł spełnić te gorące nadzieje monarchiczne.

<sup>24</sup> Niektórzy uważają śmietanę (ser) i miód za symbol biedy i trudności charakterystycznych dla tego bardzo ciężkiego czasu, w którym dziecko będzie wzrastać aż do momentu, kiedy Bóg zniszczy nieprzyjaciół. Inni natomiast uważają to za pokarm rajska. Gressmann, jeden z największych obrońców tej teorii, przytacza następujące argumenty:

- a) W wielu tekstach biblijnych mleko i miód są symbolami Bożego błogosławieństwa: Palestyna jest „krajem opływającym w mleko i miód”. (Wj 3,8-17; 13,15; Kpł 20,24; Lb 13,27; 14,8; 16,13-14; Pwt 6,3; 11,9; 26,9.15 itp.). Miód był uważany za pokarm wyborny (Ez 10,13.19; Ps 19,11), a mleko będzie zasadniczym pożywieniem czasów ostatecznych (Jl 4,18).
- b) Ideę tę potwierdza również mitologia grecka. Zeus jako dziecko był karmiony na Krecie mlekiem i miodem. Kiedy Hermes przynosi małego Dionizosa do Macri, to ona pomazuje mu suche wargi miodem. Charon żywi młodego Achilla mlekiem, migdałami i miodem.
- c) Również obecnie matki arabskie wznecają w swych dzieciach odwagę, obiecując im mleko i miód (*Der Messias*, s. 156-8).

Do tych danych Wildberger dodaje jeszcze inne interesujące szczegóły: a) częste używanie miodu i mleka w kulcie babilońskim; b) hymn z Lipitistar Isin, w którym król zobowiązuje się m.in. „powiększyć zasoby mleka i miodu”; e) w misteriach Mitry spożywanie miodu upodabnia do boga (por. *Jesaia* 1-12, BK X/1, s. 296).

<sup>25</sup> Antonomazja - figura stylistyczna polegająca na zastępowaniu nazwy osobowej nazwą wspólną lub odwrotnie (przyp. red.).

W tym procesie pogłębiania znajomości cech oraz misji oczekiwanego Zbawcy przekład grecki (LXX) wprowadził jego nową charakterystykę, nie istniejącą w tekście pierwotnym Iz 7,14, czyli jego „dziewicze poczęcie”. *Alma* przestaje być młodą kobietą, taką jak wiele innych, a staje się tutaj osobą nadzwyczajną, „dziewicą” (*parthenos*), która w sposób cudowny rodzi syna. Na tym etapie powstawania tekstu znajdujemy się już u progu Nowego Testamentu<sup>26</sup>.

### y) Reinterpretacja teokratyczno-wspólnotowa

Niesłusznym byłoby myśleć, że reinterpretacja prorockich wypowiedzi dokonywała się jedynie wewnątrz grup mesjanistycznych. Także inne ugrupowania, przeciwne tej mentalności, a spodziewające się jedynie odnowy królestwa Bożego (teokracja), i to bez króla z dynastii Dawidowej, czytały te poematy, lecz w zupełnie innej perspektywie. Dla nich istotnym był nie tyle Pomazaniec Pański jako osobowość indywidualna, co raczej wspólnota, która wcielała w siebie pożądane cechy. Ta „wspólnotowa” interpretacja Iz 7,14n (*alrna* = Syjon, *Emmanuel* = święta reszta) jest zatem bardzo dawna i ma także dziś swych kontynuatorów.

A oto przykład takiej interpretacji: tekst 7,22 (*śmietaną i miód jeść będzie każdy pozostały w kraju*) pożywienie Emmanuela (o którym mówiliśmy wcześniej) odnosi do owej „reszty”, która ocaleje z katastrofy. To właśnie ta mała społeczność, oczyszczona przez karę, a następnie ocalona, jest prawdziwym Emmanuelem. Również niejasny tekst 9,2 mógłby być lepiej zrozumiany w świetle tej interpreta-

<sup>26</sup> Kolejne pokolenia chrześcijan poddały te teksty mitologizacji (zwł. 9,1 -6 i 11,1-9), choć autorzy NT nie przypisywali im szczególnego znaczenia. Mt 4,1 5n i Łk 1,78n nawiązują do Iz 9,1, wykorzystując użyty tam obraz światła, które rozbłysło w ciemnościach, aby za jego pomocą wyrazić dzieła Jezusa. Łk 1,32n myśli bez wątplenia o Iz 9,6, gdy mówi, że Bóg da Jezusowi tron Jego praojca Dawida i że będzie On królem w domu Jakuba na wieki. 2 Tes 2,8 stosuje Iz 1 1,4 dla wyrażenia eschatologicznego zwycięstwa Jezusa nad „niegodziwcem”. Są to jedyne nawiązania do tych tekstów. Stosowano je rzadko, ponieważ przedstawiony przez nie obraz oczekiwanego Mesjasza ma charakter polityczny i społeczny, a Jezus nie przyszedł, aby takie oczekiwania wypełnić. Wojny prowadzono dalej, zbrojne oddziały maszerowały z łomotem ciężkich butów, nie odrodziło się królestwo Dawida, biedacy i opuszczeni nadal byli ofiarami potężnych bogaczy. Ponadto oczekiwany „Książę pokoju” stwierdził, że przyszedł nie po to, aby przynieść pokój, lecz miecz, a szczęśliwymi ogłosił nie tych, którzy się cieszą pokojem, lecz tych, którzy pracują dla pokoju. Dlatego teksty te były mało używane, a dodatkowo jeszcze „uduchawiane”, przy podkreśleniu aspektów wewnętrznego oświecenia (Mt 4,1 5n; Łk 1,78n) i eschatologicznego zwycięstwa (2 Tes 2,8). Jednakże Łukasz, z uporem snując wizję kontynuacji Dawidowego królowania w Jezusie, zobowiązuje do ponownej lektury tych tekstów, bardziej otwartej na perspektywę nadziei. Jezus rozpoczął swe dzieło, które pewnego dnia osiągnie swą pełnię, a zatem spełnią się proroctwa i nadzieje obydwu tych poematów. Nie łudźmy się, że wraz z przyjściem Jezusa zrealizowało się to, co one obiecywały, ale miejmy nadzieję, że pewnego dnia wszystko to stanie się rzeczywistością.

cji. Zgodnie z niektórymi autorami *hirbita hagój ló* w znaczeniu „pomnożyłeś lud”<sup>27</sup> była pierwszą, bardzo dawną wersją tego tekstu, która oznaczałaby nową płodność Syjonu: *W tej korekcie tekstu „wielkie światło”, które oświeca ludy (w. 1), utożsamione zostaje z tak bardzo oczekiwanym wzrostem wspólnoty sprawiedliwych*<sup>28</sup>.

Drugim wyraźnym przykładem płodności takiej interpretacji o perspektywie wspólnotowej jest tekst 14,10. Wydaje się, że wymieniony tutaj korzeń Jessego, wyniesiony jako „sztandar narodów”, nie jest tą osobistością, o której mówi 11,1-5, ale raczej jest to owa „reszta”, o której mówi fragment 11,11, idący po tej samej linii, co 4,2-3 (łatwo zauważyć paralelizm pomiędzy *latoroślą Pana a resztą z Syjonu (...), zapisanymi w Jeruzalem do księgi życia*). To samo zdaje się przedstawiać metaforyczny obraz zaczerpnięty ze świata rolniczego w tekście 27,6: *W przyszłości Jakub się zakorzeni, Izrael zakwitnie, rozrośnie się i napełni powierzchnię ziemi owocami*.

To samo możemy powiedzieć o sławnym tekście Iz 55,1-5, w którym Bóg daje obietnicę zawarcia z całym ludem *wieczystego przymierza: są to niezawodne łaski dla Dawida*. Odnosi się to z pewnością do dynastycznego proroctwa 2 Sm 7, zastosowanego jednak nie do samego Dawida i jego następców, lecz do całego Izraela.

Zauważamy też, że w tej orientacji przymioty, których oczekiwano od króla, przypisywano całemu ludowi: posiadanie daru Ducha (por. 28,6; 32,15; 44,3; 59,21) oraz praktykowanie sprawiedliwości (26,2; 32,16n; 60,21).

Interesującą jest analiza Księgi Izajasza w tej właśnie perspektywie. Chociaż wydaje się to dziwnym, jednak idea świętej reszty, idealnej wspólnoty, dla autorów po Izajaszu była o wiele bardziej znaczącą niż typowy ideał mesjański odwołujący się do wyjątkowej jednostki. Kto zna sytuację, w jakiej znalazła się wspólnota izraelska po niewoli - ta wspólnota, która nadała kształt Księdze Izajasza - doskonale zrozumie, dlaczego tak było. Problemem zasadniczym była tutaj kwestia akceptacji historii. Monarchia Dawidowa należała już wtedy do przeszłości. Jej upadek dla wielu nie był wielką stratą. Historyczne owoce, które po sobie pozostawiła, były o wiele skromniejsze, niż przedstawiają to pełni entuzjazmu poeci i prorocy dworu. Wobec takiej sytuacji pozostawały jedynie dwie możliwości wyboru: oczekiwanie na idealnego, ponadludzkiego monarchę lub ufność w nastanie Królestwa Bożego bez szukania szczególnych pośredników. Chociaż obydwie te opcje można było pogodzić ze sobą, jak to wykazują niektóre teksty Ezechiela, to jednak trzeba stwierdzić, że redaktorzy i czytelnicy Księgi Izajasza szli po linii teokratyczno-wspólnotowej. Wszystko to nie przeszkadzało, by starożytne teksty dalej wskazywały na jedną szczególną postać, coraz bardziej idealizowaną aż do osiągnięcia przez nią cech Mesjasza eschatologicznego. W tym kierunku pójdzie Nowy Testament. Dlatego możemy ten para-

<sup>27</sup> Taka lektura jest potwierdzona przez liczne hebr. manuskrypty, targumy i przekład syryjski. Tłumaczenie „pomnożyłeś radość” jest rekonstrukcją hipotetyczną, powszechnie przyjętą na podstawie propozycji W. Seyna z 1 848.

<sup>28</sup> J. Vermeulen, *Du prophete Isaie a Apocaliptique*, s. 240. Po tej linii idzie też Becker.

graf podsumować cytowanymi już słowami św. Hieronima, które zawierają głęboką prawdę: *Sicque exponam Isaiam, ut illum non solum prophetam, sed evangelistam et apostolum doceam (... tak więc objaśniam Izajasza, uważając go nie tylko za proroka, lecz także za ewangelistę i apostoła).*

#### d) Micheasz<sup>29</sup>

Izajasz w 11,1 -9 odwołuje się do początków monarchii, gdy mówi o Jesse - ojcu Dawida. Podobne odniesienie spotykamy w słynnym tekście Micheasza, cytowanym po wiekach przez św. Mateusza Ewangelistę:

*A ty, Betlejem Efrata,  
najmniejsze jesteś wśród plemion judzkich!  
Z ciebie mi wyjdzie  
Ten, który będzie władał w Izraelu,  
a pochodzenie Jego od początku,  
od dni wieczności.  
(Przeto Pan wyda ich aż do czasu,  
kiedy porodzi mająca porodzić.  
Wtedy reszta braci Jego powróci  
do synów Izraela).  
Powstanie On i paść będzie mocą Pańską  
w majestacie imienia Pana Boga swego.  
(Osiądą wtedy, bo odtąd rozciągnie swą potęgę  
aż po krańce ziemi) (Mi 5,1-3).*

Najprawdopodobniej tekst oryginalny (po usunięciu fragmentów w nawiasach, które wydają się dodatkiem późniejszym) należy do tzw. „proroctw szczepowych”, skierowanych do danego klanu czy szczepu, by opiewać jego potęgę lub zapowiedzieć mu przyszłość (por. Rdz 49; Pwt 33). W naszym przypadku jest to błogosławieństwo dla Betlejem. To, że było ono ojczyzną Dawida, nie przeszkadzało wcale, że nadal pozostawało małą miejsciną Judei. Ścisłe biblijna myśl o wywyższeniu ma-

<sup>29</sup> Odnośnie mesjańskich idei u Micheasza por. obszerną analizę tekstu 5,1-5 w: B. Renaud, *Le formation du livre de Michée* (Paris 1977), s. 219-54. Zob. też J. Coppens, *Le cadre littéraire de Mi 5, 1-5*, w: *Near Eastern Studies in honor of W. F. Albright* (Baltimore 1971), s. 57-62; Th. Lescow, *Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha*, w: *ZAW 79* (1967), s. 172-207; J. T. Willis, *Micah IV 14- V5: A Unit*, w: *VT 18* (1968) s. 539-47; A. H. van Zyl, *Messianic Scope in the Book of Micah*, w: *OTWSA* (1973), s. 62-72; F. Salvoni, *II vaticinio di Michea*, w: *RicBibRel 10* (1975), s. 31-42.

luczkiach rozbrzmiewa tu wyraźnym echem. Czy więc w tych słowach proroka należy dostrzec głęboką wzgardę względem Jerozolimy i odrzucenie tej przeklętej i pełnej niesprawiedliwości stolicy na korzyść pokornego Betlejem? Niektórzy tak właśnie myśleli. Inni zaś uważają, że u podstaw testu leży nie tyle odrzucenie Jeruzalem, co raczej powrót do początków Izraela. Całkowite wybawienie nie może być jednak prostym przedłużeniem tego smutnego okresu, w którym żyje autor. Musi nastąpić przecięcie, oddzielenie, powrót do przeszłości, do minionego ideału, równoznaczny z powrotem do raju. Dlatego wspomniane zostaje Betlejem, ojczyzna idealnego króla Dawida. Coś podobnego stwierdza też Iz 11,1-5, kiedy mówi, że przyszły król narodzi się z „pnia Jessego”, odwołując się w ten sposób do samych początków dynastii Dawidowej. Mając to na względzie, widzimy jasno, że słowa: *Pochodzenie jego od początku, od dni wieczności* nie mówią o preegzystencji kogoś niezwyklego, ale odnoszą się do historycznego czasu Dawida, o kilka stuleci wcześniej.

Najważniejsza jest jednak rola, jaką spełni ten zapowiadany władca. Narodzi się on w Betlejem, ale cała jego egzystencja związana będzie z Bogiem (*z ciebie mi wyjdzie*) oraz z Jego ludem (*który będzie władał w Izraelu*). Pobrzmiwa tu znów echo proroctwa Natana: *Zabrałem cię z pastwiska, spośród owiec, abyś był władcą nad ludem moim, nad Izraelem* (2 Sm 7,8); *On będzie Mi synem* (2 Sm 7,14). Ta jego misja pośrednictwa pomiędzy Bogiem a ludem zostaje jeszcze lepiej przedstawiona w drugiej części proroctwa. Nowy król będzie pasł swój lud jak Dawid, lecz będzie to czynił mocą Boga i przy Jego wsparciu. Jest to temat, który spotkaliśmy już w poematach z Księgi Izajasza. Bez mocy Pana, bez Jego pomocy nawet ten tak oczekiwany król byłby tylko zwyczajnym księżątkiem pozbawionym siły i prestiżu. Z tego jeden wniosek: jedynie Bóg jest prawdziwym królem i prawdziwym Zbawicielem.

Może kogoś dziwić zwięzłość tego proroctwa, ale powiedziano w nim wszystko, co istotne. Zapowiada ono przyjście prawdziwego pasterza i wodza, utożsamionego z wyidealizowanym Dawidem, zniekształconym przez tradycję, który stał się postacią jakby mityczną, daleką od historycznej prawdy. Ale są to fakty drugorzędne. Pewna deformacja i mit są tutaj bowiem w służbie orędzia zbawienia.

Oczywiście interpretacja proroctwa zależy od historycznego momentu, w którym zostanie ono umieszczone. Kto je przypisuje prorokowi Micheaszowi i tym samym umieszcza pod koniec VIII wieku, ten powinien je interpretować jako ostrą krytykę przeciw królowi Ezechiaszowi, któremu prorok zdaje się odmawiać wszelkich praw do władania nad ludem. Nie on jest prawdziwą głową Izraela, bo nie pasie swych poddanych mocą Boga. Prorok oczekuje od niego jedynie tego, by zniknął i tym samym zrobił miejsce prawdziwemu władcy Izraela. Jest to wizja takich badaczy jak Gressman, Seybold, W. H. Schmidt.

Jeszcze lepiej ten tekst, który komentujemy, można zrozumieć jako obietnicę sformułowaną parę wieków później, gdy już nie było króla, a zatem podczas niewoli lub po niewoli. Jego zadaniem było więc pocieszanie ludu nadzieją przyjscia



idealnego monarchy porównywalnego z wielkim Dawidem. Tak interpretują go Lescow, Renaud i inni.

Niezależnie od różnorodności interpretacji w proroctwie tym dominuje pewność, że lud nie będzie się dalej błąkał „jak owce bez pasterza”. A nawet gdyby „pasterzem” miał być sam Bóg, to tekst ten zdaje się iść po linii myślenia tych, którzy w rządzeniu ludem uznają współpracę człowieka.

To początkowe proroctwo z czasem się rozrastało, przybierając nowe odcienie, które nie zniekształcały oryginału, lecz go uzupełniały. Trudno jest zrekonstruować proces jego formowania się, ale wydaje się, że wprowadzenie wersetów 2 (*aż do czasu*) i 3b (*osiądą wtedy*) można umieścić w tym samym czasie. To nasuwa myśl, że obydwie one wyszły spod jednej ręki. Cóż jednak autor chciał w nich zawrzeć? Prawdopodobnie chciał wyjaśnić, dlaczego moment wybawienia opóźnia się. Proroctwo początkowe zawierało w sposób wyraźny orędzie nadziei. Rzeczywistość okazała się jednak inną - mijały lata, a obietnica się nie wypełniała. I oto jakiś autor, aby wyjaśnić tę zwłokę, dodaje werset 2 i 3b. Zanim pojawi się oczekiwany król, nastąpi okres opuszczenia przez Boga i wypełnienia się wstępnych warunków proroctwa: poród „niewiasty brzemiennej” oraz zjednoczenie braci. Te dwa warunki są niezwykle tajemnicze i trudne do interpretacji.

Przede wszystkim trzeba sobie zadać pytanie, kim jest owa kobieta brzemienna, która ma porodzić? Czy odnosi się to do tajemniczej kobiety z Iz 7,14? Czy jest to matka Mesjasza czy matka króla? A może należy tu myśleć o Syjonie-Jeruzalem, które nieco wcześniej, u Mi 4,9b. 10a, było przedstawione jako mające porodzić? Innymi słowy: czy to znaczy, że Bóg opuszcza swój lud aż do momentu narodzin króla Izraela albo do momentu, gdy Syjon, pozbawiony swych dzieci ze względu na niewolę, nie zrodzi nowej wspólnoty?

Z drugiej zaś strony, co oznacza zdanie: *Wtedy reszta braci jego powróci do synów Izraela?* Kim jest owa „reszta braci”? Mowinckel i Coppens myślą tu o wygnanych potomkach Dawida; van Hoonacker, Gressmann, Beyerlin, Arlen o uprowadzonych w niewolę z Królestwa Północnego. Sellin i Hammershaimb dołączają do tej grupy uprowadzonych przez Sennacheryba z Królestwa Południowego. Nöscher mówi o elicie narodu uprowadzonej do Babilonu w 586 roku. Rudolph tłumaczy ten tekst następująco *Ulubieniec swych braci powróci do synów Izraela* i odnosi go do króla z w. 1.

Wydaje mi się, że w. 2 mówi o płodności Jeruzalem (ten sam temat zauważamy u Iz 49,21; 54,1; 66,7.8 itp.) oraz o powrocie wygnańców. Kiedy spełnią się te dwa warunki - nie wiemy, czy autor myślał o krótkim czy długim okresie czasu - nowy lud nie powinien już doświadczać opuszczenia i cierpieć z powodu anarchii. Będzie on posiadał najlepszego z królów. Dlatego, jak zapewnia w. 3b, *osiądą wtedy bo odtąd rozciągnie swą potęgę aż po krańce ziemi*.

Analizowane razem, wersety 1-3 prezentują tematy typowe dla okresu niewoli i po niewoli: zapowiedź nowego Dawida, płodność Jeruzalem, zjednoczenie narodu pod jedną głową, pokój i pomyślność. Komentatorzy tego tekstu dyskutują nad tym, czy Mesjasz Micheasza jest postacią czysto polityczną (Rudolph, Herrmann, Lescow) czy też wyłącznie religijną (Renaud), ale jest to rozróżnienie dosyć sztuczne i niewłaściwe. W tekście bowiem pojawiają się obydwa te aspekty jego postaci; odpowiadają one epoce, w której powstały. Król, który rządzi mocą Boga, nie ogranicza się jedynie do rozszerzenia swego panowania i wybawienia swego ludu. Przynosi on swemu ludowi, zgodnie ze starożytną tradycją monarchiczną, wszelki rodzaj błogosławieństwa, między innymi również wewnętrzną więź pomiędzy ludem a Bogiem. Być może niektóre fragmenty podkreślają bardziej aspekt polityczny, np. takie jak wersety 4-5, szczególnie zaś 5b, nie można jednak wykluczyć aspektu religijnego. Dlatego z biegiem czasu tekst Micheasza stał się jednym z najważniejszych tekstów mesjańskich.

### e) Jeremiasz<sup>30</sup>

Prorok ten omawia temat monarchii w niewielkiej części swej księgi (21,11 - 23,8), rozpoczynającej się od słów: *Oдноśnie domu króla judzkiego*. Tekst ten wymagałby drobiazgowego studium, ponieważ oryginalne teksty Jeremiasza zostały wzbogacone przez późniejsze dodatki i objaśnienia<sup>31</sup>. Ograniczymy się jednak do podkreślenia jedynie zasadniczych jego aspektów.

Rozpoczyna się on dwoma prorocत्वami ogólnymi (21,11-14 oraz 22,1 -9), z których za autentyczne Rudolph uznaje jedynie wersety 21,11 -14 i 22,6-7. Pojawiają się tu dwa zasadnicze tematy: sprawiedliwość i kara. Jeśli dom królewski nie będzie praktykować sprawiedliwości, spotka go kara. Oto co jest jedyną gwarancją przetrwania, jaką dysponuje dynastia Dawidowa: *uwolnienie uciśnionego z ręki ciemężcy* (21,12); *wypełnianie prawa i sprawiedliwości, uwalnianie uciśnionego z rąk ciemężcy, nie uci-*

<sup>30</sup> Na temat mesjanizmu Jeremiasza por. G. von Rad, *Teologia dell'AT II*, s. 250n; A. Colunga, *Los vaticinios mesiánicos de Jeremías*, w: *Cencía Tomista* (1941), s. 1 -36; F. Raurell, *Desacralización de la dinastía davidica en Jeremías?*, w: *Estudios Franciscanos* 72 (1971), 149-69; M. J. Canet Blasco, *La experiencia mesianica en Jeremías*, w: *Cuadernos del Pontificio Colegio Español 2* (1944), s. 39-61; J. Coppens, *L'esperance messianique a la vieille et au lendemain de l'exil*, w: *Studia Bíblica et Semítica T. C. Vriezen dedicata* (Wageningen 1966), s. 46-51 (o Jeremiaszu s. 47-54); M. Sekine, *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremía*, w: *VT* 9 (1959), 47-57; W. Dommershausen, *Der "Spross" als Messias-Vorstellung bei Jeremía und Zacharia*, w: *TuTQ* 148 (1968), s. 321 -41; W. R. Aytoun, *The Rise and Fall of the "Messianic" Hope in the Sixth Century*, w: *JBL* 39 (1920), s. 24-43.

<sup>31</sup> Dla bardziej szczegółowej analizy por. J. L. Sicre, *"Con los pobres de la tierra". La Justicia social en las profetas de Israel* (Madrid 1985), s. 353-65.

*skanie obcego, sieroty i wdowy, nie czynienie im gwałtu, nie rozlewanie krwi niewinnej w tym miejscu* (22,3). Według Jeremiasza obietnice Boga nie są bezwarunkowe. Pan zachowuje zawsze swą suwerenną wolność i w zamian za swe dobrodziejstwa wymaga etycznego postępowania ze strony człowieka. Jeremiasz potwierdził to już w odniesieniu do świątyni w mowie 7,1-14. Teraz stosuje tę samą zasadę wobec dynastii Dawidowej: jeśli nie będzie ona praktykować sprawiedliwości, Bóg *przysięga (...), że dom ten zostanie obrócony w gruzy* (22,5).

Mamy tu trzy wyrocznie skierowane do konkretnych królów: Joachaza, Szaluma (22,10-12), Jojakima (22,13-19) i Jojakina (22,20-30). Spośród tych trzech najbardziej słynną i jasną jest wypowiedź skierowana przeciw Jojakimowi. Ukazuje ona równocześnie ideał monarchy. Jest nim osoba, która, jak np. Jozjasz, *wykonuje prawo i sprawiedliwość, występuje w obronie uciśnionych i ubogich* (w. 15b oraz 16a). Takie postępowanie można pogodzić *zjedzeniem, piciem i zażywaniem pomyślności* (15a). Lecz nie można tolerować takiego postępowania, gdy król ma „oczy i serce” zwrócone jedynie ku *własnej korzyści, przelewaniu niewinnej krwi, wywieraniu ucisku i gwałtu* (w. 17).

Na końcu tego tekstu następuje powrót do stylu ogólnego, charakterystycznego dla części pierwszej (23,1-8). Po oskarżeniu poprzednich królów, którzy prowadzą lud do zguby i *rozpraszają owce mojego pastwiska (...)* i *nie troszczą się o nie* (w. 1-2), interweniuje sam Bóg, by zgromadzić na nowo swą trzodę (w. 3), On też daje jej nowych pasterzy (w. 4). W sposób nieco zaskakujący jest tu wreszcie mowa o przyjsciu jedyne go króla: *Wzbudzę Dawidowi odrośl sprawiedliwą. Będzie panował jako król, postępując roztropnie, i będzie wykonywał prawo i sprawiedliwość na ziemi* (w. 5).

Czy nie ma więc sprzeczności pomiędzy licznymi pasterzami z w. 4 a jedynym królem z w. 5? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że tak. Dlatego niektórzy bibliści uznali w. 5-6 za późniejszy dodatek, zaprzeczając tym samym, że również tekst Jeremiasza zawiera w sobie pewne nadzieje mesjańskie. Jednak tytuł, jaki ma otrzymać nowy, przyszły król, czyli *JHWH sidąenu* („Pan naszą sprawiedliwością”), wydaje się być wyraźną aluzją do Sedecjasza, króla współczesnego Jeremiaszowi. Dlatego najprawdopodobniej wersety 5-6 pochodzą od samego Jeremiasza. Jeśli zaś chodzi o wielu pasterzy z w. 4, to nie są oni, według proroka, królami we właściwym tego słowa znaczeniu, lecz ministrami i urzędnikami dworu. Czy możemy uważać tekst Jr 23,5-6 za tekst mesjański, czy jest to tekst odnoszący się do idealnego monarchy ostatnich czasów? Trudno o jednoznaczną odpowiedź. Jedno jest pewne: że wyrażenia Jeremiasza są o wiele bardziej umiarkowane niż Izajasza czy Micheasza. Poruszają się one na płaszczyźnie dosyć realistycznej: nie tyle koncentrują się na właściwościach nadnaturalnych i ponadludzkich idealnego władcy, co raczej skupiają się na samej działalności przyszłego monarchy i na dobrobycie, którym obdarzy on kraj.

Temat mesjański powraca jeszcze we fragmencie 30,8-9: *W dniu tym skruszę jarzmo z twojej szyi i zerwę więzy Nie będą więcej służyć obcym, będą zaś służyć Panu, swemu Bogu, i Dawidowi swemu królowi, którego im wzbudzę*. Nie licząc fragmentu 33,15, można powiedzieć, że jest to jedyne odniesienie do przyszłego króla w czterech obszernych rozdziałach prorockich obietnic. Sprawia to wrażenie, że wersety 30,8-9 zostały dołączone później. Tekst ten ma jednak wielkie znaczenie ze względu na swoje podobieństwo do tekstu Oz 3,5.

Również w w. 30,21 jest mowa o przyszłym władcy Izraela, ale nie ma tu stwierdzenia, że będzie to potomek Dawida. Chodzi tu raczej o kogoś spośród Izraelitów, w przeciwieństwie do obcych władców, którzy cały wiek sprawowali rządy. Trudno jest w sposób bezdyskusyjny ocenić wypowiedzi Jeremiasza. Jego krytyka skierowana przeciw konkretnym królom jest bardzo twarda. Chwali on jedynie Jozjasza, i to dopiero po jego śmierci. Jeremiasz zna tradycję Dawidową, obietnice Natana, ale nie wydaje się być ich entuzjastą. Podkreśla natomiast warunkowy charakter tych obietnic. Wypełnią się one tylko wtedy, gdy królowie będą praktykować prawo i sprawiedliwość. Możemy zatem postawić sobie pytanie, czy Jeremiasz, podobnie jak Ozeasz, nie odrzuca monarchii w samej jej istocie?

Podobnie niejasny jest jego stosunek do mesjanizmu. Istnieją w tej kwestii opinie przeciwstawne, jak np. Lindbloma<sup>32</sup> i Volza<sup>33</sup>. Wielu autorów zajmuje pozycję pośrednią. Jeremiasz - według nich - przyznaje zarówno monarchii Dawidowej, jak i mesjanizmowi pewne znaczenie, ale tylko do określonego momentu swego życia, kiedy to (według Sekinego w roku 605, według Caquota w 597, za panowania Sedecjasza, natomiast według Coppensa i Beckera już po jego detronizacji) Jeremiasz odrzucił mesjańskie nadzieje, uważając, że Bóg zerwał definitywnie swe przymierze z Dawidem. Jego uczniowie lub ostatni redaktorzy, mający nieco inną wizję, wprowadzili pewne poprawki w jego tekście, bardziej akcentując temat mesjański w 30,8-9 oraz w 33,15. Nie uczynili tego jednak w sposób, który mógłby zatrzeć narzucające się czytelnikowi wrażenie, że w całej Księdze Jeremiasza temat Mesjasza odgrywa niewielką rolę.

<sup>32</sup> *U Jeremiasza spotykamy po raz pierwszy ideę króla mesjańskiego w sensie ścisłym (Prophecy in Ancient Israel, 375).*

<sup>33</sup> Por. *Die vorexilische Jahweprophete und der Messias in ihrem Verhältnis dargestellt*, s. 68-78. Volz zaprzecza istnieniu u Jeremiasza idei mesjańskich, ponieważ byłyby one przeciwne jego uniwersał i stycznej koncepcji oraz idei absolutnego i wyłącznego panowania Boga.

f) Ezechiel<sup>34</sup>

Ezechiel również nie porusza tego tematu zbyt często ani też zbyt wyraźnie. W rozdz. 17 mamy alegorię orła i cedru, która przedstawia relacje polityczne pomiędzy Judą a Babilonią i Egiptem. Monarchia, symbolizowana początkowo przez potężny cedr, w końcu traci swą siłę i jej obrazem staje się mała gałązka. A ta, oderwana od swych korzeni, ztraca się całkowicie. To właśnie przedstawiają wersety 1-10 i napisany prozą komentarz w wersetach 11-21. Począwszy jednak od w. 22 sytuacja ulega zmianie. Prorok przepowiada przyszłość: Bóg daje obietnicę zasadzenia nowego, wspaniałego cedru, pod którym zgromadzą się wszelkie ptaki, zarówno wielkie, jak i małe. Co to wszystko oznacza? Wydaje się, że chodzi tu o restaurację monarchii, ale nie ma wyraźnej mowy o przyszłym królu i o jego zaletach. Można by też przyjąć, że Ezechiel nie tyle wspomina o restauracji monarchii, co o ogólnej przyszłości Judy, która stanie się postrachem dla wszystkich krajów sąsiednich (w. 24). Stwierdzenia te nie są jednak zbyt jasne, dlatego nie dziwią nas wahania komentatorów<sup>35</sup>.

Do kwestii króla Ezechiel powraca w rozdz. 19. Jest to elegia, na co wskazują w. 1 i 14. Określenie gatunku literackiego tego tekstu jest istotne, ponieważ pozwala zrozumieć, że nie jest on obiektywną oceną monarchii, ale raczej lamentacją nad smutną sytuacją, która ją dotknęła.

Dosyć niejasnym jest fragment 21,30-32. Rozpoczyna się od krytyki króla (*niecny bezbożnik*), który zerwał pakt poddańczy z Nabuchodonozorem. To spowodowało karny odwet okupanta i sytuację chaosu w kraju. Zdanie, które potem następuje, jest bardzo ważne, ale zarazem niejasne: *Uczynię ci to (...), dopóki nie przyjdzie ten, do którego należy sąd i któremu go przekażę*. Jest to aluzja - zainspirowana zapewne przez Rdz 49,10 - do jakiejś idealnej osobistości, która ma nadejść w przyszłości. Inni jednak sprzeciwiają się temu odniesieniu do Księgi Rodzaju, a tym sa-

<sup>34</sup> O mesjanizmie Ezechiela por. A. Caquot, *Le messianisme d'Ezechiel*, w: *Semitica* 14 (1964), s. 5-23; R. Criado, *Messianismo in Ez 2 1,32?*, w: *XXX Settimana Biblica Spagnola* (1970), s. 263-317; H. Haag, *Ezechiel Beitrag zur messianischen Theologie*, w: *Studia Anselmiana* 27-28 (1951), s. 276-85; E. Hammershaib, *Ezekiel's view of the Monarchy*, w: *Fs. Pedersen* (1953), s. 130-40 (= *Some Aspects of the OT Prophecy from Isaiah to Malachi*, 1966, s. 52-62); M. J. Gruentaner, *The messianic Concepts of Ezekiel*, w: *Theological Studies* 2 (1941), s. 1-18; W. Gronkowski, *Le messianisme d'Ezechiel* (1930); K. Begrich, *Das Messiasbild des Ezechiel*, w: *ZWTh* 47 (1904), s. 433-61; O. Procksch, *Furstand Priester bei Hesekiel*, w: *ZAW* 58 (1940/41), s. 99-133; J. G. Rembry, *Le theme du berger dans l'oeuvre d'Ezechiel*, w: *Liber Annus Studii Biblici Franciscani* 11 (1960/61), s. 113-44; D. Baitzer, *Ezechiel und Deuterocesaja* (BZAW 121, 1971), s. 36-41. Zob. też artykuł Coppensa cyt. w przyp. 29.

<sup>35</sup> Według Criado *uniwersalizm funkcji mesjańskiej został harmonijnie przedstawiony i opisany w 17,22-24*. Również A. Caquot uważa, że *co do mesjanizmu przeszłości nie ma żadnych wątpliwości* (art. cyt., 18). Ostrożniej wyrażają się Coppens i Becker. Ten ostatni jest zdania, że twierdzenie to można odnieść do ludu (*Messiaserwartung*; s. 57).

mym negują mesjańskie znaczenie tego tekstu<sup>36</sup>. Bardziej poprawnym wydaje się zatem taki przekład tego fragmentu: *Nie stanie się to, zanim nie przyjdzie ten, który ma wydać wyrok, jaki mu przekazałem*. W tym przypadku odnosiłoby się to nie do tajemniczej osobistości z przyszłości, lecz do Nabuchodonozora, co z kolei odpowiada całemu kontekstowi tego tekstu (por. 21,13-17).

O wiele jaśniej prezentuje się najważniejszy tekst Ezechiela w rozdz. 34. Wychodząc od obrazu trzody, najpierw mówi on, jak to władcy (pasterze) zdradzili lud, nie interesując się nim i wykorzystując go. Przeciwno tym pasterzom, którzy *pasą samych siebie, ale mojej trzody nie pasą* (w. 8), powstaje sam Bóg jako pasterz swojego ludu: *Ja sam będę szukał moich owiec i będę miał o nie pieczę* (w. 11). Druga scena tego rozdziału (w. 17-22) przechodzi od pasterzy do trzody i koncentruje się na różnicach, jakie pośród niej panują (owce i kozy): słabi cierpią zagrożenie ze strony silnych i są przez nich pogardzani. Również i w tym przypadku interweniuje Bóg, aby wszystko uzdrowić.

W tym momencie pojawia się zdumiewające stwierdzenie: *I ustanowię nad nimi jednego pasterza, który je będzie pasł, mego sługę Dawida. On będzie ich pasterzem, a Ja, Pan, będę ich Bogiem. Sługa zaś mój Dawid będzie władcą pośród nich* (w. 23-24). Na pierwszy rzut oka ta prezentacja Dawida jako pasterza zdaje się być w sprzeczności z nieco wcześniejszym stwierdzeniem, że to Bóg sam będzie pasterzem. Jednak - jak pisze Mowinckel - *w mentalności Izraela i Starego Testamentu nie ma przeciwstawienia pomiędzy rządami Boga a panowaniem Mesjasza*<sup>37</sup>. Całkowicie ze swej strony wykazuje, że ich funkcje są zróżnicowane: Bóg-pasterz gromadzi stado i prowadzi je do Palestyny, natomiast Dawid-pasterz troszczy się o trzodę po jej powrocie. W każdym razie, chociaż nie ma przeciwstawienia pomiędzy zadaniami Boga i Dawida, to jednak tekst nie nadaje nowemu Dawidowi tytułu króla (*melek*), lecz nazywa go księciem (*nasi'*)<sup>38</sup>.

Temat mesjański pojawia się znów w rozdz. 37,15-28, gdzie jest mowa o nowym, zjednoczonym królestwie (Izrael i Juda). *Sługa mój Dawid będzie królem i wszyscy oni będą mieć jednego pasterza* (w. 24). *Mój sługa Dawid będzie na zawsze ich władcą* (w. 25). W rozdz. końcowych (40-48), dotyczących ostatecznej odnowy, postać księcia zajmuje skromne miejsce. Jego funkcja ogranicza się do troski o kultyczne ofiary. Nie chodzi tu już o jakąś nadludzką istotę, lecz o zwykłego śmiertelnika takiego jak wszyscy monarchowie przed niewolą.

Ostatecznie więc możemy stwierdzić, że Ezechiel akceptuje monarchię jako instytucję użyteczną również w przyszłości, niezależnie od słabości samych pa-

<sup>36</sup> Por. W. L. Moran, *Gen 49 and its use Ez 27,32*: Bibl 39 (1 958), s. 405-25. Criado twierdzi: *Ani kontekst, (...) ani przypuszczalne odniesienia, (...) ani sam tekst Ez 21,32 nie dają podstawy do widzenia w nim mesjańskiej przyszłości* (art. cyt., 31 6).

<sup>37</sup> *El que ha de venir*, s. 1 87.

<sup>38</sup> Jednakże w 37,22.24 nadaje się mu tytuł „król” (*melek*).

nujących. Nie interesuje się jednak tym tematem w sposób szczególny Według H. Meulenbelta wypowiedzi proroka *kładą większy nacisk na zbawienie niż na samego zbawiciela*<sup>39</sup>. Zimmerli dokonuje następującego podsumowania: *Postać przyszłego króla nie objawia się u tego proroka jako osobowość żywa. Jest bardzo daleka od obrazu, który znajdujemy u Iz 9,5n; 11,1-9 oraz u Mi 5,1-3 czy Za 9,9. Księżę jest pasterzem, reprezentantem jedności Izraela, a także przedmiotem chwały, dzięki której ludy poznają, że JHWH upokarza i wywyższa. Nigdzie jednak nie mówi, że czyni on coś pozytywnego (...). Jedyńm konkretem na jego temat jest nadanie mu imienia Dawid, do którego JHWH dodaje jeszcze tradycyjny epitet „Mój sługa”<sup>40</sup>.*

Być może dlatego Becker rezygnuje z mesjańskiej interpretacji wypowiedzi Ezechiela o przyszłych królach. Ezechiel bowiem i jego uczniowie największe znaczenie przypisują teokracji i kapłaństwu. Według nich księżę nie pełni żadnych zbawczych funkcji, a nawet - jak na to wskazuje 43,46-48 - *jest jedynie kukłą manipulowaną przez hierokrację*. Becker nie widzi różnicy pomiędzy księciem z rozdziału 43,46-48 a tym, który pojawia się we fragmentach 34,23n i 37,22.24n. Według niego chodzi tu o tę samą osobę, ale nie mającą szczególnego znaczenia ani prestiżu. A jeśli niekiedy nadaje mu pewien uprzywilejowany charakter, wynika to jedynie z samego kontekstu. Stanowisko Beckera jest być może zbyt negatywne, ale też nie ulega wątpliwości, że Ezechiel nie należy do entuzjastów mesjanizmu.

### g) Aggeusz i Zachariasz<sup>41</sup>

Będziemy analizować razem teksty tych dwóch proroków, ponieważ ich działalność przypada na ten sam okres historyczny (lata 520-518) oraz dlatego, że w swej wizji obydwoj są zgodni co do tego, że w danej im historycznej sytuacji zrealizowane zostały pradowne obietnice dotyczące idealnego króla.

<sup>39</sup> Cytuje je Zimmerli, *Ezechiel* (BK XIII/2), s. 91 6.

<sup>40</sup> BK XIII/2, s. 918.

<sup>41</sup> Odnośnie tych dwóch proroków por. R. T. Siebeneck, *The Messianism of Aggeus and Proto-Zacharias*, w: *CBQ* 19(1957), s. 31 2-28; K. M. Beyse, *Zerubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Zacharias* (Stuttgart 1972); G. Sauer, *Serubbabel in der Sicht Haggias und Zacharias* (BZAW 105,1967), s. 1 99-207; K. Seybold, *Die Königserwartung bei den Propheten Haggai und Zacharias: Jud 28* (1972), s. 69-78; J. Alonso Diaz, *La esperanza davidico-mesianica a partir de la crisis del destierro*, w: *Cultura Biblica* (1971), s. 72-85; U. Kellermann, *Messias und Gesetz*, 44-46, s. 58-62. Ponadto na temat Zachariasza zob.: W. Dommershausen (przypis 29); J. G. Baldwin, *Semah as a Technical Term in the Prophets*, w: *VT* 14 (1964), s. 93-7; G. Rinaldi, *II "Germoglio" messianico in Zaccaria 3,8; 6,12*, w: *II Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica Italiana* (Brescia 1966), s. 1 79-91; A. S. van der Woude, *Die beide Söhne des Oels (Zach 4,14); Messianische Gestalten?*, w: *Travels in the World of the OT. Fs. M. A. Beek* (1974), s. 266-8; A. Petitjean, *Les textes du Proto-Zacharie relatifs a Zorobabel. Critique textuelle et analyse littéraire* (Louvain 1 965).

Aggeusz, zatroskany przede wszystkim o odbudowę świątyni, podejmuje ten temat jedynie w krótkiej wypowiedzi skierowanej do Zorobabela, gubernatora Judy: *Ja poruszę niebiosa i ziemię, przewrócę trony królestw i pokruszę potęgę władczych narodów, przewrócę rydwan i jego woźnicę; padną konie i ich jeźdźcy, każdy polegnie od miecza swego brata. W tym dniu wezmę ciebie, sługo mój Zorobabelu, synu Szealtiela, i uczynię z ciebie jakby sygnet, bo sobie upodobałem w tobie* (Ag 2,21-23).

Wypowiedź ta, datowana na koniec roku 520, rozwija dwa połączone ze sobą tematy: zniszczenie potęgi pogańskiej i restauracja monarchii Dawidowej. Tym samym Aggeusz odwołuje groźbę wypowiedzianą przez Jeremiasza przeciw królowi Jojakinowi: *Zapiszcie tego człowieka jako pozbawionego potomstwa, jako męża, który nie zażyje szczęścia w tych dniach, ponieważ żadnemu z jego potomków nie uda się zasiąść na tronie Dawida, aby panować nad Judą* (Jr 22,30). Pamiętając o tej groźbie, lepiej zrozumiemy prorocstwo Aggeusza. Nie zwiastuje on wprowadzie ludowi Bożego dobrodziejstwa, ale podkreśla, że Bóg wróci, aby z upodobaniem spojrzeć na dziedzica Dawidowego: *Wezmę ciebie; uczynię z ciebie jakby sygnet, bo sobie upodobałem w tobie*. Nie to jest więc ważne, co Zorobabel zdołała dla swego ludu, ale to, co Bóg uczyni dla Zorobabela.

Aggeusz w nieco innych słowach powtarza treść prorocstwa Natana wobec Dawida: *Ja zbuduję ci dom, a dom ten i twoje królestwo trwać będą zawsze przede Mną*. Bóg jest wierny swej pradawnej obietnicy. Można przewidzieć, że Zorobabel będzie dobrym królem, lecz okazuje się to drugorzędne w tym kontekście i prorok nie rozwija dalej tej myśli. Ponadto Aggeusz nie uważa Zorobabela za króla wyposażonego w nadzwyczajne, ponadludzkie przymioty. Obiecuje restaurację dynastii Dawidowej, lecz nie jest propagatorem mesjanizmu.

Zachariasz przedstawia przyszłe rządy nad ludem Bożym jako rządy teokratyczne z dwoma najwyższymi reprezentantami: Zorobabelem i Jozuem, z królem i najwyższym kapłanem (6,13)<sup>42</sup>. Zorobabel jest wspomniany w dwóch przypadkach: pierwszy raz w związku z odbudową świątyni (4,6b- 10a), a drugi raz kiedy jest mowa o jego koronacji (6,9-15). I ten właśnie tekst jest najważniejszy. Z darów niektórych repatriantów przygotowana została korona, ze złota i srebra. Ale dla kogo? Według tekstu hebrajskiego *dla arcykapłana Jozuego, syna Josadaka* (w. 11). Wydaje się to jednak nie do przyjęcia, ponieważ następująca potem wypowiedź dokonuje rozróżnienia pomiędzy królem, któremu nałożono koronę, a najwyższym kapłanem. Każdy z nich zasiada na swoim tronie, a pomiędzy nimi panuje zgoda. Zatem w w. 11 znajduje się błąd lub, co bardziej prawdopodobne, dokonano tu celowej zmiany. Ory-

<sup>42</sup> Nie możemy jednak odmówić królowi pewnego pierwszeństwa. Aggeusz wymienia Zorobabela zawsze przed Jozuem, a ten ostatni nie pojawia się w wyroczni końcowej. W Za 2,14 *dwaj pomazańcy nie stają na tym samym poziomie* - jak zauważa Becker.

I chociaż nie jest to zupełnie jasne, to jednak czytając Księgę Zachariasza, odnosi się wrażenie, że Zorobabel jest postawiony wyżej od Jozuego. Ten ostatni potrzebuje oczyszczenia (3,1-10), a 6,9-13 wyraźnie przyznaje prymat gubernatorowi.



ginalny tekst powinien brzmieć: *Włóż koronę na głowę Zorobabela, syna Szealtiela*, wyrażając w ten sposób nadzieję, że on odnowi dynastię Dawidową i doprowadzi do niepodległości kraju. Ale tak się nie stało. Zorobabel zniknął w tajemniczy sposób, nie pozostawiając śladu w historii. Niezależność polityczna też nie nastąpiła. A zatem kiedy kapłaństwo uzyskiwało coraz większy prestiż, a stanowisko arcykapłana charakter coraz bardziej polityczny, starodawna obietnica dana Zorobabelowi została przypisana Jozuemu.

U Zachariasza pojawia się ta sama realistyczna wizja, co u Aggeusza. Nie oczekuje on żadnej nadzwyczajnej osobistości, nawet się jej nie spodziewa. Widzi jedynie zrealizowaną w swojej współczesności dawną obietnicę. Zadowala się faktem, że Zorobabel odbuduje świątynię i zasiądzie na swym tronie, by sprawować rządy. Nie możemy wymagać więcej. Dlatego jeśli chcielibyśmy mówić o mesjanizmie w sensie ścisłym, to u Zachariasza go nie znajdziemy. On bowiem, podobnie jak Aggeusz, ogranicza się do podtrzymywania w ludzkiej nadziei, która już zanikała i której spełnienia już się nie spodziewano. To jednak nie zniechęci przyszłych pokoleń, które będą chciały zobaczyć w swoich czasach wypełnienie się obietnic dotyczących restauracji dynastii Dawidowej<sup>43</sup>.

W ostatniej części Księgi Zachariasza, która nie jest już dziełem tego proroka, lecz jakiegoś anonimowego autora, znajduje się ostatnie proroctwo mające wielkie znaczenie dla kształtowania się nadziei mesjańskich (Za 9,9-10)<sup>44</sup>:

*Raduj się wielce, córo Syjonu, wołaj radośnie, córo Jeruzalem!  
Oto król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski.  
Pokorny, jedzie na osiołku, na oślątku, źrebięciu oślicy.  
On zniszczy rydwany w Efraimie i konie w Jeruzalem,  
łuk wojenny strzaska w kawałki, pokój ludom obwieści*

W tym wypadku stajemy wobec tekstu pełnego niespodzianek. Czytany w całości mówi o przyszłym królu, którego panowanie będzie jeszcze szersze niż Dawidowe. Jego nadejście będzie pełne pokory i - co najważniejsze - nie zniszczy on broni nieprzyjacielskiej, lecz broń ludu Bożego, czyli podważy bałwochwalczą ufność pokładaną w wojsku, która tyle zła spowodowała w Izraelu w ciągu całej jego historii. Tak więc w sposób pokorny, bez działań wojennych „obwieści on narodom pokój”.

<sup>43</sup> Według Beckera sytuacje podobne do tej związanej z Zarobabelem miały miejsce prawdopodobnie około roku 485 (początek panowania Kserksesa), około lat 448-446 (konflikt w Megabiza) oraz około 445-443 (Nehemiasz). We wszystkich tych przypadkach mogły mieć miejsce próby przywrócenia rządów dynastii Dawidowej. Ruchy narodowe mogły zaowocować deportacjami również za panowania Artakserksa III w 350-348 r. przed Chr. Por. *Messiaserwartung*, s. 61 n.

<sup>44</sup> Por M. Rehm, *Der Friedensfürst in Zach 9,9-11*, w: *BiLe 9* (1968), s. 1 64-76; P. Lamarque, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme* (Paris 1 961 ).

Idea ta przywodzi na pamięć słynne proroctwo z Księgi Izajasza i Micheasza o mieczach przerobionych na pługi i włóczniach zamienionych na sierpy (Iz 2,2-4; Mi 4,1 -3). Różnice pomiędzy tymi wypowiedziami a tekstem Zachariasza są jednak oczywiste. Izajasz i Micheasz nie mówią o królu przyszłości i według ich przepowiedni pokój pomiędzy narodami zaprowadzi sam Bóg ze swej świętej góry. Jednak i podobieństwa są godne uwagi, zwłaszcza te dotyczące zapanowania światowego pokoju i likwidacji wszelkiej broni. Wizja Zachariasza jest bardziej realistyczna (choć też utopijna). Według niej Bóg wybierze pewnego człowieka, który zrealizuje tę misję na ziemi.

### 3. Wnioski końcowe

Przeprowadzona tu analiza z pewnością wydaje się trudna i niejasna. Jednak tylko połączenie tematu monarchii i mesjanizmu (co jest nie do uniknięcia) umożliwia wypracowanie jasnej idei. Należy zatem zamknąć ten rozdział syntetycznymi uwagami dotyczącymi tych dwu fundamentalnych tematów.

#### a) Monarchia

Przede wszystkim należy zauważyć brak jednej, monolitycznej postawy proroków wobec instytucji monarchii. W zasadzie większość proroków ją akceptuje - być może dlatego, że pochodzą oni z Judei (Izajasz, Ezechiel, Jeremiasz, Aggeusz, Zachariasz) - ale istnieją również tacy, którzy ją radykalnie odrzucają, czego przykładem jest Ozeasz. Jeszcze inni prezentują postawę nieco dwuznaczną - przynajmniej w pewnych momentach swego życia - co można zauważyć u Jeremiasza. Ten brak zgodności może nieco dziwić, bo wydaje się, jakby objawienie Boże zmieniało swój charakter w poszczególnych prorockich księgach.

Nie roztrząsając złożoności tego problemu, jedno możemy stwierdzić: rozbieżności prorockich koncepcji odnośnie instytucji monarchii wskazują na to, że objawienie Boże nie uwalnia proroków od ich religijnych i środowiskowych uwarunkowań. Uczy też, że ta sama rzeczywistość polityczna może być oceniana w sposób bardzo odmienny w zależności od danego środowiska. Innymi słowy: żadna instytucja polityczna nie może w sposób automatyczny domagać się Boskiej ratyfikacji.

Po drugie, nawet ci prorocy, którzy akceptują tradycję monarchiczną i uważają ją za model znaczący również dla przyszłości, nie szczędzą krytyki konkretnym formom tej instytucji w swojej współczesności. Trudno nawet znaleźć u któregoś z proroków jakąś pochwałę odnoszącą się do rządzących. Jeremiasz wprawdzie chwali króla Jozjasza, ale dopiero po jego śmierci. Z tego wynika, że prorok nie idealizuje żadnej formy rządu i zawsze jest zdolny skrytykować jej błędne posunięcia.

Po trzecie, obietnica Natana, zachowywana przez wieki i odnowiona w trudnym okresie historii przez Aggeusza i Zachariasza, ustępuje miejsca jeszcze ważniejszemu proroctwu: zwiastowaniu Królestwa Bożego. Temat ten coraz wyraźniej zaczyna pojawiać się w epoce po niewoli, być może pod wpływem Deutero-Izajasza (por. Iz 41,21,44,6; 52,7 itp.), a może też dlatego, że zabrakło wtedy ziemskiego króla. Monarchia zatem ustępuje miejsca teokracji. Nie zapominajmy jednak, że i teokracja kryje w załączku pewne niebezpieczeństwa: może zostać zamieniona w hierokrację, w której kapłani stawiają siebie na miejscu Boga.

## b) Mesjanizm

Jak już powiedzieliśmy na początku tego opracowania, wielu chrześcijan sądzi, że dziełem proroków jest przede wszystkim orędzie o przyszłym ukazaniu się idealnego króla, Mesjasza (Pomazańca) Pańskiego, którego identyfikują z Jezusem Chrystusem. Kto nie zna dobrze ksiąg prorockich, być może na każdej ich stronie znajdzie zapowiedzi tego typu. Rzeczywistość jest jednak inna. U wielu proroków nie znajdziemy żadnej przepowiedni mesjańskiej (Amos, Ozeasz, Joel, Abdiasz, Sofoniasz, Malachiasz), inni natomiast przywiązywali do tego tematu o wiele mniejszą wagę, niż to sobie wyobrażamy (Jeremiasz, Ezechiel)<sup>45</sup>.

Do takiej konkluzji dojdziemy wtedy, kiedy zachowamy pewną terminologiczną ścisłość. Zapowiedź dotycząca sprawiedliwego króla i wybawiciela narodu nie oznacza wcale, że tekst tego typu jest tekstem mesjańskim w ścisłym tego słowa znaczeniu. Podobnie powinniśmy ocenić również wypowiedzi Aggeusza i Zachariasza, którzy we współczesnych im czasach widzą realizację pradawnych obietnic. Jak twierdzi Mowinckel, terminy „Mesjasz” i „mesjański” są stosowane jedynie do osobistości czasów ostatecznych, a teksty, które by o nich mówiły, są bardzo nieliczne. Osobiste przymioty i dary danej postaci, które w pierwszym momencie wydają się nadnaturalne i typiczne dla Zbawcy z czasów ostatecznych, okazują się czymś normalnym w ramach monarchicznych koncepcji starożytnego Wschodu.

Ogólnie rzecz biorąc, w okresie monarchii nie pojawiły się żadne zapowiedzi mesjańskie w ścisłym tego słowa znaczeniu. Dopiero od czasu niewoli w niektórych środowiskach (ale nie w całym narodzie) zrodziły się nadzieje, że Bóg odnowi dynastię Dawidową. Ale i one nie miały charakteru typowo mesjańskiego. Jednak z biegiem czasu, kiedy nadzieje te nie znajdowały swego urzeczywistnienia, a oczekiwania wzrastały, wtedy zamieniły się one w oczekiwanie na Zbawiciela eschato-

<sup>45</sup> Dla jasności obrazu dodać należy, że istnieje również krańcowo inna od tu przedstawionej wizja mesjanizmu biblijnego; inna nie tylko i nie tyle co do szczegółowych interpretacji, ale bardziej jeszcze co do podstawowych założeń egzegetycznych. One to właśnie są tu kwestią najbardziej dyskusyjną (przyp. red.).

logicznego. W ten sposób teksty, które na początku nie były tekstami mesjańskimi, zostały na nowo odczytane i zastosowane do opisu osoby i dzieła tego przyszłego, eschatologicznego Mesjasza. Dokonały tego różne grupy Żydów, a także pierwsi chrześcijanie. Ale nawet i w tym wypadku należy zachować ostrożność w ich ocenie. Autorzy Nowego Testamentu nie odwołują się bowiem do tekstów prorockich w sposób naukowy, nie troszczą się o doskonałą wierność pomiędzy zapowiedzią a rzeczywistością. Nie dbali nawet o dokładne odczytanie znaczenia słów użytych przez proroka: były one dla nich jedynie pewnym punktem odniesienia, literacką aluzją czy też poetyckim cytatem, aby dokonać idealizacji i „uduchowienia” tego, co powiedziano w minionych epokach.

Nie zapominajmy też, że teksty prorockie odnoszące się do konkretnych królów miały z konieczności pewne zabarwienie polityczne, a to przeszkadzało w pełnym ich zastosowaniu do Jezusa. On bowiem, choć też jest królem i potomkiem Dawida (Łk 1,32), w żadnym wypadku nie prowadził działalności na polu politycznym. Zresztą - oceniając „po ludzku” - jego działalność skończyła się straszliwą klęską. Pokładane w Nim nadzieje jako w wybawicielu narodu izraelskiego całkowicie zawiodły (Łk 24,21; Dz 1,6-7). Dlatego w pierwotnym Kościele większe znaczenie uzyskały takie teksty, jak Izajaszowa czwarta pieśń sługi JHWH (Iz 52,13 - 53,12), które pomagały pierwszym chrześcijanom zrozumieć, że misterium zbawienia dokonało się poprzez cierpienie i śmierć Syna Bożego.

Nie znaczy to, że analizowane przez nas wcześniej teksty nie mają żadnego znaczenia. Ale powinniśmy je traktować nie tyle jako spełnione proroctwo, co raczej jako zwiastowanie czegoś, co ma dopiero nadejść, albo też jako początki pewnej rzeczywistości, która jeszcze w pełni nie została objawiona. Podobnie jak pasterze, my już wiemy, że *narodził się nam Zbawiciel, Mesjasz Pan*, ale jednocześnie powinniśmy zaakceptować i to, że ten Mesjasz nie położył kresu wojnom, użyciu siły i wojska, uciskowi i niesprawiedliwości. I wcale to nie oznacza Jego całkowitej klęski. Coś już się zaczęło i wzrasta w sposób ukryty i tajemniczy. A lud, który chodził w ciemnościach, ujrzał światłość wielką (Mt 4,15-16). Może wolelibyśmy, aby była ona wspólniejsza i bardziej promieniująca, lecz to właśnie od nas zależy i to my powinniśmy sprawić, aby to światło, pomimo jego maleńkości, nie zostało schowane pod korcem. Kiedy zaś ono zabłyśnie, oświetli cały dom i rozprzestrzeni się po całym świecie. Słowa proroków dodają nam odwagi, wlewają nadzieję i wiarę, że kiedyś przyjdzie taki dzień, kiedy nasze oczekiwania staną się rzeczywistością.

Maurice Gilbert SJ

**DUCHOWOŚĆ PSALMÓW**

## Wprowadzenie

W historii duchowości Księga Psalmów zajmuje szczególne miejsce. To hebrajskie dzieło literackie jest wyrazem duchowego życia narodu wybranego i towarzyszy mu aż do naszych czasów. A od dwudziestu stuleci w sposób szczególny towarzyszy również życiu chrześcijańskiemu.

Jak wszyscy mogą łatwo zauważyć, Psalterz jest specyficzną księgą Biblii, jedyną w swoim rodzaju. Nie jest księgą podobną do innych ksiąg biblijnych, ponieważ żadna z nich nie zawiera tyle nagromadzonych razem modlitw i medytacji. Oczywiście w różnych miejscach Biblii znajdujemy teksty podobne do psalmów. Wśród nich są takie, które zostały zapożyczone wprost z Psalterza; odnoszą się one do konkretnego momentu historii i są jego szczególną interpretacją. Tak np. Ps 18(17) został umieszczony na końcu historii Dawida w 2 Sm 22,2-51; psalmy 105(104),1-15, 96(95) i 106(105), 1.47-48 odnajdujemy w 1 Krn 16,8-36 przy opisie uroczystości przeniesienia Arki Przymierza do Jerozolimy; Ps 132(131),8-11 jest cytowany w 2 Krn 6,41-42 na zakończenie modlitwy Salomona z okazji poświęcenia świątyni w Jerozolimie. Oprócz tych bezpośrednich zapożyczeń z Księgi Psalmów Biblia zawiera również inne teksty, które w swej istocie są prawdziwymi psalmami. Wspomnijmy przynajmniej najważniejsze z nich: Wj 15 - pieśń Mojżesza po przejściu Morza Czerwonego; Pwt 32 - inna pieśń Mojżesza na zakończenie jego działalności; 1 Sm 2,1-10 - pieśń Anny; Iz 38,9-20 - pieśń Ezechiasza doświadczonego chorobą; Ha 3,1-19 - pełna ufności modlitwa w obliczu zagrożenia chaldejskiego ok. 600 roku przed Chr.; Iz 63,7-19 - modlitwa po zburzeniu Jerozolimy; Ne 9,5-37 - prośba zanoszona do Boga podczas okupacji perskiej; Jon 2,3-10 - dziękczynna modlitwa za ocalenie ze śmiertelnego niebezpieczeństwa; Syr 36,1-17 - prośba o odnowienie Izraela, powstała ok. 180 r. przed Chr.; Syr 51,1-12 - dziękczynienie za uratowanie przed oszczercami; Tb 13,1-17 - hymn na cześć Syjonu; Ba 4,5 - 5,9 - lamentacje nad Jerozolimą i nadzieje z nią związane; w Nowym Testamencie *Magnificat* - Łk 1,46-55 oraz *Benedictus* - Łk 1,68-79.

Księgi Psalmów jako całości nie można jednak z niczym porównać. Większość psalmów, które ona zawiera, oderwana została od jakiegokolwiek kontekstu historycznego, z wyjątkiem pewnych uwag wstępnych, które łączą niektóre psalmy z konkretnymi epizodami z życia Dawida [chodzi tu o tytuły psalmów 3; 7; 18(17)];

34(33); 51(50); 52(51); 54(53); 56(55); 57(56); 59(58); 60(59); 63(62); 142(141)]. Psalmy, w liczbie 150, tworzą Księgę Psalmów; w rzeczywistości jednak jest to raczej zbiór niż księga.

Możemy zarówno mówić o psalmach, jak i o Psalterzu. Terminy te pochodzą z języka greckiego. Określenie „psalmos” w klasycznej grece oznacza motyw muzyczny grany na instrumencie strunowym jako akompaniament do śpiewu. Wyrażenie drugie, „psalterion”, oznacza po prostu instrument strunowy. Zauważmy więc, że w naszych językach zachodnich oddaliliśmy się znacznie od oryginalnego znaczenia tych terminów. To jednak przypomina nam, że psalmy związane były z akompaniamentem muzycznym na instrumentach strunowych.

Język hebrajski nazywa psalmy „Księgą Uwielbień” (*sefer tehillim*). Przedmiotem – jeśli tak można powiedzieć – uwielbienia jest Bóg, Jego dzieła, Jego działania. Ten sam hebrajski źródłosłów (*hill*) można odnaleźć w słowie *alleluja*, czyli „wychwalajcie JHWH”, które pojawia się w Psalmach bardzo często, poczynając od Ps 104(103),35. Księga Psalmów zawiera dużą liczbę pieśni uwielbienia, czyli hymnów, których jest w tej księdze więcej niż innych gatunków literackich. Niemniej jednak to określenie – „pieśni uwielbienia” – trudno byłoby odnieść do próśb albo medytacji o Torze itp. Nadając księdze taki tytuł, chciano najprawdopodobniej wskazać na treść tych psalmów, które stanowią znaczącą jej część. Gdybyśmy chcieli znaleźć tytuł być może bardziej odpowiadający całości Psalterza, można by zaproponować nazwę: „Zbiór kantyków”. Pod nazwą kantyków rozumiemy teksty nadające się do śpiewu, które zarazem, w przeciwieństwie do pieśni, wskazują w naszym języku na religijną treść i zastosowanie. Ta propozycja nazwy ma jednak też swoją wadę: przez kantyki rozumiano u nas jeszcze do niedawna pieśni biblijne nie będące właśnie psalmami (por. tytuły książek: *Psalmy i kantyki biblijne*).

# ROZDZIAŁ I

## PSALMY A LITURGIA

Niezależnie od tego, co byśmy powiedzieli o tytule tej książki, Psalmi są w sposób zasadniczy związane z liturgią. Najprawdopodobniej różne rodzaje psalmów mają swe źródło właśnie w liturgii i w niej też bywały najczęściej używane.

Ponadto wiele psalmów wprost nawiązuje do różnych aktów liturgicznych. Ps 81(80),4 odnosi się do Świąta Namiotów. Ps 122(121) jest poświęcony w całości przybyciu pielgrzymów do Jerozolimy. Ps 100(99) jest wezwaniem do wstępowania w bramy sanktuarium. Psalmi 15(14) i 24(23),3-6 stanowią jakby małą liturgię, będącą celebrowaniem wstępowania do świątyni. Ps 24(23),7-10 jest antyczną procesją Arki Przymierza. Ps 68(67),25-28 opisuje procesję wejścia Arki do sanktuarium. Często w psalmach wspomina się o ofiarach, czy to o tych składanych w intencji pojednania z Panem, jak w Ps 4,6 i 51(50), 18-19, czy też o ofiarach dziękczynnych, jak w Ps 27(26),6; 66(65),13-15,107(106),22; 116(115),18.

Niektóre psalmy ze względu na swe związki z liturgią wymagają uczestnictwa ludu oraz szczególnego udziału różnych osób, między innymi również odpowiedzialnych za kult. Najpiękniejszym tego przykładem jest Ps 118(117); jego początek to pierwszy etap celebracji przed bramą muru otaczającego świątynię (ww. 1-18), gdzie bohater psalmu w imieniu zgromadzenia wyjaśnia znaczenie celebracji; następnie procesja postępuje aż do ołtarza, gdzie dokonuje się oficjalne dziękczynienie (ww. 19-29). Bierze w tym udział nie tylko bohater (ww. 5-7.10-14.17-18.19.21.28), ale również kapłani i lewici (ww. 1-4.15a.20.26.27b.29a), komentator (ww. 8-9.22-24) oraz zgromadzenie, które powtarza aklamację: *Łaska Jego na wieki* (ww. 1-2.4.29b) lub też wyraża tę treść w inny sposób (ww. 15b-16.25.27a). Procesji Przymierza z Ps 24(23),7-10 towarzyszy dialog pomiędzy niosącymi Arkę Przymierza a strażnikami bram miasta. Natomiast Ps 15(14) i 24(23),3-6 są jakby dialogiem pomiędzy pielgrzymami a stróżami bram sanktuarium, dialogiem dotyczącym warunków wejścia. Ps 95(94) zaprasza do podjęcia pielgrzymki i wejścia do sanktuarium, gdzie „prorok kultu” wzywa pielgrzymów do wierności. Ps 32(31) jest liturgią pojednania, w której biorą udział kapłan (ww. 1-2.8-11) oraz wierny dostępujący pojednania (ww. 3-7). Dokonuje się to w obecności całego zgromadzenia (w. 11). Ps 136(135) do prokla-



macji wielkich dzieł Bożych dołącza powtarzaną aklamację zgromadzenia: *Łaska Jego na wieki*. Ps 107(106),4-32 zaprasza cztery różne grupy osób do złożenia dziękczynienia za otrzymane ocalenie. W Ps 128(127),4-6 kapłańskie błogosławieństwo kończy liturgię w momencie opuszczania sanktuarium.

Niektóre psalmy wzywają nawet do tańca, np. dla złożenia publicznego podziękowania przez kogoś, kto wyszedł cało z ciężkich doświadczeń (Ps30(29),12). Ps 68(67),4-5 zaprasza do tańca, aby uczcić Pana, który zamieszkał na Syjonie, podobnie Ps 149,3.

Tańcom w Ps 68(67),4-5 towarzyszą muzyka i śpiewy. W Ps 149 i Ps 150 do wychwalania Pana używa się instrumentów muzycznych. Również należy na to zwrócić uwagę w Ps 33(32),1-3 oraz 98(97),4-6. Według Ps 81(80),3-4a z okazji Święta Namiotów są zastosowane różnorodne instrumenty. Niekiedy sam psalmista akompaniuje sobie podczas śpiewu na lirze lub na innym instrumencie strunowym: Ps 43(42),4; 71(70),22; 92(91),4; 108(107),2-3; 137(136),2.

Oczywiście wielu zagadnień dotyczących związków Psalmów z liturgią nie jesteśmy w stanie zbadać. Jakie było miejsce psalmów w rytuale świątyni? Jaki był udział i jaka forma muzyki akompaniującej psalmom? W każdym razie powyższe przykłady ukazują wyraźny związek psalmów z liturgią i są też przykładem jego konkretnej realizacji. Warto do tego stwierdzenia dołączyć jeszcze kilka uwag.

Przede wszystkim psalmy są celebracją więzi pomiędzy Bogiem a Jego ludem. Nawet gdy przewodniczący zgromadzenia mówi w pierwszej osobie - jak to ma miejsce w Ps 118(117) - to jednak reprezentuje on całe zgromadzenie, które przez niego przemawia. W tym wypadku Pan zawiera przymierze ze swoim ludem. Jest więc rzeczą normalną, że lud ten manifestuje to w liturgii, w akcie liturgicznym, dzięki któremu staje on wyraźnie wobec partnera owego przymierza - wobec Pana, który mu je ofiarował i poprzez które on Go uwielbia, „celebrując” również samego siebie.

By tego dokonać, cała wspólnota ucieka się do wszelkich możliwych form ekspresji, jakie jej są dostępne. Nawet kiedy jeden tylko mówi w jej imieniu, zawsze wypowiada się cała wspólnota i jest do tego wyraźnie zapraszana (ww. 1-4.15-16). Ustala się w ten sposób dialog wspólnoty, w którym każda grupa ma swój udział. A gdy wypowiada się cała wspólnota, wtedy wchodzi w grę wszelkie jej możliwości ekspresji. Ciało łączy się z sercem i duchem. Taniec poprzedza pochód, którego uczestnicy niosą w rękach świąteczne gałązki, jak w Ps 118(117),27. Ciało wyraża bowiem wszelkie postawy duchowe. Tak więc adoracja wspólnotowa znajduje swój wyraz w padnięciu wszystkich na twarz w sanktuarium [Ps 95(94)]; poprzez taką pozycję ciała modlący się wyraża swoje całkowite poddanie się Bogu, podobne do poddańczej postawy jeńców wobec zwycięzcy. W tym wypadku jednak padnięcie na twarz jest dobrowolne, i to ze strony całej wspólnoty, która uznaje się winną niewierności wobec Przymierza, a równocześnie zawdzięczającą wszystko swemu Panu.

Do ekspresji ciała należy również głos. Lud wznosi pochwalne owacje (Ps 33(32), 1-3), składa dziękczynienie, ogłaszając z mocą, że łaska Pana trwa na wieki, i powtarza to po każdym wymienionym przez solistę cudownym czynie Pana (Ps 136(135)). Lud również śpiewa. Z harmonijnymi ruchami ciała w tańcu i pochodzie łączy się piękno śpiewu. Podobnie jak w przypadku owacji, śpiew zgromadzenia charakteryzuje się połączeniem wszystkich głosów ludzkich w jednej harmonii. A zatem w postawach fizycznych - w pochodzie, w padnięciu na twarz - i w śpiewie wspólnoty wyraża się jej zasadnicza jedność: to, że stanowi ona jeden naród, jeden głos odpowiadający jednemu Panu, który wybrał naród jako swój. Śpiew, bardziej niż owacja, wymaga jednak pewnej sztuki. Dlatego istniały w świątyni specjalne grupy, których zadaniem był śpiew. A grupy te, składające się zarówno z mężczyzn, jak i kobiet, były liczne (por. 1 Krn 25; Ezd 2,41.65; Ne 7,44.67). Ich sztuka, której zasad nie znamy, łączy dar i jego przyjęcie: śpiew ten bowiem jest emisją głosu, a równocześnie słuchaniem. Harmonijny rezonans jest tego owocem, podobnie jak niełatwa sztuka modulacji głosu jest tego ceną. Śpiew wymaga uczestnictwa całej ludzkiej istoty: ciało przybiera postawę odpowiednią do śpiewu, rytm oddechu musi być kontrolowany w charakterystyczny sposób. Ciało oddaje się więc na służbę sztuce, w której inteligencja, a jeszcze bardziej życie wewnętrzne człowieka wyraża się zarówno we frazach ściśle muzycznych, jak i w wypowiedzianych słowach, które bardzo zmieniają swój charakter, gdy są śpiewane.

1 Krn 25,1.3.6 zaznacza, że śpiewacy akompaniowali swym pieśniami na lirze i cytrze. Ale były używane również i inne instrumenty, o których wspomina np. Ps 150. Granie na jakimś instrumencie jest oczywiście też sztuką, więc kiedy łączy się ono ze śpiewem, schodzą się razem dwie formy artystycznego wyrazu. Jedna i druga wymaga równocześnie określonej postawy fizycznej i duchowej, które tylko wtedy mają znaczenie i wyrażają piękno, zarówno w ich wykonaniu, jak też i w słuchaniu, gdy są harmonijne. Stąd psalmy nie zwracają się jedynie do ducha, do duszy: cały byt ludzki zostaje tu włączony, ale na wyższym poziomie, ponieważ to wszystko jest ukierunkowane ku Bogu.

Również tekst psalmu nie jest tekstem jakimkolwiek, a ten, kto go recytuje, nie odczytuje go jako zwyczajnego tekstu. Psalm jest poematem. Temu, kto go napisał, udało się wyrazić ludzkie doświadczenie radości lub cierpienia, osobiste lub wspólnotowe, za pomocą słów i zwrotów, których jednak użył w sposób zupełnie odmienny, niż stosuje się je w życiu codziennym. Psalmista musiał doświadczyć czegoś, co jest „czystą” poezją, o której mówi H. Bramond, i potrafił nadać jej kształt w akustycznej harmonii swego języka oraz w wymownych obrazach i symbolach. Pisma poetyckie są darem, lecz dopiero poprzez ich przyjęcie odkrywa się ich wartość i bogactwo. Dar i jego przyjęcie spotykają się razem, jeśli poeta posługuje się zarówno dźwiękami, jak i rytmem (w których udział ciała jest duży), kiedy odwołuje się do obrazów i symboli, w których wyobraźnia, to, co zostało wyobrażone, i pamięć od-

dają się na służbę duchowości jednoczącej człowieka z Bogiem, lud ze swoim Panem. I tak poemat, ofiarowany wszystkim i przez nich przyjęty, staje się wspólnym dobrem całego ludu, który bierze udział w doświadczeniu psalmisty na wszystkich jego poziomach.

Poezja jakiegóś ludu z trudnością daje się przełożyć na inny język, trudno ją dostosować do innej kultury. Staje się to jeszcze trudniejsze, kiedy dziesiątki stuleci oddzielają autorów psalmów od ich tłumaczy. Pierwsi są Semitami, drudzy należą do kręgu kultury grecko-łacińskiej i dlatego przekład nigdy nie odda oryginału. Należy też dodać, że poezja biblijna pozostaje wciąż nieprzenikniona dla naszych badań: język psalmów jest nadal przedmiotem analiz i niekończących się dyskusji, zwłaszcza w kwestii określenia czasu hebrajskich czasowników i znaczenia niektórych terminów. Mamy tu do czynienia jedynie z różnymi hipotezami, co uwidacznia się w różnorodności współczesnych przekładów. Słownictwo hebrajskie jest często niezrozumiałe dla kręgów współczesnej kultury zachodniej. Rzeczywista treść pewnych terminów oraz doświadczenie przez nie przekazane nie zawsze znajdują swój właściwy wyraz i nie zawsze są zrozumiałe dla wszystkich, np. słowo „ciało” lub „serce”. Jakie obrazy kryją się za określeniem „pasterz”, „róg”, „miłość”, „prawo”? A co dla mieszkańców naszych nowoczesnych miast oznacza takie wyrażenie odnoszące się do Boga, jak „Byk Jakuba”? Kultura biblijna „człowieka z ulicy” (należącego także do Kościoła) na Zachodzie jest wątła. A mimo to poezja psalmów wciąż oddziałuje. Taka jest jej siła!

## ROZDZIAŁ II

### PSALMY CAŁEGO IZRAELA

W wielu psalmach autor-psalmista przedstawia się w pierwszej osobie jako literackie „ja”. Jak należy ten fakt rozumieć? Dwie teorie próbują go wyjaśnić. Pierwsza opowiada się za interpretacją kolektywną: psalmista mówi w imieniu ludu. „Ja” oznacza tu całą wspólnotę, której postawę i przeżyte doświadczenie psalmista wyraża. Druga natomiast podkreśla osobowy charakter „ja”: według niej psalmista mówi w imieniu własnym, wypowiada to, co dotyczy jego samego osobiście.

Zajęcie stanowiska w tej dyskusji wymaga pewnych wcześniejszych rozróżnień. Z pewnością istnieją psalmy, w których psalmista, mówiąc w pierwszej osobie, wypowiada się w imieniu całej wspólnoty. Dobrym przykładem jest tu psalm 118(117), o którym już wspominaliśmy. Podobnie jest w Ps 92(91), gdzie psalmistą jest król będący w podeszłym już wieku, i mówi on w imieniu całej społeczności, którą reprezentuje, ponieważ jest jej głową na ziemi. Również w psalmie 18(17), będącym królewskim *Te Deum*, król-psalmista mówi zarówno w imieniu własnym, jak i w imieniu całego ludu. W niektórych psalmach „ja” psalmisty zdaje się więc wyraźnie odnosić do wspólnoty jako całości. Tak np. Ps 23(22) pod obrazem pasterza opisuje prawdopodobnie powrót całego ludu z niewoli, podobnie Ps 129(128), który odwołuje się do nieszczęść, jakie spotkały naród izraelski.

Ale w bardzo licznych psalmach to „ja” literackie oznacza samego psalmistę. Jest on grzesznikiem [Ps 25(24); 51(50); 130(129)], człowiekiem chorym [Ps 88(87)], doznającym niesprawiedliwości [Ps 4; 17(16); 22(21); 31(30); 54(53); 69(68); 143(142)] lub który jęczy w niewoli [Ps 42-43(41-42)], a jego żarliwa prośba ma swoje źródło w jego osobistym dramacie. Zawsze jednak, nawet w największej udręce, daje on świadectwo swojej niewzruszonej nadziei, którą pokłada w Panu [Ps 62(61)]. Gdy zostaje uwolniony od twej udręki, dziękuje Bogu, wspominając swoje wcześniejsze przeżycia: chorobę [Ps 41(40); 30(29)], przebaczony grzech [Ps 32(31)], niesłuszne oskarżenie [Ps 116(114-115)] czy jakąkolwiek inną złą przygodę [Ps 34(33); 63(62); 66(65); 138(137)].

Jednakże i te indywidualne, osobiste psalmy mają wymiar wspólnotowy. Oczywiście jak każdy inny psalm, zostały napisane przez jedną określoną oso-

bę. Trudno sobie wyobrazić, by jakiś psalm, szczególnie z racji jego poetyckiego kształtu, był rezultatem pracy pewnej grupy, jak np. teksty II Soboru Watykańskiego. Jednak wiele z tych psalmów osobistych ma wyraźne odniesienie do całego ludu: czy to dlatego, że psalmista umiejscawia swoje osobiste doświadczenie wewnątrz religijnego doświadczenia całego Izraela [Ps 25(24); 37(36); 69(68); 143(142)], czy też dlatego, że dany psalm jest wyrazem liturgicznego, a zatem publicznego i wspólnotowego dziękczynienia [Ps 22(21); 42-43(41-42); 51(50); 54(53)], lub psalmista wygłasza go na zgromadzeniu ludu [Ps 30(29); 32(31); 34(33); 41(40); 66(65); 116(114-115); 137(136)].

Lecz to jeszcze nie wszystko. Kiedy analizujemy indywidualne prośby lub dziękczynienia, uderza nas bardzo ogólny charakter nieszczęść doświadczanych przez psalmistę, z których pragnie on się wyzwolić lub za uwolnienie od których składa dziękczynienie. Często tym nieszczęściem jest choroba, lecz w tekście nie znajdziemy nic konkretnego na jej temat. W innym wypadku psalmista mówi, że stał się ofiarą niesłusznego oskarżenia, że jest otoczony przewrotnymi ludźmi i zagrożony krzywdzącym procesem, nigdy jednak przedmiot oskarżenia czy wrogiej agresji nie jest dokładnie określony. W rezultacie więc teksty te, chociaż zredagowane przez jedną konkretną osobę, nie odnoszą się tylko do niej. Są na tyle „niekonkretne”, że również inni, którzy przeżywają podobne sytuacje i doświadczają nieszczęść, chorób czy niesprawiedliwości, z całą pewnością mogą je zastosować do siebie, choć zostały nie przez nich napisane. W ten sposób psalmy indywidualne, przynajmniej w pewnym wymiarze, stają się uniwersalnymi. Wśród nich odnajdujemy wspólnotę wiaryzących nawet spoza Izraela, gdyż teksty te zostały przyjęte za swoje przez mnóstwo ludzi, i to nawet zanim jeszcze stali się chrześcijanami, a prawdopodobnie jeszcze przez wiele innych osób poszukujących Boga.

Jeszcze inny fakt pozwala nam uchwycić ten uniwersalny wymiar psalmów Zawierając teksty, które powstawały przez dziesięć stuleci starożytnego Izraela, Psalterz odzwierciedla duszę całego ludu. Jego ostateczne ukształtowanie się w 150 psalmach, podzielonych na pięć ksiąg [Ps 1 - 41(40); 42(41) - 72(71); 73(72) - 89(88); 90(89) - 106(105); 107(106) - 150], z których każda kończy się szczególnym błogosławieństwem [Ps 41(40),14; 72(71),18-19; 89(88),53; 106(105),48; oraz Ps 150 w całości], jest bardzo późne, ale wcześniejsze niż ustalenie kanonu całej Biblii hebrajskiej, po „Prawie” i „Prorokach”, co nastąpiło w I wieku naszej ery. Septuaginta ma praktycznie ten sam układ. Ps 1-2 stanowią wprowadzenie, „bramę wejściową” - jak się wyraził św. Hieronim - do całości zbioru.

Odczytując podtytuły, jakie Biblia hebrajska nadała większości psalmów, zauważamy, że prawie ich połowa jest przypisana Dawidowi (dokładnie 73 psalmy). Nie oznacza to koniecznie, że ich autorem jest Dawid. Nasuwa to raczej myśl, że należą one do jednego lub więcej zbiorów utworzonych pod jego „patronatem”. Te „Dawidowe” psalmy zajmują niemal całą pierwszą księgę Ps 3 - 41 (40), następ-

nie Ps 51(50) - 65(64); 68(67) - 70(69); 108(107) - 100(109); 138(137) - 145(144)). Ps 72(71),<sup>20</sup>, który zresztą jest przypisywany Salomonowi, kończy się takim redakcyjnym dodatkiem: *Skończyły się modlitwy Dawida, syna Jessego*. Większą część psalmów tego zbioru Dawidowego stanowią indywidualne modlitwy błagalne. Wydają się one bardziej zainteresowane sprawami królestwa niż kultem. Ich kompozycja wskazuje na bardzo różne okresy ich powstawania: niektóre są bardzo starożytne, inne zaś względnie nowe (por. np. dwie części psalmu 24: ww 1-6 oraz ww 7-10).

Obok tych zbiorów Dawidowych znajdujemy też inne, przypisywane rodzinom lewitów, oficjalnych kantorów w świątyni: synom Koracha [Ps 42(41) - 49(48); 84(83) - 85(84); 87(86) - 88(87)] oraz Asafa [Ps 50(49) i 73(72) - 83(82)]. Te ostatnie są poważniejsze i dramatyczniejsze niż psalmy synów Koracha, ale u jednych i drugich dają się zauważyć tendencje narodowe, a także związki z kultem. Z drugiej znów strony owe zbiory lewickie zawierają w sobie oryginalne teksty z Królestwa Północnego: tak np. Ps 45(44) jest królewską pieśnią weselną z Północy. Datowanie ich jest zróżnicowane, podobnie jak w przypadku psalmów Dawidowych.

Poza tymi zbiorami przypisywanymi osobom można wyróżnić jeszcze trzy inne zbiory ze względu na ich treść. Jeden z nich dotyczy królestwa Jahwe [Ps 93(92) - 99(98)]; oczywiście wydaje się jego liturgiczne zastosowanie, najprawdopodobniej w okresie po niewoli. Następny zbiór to tzw. psalmy wstępowania [Ps 120(119) - 134(133)]; łączony często z pielgrzymkami, wydaje się pochodzić z okresu po niewoli. Wreszcie psalmy 105(104) - 107(106); 111(110) - 118(117); 135(134) - 136(135) oraz 146(145) - 150 to te, które zawierają, na początku i na końcu czy też przy poszczególnych częściach, zaproszenie-wezwanie „Alleluja”, czyli „Wychwalajcie Pana (JHWH)”. Większa ich część pochodzi z okresu po niewoli, a w czasach Chrystusa wiele z tych właśnie psalmów było stosowanych w liturgii świątecznej.

Widzimy więc, jak wielkie jest zróżnicowanie psalmów: pochodzą one z różnych epok, z różnych części kraju i od różnych grup osób. W rzeczy samej spotyka się w nich i łączy cały starożytny Izrael. Jest to jego modlitwa osobista, wspólnotowa albo medytacyjna. Większa część psalmów jest bowiem modlitwą skierowaną do Pana w formie prośby, dziękczynienia czy uwielbienia; ale są też takie, które nie mają nic wspólnego z modlitwą. A są to teksty niekiedy bardzo znaczące z historycznego punktu widzenia, związane z liturgią, jak np. Ps 2 na królewską intronizację lub Ps 24(23) ze swymi dwoma częściami procesjonalnymi czy Ps 110(109) dotyczący Dawida. Inne są prostymi medytacjami, jak np. Ps 1 o „dwóch drogach życia” czy Ps 37(36) będący refleksją nad losami człowieka sprawiedliwego i bezbożnego, Ps 45(44) mający formę królewskiej pieśni weselnej, Ps 112(111) zawierający pochwałę człowieka sprawiedliwego, Ps 131(130) o postawie dziecięctwa wobec Boga, wreszcie Ps 133(132) chwalcący radości życia braterskiego.

Wszędzie jednak zauważamy związek pomiędzy tymi psalmami a historią duchowości starożytnego Izraela.

# ROZDZIAŁ III

## GATUNKI LITERACKIE PSALMÓW

Porównując niektóre psalmy odznaczające się podobną treścią, wyrażające te same uczucia i opierające się na tym samym typie argumentacji, H. Gunkel (1862-1932) i uczniowie z jego szkoły wykazali, że w psalmach istnieją pewne wspólne formy ekspresji i struktury. Wychodząc z tych obserwacji, można by, ogólnie rzecz biorąc i w sposób abstrakcyjny, wyróżnić pewien rodzaj modelu, który określa się mianem gatunku literackiego. Kontynuując te badania, możemy zapytać, w jakim kontekście powstał taki model, i jakie było środowisko jego pochodzenia. Środowiskiem tym z pewnością - jeśli chodzi o psalmy - była wspólnota i jej liturgia; w ten sposób wyjaśnia się ich literacką formę. W tym świetle możliwe staje się dokonanie pewnej klasyfikacji psalmów. Posłużymy się nią teraz, prezentując niektóre najbardziej charakterystyczne psalmy jako przykłady poszczególnych gatunków literackich.

### 1. Psalmi uwielbienia

Wychwalanie Boga za to, że istnieje, że działa, za Jego potęgę i dobroć jest naturalną postawą każdej wspólnoty wierzącej. Nic zatem dziwnego, że w Psalterzu spotykamy liczne pieśni uwielbienia. Niezależnie od tego, czy ich bezpośrednim przedmiotem uwielbienia jest Bóg, czy też skupiają się na uwielbieniu tego, co jest z Nim ściśle związane, a więc Syjonu lub króla, zawsze charakteryzują się pewnymi wspólnymi formami literackimi. Zaczynają się zaproszeniem do uwielbienia, skierowanym do wspólnoty [Ps 105(104)] lub do siebie samego [Ps 104(103)], następnie psalmista rozwija motywy swego uwielbienia, natomiast zakończenie przyjmuje formy dosyć zróżnicowane. Zakładając zazwyczaj obecność całej wspólnoty, uwielbienie to przybiera często formę dialogu lub pojawia się w nim powtarzany refren, śpiew i muzyka instrumentalna, taniec, a także inne odpowiednie w tej sytuacji postawy ciała.

## a) Hymny

Mają one za przedmiot Boga, z którym Izrael jest złączony Przymierzem i od którego w swej historii doświadczył potęgi i dobroci.

Psalm 136(135) jest tego najlepszym przykładem. Jego początek i zakończenie (ww. 1-3.26) stanowią wezwanie do uwielbienia, skierowane przez solistę do ludu, na które zgromadzenie odpowiada akklamacją: *Bo Jego łaska na wieki!*

Aklamację tę kontynuuje wspólnota w całym tekście psalmu, jak to ma miejsce również u Dn 3,52-90 (*Chwalcie i wywyższajcie Go na wieki!*). Psalm w swej zasadniczej treści wylicza uczynione przez Boga cuda. Zanim jednak zacznie wspominać dzieła Boże dokonane w historii Izraela od chwili Wyjścia aż do zajęcia Ziemi Obiecanej (ww. 10-25), solista wśród cudownych dzieł Bożych wychwala też Jego dzieło stwórcze (ww. 4-9). Izrael bowiem od początku swej historii, w której doświadczał zbawczego działania Boga, poznawał, że Bóg jest Panem wszechświata, dlatego swoje uwielbienie rozpoczyna od wspomnienia początku świata, czyli dzieła stworzenia. Jeśli dokładnie zwrócimy uwagę na wykaz wspomnianych w psalmie cudownych dzieł Bożych, to zauważymy, że autor nie mówi o przymierzu zawartym na Synaju ani też o sprzeciwach i oporze ludu wybranego wobec Boga. Pominięcie tych ostatnich wydarzeń łatwo zrozumieć, ponieważ przedmiotem uwielbienia jest działanie Boga, a nie ludu. Natomiast opuszczenie tematu Synaju można prawdopodobnie wytłumaczyć tym, że Przymierze było rozumiane nie tyle jako potężne Boże działanie, co raczej jako wzajemne zobowiązanie zawarte pomiędzy Bogiem a ludem. Teraz hymn wyraża je w samej celebracji: nie mówi o nim, ale nim żyje w kulcie liturgicznym. Psalm ten prawdopodobnie powstał po niewoli, czyli później niż wspomniane tu wydarzenia. Jednak społeczność Izraela, wracając z wygnania, doświadcza, że to wszystko, co Pan zdziałał na początku historii, kontynuuje dalej na korzyść swego ludu.

Psalm 8 stanowi inny hymn uwielbienia na cześć Boga Stworzyciela. Zaczyna się i kończy refrenem, najprawdopodobniej powtarzanym przez zgromadzenie. Wyrażony w nim podziw dla Stwórcy (*O Panie, nasz Panie, jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi*) wskazuje na zasadnicze źródło wychwalania Boga wszechświata. Jest nim historyczne doświadczenie wspólnoty, co wyrażają słowa: *Panie, nasz Boże*. Podczas gdy Ps 136(35) mówi o Bogu w trzeciej osobie, tutaj psalmista zwraca się do Boga bezpośrednio. Główny trzon psalmu składa się z czterech strof. Pierwsza opiewa wspaniałość niebiańskiego dworu, który wychwala Pana, Boga niewzruszonego wobec chaosu, nad którym panuje; członkami tego niebiańskiego dworu najprawdopodobniej są też dzieci, wspomniane zostają również gwiazdy (zob. Hi 38,7). Ostatnia strofa wymienia cały świat zwierzęcy. W centrum tego wszystkiego, co jest ponad nim, i wobec tego, co jest mu poddane, znajduje się człowiek. Kontemplując jego



pozycję we wszechświecie, psalmista jest pełen zdumienia: Pan zajmuje się człowiekiem z ogromną dobrocią i bardzo osobiście. Uczynił go wprawdzie bytem niższym od istot stanowiących dwór niebiański, ale na ziemi wszystko mu podporządkował. *Ukoronował go chwałą i czią*, przekazał mu własne królewskie przymioty [por. Ps 96(95),6-8)]; człowiek z Jego woli stał się „wicekrólem” stworzenia. Rdz 1,26 w tym samym znaczeniu, lecz o wiele później powie o obrazie i podobieństwie. Jeśli wszystko na tym świecie jest tak poddane człowiekowi, nie ma on powodu, aby lękać się jakichś tajemnych i złych potęg. Psalm ten, najprawdopodobniej sprzed okresu niewoli, był śpiewany w nocy (w. 4). Piękno gwiazdzonego nieba odkrywało przed psalmistą tajemniczą wspaniałość Pana, do którego wszystko należy, a który człowieka umieścił w centrum wszechświata i który mu się objawił w historii zbawienia.

Ps 29(28) powstał - jak się wydaje - pod wpływem hymnu, który Kananejczyści śpiewali na cześć swego boga Baala. Nie jest to jedyny przypadek, kiedy psalmiści wzorowali się na tekstach pogańskich. Ps 104(103) być może również powstał pod wpływem hymnu do słońca, którego autorem był faraon Echnaton. W Ps 29(28) psalmista zaprasza dwór niebiański do wychwalania chwały i potęgi Pana. Mocą swojego słowa, podobnie jak w Rdz 1, panuje On nad całym wszechświatem. Starożytni w tym znaczeniu interpretowali szum huraganu, grzmoty i błyskawice, uważając je za głośną i silną broń Boga, którą On wstrząsa i łamie wszelką potęgę ziemską. Cała ziemia, poruszona w ten sposób, unija się przed Panem, przed Tym, który siedzi niewzruszony pośród swego dworu śpiewającego Mu chwałę. Jedynie lud, który Pan sobie wybrał, ma udział w Jego potędze i Boskim błogosławieństwie, które jest zadatkem jego (ludu) pokoju i pomyślności. Izrael z doświadczenia wie, że Pan, jego Bóg, Pan wszechświata, obdarza go miłością.

Ps 117(116) jest najkrótszym psalmem Psalterza i kończy się skróconym wezwaniem: „Alleluja!” Zaczyna się również tą właśnie formułą, ale nieco poszerzoną. Jak u Iz 49,13, również w tym psalmie pierwszy wiersz stanowi zaproszenie do uwielbienia, a drugi jest jego uzasadnieniem. Tutaj wszystkie ludy ziemi zostały wezwane do oddawania czci Panu, również te, które jeszcze Go nie znają. Z całą pewnością bowiem jest pragnieniem i misją Izraela, aby całą ludzkość zachęcić do wychwalania Pana przez poznanie tego, co dla nas uczynił. Wspomina się tu wierne i pełne miłosierdzia działanie Pana względem swego ludu, które powinno pobudzić również inne narody do uznania Go za jedyne Boga. Zwróćmy też uwagę na Ps 100(99) o podobnej wymowie.

Ps 145(144) jest hymnem indywidualnym: psalmista prezentuje się tutaj w pierwszej osobie i pragnie uwielbiać Pana we własnym imieniu. Psalm ten pod względem literackim jest skonstruowany na bazie 22 liter alfabetu hebrajskiego i każdy jego nowy sztych zaczyna się od kolejnej litery tegoż alfabetu (w. 1 od *alef*, w. 2 od *bet* itd.), ponieważ autor ma nadzieję, że jego hymn uwielbienia będzie obejmował wszystko. I rzeczywiście, obok wyrażen *na zawsze i na wieki* (ww. 2 i 21), *pokolenie*

*pokoleniu* (w. 4), *królestwo wszystkich wieków* (w. 13) nieustannie powraca określenie „wszystko”, ponieważ wielkość i dobroć Pana nie mają granic. W tym kontekście hymn bardzo klarownie ukazuje główny temat, zarysowany na początku i powtórzony przy końcu, czyli uwielbienie (ww. 2 i 21). Psalm przedstawia motywy tego uwielbienia: wielkość Pana objawiająca się w Jego działaniu (ww. 2-5); dobroć okazana swemu ludowi już podczas wydarzeń Wyjścia (ww. 6-9); Jego niepodzielne panowanie nad swym ludem (ww. 10-13 b); Jego zainteresowanie słabymi i ubogimi (ww. 13c-16); zbawienie, jakie niesie On swoim wiernym, którzy znajdują się w ucisku (ww. 17-20). W tym psalmie autor bezpośrednio zwraca się do Pana („Ty”) i bezpośrednio o Nim mówi („On”). Dzięki temu udało się psalmiście nadać swemu poematowi mistrzowską jedność, która swoje zasadnicze źródło ma w doświadczeniu ludu wybranego w całej jego historii. Psalmista nie wymienia już konkretnych wydarzeń z jego dziejów, lecz ukazuje zasadnicze kierunki Bożego działania.

Już te nieliczne przykłady wskazują na różnorodność hymnów oraz ich wzajemne uzupełnianie się. Bóg Izraela jest Bogiem wszechświata i całej ludzkości. Psalmiści opiewają zatem całość stworzenia, a także wydarzenia historii zbawienia, wychodząc od spojrzenia na cały stworzony wszechświat. Uwielbienie, jeśli nawet jest ono osobiste, wyraża doświadczenie całej wspólnoty, obecnej i przyszłej. Co więcej, wszelkie istoty żyjące są do niego zaproszone, wszystkie narody, a nawet „niebiański dwór”. Uwielbienie Boga powinno być bowiem faktem powszechnym.

## b) Wychwalanie królestwa Pana

Psalmi tego typu są nieliczne: Ps 93(92); 96(95) - 99(98); por. także Ps 47(46). Charakteryzują się one aklamacją: *Pan króluje!* lub innym wyrażeniem do niej podobnym. Królowanie Pana nad Izraelem, uznane przez ten lud od jego początków (por. Wj 15,18), tutaj w sposób wyraźny uważane jest za panowanie uniwersalne. Po-brzmiewa w tym echo prorockich orędzi, np. Deutero-Izajasza. Możliwe jest też, że po niewoli celebrowano święto - którego treść i znaczenie ciągle podlega dyskusji - na cześć JHWH Króla. W tym czasie królowie panujący kiedyś w Jeruzalem należeli już do przeszłości, przetrwało jedynie królestwo Pana i rozwija się ono na oczach psalmistów. Dlatego ich pieśń jest pieśnią „nową”.

Ps 98(97), przykładowo, którego ww. 1-3 zostały być może zainspirowane przez Iz 52,10, zaprasza do wielbienia Pana przede wszystkim tych, którzy powrócili z niewoli, ponieważ Pan, ocalając swój lud, dokonał wielkich cudów, a ujrzała to cała ziemia (ww. 1-3). Następnie wszystkie ludy ziemi są sukcesywnie wzywane, aby ze swej strony one również uwielbiły Pana, także ich Króla (ww. 4-6). W końcu cała natura zostaje wezwana do tego uwielbienia, ponieważ Pan przychodzi, *aby*

*rządzić światem sprawiedliwie* (ww. 7-9). W psalmie tym wyczuwa się perspektywy eschatologiczne: są one przeżywane dzięki liturgii, która dzisiaj wspomina swoje wczoraj, a przeszłość przeżywa w teraźniejszości, czerpiąc z niej nadzieję na przyszłość.

### c) Pieśni Syjonu

Również i psalmy tego typu nie są liczne: Ps 46(45); 48(47); 76(75); 84(83); 87(86). Można do nich dołączyć jeszcze: Ps 24(23),7-10 o przybyciu Arki Przymierza do Jeruzalem, Ps 68(67), który opisuje Pana zstępującego z Synaju na Syjon, by założyć tam swe mieszkanie dostępne dla wszystkich ludów, a także Ps 147( 146-147) celebrujący odbudowę Jeruzalem, prawdopodobnie za czasów Nehemiasza, ok. 445 roku. Ludy starożytnego Środkowego Wschodu wychwalały swoje święte miasta jako nienaruszalne miejsca zamieszkania swych bogów, prototypy innego miasta - centrum świata, w którym pragnie mieszkać każdy wierzący.

Ps 46(45) został być może zainspirowany nieoczekiwaną klęską Asyryjczyków, którzy w 701 roku roku obiegli Jerozolimę po dokonaniu inwazji na Judę (por. 2 Krl 19,35-36). Trzy strofy opiewają bezpieczeństwo płynące z Bożej opieki, która usuwa wszelki lęk (ww. 2-4), ponieważ psalmista mieszka w Jeruzalem, w mieście, które Pan otacza opieką (ww. 5-7). Wszystkie narody mogą zauważyć, jak Pan ucisza wojny, ponieważ to On panuje nad narodami (ww. 9-11). Powtarzany przez zgromadzenie refren rozdziela strofy (wprowadzony został po strofie pierwszej). Proklamuje on panowanie Boga pośród swego ludu. Opierając się na wydarzeniach 701 roku, psalm odwołuje się do bardzo starożytnych wyobrażeń mitycznych, które opisują zwycięstwo Pana nad pierwotnym chaosem. W tej walce mały strumyk wypływający obok Jeruzalem staje się majestatyczną rzeką, do której nawiąże Ezechiel (Ez 47,1-5) w perspektywie eschatologicznej. Ostatnia strofa, zwracająca się do wszystkich ludów, ujęta została w tej samej perspektywie. Tak więc współczesne wydarzenie mówiące o Bożym zbawieniu pozwoliło psalmiście potwierdzić nienaruszalność Syjonu (czemu zaprzeczy katastrofa 586 roku) i rozważać konsekwencje tego w życiu innych narodów. Jednak zasadniczą myślą stanowiącą centrum psalmu (w. 6) i jego refrenu jest pewność, że Pan jest pośrodku swoich. Orędzie Księgi Izajasza (Iz 2,4; 7,14; 9,1; 12,2-6; 30,31) jest bliskie treści tego psalmu, jednak brakuje w nim tego gorącego zaproszenia do czynienia dobra, aby Pan rzeczywiście mógł przebywać ze swym ludem (Am 5,14).

Ps 122(121) należy do grupy psalmów „wstępowania” [Ps 120(119) - 134(133)], czyli do grupy dosyć licznych psalmów opiewających Syjon, a które - jak się wydaje - wygłaszali pielgrzymi wstępujący do świątyni jerozolimskiej. Ps 122(121) odnosi się do grupy pielgrzymów, która właśnie zbliżyła się do bram miasta. Psalmista-pątnik przypomina swoim towarzyszom drogi radość, jakiej doświadczyli w momencie

podjęcia tej pielgrzymki (w. 1), a teraz oto jej cel został już osiągnięty: stoją u bram Jerozolimy, która jest znakiem jedności wszystkich pokoleń przybywających tutaj złożyć dziękczynienie Panu. On jest bowiem Tym, który jednoczy, i On dał swemu ludowi Dawidową dynastię jako znak tej jedności (ww. 3-5). Następnie psalmista, posługując się grą słów „Jeruzalem” i *shalóm* („pokój”), zaprasza swych towarzyszy do modlitwy o pokój dla świętego miasta (ww. 8-9) i sam życzy mu pokoju. Na początku i na końcu psalmu wspomniany zostaje „dom Pana” (tj. świątynia): Jeruzalem zasługuje na takie dobre życzenia, ponieważ tu mieszka Pan i dzięki temu staje się ono jednoczącym centrum całego Jego ludu.

#### d) Psalmy królewskie

U ludów Bliskiego Wschodu król był osobą o szczególnym znaczeniu. Stał on na czele swego ludu, ale również utrzymywał uprzywilejowane relacje z bóstwem, które reprezentował wobec swego ludu. Psalmy królewskie w Psalterzu odnoszą się do dynastii Dawidowej, z wyjątkiem Ps 45(44), który wydaje się związany z uroczystością weselną jakiegoś króla z Północy. Wszystkie wydarzenia związane z osobą króla mogły stać się okazją do powstania psalmu tego typu, w szczególności jego konsekracja, wybór następcy czy odniesione zwycięstwo. Niektóre z tych pieśni zostały włożone w usta samego króla (Ps 2), inne są do niego skierowane [Ps 119(109)], a jeszcze inne mają formę modlitwy do Boga w jego intencji [np. Ps 72(71); 89(88); 132(131)]. Można je zaliczyć do różnych gatunków literackich, ale tym, co je charakteryzuje w sposób szczególny, jest ścisłe łączenie króla z Bogiem i z miastem Jeruzalem. Na bazie tych więzów należy uznać, że wybór dynastii Dawidowej jest dziełem Boga (wg 2 Sm 7) i łączy się ze zdobyciem Jerozolimy, gdzie Pan obrał sobie mieszkanie.

Ps 110(109), będący tekstem trudnym i wywołującym wiele kontrowersyjnych interpretacji co do jego pochodzenia i znaczenia, również wysławia osobę króla, prawdopodobnie w dniu jego intronizacji. Przynajmniej dwie przepowiednie zostały tu wygłoszone przez proroka w taki sposób, jakby to były słowa samego Pana wypowiedziane do króla. Pierwsza (w. 1) dotyczy prawdopodobnie intronizacji króla na Syjonie; zawiera zapewnienie o stabilności tronu, czego wyrazem jest zwycięstwo odniesione nad wszystkimi nieprzyjaciółmi (ww. 1b-2). Werset 3 różni się znaczeniem w tekstach hebrajskim i greckim (zróznicowana wokalizacja spółgłosek hebrajskich zmienia jego sens). Według wersji hebrajskiej prorok zapewnia królowi (Dawidowi) zwycięstwo poprzez fakt, że zdobycie przezeń Jeruzalem podwaja niejako jego siłę i militarną preżność. Natomiast przekład grecki zdaje się zainspirowany Ps 2,7. Przepowiednia druga (w. 4) z władzą królewską łączy również kapłaństwo. Dawid i Salomon rzeczywiście pełnili funkcje kapłańskie, ponieważ zgodnie z postanowie-

niem Pana król był osobą najbardziej odpowiednią do reprezentowania ludu przed Bogiem. Prorok-psalmista podejmuje następnie tematy dotyczące zwycięskich wojen (ww. 5-7), a które wprowadził już po pierwszej przepowiedni. Czyni to - moim zdaniem - w sposób typowo profetyczny: jego spojrzenie kieruje się ku przyszłości, a kiedy zwraca się do króla („ty”), przedstawia go jako tego, który jest wspierany w walce przez Pana (w. 5a). Opisując następnie tę walkę i zwycięstwo, nie widzi już nikogo prócz króla, ale jakby z oddali, i wtedy mówi o nim w trzeciej osobie („on”) (ww. 5b-7).

Ps 132(131) jest modlitwą wstawienniczą do Boga w intencji następcy króla Dawida (ww. 1 i 10). Aby ją umotywować, psalmista wspomina, że Dawid sprowadził Arkę Przymierza z Kiriat-Jearim, gdzie przebywała po powrocie od Filistynów. Następnie, wracając do niektórych słów charakterystycznych dla części I (ww. 1-10), psalmista parafrazuje obietnicę Boga (2 Sm 7) o umocnieniu potomków Dawida jako królów na jerozolimskim tronie, w mieście, gdzie On sam obrał sobie mieszkanie (ww. 11-18). Cechą charakterystyczną dla tego psalmu jest dostrzeżona przez psalmistę relacja pomiędzy czynem Dawida - sprowadzenie Arki Przymierza do Jerozolimy - a podwójnym zobowiązaniem ze strony Pana w zamian za ten jego czyn: utwierdzenie panowania Dawidowej dynastii i Boży wybór Syjonu. Te ostatnie dwa tematy są ponadto ściśle związane z obietnicami zawartymi w ostatnich wierszach tego psalmu (por. ich podobieństwo do 2 Sm 7,6-7): obecność Pana na Syjonie przyniesie błogosławieństwo w zbiorach, z których obfitości skorzystają również ubodzy, a następcy Dawida odniosą triumf nad swymi nieprzyjaciółmi.

Także Ps 72(71) jest modlitwą za króla, który ma udział w przywilejach Boga (w. 1). Jest to psalm bardzo pogodny, pochodzący być może z czasów panowania króla Jozjasza (640-609 r.). Tematyka wojenna, związana z militarną koncepcją królewskiego panowania [por. Ps 2 i 110(109)], ustępuje tu miejsca pogodnemu obrazowi wielkiej dobroci i wyjątkowych cnót króla. Jeszcze trzy inne tematy dotyczące idei królewskości zostały w tym psalmie rozwinięte, ale w sposób daleki od częstej w innych psalmach surowości. Oto one: sprawiedliwość, którą król obejmuje wszystkich, a szczególnie bezbronnych (ww. 1-4; 12-15); pomyślność kraju, która jest konsekwencją społecznego pokoju (ww. 5-7; 16); wreszcie - jako efekt takiego panowania - wszystkie narody, łącznie ze swymi władcami, złożą hołd temu królowi (ww. 8-11; 17). Ta era pokoju znajduje swoje uzasadnienie w szczególnej perspektywie, która napełnia nadzieją całą królewską ideologię Izraela; ideał ten może w pełni zrealizować jedynie Mesjasz.

## 2. Kiedy przychodzi utrapienie

Wszelki rodzaj utrapienia doświadczanego przez lud wybrany dodaje do jego uwielbienia śpiewanego Panu nowy wymiar. Ten lub ci, którzy cierpią, nie mogą przecież ukrywać przed swym Bogiem tego, co przeżywają. Kiedy człowiek upada, utrapienie pobudza go do błagania o ratunek, do prośby o pomoc. Ponadto dla dusz wspaniałomyślnych nieszczęście staje się często doskonałą okazją do zaświadczenia o ich ufności wobec Boga. Następnie, już po przewyciężeniu kryzysu, nadchodzi dla nich czas złożenia dziękczynienia.

### a) Prośby i błagania

Tego typu psalmy składają się zazwyczaj z czterech elementów: skierowanej do Boga prośby o pomoc, opisu ciężkiej sytuacji, wypowiedzenia błagalnej prośby oraz wyrażenia pewności co do Bożej interwencji. W psalmach tych rozróżniamy błagania indywidualne i zbiorowe, które są wypowiedzane w imieniu całej wspólnoty lub też przez nią samą.

Ps 130(129), słynne *De profundis*, jest prośbą o przebaczenie, skierowaną do Boga przez pojedynczą osobę. Chodzi tu - być może - o króla, ponieważ dwa ostatnie wiersze poszerzają swą perspektywę i dotyczą całego Izraela. W ww. 1-4, które tworzą część pierwszą, psalmista zwraca się bezpośrednio do Boga („Ty”), błagając Go o przyjęcie jego prośby (ww. 1-2), ponieważ niemożliwe jest dla niego życie bez Bożego przebaczenia. Jest on jednak przekonany, że Bóg przebacza, i za to oddaje Mu cześć (ww. 3-4). Wiersze następne, w których znajdujemy liczne powtórzenia („spodziewać się”, „oczekiwać”, „odkupienie”), podobnie jak w psalmach „wstępowania”, psalmista rozpoczyna od wyrażenia swej pewności, że Pan go wysłucha. Zwraca się teraz do Pana w trzeciej osobie („On”): spodziewa się i oczekuje Pana tak żarliwie, jak strażnik nocny oczekuje świtu poranka. Pan bowiem rozświetli jego ciemności (ww. 5-6). To świadectwo ufności przekazuje on całemu Izraelowi (ww. 7-8), by lud okazał Panu tę samą ufność, ponieważ Pan obdarza go wierną miłością, która wyzwala z niewoli grzechu (por. Wj 34,6-7).

Ps 88(87) jest długą lamentacją człowieka nieuleczalnie chorego, przypuszczalnie trędowatego, którego choroba wyrzuciła poza margines społeczeństwa (por. Kpł 13,46). Jego słowa nie są jednak ani gorzkie, ani twarde, lecz układają się w pokorną prośbę, by Pan, który jest wierną miłością, wybawił go od śmierci, ku której powoli się zbliża. Jego lamentacja jest modlitwą powtarzaną bez znużenia, w której opisuje on swoje nieszczęście. Wydaje się podzielona na dwie części: ww. 2-10a w pewnym sensie znajdują swoje powtórzenie w następujących potem ww. 10b-19. Psalmista podnosi błagalny krzyk (ww. 2-3 i 10b i c), ponieważ zbliża się do śmierci.

ci (ww. 4-6 i 11-13), i to z dala od Pana (ww. 6cd i 15). Nie może już dłużej znieść niełaski, jaką Pan zesłał na niego (ww. 7-8 i 16-18). Pan oddalił od niego również wszystkich przyjaciół i sąsiadów (ww. 9 i 19), więc pozostało mu jedynie pograżenie się w ciemnościach nocy (ww. 10a i 19b). Psalm ten, będący najczystsza formą modlitwy i rozdzierająca lamentacją nieszczęśnika, jest najsmutniejszym psalmem z całego Psalterza.

Ps 142(141) jest modlitwą błagalną więźnia. Po wprowadzeniu, w którym wyjaśnia, że ucieka się do Pana w swoim utrapieniu (ww. 2-3), następnie psalmista zwraca się bezpośrednio do Boga (ww. 4-8). Opowiada o samym sobie (ww. 4-5), o Bogu (w. 6) i o swych oskarżycielach (w. 7). Wreszcie w sposób bardzo konkretny formułuje swą prośbę: błaga o uwolnienie go z więzienia i przyrzeka publiczne podziękowanie (w. 8). W opisie swojej sytuacji kładzie nacisk na swoją samotność i opuszczenie oraz na fakt, że nie ma już przed nim żadnej drogi wyjścia. Jedyną jego ucieczką jest Pan, On jest jego jedyną nadzieją i jedynym dobrem. Chociaż jego przeciwnicy w procesie sądowym są od niego mocniejsi, to on i tak zwraca się do Pana, który kiedyś nad nimi zatriumfuje. Dziękczynienie, które przyrzeka potem uczynić, będzie dla niego sposobnością do dania wobec zgromadzonych wiernych świadectwa o wszelkim dobru, jakiego mu Pan udzielił.

Psalmy 42-43(41-42) tworzą jedną lamentację o charakterystycznym dla obydwu rytmie: trzy sylaby akcentowane przedzielone dwiema nieakcentowanymi. Jest to rytm łamany, odzwierciedlający sytuację udręki, której doświadcza psalmista. Na wygnaniu, być może na początku VI wieku, pewien kapłan, w trzech strofach, choć bez dokładnego ich uporządkowania, przywołuje pełne tęsknoty wspomnienie przeszłości, kiedy to pełnił służbę w świątyni [43(42),5], opisuje cierpienie, które go dotknęło obecnie [42(41),2.4.7.11] oraz wyraża nadzieję na swój powrót do świątyni [43(42),1-4]. Powtórzony trzy razy refren [42(41),6.12; 43(42),5] dodaje otuchy w nadziei na Boże ocalenie, napełnia go pewnością, że zostanie wysłuchany i będzie mógł złożyć swoje dziękczynienie. Jego wiara jest bardzo żywa. Jest to człowiek spragniony Boga [42(41),2-3], i nigdy o Nim niezapominający [42(41),7]. Co więcej, wyraża przekonanie, że Pan mieszka z nim w dzień i w nocy, ofiarując mu swoją miłość, na którą on odpowiada śpiewem swojej modlitwy [42(41),9]. Wokół siebie napotyka tylko niewiernych, którzy powtarzają: *Gdzież jest twój Bóg?* [42(41), 4.11; por. też 43(42),2], co rani go głęboko [42(41),11] i zasmuca [42(41),10; 43(42),2]. Oczekuje jedynie na Boże światło, które go zaprowadzi aż do świątyni, gdzie już teraz przyrzeka złożyć dziękczynienie [43(42),3-4].

Obok tych prośb indywidualnych, bardzo licznych przede wszystkim w pierwszej księdze psalmów [Ps 1 - 41(40)], znajdujemy również kilka prośb wspólnotowych. W nich cała wspólnota, dotknięta jakimś nieszczęściem, zanosi swe błagania do Boga.

Ps 80(79) jest prośbą skierowaną do Boga, w chwili kiedy cały kraj uległ inwazji i spustoszeniu. Chodzi tu prawdopodobnie o Królestwo Północne, splądrowane przez Asyryjczyków w 721 r., kiedy mieszkańcy zostali deportowani do niewoli; nie ma tu żadnej aluzji do Judei i do świątyni w Jeruzalem. Refren, którego treść zmienia się przy każdej zwrotce, powtarza najważniejszą prośbę wspólnoty: *Spraw; byśmy powrócili!* (ww. 4.8.20) lub też: *Powróć!* (w. 15). Centralna część psalmu to wspomnienie winnicy (symbol Izraela), którą Pan zasadził, lecz którą potem wydał na spustoszenie (ww. 9-14; por. Iz 5,1-7 w odniesieniu do Judy i Jeruzalem). Początek psalmu stanowi prośbę o pomoc (ww. 2-3) i opis aktualnego utrapienia (ww. 5-7). W zakończeniu psalmista prosi o opiekę (ww. 15b-19). Jedynie w 19 oprócz prośby wyraża też skruchę ludu, który przyrzeka poprawę: *Nie odstępimy już więcej od Ciebie.*

Ps 85(84) rozwija się w dwóch wyraźnie oddzielonych częściach. Po serii zapewnień wyrażających wiarę w pojednanie Boga ze swoim ludem (ww. 2-4) pojawia się prośba zbiorowa. Użyte w niej słowa-klucze to „zbawienie” i „powrót” (ww. 5-8). Na tę modlitwę odpowiada sam Pan w swojej wyroczni, która obiecuje pokój i przyrzeka pojednanie (ww. 9-14), ale pod jednym warunkiem: *Niech nie wracają znów do swego nierozsądku* (w. 9). Wierność Pana gwarantuje pojednanie. Tak więc psalm jest jednocześnie wyrazem wiary, skruchy i nadziei. Idei powrotu nie można sprowadzać jedynie do fizycznego powrotu deportowanych do kraju. Prośba: *Spraw; byśmy powrócili* może znaczyć przede wszystkim błaganie o nawrócenie: Ty sam, Panie, dokonaj naszego nawrócenia, bo my teraz jesteśmy już na nie gotowi (por. Jr 15,19).

Ps 123(122) jest prośbą wypowiedzianą przez psalmistę, który - ujawniając się tylko w w. 1 - mówi w imieniu całej wspólnoty. Postawa fizyczna proszących jest typową dla modlitwy prośby: oczy wzniesione ku Panu, za którego sługi się uważają (ww. 1-2). Następnie pojawia się powtarzająca się inwokacja o miłosierdzie Pana (w. 3), ponieważ wspólnota czuje się „nasycona wzgardą” (ww. 3b-4): przeżyła już straszliwą katastrofę militarną (upadek Jeruzalem w 586 r.), a teraz musi jeszcze zność urągania sąsiadów, radujących się z jej upokorzenia.

Natomiast Ps 106(105) to pewna forma liturgii pokutnej, prowadzonej przez jakąś ważną osobistość (np. Nehemiasza; ww. 4-5); jest też błaganiem o powrót wygnańców do ojczyzny (w. 47). Zasadniczą treść psalmu stanowią wspomnienia ciągłych buntów ludu przeciw Bogu od czasów Mojżesza aż do epoki królewskiej. Te niewierności, będące przewrotną odpowiedzią na łaski Pana, o których lud ciągle zapominał (ww. 7.15.21), doprowadziły go wreszcie do całkowitego rozproszenia. Lecz to wspomnienie przeszłości nie jest w psalmie jedynie oskarżeniem przodków: *Zgrzeszyliśmy wraz z naszymi przodkami, popełniliśmy nieprawość, byliśmy występni* (w. 6; por. 1 Krl 8,47 i Dn 9,5). Tak więc cały lud, ten z przeszłości i współczesny psalmiście, wyznaje tutaj swoje winy: My nie jesteśmy lepsi od naszych ojców, lecz Pan, jedynie On, jest zawsze wierny (w. 1).



## b) Psalmy ufności

Niektóre z psalmów tego typu podkreślają zwłaszcza ufność złożoną w Panu. Choć łączy się je z psalmami błagalnymi, bo są one błaganiem o pomoc Pana, to jednak bardziej niż inne kładą nacisk na postawę ufności.

Ps 4 jest tego dobrym przykładem. Rozpoczyna się prośbą (w. 2), zaś termin „ufność” pojawia się w nim dwa razy (ww. 6.9). Psalmista wydaje się kimś znakomitym, kto został zaatakowany przez nieprzyjaciół (w. 3). Dlaczego? Psalm nie przytacza nam danych, by na to odpowiedzieć z całą pewnością. Niektórzy mówią o grożącym niebezpieczeństwie suszy, która zagrażałaby zbiorom (por. w. 8), ale dlaczego miałby być za to odpowiedzialny właśnie on? W każdym razie znajduje się on w sytuacji zagrożenia i dlatego błaga Boga, by wysłuchał jego prośby o zmiłowanie (w. 2). Psalm ten dzieli się na dwie części (ww. 3-6 i 7-9). Po modlitwie psalmista zwraca się najpierw do swych przeciwników, a następnie do tłumu. Osobom wpływowym, które go atakują i czynią odpowiedzialnym za nieszczęście, psalmista wskazuje drogę nawrócenia, oni jednak uwłaczają czci jemu należnej. Obelga - twierdzi psalmista - jest zawsze niepoohamowana, stronnicza i dlatego bliska kłamstwu; nie prowadzi do niczego (w. 3), dlaczego więc mieliby iść tą drogą? Proponuje coś przeciwnego, inną drogę wyjścia, która rodzi postawę ufności wobec Boga: wyraża to w siedmiu kolejnych imperatywach (ww. 4-6). Przede wszystkim zaś chce, aby przeciwnicy zrozumieli, że otrzymał on swoją misję od Boga, z którym pozostaje w dobrych relacjach, nawet wówczas gdy doświadcza trudności. Pragnie, by to wzbudziło w nich lęk, ponieważ nastają na przyjaciela Boga, i aby zaprzestali swych przewrotnych czynów. Powinni rozważyć swe postępowanie w ciszy nocnej, gdy są dalecy od wszelkiego wzburzenia, powinni pojednać się z Panem, ofiarować w szczerości serca ofiarę dla Niego i w Nim złożyć całą swoją ufność. Inne przesłanie psalmista kieruje do następnej, jeszcze liczniejszej grupy swoich przyjaciół i wielbicieli. Są oni zaniepokojeni tym wszystkim, co uknuto przeciwko niemu; w ciemności zwątpienia powinni jednak szukać światła Pana. Sam psalmista im je ukaże. Mimo swego utrapienia zna on radość wyższą od tej, jakiej się doznaje przy dobrych zbiorach, doświadcza bowiem pokoju wewnętrznego, śpi spokojnie, ponieważ złożył swoją ufność w Panu. W tym powinni go naśladować!

Możemy wyróżnić jeszcze inne psalmy ufności, które nie są modlitwami, lecz wyznaniem wiary, np. Ps 23(22). Według najlepszej interpretacji jest on wspomnianiem powrotu z wygnania. Psalmista mówi tutaj o Bogu w trzeciej osobie, z wyjątkiem wersetów 4-5, w których zwraca się do Niego bezpośrednio. Opisuje w tym psalmie drogę przebytą przez Izrael, który jest trzodą jedyne Pasterza, oraz postępuje na tej drodze uczynione dla nabrania nowej siły (ww. 1-3). Wszystko, co czyni Pasterz, dokonuje „z miłości swego imienia” (por. Ez 36,22), a to znaczy, że jego trzoda

nie może przypisywać sobie żadnych zasług w tym względzie. Nawet wówczas gdy droga prowadzi przez miejsca niebezpieczne, nie należy się lękać, ponieważ *Ty jesteś ze mną* (w. 4). Jest to okrzyk wiary. U kresu drogi Pan przygotowuje ucztę i tutaj kończy się przypowieść o Pasterzu. Rzeczywiście bowiem po powrocie, a zwłaszcza od 515 roku, cały lud może na nowo uczestniczyć w ofiarach komunijskich w odbudowanej jerozolimskiej świątyni. I chociaż w całym psalmie nie pojawia się ani raz określenie „ufność”, to jednak została ona wyrażona we wszystkich zastosowanych tutaj obrazach. Zrozumiałe jest, że w tym psalmie przemawia cała wspólnota (dla uformowania trzody potrzebna jest przecież więcej niż jedna owieczka).

### c) Dziękczynienia

Kiedy ktoś z wierzących lub cały lud po sytuacji próby i ucisku doznał wyzwolenia, to owe doświadczenie zbawcze, którego Bóg dokonał w jego życiu, pociągało go do złożenia dziękczynienia swemu Wybawcy. Zresztą już w samych błaganiach były często zawarte publiczne obietnice takiego dziękczynienia [por. np. Ps 51(50), 16-17)]. Dziękczynienie jest w swej istocie celebracją liturgiczną. Zawiera ona zazwyczaj dwa wyraźnie wyodrębniające się elementy: opowiadanie i właściwe dziękczynienie. Psalmista opowiada najpierw o tym, co mu się wydarzyło: o swoim nieszczęściu, o modlitwie i wreszcie o wyzwoleniu. W tym świadectwie, które składa wobec wspólnoty, mówi on o Panu w trzeciej osobie („On”). Potem następuje jego oficjalne dziękczynienie, skierowane już bezpośrednio do Boga („Ty”).

Dobrym przykładem takiego indywidualnego dziękczynienia jest Ps 116(114-115). W wierszach 1-9 psalmista snuje swoje opowiadanie na dwa sposoby: najpierw w niewielu słowach (ww. 1-2), potem bardziej je rozwija (ww. 3-9), chociaż i tak trudno dokładnie pojąć, na czym polegało jego nieszczęście. Każda część tego podwójnego opowiadania kończy się odnowieniem zobowiązań względem Pana (ww. 2b.9). W następnym akcie liturgicznym psalmista przechodzi do oficjalnego dziękczynienia: wspomina tu raz jeszcze swoje nieszczęścia (ww. 10-11), zapowiada ofiarę, którą zamierza złożyć jako dziękczynienie (ww. 12-13), potem, podejmując na nowo swe opowiadanie, zwraca się do Pana i znowu powtarza swoją obietnicę złożenia ofiary (ww. 16-17), jak to już wcześniej uczynił (ww. 14.18-19).

Ps 52(51) jest też dziękczynieniem indywidualnym, choć nieco innym. Psalmista rozwija tutaj swe opowiadanie, zwracając się do tego, który go utrapił złośliwymi i kłamliwymi mowami (ww. 3-9). Ponieważ Bóg jest wierny (ww. 3-10), więc obdarzy psalmistę większymi dobrodziejstwami i w ten sposób zatriumfuje nad swym przeciwnikiem. Opowiadanie kończy się wyznaniem wiary w wierność Boga. Potem następuje publiczne dziękczynienie, skierowane wyłącznie do Boga (w. 11).

Dziękczynienia zbiorowe są raczej rzadkie. Najpiękniejszym ich przykładem jest Ps 118(117), którego liturgiczny przebieg został już wcześniej omówiony.

Ps 107(106) to dziękczynienie za powrót z wygnania (ww. 1-3 i 33-43 stanowią dwukrotną refleksję mądrościową). Mamy tu krótki zbiór zaproszeń do dziękczynienia skierowanych do czterech grup osób: do tych, którzy przychodzą z pustyni (ww. 4-9), do wyzwolonych więźniów (ww. 10-16), do zatrwożonych grzeszników, którzy już dostąpili przebaczenia (ww. 17-22), i do marynarzy, którzy przetrzymali szczęśliwie morską burzę (ww. 23-32). Psalm opisuje cierpienia, jakie przeżyła każda z tych grup ludzi, ich modlitwę i wreszcie wyzwolenie, jakiego dostąpili. Następnie po kolei zaprasza ich do publicznego (ww. 22.32) dziękczynienia (ww. 8.15.21.31) i do złożenia dziękczynnej ofiary (w. 22).

Te kilka przykładów psalmów świadczy o tym, jak ściśle powiązane są ze sobą prośby i dziękczynienia: jedno i drugie są przeżywane w obliczu Boga.

### 3. Pouczenia

Przedstawimy teraz kilka przykładów psalmów należących do różnych gatunków literackich, ale służących przede wszystkim do pouczania wiernych.

Pierwszym przykładem będzie psalm, który poucza o warunkach wstępowania do świątyni: Ps 15(14), a także Ps 24(23),3-6. Pielgrzymi pytają kapłana, stróża świątynnej bramy, o warunki wejścia. W Psalmie 15(14) takie samo pytanie kierują już bezpośrednio do Pana. Od Niego też oczekują odpowiedzi (a kapłan powtarza tylko wymagania Pana), ponieważ wszystko od Niego zależy. Poza tym ci, którzy pytają, nie są zwyczajnymi pielgrzymami czy przechodniami. Oni pragną stać się gośćmi Pana i zamieszkać na świętej górze (w. 1). Również odpowiedź, wypowiedziana zazwyczaj przez stróża bramy, przybiera tutaj wysokie tony: warunki wejścia, które on określa, nie odnoszą się do kwestii rytualnych, np. do rodzaju ofiary, która winna być złożona (por. Mi 6,6-7), nie mówią o wymaganiach związanych z zasadami rytualnej czystości. Wyliczone przez niego warunki należą do porządku moralnego, a jest to moralność typowo *prorocka* (ww. 2-7b; por. Mi 6,8, Iz 33,15-16). W w. 2 wymienione są pozytywne cechy tego, kto jest godzien stanąć na tym miejscu: przede wszystkim jest to postawa prawości w relacjach międzyosobowych, w działaniach, słowach i myślach („serce”). Wersety 3-7b dotyczą już szczegółów: szczerości mowy (w. 3), relacji z innymi (w. 4ab; Nowy Testament oświecili te kwestie jeszcze wyrażniej) i wierności danemu słowu (w. 4cd), na końcu zaś kwestii pieniężnych (w. 5ab sprzeciwia się lichwie i przekupstwu). W podsumowaniu psalmista stwierdza, że kto tak postępuje, ten nigdy się nie zachwieje i będzie niewzruszony jak Pan, nasza

Skąła, oraz jak Jego dom, wzniesiony na skale (w. 5c). Konieczne jest bowiem budowanie własnego życia na solidnym fundamencie.

W Psalterzu widać więc wpływ niektórych proroków związanych z sanktuarium [por. np. Ps 95(94),8-11; 81(80),11-17; a także Ps 110(109)]. Ps 50(49) jest w całości profetycznym wezwaniem do wierności wymaganiom Przymierza w przypadku ich naruszenia (por. Iz 1,10-20; Jr 2,4-13; Mi 5,1-8). Kiedy lud, partner przymierza z Bogiem, okazuje się niewierny swoim zobowiązaniom, „wielki Król” [Ps 95(94),2] interweniuje, aby przywołać niewiernego do porządku, a jeśli ten pokutuje, Przymierze może zostać odnowione. Taki jest kontekst Ps 50(49). Natomiast Ps 51(50) stanowi przykład wyznania grzechów i zanoszonej przez pokutującego do Boga prośby o odnowienie Przymierza. Ps 50(49), 1-6 przedstawia Pana, który zwołuje swój lud w obliczu całego stworzenia, pełniącego w tym wypadku rolę świadka. Wersety 7-15 prezentują pierwszą część wymagań Pana: mówi On (przez swego proroka), że prawdziwe przymierze nie polega jedynie na mnożeniu ofiar zwierzęcych, ponieważ Ten, do którego one należą, nie potrzebuje pokarmu. Prawdziwą jest ta ofiara, którą człowiek składa z samego siebie [por. Ps 51 (50), 18-19; Dn 3,39-40]. Wersety 16-23 stanowią drugą część wymagań Boga i są oskarżeniem niewiernego ludu za nieustanne sprzeciwianie się Bogu. Lud ten ciągle mówi o Przymierzu, ale w życiu codziennym go nie realizuje. Dlatego psalmista-prorok wylicza tutaj jego występki: kradzież, cudzołóstwo, kłamstwo, przeklinanie (por. Dekalog z Wj 20,13-17; Jr 7,8-10). I w tym wypadku zarzuty Pana nie dotyczą kwestii rytualnych, lecz potępia On grzechy popełnione w relacjach międzyludzkich. Podobnie jak część pierwsza (ww. 14-15), tak i część druga kończy się wezwaniem do autentycznej ofiary, w której człowiek daje samego siebie Bogu, wybierając drogę wskazaną przez Pana.

Również i *mędracy* mieli swój udział w tworzeniu psalmów. Ps 78(77) jest przykładem medytacji nad grzeszną przeszłością ludu; medytacja ta ma charakter refleksji mądrościowej (ww. 1-2). Aby ta grzeszna przeszłość już nigdy się nie powtórzyła (w. 8), psalmista przypomina, że Pwt 4,9; 32,7 nakazywało przekazanie historii świętej następnym pokoleniom (ww. 3-7). Dlatego mędrzec (w sposób zresztą dość dowolny) wspomina zasadnicze epizody, które znaczyły historię ludu wybranego od czasu wyjścia z Egiptu aż do początków monarchii. Królestwo Północne było Bogu niewierne (ww. 9-11), ale w ten sam sposób zachowywali się już ojcowie Izraelitów na pustyni (ww. 12-42), zapominając o dobrodziejstwach otrzymanych od Pana podczas wyjścia z Egiptu i wejścia do Ziemi Obiecanej (ww. 43-55). Buntowali się przeciw Panu, a On najpierw ich karał (ww. 56-64), a następnie odrzucił, wybierając sobie Dawida i Jeruzalem (ww. 65-72). Psalm ten jest zatem apologią dynastii Dawidowej i sanktuarium na górze Syjon.

Pochodzenia mądrościowego jest prawdopodobnie również Ps 112(111). Składa się on z 22 wierszy, z których każdy zaczyna się od kolejnej litery alfabetu hebraj-

skiego. Rozpoczyna się błogosławieństwem człowieka sprawiedliwego. Początkowo błogosławieństwo to mogło stanowić formułę przyjęcia pielgrzyma do sanktuarium [por. Ps 32(31), 1-2]. Według Ps 112(111) sprawiedliwy ma zapewnioną szczęśliwą przyszłość; błogosławione jest jego potomstwo, które będzie liczne (w. 2), nie zabraknie mu bogactwa, ponieważ dzieli się on nim wielkodusznie z ubogimi (ww. 3-6.9). Jego przeciwnicy nie będą nad nim triumfować, ponieważ złożył swą nadzieję w Panu (ww. 7-8). Natomiast człowiek bezbożny, wprost przeciwnie, swoim postępowaniem przygotowuje sobie zgubę (w. 10).

Porównując Ps 112(111) z Ps 111(110), również alfabetycznym, który opiewa chwałę Pana, można powiedzieć, że: psalmy te ukazują, jak sprawiedliwy upodabnia się do Pana, Boga „miłosiernego i łaskawego” [Ps 111(110),4] i staje się takim, jak On [Ps 112(111),4].

Ps 119(118), najdłuższy w Psalterzu, również alfabetyczny, zaczynający się błogosławieństwem, jest medytacją w formie modlitwy. Mówi on o prostym obcowaniu człowieka wierzącego z Bogiem, który do niego przemawiał, zaofiarował mu swoją przyjaźń w Przymierzu, zaprosił do postępowania wskazaną przez Niego drogą i dodawał odwagi przez swe obietnice. Psalmista, jeszcze młody (ww. 99-100), widzi niebezpieczeństwo zejścia na złą drogę (np. ww. 50-51), ale doświadcza prawdziwej wewnętrznej radości i szczęścia, ponieważ powierzył się całkowicie Bogu, przyjął Go, zachowuje Jego przykazania i modli się do Niego nieustannie, aby Bóg pomógł mu dochować wierności i aby ukazał mu drogę, jaką ma postępować.

\* \* \*

Prezentacja psalmów według ich przynależności do określonych gatunków literackich ukazała wielką ich różnorodność. Mimo pewnych braków tego podejścia interpretacyjnego trzeba stwierdzić, że studium to rzuciło nowe światło na realny kontekst powstania psalmów.

Faktem najbardziej jednak ewidentnym, i to prawie w całym Psalterzu, jest związek psalmów z liturgią. Świadczy o tym ukazana w psalmach wielka różnorodność celebracji oraz jej motywów. Odkrywamy w ten sposób centralne miejsce kultu w życiu wierzących, nie tylko dlatego, że pociągał on lud do stawania w obecności Boga *w miejscu, które On wybrał sobie na mieszkanie*, ale również dlatego, że kult był momentem, który wpływał znacząco na całe życie wierzących, bo właśnie w kulcie lud składał je w ręce Pana.

Najważniejszym motywem, nieustannie pojawiającym się w Psalmach, jest relacja pomiędzy Panem a tymi, co do Niego należą. Bóg wszedł rzeczywiście w życie swego ludu i dlatego lud ten nie przestanie nigdy wspominać Pana i tego, że Pan poprzez swoje cuda wydobywał go z różnych trudności. Będzie on ciągle wspominał czy to fundamentalne dla Izraela wydarzenia zbawcze, czy to epizody przeżywane

obecnie przez wspólnotę Izraela, czy wreszcie to, co Pan działał w życiu konkretnego wierzącego. Zbawcze działanie Pana w przeszłości jest bowiem gwarancją jego ponowienia w teraźniejszości i w przyszłości. Ponadto w psalmach Pan jest często ogłaszany władcą całego wszechświata i całej ludzkiej historii. Psalmi wyśławiają Jego panowanie i w ten sposób uświadamiają wiernym, że wierność Pana objawia się poprzez Jego obecność w świecie i w całym ludzkim losie na ziemi. Dlatego można z pewnością powiedzieć, że psalmista otwiera się na perspektywę zjednoczenia wszystkich ludzi w tej samej wierze w Boga, który objawił się Izraelowi.

Psalmiści zaś są niejako wcieleniem całego ludu wierzącego. To, co zostało powiedziane przez całą wspólnotę, nie różni się od tego, co wyśpiewuje Bogu jednostka, która czuje się przecież członkiem ludu wybranego i wielokrotnie daje temu świadectwo. Zresztą całe życie poszczególnego człowieka, tak jak i życie wspólnoty, umieszczone zostaje przed oczyma Boga. Wszyscy mogą wypowiedzieć przed Panem to, co im leży na sercu: całe swe życie ze swymi radościami, udrękami i nadziejami. Cała historia tego ludu i jego poszczególnych członków staje się jedną rzeczywistością właśnie przed Panem. Wszystko, cokolwiek przeżyli od czasu patriarchów aż do powrotu z niewoli, zarówno to, co dobre, jak i to, co złe, zostaje przed Panem z pokorą przyjęte i uznane. Wszystko, co otrzymali od swych ojców, zostaje zasymilowane i głęboko zintegrowane: Przymierze i Prawo, ich niewierność i pokuta oraz przebaczenie Pana, objawiające się odnowieniem Jego łaskawości. Pobrzmiwają tu również echa proroków: ich orędzie zostaje przyjęte, pogłębione i zinterioryzowane, szczególnie to, które mówiło, że nie ma autentycznego przymierza bez moralnego, prawego postępowania. Psalterz jest naprawdę odbiciem całego biblijnego doświadczenia dawnego Izraela.

# ROZDZIAŁ IV

## PSAŁTERZ JAKO DUCHOWA PIELGRZYMKA

Pytanie, jakie teraz sobie postawimy, jest następujące: Czy ostateczna kompozycja Psalterza, taka jaka dotrwała do naszych czasów, czyli podział na pięć ksiąg, zawiera w sobie jakieś znaczenie? To samo pytanie możemy sformułować jeszcze w inny sposób: Do przebycia jakiej drogi zaprasza nas Psalterz, jeśli będziemy śledzić układ psalmów według ich tradycyjnego porządku? Niewielu jest autorów współczesnych, którzy byliby zainteresowani takim sposobem czytania Psalterza. Najbardziej reprezentatywny spośród nich jest Divo Barsotti, którego można nazwać mistrzem duchowości takiej właśnie „lectio divina”.

### 1. Wprowadzenie: Ps 1 i 2

Większość autorów jest zgodna w uznawaniu Ps 1 i 2 za wstęp do całego zbioru. Starożytna tradycja, zarówno judaistyczna, jak i chrześcijańska (por. Dz 13,33), czytała je jako jeden psalm, a końcowe błogosławieństwo z Ps 2,12c łączyła z błogosławieństwem Ps 1,1. Ponadto jeśli Ps 2 odnosił się do króla, to możliwe jest, że Ps 1 inspirował się tekstem Pwt 17,18-20, który zobowiązywał króla do codziennej lektury Prawa. Jeśli więc Psalmy 1 i 2 stanowią wprowadzenie do Psalterza, to rozwinięte w nich tematy powinny ukierunkowywać lekturę wszystkich innych psalmów. Pierwszym istotnym elementem, zauważalnym od razu, jest podwójne błogosławieństwo zawarte w Ps 1,1 i 2,12c. Psalterz otwiera się zatem obietnicą błogosławieństwa dla tych, którzy przyjmą jego orędzie. Perspektywa szczęśliwości jest więc jego ideą pierwotną.

Psalm 1 przypomina zaraz na początku, że nie ma ludzkiej egzystencji bez dokonania fundamentalnego wyboru: podejmuje on temat „dwóch dróg” (por. Pwt 30,15-20). Jedna z nich prowadzi do katastrofy, a idą nią ci, którzy są niewrażliwi na działanie i nauczanie Pana. Są oni jak plewy niesione wiatrem, które nadają się jedynie na spalenie. Ten zaś, kto postępuje drogą przeciwną, według nauki Pana, jest pełen żywotności jak zielone, owocujące drzewo zasadzone w dogodnym i dobrze

nawodnionym miejscu. Jest to obraz człowieka, który nigdy nie zaniedbuje poznawania i przyswajania sobie Prawa. Określenie to oznacza całe objawienie Boże, tak Boże dzieła, jak i słowa, które zapraszają każdego do pójścia drogą wskazaną przez Pana. Zatem już na początku Psałterz przypomina wiernemu o obowiązku dokonania w życiu fundamentalnego wyboru. Tego, kto opowie się za Panem, spotka szczęście, bo wybrał on drogę szczęśliwości.

Psalm 2 poszerza tę perspektywę na wszystkie ludy. Narody buntują się przeciw Panu i Jego królowi-Mesjaszowi z Syjonu. Ostatecznie jednak Pan, który go konsekrował na króla, odda mu władzę również nad tymi ludami. Ich bunt musi się skończyć kapitulacją. Mesjanizm jest zatem ideą centralną biblijnego Objawienia, co już we wstępie do Księgi Psalmów znalazło swe potwierdzenie. Król Jerozolimy, potomek Dawida, pomazaniec Pański ma do spełnienia - według nadziei starożytnego Izraela - uniwersalną misję. Po niewoli, gdy w Jerozolimie nie było już króla i gdy Ps 2, pochodzący z epoki monarchicznej, został umieszczony na początku całego Psałterza zaraz po Ps 1, wtedy psalm ten stał się wyrazem nowej nadziei i oczekiwania na króla-Mesjasza, który kiedyś to powszechnie poddanie się wszystkich narodów Panu uczyni rzeczywistością.

Psałterz zaczyna się zatem dwoma wielkimi stwierdzeniami: 1) szczęście każdego człowieka zależy od wyboru, którego on dokonuje na rzecz Pana; 2) postać Mesjasza znajduje się w centrum historii wszystkich narodów Psalmi 1 i 2 wzajemnie się uzupełniają: Ps 1 wskazuje na to, co człowiek powinien czynić, natomiast Ps 2 zwraca uwagę na to, co Pan czyni i będzie czynił dla swego wiernego.

## 2. Księga I: Psalmi 3 — 41(40)

Wszystkie te Psalmi należą do pierwszego zbioru noszącego imię Dawida, za wyjątkiem Ps 33(32) (LXX również ten psalm przypisuje Dawidowi). Większa część tych psalmów, za wyjątkiem Ps 33(32), jest modlitwą indywidualną. W księdze tej znajduje się wiele modlitw błagalnych, więcej niż w całym Psałterzu: są to lamentacje chorych, prześladowanych, oskarżonych, którzy proszą Pana o pomoc. Rzadko pojawiają się tutaj hymny (8) i psalmy dziękczynne [Ps 9; 18(17); 30(29)]. Równie rzadki jest bezpośredni kontakt tych psalmów z liturgią czy świątynią [Ps 15( 14); 24(23)], chociaż ich odniesienie do kultu można łatwo wykazać, opierając się na studium gatunków literackich. W większości psalmy te można uznać za pobożne kantyki osobiste zanoszone do Boga w trudnych sytuacjach życia.

Większość z nich to prośby-lamentacje. Ich tematem jest najczęściej doświadczana przez psalmistę udręka i prześladowanie, których przyczyną, ogólnie rzecz biorąc, jest działająca w świecie potęga zła. Psalmista cierpi pośród nocy swego ży-



cia, lecz dzięki zanoszonej modlitwie nie zostaje pokonany przez zło. Jest to z pewnością walka bardzo bolesna, ale nie beznadziejna.

### 3. Księga II: Psalmi 42(41) - 72(71)

Księga ta zaczyna się od psalmów przypisywanych synom Koracha [Ps 42(41) - 49(48)], po czym następuje drugi zbiór Dawidowy [Ps 51 (50) - 72(71) ]. Wyjątek stanowią tylko niektóre psalmy: Ps 50(49) przypisywany Asafowi, psalmy 66(65), 67(66) i 71 (70), które nie są nikomu przypisywane, oraz Ps 72(71), przypisywany Salomonowi, lecz kończący się wzmianką dotyczącą zbioru Dawidowego (w 20). Druga księga psalmów kończy się tym właśnie królewskim psalmem o nastroju bardziej pokojowym niż Ps 2.

Zasadnicze tematy tej księgi są oczywiście kontynuacją tematów z księgi I, ale widać tu już pewne różnice. W psalmach synów Koracha dostrzec można w wielu miejscach wymiar narodowy, a Syjon ukazany w nich został jako zasadniczy punkt odniesienia. Modlitwa psalmów tej księgi nie tyle jest modlitwą indywidualną, co raczej wspólnotową. Wspólnota ta musi stawić czoła innym narodom: albo ulega ich presji [Ps 44(43)], albo wyzwala się od ich nacisku [Ps 48(47)]. Psalmista zwraca się do Boga, oczekuje Jego pomocy, a w Ps 46(45) i 47(46) można już dostrzec Boże zwycięstwo nad narodami. Mamy tu klimat bitwy, w której uczestniczy cała wspólnota.

Ps 50(49), pierwszy z psalmów Asafa, jest również psalmem wspólnotowym, lecz tutaj sam Pan występuje przeciw swemu ludowi (dlatego psalm następny, Ps 51 (50), będzie wyznaniem grzechów przez niewierny lud).

Drugi zbiór Dawidowy ma jeszcze często charakter osobisty, lecz pojawiają się tu już interwencje wspólnotowe [Ps 60(59); 65(64); 68(67)], Syjon i świątynia [Ps 53(52); 61(60); 65(64); 68(67); 69(68)]. Jest to także czas walki, a lud Boży doznaje jeszcze wielu niepowodzeń [Ps 53(52),7; 60(59)].

Psalmy 66(65); 67(66) i 72(71), które nie są nikomu przypisywane, mają również charakter wspólnotowy, a pierwszy z nich [66(65), 10-11] wspomina o poniesionej przez Izrael klęsce.

W księdze II widać więc pewne poszerzenie tematyki: jest to przejście od doświadczenia jednostki do doświadczenia ludu, który w konfrontacji z nieprzyjaciółmi doznaje niepowodzeń. Jednak całą swoją nadzieję składa w Bogu i od Niego oczekuje pomocy. Druga księga Psalterza kończy się wizją pokoju. Doświadczenie udręki z pierwszej księgi psalmów zostało więc tutaj nieco stonowane [choć pojawia się jeszcze w Ps 55(54),4-6],

## 4. Księga III: Psalmi 73(72) - 89(99)

Księga ta obejmuje prawie wyłącznie dwa zbiory przypisywane oficjalnym śpiewakom świątyni: Asafowi [Ps 73(72) - 83(82)] i synom Koracha [Ps 84(83) - 85(84) oraz 87(86) - 88(87)]. Pomędzy nie został włączony Ps 86(85), przypisywany Dawidowi. Natomiast utwór ostatni z tej księgi, Ps 89(88), jest przypisywany Etanowi.

Psalmi Asafa, które zachowały coś ze swego oryginalnego zakorzenienia w Królestwie Północnym [por. Ps 78(77)], kładą przede wszystkim nacisk na sąd Boży [Ps 76(75)]. Są one skierowane przeciwko własnemu ludowi i zawierają niektóre przepowiednie prorockie [Ps 75(74); 81(80); 82(81)]. Lud doznaje klęski - mówi psalmista - a Bóg zdaje się milczeć [Ps 74(73); 77(76); 79(78); 80(79); 83(82)]; nawet świątynia w Jerozolimie została zburzona [Ps 74(73),3-7; 79(78),1]. Psalmista kieruje swą prośbę do Boga, wspominając cuda działane przez Niego na rzecz swego ludu [Ps 74(73),2.12-17; 77(76), 6-21; 78(77); 80(79),9-12; 81(80),7-11; 83(82),10-13]. Psalmi te są przede wszystkim wyznaniem grzechów narodu [Ps 78(77); 79(78),8; 80(79),4.8.20].

Ostatnie psalmy, zamykające tę księgę, a będące dziełem synów Koracha, są być może mniej smutne, lecz zachowują ten sama charakter: ukazują cierpienia ludu i proszą o Boże przebaczenie [Ps 85(84),5.9]. Również zasadniczym motywem Ps 89(88) jest upadek dynastii Dawidowej. Psalm ten, kończący księgę III, odwołuje się do Ps 2 ze wstępu oraz do Ps 72(71) kończącego księgę II, jednak w sposób wyraźnie kontrastowy.

Tak więc księga III, o charakterze bardziej wspólnotowym niż indywidualnym, w swej treści jest niezwykle intensywna, lecz pobrzmiewa wyraźnie echem kryzysu. Chociaż znajduje się w centrum Psalterza, nie jest jego szczytem, ale wręcz przeciwnie, najniższym punktem kryzysu. Psalmista wraz z całym ludem znalazł się w ciemnościach. W tej sytuacji pozostaje mu jedynie modlitwa i nadzieja, że Bóg wysłucha swego ludu, przebaczy i powróci do niego, czyli odnowi z nim swoje przymierze.

## 5. Księga IV: Psalmi 90(89) - 106(105)

Jest to najkrótsza księga Psalterza. Większość należących do niej psalmów nie jest nikomu przypisywana. Jej punkt ciężkości znajduje się w tych psalmach, które proklamują Pana jako króla [Ps 93(92); 96(95) - 99(98)]. Ich tonacja zmieniła się więc radykalnie. Psalm 98(97), znajdujący się w centrum całej księgi, jest „pieśnią nową” mówiącą o zwycięstwie Pana. Wszystkie narody są wezwane do uznania Go za swego króla, a cała natura do ogłoszenia tego faktu. Psalmi sąsiednie, 97(96) i 99(98), proklamują w imieniu wybranego narodu, że Pan jest królem. Można by

to uznać za powtórzenie Ps 2 w odniesieniu do Syjonu, ale już bez syna Dawida. Jest on nieobecny w tych psalmach z wyjątkiem Ps 92(91) oraz Ps 101(100), który można porównać z Ps 1.

Ich tonacja zmieniała się wyraźnie: nieprzyjaciele już nie górują nad narodem wybranym, bo Pan jest ponad nimi. To jednak nie przeszkadza, aby klęska, która dominuje w księdze III, i tu została przypomniana [Ps 94(93),3-6; 102(101); 106(105),40-42] oraz aby jasno zostały określone jej przyczyny: lud nie ukrywa swej winy [Ps 90(89),7-8.13-15; 94(93),12; 99(98),8; 106(105),6], wie jednak, że Pan przebacza [Ps 103(102); 106(105),6.44-46]. Wreszcie wspólnota zostaje wezwana, aby już nie grzeszyć [Ps 95(94),8-11; 97(96),10; 105(104),45] i zobowiązuje się nie popełniać więcej zła [Ps 101(100)].

Ale nie wszystko się jeszcze wypełniło. Dlatego w psalmie rozpoczynającym i kończącym tę księgę pojawia się najpierw modlitwa o powrót Bożej łaski [Ps 90(89),13-17], a potem o powrót wygnańców z niewoli [Ps 106(105),47]. Powoli spojrzenie psalmisty kieruje się coraz bardziej ku Panu, który staje w centrum tej księgi. Jego błogosławieństwo [Ps 103(102); 104(103)] oraz wezwanie *Alleluja* [Ps 105(104); 106(105)] zamykają IV księgę Psalterza.

## 6. Księga V: Psalmi 107(106) - 150

Ostatnia i najobszerniejsza księga Psalterza również łączy różne zbiory psalmów. Zbiór hymnów charakteryzujących się wezwaniem *Alleluja*, które już pojawiły się pod koniec księgi IV [Ps 105(104) - 106(105)], tworzy niejako szkielet tej księgi: Ps 107(106); 111(110) - 118(117); 135(134) - 136(135); 146(145) - 150. Pomędzy te psalmy zostały włączone dwie małe serie psalmów Dawidowych: Ps( 107) - 110(109) i 138(137) - 145(144). Środkową część księgi zajmują psalmy wstępowania [Ps 120(119) - 134(133)], które poprzedzone zostały długą, medytacyjną modlitwą nad Prawem [Ps 119(118)].

Psalmy zawierające *Alleluja* nadają ton całej księdze. Są to zasadniczo hymny, jednak pojawiają się wśród nich także dziękczynienia, tak wspólnotowe [Ps 107( 106) i 118(117)], jak i indywidualne [Ps 115(113B)] oraz jeden psalm będący pochwałą człowieka sprawiedliwego [Ps 112( 111)]. Hymny związane są przede wszystkim z doświadczeniem ludu, który w swojej historii doznał dobroci Pana: to głównie uwielbienia zanoszone przez synów Syjonu przy końcu księgi [Ps 135(134); 146(145) - 147(146-147); 149] oraz dziękczynienia za dar wyzwolenia przez Pana. Jeden tylko psalm, Ps 148, jest „hymnem kosmicznym”. Można więc powiedzieć, że V księga Psalmów jest naznaczona radością, bazującą na swym prawdziwym źródle, którym jest Pan.

Pieśni „wstępowania”, znajdujące się w centrum księgi i wyraźnie związane z pielgrzymkami, koncentrują się najczęściej na Jeruzalem, dokąd przede wszystkim udają się pielgrzymi [Ps 122(121); 125(124); 126(125); 128(127); 132(131) - 134(133)]. Dwa spośród tych psalmów są błaganiami [Ps 123(122); 130(129)], w innych przeważa nuta radości płynącej z wyzwolenia ludu, połączona z prośbami o powrót wygnańców [Ps 120(119); 124(123); 125(124); 126(125); 129(128)]. Psalmi te, jako pieśni pielgrzymów, są przeważnie psalmami zbiorowymi. Widzimy więc, że centralnym tematem V księgi jest kroczenie ku Panu. To droga wspólnoty dotykająca wielu wymiarów jej życia, często bardzo bolesnych, ale przeżywanych w radości i naznaczonych błogosławieństwem [Ps 128(127),4; 129(128),8; 132(131),15; 133(132),3; 134(133),3].

Dwa zbiory Dawidowe tej księgi są przede wszystkim indywidualnymi lamentacjami (błaganiami) i przypominają tonację księgi I, z tą jednak różnicą, że tutaj nad lamentacjami przeważa uwielbienie, co wyraźnie widać w psalmach 108(107); 109(108); 144(143), a swoją kulminację znajduje w Ps 145(144). To potwierdza fakt, że - tak jak w księgach poprzednich - wcześniejsze doświadczenie nie znika całkowicie. Widać jednak wyraźnie, że przeważające w przeszłości doświadczenie cierpienia, wyrażone w księdze I, przewyciężone zostało przez postawę uwielbienia Boga.

Na koniec trzeba stwierdzić, że Psalterz w swej ostatecznej kompozycji proponuje wspólnocie, w której jednostka znajduje dla siebie należne miejsce, autentyczną drogę duchową. Droga ta prowadzi z ciemności do światła, od cierpienia do uwielbienia. Dokonuje się to poprzez oczyszczenie. Obok tematów charakterystycznych dla psalmu 1 i 2, zapraszających do pójścia zdecydowanie za Panem i zapewniających, że Syjon jest z Nim całkowicie związany, ukazane są tutaj tematy kluczowe tej duchowej drogi, tej walki, w której wprowadzie rozpuły się wszelkie moce zła, ale zostały one zupełnie pokonane przez Pana. Wierności człowieka odpowiada jak echo wierność Pana, który triumfuje i pociąga do siebie; Pana, który przenika serce i pieśni psalmisty.

## ROZDZIAŁ V

### „TY JESTEŚ WIERNY DLA WIERNEGO” [PS 18(17),26]

U kresu tej drogi wyłaniają się dwie idee przewodnie charakterystyczne dla duchowości psalmistów: wierność wierzącego i wierność Pana, jak to zostało już zasugerowane w psalmach 1 i 2. Są to dwie linie, które się wzajemnie uzupełniają.

#### 1. Wierny człowiek

Kto śpiewa psalmy, czy to indywidualnie, czy też razem ze wspólnotą, swe spojrzenie kieruje przede wszystkim ku Panu. Z Nim rozmawia, do Niego się zwraca, zarówno wtedy, gdy opisuje swoje cierpienie, jak i wtedy gdy jego pieśń jest wybuchem radości. Człowiek staje tutaj w relacji do Boga, dla siebie wybierając drugie miejsce, pierwsze bowiem zajmuje jego Pan. On jest bowiem jego nadzieją i źródłem radości. Tylko u Pana jest zbawienie, dlatego zwraca się do Niego w potrzebie. Jemu psalmiści przedstawiają swoje losy: wydobywszy się ze spirali ucisku i nędzy, zdają się już widzieć drogę rozwiązania [Ps 32(31),4-5] i wtedy zwracają się do Boga. By skłonić Go do zbawczych interwencji, przypominają Panu to, co Go z nimi wiąże (Ps 4,2.4), przedstawiają Mu dowody Jego łaskawości, której doświadczyli od Niego w przeszłości, w swym życiu osobistym, a nade wszystko w historii ludu Przymierza od samych jego początków [Ps 80(79)]. W swych motywacjach posługują się również dowodem kosmicznym: odwołują się do całego dzieła Stworzyciela, podkreślając, że Jego absolutna potęga i trwałość porządku, jaki ustanowił w świecie, mogą na nowo zostać użyte na ich korzyść [Ps 18(17); 89(88)].

Zwracają się do Pana, ponieważ są uwikłani w straszliwą walkę, i jeśli zostaliby pozostawieni samym sobie, nie mieliby żadnej szansy zwycięstwa. Kresem ich samotności jest jednak Bóg, w którym złożyli swe nadzieje. Rozpętały się moce zła, zarówno w ich życiu osobistym, jak i w doświadczeniu wspólnotowym. Siły te, wcielające się niekiedy w sąsiednie ludy lub w sam kosmos, mają nad nimi często przewagę. Te siły odkrywają oni również w sobie samych. Nie ukrywają, że prowadzą z nimi wal-

kę dla zachowania wierności wobec Boga, że umieją rozpoznać swe grzechy i prosić o Boże przebaczenie.

Walka, w którą się angażują, jest walką o życie. Psalmiści doceniają wartość życia i dlatego śmierć przejmują ich serca tak wielkim lękiem. Fakt ten może zdumiewać tych, którzy - poczynając od faryzeuszy i wyznawców Jezusa - wierzą w życie po śmierci. Psalmiści - jak się wydaje - mieli jedynie pewne przeświadczenie co do życia po śmierci. Świadczą o tym następujące fragmenty: Ps 6,6; 30(29), 10; 88(87), 6-7.11-13; 115(113B),17 i 143(142),7. Są one zatem bardzo nieliczne; zazwyczaj wyizolowane, za wyjątkiem Ps 88(87), pojawiają się najczęściej w lamentacjach. Trzy spośród nich są bardziej osobiste i przynależą do zbiorów Dawidowych [Ps 6; 30(29) oraz 143(142)]. Ps 88(87) pochodzi od synów Koracha, a Ps 115(113B), bez tytułu, jest psalmem zbiorowym. Wszystkie wspomniane teksty wyrażają przekonanie, że zmarli zstępują do Szeolu, miejsca milczenia, gdzie nie ma żadnej możliwości oglądania oblicza Pana, gdyż jest to miejsce zapomniane przez Boga, gdzie nikt Go nie chwali. Czyż możemy obwiniać tych autorów, tak wierzących i wiernych, skoro nie została im objawiona prawda o zmartwychwstaniu tak jak nam, a co wcale nie jest naszą zasługą? A ponieważ te wersety pojawiają się w lamentacjach, więc łatwiej nam zrozumieć ich postawę: któż się nie lęka, gdy zbliża się śmiertelne niebezpieczeństwo? Są jednak i takie teksty [Ps 16(15)], w których psalmista swoje głębokie przekonanie o wiecznym życiu z Panem wyraża w sposób o wiele bardziej pozytywny.

Walka przeciwko złu zmusza często psalmistów do wypowiedziania złorzeczeń, które gorszą ludzi nam współczesnych; życzyliby sobie oni raczej postawy przebaczenia. Jakie są to teksty? Najbardziej przerażający dla współczesnego odbiorcy jest Ps 137(136),7-9, nie mający tytułu, który jest lamentacją uprowadzonych do niewoli babilońskiej. Inne złorzeczenia pojawiają się przeważnie w lamentacjach przypisywanych Dawidowi: Ps 5,11; 28(27),4-5; 31(30), 18b-19; 35(34),3a.4-8.24-26; 40(39), 15-16; 54(53),7; 55(54),16; 56(55),8; 59(58),6b-9.12-16; 63(62),10-11; 69(68),23-29; 139(138),19-22; 140(139),10-12; 143(142),12. Do nich należy dołączyć Ps 21(20),9-13, Dawidowe dziękczynienie, oraz Ps 79(78),6-7.12, zbiorową lamentację przypisywaną Asafowi. Inne teksty, równie twarde, są albo wyroczniami skierowanymi do Dawida [Ps 110(109),6], albo tak jak w Ps 149,6-9, uwielbieniem Bożego triumfu, przypominającym treści zawarte w Ps 2.

Przede wszystkim należy zauważyć, iż teksty te nie mają nic wspólnego z osobistą zemstą tego, kto cierpi, ani też z tzw. prawem odwetu. Psalmista nigdy nie mówi: „Zemszczę się!” Również Ps 41(40),11 powinien być interpretowany w relacji do Pwt 18,9-12. Psalmiści domagają się jednego: aby Pan przywrócił swoją sprawiedliwość poprzez objawienie swej potęgi nad złem, jakiego dopuszczają się wszyscy ciemiężyciele, nie liczący się z Bożym prawem [por. Ps 109(108),5-16, który mówi o zamysłach bezbożnego]. Psalmiści powierzają się Bogu. Oczywiście faktem jest, że czasami u tego, kto doświadcza wielkiej udręki, pojawia się pokusa zobaczenia

siebie pomszczonym przez Pana (por. również 2 Tm 4,14-16), ale nie do tego sprowadza się krzyk uciśnionych psalmistów, chociaż nie otrzymali oni jeszcze pełnego światła objawienia.

By wnikać lepiej w głębię ducha psalmistów, przeanalizujemy dwa psalmy, które wydają się tutaj bardzo reprezentatywne. Ps 16(15) daje nam obraz głębokiego życia wewnętrznego jego autora, zbliżonego nawet do mistyki. Chodzi tu prawdopodobnie o jakiegoś lewitę. Prosi on Boga, aby zachował go od pokusy bałwochwalstwa, na którą był narażony w przeszłości (w. 3), a która obecnie rozpanoszyła się w jego otoczeniu. „Zachowaj mnie!” - woła on do Boga, świadomy, że nikt nie jest pewny własnych sił, a jedynie Pan może nas wesprzeć w tej walce przeciwko nam samym. Pragnie on gorąco dochować wierności Panu (w 4), któremu złożył ślubowanie (w. 2). Co więcej, Pan jest jego jedynym dziedzictwem i to napełnia go ogromną radością (ww. 5-6). Żyje on nieustannie w Bożej obecności i tylko to może go zachować od złego (ww. 7-8). Całą jego istotę ogarnia radość i pokój (w. 9). Będąc przyjacielem Pana, ma głębokie poczucie Jego miłości (przed wyznaniem wiary, które przychodzi jako konsekwencja) i wie, że Pan nie odstąpi od tej przyjaźni: *Bo nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, by wierny Tobie zaznał grobu* (w. 10). Kończy on swą modlitwę wyrazem pewności, że Pan będzie prowadził jego kroki ku prawdziwemu życiu w swej obecności, która jest dla niego źródłem radości (w. 11).

Ps 131(130) jest wyznaniem bardzo prostym, lecz zarazem niezwykle wzruszającym. Psalmista ogranicza się do tego, aby opowiedzieć Panu o wewnętrznej pogodzie ducha, w jakiej żyje. Rozpoczyna wypowiedzią, którą można by nazwać „wyznaniem własnej niewinności”. Mówi, że nie żywi w sercu żadnych ambitnych czy pysznych planów (w. 1). Czuje się jak dziecko dopiero co odstawione od piersi matki (następowało to po trzech latach od urodzenia: 2 Mch 7,27). Po przezwyciężeniu tej próby może teraz spokojnie tulić się w ramionach matki, nie domagając się więcej jej mleka, do którego nie ma już prawa. Wie, że ta próba była konieczna, aby dziecko, osiągnąwszy pewien stopień rozwoju fizycznego, zdobyło również większy stopień wolności w relacji do innych (w. 2). Psalmista zaprasza swój lud do takiego stylu życia, jakim on sam żyje po przeżytej próbie, a polegającego na wyciszeniu namiętności i postawie oczekiwania na Boży dar według Bożego upodobania, bez żadnych osobistych pretensji (w. 3).

Nadzieja, jaką psalmiści pokładają w Bogu, jest nadzwyczaj wielka. Są oni przekonani, że ich Bóg będzie zwycięzcą nad siłami i podstępami zła. Wierzą, że przyjdzie taki dzień, kiedy wszystkie ludy uznają Go za swego Boga [Ps 68(67),32-33; 72(71), 9-11.17; 96(95); 100(99); 148,11-12].

Tym, czego Pan domaga się od psalmisty, jest wierność zobowiązaniom podjętym poprzez zawarcie Przymierza [Ps 15( 14); 24(23),4-5]. Żąda On od swych wiernych uległości [Ps 32(31),9], aby dzięki takiej postawie uniknęli postępków, jakie popełnili ich ojcowie [Ps 95(94),8-11], aby zaistniała zgodność pomiędzy ich sło-

wami i działaniami [Ps 50(49), 16-23] oraz aby nie wchodzili nigdy w układy ze złem [Ps 1; 34(33),14-15; 101(100)].

Drogę, jaką należy kroczyć za Panem, odkrywają psalmiści dzięki medytacji nad całą historią postępowania Pana ze swoim ludem [Ps 78(77); 89(88); 105(104); 106(105)]. Psalmy te są ich osobistą konfrontacją z duchowym dziedzictwem całego Izraela: wspominają, co Pan dla nich uczynił, i uświadamiają sobie, jaka powinna być ich odpowiedź na Jego zbawczą inicjatywę. Psalmiści rozważają Prawo i ono staje się ich modlitwą [Ps 1; 19(18),8-14; 119(118)]. Co więcej, ta medytacja w sposób dyskretny zaprasza ich do odzwierciedlenia we własnym postępowaniu, przede wszystkim wobec ubogich, delikatności i miłosierdzia ich Pana [por. Ps 111(110),4 i 112(111),4]. W ten sposób wyrażają oni Panu swą gorącą miłość, która przepęśnia ich serca [Ps 18(17),1; 116(114),1]. Psalmiści to bowiem ludzie ogromnie spragnieni Boga [Ps 42(41),2-3; 83(82),2].

Charakteryzowało ich też wyjątkowe poczucie wdzięczności. Swoją nadzieję zbawienia złożyli całkowicie w Panu, tylko w Nim. Kiedy On okazywał im swą wierność, swą delikatność, swą zbawczą potęgę, oni ze swej strony nie zapominali o gorącym dziękczynieniu i uwielbieniu bez końca. Patrząc na całą swą historię, byli świadomi, że wszelkie ich dobro i cała ich chwała nie pochodzą od nich samych [Ps 115(113B)], lecz tylko od Pana.

## 2. Bóg wierny

W przeciwieństwie do człowieka Bóg nigdy nie oszukuje, i nawet gdy na ziemi panuje niepokój, On zawsze pozostaje spokojny [Ps 29(28),10], niezmienny i wierny swoim zbawczym planom [Ps 102(101), 13.28]. Dowód na to możemy znaleźć już we wszechświecie, którego stabilny porządek objawia stałość Bożych planów [Ps 8; 19(18),2-7; 65(64); 89(88),6-15]. Przykładem tego jest wierność Boga wobec obietnicy danej Dawidowi - 104(103); 147(146-147).

On jest Panem wszechświata, który sam stworzył i w którego centrum postawił człowieka, ustanawiając go swoim reprezentantem (Ps 8). On troszczy się o wszelki byt, dając mu życie i pożywienie [Ps 104(103),27-30; 136(135),25; 147(146),8-9]. Łaskawość Pana obejmuje wszystkie Jego dzieła [Ps 145(144),9]. On jest Panem wszystkich narodów, które kiedyś rozpoznają w Nim Tego, kim On rzeczywiście jest, czyli swojego Króla [Ps 47(46),8-10; 98(97),6]. Jego królestwo jest wieczne [145(144),13; 146(145), 10]. Ten Pan wybrał sobie Abrahama i jego potomstwo [Ps 105(104),6-11]. Wierny swej obietnicy, wyzwolił synów patriarchów od ich gnębieli i obsypywał dobrodziejstwami w czasie ich wędrówki przez pustynię do Ziemi Obiecanej [Ps 78(77); 105(104); 114(113B); 136(135)]. Oni jednak zapominali o Jego dobrodziej-



stwach, nie ufali Mu i sprzeciwiali się Jego nakazom. Pan jednak, zamiast ich karać za ich przewinienia i niewierności, zawsze im przebaczał [Ps 78(77); 106(105)].

Kiedy już osiedlił ich ojców w Ziemi Obiecanej, wybrał sobie na mieszkanie górę Syjon [Ps 68(67); 87(86)] i tam ustanowił na zawsze dynastię Dawidową [Ps 2; 89(88),20-38; 110(109); 132(131)], choć Jego pałac jest przede wszystkim w niebie, pośród niebieskiego dworu [Ps 29(28)]. Ten Bóg i Pan stał się dla swego ludu jedynym Królem [Ps 95(94),3].

Oni jednak wciąż trwali na złej drodze [Ps 78(77),38-39]. Dlatego wpadli w si-  
dła swych nieprzyjaciół i nawet Syjon został zburzony, a całe potomstwo Dawida  
uprowadzone w niewolę razem ze wszystkimi przywódcami ludu [Ps 89(88),39-52)].  
Psalmiści odczuwali wtedy wielki ból, ponieważ wydawało im się, że Pan milczy i że  
już zerwał ze swym ludem [Ps 77(76),8-11]. Pełni trwogi, błagali Go o przebaczenie  
i umożliwienie powrotu [Ps 79(78); 80(79)]. Wtedy Pan, poruszony litością, przy-  
prowadził ich z powrotem do ojczyzny [Ps 23(22); 81(80); 126(125)]. Jest więc On  
naprawdę Bogiem wiernym.

Ten Bóg przemawia do nich bezustannie, pouczając ich, poprzez usta proroków  
pełniących swą służbę w sanktuarium, o drodze dobra [Ps 15(14); 50(49); 81(80),7-  
17; 95(94),8-11] i o szczęśliwości, jaką daje wierność Jego Przymierzu [Ps 91(90),14-  
16]. Tak więc Pan okazuje się Bogiem wiernym, ale też sprawiedliwym, ponieważ  
patrzając na Jego działanie, widzimy, że Jego plany są niezmiennie i pomimo różnych  
przeciwności zawsze zostają urzeczywistnione.

Zasadniczym celem Bożego zamysłu jest pokój (*shalóm*), czyli ład, braterskie  
zrozumienie, pomyślność, szczęśliwość. Tak rozumiany pokój może być jedynie owo-  
cem sprawiedliwości, i to Bożej sprawiedliwości. Psalmiści pragnęli takiego pokoju  
dla siebie i dla wszystkich ludów [Ps 72(71)]. Jego fundamentem miał być potomek  
Dawida, a ponieważ dynastia Dawidowa już nie panowała w Jerozolimie, więc psal-  
miści, którzy tworzyli psalmy po niewoli, całą swoją nadzieję złożyli w przyszłym  
potomku Dawida - Mesjaszu.

Ale już teraz Pan jest dla każdego jedynym Zbawicielem, zawsze gotowym  
do przebaczenia pokutującemu grzesznikowi, jest Panem pełnym łaskowości i mi-  
łosierdzia dla wszystkich maluczkich i potrzebujących [Ps 146(145)]. Przebywając  
w sanktuarium na Syjonie, które sam sobie wybrał, aby zamieszkać pośród swoich,  
stał się dla nich bezpiecznym schronieniem. W cieniu Jego skrzydeł mogli znaleźć  
ucieczkę, gdy doświadczali jakiegokolwiek trwogi, a On, zasiadający tajemniczo na  
Arce Przymierza (do czasu niewoli) pomiędzy cherubami o rozpostartych skrzy-  
dłach, przyjmował każdego, kto się do Niego zwracał. I wciąż tam przebywał, a Jego  
przyjaciele, obdarowani Jego łaskami, pełni zdumienia uwielbiali w Nim Boga za-  
wsze wiernego [Ps 91(90)].

## Bibliografia

- G. Pidoux, *Du Portique à VAutel. Introduction aux Psaumes*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959.
- A. Gelin, *La prière des Psaumes*, Paris, L'Epi, 1961.
- H. Ringgren, *The Faith of the Psalmists*, London, SCM, 1963.
- Ch. Hauret, *Notre Psautier* (Sources de Spiritualité, 12), Paris, Alsatia, 1964.
- J. Goldstain, *Le monde des Psaumes*, Paris, La Source, 1964.
- N. Fiiglistler, *Das Psalmengebet*, München, Kösel, 1965.
- L. Monloubou, *Lame despsalmistes ou la spiritualité des psaumes*, Tours, Marne, 1968.
- E. Beaucamp, *Psaumes. II, Le Psautier*, w: *DBSuppl9* (1969), s. 125-206.
- I. Saint-Arnaud, *Psaumes. II, Le Psautier: IV. Les Psaumes dans la tradition chrétienne*, w: *DBSuppl9* (1969), s. 206-214.
- D. Bonhoeffer, *Pregare i salmi con Cristo*, Brescia, Queriniana, 1969.
- D. Barsotti, *Introduzione ai salmi* (seria „Biblia i Liturgia”, 15), Brescia, Queriniana, 1972.
- C. Westermann, *La preghiera di sempre. I salmi*, Torino, Marietti, 1973.
- G. Rinaldi, *I canti di Adonaj. Introduzione storico-religiosa ai Salmi* (Studi Biblici, 23), Brescia, Paideia, 1973, s. 154.
- G. Ravasi, *I Salmi*. Milano, Ancona, 1975.
- H. J. Kraus, *Theologie der Psalmen*, (BKAT, XV/3), Neukirche, 1979.
- R. Lack, hasło „Salmi”, w: *Nuovo Dizionario di Spiritualita*, S. de Fiores - T. Goffi, Roma, Paoline, 1979, s. 1352-1369.
- P. Beauchamp, *Psaumes Nuit et Jour*, Paris, Seuil, 1980.
- C. M. Martini, *Che cosa e l'uomo perché te ne curi?*, Torino, 1983.
- D. Cox, *I Salmi. Incontro con il Dio vivente*, Milano-Torino, Paoline, 1986.
- G. Ravasi, *I Canti di Israele. Preghiera e storia di un popolo*, Bologna, EDB, 1986.
- J. Trublet, *Psaumes*, w: *DSir* 12, 2 (1986), s. 2504-2562.

Romeo Cavedo

**POZNAĆ ŚWIAT, ABY STAĆ SIĘ MĄDRYM**

**Księga Przysłów 10—31  
Pieśń nad Pieśniami  
Księga Koheleta**

# ROZDZIAŁ I

## POZNANIE PORZĄDKU STWORZENIA (Prz 10-31)

### 1. Zaufanie złożone w rozumie oraz świadomość jego ograniczeń

W starszej części Księgi Przysłów (10-31)<sup>1</sup> rzadko spotykamy wypowiedzi, które by dotyczyły kwestii religijnych. O Bogu mówi się tu jedynie w niewielkiej liczbie przysłów rozproszonych pośród innych, które najczęściej ukazują efekty ludzkiego doświadczenia i są wynikiem rozumowej obserwacji rzeczywistości. Mały zbiorek wypowiedzi mających za przedmiot samego Pana znajduje się jedynie w 16,1-7. Stąd rodzi się pytanie, czy starożytną mądrość znajdującą swój wyraz w Księdze Przysłów należy uznać za racjonalną i laicką. Na określenie pierwsze można się zgodzić, na drugie - nie. Podstawą badań mędrców jest niewątpliwie przekonanie, że rozum może odkryć związki, które regulują relacje pomiędzy ludzkim życiem a sprawami tego świata i że jest on zdolny dojść poprzez indukcję do sformułowania ogólnych reguł ich (tj. tych związków) interpretacji oraz zasad ludzkiego postępowania. Ta ufność złożona w rozumie opiera się jednak na pewności, że w świecie panuje ustanowiony przez Boga porządek, który należy najpierw odkryć, a następnie zachowywać, właśnie dlatego, że jest on Boski. Mędrcy są ludźmi wiary, lecz uważają, że ich zadaniem jest poświęcić się rozumowemu poznawaniu świata. Von Rad mówi wyraźnie o *wierze, która wyzwala wiedzę*<sup>2</sup>; wiara mędrców daje ich wiedzy gwarancję, że te poszukiwania mają sens, ponieważ Bóg nadał światu wewnętrzną logikę, która nim kieruje.

<sup>1</sup> Wystarczy tu jedna wskazówka bibliograficzna: L. Alonso Schókel, J. Vilchez Lindez, / *Proverbi*, Borla, Roma 1 987. Jest to najbardziej kompletne ujęcie tekstu i zagadnień związanych z problematyką mądrościową, jakim dysponujemy w języku włoskim. Zawiera też pełną bibliografię tematu.

<sup>2</sup> G. von Rad, *La Sapienza in Israele*, Marietti, Torino 1975, s. 70.

Duchowa postawa starożytnych mędrców, również tych spoza Izraela, charakteryzuje się przede wszystkim głębokim przekonaniem o harmonii i racjonalności świata oraz o zdolności ludzkiego rozumu do poznawania, osądzania i wyciągania wniosków. Von Rad wykazał również jasno, że to przekonanie było zawsze połączone ze świadomością ograniczeń ludzkiego myślenia. Wobec pewnych fenomenów mędrcom nie pozostawało bowiem nic innego, jak tylko wyrazić swe zdumienie i uznać swoją niewiedzę<sup>3</sup>.

W Księdze Przysłów znajduje się fragment doskonale wyrażający tę postawę: jest to maleńki zbiór przysłów liczbowych w rozdz. 30,15-33. Najpiękniejszym z nich jest z pewnością przysłowie z ww. 18-19, gdzie autor przyznaje, że nie rozumie wielu rzeczy na niebie, na ziemi, na morzu i w ludzkim sercu. W trzech pierwszych przypadkach chodzi mu o fizyczny ruch orła, węża i okrętu, które poruszają się, nie mając przed sobą utartej drogi i nie pozostawiając za sobą śladu, a mimo to posuwają się w określonym kierunku i osiągają zamierzony cel. Czwartym jest ujęta w sposób metaforyczny droga miłości, która doprowadza mężczyznę do spotkania z umiłowaną kobietą. Jest to przysłowie bardzo głębokie i przenikliwe, które przede wszystkim pozwala nam dostrzec głęboką wewnętrzną wrażliwość mędrca, który, obserwując rzeczywistość, jest przekonany, że ukryta analogia łączy ze sobą wydarzenia oddalone od siebie pod względem materialnym, jak gdyby istniało jakieś tajemnicze prawo ich poruszania się i życia. Nie chodzi tu o prawo w sensie pozytywistycznym, lecz o pewien rodzaj mądrości wszczepionej w sam byt rzeczy, które wypełniają świat, a które - pomimo swej ogromnej różnorodności - łączą się ze sobą dzięki ukrytemu w nich pokrewieństwu wiążącemu je w uporządkowaną całość. Chociaż mędrzec tego nie mówi, to jednak wie doskonale, że ponad tym wszystkim panuje Boża inteligencja. Mędrzec nie traci swej ufności nawet wtedy, gdy on sam czegoś nie rozumie i nie wie. Swe poszukiwania kontynuuje ze spokojną pilnością, nie zaś z niepokojem tego, kto wątpi.

Ograniczoność ludzkiego poznania w sposób najbardziej dramatyczny ujawnia się wobec tajemnicy cierpienia, zwłaszcza niezawinionego, oraz wobec cierpienia człowieka sprawiedliwego. Dawniejsza mądrość Izraela ma tego świadomość, lecz nie stawia jeszcze tego problemu. Podejmie go dopiero, pod wpływem zaistniałych zmian historycznych i kulturowych, w Księdze Hioba i Koheleta. W Księdze Przysłów również w tej dziedzinie przeważa poczucie ufności w możliwość znalezienia jakichś odpowiedzi, i nie jest ważne to, że nie zawsze są one jasne dla umysłu mędrca, który wydaje się zadowalać pewnością, że nawet w tragicznych aspektach życia panuje nadrzędny porządek. Mędrzec ten bowiem swej ufności nie złożył w sobie samym, lecz - chociaż nie czuje potrzeby, by to zbyt często powtarzać - w samym Bogu. Jest to zaufanie pokornego i cierpliwego badacza.

<sup>3</sup> G. von Rad, dz. cyt., rozdz. VI, s. 94-105.

Zarysowawszy w ten sposób najgłębszą postawę starożytnego mędrca, możemy się zająć tym, co odkrył on odnośnie do człowieka i świata i co wyraził w swoich przysłowia.

## 2. Duch badawczy i postęp wiedzy

Czytanie i studiowanie kolejnych przysłów oraz ich zbiorów w zawierającej je (również w tytule) biblijnej księdze jest dosyć trudne i nużące. Nie ma tu szczególnego porządku, nie widać logicznego następstwa, autor przeskakuje nieustannie z jednego tematu na drugi, a czytelnik napotyka na powtórzenia i niekonsekwencje. Taki zbiór maksym niezbyt odpowiada naszej współczesnej mentalności, która większe upodobanie znajduje w traktatach Hioba i Koheleta oraz w tematycznych zbiorach Syracha. Ponadto nie każde przysłowie jest arcydziełem myśli i wyrazem jej głębi. Mamy tu wiele sentencji nieprecyzyjnych i ogólnikowych, a trudności związane z ich przekładem sprawiają, że niektóre z nich są nawet niejasne. Jednak prawie każde przysłowie, jeśli założymy, że zostało sformułowane w sposób optymalny, niesie w sobie głębię znaczenia i nieporównywalną siłę ekspresji.

Przysłowie jako biblijny gatunek literacki zazwyczaj zbudowane jest z dwóch paralelnych wersów, według znanych dobrze schematów poezji hebrajskiej. Pierwszą ich charakterystyczną cechą jest ogromna syntetyczność: cała treść zawarta jest w dwóch liniijkach. Trzeba jednak pamiętać, że poza tym ostatecznym sformułowaniem stoi długi proces poszukiwań i cała seria kolejnych prób wyrażenia myśli, które swe ukoronowanie znalazły wreszcie w końcowej syntetycznej formule. By sformułować przysłowie za pomocą niewielu słów, należało najpierw wiele myśleć na ten temat. Przysłowie jest bowiem zakończeniem długiego procesu refleksji. Ponadto nie zamyka ono wcale dyskusji na temat przekazanej treści; ustala wprawdzie pewien moment konkludujący, lecz zastosowana w nim forma poetycka, poprzez użycie porównań lub obrazów, ujawnia naturę dialogową samego tekstu. Można do niego zawsze dołączyć podobne przysłowie, wybrać bardziej stosowny obraz lub poszerzyć jego zastosowanie, odnosząc do jeszcze innych sytuacji. Przysłowie jest konkluzją zawsze otwartą na nowe badania i dyskusje. Dlatego zazwyczaj łączy się je w pewne serie, jak to widzimy w obecnej redakcji księgi. Wszystko to jest interesujące nie tylko z literackiego punktu widzenia; analiza taka pozwala nam odkryć coś z duchowości samego mędrca. Jest on osobą otwartą na dialog i zdolną do słuchania, nie tylko w odniesieniu do rzeczywistości, ale również wobec innych mędrców. Powtarza, modyfikuje i proponuje słuchaczom i uczniom pewną lingwistyczną syntezę, dążąc do tego, co nazywamy dziś *feed-back*, czyli sprzężeniem zwrotnym, ułatwiającym i wzbogacającym proces coraz pełniejszego przyswajania sobie danej

prawdy. Sentencje mędrca są wiarygodne, nieapodyktyczne i z pewnością nie mają charakteru dogmatów.

Dlatego mędrzec nieustannie zachęca, poleca, dąży na wszelki sposób do wykazania słuszności swych argumentów, powołuje się na ich starożytne pochodzenie, szuka potwierdzenia u innych mędrców, mając niezachwianą pewność co do istnienia wewnętrznego uzasadnienia wszystkiego. Nie posiada on poparcia ze strony żadnego autorytetu ani władzy pochodzącej z zewnątrz. Jego znaczenie i wiarygodność opierają się jedynie na własnej inteligencji i uczciwości. W odróżnieniu od proroków nie może on powoływać się na wizje i szczególne powołanie, w odróżnieniu od kapłanów nie może się wykazać sakralną genealogią. Jest on człowiekiem wierzącym, który wypowiada swoje myśli, dialogując z innymi mędrcami. Jego ryzykiem może być pragnienie zdobycia zaufania większości poprzez powtarzanie opinii powszechnie przyjętych za właściwe, ponieważ są podtrzymywane przez wszystkich. Jest to niebezpieczeństwo przyjęcia takiej postawy, jaką Hiob zarzuci swym trzem przyjaciółom. Nie jest to ryzyko błahe, gdyż rodzi dwuznaczność, bardzo szkodliwą dla wszelkich dzieł mądrościowych, również Księgi Przysłów. Duchowość mądrościowa, która powinna być żarliwym intelektualnym poszukiwaniem i badaniem prawdy o rzeczywistości, ulegając takiemu niebezpieczeństwu, może się przekształcić w poniżające powtarzanie prawd obiegowych. Następuje to wtedy, gdy zamiast pogłębienia prawdy o rzeczywistości mędrzec szuka własnego sukcesu.

### 3. Alternatywa: dobro — zło oraz jej radykalna nieusuwalność

Choć z pewnością jest to uproszczenie narzucone przez sam gatunek literacki, to jednak Księga Przysłów zdaje się przedstawiać wizję świata zredukowaną do kontrastu pomiędzy dwoma fundamentalnymi przeciwieństwami bez zwrócenia uwagi na ich wielorakie odcienie, nawet pomimo częstego posługiwania się ich synonimami. Mówiąc precyzyjniej: problematyka dzieł mądrościowych jest z pewnością zdominowana przez alternatywę nieustannie istniejącą w ludzkim życiu pomiędzy pomysłnością a nędzą, pomiędzy tym, co pozytywne, a tym, co negatywne w ludzkiej egzystencji. Można by jeszcze mówić o sukcesach i klęskach, nie uzależniając jednak zawsze rezultatów ludzkich działań jedynie od wkładu samego człowieka. Jednakże w Księdze Przysłów pojawiają się też takie maksymy, które ukazują wyraźny związek przyczynowy pomiędzy postępowaniem człowieka a jego dobrobytem lub ubóstwem. Przykładem może być Prz 10,4:

*Ręka leniwych sprowadza ubóstwo,  
ręka zaś pilnych wzbogaca.*

Lecz ludzkie życie jest często bardziej złożone. Człowiek nie jest wyłącznym sprawcą pozytywnych wyników. Z pewnością ludzkie postępowanie pociąga za sobą określone skutki i należy zwrócić na to uwagę, aby nie narazić się na nieprzewidziane konsekwencje, jak w cytowanej powyżej sentencji. Rzeczywistość jest jednak bardziej skomplikowana: pojawiają się elementy nieprzewidziane, takie komponenty życia, których człowiek nie jest w stanie opanować, których rezultaty teoretycznie można przewidzieć, ale nie można się też ludzić, że zawsze jesteśmy w stanie je wypracować. Jest to coś, czego się oczekuje, ale czego nie można zdobyć lub skonstruować. Przykładem mogą być dwa rozbieżne aksjomaty:

*Majętność bogacza jest mocną warownią,  
zagładą nędzarzy ich własne ubóstwo (10,15).  
Kto ufa bogactwu - upadnie,  
jak liście zazielenią się prawi (11,28).*

Jeśli dobra posiadane przez bogacza są jego mocnym oparciem (twierdzą), dlaczego nie jest mądrością pokładanie w nich nadziei? Nie chodzi tu o niekonsekwencję logiczną, lecz o tę prowizoryczność perspektyw, która otwiera się na rozwój dialektyczny, typowy dla mądrości przysłowiowej, o której istocie już wspomnieliśmy wyżej. Pewną poprawkę można wnieść również do przysłowia o ręce leniwej i pracowitej, które wydawało się regułą pewną. W rzeczywistości bowiem nie jest jedyną prawdą to, że ręka pracowita wzbogaca, bo można też stwierdzić, że:

*Błogosławieństwo Pańskie wzbogaca,  
własny trud niczego tutaj nie doda (10,22).*

Przykłady można by mnożyć, lecz niech wystarczy nam te kilka wersów, aby należycie ukazać złożoność problematyki dotyczącej ludzkiego życia, którego niepokoje są troską mędrców. Przede wszystkim - jak się wydaje - ukazują oni dwa jego możliwe zakończenia: pozytywne i negatywne. Możliwość życia zmarnowanego, nieudanego, napełniająca bólem i lękiem, nie jest tu rzadkim wyjątkiem, ale potraktowana jest jako jedno z prawdopodobnych rozwiązań. Być może taki sposób przedstawienia problemu wynika z ograniczoności samej formy literackiej przysłowia, a także z procesu selekcji, która poprzedziła powstanie sentencji. Najprawdopodobniej jednak jest to centralny temat tej księgi Biblii: niebezpieczeństwo całkowitej ruiny ludzkiego życia jest równie możliwe, jak jego pomyślne i pełne sukcesu zakończenie. A chodzi tutaj o ruinę rzeczywistą, nie tylko o jakiś przejściowy brak, które-



go doświadczamy, porównując nasze życie z sytuacją optymalną. Nasze przysłowie „Nie ma róży bez kolców” nie byłoby na to określeniem odpowiednim, bo chodzi tu raczej o zagrożenie nieodwracalne (można by to nazwać „nieszczęściem”, jeśliby ten termin oddawał tę tragiczną perspektywę, o której myśleli starożytni mędracy).

Do tego dołącza się jeszcze świadomość, że człowiek nie ma takiej mocy ani środków, aby wszystko doprowadzić do pozytywnego rozwiązania, i to nie tylko ze względu na swoją moralną niestałość, ale także ze względu na coś zupełnie przypadkowego, co może się wydarzyć w naszym życiu, jak to już wielokrotnie poświadczyło ludzkie doświadczenie. Oto przykład:

*Jeden jest hojny\ a stale bogaty,  
a nad miarę skąpy zmierza do nędzy (11,24).*

Ostateczne uzasadnienie tej niemożliwości ludzkiej kontroli nad sytuacjami życia można wytłumaczyć teologicznie:

*Człowiecze są zamysły serca,  
odpowiedź języka od Pana (16,1).*

Starożytny mędrzec nie zagłębia się jednak w tę problematykę i nie rozwija refleksji o wierze (jak to uczyni nieco później Syrach). Wydaje się ograniczać do stwierdzenia, że nie można sprowadzić ludzkiej egzystencji do schematu, w którym dominują określone zasady przyczynowości, i tym stwierdzeniem chce odbiorcę pouczyć, zwrócić jego uwagę i uchronić przed złudzeniami: jednym słowem, chce go uczynić mądrym.

Kohelet w sposób jeszcze bardziej radykalny potraktuje ten problem braku związków przyczynowych w ludzkim poznaniu. Zgorszy się tym faktem i ostatecznie stwierdzi, że dla człowieka wszystko jest pozbawione sensu. Prawdopodobnie dawniejsi mędracy ograniczali się do zwrócenia uwagi na to, że mogą istnieć rezultaty możliwe do przewidzenia, ale niedające się wyjaśnić przyczynowo. Wystarczającym dla nich było posiadanie takiej świadomości, aby dzięki temu nie dać się zaskoczyć wydarzeniom życia. Zadowalali się tym, że o tym wiedzą, chociażby nawet nie potrafili wszystkiego zgłębić. Człowiek poinformowany, roztropny, świadomy nieuniknionych granic swej wiedzy i pewności był szczytem ich aspiracji. Dążenie do urzeczywistnienia takiego ideału człowieka ostrożnego jest jedną z przyczyn (choć mogą być jeszcze inne, bardziej praktyczne), dla których mędrcomi zaleca się kontrolę języka:

*Człowiek rozumny milczy (11,12 b);  
Duch wierny zamilczy o sprawie (11,13b).*

## 4. Roztropność mędrca uznającego Boże panowanie

Postać mędrca, która powoli zaczyna się przed nami zarysowywać, jawi się jeszcze jaśniej w kolejnych sentencjach Księgi Przysłów, które nie tyle dotyczą tego, co może się człowiekowi zdarzyć, co raczej jego samego, jego charakteru.

Spośród wielu par przymiotników, które można by w tej księdze zebrać i tutaj zestawić, przytoczymy następujące: pyszny - pokorny; bezbożny - sprawiedliwy; lekkomyślny - roztropny; głupi - mądry; leniwy - zapobiegliwy; porywczy - refleksyjny. Również w tym wypadku (być może dla zachowania zasad paralelizmu) wydaje się, że mędrzec zmierzał do tej dwojakiej klasyfikacji ludzkich postaw, tak jakby chciał powiedzieć, że w każdej sytuacji spotykamy dwa przeciwstawne typy ludzi<sup>4</sup>. A oto zestaw cech pozytywnych: pokorny, sprawiedliwy, roztropny, mądry, pracowity, opanowany.

Nie wystarczają one oczywiście do stworzenia pełnego wizerunku człowieka doskonałego, ale stanowią jakby pierwszy jego szkic. O roztropności mówiliśmy już wcześniej, akcentując również cnotę pracowitości. Gdy do tej charakterystyki dołączymy jeszcze rys pokory, stworzymy obraz człowieka świadomego swych ograniczeń i ich roli, człowieka umiarkowanego w swych aspiracjach i działaniu. Trudniej jest sprecyzować, na czym według mędrców polega sprawiedliwość, ponieważ nie odwołują się oni do żadnych moralnych kodeksów, na których by się opierali. Z pewnością je uwzględniają, ale nie precyzują wyraźnie, na czym polega zło, którego każą unikać. Ostro potępiają stosowanie zafałszowanych wag i oszukańczych ciężarków, co nasuwa myśl, że troszczą się o dobro bliźniego, zwłaszcza ubogiego. Duży nacisk kładą również na kontrolę języka, ale jeśli chodzi o inne kwestie, trudno byłoby przedstawić całość ich moralnego kodeksu. Dlatego być może i sprawiedliwość utożsamiano z postawą roztropności, pełną szacunku i pokory. Istnieje pewien dłuższy fragment Księgi Przysłów (16,1-7), na którym należałoby się oprzeć w określeniu tego ideału człowieka sprawiedliwego: tu bowiem zostały zebrane przysłowia, których podmiotem jest sam Bóg. Oto wersety najbardziej znaczące dla naszego tematu:

<sup>4</sup> Problem jest złożony ze względu na to, że wspomniane przeciwstawienie jest często ukryte. Wiele razy wspomina się, że bezbożny czy przestępca prezentują się na zewnątrz jako pełni dobroci i słodczy, niezależnie od ich złości i przewrotnych intencji. Podstęp może ujawnić się w obliczu, spojrzeniu, ale przede wszystkim w zwodniczych słowach. Stąd wielki rozwój tematyki dotyczącej języka — potępienie warg kłamliwych i wychwalanie prawdomówności. Zdaje się, że mędrzy nieustannie obawiają się możliwości grożącego im oszustwa. Jeśli nie są zbyt podejrzliwi, to z pewnością są mistrzami przezorności.

*Człowiecze są zamysły serca,  
ale od Pana przychodzi odpowiedź.  
W oczach człowieka czyste są wszystkie jego drogi,  
lecz Pan osądza duchy.  
Powierz Panu swe dzieło,  
a spełnią się twoje zamiary.  
(...) Obrzydłe Panu serce wyniosłe.  
(...) Miłość i wierność gładzą winę,  
bojaźń Pańska ze złych dróg sprowadza.*

W tym tekście pojawiają się wszystkie tematy rozważane przez nas dotychczas. Jednak z tego zbioru sentencji przebija jedna zasadnicza myśl: mędrzec ma świadomość panowania Boga nad wszystkim, (co nie jest aż tak widoczne w innych rozdziałach). To Boże panowanie rozumie się tutaj inaczej niż w opowiadaniach historycznych czy tekstach prorockich. Nie jest to panowanie nad wydarzeniami czy nad biegiem historii, lecz - jak to już widzieliśmy w niektórych psalmach - nad sumieniem człowieka. Ukazano tu relację pomiędzy rozumem człowieka a „rozumem” Boga. Mędrzec w żadnym wypadku nie umniejsza roli ludzkiego myślenia i planowania, ale jasno precyzuje, że nie do człowieka należy ostateczne rozróżnienie prawdy od fałszu i dobra od zła. Do tego zdolny jest jedynie Pan, który przenika duchy. Dlatego jest pychą uznawanie opinii swego rozumu za ostateczne kryterium. Mędrzy, dalecy od wszelkich negatywnych osądów moralnych, ograniczają się do stwierdzenia - i nie widzą w tym nawet ludzkiej winy - że człowiek zawsze za słuszne uważa to, co sam myśli: właściwe wydają mu się tylko jego własne drogi. Należy jednak - ich zdaniem - mieć świadomość własnej omylności i rozbieżności, jakie istnieją pomiędzy umysłem ludzkim a niepojętą inteligencją Bożą. Większą uwagę zwracają na różnicę intelektualną, jaka istnieje pomiędzy możliwościami poznawczymi Boga a poznaniem ludzkim, niż na kwestię posłuszeństwa człowiekowi Bożym przykazaniom. Bojaźń Pańska jest dla nich najprawdopodobniej wynikiem uznania obiektywnej wyższości mądrości Bożej, a powierzenie Bogu własnej działalności jest umotywowane koniecznością bycia ostrożnym i roztropnym nawet wobec własnych aspiracji i oczekiwań, o czym już mówiliśmy. I tak nawet ekspiacja winy - ich zdaniem - dokonuje się na drodze przemiany własnego sposobu myślenia, który zostaje ukierunkowany na dobro i wierność.

Nie wystarcza samo prawo, aby uczynić z nas ludzi, w których Bóg znajdzie swoje upodobanie. Potrzebna jest jeszcze formacja umysłowa, która - nie umniejszając znaczenia samej inteligencji - uświadamia człowiekowi jego ograniczenia. Nieustanne rozwijanie i wykorzystywanie własnych możliwości rozumowych, dalekie jednak od ich absolutyzowania, przy jednoczesnym bezapelacyjnym uznawaniu wyższości Boga - oto ideał sprawiedliwego osiągnięty dzięki mądrości.

## 5. Ostrożność, realizm, przezorność

Nie zarzucając mędrcom przeintelektualizowania, możemy jednak z samych tekstów wywnioskować, że - bardziej niż na inne aspekty - zwracają uwagę na znaczenie i niebezpieczeństwa działalności intelektualnej, która bada, ocenia i snuje plany. Bardziej bowiem interesują się samym bytem, jego złożonością, istniejącymi w nim obiektywnymi i realnymi powiązaniem niż zabieganiem o wyższą moralność.

Tę realistyczną postawę może tłumaczyć fakt (który mógłby zaniepokoić chrześcijańskiego czytelnika), że niekiedy mędrzy tam, gdzie wydawałoby się konieczne oskarżenie lub potępienie czy przynajmniej określenie stałych pryncypiów moralnych, ograniczają się jedynie do stwierdzenia danego faktu lub do udzielenia praktycznych rad pomagających przewidzieć zgubne konsekwencje jakiegoś postępowania. W ten sposób popadają w pewien rodzaj utylitaryzmu.

Podany przykład jest tego ilustracją:

*Jeden udaje bogacza - nie mając niczego,  
inny udaje nędzarza - a opływa w dobra (Prz 13,7).*

Jest to proste stwierdzenie, które można by uznać za ironiczną uwagę na temat marności każdej ludzkiej oceny, która opiera się na pozorach. Trudno powiedzieć, czy można się w tym dopatrywać nagany. Mędrzec bowiem ogranicza się jedynie do obserwacji i opisu. Czasem jednak trudno jest zgodzić się na takie przedstawienie problemu. O takich samych sytuacjach mówili prorocy, ale oni swoje potępienie wyrazili w sposób zdecydowany, mędrzy zaś wolą to przemilczeć; por. 22,7:

*Bogaty panuje nad ubogim,  
a dłużnik jest sługą wierzyciela.*

Mędrzec pragnie zaprezentować tylko to, co się zdarza, by nauczyć innych unikania niebezpieczeństwa. Pośrednio zwraca się on do człowieka biednego i słabego, aby go przestrzec, lecz jego wypowiedź nie jest moralnym potępieniem. Są jednak i takie teksty, w których nie pozostaje obojętnym wobec samowolnego postępowania możliwych:

*Kto drwi z ubogiego, znieważa jego Stwórcę,  
kto cieszy się z klęski, nie ujdzie karaniu (Prz 17,5).*

Jeszcze inne tego typu przykłady można znaleźć w 17,15; 22,22-23; 23,10-11. Należy jednak zauważyć, że we wszystkich tych przypadkach nad naganą przewa-

za trzeźwe przewidywanie mającej nastąpić kary i obiektywna świadomość Bożej dezaprobaty wobec opisywanych postępów. W odróżnieniu od proroka, który swoimi wypowiedziami głosi i popiera reformę stosunków społecznych, mędrzec posługuje się argumentacją pełną dystansu, bardziej obiektywną i przewidującą. Jego bronią jest bardziej jasność poznania niż pełna pasji i siły przekonania walka o sprawiedliwość i wierność Bogu.

Jasność ta wydaje się niekiedy tchnąć cynizmem lub co najmniej pragmatycznym utylitaryzmem:

*Kto szuka miłości, cudzy błąd tai;  
kto sprawę rozgłasza, poróżnia przyjaciół (Prz 17,9)*

Jeśli to stwierdzenie porównamy jeszcze z 25,7b-8, to zauważymy, że rady te bardziej uczą postawy przebiegłości niż roztropności. Gdzie indziej (26,21-22) widać jednak, że mędrzec po prostu pragnie przeciwstawić się oszczercom i nie można mu zarzucić, że sprzeniewierzył się sławnemu i jakże słusznemu powiedzeniu starożytności: *Amicus Plato, magis amica veritas* (Platon moim przyjacielem, lecz większym przyjacielem prawda). Przy tym zatroskanie o realizm i konkret raczej nie będą dlań natchnieniem do podjęcia idealistycznej walki w obronie najważniejszych wartości. Możemy istotnie znaleźć wiele tekstów, w których dostrzeżemy wyraźną przesadę w tej postawie realizmu.

Oto jeszcze inny przypadek, który może zdziwić współczesnego czytelnika:

*Niemądry jest ten, kto daje porękę  
i kto przysięgą ręczy za bliźniego (Prz 17,18).*

Ta rada zostanie powtórzona i umotywowana jeszcze mocniej w 22,26-27: *Nie bądź z tych co dają porękę, co ręczą za cudze długi. Jeśli nie masz czym zapłacić, po co mają łóżko zabrać spod ciebie?* Możemy się zgodzić, że i takie sytuacje się zdarzają, ale jednocześnie chcielibyśmy tu znaleźć jeśli już nie postawę miłości wobec biednych, to przynajmniej odrobinę solidarności z nimi.

Nie należy oczywiście zapominać, że przysłowia te nie pretendują do bycia absolutną normą postępowania, aczkolwiek można znaleźć też wyjątki, jak np. 19,17:

*Pożycza samemu Panu, kto dla biednych życzliwy,  
za dobrodziejstwo On mu wynagrodzi.*

Chociaż trzeba przyznać, że i tutaj zasadniczą motywacją jest osiągnięcie pozytywnego skutku.

## 6. Świadomość ludzkich ograniczeń

Jeśli na koniec zapytamy o życie wewnętrzne człowieka sprawiedliwego wychowanego w szkole Księgi Przysłów to, możemy powiedzieć, że charakteryzuje się ono równowagą pomiędzy ufnością a świadomością ograniczeń, jakim człowiek podlega. Zaufanie złożone w porządku świata i w sile racjonalnej refleksji - jak to już zauważyliśmy - jest podstawowym elementem antropologii Księgi Przysłów. To zaufanie cechuje się jednak uznaniem i respektowaniem granic, które Bóg człowiekowi wyznaczył. Jedynie ten, kto nie dąży do uchwycenia wszystkiego, lecz działa w duchu pokory, stopniowo przybliżając się do rozwiązania danego problemu, może znaleźć się w sferze tego, co prawdziwe i słuszne. Sprawdza się to zarówno w poszukiwaniach intelektualnych, jak też w planowaniu, przede wszystkim zaś w praktycznym działaniu. Stąd podkreślenie znaczenia roztropności, zwłaszcza w osądzaniu i mówieniu, oraz pochwała słusznego umiaru w posiadaniu, w radowaniu się, a wcześniej jeszcze umiaru w samych pragnieniach.

Ideałem jest to, co znajdujemy u mędrca Agura w 30,7-9:

*Proszę Cię o dwie rzeczy,  
nie odmów mi - proszę Cię - nim umrę:  
kłamstwo i fałsz oddalaj ode mnie,  
nie dawaj mi bogactwa ni nędzy,  
żyw mnie chlebem niezbędnym.*

Z pokornym realizmem mędrzec uwzględnia nie tylko to, co odnosi się do inteligencji, ale również to, co dotyczy cielesności człowieka, który żyje przecież podwójnym pokarmem: chlebem dla ciała i prawdą dla umysłu. A ponadto - mając na względzie swoje ograniczenia - obydwu tych pokarmów potrzebuje w słusznej mierze. Zarówno przesyt, jak i głód są sytuacjami nieludzkimi i obydwie grożą odaleniem od Boga.

Już dawno liturgia rzymska umieściła te słowa jako responsorium w brewiarzu i zachowała je w obecnej Liturgii Godzin na okres zwykły.

## ROZDZIAŁ II

### OBJAWIAJĄCA SIĘ TKWIĄCA W LUDZKIEJ MIŁOŚCI (Pieśń nad Pieśniami)

Duchowość Pnp<sup>1</sup> wymagałaby bardzo szerokiego omówienia, jeśli byśmy chcieli przedstawić tutaj jej interpretację alegoryczną. Wydaje nam się jednak, że jej zastosowanie jest bardziej uzasadnione przy prezentacji historycznych momentów, w jakich się ona rozwinęła. W Biblii hebrajskiej nie ma wyraźnych alegorii. Lepiej więc w takiej analizie rozpocząć od bezpośredniej analizy tekstu, który jest serią miłosnych poematów. Wtedy bardzo ważnym wydaje się sam fakt włączenia tego rodzaju pieśni do Biblii i zaprezentowanie ich jako poezji, niezależnie od wyraźnie świeckiego pochodzenia, do której słuchania Bóg nas zaprasza, a nawet sam - w pewnym sensie - recytuje ją przez usta redaktorów.

Mówi ona o miłości ludzkiej, ale nie jakiegokolwiek. Chodzi tu o dwoje młodych, oblubienica i oblubienicę, niekoniecznie zaręczonych w znaczeniu prawnym, ale wzajemnie sobą zafascynowanych ze względu na wszystkie swoje ludzkie walory, zwłaszcza fizyczną piękność, poprzez którą ciągle niejako prześwieca ich piękno wewnętrzne i głębia uczucia. Spotykają się oni kilkakrotnie, nigdy jednak ich miłość nie znajduje dopełnienia, bo wciąż oddalają się od siebie. Są to więc pieśni zalotne, mówiące o poszukiwaniu ukochanego lub ukochanej, przepojone nadzieją pełnego zjednoczenia, które - ponieważ w tym poemacie nie znajduje swojego spełnienia - nabiera charakteru wzniosłej idealizacji. Wszystko dokonuje się tutaj przy zachowaniu wyjątkowego szacunku dla wolności drugiej strony, z wykluczeniem nie tylko wszelkiego przymusu, ale również jakiegokolwiek formy uwiedzenia, którego celem byłoby sparaliżowanie wolnej woli drugiej osoby.

Całkowite oddanie, wolność i pojmowanie miłości jako wzajemnego daru - oto cechy charakteryzujące tę miłość. Głębokie znaczenie ma fakt, że Bóg zaprasza nas do wysłuchania z upodobaniem tych poematów, w których erotyczna miłość nigdy nie przechodzi w chorobliwą przyjemność. Można by więc powiedzieć, że

<sup>1</sup> Uwagi bardziej szczegółowe, a idące po linii naszej interpretacji, por. H. Gollwitzer, *Il poema biblico dell'amore tra uomo e donna. Cantico dei Cantici*, Claudiana, Torino 1979.

Bóg uważa za bardzo wychowawcze - ze względu na naszą ludzką formację i aby włączyć nas w przymierze ze sobą - byśmy pozwolili się pouczyć, a także zafascynować tym właśnie opisem prawdziwej miłości pomiędzy mężczyzną a kobietą. Pośrednio oznacza to, że taka kontemplacja powinna się dokonywać na płaszczyźnie obrazu i symbolu, ze zrozumieniem znaczenia godności każdego człowieka i sensu jego życia. Aby należeć do Boga obecnego w Jego ludzkie, trzeba również posłuchać, oprócz innych wypowiedzi Biblii, tej idealizacji miłości właśnie w jej wymiarze cielesnym. Wydaje się, iż bez poznania tego, jak może zrealizować się w formie czystej, ale przecież fizycznej miłości pomiędzy mężczyzną i kobietą, nie można wznieść się na wysokość wymagań, jakie Bóg stawia swemu ludowi; nie można dokładnie poznać ani Jego, ani siebie samych, ani też życia, jakie powinno się na świecie rozwijać. W tym znaczeniu, w sposób pośredni, miłość ludzkiej pary została wyniesiona do roli znaku rozpoznawczego, który określi znaczenie relacji między Bogiem a ludźmi w kontekście ich przymierza.

To jest istotą duchowości sugerowanej przez Pieśń nad Pieśniami: należy otworzyć oczy i serce, by pojąć, jak może być bogatym w znaczenie doświadczenie konkretnej ludzkiej miłości, jeśli to będzie miłość ukazana w swym oryginalnym źródle, wolna jeszcze od pożądlivosti, egoizmu i instytucjonalnych struktur, w przejrzystej prostocie formowania swej potencjalnej siły i pierwotnych, czystych ludzkich pragnień.

Pieśń nad Pieśniami uczy, jak dotrzeć do istoty wartości poprzez odkrycie pierwotnego orędzia zawartego w czystej cielesności, uczy zaufania do języka stworzeń, jeśli zachował on prostotę i pierwotną siłę. A również uczy zaufania w oczyszczającą i rozjaśniającą potęgę poezji jako pośrednika w odkrywaniu samej prawdy i Boga. To, co ludzkie, może stać się poezją godną tego, by wznieść się aż do poziomu Bożego słowa.

Pieśń nad Pieśniami udziela nam wielkiej literackiej i „świeckiej” lekcji, jak uprawiać duchowość, która dzięki pośrednictwu kultury potrafi odkryć autentyczne wartości w tym, co ziemskie i doczesne.



## ROZDZIAŁ III

### ODNALEZIENIE RÓWNOWAGI POMIMO PORAŻKI ROZUMU (Księga Koheleta)

#### 1. Różnorodność perspektyw

Bardzo trudno jest określić strukturę Księgi Koheleta i wyodrębnić jej poszczególne części<sup>1</sup>. Różnorodność argumentacji nie wyklucza jednak istnienia i spójności zasadniczego zagadnienia podjętego w tej księdze oraz jednolitości jej orędzia. Mimo wszystko jego wydobywanie nie jest łatwe. Jeśli przyjmiemy tezę, iż możliwe jest określenie dominującej intencji autora, wszystkie sekcje księgi można uznać za zbieżne wobec tego elementu dominującego i jednoczącego, choć niektóre z nich mogą być dodatkami dołączonymi przez innego autora. Stąd hipoteza, iż późniejsi redaktorzy względnie korektorzy dokonali pewnych interwencji w tekście oryginalnym, usiłując sprostować lub poprawić twierdzenia pierwotne. Tę z pozoru atrakcyjną hipotezę uznano jednak za mało prawdopodobną i odrzucono na korzyść tezy o jedności tekstu księgi. Warto jednak mieć ją na uwadze przynajmniej po to, aby uwydatnić napięcie myśli, które w tym dziele istnieje. Oto przykład: komentator, który prezentuje księgę czytelnikowi, jest z pewnością obecny w epilogu 12,9-14. Z jednej strony żarliwie wychwala mędrców i autora księgi, lecz potajemnie wydaje się czytelnikowi radzić, by bardziej trzymał się bojaźni Boga i Jego przykazań aniżeli wszystkich dokonań starożytnych mędrców. W tekst tej księgi zdaje się jeszcze wielokrotnie interweniować ręka jakiegoś pobożnego Hebrajczyka, podkreślającego znaczenie religijnych i kultycznych obserwacji: por. 2,26ab; 3,17; 7,26b; 8,5-8.11.13 itp. Jeszcze wyraźniejszą wydaje się interwencja jakiegoś mędrca, któ-

<sup>1</sup> Por. A. Bonora, *Qoelet, La gioia e la fatica di vivere*, Brescia 1987; F. Festorazzi, *II Qoelet: un sapiente d'Israele alla ricerca di Dio. Ragione — fede in rapporto dialettico*, w: *Quaerere Deum*, Atti della XXV settimana biblica, Brescia 1980, s. 1 76-89.

ry wobec wątpliwości Koheleta co do realnego pożytku mądrości podkreśla tradycyjny względem niej szacunek. Widać to w 4,9-12; 4,17-5,6; 7,1-12.22; 8,1-4; 10,2-6. Konfrontacja pomiędzy tymi sekcjami a tekstem księgi ujawnia pewne wewnętrzne napięcie, którego nie można zlekceważyć. Jednak wyjaśnianie go interwencjami różnych autorów jest chyba tłumaczeniem zbyt uproszczonym, zakrywającym dialektykę samego tekstu, może zamierzoną przez prawdziwego i jedyne go autora, a mogącą stanowić istotę podjętej przez niego problematyki. Dlatego analizę Księgi Koheleta lepiej oprzeć na tezie o jej jednolitości.

## 2. Rozumienie, które wymyka się ludzkiemu rozumowi

Kohelet ma swój własny styl pisania. Za wyjątkiem trzech punktów, w których mówi się o nim w osobie trzeciej (1,2; 7 27; 12,8), posługuje się on formą *soliloquium* (rozmowy wewnętrznej) napisanego w rytmicznej prozie. Już sam wybór formy może mieć swoje znaczenie. Autor nie wybiera drogi dawnych mędrców, którzy z pozycji mistrzów pouczają swoich potencjalnych uczniów. Kohelet nie wygłasza sentencji ani nie dyskutuje (jak to widzimy u Hioba), lecz medytuje, rozmawia z samym sobą. Wiele z jego zdań ma ton apodyktyczny, lecz on zwraca się do siebie samego, do swej własnej indywidualnej refleksji, nieustannie poszukującej i miotanej wątpliwościami. Kohelet jest zatem postacią mędrca, który z uzasadnionych racji poczuł się zmuszony do odrzucenia wszelkiej pewności, jaką ma „posiadacz” prawdy, i poddania się trudom wątpienia co do samej istoty mądrości, z całą uczciwością, determinacją i czystością intencji. Jest to godna zauważenia postawa wierności wobec własnego intelektualnego zadania, bynajmniej nie wynikająca z pychy, ale zrodzona w bólu i udręce, daleka od zarozumiałej pewności *a priori*. Zauważamy tu postawę duchową bardzo rzadko spotykaną (a być może w ogóle tylko tu występującą) w samej literaturze biblijnej, a tym radszą u ludzi nam współczesnych. Być może właśnie dlatego Kohelet wciąż inspiruje i niepokoi ludzi uczciwie szukających prawdy, nawet spośród tych, którzy są daleko od wiary judeochrześcijańskiej.

Kohelet poszukuje - ale nie znajduje - wyjaśnienia tajemnicy istnienia i dlatego bada każdy aspekt życia, pragnąc dotrzeć do jego sensu.

W pierwszych dwóch rozdziałach rozważa przede wszystkim swą działalność, identyfikując się z wielkim Salomonem, czyli według tradycji z najbardziej aktywnym i szczęśliwym spośród mędrców. W wielorakiej działalności swego „ja”, Salomonowego według swej wyobraźni, nie znajduje on niczego, co miałoby logiczny charakter, nie znajduje żadnej łączności pomiędzy przesłankami a skutkiem, pomiędzy zamiarami a rezultatami. Nie jest to nic nowego pod słońcem (zdaje się

twierdzić otwarcie Kohelet, przyjmując być może idee wyrosłe na koncepcjach helenistycznych); nie istnieje żadna stabilna pewność, choć - jakby na ironię - można dostrzec stabilność prowizoryczności, niepewności, nieużyteczności, braku niebezpieczeństwa. Ponadto sam fakt śmierci jednostki, każdego człowieka, odrywając go od biegu toczących się spraw, niezależnie od wszelkich jego intelektualnych możliwości pozbawia go wpływu na rzeczywistość i zamyka w bezsilności i ograniczeniu.

Sprawą dla Koheleta najważniejszą jest z pewnością to, że śmierć podważa również walor samej mądrości. Prawdą jest, że mędrzec wszystko widzi, ale w śmierci podlega temu samemu losowi, co i głupiec, tracąc w ten sposób wszelkie swoje znaczenie, a wszelki trud, który podejmował w życiu właśnie ze względu na mądrość, staje się bezsensowny. Nie stanowią żadnego rozwiązania dwie hipotetyczne postawy, które są tutaj prezentowane jako możliwa reakcja emocjonalna na taką sytuację: ulec rozpacz i znienawidzić życie - lub jeść, pić i radować się nim. Rozwiązanie pierwsze jest autodestruktywne już z samej definicji, a drugie jest nie do zrealizowania, ponieważ używanie życia zależy także od woli Boga, na którą człowiek nie ma wpływu.

Do problemu Boga powrócimy jeszcze później. Na razie niech nam wystarczy zauważenie tej szlachetnej postawy Koheleta, który nawet rezygnując z własnego wewnętrznego spokoju, decyduje się stawić czoła fundamentalnym kwestiom egzystencji ludzkiej.

### 3. „Marność”

Po rozdziale trzecim uwaga autora kieruje się na innych, ku światu, na takie kwestie, jak praca, niesprawiedliwość, ucisk, autorytet, bogactwo, długie życie, relacje mężczyzny i kobiety, przeznaczenie, niespodzianki, a kończy się znakomitą zestawieniem młodości ze starością.

Kiedy przystępujemy do syntezy duchowości Koheleta, nie mamy zamiaru zagłębiać się w egzegetyczne szczegóły. Najbardziej znaczącym aspektem jego postawy jest rygor - powiemy profesjonalny - mędrca, który podejmuje badania na każdym polu, obserwując chłodnym okiem rzeczywistość, nie poddając się złudzeniom lub pocieszającym schematom, ale dążąc niezmiernie do tego, co prawdziwe, a co dalekie od pospolitych wyobrażeń i wszelkich pozorów. Od strony formalnej zadziwia nieustanna obecność takich słów, jak: wszystko, nic, każdy. Kohelet bowiem poszukiwał uczciwie wszystkiego i wszędzie, ale nigdzie nie znalazł sensu żadnej rzeczy.

Wszystko jest marnością, czyli wszystko jest niedorzeczne i niepoznawalne. Jednak niezależnie od tego pojawiają się w tej księdze praktyczne rady, mówiące

o postawie umiarkowania i zdrowego rozsądku, które zdają się pochodzić od dawnego mędrca lub człowieka pobożnego i opierają się na mądrości tradycyjnej. Może chce on powiedzieć, że mimo wszystko istnieją jeszcze określone reguły postępowania, które zapewnią pewną równowagę w życiu, choć Kohelet doskonale wie, że one nie wystarczą, aby rozwiązać problem u jego korzeni. One leczą, ale nie uzdrawiają udręki umysłu, który poszukuje sensu wszystkiego. Służą one bardziej innym niż samemu Koheletowi. Jego analiza jest pod względem stylu zimna, pełna dystansu; inna niż analiza Hioba, jeszcze surowsza i bardziej bezlitosna. Jeśli tęsknotą Hioba było życie człowieka sprawiedliwego, obdarzonego dobrami, to Kohelet uważa, że prawdziwego i pozytywnego sensu ludzkiemu życiu nie jest w stanie nadać nawet dobrobyt. Nic, nawet wyższość mądrości nad głupotą nie może człowieka uchronić przed tym, co Kohelet nazywa „marnością”. Termin ten nie jest jedynie metaforą na oznaczenie moralnego rozdarcia kładącego się cieniem na każdym ludzkim działaniu czy też na braku wartości wszystkich rzeczy. Kohelet nie odrzuca również „marności” tego, co przyjemne, marności bogactwa i ludzkich przedsięwzięć, tak jak by to uczynił chrześcijański asceta, który proponowałby inne wybory, również rozumne i możliwe do realizacji w świecie, ale bardziej znaczące przed obliczem Boga, ponieważ wybrałby on radykalną formę totalnego wyrzeczenia się wszelkich stworzeń, aby zjednoczyć się z samym Stwórcą. „Marność” jest dla Koheleta przede wszystkim metaforą ukazującą niepoznawalność związków pomiędzy projektem a rezultatem, oczekiwaniem a wynikiem, przyczyną a skutkiem.

To jest przyczyną częstego zaliczania Koheleta do sceptyków, a w konsekwencji pojawienia się pytania, dlaczego ta księga znajduje się pomiędzy tymi, w których sam Bóg do nas mówi. Jednak pomimo tych pytań jej przynależność do kanonu nigdy nie była kwestionowana.

#### 4. Pokorne przyjęcie Bożego panowania

Uznanie Koheleta za sceptyka nie wyczerpuje jednak całej prawdy o nim. On wierzy w Boga i Jego sąd, Boga, który daje i zabiera ludziom życie, radość i bogactwa. Jeśli jest u niego coś, co nie wzbudza w nim żadnej wątpliwości, to jest nim sam Bóg. W takim myśleniu Kohelet jest bliski Hiobowi. Człowiekowi jednak nie dane jest poznać kryteriów Bożego postępowania. W perspektywie ludzkiego widzenia wszystko pozostaje niezrozumiałe, lecz to wcale nie osłabia wiary. Kohelet jest przykładem tego, jak w człowieku może współistnieć wiara z wyraźnym przekonaniem o niewystarczalności ludzkiego rozumu w poznawaniu świata.

Można więc przypuszczać, że właśnie na bazie wiary, a nie epikurejskiego poglądu na życie (jak czasem się sądzi) Kohelet znajduje jedyne rozwiązanie

nierozwiązywalnej zagadki egzystencji: jeść, pić i cieszyć się radościami, jakich Bóg użycza ludziom w czasie i w formie, które są uzależnione od Jego najwyższej mądrości. Nie chodzi mu zatem o ucieczkę - pełną pogardy i zgorzknienia - w przyjemności, ograniczone niemożliwością osiągnięcia jeśli już nie szczęścia, to przynajmniej poznania. Tym, co on proponuje, jest pokorna akceptacja tych rytmów życia, które Bóg człowiekowi wytyczył: respektowanie czasów wyznaczonych przez Niego na wszelkie sprawy oraz posłuszne używanie życiowych energii, jakie Stworzyciel darował ludziom.

W rzeczywistości bowiem - jego zdaniem - wszystkie przyjemności życiowe, jeśli będą przez nas szukane i planowane, zamiast być przyjęte z posłuszeństwa wobec naszej stworzoneości, staną się natychmiast marnością, czyli będą pozbawione sensu. Przeżywane natomiast w duchu pokory, nie staną się alternatywnym wyborem ani wobec udręki szukania, ani też wobec postawy zawierzenia Boga, lecz będą znakiem zaakceptowania przez nas naszej ludzkiej małości.

Wiara w Boga u Koheleta nie tylko nie stanęła pod znakiem zapytania - jak u Hioba - lecz nawet została wywyższona. To ludzki rozum został tutaj strącony do swoich rzeczywistych granic, bez dania mu możliwości jakichś autonomicznych „stref posiadania”. Pośrednio jednak ta całkowita relatywizacja każdego czysto ludzkiego poznania świata zawiera - nawet jeśli to tutaj nie zostało tak wyraźnie powiedziane, jak w Księdze Hioba - prośbę skierowaną do Boga w Jego wieczności, by się ofiarował człowiekowi z większą bezpośredniością jako jego jedyny możliwy „horizont bytowy”.

Zanim to jednak nastąpi, człowiek mądry będzie przyjmował pogodnie nieustanną porażkę swego rozumu, nie rezygnując jednak nigdy i nie zaprzestając poszukiwań, mimo że nie dają one bezpośrednich rezultatów. Chociaż Bóg pozostaje daleki i jeszcze się nie objawia, mędrzec będzie na Niego oczekiwał, lecz - w przeciwieństwie do Hioba - bez krzyku protestu czy aroganckich pytań. Uznaje Jego najwyższą i życzliwą obecność, radując się skromnymi radościami życia wspaniałomyślnie mu ofiarowanymi, bez szukania ich i bez odrzucania, tak jakby one zależały od woli człowieka. Na tej zdolności radowania się wszystkim w duchu pokory i zależności od Boga, nie po to, by zapominać o swej ludzkiej słabości, lecz by raczej być jej ciągle świadomym, polega być może cała oryginalność i aktualność duchowej nauki Koheleta<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Już klasyczna mądrość Księgi Przysłów zalecała zachowywać pogodę ducha i spokój serca (por. Prz 14,30), opanowanie siebie i cierpliwość (1 6,32), lecz przede wszystkim Syrach podkreśla znaczenie małych radości codziennego życia, bez których ciężko człowiekowi żyć. W swoim ciepłym spojrzeniu na człowieka zachęca m.in. do zachowania umiarkowania w żałobie; por. Syr 38,16-23, a odnośnie do radości zob.: 14,14-16 i 30,21-25.

Gianfranco Ravasi

**„OBECNIE UJRZAŁEM CIĘ WZROKIEM”**

**Duchowa droga Hioba**

## 1. Jasny i fascynujący program duchowy

O, gdybym ja nie miał Księgi Hioba! Nie potrafię dokładnie wyjaśnić wam, co i ile ona dla mnie znaczy. Nie czytam jej oczyma, jak czyta się inne księgi, lecz umieszczam ją - jeśli tak można powiedzieć - na sercu i w stanie „jasnowidzenia” interpretuję w różny sposób poszczególne fragmenty. Podobnie jak dziecko, które kładzie książkę pod poduszkę, by zyskać pewność, że nie zapomni lekcji, gdy zbudzi się rano, tak i ja zabieram w nocy do łóżka Księgę Hioba. Każde jej słowo jest pokarmem, odzieniem i balsamem dla mojej biednej duszy. Czasem gdy budzę się z mego letargu, jej słowo wzbudza we mnie nowy niepokój, czasem znów uspokaja mój jałowy gniew, kładzie kres temu, co najstraszliwsze w niemych spazmach męki.

Ta słynna wypowiedź Kierkegaarda<sup>1</sup> w sposób bardzo wymowny świadczy o tym, że współczesna duchowość - w wielorakim swoim przejawie - wykazuje ogromne zainteresowanie tym największym dziełem biblijnej literatury. Również Ugo Foscolo, człowiek może mniej obdarowany pod względem duchowym i może nie doświadczony tak mocno cierpieniem jak duński filozof, w *swych Listach* w prawie identyczny sposób daje świadectwo tej samej sile oddziaływania Księgi Hioba, stanowiącej nieustanne wyzwanie dla naszej wiary i życia. Oto niektóre fragmenty *Listów*: *Teraz odczytuję na nowo i przepisuję do małej książeczki całą Księgę Hioba. Przepisuję ją z wersji greckiej i łacińskiej. Ale chciałbym też umieć ją czytać po chaldejsku i po hebrajsku! Cóż za wzniosła księga! Pełna jest wielkiego, a zarazem wielkodusznego bólu! Hiob rozmawia tu z Bogiem, nie ulegając żadnym zabobonom, i rozmawia ze swymi nieszczęściami, nie dając im się zwyciężyć! Jako człowiek przytłoczony nieszczęściem, z pewną dozą melancholijnego upodobania kontempluje burze swego życia; jego męki zostają bardziej ukojone tym wylewem gorzkości i skarg niż wszystkimi najślawniejszymi sentencjami Epikteta. Wzniosła księga! Czy ktoś odważyłby się prze-*

<sup>1</sup> La ripresa (opr. A. Zucconi), Milano 1963, s. 117. Odnośnie do nieustannej siły oddziaływania Księgi Hioba na ludzkie poszukiwania zob. przede wszystkim moją pracę pt. *Giobbe*, Roma 1984, s. 167-274 oraz 837-844, a także jeszcze inne nowsze dzieła na ten temat: G. Lunati, *II segno di Giobbe*, Milano, 1986; K. Wojtyła, *Hiob*, tekst teatralny z 1940 r.; I. Gyógióssy, B. Kabay, *La rivolta di Giobbe*, film węgierski z 1984 roku; D. J. A. Clines, *In search of the Indian Job*, w: *VT* 33 (1983), s. 398-418; A. di Leila, *An existential interpretation of Job*, w: *BibThBull* 14 (1984), s. 49-55; C. Masotti Elli, *Prospettive sul Bacchelli bíblico e religioso*, w: *Vita e Pensiero* 68 (1986), s. 216-219. Ważne jest również studium D. Coxa, *The triumph of impotence*, Roma 1978, na temat „tradycji absurdu”.

*łożyć ją na wiersze i rymy z zimną elegancją? (...) Przeczytałem całą Księgę Hioba i nieprędko odłożę ją z mego stolika i wyciągnę spod mojej poduszki. Ten autor, którego nasi eleganci nazywają mistykiem i barbarzyńcą, a filozofowie wyśmiewają jako ulegającego zabobonom, zapala serce i uszlachetnia ludzkie nieszczęścia bardziej niż wszelka wymowa i moralizatorstwo, którym popisują się najślawniejsi autorzy.*

Złożoność literacka i teologiczna księgi czyni jednak wyjątkowo trudnym dokładne zaprezentowanie jej duchowego orędzia. Z pewnością niektóre tematy są oczywiste i często podejmowane przez takie dzieła, jak te już wcześniej zacytowane. Pomyślmy choćby tylko o problemie milczenia Boga, o raniącym problemie zła i niezawinionego cierpienia, o doświadczeniu bezsilnej i pozbawionej sensu egzystencji, o „obojętności” kosmosu itp. Miał słuszość św. Hieronim w swym wstępie do łacińskiego przekładu Hioba, gdy napisał: *Objasnić Hioba to jakby usiłować trzymać w rękach węgorza lub małą murenę: im silniej się je trzyma, tym szybciej ucieka ją z ręki.* Mimo wszystko istnieje jednak wewnątrz tej księgi, tak wielowarstwowej i tak pełnej pasji, bardzo jasny i fascynujący program duchowy.

Niewątpliwie jej autor wychodzi od kwestii milczenia Boga, biorącej początek z dawnej teodycei<sup>2</sup>, która umieściła człowieka na skrzyżowaniu takich dróg, jak ból, ciemności i zło. Wchodzi on na tę ścieżkę poszukiwań nie tyle z zamiarem rozwiązania zagadki cierpienia, co raczej z żywym pragnieniem całościowego przeniknięcia rzeczywistości, które jako takie obejmuje również Boga. I dlatego Księga Hioba jest z jednej strony odrzuceniem każdego tylko częściowego i „rozumowego” wyjaśnienia problemu cierpienia i zła; jest odrzuceniem wszelkiej próby „pocieszenia duszy”, skonstruowanej na zimnej strukturze tradycyjnego teologicznego rozumienia (por. sposób myślenia przyjaciół Hioba). Z drugiej zaś strony księga ta jest ciągłym protestem skierowanym do Boga po to, aby sprowokować Go do wzięcia udziału w dyskusji i do zaprezentowania Jego Boskiego rozwiązania:

*Oto podpis: Wszchemocny odpowie.  
Przeciwnik niech skargę napisze (31,35).*

I. rzecz zadziwiająca, wbrew wszelkim przewidywaniom oficjalnej teologii Bóg decyduje się na interwencję i objawienie siebie samego. Milczenie zamienia się w słowo i ostatecznie objawia się oblicze Boga, a to był prawdziwy cel, do którego dążył Hiob. Domena zła, na której wyrastały niemal bluźniercze protesty wierzących i z powodu której dokonywały się liczne apostazje, tutaj w niespodziewany sposób okazała się płodną, pozwalając objawić się Bogu. To Bóg nie będący tajemniczą meduzą

<sup>2</sup>Zob. dla porównania: J. L. Crenshaw, *Theodicy in the Old Testament*. Philadelphia 1 983; K. T. Kleinknecht, *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom "leidenden Gerechten" und ihre Rezeption bei Paulus*, Tübingen 1984; S. Liptzin, *Theodicy in the Bible*, w: *DorLeDor* 1 3 (1 985), s. 1 74-1 78.



czy zapchajdziurą na usługach ludzkich wywodów dogmatycznych, to nie Bóg znany tylko ze słyszenia, ale Bóg „widziany własnymi oczyma”, jak powie Hiob w swym wyznaniu wiary, ten właśnie Bóg przypieczętuje swoim objawieniem jego duchowe poszukiwania (42,5)<sup>3</sup>.

Aby nakreślić duchową drogę człowieka przedstawioną w tej księdze, należy koniecznie przebyć dwie symetryczne do siebie ścieżki. Pierwszą, trudniejszą, można by nazwać diachroniczną<sup>4</sup>. Księga Hioba, według dokonanych już badań, powstawała w kilku etapach, tekst wskazuje na kilka warstw, różnych co do wieku i stylu (wspomnijmy chociażby o bardzo obszernym dodatku, jakim są mowy Elihu w rozdz. 32-37). Ponadto teksty poetyckie w ogóle charakteryzują się językiem pełnym napięcia, poddanym zmianom tonacji oraz bardzo licznymi *hapax*<sup>5</sup>. Niektóre stroniczki księgi zostały okaleczone cenzurą tego, kto gorszył się niezwykłą szczęrością Hioba, dotkniętego bólem i zagniewanego na Boga (zob. trzeci cykl rozdz. 24-27, niewątpliwie o naruszonej już strukturze). Sam rodzaj literacki dzieła jest bardzo płynny: przechodzi od dramatu do debaty sądowej, od lamentacji do hymnu, od gwałtownego przemówienia do mów mądrościowych, a wszystko to układa się jakby w przepiękny łuk tęczy. Konieczne jest zatem, aby już na początku spróbować nakreślić zasadniczą linię poetycką i duchową, która połączy - chociażby nawet w sposób nieuporządkowany - stroniczki tej księgi<sup>6</sup>.

Następnie trzeba dokonać drugiego zabiegu, o charakterze synchronicznym. Kiedy przyjrzymy się uważnie nieco zagmatwanej planimetrii obecnego tekstu,

<sup>3</sup> Odnośnie do tego fundamentalnego zagadnienia, wobec niezwykle obfitej literatury, warto zwrócić uwagę na: J. Leveque, *Job et son Dieu*, Paris 1970. Por. również nowsze prace: J. L. Crenshaw, *A whirlpool of torment: Israelite traditions of God as an oppressive presence*, Philadelphia 1984; B. L. Newell, *Job, repentant or rebellious?*, w: *Westminster Theol. Journal* 46 (1984), s. 298-316; H. Rowold, *Yahweh's challenge to rival: the form and function of the Jahweh-speech in Job 38-39*, w: *CBQ* 47 (1985), s. 199-21; B. Vawter, *Job and Jonah: questioning the hidden God*, New York 1983.

<sup>4</sup> Diachroniczny - składający się z faz rozwojowych następujących kolejno po sobie; synchroniczny (zob. dalej) - zachodzący w tym samym czasie, jednoczesny (przyp. red.).

<sup>5</sup> Słowa charakterystyczne dla danej księgi lub autora biblijnego, nie występujące (lub występujące bardzo rzadko) w innych księgach lub u innych autorów (przyp. red.).

<sup>6</sup> Ze względu na wszystkie omówione tu zagadnienia odsyłam jeszcze do mojego komentarza we wcześniej wymienionej pracy oraz do umieszczonej tam obszernej bibliografii, szczególnie odnoszącej się do ogólnych komentarzy do Księgi Hioba. Zob. też ważniejsze pozycje, które ukazały się później: L. Alonso Schókel, J. L. Sicre Diaz, *Giobbe*, Roma 1985; D. Bergant, *Job, Ecclesiastes*, Wilmington 1982; J. H. Eaton, *Job*, Sheffield 1985; J. C. Gibson, *Job*, Philadelphia 1985; N. C. Habel, *The book of Job*, Philadelphia 1985; V. Maag, *Hiob*, Göttingen 1982; A. van Selms, *Job*, Gran Rapids 1985; S. Virgulin, *Giobbe*, Roma 1980. Odnośnie do bibliografii zob.: D. Kinet, *Der Vorwurf an Gott. Neuere Literatur zum Ijobbuch*, w: *BiKi* 36 (1981), 255-259. Odnośnie do struktury księgi zob. nowe propozycje: P. J. Bowes, *The structure of Job*, w: *BiTod* 20 (1982), s. 329-333 oraz A. Cooper, *Narrative theory and the book of Job*, w: *Studies in Religion* 11 (1982), s. 35-44.

zobaczymy wyraźnie niektóre jego fundamentalne „unerwienia”, które stanowią ostateczne, bardzo zwarte orędzie duchowe dzieła i kierują się ku mistycznemu doświadczeniu Boga. Chociaż oblicza Hioba są wielorakie<sup>7</sup>, chociaż tak zaskakująca jest jego postawa, która oscyluje pomiędzy szacunkiem do Boga a bezceremonialnością<sup>8</sup> wobec Niego, to jednak doświadczenie Hioba zawsze utrzymuje się na orbicie Bożej miłości<sup>9</sup>, a jej coraz głębszy i wewnętrzny rozwój<sup>10</sup> czyni z tego dzieła zdumiewającą księgę o Bogu i o człowieku, o wzajemnym krzyżowaniu się ich tajemnic<sup>11</sup>.

## 2. „Nigdy nie kończące się dyskusje” — duchowość Hioba w ujęciu diachronicznym

*Podobnie mówiono mi często (...) Czy koniec już pustym dźwiękom? (...) I ja bym przemawiał podobnie* - jak widać sam Hiob ma świadomość, że jego dialog z przyjaciółmi jest pogmatwany i pełen powtórzeń (16,2-4) podobnie jak orientalna melopea, której dźwięki nakładają się na siebie jak w spirali. Jest jednak możliwe prześledzenie tej zewnętrznej formy według jej duchowej dynamiki. Dokonamy tego na dwóch płaszczyznach. Pierwsza jest bardziej powierzchowna i opiera się na aktualnej, ostatecznej redakcji księgi. Druga natomiast będzie się odnosić do wielorakich jej literackich uwarstwień, które stopniowo składały się na to dzieło pod wpływem różnych historyczno-literackich uwarunkowań.

### a) „Żył w ziemi Us człowiek...” — duchowe doświadczenie Hioba

„Duchowy bilans” życia Hioba<sup>12</sup> został zawarty w skomplikowanym zestawie rozdziałów, aktów i scen, które obecnie postaramy się uporządkować według ich stopniowego rozwoju. Zderzenie pomiędzy wiarą a rozumem, człowiekiem a Bogiem, dobrem a złem zostało progresywnie opisane aż do jego zakończenia, którym jest spotkanie z JHWH (38-42). Potem następuje zakończenie w (42,7-17), które jest „odwróceniem” (jak w odbiciu zwierciadlanym) początkowej paraboli z rozdz. 1-2.

<sup>7</sup> J. Nash, *Images of Job*, w: *Review for Religious* 42 (1983), s. 28-33.

<sup>8</sup> D. J. O'Connor, *Reverence and irreverence in Job*, w: *IrishThQ* 51 (1985), s. 85-104.

<sup>9</sup> J. Alonso Diaz, *La experiencia de Job en la orbita del amor de Dios*, w: *Biblie y Fé* 1 (1975), s. 66-81.

<sup>10</sup> W. Vogels, *The inner development of Job*, w: *ScEsp* 35 (1983), s. 227-230.

<sup>11</sup> Zob. klasyczne dzieło: R. Gordis, *The book of God and Man*, Chicago-London 1965.

<sup>12</sup> O. de Rouville, *Job dépose son bilan. Lecture biblique marginale*, w: *Foi et Vie* 84/6 (1985), s. 57-66.

1. Legenda o Hiobie, rozpoczynająca tę księgę (rozd. 1-2), pod względem duchowym jest dosyć prymitywna: na przełomie siedmiu dni przechodzimy od radości do nieszczęścia. Dokonuje się to niezależnie od człowieka, który wobec zachodzących wydarzeń zachowuje postawę sprawiedliwego, natomiast wszystko to zależne jest od JHWH, który ulega namowom szatana. Tematem zasadniczym jest więc pozorna absurdalność próby, której został poddany człowiek, a która swoje rozwiązanie znajduje w paroli z rozdz. 42,7-17. Jest ona pierwotnym zakończeniem opowiadania początkowego.

2. Wewnętrzne usposobienie Hioba ulega przemianie, kiedy staje w obliczu przyjaciół i ich rad. W swoim bólu (lamentacje z rozdz. 3) nie zostaje on pocieszony ani wyzwolony, ale jeszcze bardziej zraniony i osądzony. Jego skarga przemienia się w zarzut i sprzeciw (rozd. 6-7) wobec Boga (rozd. 9-10).

3. Zimna teologia przyjaciół rozwija się na trzech równoległych poziomach. Elifaz wyjaśnienie „przypadku Hioba” znajduje w analizie słabości stworzeń i ich śmiertelności (rozd. 4-5). Bildad twierdzi, że przyczyną wszystkiego jest ludzka słabość płynąca z grzechu, choćby nieświadomego (rozd. 8). Dla Sofara jest nią też grzeszna słabość, ale tym razem świadoma (rozd. 11). W całym tym cyklu dialogów od samego początku pojawia się problem występku i kary.

4. Na tym etapie duchowej drogi następuje drugi cykl mów Hioba. Ich zasadniczym celem jest danie świadectwa własnej niewinności wobec Boga, którego Hiob uważa za zdolnego do przyjęcia takiego wyjaśnienia (rozd. 12-14), który powinien okazać się mścicielem wobec niesprawiedliwości (rozd. 16-17) i który wreszcie powinien obronić prześladowanego (rozd. 19). Hiob zdaje się apelować do Boga przeciw Niemu samemu.

5. Pewien duchowy postęp można zauważyć również wśród przyjaciół Hioba w drugim cyklu ich wypowiedzi. Zasadniczy osąd został już jasno przez nich sformułowany: Hiob jest grzesznikiem. Teraz w ich rozważaniach zarysowuje się pewna etyczna fenomenologia dotycząca samego grzesznika, najpierw widziana w jego losie (Elifaz: rozdz. 15), potem w ogólnym spojrzeniu na jego rzeczywistość (Bildad: rozdz. 18), następnie w spojrzeniu na jego specyficzną rzeczywistość, czyli doświadczenie samego Hioba (Sofar: rozdz. 20).

6. Kolejny krok w duchowym rozwoju Hioba ukazany został w trzecim cyklu wypowiedzi. Hiob zdaje się stać wobec dwóch przeciwników. Polemizuje z przyjaciółmi, zwalczając ich tezy: niegodziwiec doświadcza też błogosławieństwa i szczęścia, a sprawiedliwego dotyka nieszczęście i też znajduje się w opuszczeniu (rozd. 21). Polemizuje również z Bogiem, zarzucając Mu nieobecność i milczenie (rozd. 23-24) wobec powtarzającej się skargi niewinnego (26,1-4; 27,1-6.11-12).

7. Paralelnie możemy obserwować duchowy rozwój refleksji kontynuowanej przez przyjaciół w trzecim cyklu wypowiedzi. Oni też poruszają się w sferze polemiki, ale skierowanej jedynie przeciw Hiobowi. Elifaz wyszczególnia grzechy po-

pełnione przez Hioba (rozd. 22), Bildad ostentacyjnie wychwala działanie Boga, pośrednio oskarżając Hioba (rozd. 25), Sofar rozwija hipotezę sądu Boga nad bezbożnikiem, obalając poprzednią polemiczną wypowiedź Hioba o szczęściu, jakiego doświadcza niesprawiedliwy (27,13-23; 24,18-24).

8. Ten cykliczny dialog musi zostać przerwany. Tylko interwencja Boga może go „skleić” na nowo i przynieść jakieś rozwiązanie. Następuje teraz pewien redakcyjny manewr, dokonany później, który wprowadza do aktualnego tekstu rozdz. 28. Redaktor, który to uczynił, świadomy porażki, jaką poniosła teologia tradycyjna, odwołuje się do rozwiązania płynącego z wiary: zamieszcza tutaj hymn o niezbadanej mądrości Boga, której logika jest możliwa do przyjęcia, a poznawalna jest ona tylko na poziomie „bojaźni Bożej”, czyli wiary: *Bojaźń Boża - zaiste mądrością, roztropnością zaś - zła unikanie* (28,28).

9. W samym dziele istnieje jednak rozwiązanie niezależne od rozdziału 28. Jest nim dialog, który Hiob otwiera w rozdz. 29-31, a który kieruje do wielkiego Nieobecnego: do Boga. Hiob składa przysięgę, którą chce zaświadczyć o swojej niewinności. To automatycznie - jego zdaniem - powinno wzbudzić osąd Boga, do którego w sposób bezpośredni Hiob kieruje swoją przysięgę.

10. Księga Elihu (rozd. 32-37) jest kolejnym wtrętem teologicznym, będącym dziełem pewnego kierunku *nouveaux safes* - mędrców niezadowolonych z oficjalnych wykładni, ale również stających w obronie tradycyjnego teologicznego myślenia. Cierpienie to oczyszczająca pedagogia wynosząca samego człowieka: oto nowa duchowość głoszona przez Elihu. Rezygnując z badania zasadniczych przyczyn cierpienia, odwołuje się on do jego celowości, ale jego teoria nie jest wcale bardziej przekonującą niż ta, którą już wcześniej zaproponowali przyjaciele Hioba.

11. Odpowiedź JHWH (rozd. 38-41) jest dla autora dialogu kluczowym momentem dzieła i jego ideologii. Bóg, przemawiając bardzo konkretnie, umieszcza przed oczami Hioba cały porządek świata, który jest porządkiem tajemniczym, niepoznawalnym w sposób racjonalny. Cierpienie, będące największą kosmiczną tajemnicą, można wyjaśnić tylko w ramach tego najwyższego porządku. Otwierają się tu przed człowiekiem dwie możliwości: albo w wierze przyjmiemy ten porządek i uznamy go za dobry pomimo jego niejasności, wiedząc, że Ten, który go zaplanował, jest Sprawiedliwym w sposób wyjątkowy, albo też odrzucimy go całkowicie, stając na miejscu Boga i kreśląc nowy porządek, alternatywny do porządku Bożego. Wybierając tę drugą drogę, Hiob musiałby samego siebie osądzić i potępić, ponieważ do Boga należy osądzanie i potępienie pyszałka, którym w tych konkretnych okolicznościach byłby on sam (40,11-14).

12. Ostateczną formą ideowego rozwiązania dramatu jest druga mowa Boga (40,15-41,26), będąca najprawdopodobniej dodatkiem idącym po tej samej linii, co pierwsza. Uznanie absolutnej i niepodważalnej wyższości Bożego planu nad historią i kosmosem zostaje tutaj przedstawione na poziomie bardziej mitycznym i sym-

bolicznym. Kontroli Boga i Jego panowaniu podlegają nawet Behemot i Lewiatan, dwaj najwięksi przedstawiciele nicości, anty-stworzenia czy też zbuntowane przeciw Bogu siły. Tym bardziej więc w mocy Boga leży kontrola i panowanie nad misterium zła i cierpienia.

13. Wobec dylematu wiara - metafizyczna pycha Hiob wybiera drogę (pierwszą spośród wymienionych w p. 11) przyłgnięcia do tajemniczego działania Boga w świecie, gdzie panem nie jest człowiek-tytan, ale Bóg, potężny i tajemniczy. Obecność JHWH, której Hiob doświadczył dzięki cierpieniu, wszystko inne czyni sprawą drugorzędną. W dyskusji filozoficzno-teologicznej absolutne panowanie Boga wydawało się tylko arbitralne i demoniczne, natomiast w wierze tajemnicze panowanie Boga zdaje się być uzasadnione niemal przez pewną racjonalność, która rozbłyśka dzięki objawiającej się Jego obecności.

14. Legendę o Hiobie zamyka - po „wielkiej interpolacji” centralnej, poetyckiej części księgi - radosny koniec, który nastąpił po ciężkiej próbie (42,7-17). Z pewnością to zakończenie, powstałe wcześniej niż centralna część dzieła, osłabia napięcie jego całości, ale przecież tylko w konfrontacji z radością cierpienie może odkryć cały swój blask.

## b) „Trzej przyjaciele porozumieli się, by go pocieszać...”: różne poziomy doświadczenia Hioba

Jak już powiedzieliśmy, Księga Hioba, poddana analizie literackiej, objawia się nam jako dzieło wielu autorów. Dzieło to łączy się najpierw z popularną przypowieścią rozpowszechnioną na całym Wschodzie, znaną również w Qumran (*Modlitwa Nabonida*). Jej bohaterem nie jest Hebrajczyk, lecz pewien „człowiek Wschodu”, Hiob, którego szczęśliwe życie w sposób niespodziewany zostaje naznaczone tragedią. Nowelka ta stanowi *pierwszy poziom* dzieła i została umieszczona w Hi 1-2 oraz 42,7-17. Jest to temat bardzo elementarny i prezentuje on pewien rodzaj *duchowości próby*, przedstawionej w formie popularnej i optymistycznej. Mówi, że cierpienie sprawiedliwego jest tylko czasowe, po ustaniu burzy znowu pojawiają się promienie słońca, powraca szczęście i pomyślność, nawet większe niż przed katastrofą (por. końcowe pomnożenie dóbr Hioba). Ale już na poziomie tej pierwszej sceny, otwierającej historię, nakreślonej na dwóch płaszczyznach, niebiańskiej (decyzja Boskiego dworu o poddaniu Hioba próbie) i ziemskiej (spadające na Hioba nieszczęścia), zauważa się przejaw „wyższej” duchowości, którą poeta chce uszlachetnić tę ludową historię. W prologu 1,9 pojawia się pytanie „szatana”, czyli pewnego rodzaju „ministra spraw wewnętrznych” przy niebiańskim dworze: *Czyż za darmo Hiob czci Boga?* Tutaj właśnie tkwi klucz do nowych poszukiwań: cierpienie staje się uprzywilejowanym miejscem weryfikacji czystości wiary, ujawnia jej jakość, bo bada jej dar-

mowość, wolność i miłość oraz czy nie została zdeformowana uzależnieniem od pomysłności ekonomicznej.

Po nawale nieszczęść, które spadły na dzieci Hioba, zniszczyły jego dobra i osobiste szczęście, a jego samego doprowadziły na stos odpadów wyrzuconych poza miasto, następuje straszliwe milczenie trwające siedem dni i siedem nocy, które ogarnia świat i serce czytelnika: ukazuje ono ludzką niezdolność do wyjaśnienia tajemnicy cierpienia. Milczenie to zostaje rozdarte desperackim krzykiem Hioba, który stał się jakby głosem wszystkich cierpiących. Tutaj otwiera się *drugi poziom* dzieła, który stanowi wielki dialog Hioba z przyjaciółmi (I akt), a także z Bogiem (II akt).

• *Pierwszy akt* tego poziomu (rozdz. 3-27) ukazuje konfrontację pomiędzy wielkim cierpiącym a jego przyjaciółmi-teologami, którzy z wyżyn zimnej wieży z kości słoniowej swych duchowych ideologii i swych dociekań moralnych chcą w prosty sposób rozwiązać dręczące Hioba problemy, które przed nimi odłania. Dyskusja jest podzielona na dziewięć wypowiedzi bohatera, na które systematycznie odpowiadają trzej przyjaciele: Elifaz, Bildad i Sofar. Jest to pierwszy akt dramatu, który ujawnia bankructwo duchowości mającej na celu jedynie pocieszenie. Ponadto ci trzej przyjaciele są najprawdopodobniej ucieleśnieniem trzech różnych grup teologicznych: Elifaz być może jest reprezentantem „zawodowych” proroków, Bildad przedstawia poglądy zwolenników świętego Prawa Przymierza, natomiast Sofar zdaje się odwoływać do oficjalnych ortodoksyjnych nurtów mądrościowych<sup>13</sup>.

W swych wypowiedziach, często świadomie rozwlekanych jak pedantyczne ćwiczenia scholastyczne, charakteryzujących się wieloma powtórzeniami, niezmacaną pogodą ducha i oderwaniem od rzeczywistości (Hiob jest w nich jedynie przypadkiem godnym zbadania), przyjaciele - „mędrzec”, „kapłan” i „prorok” - potwierdzają fundamentalną dla tradycyjnej duchowości tezę o Bożej nagrodzie lub karze. Jeśli cierpisz, to dlatego, że popełniłeś grzech. Przestępstwo i kara oraz ich pozytywny odpowiednik - sprawiedliwość i nagroda - są nietykalnym prawem zagwarantowanym przez Boga w całej historii, będącym źródłem pokoju i ufności dla każdego sprawiedliwego. Tę właśnie tezę przyjaciele w sposób rygorystyczny odnoszą do Hioba podczas całego pierwszego aktu. Jeśli jest on pogrążony w cierpieniu, to dzieje się tak dlatego, że Bóg słusznie ukarał jego słabość wynikającą z zakorzenionej w nim grzeszności (Elifaz), zarówno nieświadomionej (Bildad), jak i świadomej (Sofar). Tej „racjonalistycznej” duchowości, która potrafi wszystko wyjaśnić, przyglądnijmy się w mowie Bildada (rozdz. 8): wierność i błogosławieństwo, niewierność i przekleństwo są dla niego pojęciowymi mechanizmami, za pomocą których rozwiązuje on pozorną (jego zdaniem) tajemnicę cierpienia. Bóg jest wierny

<sup>13</sup> Por. J. J. Roberts, *Job and the Israelite religious tradition*, w: *ZA W89* (1 977), s. 107-114; P. P. Zerafa, *The Wisdom of God in the Book of Job*, Roma 1978.

(ww. 3.13.20), a człowiek niesprawiedliwy, dlatego więc podlega karze. Ideę tę ilustrują trzy porównania, które podkreślają, że wiara i sprawiedliwość są konieczne, aby nie zostać potępionym przez Boga: papirus (8,11-13), pajęczyna (8,14-15) i pnącze, które zostało przeniesione z jednego terenu na inny (8,16-19).

Tej minimalistycznej, prawniczej duchowości Hiob przeciwstawia poszukiwanie autentyczne i wolne, w którym ani Bóg, ani człowiek nie będą upokarzani przez upraszczające schematy. Jego poszukiwanie, idące w dwóch kierunkach, rozwija się na poetyckich stronicach o najwyższym napięciu duchowym i artystycznym jako pewien logiczno-symboliczny, wielokierunkowy proces. Pierwszą linią, po której biegną jego myśli, jest dramatyczny protest przeciw złu doświadczanemu w życiu<sup>14</sup>. Przykładem tego jest przerażający monolog z rozdz. 3, przypominający w jakimś sensie słowa Jr 20, a charakteryzujący się nieustannie powtarzaniem pytaniem: „Dlaczego?” (ww. 11.12.20), typowym również dla psalmów błagalnych. Pieśń ta, będąca rozdzierającym przeklinaniem życia, opiera swój rytm na podwójnym symbolu: „dzień - życie” oraz „noc - śmierć”. Radosna noc jego rodziców wydała na światłoienne życie, czyli Hioba. Gdyby jednak ta noc była rzeczywiście tym, czym jest naprawdę (czyli śmiercią i ciemnością), wtedy łono nocy i łono matki nie stałyby się łonem życia, lecz grobem, który by unicestwił każdą możliwość życia, jednocząc dwa przeciwne sobie elementy egzystencji: narodzenie i śmierć.

Skostniałej racjonalistycznej teologii przyjaciół, która nie dostrzega niepojętego skandalu tajemnicy życia, Hiob przeciwstawia całe swoje doświadczenie niezawinionego cierpienia. Już bardzo starożytny tekst egipski (2200 przed Chr.), znacząco zatytułowany przez uczonych: *Dialog samobójcy ze swoją duszą* (Papirus Berliński 3024), zawierał takie oto słowa jego bohatera, którego by można nazwać starszym bratem Hioba: *Śmierć jest dla mnie tym, czym uzdrowienie dla chorego, czym wyzwolenie dla więźnia, jakby zapachem mirry, jakby przyjemnością schronienia się pod parasol w słotny dzień*. Niezwykłym świadectwem, spośród wielu innych bardzo pięknych, zebranych w tym pierwszym akcie księgi, są rozdz. 6-7. Bóg, przyjaciele i samo życie są tu postrzegani przez Hioba jako siły nieprzyjacielskie, które zmuszają cierpiącego do nieustannej walki i obrony. Ogrom bólu, cięższy niż piasek morski, sprawia, że z ust bohatera wydobywają się słowa niekontrolowane, jadowite, także w odniesieniu do Boga, w którym Hiob widzi jakby sadystycznego łuczownika, bezlitośnie przeszywającego człowieka swymi strzałami (por. 16,13-14). Z ust modlącego się wydobywa się jedna jedyna prośba: „Boże, zostaw człowieka w spokoju!” Jest to błaganie o spokój i milczenie (*Czy wzrok swój kiedyś odwrócisz? Po-*

<sup>14</sup> Na tych wyjątkowych stronicach księgi nie brak precyzyjnej analizy psychologicznej i egzystencjalnej samych ograniczeń stworzenia, słabości i kryzysu człowieka. Zob. dla przykładu: Ph. Ney, *A psychiatrists' discussion of Job*, w: *Crux* 17(1981), s. 2-3; W. Vogels, *The spiritual growth to Job: a psychological approach to the book of Job*, w: *BibThBull* 11 (1981), s. 71-80. Zob. również Ph. Nemo, *Giobbe a l'eccesso del male*, Roma 1 981.

*zwól mi choćby ślinę przełknąć* - 7,19). Również przyjaciele, zimni i nieczuli, są jakby strumieniami na stepie, które znikają za pierwszym nastaniem posuchy, opuszczając spragnionego człowieka i przyczyniając się do śmierci karawan na pustyni (6,15-20). Samo życie jest przekleństwem, śmierć jest jedynym promykiem wyzwolenia (6,8-10). Dlatego jest ona z takim upragnieniem oczekiwana, tak przyzywana, tak umiłowana, ponieważ poza nią nie ma już żadnego innego wyjścia: *Mam ufać? Szeol mym domem, w ciemności rozścielą mi łożę, grobowi powiem: „Mój ojcze!”, „Matko ma, siostró” - robactwu* (17,13-14).

Jest jeszcze drugi kierunek myśli Hioba zauważalny w tych rozdziałach księgi. Ta całkowita szczerość Hioba, która wydaje się bluźnierstwem (Luter zauważa jednak słusznie, że Bogu miłszy jest krzyk zdesperowanego i bluźniącego cierpiętnika niż zimne i powściągliwe uwielbienia kogoś żyjącego w dobrobycie), ma jednego adresata: Bóg jest najżarliwiej przyzywany przez człowieka właśnie w potrzebie. Hioba, tak opuszczonego i osamotnionego, nie interesują już dociekania teologów. Pragnie, aby sam Bóg, jedyny prawdziwie odpowiedzialny za wszystko, zdecydował się na interwencję i wydał swoje rozporządzenia w zwołanym przez siebie procesie, słusznym i bezstronnym, na który zostanie wezwany również człowiek niewinny i cierpiący. Spośród licznych stronic, które wyrażają to błaganie, wybierzmy najznakomitsze: te z rozdz. 19, który tradycja judaistyczna i chrześcijańska interpretuje jako pieśń nadziei na zmartwychwstanie, choć jest to tekst bardzo niejasny i prawie niezrozumiały.

Zobaczywszy totalną pustkę, jaką wokół niego wytworzyło cierpienie, Hiob pragnie jedynie tego, by chociaż u kresu jego egzystencji Bóg objawił mu się jako „obrońca”, „żywy”, gotów do interwencji, do czynnego działania w jego życiu. Przynajmniej wtedy, gdy na Hiobie pozostanie już tylko skóra i kości, czyli na progu śmierci, w bliskości grobu, niech chociaż wtedy ten Boski obrońca wypowie swe osądzące i wyzwajające słowa. Hiobowi wystarczy Jego ostateczne uznanie jego niewinności, którą on uważa za niezaprzeczalną i niezniszczalną, wykutą na skale historii. *Któż zdoła utrwalić me słowa, potrafi je w księdze umieścić? Żelaznym rylcem, diamentem, na skale je wyryć na wieki? Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje, na ziemi wystąpi jako ostatni. Potem me szczątki skórą odzieją i ciałem swym Boga zobaczą. To właśnie ja Go zobaczą, moje oczy ujrzą, nie kto inny; moje nerki już mdleją z tęsknoty* (19,23-27). Jesteśmy już blisko zakończenia dramatu. Ów Bóg, osłonięty milczeniem w odległych niebiosach, przyjmuje wyzwanie rzucone mu przez cierpiącego. Otwiera się *drugi akt dramatu i drugi poziom*, zasadniczy dla tego poetyckiego dzieła.

• Ten drugi akt (czyli rozdz. 29-31 i 38-42, rozdzielone rozdziałami 32-37, zawierającymi mowy czwartego przyjaciela Hioba, Elihu) ma tylko dwóch bohaterów: Boga i człowieka, którzy stają wobec siebie w ostatecznej konfrontacji. Jest to prawdziwe zakończenie całej księgi. JHWH, prowokowany nieustannie przez cierpiącego człowieka, który Go widzi jako bóstwo ślepe i nieme, decyduje się stanąć przed nim w otwartym procesie i przystępuje do dialogu, w którym głos człowie-



ka stopniowo będzie zanikać (Hiob: rozdz. 29-31; Bóg: rozdz. 38-39; Hiob: 40,2-5; Bóg: 40,6 - 41,26; Hiob: 42,1-6). Postępowanie w tym procesie otwiera swym ostatnim i namiętym protestem Hiob-człowiek, który z tęsknotą spogląda na minioną, szczęśliwą przeszłość (rozd. 29), oplakuje obecne utrapienie (rozd. 30) i wreszcie składa przysięgę o swej niewinności, nawet wobec Boga (rozd. 31), lekceważąc wszystkie rady swych przyjaciół. Tu oczekiwanie na Boga przemieniło się w rozpaczliwy krzyk: *Kto zechce mnie wysłuchać? Oto podpis: „Wszechmocny odpowie”. Przeciwnik niech skargę napisze, na grzbiecie swym ją poniosę, jak koronę [na głowę] ją włożę. Zdam sprawozdanie z mych kroków, przed Niego pójdę jak księżę (31,35-37)*. Hiob staje tutaj wobec milczącego dotąd nieba ze swą podpisaną przysięgą. Bóg już nie milczy, przyjmuje jego zeznanie. Jesteśmy u szczytu księgi<sup>15</sup>.

Spotkanie to dokonuje się pośród burzy, która nie jest jednak przejawem zniszczenia i sądu, jak tego oczekiwali mędrcy - przyjaciele Hioba. Bóg przyjmuje zaproszenie do dialogu, przeciwstawiając się tym samym „duchowości odpłaty”, która cierpiącego uznawała zawsze za grzesznika. Wygłasza On dwie monumentalne mowy, być może - z racji literackich - stanowiące najwznioślejsze teksty tej księgi. Na tych wielkich stronicach ukazuje się świat cudów kosmicznych (ziemia, morze, gwiazdy i ich konstelacje, zorza, lew, koziorożec, gazy, strusie, osły, bawoły, konie itp.: rozdz. 38-39, czyli pierwsza mowa Boga), ale również sfera energii negatywnych, chaotycznych, które umniejszają wspaniałość stworzenia, (a mianowicie energie uosobione w dwóch symbolicznych monstrach Behemocie i Lewiatanie (rozd. 40-41, druga mowa Boga). Zdaniem niektórych uczonych (C. Westermann, O. Kell, V. Kubina, E. Ruprecht) mogą one przedstawiać również nagromadzenie tajemnic historii, są to bowiem dwa potwory podobne do hipopotama i krokodyla, czyli dwóch zwierząt będących symbolami dwóch superpotęg: na Wschodzie (Mezopotamia) i na Zachodzie (Egipt). Hiob jest pielgrzymem ze zdumieniem wędrującym pośród tych tajemnic, z których może pojąć jedynie jakąś maleńką część. Tymczasem Bóg ogarnia je całkowicie swym wszechpotężnym i wszechwiedzącym panowaniem.

Jeśli z literackiego punktu widzenia druga mowa Boga (rozd. 40-41) przypomina dwie niezwykle sceny, w centrum których umieszczone zostały dwa symboliczne potwory, sceny, nad którymi panuje Bóg, to pierwsza mowa (rozd. 38-39), stanowi jakby wspaniały kolorowy album kosmicznych cudów, będąc w swej struk-

<sup>15</sup> Dla pogłębienia dwóch przemówień Boga dysponujemy dosyć pokaźną literaturą. Cytujemy jedynie niektóre ważniejsze tytuły spośród najnowszych: A. Brenner, *God's answer to Job*, w: W 31 (1981), s. 129-137; O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, Göttingen 1978; V. Kubina, *Die Gottesreden im Buche Hiob*, Freiburg 1979; E. Würthwein, *God und Mensch in Dialog und Gottesreden des Buches Hiob*, w: *Wort und Existenz*, 1970, s. 21 7-295. Odnośnie do aspektu bardziej duchowego zob. medytację Frère François, *Une louange au-dela du désespoir. Méditation sur Job 38-42*, w: *VieSp* 136 (1982), s. 47-65.

turze postępującym ciągiem „krzyżowych pytań” kierowanych do Hioba. Chodzi tu o cztery sekcje, z których każda zawiera po cztery pytania dotyczące stworzenia i jego podtrzymywania w istnieniu. Wykorzystany tu został symbolizm czwórki - czterech punktów kardynalnych będących metaforą całości horyzontu, a więc i całości bytu. Po tym szczegółowym oglądzie świata - który przechodzi od niemal mikroskopijnych szczegółów (np. sekrety przychodzenia na świat małych gazeli czy dziwne postępowanie strusi) do perspektyw niesłychanie wielkich (system kosmiczny i planetarny) - pojawia się wreszcie rozwiązanie. Oczywiście nie jest to jednak rozwiązanie, które usunie skandal istnienia zła i cierpienia człowieka sprawiedliwego.

Hiob wreszcie pojmuje, że obok ograniczonej logiki człowieka, która potrafi usystematyzować jedynie fragmenty rzeczywistości i która nie jest w stanie poznać ostatecznej harmonii egzystencji, istnieje wielki i wszystko przewyższający plan Boga (hebr. *esah*). Jest on nieskończenie bardziej złożony i nie do zamknięcia w naszych małych schematach, zdolny w sobie pomieścić również te wymiary, które nam się wydają nieużyteczne i marginesowe. Przyjaciele Hioba łudzili się, że poznali ten plan w sposób wyczerpujący, identyfikując go ze swymi teologicznymi tezami. Rzeczywistość jednak zaprzeczyła temu, podobnie jak zanegowała sądy Hioba, kiedy on - jak i jego przyjaciele - nie godził się na to, że Bóg może mieć swoją logikę, różną od ludzkiej, zdolną włączyć cierpienie w całość historii zbawienia. Zatem Księga Hioba, bardziej jeszcze niż rozwiązaniem problemu cierpienia, jest zaproszeniem do zniszczenia fałszywego obrazu Boga, uczynionego na miarę człowieka, oraz do objęcia mocą wiary tego, co w sferze racjonalnej pozostaje tajemnicą.

*Dotąd znałem Cię ze słyszenia,  
obecnie ujrzałem Cię wzrokiem (42,5).*

To jest prawdziwe zakończenie księgi i prawdziwy cel pielgrzymki Hioba, ważniejszy od pocieszającego zakończenia starożytnej legendy, zacytowanego na końcu księgi (42,7n).

• Poświęćmy jeszcze nieco uwagi innym warstwom dzieła, które prawdopodobnie są rezultatem kolejnych redakcji tekstu, korygujących niektóre fragmenty po to, by złagodzić ich ostrość. Tak powstał *poziom trzeci*, łatwy do rozpoznania i dosyć scalony poprzez (rozd. 32-37) niespodziewane i niezharmonizowane z kontekstem pojawienie się jeszcze jednego przyjaciela, dotąd nieobecnego i nieoczekiwanego przez Hioba. Jest nim młody teolog Elihu, który ponownie stara się przedstawić - jednak w sposób bardziej przystępny - tradycyjną duchowość wyłożoną już przez poprzednich przyjaciół. Reasumując starożytną ideę, która poprzez wieki przetrwała aż po nasze czasy, twierdzi on, że cierpienie jest drogą oczyszczenia, wychowania (*paideia*), która czyni człowieka czystym jak złoto pozbawione zanieczyszczeń, gdy zostanie przetopione w ogniu (36,8-11). Podobnie Księga Pwt interpretowała cierpienia

pustyni jako przejaw ojcowskiej pedagogii Boga, który pragnął wychować swój lud i doprowadzić go do dojrzałości: *Uznaj w sercu, że jak wychowuje człowieka swego syna, tak Pan, Bóg ciebie* (Pwt 8,5).

• *Czwarty poziom*, bardziej subtelny, stanowi linię demarkacyjną pomiędzy pierwszym a drugim aktem drugiego poziomu. Chodzi tu o cytowany już rozdz. 28, podobny do lirycznego *intermezzo*, który łagodzi napięcie nagromadzone przy końcu pierwszego aktu, przepełnionego narzekaniem i protestami Hioba w odniesieniu do Boga i do ludzi. Rozdział ten jest wspaniałym hymnem na cześć Bożej mądrości, podzielonym antyfoną (ww. 12 i 20) na trzy strofy, zakończone jeszcze inną antyfoną, stanowiącą jakby odpowiedź samego Boga (w. 28). Pierwsza strofa pieśni (ww. 1-12) jest wysławianiem geniuszu „człowieka rzemieślnika” (*homo faber*), czyli ludzkiej wiedzy i techniki. Człowiek ten jest również *homo oeconomicus*, czyli zdolnym do inwestowania, do handlu (druga strofa: ww. 13-20). Jednakże ani wiedza, ani ekonomia nie mogą mu udzielić mądrości, dzięki której pojąłby sens życia. Jest ona bowiem darem Boga, ofiarowanym tym, „którzy się Go boją”, czyli ludziom wierzącym (trzecia strofa, ww. 21-28).

W ten sposób nakreśliliśmy pewien zarys tego, co istotne w duchowości Księgi Hioba, tak jak to widać w jej diachronicznej złożoności, zgodnie z następstwem treści jej czternastu części, a także na czterech zasadniczych poziomach jej genezy literackiej. Najważniejszym jest tu podstawowe starcie pomiędzy Hiobem a przyjaciółmi, ukazujące słabość ich filozofii i teologii, a także spotkanie Hioba z Bogiem, ukazujące moc wiary i mistyki, które wyrastają z rozumowych poszukiwań. Teraz, w formie bardzo syntetycznej, spróbujemy nakreślić wielkie tematy duchowe, które rządzą całą księgą i czynią z niej świadectwo pełne mocy.

### 3. „Wiem, że Ty wszystko możesz”: duchowość Hioba w ujęciu synchronicznym

Księga Hioba nie poprzestaje na „racjonalnym” rozwiązaniu skandalu wynikającego z istnienia zła, lecz kończy się wyznaniem wiary (42,1). Jednakże i ten wybór jest w jakimś sensie racjonalny. Biblijny poeta jest mocno przekonany, że zło - właśnie dlatego, że jest tajemnicą - nie może być zracjonalizowane ani „oswojone” poprzez żaden łatwy teologiczny teoremat. Zło i cierpienie niewinnego przeciwstawiają się z krzykiem i z całą mocą prawom ludzkiego rozumu. Lecz jak to już zauważyliśmy, Hiob jest przekonany, że istnieje *esah* (38,2), pewna „racjonalność” tajemnicy, ale płynąca od samego Boga, „wyższa” i obejmująca całość stworzenia. Ona włącza w Boży plan to, co dla człowieka wydaje się istnieć poza wszelkimi planami.

a) „Jam mały, cóż Ci odpowiem? — rękę przyłożę do ust”:  
tajemnica Boga

Hiob trwa w napięciu pomiędzy zwątpieniem i bluźnierstwem, do których popycha go w sposób logiczny jego inteligencja, a nadzieją i uwielbieniem, do których doprowadza go autentyczna wiara. Ostatnim jego słowem jest wyznanie wiary, wi-  
zja i mistyczne milczenie. Chociaż wyrażenie *rękę przyłożę do wsi* jest aluzją do gestu prawniczego<sup>16</sup>, który oznacza zakończenie sądowej sprawy, to tutaj staje się symbolem postawy adoracyjnej w odniesieniu do Boga i Jego słowa. Jak pisał P. Ricoeur<sup>17</sup>: *Hiob nie tyle otrzymał odpowiedź, co raczej zdolność zawieszenia swego pytania, zrozumiałwszy, że istnieje porządek niepoznawalny*. Milczenie Hioba nie jest owocem groźnego milczenia Boga, lecz owocem Bożego słowa.

Zwrot Hioba ku milczeniu nie jest przyjęciem postawy radykalnej pokory przez człowieka, lecz jest nade wszystko uczczeniem wielkości i wolności Boga. Zatem milczenie Hioba staje się uznaniem misterium (od: *myein* = milczeć), przekształca się w tajemniczą mowę wiary, staje się wyznaniem i „ogładem” ostatecznego celu (42,2.5). Tutaj wielki cierpiętnik poprzez swoją deklarację wiary, utrzymaną w tonie psalmicznym i jurydycznym, nawraca się i przemienia „w prochu i popiele” w wielkiego wierzącego. Hiob przeżył już swoją próbę, zadając wielkie pytanie o Boga, ale chce je postawić tylko Bogu<sup>18</sup>. *Obym ja wiedział, gdzie można Go znaleźć, jak dotrzeć do jego stolicy? Wszcząłbym przed Nim swą sprawę i pełne dowodów miał usta* (23,3-4).

A kiedy wreszcie spotyka Boga i mówi do Niego, wargi jego się zamykają. Bóg nie daje mu odpowiedzi na szczegółowe pytania jego długich wywodów, ponieważ to On sam jest odpowiedzią, Jego obecność i Jego istnienie jest najwyższą i ostateczną odpowiedzią. Księga Hioba odkrywa w ten sposób swój cel ukryty, duchowe doświadczenie prawdziwej rzeczywistości Boga, która nie przychodzi okazałą drogą rozumowania, mądrościowego optymizmu, religii „ekonomicznej”, głoszącej wynagrodzenie za dobre życie, lecz pokorną drogą cierpienia, ludzkiego ryzyka, wolnej wiary. Jak już powiedzieliśmy, Księga Hioba jest nie tyle teologiczno-filozoficznym rozwiązaniem tajemnicy cierpienia, co raczej wezwaniem do zniszczenia fałszywego obrazu Boga stworzonego na wzór człowieka. Dlatego Hiob, na drodze poszukiwań, które mogą wydawać się nawet bluźnierczymi, chce jednak dojść do istoty wiary i - jak czytamy w 42,7-8 - on jeden *mówił prawdę o Bogu*.

<sup>16</sup> B. Couroyer, „*Mettre sa main sur sa bouche*” en Egypte et dans la Bible, w: *RB* 67 (1960), s. 197-209.

<sup>17</sup> P. Ricoeur, *La mythe de la peine*, Paris 1 967, s. 1 59.

<sup>18</sup> J. Lévêque, *Sofferenza e metamorfosi. Una lettura dei libro di Giobbe*, w: *Communio* 33 (1977), s. 4-16.

W podsumowaniu możemy więc stwierdzić, że Księga Hioba jest najwyższym wyrazem wiary i autentycznego doświadczenia mistycznego, które przechodzi poprzez ciemną noc, aby odkryć światło Bożego dnia. Pytanie o Boga zadane przez Hioba niszczy „teizm fundamentalnie ateistyczny”, jaki prezentują jego przyjaciele, i odrzuca wszelką moralistyczną wizję zbawienia, gdzie nie ma miejsca dla łaski i gdzie miłość Boga została zastąpiona przez potrzebę zagwarantowania osobistego bezpieczeństwa. Hiob zwalcza wszelką teologiczną i metafizyczną pychę (*hybris*), która sprowadza Bożą sprawiedliwość do perspektywy antropocentrycznej. Lecz jednocześnie nie jest to jedynie krytyka negatywna, którą zdaje się uprawiać Kohelet<sup>19</sup>. Hiob proponuje pozytywne doświadczenie duchowe, doświadczenie Boga wolnego, tajemniczego, zupełnie „innego”, ale ostatecznie jedynego Zbawiciela. Bóg objawia się rzeczywiście człowiekowi w swojej teofanii, lecz nie w sposób wyczerpujący. On nie ukazuje się po to, by zdruzgotać człowieka szukającego Go, jak to sugerowali przyjaciele albo później - choć w sposób zupełnie odmienny - E. Bloch. On, nie wyrzekając się swego Boskiego bytu, wzywa człowieka do dialogu, ale tylko poprzez ryzyko wiary.

Bóg zachowuje w sposób bezdyskusyjny swój prymat. Nie jest to jednak prymat zimny i daleki. Jest to Transcendencja, która ma na celu nadanie bytowi stworzonemu ostatecznego sensu, którego człowiek sam z siebie nie potrafi ustanowić ani stworzyć. W tym świetle można także zrozumieć nacisk, jaki księga kładzie na temat *goel*, czyli „pośrednika”, o którego Hiob nieustannie pyta (9,32n; 16,19-21; 19,25-26). *Teraz mój świadek jest w niebie. Ten, co mnie zna, jest wysoko. Gdy gardzą mną przyjaciele, zwracam się z płaczem do Boga, by rozsądził spór człowieka z Bogiem, jakby człowieka z człowiekiem* (16,19-21). W końcu Hiob pojmie, że żaden człowiek nie może być arcykapłanem (*pontifex*) przed Bogiem, że żaden anioł nie może być pośrednikiem oprócz Boga. Jedynie Bóg jest pośrednikiem pomiędzy sobą a człowiekiem i kosmosem, i tylko On może wszystko złączyć w jedną harmonijną całość swego *esah*, czyli swego zbawczego planu. Po tej linii może się rozwinąć interpretacja chrystologiczna, widząca jedynego doskonałego pośrednika w Chrystusie, który będąc *Synem i odbłaskiem chwały Boga i odbiciem Jego istoty, jest jednocześnie zdolny współczuć z naszymi słabościami, będąc doświadczony we wszystkim na nasze podobieństwo* (Hbr 1,3; 4,15)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Zob. M. Cimosà, *La contemplazione sapienziale di Giobbe e di Qohelet*, w: *ParVi* 30 (1985), s. 280-285; R. Dewey, *Qohelet and Job: diverse responses to the enigma of evil*, w: *Spirituality Today* 37 (1985), s. 314-325.

<sup>20</sup> Po tej myśli rozwija się refleksja nad Hiobem u S. Weil w dwóch jej dziełach: *L'ombra e la grazia*, Milano 1951, oraz *L'Attesa di Dio*, Milano 1954. Do lektury chrystologicznej dołączyć trzeba jeszcze słynną pracę C. G. Junga, choć o charakterze zupełnie odmiennym, *Riposta a Giobbe*, Milano 1965; zob. też jej krytykę: E. Michaëlis, *Le livre e Job interprété par C. G. Jung*, w: *RThPhil* 3 (1953), s. 1 82-195. Chrześcijańską perspektywę w spojrzeniu na Hioba widać też w opracowaniach literackich i teologicznych

## b) Mieszkaniec glinianych lepiarek: misterium człowieka

Księga Hioba jest też wielką medytacją o człowieku, o jego stworzoności, o dramacie cierpienia i ludzkiej ograniczoności. *Człowiek zrodzony z niewiasty ma krótkie i bolesne życie, wyrasta i więdnie jak kwiat, przemija jak cień chwilowy* (14,1-2).

Jest to zatem bezlitosna refleksja nad naszą egzystencjalną nędzą, nad naszym bytowaniem jako „mieszkańców glinianych lepiarek” (4,19; por. 10,9 oraz Mdr 9,15), nad naszym bytem jako znikomych „robaków” (25,6). Można by przytoczyć wiele cytatów tej księgi, fragmentów o niesłychanym dynamizmie poetyckim i duchowym, które obalają fałszywe poczucie ludzkiej samowystarczalności. Przykładem może być sławny kanyk o słabości „humanizmu mądrościowego”, jakby anty-egzegeza Ps 8, w Hi 7,17-18: *A kim jest człowiek, abyś go ceniał i zwracał ku niemu swe serce? Czemu go badać co ranka? Na co doświadczać co chwilę?*

W ten sposób pomiędzy Bogiem a jego stworzeniem tworzy się jakby relacja napięcia. Z jednej strony istnienie takiego napięcia usprawiedliwiają przyjaciele poprzez nieustanne rozwijanie pojęcia radykalnej grzeszności człowieka, kładąc nacisk na aspekt antropologiczny: *Czy u Boga człowiek jest niewinny, czy u Stwórcy śmiertelnik jest czysty?* (4,17; por. 15,14; 25,4). Dla nich człowiek jest *bytem wstrętnym i skażonym, co pije nieprawość jak wodę* (15,16)<sup>21</sup>. Hiob natomiast, badając to napięcie, przenosi akcent na element teologiczny: to Bóg jest tym, który się nami brzydzi, to On nas, stworzenia słabe i kruche, uczynił przedmiotem swego sadystycznego polowania i otoczył nas swymi łucznikami (por. 16,13), On śledzi nas, nie dając wytchnienia (7,19; 10,14), On zakuwa nam nogi w kajdany jak więźniom (13,27; 7,20). Hiob powie o Nim: *Chwycił mnie za grzbiet i roztrzaskał, obrał mnie sobie za cel (...). Jak wojownik natarł na mnie* (16,12.14).

Problem milczenia Boga pojawia się więc niezależnie od grzechu człowieka. Dlatego właśnie ciągła modlitwa Hioba jest zawsze błaganem, protestem, pytaniem „Dlaczego?”, a nawet tym graniczącym z bluźnierstwem wołaniem: *Zostaw mnie!* (17,16; 10,20). Prośba ta jest zupełnie przeciwna temu, o co proszą modlący się psalmiści (z wyjątkiem Ps 39). Oni wiedzą, że gdy Bóg oddali swe oblicze lub je zakryje przed człowiekiem, to pozostają mu tylko ciemności i śmierć. Natomiast według Hioba, jeśli oddali się od człowieka oblicze Boga-Inkwizytora, to wtedy wreszcie zazna

S. Kierkegaard, *Vangelo delle sofferenze*, Fossano 1971, i w *La ripresa*, dz. cyt., a także u F. Dostojewskiego, *Bracia Karamazow*, u D. M. Turollo, *Da una casa di fango*, Brescia 1957. W przeszłości hermeneutyka chrześcijańska odnosząca się do Księgi Hioba opierała się na całej patrystyce i sztuce chrześcijańskiej (zob. moją pracę *Giobbe*, s. 1 70-177 oraz 258-274, oraz C. Kannengiessera, *Job chez les Peres*, w: *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, vol. VIII, Paris 1 974, s. 121 8-1 226).

<sup>21</sup> W hebr. „wstrętny” (nit'ab) oznacza instynktowną reakcję na coś, co należy z góry odrzucić jako nieprzyjemne, natomiast słowo „skażony” (ne'elah) dosłownie oznacza „skwaśniały, zepsuty”, czyli mówi o już zaistniałym zepsuciu (Ps 14,3; 53,4).

on chwili ulgi i spokoju (10,20). Modlitwa Hioba jest całkowicie szczerą, nie stara się pozyskiwać niczyjej życzliwości. Jest to modlitwa bezbronna, jest w niej cały człowiek, który zwraca się do niemego Boga, daleki w tej modlitwie od wszelkiej przemyślanej i zimnej urzędowej liturgii.

Mimo to Hiob pozostaje zawsze człowiekiem wierzącym i modlącym się, nawet gdy złorzeczy nad przepaścią swego opuszczenia. Ma on pewność, że Bóg nie może zawsze milczeć, ponieważ pomiędzy Stwórcą a Jego stworzeniem na początku historii ich relacji istniał stan miłości: *Twe ręce ukształtowały mnie, uczyniły: opuszczonego dokoła chcesz zniszczyć? Wspomnij, żeś ulepił mnie z gliny, i chcesz obrócić mnie w proch? Czy mnie nie zlałeś jak mleko, czy zsiąść się nie dałeś jak serowi? Odziałeś mnie skórą i ciałem i spiąłeś żyłami i kośćmi. Darzyłeś miłością, bogactwem, troskliwością Twa strzegła mi ducha* (10,8-12). Za pomocą gry tych pięknych, plastycznych symboli (por. Ps 139,15-16) poeta opisał troskę Boga widoczną w stwarzaniu ludzkiego embrionu. Lecz przecież *Bóg wraz z życiem daje człowiekowi również hesed, czyli możliwość życia z Nim w przedziwnej intymności, która może doprowadzić ludzkie życie do jego pełni*<sup>22</sup>. Z tego przekonania rodzi się jeszcze ostrzejszy sprzeciw wobec obecnej sytuacji człowieka: jak pogodzić ową pierwotną łaskawość Boga z cierpieniem, które ma posmak nienawiści i pogardy? Dlaczego Bóg odnawia z człowiekiem relację *hesed*, jeśli potem zrywają, zsyłając prześladowanie?

Danie odpowiedzi na tę kwestię, którą cierpienie czyni tragiczną, a którą modlitwa zanosi przed oblicze Boga, jest zadaniem całej księgi, która przekształca się w prawdziwą duchowość cierpienia; lecz jak to już stwierdziliśmy wcześniej, bez szukania pocieszających rozwiązań i zamykania się jedynie w perspektywie antropologicznej i osobistej. Księga Hioba pozostanie zawsze księgą pytań o Boga, które wychodzą od pytań o człowieka; jest przygodą biednego wierzącego, a nie bogatego mędrca-humanisty. Chodzi tu o poznanie na nowo człowieka, lecz w świetle nowego poznania Boga. Bez uciekania się do zarozumiałych sztuczek przyjaciół, teologów z pozoru, a w rzeczywistości quasi-ateistów Hiob powinien odkryć, że Bóg jest zawsze sprawiedliwy, skoro w Nim znajduje się najwyższy fundament sprawiedliwości. W ten sposób powinien na nowo przeanalizować własne pojęcie sprawiedliwości, które tu zostało poddane próbie, aby potem je dostosować do tego, które Bóg mu objawił.

W tym widać oryginalność rozwiązań Hioba w porównaniu z teoriami jego przyjaciół. Wszyscy oni są zgodni co do punktu wyjścia: stworzoność człowieka zakłada ontologiczną różnicę pomiędzy stworzeniem a Stworzycielem. Bóg i człowiek są jakościowo różni. *Wobec Stworzyciela stworzenie staje z pustymi rękami. Co więcej, kiedy człowiek naprawdę staje w obliczu świętości Boga, wtedy najbardziej czuje w swoim sumieniu, że jest bytem niesamowystarczającym i grzesznym. Absolutna wyższość świętego Boga wznosi się ponad wszelkie inne byty, a przepaść, jaka Go dzieli*

<sup>22</sup> J. Leveque, *Job et son Dieu*, dz. cyt., s. 316.

*od nich, jest tak wielka, że nawet aniołowie, którzy są na Jego służbie, nie są dostatecznie czysti i nienaganni, by mogli się cieszyć Jego nieograniczoną ufnością*<sup>23</sup>. Ale na tej wspólnej bazie rodzą się jednak duchowości bardzo zróżnicowane. Dla przyjaciół Hioba człowiek pozostaje grzesznikiem jakby z natury, zamkniętym w moralnym kole swoich czynów, w którym zamyka się też całość ludzkich dziejów. Bóg jest dla nich jakby notariuszem, który udziela nagrody lub kary, karząc ogrom zła popełnionego przez swoje stworzenia, a nagradzając uczynioną przez nie odrobinę dobra. Hiob natomiast zrywa ten immanentny krąg moralizmu: obok misterium ludzkiego grzechu dostrzega inne misterium, czyli będące ponad wszystkim działanie Boga. Zostaliśmy włączeni w o wiele wyższy, transcendentny plan Boga, w którym również nasze zło i nasze cierpienia odgrywają nieoczekiwaną dla nas rolę, którą tylko sam Bóg może określić i objawić. Tak więc tajemnica człowieka zostaje głęboko wpisana w tajemnicę Boga. Autentyczna duchowość cierpienia może się bowiem zrodzić jedynie na poziomie wiary i mistyki.

Nie jest to duchowość rezygnacji jak duchowość przyjaciół Hioba, lecz duchowość walki podobnej do tej, jaką prowadził biblijny Jakub (Rdz 32), a która prowadzi do nowego świtu i do nowego człowieka. Cierpienie dla przyjaciół Hioba było przedmiotem teoretycznej dyskusji, dla Hioba natomiast doświadczeniem ciała i krwi. Bóg na ustach Elifaza, Bildada i Sofara oraz Elihu był tematem teologicznym, natomiast dla Hioba był Osobą, od której żąda się wyjaśnień i odpowiedzi, ponieważ jest Bogiem złączonym z naszą egzystencją. *Dla Hioba nie istnieje przeznaczenie, takie jak w przypadku Edypa. On uznaje potęgę tego, który jest ponad światem, ponad przeznaczeniem, do którego można się zwrócić w doświadczeniu cierpienia. On zwraca ku Bogu swój krzyk i ten krzyk staje się jego walką z Bogiem. Jedynie Biblia zna fenomen walki z Bogiem twarzą w twarz jako akt doskonałej duchowości*<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> A. Weiser, *Giobbe*, Brescia 1975, s. 77. Zob. także: M. Tsevat, *The meaning of the book of Job*, w: HUCA 37 (1966), s. 73-106.

<sup>24</sup> N. Bierdiajew, *Cahiers de la Quinzaine*, cyt. w: J. Kaplan, *Témoignages sur Israël*, Montecarlo 1 949, s. 394. Por. także: J. S. Southwick, *Job: an exemplar for every age*, w: *Encounter* 45 (1984), s. 373-391.



## Bibliografia

- L. Alonso Schökel, J. L. Sicre Diaz, *Giobbe*, Roma 1985.
- A. Bonora, *Il contestatore di Dio*, Torino 1978.
- D. Cox, *The Triumph of Impotence. Job and the Tradition of the Absurd*, Roma 1978.
- R Dhorme, *Le livre de Job*, Paris 1926.
- P. Fedrizzi, *Giobbe*, Torino 1972.
- G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, Gütersloh 1963.
- R. Gordis, *The Book of God and Man. A Study of Job*, Chicago-London 1965.
- G. Gutierrez, *Parlare di Dio a partite dalia sofferenza delVinnocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Brescia 1986.
- O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, Göttingen 1978.
- V. Kubina, *Die Gottesreden im Buche Hiob*, Freiburg 1979.
- J. Leveque, *Job et son Dieu*, Paris 1970.
- H. P. Müller, *Hiob und seine Freunde. Traditions-geschichtliche zum Verständnis des Hiobbuches*, Zürich 1970.
- Ph. Nemo, *Giobbe e leccesso del male*, Roma 1981.
- M. H. Pope, *Job*, Garden City-New York 1973.
- H. Richter, *Studien zu Hiob*, Berlin 1959.
- G. Ravasi, *Giobbe*, Roma 1984.
- J. Steinmann, *Le livre de Job*, Paris 1963.
- J. Terrien, *Job*, Neuchâtel-Paris 1963.
- S. Virgulin, *Giobbe*, Roma 1980.
- A. Weiser, *Giobbe*, Brescia 1975.
- C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, Stuttgart 1977.

Romeo Cavedo

**MĘDRZEC WYCHOWANY PRZEZ WIAR!**

**(Mądrość Syrycha, Prz 1—9, Księga Mądrości)**

# ROZDZIAŁ I

## SZUKANIE BOGA ŹRÓDŁEM MĄDROŚCI (Mądrość Syracha)

### 1. Mądrość potrzebuje wiary

Oryginalność Mądrości Syracha odkryjemy w sposób szczególny, jeśli ją będziemy analizować po Księdze Przysłów, którą autor z pewnością znał (podobnie zresztą jak i Księgę Koheleta) i którą być może świadomie modyfikuje. Pomiedzy tymi księgami istnieje ogromny czasowy dystans mierzony całymi wiekami, lecz Syrach jest autorem, który nie tylko dialoguje z żywą tradycją, lecz również i z księgami. Zmieniła się sytuacja polityczna i społeczna, jesteśmy w epoce hellenistycznej, więc Syrach musi zwrócić uwagę swych czytelników na niebezpieczeństwa, jakie mogą wyniknąć z bezkrytycznej asymilacji sposobu myślenia i życia Greków, wśród których mieszkają Hebrajczycy z diaspory. Zmieniło się wszystko, uległa również zmianie idealna postać mędrca, który teraz identyfikuje się z człowiekiem pobożnym, szukającym przede wszystkim zjednoczenia z Panem.

Pierwszą nowość widać już na poziomie formalnym. Wcześniej poszczególne przysłowia zazwyczaj miały formę wypowiedzi obiektywnej, opisywały sytuacje, które mędracy analizowali, a potem w sposób syntetyczny formułowali w swoich dwuwierszach. Prezentowały one pewną wiedzę o rzeczach, a wyciąganie wniosków pozostawiano swobodnej inwencji uczniów. Kto traktował je jako swój skarb, mógł zostać mędrce, głupcem zaś ten, kto nimi gardził. Natomiast u Syracha często spotykamy zachęty, są tutaj też długie listy negatywnych imperatywów. Mędrzec upodabnia się teraz bardziej do wychowawcy, zaangażowanego i pełnego pasji, albo do duszpasterza niż do uczonego poszukiwacza właściwej drogi. Wypowiedzi mędrca, których kiedyś jedyną siłą była ich wewnętrzna prawda, obecnie brzmią jak upomnienie czy nawet przykazanie, przybierają formę analogiczną do przykazań

Prawa, swoją wiarygodność opierając na tradycji potwierdzającej ich Boskie pochodzenie.

Jest to zgodne z nowym pojęciem mądrości, którą uważa się za przymiot Boży. Pojęcie to było również obecne w dawniejszych epokach, w ujęciu których mądrość przejawia się w rzeczach i poprzez rzeczy za pośrednictwem ludzkiej inteligencji, rzetelnie i pilnie obserwującej, notującej i klasyfikującej. Obecnie do tego poznawania świata ludzkim umysłem dołącza się jeszcze przekonanie, że dzięki samej obserwacji nie można osiągnąć autentycznej i pełnej mądrości, ale należy o nią prosić Boga i przyjmować jako Jego dar.

Być może to przejście spowodowane zostało wyostrzeniem świadomości co do granic ludzkiego rozumu, której pojawienie się spowodowały skargi Hioba i Koheleta: pierwszy odkrył ludzką słabość wobec problemu cierpienia, drugi zaś w sposób jeszcze bardziej radykalny podważył sensowność wszystkiego. Niepowodzenie w tych tak istotnych kwestiach oznaczało klęskę mądrości ludzkiego pochodzenia, tym bardziej że rozstrzyganie tych problemów było jej szczególnym zadaniem. Stąd zrodziły się pragnienie uczestniczenia w mądrości właściwej Bogu i tęsknota za objawieniem.

Przejście od stadium pokładania ufności w rozumie do postawy wiary w Boga - lub bardziej schematycznie, przejście od obrazu człowieka mądrego do obrazu człowieka pobożnego - poprzez kryzysy Hioba i Koheleta, ukazuje wszystkie zalety i wady istniejącego dotychczas schematu myślenia, atrakcyjnego ze względu na jego logikę i precyzyjnego z racji dydaktycznych. Jednak sama rzeczywistość okazała się bardziej złożona. To przejście można wydobyć, czytając w pewnym porządku biblijne księgi. Jednak idee i życie zazwyczaj biegną poza księgami i pozwalają współistnieć i spotykać się różnym koncepcjom w formie nie tak rygorystycznie diachronicznej, jak tego chciałyby teoretyczne hipotezy. U samego Syracha bowiem odżywa wiele elementów tradycyjnego zaufania mędrców do rozumu. Z pewnością jednak dominuje już w jego księdze nowa duchowa postawa, bardziej otwarta na to, aby zwracać się do Boga z prośbą o mądrość i zdawać się na Jego Boskie objawienie.

## 2. Boża mądrość wchodzi w świat

Centralnym tekstem, który mówi o mądrości Bożej, jest sławny rozdz. 24. Nas jednak bardziej niż pojęcie samej mądrości interesują konsekwencje, jakie ta nauka może mieć dla duchowości. Z tej perspektywy najważniejszym stwierdzeniem wydaje się to, które mówi, że mądrość zamieszkała na Syjonie. Oznacza to, że przeszła z niebiańskiego namiotu do świątyni w Jerozolimie, by wziąć w posiadanie lud Izraela. W ten sposób Hebrajczyk obok siebie, w strukturach własnego sanktuarium

i swego kultu posiada Boską mistrzynię stworzenia. Poprzez identyfikowanie jej z Torą (24,22) wyraźnie wiąże sakralną tradycję Prawa ze świecką kulturą mędrców oraz z tą Bożą inteligencją, która rządzi światem już od samego początku. Hebrajczyk otrzymuje w ten sposób niezwykle wiarygodne światło odnośnie do znaczenia każdej rzeczy i - jak to już potwierdziło Deuteronomium - czuje, że został umieszczony w niezwyklej bliskości kierującego wszystkim Bożego umysłu. Nie w sobie samym, lecz w darach, które zostały mu ofiarowane, w Prawie, w nauczaniu, w rytuale może on bezpośrednio znaleźć wyjaśnienie, radę i zachętę. Nikt nie jest tak bogaty w źródła poznania, jak on, a to dlatego, aby mógł mądrze żyć na świecie. Ta radosna pewność co do posiadania przewodnika kierującego rozumem i wolą (a nie tylko samych wskazówek, które należy ślepo zachowywać) stanowi zasadnicze doświadczenie duchowe, do którego Hebrajczyk jest wezwany i które daje mu poczucie pewności i bezpieczeństwa pomimo jego obiektywnie niższej pośród innych narodów pozycji społecznej i politycznej, również w świecie helleńskim, tak bogatym w prądy myślowe znaczące i fascynujące, ale też zwodnicze.

Zgodnie bowiem z Bożą obietnicą mądrość jest jeszcze czymś więcej niż tylko przewodnikiem intelektualnym. Rajskie obrazy drzew i rzek wskazują na to, że człowieka można przywieść do czystej witalności początków, kierując go na drogę życia i rozwoju bez przeszkód. Hebrajczyk zostaje zatem oświecony nie tylko w sferze swego umysłu. Jest dumny, że pozwolono mu wiedzieć i rozumieć; ale do tego dochodzi jeszcze pewność, że cieszy się prawdziwym życiem niezależnie od wszystkiego, co by temu przeczyło. Syrach jest bardzo daleki od idei mędrca, który wszystko wie i wyrokuje w odosobnieniu, z jałowym upodobaniem kogoś, kto chce się odróżnić od trwającego w błędzie i ciemnocie tłumu. Pobożni i mędrzy są ludźmi pełnymi mądrości, a zarazem pasji, która czyni ich hojnymi szafarzami dóbr zwiastowanych przez Boską mądrość. Są jakby kanałami, które wypływają z wielkiej rzeki poznania i życia i same stają się niewyczerpanymi rzekami tych darów. Tak opisuje autor samego siebie i tak wyobraża sobie liczny zastęp swych uczniów. Ta radość z posiadania od samego Boga daru ożywiającej inteligencji jest - jak to widzimy w Księdze Syracha - istotną sprężyną duchowości hebrajskiej.

### 3. W dialogu z Bogiem wycisza się niepokój szukania

Istnieją jeszcze dawne przeszkody i dawne zarzuty przeciw takiemu idealnemu obrazowi uczestnictwa w życiu i poznawaniu: istnieją nadal klasyczne problemy nieuzasadnionego cierpienia i nieszczęścia dotyczącego ludzi sprawiedliwych w zestawieniu z pomyślnością złoczyńców. Wielki problem, który w traktatach Hioba i Koheleta wstrząsnął podstawami starożytnej mądrości, zdaje się być przez Sy-

racha, w sposób rozstrzygający sprowadzony do właściwych proporcji. Są to tematy rzadko poruszane przez Syracha, i wydają się pozbawione pierwotnej dramatyczności. Kiedy zaś do nich nawiązuje, wtedy powtarza dawną tezę o wychowawczym znaczeniu cierpienia, która była podtrzymywana przez przyjaciół Hioba, zwłaszcza przez Elihu. Oto przykład:

*W początkach [Mądrość] powiedzie go trudnymi drogami,  
bojaźnią i strachem go przejmie,  
dręczyć go będzie swoją nauką,  
aż nabierze zaufania do jego duszy  
i wypróbuje go przez swoje nakazy.  
Następnie powróci do niego po drodze gładkiej i rozraduje go,  
i odkryje mu swe tajemnice (Syr 4,17-18).*

Możemy to uznać za trochę naiwne uproszczenie problemu. Należy jednak uwzględnić odmienną (w porównaniu do Księgi Przysłów) sytuację, jeśli chodzi o relację człowieka do Mądrości. Daleki, kosmiczny Bóg ze starożytnej Księgi Przysłów, nieprowadzący z człowiekiem bezpośredniego dialogu (za wyjątkiem jedyne, wyjątkowego przypadku Hioba), nie wzbudzał poczucia zaufania, kiedy prezentował się w sposób retoryczny jako wychowawca człowieka. Jego poddawanie człowieka próbie wydawało się tylko wyzwaniem, pewną formą zakładania się o człowieka, którego w niebiańskim zgromadzeniu traktowano jako przedmiot do zbadania, do wypróbowania jego reakcji, jak to nastąpiło w zaskakującej rozgrywce pomiędzy Bogiem a szatanem z prologu Księgi Hioba. Obecnie, kiedy Boska Mądrość została już ofiarowana człowiekowi i mieszka na Syjonie, kiedy człowiek ma świadomość Bożej łaskawości, droga cierpienia nie ma już charakteru karzącego, ale jest rozumiana jako próba wytrwałości i wierności; nabiera więc większej zrozumiałości i wiarygodności. Bóg Hioba, zanim pozwolił mu się spotkać, nie dał jeszcze dowodu swej wyjątkowej bliskości przy człowieku, lojalnej i pełnej szacunku. To sam Hiob uporczywie obstawał przy obrazie takiego Boga, który da odpowiedź na jego pytania. Przyjaciele uznawali Boga za absolutnego władcę, którego nie można o nic pytać. W ich postawie uwidacznia się pewna sprzeczność: idea (sama w sobie słuszna) o wychowawczym działaniu Boga względem człowieka wydaje się jednak niezgodna z obrazem Boga zimnego i pełnego dystansu, jak Go przecież przedstawiano. Teraz, ze względu na bliskość Mądrości, dystans ten samoistnie zniknął.

Podobne doświadczenie powtarza się w życiu każdego człowieka i w każdym czasie. Twierdzenie, że cierpienie ma swój sens w zamyśle Boga, który je dopuszcza i je zamierza, jest do przyjęcia jedynie pod pewnymi warunkami odnoszącymi się do Boga, a nie do cierpienia. Podejmowanie kwestii cierpienia nie ma mianowicie sensu, jeśli nasz Bóg jest Bogiem filozofów czy też jakimkolwiek Absolutem. Jest

możliwe jedynie wobec istniejących relacji komunii: o własnym cierpieniu można mówić jedynie Bogu, który objawia się człowiekowi.

*Dobra i niedole, życie i śmierć,  
ubóstwo i bogactwo pochodzą od Pana (Syr 11,14).*

Zdanie to może mieć bardzo różne znaczenia w zależności od kontekstu teologicznego, w którym zostało wypowiedziane. Można by je zastosować do pewnej anonimowej siły, obojętnej wobec losu stworzeń, będącej jakby nieruchomym motorem, który używa stworzeń do swoich wyższych celów. A można też odnieść je do Bożej inteligencji pełnej łaskawości wobec swych stworzeń. Ta druga opcja jest możliwa jedynie tam, gdzie łaska Boga jest doświadczana przez wiarę, jak ma to miejsce w przypadku Syracha. Dzięki wierze również wiele innych spraw jest widzianych w nowej perspektywie.

Kohelet (2,21-23) ukazuje przypadek człowieka, który całe życie poświęcił na gromadzenie bogactw, a następnie zostawił je swoim, może i głupim spadkobiercom, by przy końcu swego życia dojść do wniosku, że to wszystko jest marnością. Syrach przedstawił identyczną sytuację w 14,18-19, nie dodając do tego żadnego komentarza. Jednak z kontekstu, a nade wszystko z całości księgi wynika, że wszystko to jest jedynie znakiem wyższych rządów Pana, który w ten sposób objawia człowiekowi (co wyraża również Łk 12,16-21), że jedyną sprawą, o którą należy zabiegać, aby mieć życie, jest zależność od Niego. Widać w tym głęboką zmianę duchowości. Od pytania postawionego Bogu jako Temu, który istnieje ponad i poza wszelkim ludzkim kontekstem, przechodzi się do rzeczywistości zupełnie przeciwnej: Bóg jest teraz kimś bliższym i okazującym solidarność. On wydaje się punktem odniesienia, elementem stabilnym wobec zmienności i różnorodności całej rzeczywistości. To poczucie stabilności jest możliwe dzięki bezdyskusyjnemu zawierzeniu Bogu tak bliższemu człowiekowi.

Tekstem czytelniejszym, chociaż też niełatwym do interpretacji, będącym potwierdzeniem tej tezy, jest Syr 33,7-18. Mówi on o podziale, jakiego Bóg dokonał pomiędzy ludźmi, a który porównany został do podziału na dni zwyczajne i świąteczne:

*Pan rozdzielił ludzi według swej mądrości  
i różne wyznaczył im drogi.  
Jednych pobłogosławił i wywyższył,  
uświęcił i do siebie zbliżył,  
innych przeklął i poniżył,  
i wygnał ich z miejsca pobytu.*

Interesujące jest to, że właśnie tu mędrzec zapożycza z teologii wybrania, czyli z tradycji historycznej i prorockiej, kryterium oceny rzeczywistości. Jest to znakiem, że perspektywa wiary weszła do mądrościowego widzenia rzeczy jako element zasadniczy. Ale jeszcze bardziej interesujący jest brak pytania, tak typowego dla mędrców, o znaczenie Bożych wyborów; pytania: „Dlaczego?”. A przecież głównym zadaniem mędrca jest stawianie takich pytań. Nie ma ich tutaj, ponieważ ten mędrzec za swój podstawowy aksjomat przyjął bezdyskusyjne zaufanie nie tylko w działanie Bożej inteligencji, ale również w Bożą miłosierną dobroć względem człowieka.

To, co dla Koheleta byłoby nonsensem, dla Syracha staje się znakiem Bożych rządów. Obserwacja złożoności i przeciwieństw życia nie jest już dla niego rebusem do rozwiązania, lecz prowadzi go do uznania nieadekwatności ludzkich pytań wobec przewyższającej wszystko mądrości Boga, z którą mędrzec solidaryzuje się obecnie *a priori*, ponieważ Bóg jako pierwszy zbliżył się do niego. To, co najpierw mogło się wydawać sprzecznością, teraz staje się częścią Bożej harmonii i dopełnieniem.

*Jak obok zła - dobro,*

*a obok śmierci - życie,*

*tak obok bogobojnego - grzesznik.*

*Patrz na wszystkie dzieła Najwyższego*

*jak występuję parami jedno obok drugiego (33,14-15; por. 42,24-25).*

Zmiana duchowego doświadczenia mędrca, którą powyżej przedstawiliśmy, jest jednym z elementów tej postawy, którą Syrach nazywa „bojaźnią Bożą”, a która oznacza szacunek, zaufanie, posłuszeństwo oraz (zalecane przez niego) akty tradycyjnego kultu.

#### 4. Szacunek, uwielbienie, poczucie bezpieczeństwa

Do tej postawy bojaźni Pańskiej Syrach odnosi się z bezwarunkowym szacunkiem. Z tego względu część swej księgi poświęca uwielbieniu dzieła stworzenia, zapożyczając niektóre hymny z Psalterza oraz innych tekstów (zauważyliśmy już, że jest on literatem i opiera się na książkach, biorąc z nich opisy i obrazy). Częścią najobszerniejszą i najpiękniejszą są pieśni o stworzeniu w rozdz. 42-43. Zasługują na uwagę zwłaszcza dwa małe szczegóły. W w. 43,27 znajdujemy słynne określenie: *On jest wszystkim*, które wpierw, zanim zostało odkryte w hebrajskich manuskryptach z Kairu, było uważane za jedną z glos stoickich. Być może autor powtórzył tu zdanie, które już krążyło w świecie hellenistycznym, lecz jego zamiarem nie było wypowiedzanie pewnych twierdzeń o bycie Boga lub stworzeń. Poprzez swoją poezję



chce on tylko powiedzieć, że Bóg jest nieskończenie wielki i nie starczy słów, aby Go uwielbić. Rzeczy są dla Syracha odblaskiem Boga i niczym więcej, tak jak dla starożytnych były źródłem problemów i niepokojących pytań.

Drugim wyjątkowym fragmentem jest osobliwe zakończenie jednego z hymnów:

*Pan bowiem uczynił wszystko,  
a bogobojnym dał mądrość (43,33).*

Godnym uwagi jest to podwójne zestawienie: mądrość bowiem jest przymiotem (własnością) człowieka, która została mu przeznaczona w planie stworzenia. Jest ona darem, który w ludzkiej świadomości odbija całą doskonałość stworzenia, tak wielką, że aż tajemniczą dla tego, kto nie ma daru widzenia i pojmowania na sposób Boski. Kto ją natomiast posiada, świat otwiera przed nim swe piękno i objawia wielkiego i dobrego Boga.

Ta sama tematyka jest rozwinięta we fragmencie 39,12-25, który łączy refleksję z uwielbieniem. Po nim następuje takie zakończenie:

*Wszystkie dzieła Pana są dobre.  
W odpowiedniej chwili dostarcza On  
wszystkiego, czego potrzeba.  
Nie można mówić: „To od tamtego gorsze”,  
albowiem wszystko uznane będzie  
za dobre w swoim czasie (39,33-34).*

Najbardziej charakterystycznym aspektem duchowości Syracha jest właśnie ta ufność, która pozwala człowiekowi nie gorszyć się tym skandalem, jakim jest problematyczność ludzkiej egzystencji, dzięki wierze w inteligencję, potęgę i dobroć Boga: *Nie ma tu nic do zmniejszenia ani do dodania (18,6)*. Taki intelektualny pokój łączy się z poczuciem bezpieczeństwa co do własnej egzystencji i własnego losu:

*Ten, kto boi się Pana, niczego lękać się nie będzie.  
ani obawiać, albowiem On sam jest jego nadzieją (34,14)*

## 5. Rozum uzdrowiony

Mądra dobroć Boga nie wyklucza jednak Jego postawy surowości w odniesieniu do bezbożnych (por. 5,1-8; 16,22-23). Bezbożność jest możliwa, a nawet pod pewnym względem łatwiejsza od bojaźni Boga, ponieważ rodzi się z głupoty i nie wymaga dyscyplinowania oraz wysiłku, jaki koniecznie muszą podjąć ci, którzy chcą iść drogą mądrości (6,18-32). Syrach jednak nie traci z tego powodu ufności, gdyż jest przekonany o wolności człowieka i o wewnętrznej sile tej wolności, a zwłaszcza o mocnej predyspozycji ku dobru tkwiącej w każdym człowieku. Antropologię Syracha reasumuje rozdz. 17, który opiera się na Torze. Interesującym jest podkreślenie, że człowiekowi, stworzonemu z ziemi, daje *Bóg język, oczy, uszy i serce, by mógł myśleć i poznawać wielkość Jego dzieł*. Poznawanie Boskiego porządku wyrażonego w stworzeniu jest więc zadaniem człowieka, który został w tym celu wyposażony we wszelkie środki. Do uzdolnień naturalnych dochodzi dar Przymierza, przeznaczony również do poznawania i kontemplacji „wielkości Jego chwały”. Człowiek otrzymał nadto dar przykazań, aby mógł regulować swe postępowanie z bliźnimi oraz - co jeszcze bardziej zadziwiające - aby formował pewną organizację narodów, w centrum których znajduje się wybrany lud Izraela. Obraz dany przez Syracha ukazuje istnienie pewnej struktury osobowej, wspólnotowej i organizującej cały świat, a wyposażonej we wszystkie środki, które umożliwiają osiągnięcie należnego celu wewnątrz tego harmonijnego porządku; tą strukturą jest człowiek.

Innym elementem pozytywnym jest możliwość pokuty i przebaczenia dana temu, kto błądzi, co jest tu również pojmowane jako pewien rodzaj Bożego daru, który umożliwia spokojny rozwój życia w świecie.

Również problem przemijalności uległ pewnej relatywizacji: nie jest już ona dramatem. Tak jak zachodzi słońce, tak również przemija człowiek, który nie jest nieśmiertelny, ale mimo to cieszy się na przestrzeni całego swego życia godnym pozazdroszczenia zasobem środków umożliwiających mu życie mądre i radosne pod okiem Boga, który wszystko widzi i kontroluje. Najwyższym darem, który nadaje człowiekowi całą jego wielkość, jest rozum, ponieważ od jego wolnego osądu zależy dobry lub zły rezultat całej jego egzystencji. Ponieważ decyzje rozumu znajdują swój wyraz w ocenie rzeczy i w konkretnych jego aktach (powiedzielibyśmy - w tworzeniu kultury), dlatego też ostatecznie wszystko objawia się i przekłada w języku. Stąd wielkie znaczenie samego języka:

*Początkiem każdego dzieła - słowa,  
a przed każdym działaniem myśl.  
Korzeniem zamierzeń jest serce,  
skąd wyrastają cztery gałęzie:  
dobro i zło, życie i śmierć,  
a nad tym wszystkim język ma pełną władzę (37,16-18).*

Rozumowanie i posługiwanie się językiem stanowią konstytutywne elementy istoty człowieka, a człowiek został wyposażony w prawdziwą i wystarczającą wolność: pozostanie wiernym zależy od jego dobrej woli (15,15), a zło nie ma nad nim żadnej przewagi. Również uwarunkowania kulturowe podlegają jego kontroli. Towarzystwo bezbożnych może się jednak okazać niebezpieczne, przed czym zawsze przestrzegała tradycja mądrościowa, dlatego godnym zalecenia jest towarzystwo ludzi mądrych i pobożnych, bo jak już powiedziano, nie jest łatwo postępować drogą mądrości. Człowiek nie pozostaje jednak nigdy bezbronnym, nie jest ofiarą losu, gdyż zawsze ma po swej stronie własne sumienie i Boga:

*Trzymaj się rady twego serca,  
gdyż nad nią nie masz nic godniejszego wiary.  
Dusza bowiem człowieka zwykła czasem więcej objawiać  
niż siedem czat siedzących wysoko dla wypatrywania.  
A ponad to wszystko proś Najwyższego,  
aby po drodze prawdy kierował twoimi krokami (37,13-15).*

## 6. Dawne uprzedzenia i brak odwagi do nowego spojrzenia

Taka duchowość ukierunkowuje człowieka w jego życiu codziennym. W porównaniu z Księgą Przysłów Mądrość Syracha zawiera więcej konkretnych wskazań etycznych; można tu nawet znaleźć pewien rodzaj kodeksu etycznego (41,14 - 42,8). W oglądzie całościowym moralność tej księgi zdaje się określać życie społeczności hebrajskiej jako egzystencję po części zamkniętą: od zewnątrz zagrożoną przez środowisko pogańskie, potężne i wpływowe, a od wewnątrz poprzez niebezpieczeństwo utraty własnej tożsamości i rozproszenia się w naśladownictwie hellenistycznych modeli życia. Może dlatego właśnie Syrach podkreśla znaczenie, a zarazem kruchość przyjaźni. Prawdziwego przyjaciela należy wybierać po starannym namyśle, zawartej zaś przyjaźni należy strzec starannie, doceniając i szanując tajemnice drugiego, strzec z powściągliwością i lojalnością (6,5-17), starając się przede wszystkim uniknąć gniewu i pilnować swego języka (28,13-26).

Równie ważne znaczenie dla całej wspólnoty ma rodzina, poszanowanie rodziców (3,1 -16) i surowe wychowanie dzieci. W odniesieniu do kobiety Syrach powtarza stwierdzenia ogólne, których nasza mentalność nie może przyjąć. Kobieta jest tu zawsze ukazywana jako istota wiarołomna, dlatego pomimo zachowania wszelkich ostrożności zawsze można się pomylić w wyborze żony, a znalezienie żony wier-

nej, szanującej męża, pracowitej i dyskretnej jest raczej zawsze szczęśliwym trafem niż owocem roztropnego wyboru. Innych kobiet należy się zawsze obawiać, ponieważ mogą okazać się niebezpieczne dla mężczyzny, który może paść ich ofiarą. Najprawdopodobniej niemożliwe jest sformułowanie jakiegokolwiek duchowości dotyczącej relacji mężczyzny i kobiety na bazie takich tekstów. Być może, iż my nie jesteśmy w stanie tego zrobić, a może przyczyną tego jest ograniczoność mężczyzn tamtych czasów, którzy w swoich koncepcjach tak zredukowali rolę kobiety, że sami poczuli się pełnymi kompleksów i niezdolnymi do wydobywania się z utartych już wcześniej stereotypów. To samo należy powiedzieć o obsesyjnych wręcz lękach w kwestii wychowania dzieci, a także o nieufności względem niewolników, których - w powszechnym przekonaniu - należało bardzo surowo traktować, aby nie dopuścić do buntu. We wszystkich tych trzech przypadkach chodzi tutaj o panowanie mężczyzny, które on obawia się utracić i którego dość niezręcznie broni. Sama sytuacja społeczna ograniczała w tym względzie przejrzystość osądu mędrca, który nie był w stanie otworzyć się na nowe drogi rozwiązań, bazujące - przykładowo - na ufności złożonej w drugim człowieku, na jego wolności i uczciwości. W swoich stwierdzeniach mędrzec ograniczał się więc jedynie do odkurzenia starych norm zdroworozsądkowych.

Ogólnie rzecz biorąc, również w innych dziedzinach Syrachowi brak odwagi do przekształcenia swego głębokiego zaufania złożonego w Bogu i w człowieku na jakąś śmielszą i bardziej twórczą inicjatywę, która udoskonaliłaby nieco istniejący model społecznych relacji. Jakkolwiek w porównaniu z Księgą Przysłów zauważa się tutaj większą otwartość, jeśli chodzi o udzielanie gwarancji i pożyczek (por. dla przykładu 8,13; 29,1-7.14-20), to jednak nadal pozostają zachowane stare zasady roztropności w odniesieniu do bogatych (13) i do obcych (11,29-34). Generalną zasadą wydaje się maksyma z 18,27: *Człowiek mądry we wszystkim zachowa ostrożność*. Jest to mądra zasada służąca ocaleniu jednostek i małych grup, ale nie stwarza ona żadnych nadziei na ulepszenie świata. Syrach bowiem, podobnie jak *anawim*, czyli ubodzy Pana, pozostawia wszystko Bożej wszechmocy, która zrzuca potężnych z tronu, a wywyższa pokornych (10,13-18; 11,4-6). Ubogim jednak zawsze należy się jałmużna (4,1-10; 29,8-13).

Mała wspólnota hebrajska, nieco zagubiona w wielkim i żywiołowym środowisku helleńskim, być może nie mogła pójść dalej. Syrach wyznaje otwarcie (według wersji łacińskiej), że zabiega przede wszystkim o dobro małego środowiska, rodziny i grupy.

*W trzech rzeczach upodobałem sobie,  
które są przyjemne Panu i ludziom:  
zgoda wśród braci, przyjaźń między sąsiadami  
oraz żona i mąż dobrze zgadzający się wzajemnie (25,1).*

Prawdziwą odwagą jest jedynie szukanie mądrości ponad wszystkim: nie tylko ponad bogactwo, ale również ponad wolność (10,25). We wszystkim innym powinna dominować pokora, umiar i poczucie własnych ograniczeń. Tradycja mędrców nie pomija nigdy tej podstawowej zasady postępowania, która jest świadomością własnych ograniczeń:

*Nie trudź się niepotrzebnie nad tym, co siły twoje przechodzi -  
więcej, niż zniesie rozum ludzki, zostało ci objawione.  
Wielu bowiem domysły ich w błąd wprowadziły  
i o złe przypuszczenia potknęły się ich rozумы (3,23-24).*

Syrach, jeszcze ostrożny i konserwatywny w sferze praktycznej działalności, potrafi jednak żyć radośnie w wewnętrznej komunii z Mądrością<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nie zatrzymujemy się na rozdz. 44-51, które wydają się nie zawierać elementów nowych dla studium duchowości. Uwaga zwrócona na jednostkę, jak to już wcześniej zasygnalizowaliśmy, skłoniła autora do zaprezentowania sławnych i świętych osobistości z historii Izraela jakby w medalionach, aby uczynić z nich modele do naśladowania ich mądrości. Dla Hebrajczyków z diaspory ta mała galeria postaci mogła stanowić przeciwagę wobec tekstów wysławiających bohaterów, atletów i filozofów greckich. Również Izrael miał czym się pochwalić i mógł swoje modele przeciwstawiać modelom życia hellenistycznego. Chwała greckich herosów płynęła z ich siły lub zdolności intelektualnych, a chwała bohaterów hebrajskich z ich posłuszeństwa Bogu i wierności Prawu, co czyniło ich równie godnymi czci i podziwu. Sukces życiowy można więc osiągnąć również dzięki wierności Bogu ojców, i to sukces w wymiarze bardziej trwałym. Wpływ kultury hellenistycznej, zawsze podkreślającej walory estetyczne, wyjaśnia, dlaczego tak duże znaczenie przywiązywano, zwłaszcza w odniesieniu do postaci kapłanów, do opisu ich zewnętrznego wyglądu. Wspaniale została opisana postać arcykapłana Szymona w rozdz. 50: jako strażnik Tory jest on postacią niezwykle jaśniejącą, prawie rajska, ponieważ ze zjednoczenia z Bogiem zawsze rodzi się życie.

# ROZDZIAŁ II

## BOŻA MĄDROŚĆ POSZUKUJĄCA CZŁOWIEKA (Prz 1-9)

### 1. Samoobjawienie uosobionej Mądrości

Nie do nas należy rozstrzygnięcie kwestii, czy fragment Prz 1 -9 jest dodatkiem z późnego okresu po niewoli, dołączonym do istniejącego już starszego zbioru. Możemy natomiast uzasadnić takie jego umieszczenie poniższą krótką refleksją nad tymi rozdziałami zgodnie z logicznym porządkiem płynącym z przyjętego przez nas układu materiału. Księga Przysłów 10-31, Księga Koheleta i Księga Hioba zaprezentowały nam trud mędrców, którzy starali się zrozumieć misterium ludzkiej rzeczywistości. Syrach ukazał nam pewien zwrot w tych usiłowaniach, akcentując wiarę w to, że możliwe jest, aby mędrzec został obdarowany Mądrością jako darem z wysoka. Obraz uosobionej Mądrości, która rozbija swój namiot w świątyni (Syr 24) jest bardzo bliski tekstowi Prz 1 -9 oraz wizji, jaką znajdziemy również w Księdze Mądrości.

Kwestia, czy taka personifikacja Mądrości miała wpływ na późniejsze pojęcie Boga i na nowotestamentalną wizję Słowa i Ducha Świętego, interesuje nas jedynie dlatego, że sugeruje istnienie osoby pośrednika pomiędzy Bogiem a człowiekiem, co ma bardzo istotny wpływ na duchowe doświadczenie człowieka.

Z jednej strony można twierdzić, że do tej postaci upersonifikowanej Mądrości zwracają się bezpośrednio przede wszystkim mędrzy tworzący swe księgi, a zwyczajny śmiertelnik ma do niej dostęp jedynie za pośrednictwem nauki mądrościowej lub poprzez kulturalną i religijną formację. Ale jednocześnie ta postać z ogromną wiarygodnością jest prezentowana jako ta, która osobiście i autonomicznie zwraca się do wszystkich ludzi poprzez kontakt bezpośredni, a nie za pośrednictwem książki czy poprzez naukę mędrców. Jeśli na podstawie Syr 24 można wywnioskować, że lektura Tory daje dostęp do mądrości, to obrazy użyte w Prz 1,20-33, a zwłaszcza w 8,1-9,6 wskazują na bardziej bezpośredni kontakt z Mądrością, chociaż wciąż tajemniczy

i chociaż trudno jest nam określić, co on oznacza i gdzie znajduje się ów dom o siedmiu kolumnach, gdzie ona swą ucztę przygotowała, szukając gości na wzgórzach i na skrzyżowaniach ulic. Trudno jest się zgodzić, by chodziło tu jedynie o metaforyczną figurę literacką tej posługi nauczycielskiej i tej katechezy mądrościowej, które były rozpowszechniane po wioskach i w synagogach przez konkretnych ludzi.

Z drugiej strony, jeśli pójdziemy dalej, poza metaforyczne znaczenie tej uosobionej Mądrości, to znajdziemy się wobec obrazu bardzo niejasnego i bardzo trudno nam będzie określić, czym jest ten tajemniczy głos słyszany na każdym miejscu. Można jednak słusznie sądzić, że jest on znakiem woli Bożej, która wchodzi w kontakt z ludzkim sumieniem poprzez codzienny kontekst życia i pozwala widzieć w świecie pewną logikę, z jaką Bóg go stworzył i nim rządzi. Jeśli ktoś odnosi te teksty do Słowa Wcielonego i uważa je za zapowiedzi Bożego objawienia w Chrystusie, jak to uczyniła tradycja nowotestamentalna, ten znajduje konkretne wyjaśnienie tej tajemniczej zagadki. Kto zaś interpretuje ją jedynie w świetle Starego Testamentu, musi poprzestać na tych domysłach, które już wcześniej przedstawiliśmy.

Jednego możemy być pewni: ciemności ludzkiego umysłu i słabość ludzkiej woli wydają się pokonane dzięki zasłuchaniu w głos tej postaci, tak ściśle związanej z Bogiem, absolutnie wiarygodnej i dobroczynnej, dostępnej dla wszystkich. Księga Mądrości w rozdz. 9 powie jeszcze wyraźniej: że modlitwa jest drogą pozwalającą wejść w kontakt z tą Mądrością, a inne teksty zdają się to potwierdzać. Człowiek jest więc wezwany, aby już nie myślał samotnie i by nie zatrzymywał się jedynie na analizie lub coraz bardziej precyzyjnej klasyfikacji danych płynących z doświadczenia. Powinien natomiast, nie porzucając tej odwiecznej pracy swego umysłu, przyjmując zaproszenie do wyjścia z samego siebie, by dać się prowadzić czy to przez książki, tradycje, religijne wspomnienia, czy też przez samego Boga za pomocą pewnej rzeczywistości pośredniczącej, komunikującej się z człowiekiem w sposób bardziej wewnętrzny.

## 2. Poznanie i miłość

Znaczące jest również to, że ta postać ma cechy kobiece, cechy kobiety czarującej i kochającej, ale która nie oszukuje, w odróżnieniu od prostytutki czy też kobiety „obcej”, pełnej pychy i szaleństwa. Zastosowanie obrazu kobiety niesie ze sobą dalsze znaczenia. Przede wszystkim oznacza, że poznaniu towarzyszy miłość i że obydwie te wartości nie pochodzą od mężczyzny, chociaż się w nim rodzą dzięki porywającemu zafascynowaniu, które emanuje z Kobiety-Mądrości. Innymi słowy, już nie używając metafory, możemy powiedzieć, że prawdy się nie zdobywa, lecz ona odsłania się przed nami, sama objawia się ludziom. Nie stoi na zewnątrz, obok nas, ale

się udziela, przyciągając nas do siebie tak, jak przyciągającą jest miłość. Nie jest więc przedmiotem, lecz partnerem, którego inicjatywa objawia się w jego fascynującej sile. Prawda nie jest więc naszym wytworem, ale to prawda nas ogarnia i przemienia.

W tych zagadkowych tekstach poetyckich jest jeszcze wiele innych tematów, tak przepełnionych entuzjazmem, że zdolnych wzbudzić pragnienie ich doświadczenia. Nie na darmo jest w nich tyle gorących zachęt: zapraszają do zastosowania nowego sposobu myślenia, do nowych dążeń, nie tyle rodzących się w nas samych, co rozwijanych w nas dzięki przewodnictwu Najwyższego Miłującego.

W Mdr 6-9 przykładem i prototypem takiego pójścia drogą miłości jest wielki Salomon, który z Mądrości uczynił swą jedyną „Panią”.

W Księdze Mądrości postać ta, oprócz cech kobiecych, ma też przymioty wzięte z filozofii i retoryki pochodzenia hellenistycznego i opisana jest jako duch subtelny, niezmienny, który przez swą najwyższą niematerialność może przenikać wszelką rzeczywistość stworzenia, poczynając od ludzkiej duszy, a kończąc na każdej innej rzeczy stworzonej. Z wnętrza każdej rzeczy istniejący wszędzie, a równocześnie jedyny duch ten kieruje w najwyższej wolności działaniami wszelkich bytów.

Do miłosego wyobrażenia Mądrości z Prz 1 -9 dołączone zostało tutaj (w Mdr) wyobrażenie kosmiczne i metafizyczne. Świat w takiej perspektywie staje się jakby odbiciem potęgi i miłości Boga, który - będąc wszechmocnym i pozbawionym konkurentów - rządzi wszystkim od wewnątrz z cierpliwością i miłością.



# ROZDZIAŁ III

## MĄDROŚĆ JAKO ŹRÓDŁO ZWYCIĘSTWA NAD ŚMIERCIĄ (Księga Mądrości)

### 1. Kultura śmierci i kultura życia

W rozdz. 2-5 Księga Mądrości konfrontuje ze sobą dwie duchowości, choć ta druga raczej nie zasługuje na to, aby ją tak nazywać: duchowość sprawiedliwych i duchowość bezbożnych lub - jeszcze inaczej - duchowość życia i duchowość śmierci.

Elementem charakterystycznym dla Księgi Mądrości jest interpretacja konkretnej życiowej postawy bezbożnych jako wejście w krąg „kultury śmierci”. Osoby, do których się ona (Mdr) zwraca, to helleniści upojeni ideami epikurejskimi, choć w sensie ścisłym nie są oni zwolennikami tej filozofii; to również Grecy, którzy podzielali rozpowszechnione szeroko przekonanie o zepsuciu i zniszczalności materii:

*Urodziliśmy się niespodzianie  
i potem będziemy jakby nas nigdy nie było.  
Dech w nozdrzach naszych jak dym,  
myśl jak iskierka z uderzeń serca naszego.  
Gdy ona zgaśnie, ciało obróci się w popiół,  
a duch się rozplynie jak niestałe powietrze (Mdr 2,2-3).*

Elementy antropologii z Rdz 1-3 zostały tutaj zinterpretowane zgodnie z koncepcjami hellenistycznymi w celu podkreślenia prowizoryczności i przemijalności ludzkiej istoty, której przeznaczeniem jest rozsypanie się w nicłość. Elementem epikurejskim jest tu pojęcie przypadkowości w odniesieniu do wszelkich początków i samej duszy, uważanej za pewien rodzaj przemijającego fenomenu.

Prawda o niestałości ludzkiego bytu sama w sobie nie jest obca myśli biblijnej; można ją bardzo dobrze zintegrować z wiarą i uczynić zachętą do życia w pokorze i w ufnyim zawierzeniu Bogu. Jednak ci, o których mówi Księga Mądrości, wyciągają z tej prawdy zupełnie inne wnioski. Nieuchronność śmierci, rozumianej jako całkowity rozkład, stanowi dla nich kryterium hermeneutyczne w traktowaniu samej istoty człowieka, a także całej rzeczywistości. W ten sposób rodzi się taka oto definicja człowieka: jest on istotą śmiertelną, naznaczoną totalną prowizorycznością, i niczym więcej.

Takie patrzenie na człowieka powoduje określone konsekwencje w ludzkim działaniu. Człowiek, który wie, że jest przeznaczony jedynie na śmierć, uważa się za indywiduum, które swoje życie może karmić śmiercią innych bytów, czyli jest istotą, która używa, eksploatuje, konsumuje, roztrwania, niszczy, by doznawać przemijających przyjemności doczesnych, i czyni to za wszelką cenę. Od momentu, gdy śmierć uznaje za swe jedyne i ostatnie słowo, nie ma już żadnych innych ideałów ani motywacji. Dlatego człowiek sprawiedliwy, który go napomina, i to nie tyle słowami, co raczej swym odmiennym, prawym postępowaniem, zasługuje - jego zdaniem - na wyeliminowanie. A jego śmierć będzie dowodem na to, że nadzieje sprawiedliwego na prawdziwe życie były tylko złudzeniem.

Jeszcze większą nowością jest to, co Księga Mądrości mówi o postępowaniu sprawiedliwych. Zostali oni poddani próbie, i w ziemskim życiu - inaczej, niż głosili dawni mędrzy, a nawet sam Syrach - nie zostanie im przyznana sprawiedliwość. Owszem, doczekają się triumfu, ale w wieczności, którą będą się radować po śmierci. Oczywiście nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o radość duszy, co jest wielką nowością Księgi Mądrości, a co zawdzięczamy kulturze greckiej, zachowując jednocześnie cały szacunek dla tradycji hebrajskiej. Czy w tym przypadku życie nieśmiertelne odnosi się jedynie do duszy czy też obejmuje zmartwychwstałe ciała - można by dyskutować. Kto przyjmuje to drugie rozwiązanie, nie znajdzie tutaj na to wyraźnego potwierdzenia, ale może odwołać się do ogólnej nauki tej księgi, która, zwłaszcza w części drugiej, przedstawia Bożą Mądrość jako działającą w świecie materialnym właśnie w obronie sprawiedliwych. Ta Mądrość, która podczas wydarzeń *Exodusu* wykorzystwała siły kosmiczne na korzyść Hebrajczyków, a na zgubę Egipcjan, nie może przecież zapomnieć o ciałach ludzi sprawiedliwych. „Duchowość sprawiedliwego” zostaje w tej księdze wielokrotnie wzbogacona o takie elementy wiary, które we wcześniejszych księgach były ignorowane. Teraz swą nadzieją sięga ona nawet poza śmierć, czyli w zupełnie nowym świetle interpretuje całe ziemskie doświadczenie człowieka. Zagadka pomyślności bezbożnych wobec trudu i nędzy sprawiedliwych nie jest tutaj rozwiązywana w granicach czasu historycznego, a dowodów na wierność Boga nie szuka się już w Jego (zawsze i tak nieco opóźnionym...) karaniu złoczyńców i w przywracaniu praw uciśnionym jeszcze w doczesności. Obawa spowodowana lękiem, że w czasie historycznym nie możemy doczekać się wypełnie-

nia Bożej sprawiedliwości, ustępuje miejsca bolesnemu wprawdzie, ale spokojnemu oczekiwaniu na objawienie się prawdy na Sądzie Ostatecznym, kiedy to bezbożni zostaną zawstydzeni i będą zmuszeni przyznać się do swoich błędów (Mdr 5). Konsekwencją tego jest odmienna ocena biedy, której aktualnie doświadcza sprawiedliwy: od tego momentu nabiera wartości to, co w dawnym ujęciu uznawane było jedynie za upokorzenie. Oto dlaczego kobieta niepłodna, eunuch czy młodzieniec zmarły przedwcześnie zaczynają być odtąd uznawani za błogosławionych i szczęśliwych.

Ta umiejętność oderwania się od bezpośredniego doświadczenia po to, aby zdobyć prawdziwy osąd rzeczywistości, ma wielkie znaczenie dla rozwoju duchowości. Z pewnością niesie też w sobie pewne ryzyko polegające na przyjęciu postawy świętej obojętności, która biernie godzi się na wszelkie przejawy niesprawiedliwości, zamiast podnieść krzyk protestu czy błagania. Ale ma też swoje znaczenie pozytywne: pomaga człowiekowi wyzbyć się niepokoju związanego z poszukiwaniem obiektywnej prawdy oraz z trawiącego go pragnienia, aby natychmiast zobaczyć efekty swej wiary w Boże panowanie nad światem. Człowiek uwolniony w ten sposób od lęku i konieczności przyjmowania postawy obronnej może w każdej sytuacji życia odnaleźć siebie samego dzięki łasce płynącej z nadziei. Panowanie Boga, rozciągające się również na przyszłość, poza moment śmierci, staje się wtedy jeszcze szersze i naprawdę Boskie, a sposób jego przedstawiania zaczyna być nieco mniej antropomorficzny niż we wcześniejszych tekstach. Podobne zmiany widać w sposobie ukazywania Boskiej sprawiedliwości i Boskiego rządzenia. Wraz z nowym spojrzeniem na całe stworzenie oczyszcza się również i udoskonala intuicja teologiczna.

## 2. Działanie Mądrości w świecie materialnym

Przekroczenie granic czasowych bynajmniej nie oznacza przeniesienia wszelkich nadziei poza świat materialny. Księga Mądrości nie tworzy dualizmu pomiędzy obecną doliną płaczu a przyszłym zbawieniem i wiecznym szczęściem. Odłożony na przyszłość triumf sprawiedliwych znajduje jednak swoje antycypacje w ludzkiej historii poprzez częste i oczywiste znaki trwałej troski Boga o ludzkie życie. Także na ziemi Bóg strzeże życia i chroni je, a w niektórych przypadkach widać nawet Jego całkowite zwycięstwo nad złem i śmiercią nawet w doczesności. Ponowna lektura opisu cudów z Księgi Wyjścia, dokonana w Księdze Mądrości 11-19, jest świadectwem prawdziwości zasady wypowiedzianej w 11,26 - 12,1:

*Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia,  
bo we wszystkim jest Twoje nieśmiertelne tchnienie.*

Ten wyjątkowy moment historii, jakim było Wyjście, pokazał jasno, że na śmierć przeznaczeni są jedynie bałwochwálcy, natomiast życie ludu Bożego jest strzeżone i umacniane przez Boga. Może w innych momentach ludzkiej historii Bóg działał z mniejszą determinacją i wyrazistością, lecz - według autora - i to może być znakiem, że Bóg z cierpliwością oczekuje na nawrócenie grzesznika (11,23; 12,19-22).

Nie ma tu już żadnej wątpliwości co do mądrości, łagodności i niepodważalnej sprawiedliwości Bożych rządów w świecie, czego dowodem są takie fakty, jak te, które zostały opisane w Księdze Wyjścia. Kto przyjmuje dar mądrości, żyje w absolutnym pokoju swego umysłu, doświadcza jasności sądu, nie ulega żadnym niepokojom wobec zaistniałych wydarzeń, jest bowiem pewny, że Mądrość *sięga potężnie od końca do końca i włada wszystkim z dobrocią* (8,1).

Człowiek wychowany na refleksjach Księgi Mądrości o wydarzeniach Wyjścia, kiedy widzi takie elementy świata, jak woda i ogień, z całą ich potęgą tak dobroczynną, jak i destruktywną, kiedy obserwuje insekty, tak doskonałe w swej maleńkości, a zarazem tak groźne i w sposób nieprzewidziany działające na zgubę człowieka, już nie dręczy się niepokojącymi pytaniami. Jest wolny od tego, by przypisywać tym bytom naturę Boską lub ubóstwiać ich potęgę, a nawet ma lepsze o nich rozeznanie niż filozof, który dąży jedynie do czysto racjonalnej systematyzacji wszystkiego, co jest zresztą celem nieosiągalnym. Wielość bytów i rozdzźwięk między ludzkim działaniem a jego efektem nie jest już dla niego problemem nierozwiązywalnym, choć dla każdego systemu filozoficznego stanowi to zawsze otwarty dramat. On już wie, że dzięki temu subtelnemu duchowi, jakim jest Mądrość, sam Bóg kieruje niezliczonym mnóstwem rzeczy i sił zgodnie z celami, które mogą czasami wydawać się przeciwstawne, ale które w ostateczności w Jego rządach znajdują swoją przejrzystość i jedność. Znika w ten sposób strach i niepewność, a nade wszystko nienasycone dążenie do tego, aby poznać wszystko własnym rozumem. Niemożność dokonania wyczerpującego badania rozumowego nie pozostawia po sobie pustki, ponieważ odsyła do Bożego panowania, którego linie fundamentalne i dobroczynne zamiary wobec człowieka można intuicyjnie przeniknąć i odczytać.

Paradoksalnie, należałoby powiedzieć, że człowiek - według Księgi Mądrości - nie może na drodze rozumowej dojść do całościowego poznania świata, ale może mocą swego rozumu uzyskać pewność co do istnienia Boga i najwyższej racjonalności Jego działania w świecie. Choć świat zdaje się człowiekowi wymykać spod racjonalnego ujęcia, to jednocześnie ofiarowuje mu bardzo ważną przysługę, ponieważ prowadzi go bezpiecznie do Boga i strzeże od niebezpieczeństw bałwochwálstwa. Takie jest duchowe znaczenie ważnej tezy o możliwościach ludzkiego rozumu, który jest w stanie z refleksji nad stworzeniami wyprowadzić prawdę o istnieniu Boga i Jego najważniejszych przymiotach, jak to czytamy w znanym rozdz. 13.

Polemika skierowana przeciw idolatrii, chociaż tak niewybredna, zbyt upokarzająca i złośliwa, osiąga jednak swój efekt, ukazując z wielką oczywistością, że kto wierzy w prawdziwego Boga, jest w zgodzie ze swym własnym rozumem. Co więcej, człowiek swą inteligencję i przenikliwość objawia najbardziej w tym, że zrzeka się pretensji do autonomicznego wyjaśnienia wszystkiego. Nie może jednak nie doznać satysfakcji, gdy zauważy, że jego rozum właśnie wtedy, gdy musi ustąpić przed złożonością świata, osiąga zdolność dotarcia do Boga, by następnie dzięki Niemu i Jego Mądrości stanąć na nowo przed obliczem świata z umysłem bardziej oświeconym i przenikliwym, który już nie ulega złudzie bałwochwalstwa.

Znalezienie pomiędzy bałwochwalstwem a racjonalizmem tej wąskiej drogi, którą jest inteligencja wiary, stanowi ogromną radość mędrca każdej epoki<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Jeszcze jedna uwaga odnośnie do rozdziałów 6-7, które mówią o relacji pomiędzy mądrością a władzą polityczną. Zainteresowanie wychowaniem klas rządzących tak w ruchach mądrościowych, jak i w hebraizmie biblijnym jest elementem dosyć tradycyjnym. Chociaż mądrość biblijna nie ma charakteru arystokratycznego, nie brak w niej jednak zainteresowania formacją samego pisarza. Dlatego pojawiają się tutaj liczne rady dotyczące opanowania języka, zachowania się przy stole, sposobu odnoszenia się do moźnych, a także pełnienia dzieł sprawiedliwości. Charakterystycznym tekstem w tym względzie, dosyć tradycyjnym, a nawet w jakimś sensie klasycznym, jest Syr 38-39, przeciwstawiający rzemieślnika pisarzowi; przyznanie pierwszego miejsca pisarzowi usprawiedliwia jedynie fakt, że jest on miłośnikiem Prawa Pana.

Idea mówiąca, że rządzący powinien być wewnątrznie formowany przez Bożą mądrość, została rozwinięta w rozdz. 6-9 Księgi Mądrości, która wprowadza na scenę Salomona, a ten opowiada o swoim życiu i o swoim poszukiwaniu mądrości. Tekst ten zawiera prawdopodobnie ukrytą polemikę skierowaną przeciw absolutyzacji i ubóstwianiu władców, co było charakterystyczne dla mentalności egipskiej. Salomon wyznaje, że jest jedynie zwyczajnym człowiekiem, ukształtowanym tak jak inni w łonie swej matki, nie ma pochodzenia Boskiego, chociaż obdarzony został duszą i dobrym charakterem. Ten, kto rządzi, nawet wspaniały Salomon, jest tylko człowiekiem jak wszyscy inni. Nie posiada on nadnaturalnych przywilejów, ale został wezwany do jeszcze większej niż inni zależności od Boga po to, aby mógł być kształtowany przez Jego mądrość. Prawdziwe rządzenie jest możliwe tylko wtedy, gdy słuchamy Boga, jedyne, prawdziwego władcy świata.

Tekst ten jest bardzo piękny; w systemie rządów absolutystycznych mógłby formować duchowość człowieka oddanego polityce. Jednak w naszej demokratycznej kulturze ma już chyba bardzo niewiele do powiedzenia.

# TOM II

## DUCHOWOŚĆ NOWEGO TESTAMENTU

Rinaldo Fabris, Mauro Pesce,  
Bruno Maggoni, Ugo Vanni, Elio Peretto,  
Mauro Laconi, Giuseppe Segalla

### SPIS TREŚCI

#### **WPROWADZENIE** - Rinaldo Fabris 5

##### **1. Wymiar historyczny duchowości NT** 5

##### **2. Drogi duchowości NT** 7

##### **3. Centrum jednoczące i rysy charakterystyczne** 12

#### **CENTRUM DUCHOWOŚCI HEBRAJSKIEJ U PROGU NASZEJ ERY W PALESTYNI** - Mauro Pesce 15

##### **1. Różne prądy w religijności palestyńskiej** 15

##### **2. Centrum duchowości żydowskiej** 20

a. Przymierze 27

b. Królestwo Boże i nadzieja 30

##### **3. Błędy do usunięcia** 32

##### **4. Podstawowe elementy i struktury duchowości** 36

a) Modlitwa i post 36

b) Niektóre aspekty postawy wobec Tory 41

c) Uczniowie i stowarzyszenia dwie formy religijności 43

##### **5. Przykład jednej spośród wielu różnych form wspólnoty** 46

#### **DUCHOWOŚĆ JEZUSA Z NAZARETU** - Rinaldo Fabris 53

##### **1. U źródeł duchowości Jezusa** 53

a) Doświadczenie duchowe Jezusa w kontekście palestyńskim I wieku 56

b) Przepowiadanie królestwa Bożego a doświadczenie Ducha 59

c) Modlitwa i doświadczenie duchowe Jezusa 62

d) Tożsamość duchowa Jezusa 65

##### **2. Nowy obraz Boga** 67

a) Bóg dla ubogich 68

b) Bóg jest przebaczeniem dla grzeszników 70

c) „Styl działania” Boga 73

d) Bóg w codzienności 77

##### **3. Nowa koncepcja relacji międzyludzkich** 80

a) Bezinteresowna miłość w centrum relacji międzyludzkich 82

b) Wewnętrzny i radykalny charakter miłości 84

c) Miłość przebacząca 85

##### **4. Odnowione relacje w środowisku społecznym i historycznym** 88

a) Nowe serce w relacjach małżeńskich 89

b) Obraz nowych relacji rodzinnych 91

c) Nowa koncepcja funkcji społecznych 94

d) Dobra materialne i duchowa wolność 96

##### **5. Duchowość Jezusa osiąga swą pełnię** 99

a) Jezus wobec chorych i w obliczu doświadczenia śmierci 100

b) Jezus w obliczu swojej śmierci 103

##### **Uwagi końcowe** 108

## **1. Wspólnota w Jerozolimie 112**

- a) Wiara w Chrystusa 113
- b) Chrzest w Duchu 115
- c) Trwanie w nauce apostołów 116
- d) Trwanie w komunii 117
- e) Trwanie w łamaniu chleba i w modlitwach 119
- f) Jedność zagrożona 120

## **2. Wspólnota w Antiochii 121**

- a) Komunia między Kościołami 122
- b) Zapał misyjny 123
- c) Wiara w Chrystusa 123
- d) Spór z Jerozolimą 125

## **3. Wspólnota w Koryncie 126**

- a) Napięcia i problemy młodego Kościoła 127
- b) U źródeł napięć 129
- c) Krzyż — zgorszenie i głupota 129
- d) Wspólnota zostaje zaproszona do życia w «nowości» Chrystusa 131
- e) Wieczerza Pańska i celebrowanie Słowa 135
- f) Wielość darów Ducha 137
- g) Nadzieja zmartwychwstania 139
- h) Struktury duchowości pierwszych wspólnot chrześcijańskich 140

## **DUCHOWOŚĆ PAWŁA - Ugo Vanni 145**

### **1. Wprowadzenie: pojęcie oraz granice duchowości Pawła 145**

### **2. Punkt wyjścia: duchowość Pawła faryzeusza 148**

### **3. «Kryzys» nawrócenia 150**

### **4. Od duchowości faryzejskiej do duchowości chrześcijańskiej 151**

### **5. Paweł w dynamice Chrystusa 153**

### **6. Dynamizm apostołowski 157**

### **7. Liturgia życia 162**

### **8. Współdzielone doświadczenie, które staje się przesłaniem 163**

### **9. Czy Paweł jako chrześcijanin dzieli się również swymi faryzejskimi wartościami duchowymi? 165**

### **10. Punkt centralny: spotkanie z Chrystusem we chrzcie 166**

### **11. Chrześcijanin to Chrystus 167**

### **12. Zstępujący ruch wzajemności w kierunku od Chrystusa do chrześcijanina 168**

### **13. Wzajemność między Chrystusem a chrześcijaninem na poziomie indywidualnym 168**

### **14. Wzajemność w relacji w kierunku od chrześcijanina do Chrystusa 173**

### **15. Ruch wzajemności między Ciałem-Eucharystią a Ciałem - Kościołem Chrystusa 178**

### **16. Trzeci poziom wzajemności między Chrystusem a człowiekiem w Kościele — «Ciele Chrystusa» 179**

### **17. W drodze ku Pełni 181**

### **18. Zakończenie 184**

## **DUCHOWOŚĆ W PIERWSZEJ TRADYCJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ, PODDANEJ KRYZYSOWI** - Elio Peretto 186

1. Duchowość chrześcijańska w Liście do Kolosan 187
2. Cechy kryzysu duchowego 189
3. Szczególne znaczenie Kol 2,18 194
4. «Ozdobniki doktrynalne» Listu do Efezjan 197
5. Chrystus — nasz pokój i rozwiązanie konfliktów 199
6. Etyczne implikacje tezy eklezjologicznej 203
7. Życie duchowe w listach pasterskich 205
8. Życie chrześcijańskie w Kościele zorganizowanym 207
9. Konflikty wewnątrz Kościoła 210
10. Bolesne dziedzictwo Chrystusa 213
11. Życiowe próby w szerokiej perspektywie zbawienia 215
12. *Jeszcze nie opieraliście się aż do przelewu krwi (H br 12,4)* 218

## **KONCEPCJA DUCHOWOŚCI W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH** - Mauro Laconi 224

Uwagi wstępne 224

1. Duchowość Ewangelii synoptycznych 227
2. Duchowość Ewangelii Marka 236
3. Duchowość Ewangelii Mateusza 248
4. Duchowość Ewangelii Łukasza 260

Uwagi końcowe 276

## **DOŚWIADCZENIE DUCHOWE W TRADYCJI JANOWEJ** - Giuseppe Segalla 278

Wprowadzenie 278

1. Od pojedynczego doświadczenia umiłowanego ucznia do doświadczenia  
wspólnoty 279

a) Doświadczenie duchowe Jana w czasach Jezusa 280

Widzieć 281

Słuchać 286

Dotknąć 287

Poznać 289

Niezwykłe doświadczenie miłości 291

b) Doświadczenie duchowe we wspólnocie Janowej 294

c) Krytyczna weryfikacja doświadczenia chrześcijańskiego w Listach Janowych 311

2. Zasadnicze elementy duchowości Janowej 314

a) Centralne miejsce osoby Jezusa 314

b) Wiara i historia 316

c) Radykalizm antropologiczny 317

d) Proces interioryzacji 319

e) Kontemplacja i czyn 322

## **DUCHOWOŚĆ APOKALIPTYCZNA** - Ugo Vanni 324

1. «Szkoła apokaliptyczna» 324

2. Duchowość nowotestamentowych pism apokaliptycznych poza Apokalipsą św.  
Jana 327

3. Duchowość Apokalipsy św. Jana 332



RINALDO FABRIS

## **Wprowadzenie**

W poszukiwaniu korzeni duchowości, którą jeszcze dziś karmi się zachodni świat, nie może zabraknąć historycznej analizy duchowości w Nowym Testamencie. Co jest jej centralnym i życiodajnym rdzeniem? Jakie były linie rozwoju, podmioty i środowiska, w których miało miejsce duchowe doświadczenie nowotestamentowe? Jakie wreszcie były elementy odkrywcze, a jakie zbieżne z innymi? Odpowiedzi na te pytania mają dać poniższe prace, które poruszając się wzdłuż odrębnych i oryginalnych torów, próbują odtworzyć wielobarwną panoramę duchowości opierającej się na tekstach NT.

### **1. Wymiar historyczny duchowości NT**

Doświadczenie określane ogólnym mianem duchowości NT można zrekonstruować w oparciu o teksty stanowiące część oficjalnego spisu ksiąg świętych, które począwszy od IV wieku zostały przez Kościół jednomyślnie przyjęte i uznane za natchnione. To duchowe doświadczenie, zanim stało się dokumentem i tekstem pisanym, najpierw stanowiło dynamiczny wymiar życia owych grup, które przyłączyły się do ruchu mesjańskiego odwołującego się do Jezusa z Nazaretu. Rozwinęły się one dzięki ogromnemu dziełu misyjnemu, początkowo w wielkich ośrodkach świata grecko-rzymskiego, we wschodnich obszarach impe-

rium, a następnie stopniowo również na peryferiach ośrodków miejskich. Teksty-dokumenty tego środowiska obejmują czasowo okres od lat 50-tych po Chr. (pierwsze listy Pawła) aż do końca I wieku, kiedy to zredagowano pisma tradycji Janowej oraz listy apostołskie (List Judy i 2 Piotra).

Doświadczenie religijne, które ma swe odbicie w tych tekstach, znajduje się w podwójnej relacji. Z jednej strony nawiązuje do wielkiej tradycji biblijnej i żydowskiej, a z drugiej - do kultury świata grecko-hellenistycznego. Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, uznające Jezusa z Nazaretu za Chrystusa i Pana, są świadome, że żyją w kulminacyjnym momencie tego doświadczenia oraz historii religijnej, która została zapisana w księgach kanonu hebrajskiego (ST). Z drugiej strony pierwsze grupy nawróconych na ruch chrześcijański są pochodzenia hebrajsko-palestyńskiego. Niemniej ów misyjny impuls, który spowodował rozszerzanie się młodego ruchu religijnego powstałego w Palestynie wokół grupy historycznych uczniów Jezusa z Nazaretu, daje początek rozległej sieci małych wspólnot, zanurzonych w kulturze grecko-hellenistycznej. A zatem młode wspólnoty chrześcijańskie stają się miejscem, w którym odziedziczona po synagodze tradycja biblijna łączy się ze światem kultury świeckiej. Tą podwójną relacją karmi się doświadczenie religijne wspólnot chrześcijańskich.

Historyczna rekonstrukcja tego doświadczenia, mająca na celu uchwycenie jego dynamizmu oraz warstwy duchowej, leży u podstaw zamysłu, który dał początek szkicom zebranych w niniejszym tomie. Nie chodzi tu o syntezę nowotestamentowej teologii biblijnej opartej na tekstach chrześcijańskiego kanonu. Istnieją już w tym zakresie wartościowe opracowania ogólne, jak również studia nad poszczególnymi tematami dotyczącymi chrystologii, eklezjologii, roli Ducha Świętego, życia wspólnot i chrześcijańskiej koncepcji etyki. Nie mamy tu także do czynienia ze zbiorem szkiców egzegetycznych traktujących o kilku ważnych tematach NT. Dla tych celów dostępne są komentarze, które obok historyczno-krytycznej lektury tekstów proponują również interpretację o charakterze duchowym i aktualizującym. Projekt studium nad duchowością NT zrodził się w ramach historii obszerniejszej niż sama duchowość. Określają go dwa słowa: historia oraz duchowość. Nade wszystko chodzi tu o doświadczenie przeżywane przez wspólnoty jako dynamizm religijny otrzymany dzięki mocy Ducha Świętego. Doświadczenie to zostało udzielone, udokumentowane i w końcu przekazane w formie pisanej, a następnie włączone do żywej tradycji Kościoła jako tekst wiarygodny i normatywny.

W oparciu o teksty kanoniczne, czytane i interpretowane według metody historyczno-krytycznej, odkrywa się na nowo i podkreśla podmiot religijny oraz duchowego doświadczenia, bez względu na to, czy chodzi o jednostkę, czy też o grupę, która żyje w określonym kontekście socjologicznym, kulturowym i religijnym. Tak wyznaczony cel oraz założenia metodologiczne pozwalają umieścić doświadczenie duchowe we właściwym kontekście w odniesieniu do środowiska, z którym dana jednostka lub wspólnota chrześcijańska żyją na sposób dialektyczny. Celem analizy historycznej, przeprowadzonej na świętych tekstach, jest uchwycenie linii ewolucji i rozwoju, określonych przez różne sytuacje życiowe. W obrębie tej dynamicznej relacji ze środowiskiem i sytuacją życiową wspólnot chrześcijańskich można zrekonstruować sylwetkę oraz rolę osób, które przyczyniły się do scalenia różnych tradycji i tendencji duchowych. W tle — jak życiodajny korzeń — jawi się silna i oryginalna osobowość Jezusa z Nazaretu, która staje się elementem jednoczącym liczne i różnorodne doświadczenia duchowe. Na tym chrystologicznym horyzoncie widnieje kilka pierwszoplanowych postaci, wokół których rozwijają się wiodące nurty duchowości znajdującej swe odbicie w tekstach nowotestamentowych. Z punktu widzenia historycznego wyróżnia się wśród nich osoba Pawła z Tarsu oraz postać, którą zwykło się określać uogólniającym mianem szkoły bądź też tradycji Janowej. W pół drogi między tymi dwoma tendencjami lub tradycjami można umieścić postać, która kryje się za dziełem Łukasza, oraz osoby, które stworzyły Ewangelie synoptyczne. Z przeprowadzonych badań wyłania się obraz duchowości nowotestamentowej jako zbioru czy też konstelacji doświadczeń — wprawdzie różnorodnych, ale jednak zbieżnych ze sobą z racji zarówno swego pochodzenia, jak też centrum, wokół którego się obracają: przyłgnięcia do wiary w Jezusa, uznawanego za Chrystusa i Pana.

## 2. Drogi duchowości NT

Projekt przeprowadzenia historycznej analizy duchowości nowotestamentowej podlega pewnym kryteriom. Pierwsze dotyczy genezy tejże duchowości — począwszy od Jezusa z Nazaretu aż po doświadczenia wspólnot, zróżnicowanych w zależności od środowiska kulturowego oraz sytuacji historycznej. W tych rozmaitych środowiskach i tradycjach — zarówno na początku, jak i w momencie ich zjednoczenia — zarysowuje się kilka postaci historycznych występujących w charakterze liderów,

założycieli oraz animatorów doświadczenia religijnego. Oczywiście ten historyczny rozwój duchowości można obecnie odtworzyć jedynie na podstawie dokumentów przyjętych jako teksty wiarygodne i natchnione. Autorzy Ewangelii oraz pism NT stają się zatem pośrednikami i interpretatorami duchowości, przeżywanej przez poszczególne wspólnoty lub grupy chrześcijan jako doświadczenie religijne i dynamiczne. Ta funkcja „filtrowania” oraz pośrednictwa w aspekcie historycznym i kulturowym dotyczy również Jezusa z Nazaretu, który nie pozostawił po sobie żadnych dokumentów pisanych. Jego doświadczenie zostało bowiem przejęte i przekazane przez grupę historycznych uczniów, a następnie odczytane na nowo dla potrzeb poszczególnych wspólnot. Natomiast w przypadku Pawła, przynajmniej w odniesieniu do grupy jego pism uważanych za autentyczne, rodzi się inny problem. Uwidacznia się w nich wpływ silnej osobowości Pawła, organizatora misji oraz teoretyka ruchu chrześcijańskiego. Tak więc jedynie wychodząc od uważnej analizy tekstów, można otrzymać całościowy, choć uzyskany wieloma drogami, obraz doświadczenia duchowego utrwalonego w pismach kanonu chrześcijańskiego. Dlatego też poniższe siedem opracowań, kierując się wprawdzie autonomicznymi metodami stosownie do określonego wcześniej zakresu badań, pozwala na uzyskanie wystarczająco udokumentowanego i obszernego obrazu duchowości NT.

W zamyśle studium nad doświadczeniem duchowym NT, które ma obejmować zagadnienia dotyczące jego (tj. tegoż doświadczenia) historii i genezy, nie mogło zabraknąć pracy traktującej o bezpośrednich korzeniach duchowości nowotestamentowej, zważywszy na fakt, że zrodziła się ona w środowisku hebrajsko-palestyńskim. Pełni ono rolę elementu łączącego oraz filtru względem tradycji biblijnej, której wcześniejsze teksty wspólnoty chrześcijańskie uznawały za normatywne i święte. Nie bez znaczenia jest przedstawienie bogatej panoramy tendencji religijnych judaizmu palestyńskiego, która zaczyna się od okresu powygnaniowego, w szczególności od epoki machabejskiej. W takim kontekście historycznym pełnego wymiaru nabiera określenie centrum jednoczącego duchowość hebrajsko-palestyńską: otóż dojrzewa ona w kontekście liturgicznym oraz w ramach codziennej modlitwy skoncentrowanej wokół *Sema*. Jest ono nie tyle wyznaniem wiary, co raczej syntetycznie ujętą proklamacją panowania Boga oraz radosnym przyjęciem przez Izrael jarzma królestwa niebieskiego sercem niewinnym i w pełni dyspozycyjnym. Wokół tego centrum swoje właściwe miejsce odnajdują inne elementy duchowości hebrajskiej, takie jak przestrzeganie Prawa — konieczny waru-

nek życia w przymierzu — w celu wysłużenia sobie daru ziemi. Centralne miejsce doświadczenia religijnego przywraca sens i blask instytucjom oraz momentom, poprzez które duchowość ta się wyraża, takim jak modlitwa, post, różne formy zrzeszania się i powoływania uczniów (M. Pesce).

Z taką samą starannością przeprowadzono badania nad duchowością Jezusa z Nazaretu. Także w tym przypadku podkreślono centralną rolę doświadczenia religijnego, które staje się sercem duchowości wędrownego Nauczyciela i Proroka z Galilei, głoszącego królestwo Boże, a w końcu wiernego świadka, uznanego i przyjętego przez uczniów oraz wspólnoty chrześcijańskie jako Chrystusa i Pana. Głęboka życiowa relacja Jezusa z Bogiem stanowi istotne źródło autorytetu oraz wyjątkowości, jakie uwidaczniają się w jego słowach i czynach. W kontekście modlitwy utrwalonej w tradycji synoptycznej znajduje swój wyraz synowska relacja Jezusa z Bogiem, do którego zwraca się niespotykanym i oryginalnym imieniem *Abbd*. Z tej synowskiej relacji Jezusa z Bogiem Ojcem wyłania się nowy obraz Boga, który daje królestwo maluczkiemu i biednym oraz przygarnia grzeszników z bezinteresowną i przebaczącą miłością. Z tego religijnego centrum w słowach i wyborach Jezusa bierze początek również idea nowych — określonych przez ich uniwersalnego i łaskawego sprawcę — relacji międzyludzkich. Sprawdzianem ich autentyczności jest przebaczenie. Taka miłość staje się wierną i trwałą relacją w małżeństwie. Odnawia ona także role rodzinne i społeczne, czyniąc je bardziej dynamicznymi i otwartymi, zaś dobra materialne przekształca w znak komunii. W tej samej religijnej perspektywie duchowość Jezusa osiąga swą pełnię. Podejmuje On wyzwanie ze strony zła i w radykalny sposób pokonuje je. Właśnie w tym dramatycznym przejściu przez brutalną śmierć Jezus przeżywa swoją relację synowską, definitywnie objawiając oblicze Boga, który pochyla się nad ludzką nędzą (R. Fabris).

Badania przeprowadzone na tekstach, które są odzwierciedleniem doświadczenia duchowego pierwszych wspólnot, dostarczają nam obrazu duchowości wspólnotowej. Autor rozdziału daje pierwszeństwo poszukiwaniom prowadzonym w środowiskach związanych z dwiema tradycjami: Łukaszową — obecną w *Dziejach Apostolskich*, z uwzględnieniem dwóch przykładów czołowych wspólnot: w Jerozolimie i w Antiochii, oraz z tradycją Pawłową — obecną w *Pierwszym Liście do Koryntian*, który ukazuje życie wspólnoty pozostającej w kontakcie z religijnym i kulturowym środowiskiem greckim. Elementy wspólne i nadające jedność duchowości, która ma swe odbicie w tekstach wzmiankowanej wyżej podwójnej tradycji, skupiają się wokół kilku zasadniczych punktów.

Przede wszystkim wyraźna jest centralna rola osoby Jezusa historycznego, którego w wierze głosi się jako Chrystusa i Pana. Fakt ten staje się kryterium oceny oraz głęboko zakorzenionym rdzeniem duchowości młodych Kościołów zrodzonych z misji. Po drugie, otwartość na świat i na historię przekształca się w misyjny zapał, który nastawiony jest na serdeczne przyjęcie wszystkich. Moment celebracyjny, który ma swój punkt centralny w słowie Bożym, interpretowanym na nowo w kluczu chrystologicznym, jest duchową przestrzenią, w której odkrywa się na nowo wspólnotę eklezjalną, a w niej wierność tradycji oraz wolność Ducha (B. Maggioni).

Na tle takiej rekonstrukcji duchowości pierwszych wspólnot pojawiają się studia nad Pawłem z Tarsu, misjonarzem i pierwszym teoretykiem doświadczenia chrześcijańskiego. Duchowość apostoła Pawła zostaje przedstawiona na podstawie listów uważanych za autentyczne oraz tych, które wchodzi w skład tradycji Pawłowej. Centralnym elementem duchowości Pawła jest jego życiowa i osobowa relacja z Chrystusem. Wokół tego nowego „ośrodka grawitacji” organizuje się na nowo cała osobowa egzystencja Pawła oraz jego misyjne zaangażowanie. Odziedziczone po judaizmie wartości religijne, takie jak wiara w Boga, modlitwa i cześć dla Bożego słowa, zostają włączone w nowy nurt relacji i przekształcają się w zdolność oraz wolność oddania się dzięki dynamizmowi miłości udzielonej mu przez Ducha Chrystusa. Dar z siebie urzeczywistnia się w paradoksalnej formie, która swój prototyp znajduje w misterium Paschy — moc okazuje się w słabości. Osobista duchowość Pawła przelewa się na jego misję wysłańca włączonego w swoisty ruch oscylujący między Chrystusem a ludźmi. Na tej samej linii sytuuje się koncepcja duchowości Kościołów Pawiowych. Ta oscylacja albo inaczej ruch dialektyczny wiąże z Chrystusem każdego człowieka wraz ze wszystkimi jego wartościami i wymiarami (U. Vanni).

Następnie przychodzi kolej na badania nad duchowością pierwszych Kościołów, które muszą stawić czoło «kryzysowi wytrwania». Listy pochodzące z tradycji Pawłowej cechuje wspólne im zjawisko, które bywa określane mianem kryzysu. Jest on wynikiem konfrontacji doświadczenia chrześcijańskiego ze środowiskiem żydowskim oraz ze światem pogańskiego hellenizmu. Tendencja do synkretyzmu grozi zniszczeniem trwałości i czystości doświadczenia wiary chrześcijańskiej (List do Kolosan). Natomiast w Liście do Efezjan widoczny jest kryzys, który dotyka jedności i komunii kościelnej w napiętych stosunkach między chrześcijanami wywodzącymi się z pogaństwa a judeochrześcijanami.

W takim kontekście zostaje raz jeszcze zaproponowana trwała wiara w Jezusa Chrystusa, w Jego pierwszorzędną rolę wraz z konsekwencjami na polu etyczno-duchowym i eklezyjalnym. W tej samej perspektywie sytuuje się grupa listów pasterskich, w których mówi się o kryzysie wywołanym przez powstanie fałszywych nauczycieli, dających pierwszeństwo spekulacjom o podłożu judaizującym. Przedstawienie tradycyjnej wiary, podkreślającej pośredniczącą rolę Chrystusa i wskazującej na Kościół jako przestrzeń, w której dokonuje się zbawienie historyczne, wytycza tor dla „duchowości wytrwania”. Dwa listy, które w odmienny sposób mieszczą się w nurcie tradycji Pawłowej — Pierwszy List Piotra oraz List do Hebrajczyków — są odzwierciedleniem jeszcze innych sytuacji kryzysowych. Prześladowanie i konflikt ze środowiskiem ujawniają tendencje nostalgiczne oraz frustrujące lęki. Pójście za Chrystusem nawet za najwyższą cenę (1 P) oraz położenie akcentu na rolę jedyne Pośrednika (Hbr) wyznaczają tor dla duchowej dojrzałości chrześcijańskiej (E. Peretto).

Dwa opracowania na temat duchowości Ewangelii — tradycji synoptycznej i Janowej — dopełniają analizy historycznej wybitnych postaci wczesnego chrześcijaństwa. Oryginalność koncepcji duchowej w Ewangeliach synoptycznych polega na odkryciu Jezusa historycznego — Jego słów i czynów — jako podstawy dla drogi wzrostu i dojrzewania chrześcijańskiego. Centralne miejsce osoby Jezusa, przedstawianego na nowo w wymiarze historycznym i duchowym, jest elementem określającym duchowość synoptyczną. W tych wspólnych ramach dochodzą do głosu specyficzne akcenty oraz dodatki redakcyjne poszczególnych ewangelistów. Dla Marka będzie to tożsamość Jezusa, odkrycie Jego tajemnicy przed uczniami, stanowiące centralny i żywotny punkt duchowości. Relacja między uczniami a Jezusem dojrzewa podczas wędrówki wiary, która staje się pójściem za Chrystusem uniożonym i ukrzyżowanym. W tradycji Mateuszowej duchowość uczniów jest nacechowana wewnętrznym i radykalnym zaangażowaniem w spełnianie woli Ojca, owej «innej sprawiedliwości», która streszcza się w miłości objawionej i udzielonej przez Jezusa. Trzeci ewangelista kładzie akcent na obecność królestwa Bożego w ludzkiej historii. Wymaga ona nawrócenia jako odpowiedzi na przebaczącą i miłosierną miłość Boga. Duchowość uczniów dojrzewa na modlitwie, która jest przyjęciem i słuchaniem słowa oraz wewnętrznym skupieniem uwagi na Duchu. We wspólnocie duchowość ta staje się radosnym udzielaniem dóbr, na zewnątrz zaś odważnym głosem i świadectwem (M. Laconi).

W analizie historycznej tradycja Janowa ujawnia całe swe bogactwo oraz obfitość elementów, które jeszcze dziś pozostają aktualne. Doświadczenie duchowe znajdujące swe odbicie w tekstach Janowych dojrzewa w sytuacji kryzysowej, która z zewnątrz postrzegana jest jako prześladowanie, od wewnątrz natomiast jako groźba podziału. W duchowości Janowej aspekt doświadczenia został odtworzony dzięki studium kilku zasadniczych elementów językowych—widzieć, słyszeć, dotykać i poznać—służących do wyrażenia relacji, która rodzi i konstytuuje ucznia, a następnie wspólnotę. W ten sposób w całej pełni ukazuje się centralna rola wiary, która staje się miłością. To w tej przestrzeni miłości «widzenie-słyszenie» przemienia się w zbawczą relację z Chrystusem - Synem, który objawia oblicze Ojca. Potrójny wymiar duchowości Janowej - teocentryczny, chrystologiczny i pneumatologiczny — zarówno na płaszczyźnie osobistej, jak i wspólnotowej, nabiera cech radykalizmu i interioryzacji (G. Segalla).

Związane z tą analizą pozostaje studium dotyczące duchowości w apokaliptyce, a w szczególności w prorockim tekście, który przypisywany jest Janowi. Elementem określającym duchowość wypracowaną w nurcie czy też w środowisku apokaliptycznym jest położenie akcentu na panowanie Boga w świecie i w ludzkiej historii. Jest ono rozpatrywane w kluczu chrystologicznym: na końcu czasów oczekuje się przyjścia Chrystusa Pana jako objawienia zakrytej teraz obecności. Stąd rodzi się duchowość nadziei, która staje się odpowiedzialnością i czynnym zaangażowaniem w historię. W środowisku tradycji Janowej duchowość apokaliptyczna osiąga swój najwyższy i najbardziej owocny wyraz. Chrześcijańscy adresaci owego listu prorockiego - Apokalipsy — dzięki swej relacji z Chrystusem stają się uczestnikami prorockiego odczytania historii oraz ostatecznego sądu-zwycięstwa. Przez modlitwę i swoje wybory — swe dzieła — wierzący tworzą własną duchowość jako relację z Bogiem i dynamizm historyczny (U. Vanni).

### 3. Centrum jednoczące i rysy charakterystyczne

Analiza historyczna duchowości NT zwraca uwagę przede wszystkim na fakt, że duchowość ta jest doświadczeniem, oraz uwypukla jej aspekt dynamiczny. Uzasadnia tym samym wielość form i sposobów przeżywania doświadczenia duchowego, a równocześnie pomaga odkryć to, co stanowi jego rdzeń i centrum jednoczące. Chcąc określić ten element w paru



słowach, można powiedzieć, iż sprowadza się on do «koncentracji chry-stologicznej». Jezus — Chrystus i Pan — jest przestrzenią, w której zachodzi życiowa relacja z Bogiem Ojcem, objawionym i przyjętym w Duchu. Doświadczenie to stanowi głęboko zakorzeniony i wszystko ogarniający rdzeń, który przybiera formy wiary oraz przyłgnięcia w miłości. Wynikają stąd pewne radykalne, wewnętrzne aspekty duchowości nowotestamen-towej.

Wychodząc od tego centralnego i jednoczącego rdzenia, charaktery-tyczne rysy duchowości odtworzonej na bazie tekstów NT przybierają konkretny kształt i zyskują nowe znaczenia. Duchowość nowotestamen-towa jest zasadniczo religijna, przybiera konotacje wspólnotowe bądź eklezjalne, wnika w historię ludzi i świata. Podłoże religijne wiąże się z rolą Ducha Świętego, który kontynuuje we wspólnocie obecność i dzieło zmartwychwstałego Jezusa. To Duch inspirowane modlitwą, czyniąc ją rado-śnym i wytrwałym przyjmowaniem Bożego dzieła. Drugim wymiarem — wspólnotowym/eklezjalnym — jest przeniesienie w kategorii relacji tego dynamizmu Ducha, który na płaszczyźnie historycznej wymaga pośrednictwa słowa i komunii eklezjalnej. Innymi słowy, zbawcza komunია z Bogiem Ojcem przez Jezusa w Duchu Świętym stoi u początków no-wych relacji w obrębie wspólnoty, gdzie przyjmuje się osoby w atmosferze oddania i współdzielenia charyzmatów oraz posług diakonia.

W końcu trzecim elementem określającym duchowość nowote-stamentową jest wcielenie czy też zanurzenie w historię i w świat. Wy-nika ono z dialektycznej konfrontacji kulturowej ze środowiskiem, w której przekształca się w świadectwo oraz misję. To zainteresowanie przeżywanym doświadczeniem i historią ludzką dojrzewało w pełnej wiary relacji z Jezusem, ukrzyżowanym Mesjaszem, Panem historii. Taka postawa duchowa stoi u podstaw wolności i otwartości chrześcijan, którzy z jednej strony nie dają się pochłoniąć przez wymiar historyczny, a z dru-giej przygotowani są na przyszłość wykraczającą poza granice historii. Duchowość chrześcijańska jest więc duchowością nadziei, która idzie w parze z wolnością miłości. W ramach stosunków wewnątrz wspólnoty miłość stwarza nowe relacje, natomiast wobec świata zewnętrznego przy-nagła do odpowiedzialności.

Niniejsza analiza historyczna duchowości kanonu chrześcijańskiego nie tylko pozwala nam odkryć historyczne korzenie aktualnych trendów duchowych, lecz może również ułatwić owocne spotkanie z uwarunkowa-niami kulturowymi środowiska, w którym chrześcijanom i wspólnotom przychodzi żyć. To spojrzenie na duchowość w tekstach normatywnych

dla chrześcijan może stać się pokarmem dla pewnego stylu życia duchowego, które brałoby pod uwagę stawiane przez świat pytania, a jednocześnie nie traciłoby kontaktu ze źródłem - mocą Ducha udzielanego przez zmartwychwstałego Pana. Jest to dążenie zgodne z chrześcijańskim doświadczeniem duchowym, które zrodziło się i dojrzało w granicach historii ludzkości.

MAURO PESCE

# Centrum duchowości hebrajskiej u progu naszej ery w Palestynie

## 1. Różne prądy w religijności palestyńskiej<sup>1</sup>

a. Judaizm palestyński na początku naszej ery przedstawia taką mnogość tendencji i ruchów religijnych, że dla ich zrozumienia konieczne jest cofnięcie się do czasu wybuchu powstania Machabeuszki przeciwko panowaniu Seleucydów<sup>2</sup>.

W judaizmie palestyńskim istniały dwa radykalnie przeciwstawne prądy. Pierwszy z nich od najdawniejszych czasów sprzyjał hellenizacji (wpływową rodziną Tobiadów jest zapewne jego najsłynniejszym przedsta-

<sup>1</sup> Aktualne opracowania w języku włoskim na temat starożytnego judaizmu można znaleźć w: H. Conzelmann, A. Lindermann, *Il Nuovo Testamento. Manuale per lo studio e il lavoro personale*, pod red. M. Pesce, Casale 1985, §§ 14.17.19. Odnośnie judaizmu u progu naszej ery dziełem dzisiaj niezastąpionym jest: *Compendia Rerum Iudaeorum ad Novum Testamentum*, cz. I: *The Jewish People in the First Century* (2 voll.), Assen 1974-76; cz. II: *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, ib., 1984n. Dobrym podręcznikiem jest J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin 1972. Por. ponadto znaczące opracowania syntetyczne: E. E. Urbach, *The Sages*, Jerusalem 1975; M. Kadushin (cyt. w n. 25); T. Neusner, *From Politics to Piety*, New York 1971; id., *First Century Judaism in Crisis*, Nashville/New York 1981; P. Sacchi, *Storia del mondo ebraico*, Torino 1976.

<sup>2</sup> Odnośnie okresu II w. przed Chr. — II w. po Chr. por. A. Momigliano, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Torino 1931 (przedruk Amsterdam 1968); id., *Ricerche sulla organizzazione della Giudea sotto il dominio romano*, Pisa, Annali della Scuola Normale 1932 (przedruk Amsterdam 1967); E. Bi(c)kermann, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937 (tł. ang. *The God of the Maccabees*, Leiden 1979); M. Hengel *Judentum und Hellenismus*, Tiibingen 1969; id., *Ebrei, Greci e Barbari*, Brescia 1981; P. Sacchi, *Storia*, 87-147; P. Vidal Naquet, *Il buon uso del tradimento*, Roma 1977 (zawiera dobrą bibliografię odnośnie historii starożytnej).

wicielem), drugi nie tylko był mu przeciwny, ale dążył do prawdziwej judaizacji Palestyny, wzorowanej na biblijnej Torze. Pierwszy kierunek ma swych reprezentantów w oligarchiach arystokratycznych, a nawet kapłańskich; drugi natomiast w grupach, które nie są przy władzy i w sposób autonomiczny realizują swoje aspiracje religijne. Błędne jest więc twierdzenie, że powstanie Machabeuszy było jednolitym przeciwstawieniem się całego ludu wobec kulturalnej i religijnej polityki hellenizacji prowadzonej przez Antiocha Epifanesa. Historia walk, które doprowadziły obóz Machabeuszy do zwycięstwa, dowodzi, że toczyła się tam również sroga i krwawa wojna domowa<sup>3</sup>. Oba te fronty mieszczą w sobie całą gamę różnych stanowisk. Można by powiedzieć, że mamy dwie grupy tendencji, które wszakże po obu stronach obejmują również pozycje umiarkowane, gdzie próbowano załagodzić spór w drodze wahań, niepewności, zmian frontu. Trzeba pamiętać, że hellenizacja nie dotyczy wyłącznie praktyk religijnych ani też jedynie problemu hellenistycznej edukacji klas wykształconych, lecz całej organizacji państwa, ekonomii, handlu, polityki urbanistycznej itd.<sup>4</sup>. Można stwierdzić, że partia hellenizująca kierowała się przede wszystkim motywacją polityczną, przez co gotowa była przekształcić religię tradycyjną w duchu «unowocześniania», natomiast druga partia odwoływała się do motywacji w przeważającej mierze religijnej, chcąc bronić wierności tradycji żydowskiej. Partia ta składała się z wielu nieraz mocno zróżnicowanych grup.

Zjednoczenie obu tych grup dokona się wówczas, gdy powstanie zbrojne pokaże, iż można zwycięsko stawić opór Seleucydom. Fakt ten budzi i wyzwala wielką nadzieję religijną, która jednoczy na jakiś czas przeciwne ruchy, prądy oraz poszczególne jednostki. Nie do końca słuszne jest więc twierdzenie, że istniała tylko jedna spójna grupa wyznawców wiernych tradycyjnemu Prawu, których często określa się mianem *chassidim* czyli chasydów, pobożnych<sup>5</sup>. Różnice są widoczne już w fakcie, że istniały grupy gotowe ponieść śmierć, byleby nie walczyć w szabat, skłonne raczej do biernego oporu i ucieczki, podczas gdy inni gotowi byli walczyć nawet za cenę złamania tego przykazania (1 Mch 2,29-48). Poglądy na

<sup>3</sup> Por. zwięzły opis w E Vidal-Naquet, *Il buon uso del tradimento*, 62-71, zwłaszcza s. 71. Jednakże Vidal-Naquet nie jest wystarczająco zainteresowany tym aspektem «wewnętrznej wojny domowej».

<sup>4</sup> Zagadnienie to dobrze omawia M. Hengel, *Ebrei, Grecie Barbari*, Brescia 1981, w odniesieniu do okresu poprzedzającego czasy Machabeuszy

<sup>5</sup> W takim znaczeniu nie wydaje mi się, by można było zaakceptować twierdzenie E Grelota w *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Paris 1978, 30, który sugeruje, jakoby «rozbitcie judaizmu na frakcje» nastąpiło wraz ze zdobyciem niezależności politycznej («Le Judaïsme... se fractionna... en parties religieux»).

temat sposobu przeprowadzania judaizacji niepodległej Palestyny były dość zróżnicowane, a nawet doprowadziły do wielkich i rozdzierających podziałów, czego dowodem jest założenie i zorganizowanie rozłamowej grupy w Qumran, która zresztą przeszła długą drogę ewolucji. Bardzo szybko znaczniejsze grupy religijne musiały zmienić opinię co do dynastii Hasmoneuszy<sup>6</sup>, która nie okazała się bynajmniej świeckim ramieniem ideału reformy religijnej, jak tego wielu się spodziewało. Królowie hasmonejscy z jednej strony bardzo realistycznie prowadzili politykę koniecznej hellenizacji państwa, a z drugiej doszli do utożsamienia funkcji najwyższego kapłana i króla. W nowym państwie znowu dawał się odczuć wpływ rodzin arystokratycznych, w tym również kapłańskich, które sprzyjały hellenizacji. Można więc zrozumieć, dlaczego po odniesionym zwycięstwie upadła jedność wśród ruchów, które stawiały sobie za cel judaizację, oraz dlaczego naprzeciw siebie stanęły ugrupowania, niektóre nawet bardzo silnie zorganizowane, jak faryzeusze (którzy za czasów Salome Aleksandra zdobyli nawet decydujący wpływ w Sanhedrynie), ąumrańscy, sprzyjający hellenizacji saduceusze, by przytoczyć tylko te najbardziej znane. Istnienie u progu naszej ery ruchów chrzcielnych, ugrupowań o tendencjach eremickich, rewolucyjnych ruchów polityczno-religijnych dowodzi, jak wielkie już wówczas musiało być owo zróżnicowanie.

b Dwie trudności zmuszają nas do ostrożności przy tworzeniu obrazu duchowości żydowskiej. Po pierwsze musimy wziąć pod uwagę krytykę, jaką współczesne badania kierują po adresem wizerunku starożytnego judaizmu, stworzonego przez chrześcijańskich uczonych w minionym stuleciu<sup>7</sup>. Byli oni często uwarunkowani tezą teologiczną, według której chrześcijaństwo stanowi zarówno wypełnienie, jak i odejście od judaizmu, lecz także ewangeliczną polemiką antyfaryzejską oraz Pawiowym problemem «wiara czy uczynki», który potęguje się jeszcze bardziej z powodu współczesnego sporu między katolikami a protestantami. Druga trudność jest porządku metodologicznego. Jakie są pewne źródła poznania każdego z ruchów, których szczególną duchowość mamy przedstawić? Dzisiejsze badania dowodzą, że nie można identyfikować faryzeizmu i rabinizmu. Tak więc literatura rabiniczna z pewnością nie jest źródłem dla poznania

<sup>6</sup> Za czasów Tonatana (152-143) rozdarcie to było już głębokie. Odnośnie epoki Hasmoneuszy por. E Sacchi, *Storia del mondo giudaico*, 113-136.

<sup>7</sup> Doskonałe studium na ten temat znajdujemy we wstępnych rozdziałach dzieła E. P. Sandersa *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, 1-238.

faryzeuszy<sup>8</sup>. Przekazane w niej tradycje faryzejskie należy skrupulatnie wydestylować. Z drugiej strony nie jest pewne, czy Psalmy Salomona, 4 Księgę Ezdrasza i 2 Baru cha można uznać za faryzejskie<sup>9</sup>. Powszechnie wiadomo o braku bezpośrednich źródeł odnośnie saduceuszy. Jedynie manuskrypty z Qumran ofiarują nam swoistą «bibliotekę» z pewnością należącą do jednego ugrupowania. W odniesieniu do innych grup nie posiadamy żadnej bezpośredniej dokumentacji — ani co do tzw. ruchów chrzcielnych, ani tzw. eremitów, ani terapeutów w Egipcie. W końcu nierzadko sprzeczne z sobą bywają poglądy, jakie się głosi na temat apokaliptyki.

c. Podstawowym problemem dla stworzenia obrazu starożytnej duchowości żydowskiej jest uwzględnienie zarówno różnorodności prądów religijnych, jak też wspólnych elementów, które pozwalają nadal mówić o judaizmie w każdym z tych przypadków. Badania przeprowadzone przez P. Grelota i E. P. Sandersa — moim zdaniem — jasno podkreśliły konieczność równoczesnego studiowania elementów wspólnych oraz różnic. Grelot wyróżnił pewne «stałe», które *dają się zweryfikować dzięki cichości, jaką można zaobserwować w tekstach przedchrześcijańskich oraz w tych, które powstały po zniszczeniu Jerozolimy w 70 roku, bez względu na to, z jakiego środowiska czy partii pochodzą*<sup>10</sup>. Sanders wyróżnił pewną wspólną strukturę religijną, jaka - pomimo wyraźnych różnic — kryje się za grupami, które wypowiadają się w literaturze rabinicznej, w pismach ąumrańskich, w Księdze Syracydesa, w 1 Henocha, w Księdze Jubileuszy oraz w Psalmach Salomona<sup>11</sup>.

Sądzę, iż poświęcenie zbyt małej uwagi centralnemu, głębokiemu rdzeniowi duchowości hebrajskiej, leży u podstaw często powtarzanych stwierdzeń w rodzaju: w judaizmie I w. przed Chr. i I w. po Chr. istniały dwa przeciwstawne prądy: synagoga i apokaliptyka<sup>12</sup>, albo innymi słowy — apokaliptyka i legalizm. Przede wszystkim synagoga jest instytucją

<sup>8</sup> Por. E. Rivkin, *Defining the Pharisees: the Talmaitic Sources*, HUCA 40-41 (1969-70), 205-249: faryzeuszy nie można utożsamiać z *chaberim* — ich specyfika polega na teorii podwójnej Tory; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70*, 1971; id., *Eliezer ben Hyrcanus II*, Leiden 1973; id., *From Politics to Piety*, New Jersey 1973; id., *Understanding Rabbinic Judaism*, New York 1974 (Wprowadzenie): u faryzeuszy miałyby rzekomo mieć miejsce ewolucja od interesów politycznych w stronę większego ukierunkowania na wewnętrzne sprawy grupy. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 60-62.

<sup>9</sup> Jak to często przyjmuje się z góry; por. na przykład P. Grelot, *L'esperance juive*, 24.

<sup>10</sup> *L'esperance juive*, 259.

<sup>11</sup> *Paul and Palestinian Judaism*, 419-428.

<sup>12</sup> Takie przeciwstawienie znajdujemy np. w A. Momigliano, *Ciò che Flavio Giuseppe non vide*, Wprowadzenie do: P. Vidal-Naquet, *Il buono uso del tradimento*, 12-21.

otwartą na wszystkich, a liturgia synagogałna jest elementem wspólnym dla wszystkich partii i prądów; nie można więc utożsamiać jej ani z faryzeuszami, ani z rabinizmem. Po drugie, wydaje mi się, że jedyną rzeczą pewną odnośnie apokaliptyki jest fakt, że mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem literackim<sup>13</sup>. Trzeba natomiast jeszcze wykazać, że istniały wspólnoty apokaliptyków, podobnie jak egzystowały grupy esseńczyków, faryzeuszy, *chaberim*, itd. Jeżeli nawet jest prawdą, że po roku 130 rabinizm odrzuca tendencje apokaliptyczne, to fakt ten nie oznacza, iż takie tendencje powodowały powstawanie niezależnych wspólnot. Tendencje apokaliptyczne znajdujemy wśród faryzeuszy, w rabinizmie, w Qumran, w rodzącym się chrześcijaństwie.

Poniższa prezentacja bierze za punkt wyjścia nie tyle różnice między poszczególnymi prądami (gdyż to doprowadziłoby do utraty z pola widzenia również podstawowych elementów każdego z nich), lecz raczej zakłada kryjącą się za nimi wspólną duchowość. Posiadamy wprawdzie jedynie zbiory literackie należące do takiej czy innej tendencji, fakt ten nie wyklucza wszakże możliwości, by przeogromna tradycja rabiniczna *bardziej niż jakakolwiek inna tradycja, palestyńska lub nie*, przekazała materiały dotyczące duchowości i religijności wszystkich prądów żydowskich. Rzeczywiście bowiem, w odróżnieniu od innych zbiorów literackich przekazuje ona materiały dotyczące podstawowych dla pobożności instytucji: modlitwy, kultu, obowiązków etycznych odnoszących się do najważniejszych instytucji cywilnych i sytuacji jednostkowych.

Konkretnie wyjdziemy od analizy tekstu liturgicznego, który został przekazany i przepracowany przez tradycję rabiniczną, ale jest pochodzenia przedchrześcijańskiego. Można zakładać, iż jest fundamentalny dla wszystkich prądów, również dlatego że wywodzi się z liturgii świątynnej. Studia nad historią «pobożności» wykazały, jak wielkie znaczenie dla dogłębnego poznania religijności ma analiza liturgii. I tak np. G. Scholem pisał: *często liturgia, modlitwa instytucjonalna oraz odbijające się w nich życie pełnią rolę wiernego zwierciadła życia duchowego religii*<sup>14</sup>.

Pominęliśmy całą grupę stanowisk sprzyjających hellenizacji, z tej prostej przyczyny, że u progu naszej ery nie istnieją w Palestynie wyraźnie określone ugrupowania, które stawiałyby sobie za cel pojednanie z hellenizmem. Pod pewnymi względami wyjątek stanowią saduceusze (o których zresztą bardzo niewiele wiemy poza tym, że wydają się raczej skłaniać do

<sup>13</sup> Por. J. J. Collins (red.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, „Semeia” 14 (1979).

<sup>14</sup> *Three Types of Jewish Piety*, „Eranos Jahrbuch” 38 (1969), 331.

współpracy z rzymskim okupantem) oraz herodianie, w tym sensie że Herod stara się pogodzić szacunek dla religii żydowskiej (znacząca jest w tym względzie budowa Świątyni) z przyłgnięciem do religijnej ideologii związanej z Augustem. Filon w Aleksandrii nie jest przedstawicielem duchowości rozpowszechnionej wśród ludności diaspory, lecz w najlepszym razie w jakiejś części arystokracji. Z tego też względu, choć kierunek ten jest ważny w religijności palestyńskiej, to jednak go tutaj pomnę, by ograniczyć się do ruchów tradycyjnej reformy religijnej, broniących judaizacji.

W § 4 przedstawię niektóre podstawowe elementy albo struktury duchowości żydowskiej, takie jak modlitwa i post, postawa względem Tory, tworzenie uczniów oraz stowarzyszanie się. Chodzi tu o elementy i struktury wspólne wszystkim prądom, chociaż niekiedy praktykowane przez nie w bardzo różny sposób. Nie będąc w stanie przedstawić ich w sposób kompletny, nie uwzględniłem takich podstawowych tematów, jak: ofiara, ślub, problemy związane z czystością i separacją (które jednak w pewnym zakresie pojawiają się w ostatniej części, gdzie jest mowa o *chaberim*). Nie zostały tutaj ujęte również postawy wobec ubóstwa i pracy. W ostatnim paragrafie, po uprzednim zarysowaniu wspólnego rdzenia, zostały przypomniane niektóre konkretne doświadczenia o charakterze wspólnotowym. Przy ich doborze pominięto te, które są bardziej znane. Niniejsza praca nie ma bowiem na celu kompletnego przedstawienia całej różnorodności ruchów, lecz jedynie podanie pewnych przykładów

## 2. Centrum duchowości żydowskiej<sup>15</sup>

Stwierdziliśmy, że opis starożytnej duchowości żydowskiej musi mieć jako punkt wyjścia przedstawienie głównej tendencji palestyńskiej, która zostanie później przekazana przez wielką tradycję rabiniczną. Naszą

<sup>15</sup> Na temat duchowości żydowskiej: E. E. Urbach, *The Sages*, Jerusalem 1975; E. E. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (por. przyp. 7) - z wyjątkiem części traktującej o Pawle całe dzieło poświęcone jest religijności palestyńskiej; S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, London 1909. Por. ponadto: A. Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B.C.E. to 70 C.E.*, London 1922; S. Liebermann, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1947, 68-90; G. Scholem, *Three Types of Jewish Piety*, „Eranos Jahrbuch” 38 (1969) 331-348; J. T. Collins, G. W. E. Nickelsburg, M. E. Stone, *Ideals and Figures in Ancient Judaism*, Chicago 1980; G. W. E. Nickelsburg, M. E. Stone, *Faith and Piety in Early Judaism*, Philadelphia 1983, 89-115. Na temat *ruchu chrześcijańskiego*, który jest wprawdzie ważny dla obrazu palestyńskiego i nie tylko (ponieważ przetrwał także w kolejnych epokach), jednak nie został ujęty w tym dziele, por. Ch. Perrot *Jesus et l'Histoire*, Paris 1979, 99-136.



uwagę kierujemy nie tyle na „teologię duchowości” lub wyizolowane pojedyncze osoby, lecz raczej na duchowość żywą, co pozwoli nam poznać konkretne życie religijne ludu, jednak przy świadomości, że sama praktyka religijna z całą pewnością nie była powszechnie rozprzestrzeniona.

Co stanowiło centrum, zasadę napędzającą i jednoczącą tę duchowość? Mówią nam o tym już same źródła tradycji rabinicznej. W traktacie *Pirę Abot* (tytuł ten można w sposób wolny przełożyć na język polski jako *Maksymy Ojców*)<sup>16</sup> pierwsze dwa wersety jasno formułują program religijny judaizmu rabinicznego, przypisywany członkom tzw. Wielkiego Zgromadzenia<sup>17</sup>, do których cała późniejsza tradycja się odwołuje: *Mojżesz otrzymał Torę na Synaju i przekazał ją Jozuemu; Jozue Starszym, a Starsi Prorokom. Prorocy zaś ostatnim z Wielkiego Zgromadzenia. Ci zaś powiedzieli trzy rzeczy: bądźcie ostrożni w sądeniu* — chodzi tu o działalność sędowniczą w sensie ścisłym — *ustanawiajcie wielu uczniów, otoczą Prawo (Torę) ogrodzeniem* (1,1). Natomiast Szymonowi Sprawiedliwemu, członkowi Wielkiego Zgromadzenia, przypisuje się powiedzenie: *Świat opiera się na trzech rzeczach: na Torze — tu oznacza ona nie tylko Torę, ale również oparte na niej nauczanie — na służbie — czyli na kulcie Boga w świątyni, ábodah — oraz na dziełach miłosierdzia (gemilut chasadim)* (1,2). Widać tu wyraźnie, że Biblia - albo bardziej poprawnie Tora, czyli Pięcioksiąg — była uważana za podstawę życia nie tylko religijnego, lecz także publicznego i prywatnego ludu. Miała ona stanowić prawo państwowe, zarówno w zakresie cywilnym, jak i karnym, oraz wewnętrznie determinować każdy przejaw życia jednostki w jej wymiarze społecznym i indywidualnym. Tora, którą Mojżesz otrzymał na Synaju, była podstawą rygorystycznego planu judaizacji Palestyny i w ogóle życia żydowskiego.

Wynikała stąd duchowość całkowicie skoncentrowana wokół troski o to, by własne zachowanie w sposób jak najbardziej wierny inspirowane było słowem Tory, nie tylko w aspekcie zewnętrznym (to znaczy aby przepisy Prawa były faktycznie i dokładnie respektowane), lecz nade wszystko wewnętrznie. Szeroko jeszcze dziś rozpowszechniona opinia, jakoby duchowość żydowska sprowadzała się do zewnętrznego zachowania przepisów, jest całkowicie błędna. Potwierdzają nam to raz jeszcze *Maksymy Ojców: Antygon z Socho (...)* *powiadał: Nie bądźciejak niewolnicy, którzy*

<sup>16</sup> *Pirę Abot* znajdują się w czwartej części (Neziąin) Miszny; por. V Castiglioni (red.), *Mishnaiot*, Roma 1962 (t. 2, ss. 277-364) lub też wydane osobno: por. Y. Colombo, *Pirę Abot*, Roma 1977. Jest to tekst fundamentalny, gdy chodzi o wprowadzenie w religijność rabiniczną.

<sup>17</sup> Wielkie Zgromadzenie — na wpół legendarni żydowscy uczeni w Piśmie, komentatorzy Tory, działający do ok. II w. przed Chr. (przyp. tłum.)

*służą swemu panu w celu uzyskania nagrody. Bądźcie natomiast jak niewolnicy, którzy służą swemu panu nie w celu uzyskania nagrody. Bojaźń Niebios niech będzie nad wami (Abot 1,3).*

Aby jednak odpowiedzieć na pytanie o zasadę napędzającą duchowość opartą na Torze, trzeba koniecznie skierować naszą uwagę na liturgię oraz modlitwę instytucjonalną. W niej bowiem można odkryć to, co w duchowości żydowskiej uważano za «centrum» Tory i Biblii, oraz w jaki sposób konkretnie tworzyła ona (liturgia) podstawową zasadę napędzającą życie religijne. Współcześni bibliści dokonali wielu prób ustalenia, co stanowi centrum Pisma tak zwanego Starego Testamentu. Lecz czynili to przez wyszczególnienie abstrakcyjnych zasad teologicznych sformułowanych w oparciu o współczesną refleksję teologiczną nad tekstem<sup>18</sup>. Tutaj zaś chodzi o wyróżnienie osi, wokół której konkretnie i jednoznacznie obracało się doświadczenie duchowe.

Tę oś stanowiło *Sema?* Nazwą tą określa się tekst liturgiczny złożony z trzech fragmentów biblijnych (Pwt 6,4-9; 11,13-21; Lb 15,37-41), które poprzedzano modlitwami i po których również odmawiano inne modlitwy<sup>19</sup>. Dla pobożnego Żyda odmawianie takiego zestawu było obowiązkowe dwa razy dziennie. Istnienie tego zwyczaju już od jakiegoś czasu poświadczono jest z całą pewnością u progu naszej ery, czego dowód stanowią: przedchrześcijański papirus z Nash, *Misnah Berakot* 1,2; *Misnah Tamid* 5,1; Józef Flawiusz, *Ant.* 1X8,13. Nazwa *Sema?* pochodzi od słów, które otwierają pierwszy z powyższych fragmentów biblijnych (Pwt 6,4-9): *Śłuchaj, Izraelu! Pan [jest] naszym Bogiem, Pan [jest] jedyny*. Historia powstania tego tekstu nie została jeszcze ostatecznie wyjaśniona. Z pewnością jego początków należy doszukiwać się w liturgii świątynnej, jak na to wskazuje *Misnah Tamid* 5. Odmawianie *Sema?* dokonywało się w kontekście ofiary, którą składano dwa razy dziennie. Początkowo było ono poprzedzone odmówieniem Dekalogu, o czym daje nam świadectwo papirus z Nash;

<sup>18</sup> Odnośnie do problemu centrum Pisma, por. N. H. Schmid, *Ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein. Die sogemante Bundesformel und die Frage nach der Mitte des Alten Testaments*, w: *Kirche FSF Günther Bomkammzum 75. Geburtstag* (Lührmann D., Strecker G. hrsgj), Tübingen 1980, 1-25, który dokonuje rozróżnienia pomiędzy *Mitte* i *Zentrum* Starego Testamentu; Ponadto: H. G. Reventlow, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1983, 147-157.

<sup>19</sup> Odnośnie *Sema?* por. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt 1931 (przedruk Darmstadt 1962), 16-26 (przekł. hebr. 12-20); E. E. Urbach, *The Sages*, 15-21; L. A. Hoffman, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame/ London 1979, 24-49. Odnośnie *Sema?* zusa por. Mk 12,28-34 par.; Mt 6,24 par.; Mk 7,19-21; oraz B. Gerhardsson, *Du Judo-christianisme à Jesus par le Shema?*, RSR 60 (1972), 23-36. Odnośnie *Sema?* Pawła, por. M. Pesce, *Funzione e spazio della Scrittura nell'attività apostolica paolina*, „Annali di storia dell'esgesi” 1 (1984), 75-108.

z biegiem czasu zwyczaj ten zanikł. Nie jest pewna rekonstrukcja procesu, który doprowadził do połączenia owych trzech fragmentów biblijnych, jak również nie mamy pewności co do datacji modlitw im towarzyszących. Najstarszymi spośród nich są *‘emet we jazzib* oraz *‘ahabah nabbah*.

Z natury *Sema?* nie jest — jak to się często błędnie twierdzi — wyznaniem wiary, ponieważ bynajmniej nie posiada ono abstrakcyjnego charakteru doktrynalnego, a nade wszystko dlatego, że z punktu widzenia wierzącego Izraelity nie sprowadza się ono do zadeklarowania swej wiary przed Bogiem lub przed ludźmi. Przeciwnie, odmawiając *Śema!*, Izraelita słucha i przyjmuje zaproszenie do radykalnego posłuszeństwa, które Bóg do niego kieruje. Nie chodzi tu o *deklarację* ze strony Izraela, lecz raczej o *proklamację* woli Bożej *względem* Izraela. W takim znaczeniu właściwie nie jest ono nawet modlitwą.

Pierwsze zdanie rozumiano w ten sposób: «Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem. Pan jest jeden»<sup>20</sup>. Wykluczało to jakiegokolwiek inne bóstwo. Mamy tu zatem podstawę dla monoteizmu oraz zdecydowanie antyidolatrycznego nastawienia<sup>21</sup> starożytnego judaizmu. Jednakże nie chodzi tu o monoteizm czy też odrzucenie idolatrii typu doktrynalnego, lecz o całkowite, egzystencjalne ukierunkowanie na Boga, które zakłada spójność życia społecznego i indywidualnego. W takim znaczeniu owa początkowa deklaracja posiada w sobie także załączek przenośnej interpretacji idolatrii. Nie tylko inni bogowie, ale również wszystko, co w życiu codziennym chce zająć miejsce Boga i kierować ludzką egzystencją, może stać się bożkiem. Na takie stwierdzenie pobożny Żyd odpowiada: «Błogosławione niech będzie imię chwały Jego królestwa na wieki». Bez względu na datację tego błogosławieństwa<sup>22</sup> i na formę (lub formy), jaką u progu ery chrześcijańskiej mogło ono posiadać, wyraża ono sens, jaki w owym czasie przypisywano pierwszemu zdaniu biblijnego *Sema?*. Hebrajczyk czuł się zaproszony, by przyjąć do swojej egzystencji jarzmo królestwa Bożego w tym momencie i na zawsze. Bóg ogłaszał swą wolę względem Izraela («Słuchaj, Izraelu»), Izrael zaś za pośrednictwem wypowiedzanego błogosławieństwa natychmiast wyrażał swe pragnienie

<sup>20</sup> LXX tłumaczy «Pan jest naszym Bogiem, jest jedynym Panem». Tym samym opowiada się ona nie za tekstem masoreckim, lecz za lekcją papiirusu Nash, Który po frazie *Adonai Eloheinu Adonai echad* dodaje zaimek wzmacniający *hu*

<sup>21</sup> Warto porównać, w jaki sposób Targum Palestyński do Pwt 6,4.16 podkreśla temat antyidolatryczny: R. le Deaut, *Targum au Pentateuque, IV Deuteronomie (Sources chrétiennes, 271)*, Paris 1980, 74-76.

<sup>22</sup> E. Cortes, *Los discursos de adibs de Gn 49a Jn 13-17*, Barcelona 1976, 343-365; por. także 338-342 odnośnie *Sema!*

przyjęcia wobec siebie chwały Bożego panowania. To pierwsze zdanie zawierało także zasadę jedyności Boga oraz Jego powszechności. «Pan jest jeden» nie oznacza, że po prostu inni bogowie nie istnieją (znaczenie monoteistyczne i antyidolatriczne), lecz słowa te nadają życiu duchowemu absolutnie jednolite ukierunkowanie, które w jedyności Boga znajduje swój początek i wzór. Stwierdzając następnie, że «naszym Bogiem jest Pan», przypominano, iż Bóg, którego jarzmo Izrael wziął na siebie, jest jedyny, że Jego królestwo wykracza daleko poza granice Izraela, czyli jest powszechne. On jest jedynym istniejącym Bogiem. Z tego wzięcia na siebie jarzma powszechnego królestwa Boga wynikały również relacje, w jakie Izrael wchodził z innymi ludami. Jego szczególny charakter wypływał z faktu, że uważał za swego Boga («Pan jest *naszym* Bogiem») Tego, który w rzeczywistości był Bogiem wszystkich narodów, ale nie był przez nie za takiego uznawany. Następujące potem zdania były przedmiotem obfitej refleksji duchowej, która całkowicie zdeterminowała praktyczną religijność starożytnego judaizmu. *Będziesz miłował Pana, Boga twego, z całego serca twego, z całej twej duszy i ze wszystkich sił twoich. Te słowa, które Ja ci dziś nakazuję, niech będą w twym sercu. Wpóisj je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Zwłaszcza* Pwt 6,5 przedstawia miłość Boga jako pierwszy aspekt religijności, a zatem również «duchowości». Dostarcza także trzech wskazówek, by ta miłość mogła w sposób konkretny się realizować. Trzykrotne powtórzenie «z całego/ze wszystkich» (*be khol*) — z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił — jasno stanowi, że miłość ta powinna być absolutna i całkowita, że nie może być żadnego aspektu życia, który nie miałby na celu miłowania Boga. Miłość ku Bogu musi w sposób absolutny przenikać konkretną egzystencję. Starożytny Targum Palestyński, który przy pomocy krótkich rozszerzeń tekstu biblijnego streszcza w sobie najbardziej dojrzały i zakorzeniony owoc duchowego doświadczenia żydowskiego, jednoznacznie ujawnia pewne symptomy faktu, że w Izraelu od dłuższego czasu pytano się, w jaki sposób można konkretnie miłować Boga z całego serca, duszy i sił. Wiele padało odpowiedzi, szczególnie w odniesieniu do miłości Boga całym sercem i ze wszystkich sił. Serce bowiem wspomniane jest również w wersecie 7: *Te słowa niech będą w twym sercu (na tablicy waszego serca — powie inny wariant targumiczny Addit. 27031)*<sup>23</sup>. Targum rozumie przez to stwierdzenie, że Boga należy miłować obydwoma skłonnościami serca — dobrą i złą, przez

<sup>23</sup> R. le Déaut, *Targum... Deutéronome*, 75.

co daje się świadectwo bardzo głębokiego doświadczenia duchowego. Miłość ku Bogu winna trwać także wówczas, gdy Bóg ofiaruje śmierć (*bierze z powrotem waszą duszę*— mówi Targum). Tradycja targumiczna, zarówno palestyńska, jak i Onkelosa<sup>24</sup>, rozumiała wyrażenie «ze wszystkich sił» w znaczeniu «całym waszym bogactwem» (po aramejsku *mammona*). Ma to ogromne znaczenie, ponieważ ukazuje, jak dalece konkretny kształt przybrał radykalizm podstawowej duchowej orientacji starożytnego judaizmu. Przytoczone w tradycji targumicznej przykłady odnoszące się do w. 7 dowodzą, że nakaz rozmyślenia i wprowadzania w życie słów Przymierza (szczególnie zaś 10 przykazań, kiedy poprzedzały one odmawianie *Sema?*) był rozciągnięty na wszystkie sfery życia. Troszczono się o to, by podkreślić również te sytuacje, w których z łatwością można było zapomnieć o Bogu: *...nawet wówczas, gdy będziecie zabiegani wokół [przygotowań do] ślubu*».

Starożytny judaizm zawsze reprezentował pogląd, iż tam, gdzie serce, dusza, bogactwa, życie małżeńskie wchodziły w konflikt z całkowitą miłością Boga, konieczne było oderwanie się i bezkompromisowe poświęcenie. Bóg był jedynym, któremu należało służyć. Zapewne ważną rzeczą byłoby wyjaśnić, czy interpretując zaproszenie *Śema!* do całkowitej miłości Boga (*będziesz miłował z całego..*) jako całkowite porzucenie dóbr, osób i działań, ku którym serce, dusza i siły mogłyby się skłaniać, Jezus podaje interpretację radykalizującą dotychczasowe wyjaśnienia, czy też ten sposób rozumienia jest odzwierciedleniem typowej duchowości Jego czasów. Porównaj my Mt 6,24: *Nikt nie może dwóm panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie*. Wymagałoby to jednak osobnego studium.

Z analizy tekstów biblijnych *Sema?* oraz modlitw, które je poprzedzają i po nim następują, wynika, że duchowość żydowska, jaka przez nie się wyraża, jest zasadniczo teo-logiczna. Znaczy to, iż jest ona całkowicie ukierunkowana na posłuszeństwo woli Bożej, objawiającej się w konkretnych wydarzeniach historycznych. W *Sema!* te Boże interwencje w historii sprowadzają się do trzech wydarzeń: wyjście z Egiptu (Lb 15,41), Przymierze, dar ziemi (Pwt 11,13-21). W *Sema!* Izraelita przyjmuje jako wiecznie obecny ów moment ogłoszenia mu ze strony Boga słów Przymierza: *...te słowa, które Ja ci dziś daję* (Pwt 6,6). Wyzwolenie z Egiptu, wzmiankowane przy końcu trzeciego fragmentu (Lb 15,41: *Ja jestem Pan, Bóg wasz, który*

<sup>24</sup> Targum Onkelosa jest przekładem Pięcioksięgu zredagowanym w Babilonii w III lub IV w. po Chr. w języku aramejskim (przyj. tłum!).

was wyprowadził z ziemi egipskiej, aby być waszym Bogiem. Ja jestem Pan, wasz Bóg), zostało przypomniane ze względu na chwilę obecną, ze względu na przymierze: wyprowadziłem was z Egiptu, aby być waszym Bogiem poprzez przymierze. Jednocześnie wyzwolenie z Egiptu staje się faktem, który — należąc wprawdzie do przeszłości - osobiście dotyka Izraelity odmawiającego *Śema'* Moc zbawcza Boga, którą mógł on poznać poprzez fakt wyjścia z Egiptu, nadal jest obecna w każdym pokoleniu, jak o tym mówi wprowadzenie do Midraszu do Pwt 26,5-8 w *Haggadzie Paschalnej*: *To Bóg, który towarzyszył naszym ojcom i nam, gdyż nie jeden powstał przeciwko nam, aby nas zniszczyć, ale z pokolenia na pokolenie powstają przeciw nam, by zgiłdzić nas, a Święty — niech będzie On błogosławiony — wybawia nas z ich rąk*. Natomiast dar ziemi widziany jest jako wydarzenie przyszłe w stosunku do obecnego czasu posłuszeństwa przymierzu. We fragmencie Pwt 11,13-21 szczęście w ziemi obiecanej związane jest z posłuszeństwem nakazom przymierza: *Jeżeli będziecie posłuszni (...) zesłę deszcz na waszą ziemię we właściwym czasie, abys mógł zebrać twoje zboże, wino i oliwę; dam też trawę na polach dla twojego bydła; będziesz miał żywności do syta* (ww. 13-15); *wasze dni i dni waszych synów będą długie w tym kraju «jak dni niebios, które są nad ziemią»* (w. 21). Jeżeli zaś ludzkie serce oddali się od Boga i człowiek od Niego odejdzie, «służąc obcym bogom», wówczas Pan nie zesłę deszczu, czyniąc w ten sposób niemożliwym życie w kraju, i zarysowując nawet groźbę wygnania lub wręcz eschatologicznej zagłady (por. ww. 17 i 21). Wynika stąd duchowość, w której posiadanie ziemi nie jest dobrem nabytym raz na zawsze; szczęśliwe w niej przebywanie zależy od wierności posłuszeństwu głoszonemu w *Śema'*, Bóg czyni to posiadanie ziemi błogosławionym lub nie; jeżeli Izrael nie będzie wierny całkowitej miłości ku Niemu, może go tej ziemi pozbawić.

Chodzi zatem o duchowość całkowicie skoncentrowaną wokół interwencji Boga na rzecz ludu w dwóch wydarzeniach historycznych (które jednak uobecniają się w każdym pokoleniu) - wyzwoleniu z Egiptu i darze szczęśliwego zamieszkania w kraju. Przejście od wyzwolenia z Egiptu do szczęśliwego osiedlenia się w ziemi, zgodnie ze słowami przymierza, dokonuje się dzięki całkowitej miłości ku Bogu. Po drugie, duchowość ta przypisuje *bezpośrednio Bogu* wybawienie z konkretnych sytuacji uciemnienia, jak również zdobycie ziemi lub wygnanie z niej oraz dar deszczu (Pwt 11,14.17), od którego w istotny sposób zależy przetrwanie w Palestynie, ziemi o klimacie półpustynnym. Ze strony człowieka wymaga się pilnego zachowywania nakazów (*jeżeli pilnie słuchać będziecie nakazów, które Ja dziś wam daję* — Pwt 11,11), lecz nade wszystko zaniechania składania czci innym

bogom. Dla Żyda podstawowym grzechem, który stawia go poza przymierzem, jest nie tyle nieposłuszeństwo przepisom, co raczej idolatria. W tej duchowości, która bezpośrednio Bożej interwencji przypisuje wydarzenia, od których zależy zbawienie i przetrwanie (to jest wyjście z Egiptu jako paradygmat wszelkiego wyzwolenia oraz dar deszczu), modlitwa oraz różne formy kultu i liturgii nabierają szczególnego znaczenia nie tylko jako akty błagania, ale również jako momenty służące nieustannemu uaktualnianiu pamięci Bożego dzieła oraz głoszeniu Jego woli.

Wszystkie zasadnicze postawy religijności żydowskiej są wynikiem rozwoju i rozszerzania się owego napędzającego centrum, jakim jest *Sema'*.

### a) Przymierze

Jak to już powiedzieliśmy, *Sema'* nie jest deklaracją *ze strony Izraela*, lecz raczej ogłoszeniem przez Boga *Izraelowi*, w jaki sposób powinien on być posłuszny nakazom przymierza. W centrum duchowości żydowskiej znajduje się zatem świadomość wyboru, który od strony Boga konkretyzuje się w propozycji zawarcia swego rodzaju paktu. Od strony Izraela zakłada on w sposób konieczny posłuszeństwo konkretnym przepisom, jakie Bóg podaje w przymierzu. E. P. Sanders określił tę religijność jako «nomizm<sup>25</sup> paktu» (*covenantal nomism*)<sup>26</sup> i słusznie podkreślił z mocą, że posłuszeństwo przepisom Prawa, ogłoszonego w ramach przymierza, nie miało na celu „przywłaszczenia sobie” paktu, by móc do niego przystąpić, gdyż sam pakt jest darem ze strony Boga. Posłuszeństwo jest jedynie warunkiem utrzymania się w tym pakcie<sup>27</sup>. Do analizy religijności «rabinicznej» Sanders nie wykorzystał *Sema'* jednak ten absolutnie zasadniczy tekst liturgiczny potwierdza jego tezę. Warto ponadto zauważyć, że modlitwa poprzedzająca odmówienie trzech fragmentów biblijnych, zwana *ʾahabah rabbah*, kończy się błogosławieństwem: *Błogosławiony jesteś Panie, który z miłością wybierasz swej lud, Izraela*. Duchowość przymierza jest duchowością wyboru.

Przypatrzmy się kilku elementom tej duchowości przymierza. Żyd jest świadom zobowiązania, jakie Bóg zaciągnął wobec niego. Zobowiązania tego nie może zawieść. Czuje się więc bezpieczny pod Jego pewną i niezawodną opieką. Wiąże się ona zwłaszcza z życiem ziemskim, jak o tym

<sup>25</sup> Z greckiego „nomos” (prawo) - przyp. tłum.

<sup>26</sup> *Paul and Palestinian Judaism*, 75, 236.

<sup>27</sup> *Ib.*, 92-97, 107, 135, 141, 146n., 177, 180, 234, 236n.

świadczy fragment z Pwt 11,12-21, mówiący o przetrwaniu Izraela na ziemi. Modlitwy, które otaczają trzy fragmenty biblijne *Sema* nie zawierają żadnej aluzji do pozaziemskiej nagrody, podkreślają natomiast absolutną wierność Boga względem Izraela, poczynawszy od pierwszego pokolenia w przeszłości aż po ostatnie w przyszłości, wiecznotrwałą ważność Prawa oraz pewność, że Bóg jest wybawicielem Izraela, i podobnie jak wyzwolił go spod jarzma Egiptu, tak będzie go wybawiał także w przyszłości.

Drugim elementem tej duchowości jest fakt, że obowiązkowo skupia się ona wokół posłuszeństwa wszystkim i poszczególnym nakazom (*micwoť*, w liczbie poj.: *micwah*) Prawa. Jest ono znakiem posłuszeństwa całkowicie skoncentrowanego na Bogu. Dokładną treść tych przepisów, jak również uściślenie, czego one wymagają oraz jakie warunki winny być spełnione dla ich zachowania, zwykło się nazywać *halakah*. A zatem duchowość przymierza charakteryzuje się silnie etyką praktyczną, zwaną *halakah*. Jest to duchowość halachy (w formie spolszczonej).

Duchową motywacją zachowania przepisów jest pragnienie posłuszeństwa Bogu w ramach paktu, czyli wola przyjęcia wyboru, jakiego Bóg dokonał względem Izraela, i dania nań konkretnej odpowiedzi. Fundament tej etyki jest zasadniczo teologiczny, gdyż nie chodzi wyłącznie o normy etyczne, lecz o nakazy Boga. Samo słowo *micwah* wskazuje, iż jest tu mowa o przykazaniu (Bożym). W każdym *micwah* Żyd rozpoznaje Boga, który nakazuje. Duchowość ta zawiera więc mocną zasadę jednoczącą. Jak to sformułował M. Kadushin: *Kiedy ktoś ma wypełnić jakies micwah z kawwanah* [to znaczy z intencją wypełnienia jakiegoś *micwah*], *posiada wówczas wzniosłą świadomość relacji między sobą a Bogiem. Micwah stanowi dla niego łączność, jaką Bóg z nim nawiązuje. W takim doświadczeniu konkretne micwah, jakie jednostka ma zamiar wypełnić, nie jest po prostu praktyką przekazaną jej przez minione pokolenia, ale stanowi nakaz, który pochodzi od Boga tu i teraz*<sup>28</sup>.

Dopiero co stwierdziliśmy, że duchowa motywacja polega tu na woli przyjęcia ofiarowanego przez Boga wyboru oraz posłuszeństwa nakazom, jakie Bóg stawia w ramach tego wyboru. Jednakże samo pojęcie «wola posłuszeństwa» nie oddaje w pełni wewnętrznej strony tej motywacji. W duchowości żydowskiej bowiem wyboru nie można oddzielić od daru Prawa. Bóg wybiera Izraela *właśnie dlatego*, że pragnie, by był ktoś, kto będzie zachowywał Jego Prawo i poprzez to się uświęci. Nie ma wyboru bez *mattan Torah* (= daru, przekazania Prawa). Zostaje to wyrażone przez dwa wewnętrzne, głębokie przekonania: po pierwsze, że wydawanie przez Boga

<sup>28</sup> *Worship and Ethics. A Study in Rabbinic Judaism*, Evanstone 1964, 203.



tych nakazów (*micwot*) jest dziełem Jego miłości do Izraela, a po drugie, że wypełnianie *micwot ma* pozytywne konsekwencje — życie<sup>29</sup>. Zobowiązanie do zachowania przykazań jest odpowiedzią na akt miłości Boga, gdyż przykazania są dobrem dla Izraela. Prawo przynosi życie.

Przylgnięcie do jedyne go Boga, które *Sema'* każdego dnia odnawia, jak też przestrzeganie nakazów są zatem ze sobą wewnętrznie połączone. Nie istnieje przestrzeganie nakazów odłączone od przylgnięcia do Boga. Wręcz przeciwnie, wypływa jedno z drugiego. Przylgnięcie do Boga można bowiem zdefiniować jako oparcie się na Bogu, złożenie w Nim ufności, bycie pewnym, że Jemu można zaufać. Dobrze wyraża to czasownik *batach* (być pewnym, bezpiecznym). Powyżej cytowana modlitwa mówi: *Nasi ojcowie byli Ciebie pewni (batchu beka)*. Ta ufność w czynną miłość Boga nie pozostaje jednak jakąś czysto wewnętrzną pociechą, lecz może istnieć jedynie wówczas, gdy przejawia się w posłuszeństwie, dokładnie tak samo, jak miłość Boga do swego ludu nie istnieje w oderwaniu od Jego konkretnych interwencji w historię Izraela.

Pomaga nam to również w zrozumieniu pojęcia grzechu. Grzech polega zasadniczo na nieposłuszeństwie Prawu, poszczególnym *micwot* w nim zawartym lub z niego wynikającym, jednak w swej najgłębszej istocie grzech jest nieposłuszeństwem wobec paktu z Bogiem. Przymierze, które Izraelita wspomina i odnawia każdego dnia w *Śema'* obiecuje Izraelowi uczestnictwo w przyszłym świecie pod warunkiem przestrzegania Prawa. Tymczasem grzech, który wyklucza z przymierza oraz z uczestnictwa w przyszłym świecie, nie jest zwyczajnym nieposłuszeństwem względem przepisów, ale wyraźną wolą wyłączenia się spod przymierza, spod panowania Boga. Chociaż starożytny judaizm kładzie silny nacisk

<sup>29</sup> Prawo jest «prawem życia», nakazy to «ustawy życia» (*chuqę chajjim*). Oba te przekonania zostały wyrażone w modlitwie *'ababab rabbah*, która poprzedza fragmenty biblijne *Sema'* i którą przeto warto w całości zacytować, mimo iż sformułowano ją w późniejszej epoce i przybiera ona odmienne formy w różnych rytach: *Miłością obfitą ukochałeś nas, Panie, Boże nasz. Miłosierdziem wielkim i nieprzebranym ulitowałeś się nad nami, Ojczy nasz, Królu nasz. Przez naszych ojców, którzy byli Ciebie piwni i których nauczyłeś nakazów życia, okaż także nam w ten sam sposób łaskę i pouczaj nas. Ojczy nasz, który jesteś ojcem miłosiernym, okaż nam Twe miłosierdzie i wiew w nasze serce zdolność, byśmy pojęli, zrodzi, usłyszeli, nauczyli się, nauczali, strzegli, wprowadzali w życie, z miłością zachowywali nienaruszone wszystkie słowa pouczenia Twojego prawa. Rozjaśnij nasze oczy Twoim prawem; spraw, by nasze serca przylgnęły do Twoich przykazań i zjednocz nasze serca w miłości i w bojaźni Twój(go imienia, byśmy się nie okryli wstydem na zawsze. Skoro w Twoim wielkim, świętym i strasznym imieniu pokładamy naszą pewność, radować się będziemy i weselić Twojego oocdenia. Zgfomculz nas w pokoju z czterech stron świata i z podniesioną jową wprowadz nas do naszej ziemi. Ponieważ Ty jesteś Bemem, który dokonujesz zbawienia i wybrałeś nas spośród wszystkich ludów i języków, i przybliżyłeś nas do Twojego widkiego imienia — sela! zaiste! - abyśmy wielbią Ciebie i Twą jałność w miłości. Błogosławiony jesteś, Panie, któryś wybrał lud Twój z miłości. Na temat historii tego błogosławieństwa por. I. Elbogen, *Geschichte der jüdischen Gottesdienst*, 20-21, oraz L. A. Hoffman, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame/ London 1979, 30-39.*

na tragiczne konsekwencje każdego pojedynczego grzechu (do tego stopnia, że znajdujemy teksty rabiniczne o charakterze homiletyczno-parenetycznym, które nakłaniają Żyda do rozważenia, jak przez pojedynczy grzech lub przez pojedynczy dobry czyn można stracić lub zyskać życie wieczne), to jednak zawsze jasno odróżnia poszczególne wykroczenia od nieposłuszeństwa wobec przymierza jako takiego.

## b. Królestwo Boże i nadzieja

Często kładzie się nacisk na fakt, że w judaizmie, zwłaszcza palestyńskim, na początku naszej ery powszechnie oczekiwano zbawienia — mesjańskiego, eschatologicznego bądź też jeszcze innego. To oczekiwanie jest żywe we wszystkich prądach i ruchach, tak w życiu ludu, jak również w literaturze religijnej. Pisma ąmrańskie, podobnie jak tak zwana literatura apokaliptyczna, są tylko tego przykładami. Twierdzi się także, iż rabinizm, który nastąpił po zakończeniu pierwszej oraz drugiej wojny żydowskiej, miał to wyczekiwanie rzekomo celowo zepchnąć na margines religijności żydowskiej, w związku z czym źródła rabiniczne nie mogłyby już być nazbyt przydatne dla potwierdzenia fundamentalnego znaczenia tej nadziei u progu naszej ery. Kwestia ta jest ważna i kontrowersyjna, dlatego też przy rozwiązywaniu naszego problemu nie może zabraknąć owego przełomu w religijnej postawie judaizmu.

Jakie miejsce zajmuje wyczekiwanie odkupienia, bez względu na to, czy miałyby ono być polityczne, religijne, czy też łączące oba te aspekty? W jaki sposób oczekiwanie to wiąże się z postawą, którą wskazaliśmy jako zasadniczą dla religijności żydowskiej (bezw warunkowe posłuszeństwo Bogu jako odpowiedź na Jego wybór dokonany w przymierzu, przybierające konkretną formę w przestrzeganiu *micwot*)? W jaki sposób oczekiwanie zbawienia determinuje od wewnątrz postawę religijną? Czy takie oczekiwanie stanowi część centrum żydowskiego doświadczenia religijnego? W jaki sposób brak albo obecność tego elementu mogą wpływać na zmianę kształtu pobożności?

W ostatnim czasie P. Grelot trafnie zauważył, że oczekiwanie na *pośrednika zbawienia nie jest centralnym elementem żydowskiej nadziei. Królestwo Boże i przyłgnięcie do Tory zajmują w niej o wiele ważniejsze miejsce*<sup>30</sup>. Podzielam ten pogląd (choć w zdaniu Grelota nie zauważa się wewnętrznej relacji

<sup>30</sup> *L'esperance Juive*, 264.

pomiędzy królestwem Bożym a przyłgnięciem do Tory), gdyż jest prawdą, że temat królestwa Bożego leży w samym sercu duchowości żydowskiej.

Związek pomiędzy wyborem Bożym, przymierzem, darem Prawa i zachowaniem przykazań z jednej strony a królestwem Bożym z drugiej jest wyraźny w *Sema* a nawet w jego zasadniczym punkcie, którego znaczenia nie wolno nie docenić. Myślę tu o słowach, którymi Izrael odpowiada na zaproszenie do słuchania Boga i zachowywania Jego nakazów z całego serca, z całej duszy i ze wszystkich sił. Po odmówieniu Pwt 6,4: *Słuchaj, Izraelu, Pan, nasz Bóg Pan jest jeden, Żyd odpowiada: Błogosławione imię chwały Jego królestwa na wieki*<sup>21</sup>. Jest to jedyne zdanie, jakie Żyd wypowiada podczas odmawiania trzech fragmentów biblijnych, by wyrazić swoją dyspozycyjność. Mamy więc prawo dostrzec w tym zdaniu streszczenie wszystkiego, co rozwijam dalej. Otóż przyjęcie nakazów przymierza oznacza przyjęcie królestwa, panowania Boga. Oznacza akceptację faktu, że takie panowanie było sprawowane i urzeczywistniało się konkretnie na ziemi, przynajmniej w Izraelu lub w tych Izraelitach, którzy pozostają wierni paktowi ogłoszonemu w *Sema*. W tej duchowości Bóg ustanawia swoje królestwo, dokonując wyboru narodu, który wprowadzi w życie Jego Prawo. Królestwo Boże, przymierze oraz zachowanie Prawa są nierozdzielnie ze sobą związane. Pojęcie Królestwa Bożego (*malkut*) jest szersze niż idea przymierza, w tym znaczeniu, że Boże panowanie obejmuje wszystkie narody (nie mówiąc o tym, iż posiada ono także konotacje kosmiczne), podczas gdy przymierze ogranicza się do Izraela. Jednak właśnie z tego powodu, że narody odmówiły wzięcia na siebie jarzma królestwa Bożego, może się ono urzeczywistnić na ziemi tylko dzięki wierności Izraela względem paktu. Panowanie Boga pociąga za sobą przede wszystkim to, że ma On moc ingerować w historię. Takie właśnie przekonanie leży u podstaw duchowości przymierza. Znaczy to, że Bóg, jako król, może zrealizować obietnice zawarte w pakcie. Podobnie jak wkroczył w historię, wyzwalał Izraela spod niewoli egipskiej, tak wystąpi ponownie, zapewniając Izraelowi zdobycie ziemi i przetrwanie w niej. Rdzeń tej nadziei, tak historycznej, jak i eschatologicznej, charakterystycznej dla duchowości żydowskiej, leży właśnie w owych obietnicach paktu. A zatem nie tylko temat Królestwa, lecz również temat nadziei wiąże się nierozdzielnie z centrum duchowości.

Jednak zawarty w obietnicach przymierza model relacji między Izraelem a narodami przechodzi głęboki kryzys w epoce trwającej od

<sup>21</sup> Por. przyp. 21.

II wieku przed Chr. aż do początków naszej ery. Pomimo odzyskania niepodległości politycznej (aczkolwiek pod monarchią nie dawidową) oraz mimo prób ze strony Machabeuszy (por. na przykład 2 Mch 12,14-16) judaizacja Palestyny, rozumiana jako całkowita wierność Prawu, nie powiodła się. Po roku 63 coraz silniejsza obecność rzymska położyła kres nawet ograniczonym możliwościom, jakie dawała dynastia Hasmoneuszy. Obiecane w pakcie suwerenne posiadanie ziemi Izraela oraz szczęśliwe w niej przetrwanie były teraz daleko. Chociaż pobożność kazała ufać w przyszłe całkowite panowanie Boga, w którym narody uznają chwałę jedyne Boga i Jego świętego ludu Izraela, to jednak w rzeczywistości trzeba było raczej zdać sobie sprawę, że obecnie narody panują nad Izraelitami. Na takim właśnie wzburzonym tle historyczno-politycznym należałoby umieścić różne odpowiedzi na pytanie o związek między wiernością Prawu a Królestwem Bożym, między posłuszeństwem jednemu Bogu a oczekiwaniem realizacji historycznych i eschatologicznych obietnic. Owa niepewność i różnorodność odpowiedzi obejmuje dwa wielkie bloki tematyczne.

Czy trzeba jedynie Bogu zostawić sprawę realizacji obietnic, czy też zaangażowanie — rozumiane jako przyspieszenie ich realizacji - stanowi część posłuszeństwa Prawu? Pozytywnych odpowiedzi na tę ostatnią część pytania mogło być wiele, począwszy od raczej pokojowych aż po bardziej nastawione na działalność polityczno-militarną. Po drugie, czy konieczna jest wierność Prawu obejmująca życie publiczne i realizująca się przez rygorystyczną judaizację państwa, czy też wystarczy wierność ograniczona do osoby lub wspólnoty, do której dana jednostka należy? Ogromne zróżnicowanie między grupami religijnymi powstawało właśnie w oparciu o te dylematy.

### 3. Błędy do usunięcia<sup>32</sup>

Trzeba koniecznie usunąć kilka często rozpowszechnianych błędów. 1) Starożytna duchowość żydowska nie jest duchowością legalistyczną w takim sensie, że miałyby traktować posłuszeństwo lub nieposłuszeństwo Prawu jako problem czysto zewnętrznej zgodności względnie niezgodności z przepisami albo też w sensie duchowości, która

<sup>32</sup> Od tego miejsca aż do końca paragrafu 3 często korzystam z E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 76-238.

nie rozumie ducha Prawa, ograniczając się do przestrzegania poszczególnych przykazań. 2) Duchowość żydowska bynajmniej nie utrzymuje, jakoby zbawienie wieczne można było osiągnąć poprzez spełnianie uczynków. 3) Duchowość żydowska nie uzależnia zbawienia od matematycznych kalkulacji dobrych i złych uczynków. Jej centralną oś zasadniczo stanowi idea wyboru (która uzależnia zbawienie Izraela od niepodlegającej dyskusji decyzji Boga), przymierza (które zapewnia zbawienie nie tyle w oparciu o legalistyczne wypełnianie poszczególnych przepisów, co raczej poprzez wierność paktowi) oraz miłosierdzia Bożego (która traktuje miłosierdzie Boże jako wysoce przewyższające sprawiedliwość).

E. P. Sanders jasno wykazał, że dla starożytnego rabinizmu z okresu tannaitów<sup>33</sup> wejście w przymierze jest uprzednie w stosunku do wypełniania przepisów, to znaczy Izrael nie wysłużył sobie w jakiś sposób paktu ani go nie zdobył za pomocą uczynków, lecz jest on po prostu *konsekwencją uprzedzającego wyboru Izraela ze strony Boga*<sup>34</sup>. *Mechilta, Bachodeś*<sup>5</sup> do Wj 20,2 mówi: «*Ja jestem Pan, Bóg twój (Wj 20,2). Dlaczego dziesięć przykazań nie zostało przekazanych na początku Tory? Podają przypowieść. Do czego można to przyrównać? Do tego, co następuje: Król wkroczył do pewnej prowincji i powiedział ludowi: Czy mogę nad wami królować? Lecz lud odpowiedział mu: Czy zrobisz dla nas coś dobrego, abyś miał nad nami panować? Co wówczas uczynił? Wybudował dla nich mury miejskie, doprowadził im wodę, w ich imieniu wyruszał na wojny. Wówczas rzekł do nich: Czy mogę nad wami królować? Odpowiedzieli mu: Tak, tak! Podobnie Bóg. Wyprowadził Izraelitów z Egiptu, dla nich rozdzielił morze, zesłał im mannę, sprawił, że wypłynęła dla nich woda, przywiódł do nich przepiórki. Walczył za nich w wojnie z Amalekiem. Wówczas dopiero rzekł do nich: Będę waszym królem. A oni odpowiedzieli: Tak, tak!* (por. również *Misnah, Berakot* 2,2). Właśnie dlatego że Bóg ofiarował przymierze Izraelowi, zanim ten wypełniał przykazania i mógł przez to w jakiś sposób je sobie wysłużyć, przymierze to opiera się wyłącznie na wolnym wyborze ze strony Boga, wyborze, który rabinizm uważa za absolutnie ponadczasowy i nieodwołalny. Z przyjęcia tego przymierza wynika uczestnictwo w świecie przyszłym. *Każdy Izraelita ma udział w przyszłym świecie* — tak brzmi starożytna maksyma teologiczna. Udział w przyszłym świecie można utracić tylko przez wolę wyłączenia się z przymierza, wyjścia z paktu, nie zaś przez zwyczajne złamanie przykazania. Tylko grzesznik, który nie żałuje za zło, nie ma udziału w przyszłym świecie. Jeżeli więc Izraelita nie musi zapracować sobie na przymierze

<sup>33</sup> Tannaici — żydowscy komentatorzy Biblii działający w okresie od r. 70 do 220, kontynuatorzy Wielkiego Zgromadzenia (zob. przypis 17)

<sup>34</sup> *Paul and Palestinian Judaism*, 85.

i jeżeli Bóg je zachowuje, chyba że nastąpi wyraźne jego odrzucenie ze strony niepokutującego grzesznika, to w takim razie sens przestrzegania przykazań, do których Żyd się zobowiązuje, akceptując przymierze, jest następujący: stanowi ono dla niego warunek pozostania w pakcie ofiarowanym przez Boga i przyjętym przez Izraela. To przestrzeganie polega nade wszystko na intencji i wysiłku posłuszeństwa.

Błędny jest pogląd, jakoby duchowość żydowska sprowadzała się do legalizmu wyrażającego się w wielu przepisach, w których trudno było się dopatrzeć jakiejś jedności lub jednoczącego ducha. Literatura tannaicka przekazuje nam wiele fragmentów, w których wyraźnie widać, jak rozpowszechniona była świadomość jedności Prawa. Znamienny jest *passus* z Talmudu Babilońskiego, z traktatu *Sabbat* 31 a: *Zdarzyło się, iż pewien poganin przyszedł do Szammaja i rzekł do niego: „Uczyń ze mnie prozelitę, ale pod warunkiem, że nauczysz mnie całej Tory w czasie, gdy ja będę stał na jednej nodze”. Ten natychmiast wypędził go murarskim łokciem (miarą), który trzymał w ręce. Poszedł więc do Hillela, a ten mu odpowiedział: „Nie czyni bliźniemu twemu, co tobie niemiłe. W tym mieści się cała Tora, reszta jest tylko komentarzem. Idź i ucz się”*. Sanders<sup>35</sup> wylicza jednak cały szereg prób znalezienia elementu jednoczącego Torę lub wskazania głównych przykazań, które streszczałyby w sobie wszystkie inne. Wiadomo, że starożytny rabinizm zamknął wszystkie *micwot* w liczbie 613. Niekiedy uważano, iż dziesięć przykazań streszcza wszystko, innym zaś razem w idolatrii, rozwiązłości i zabójstwie upatrywano trzech grzechów głównych. Lecz najbardziej charakterystyczną cechą tej duchowości jest fakt, że świadomość jedności Prawa oraz możliwości sprowadzenia go do jednego jednoczącego nakazu (którym w istocie jest przykazanie wiary posłusznej Bogu) nie prowadzi do uznania za zbędne konkretnych przykazań lub całych ich sekcji, co jest typowe dla innych religii.

Słusznie również Sanders polemizuje z ideą, jakoby judaizm rabiniczny traktował posłuszeństwo normom rytualnym jako ważniejsze od posłuszeństwa normom etycznym, zwłaszcza dotyczącym miłości bliźniego. Przeciwnie, *wykroczenia przeciwko bliźniemu były uważane za trudniejsze do odpokutowania niż wykroczenia przeciw Bogu*<sup>36</sup>.

Relacja pomiędzy zalem a odpokutowaniem jest jeszcze jednym punktem, który zaprzecza wspomnianym wyżej uprzedzeniom. Co się dzieje, gdy człowiek grzeszy? Jak może być przebaczone jego nieposłuszeństwo, skoro w tej duchowości grzech zasadniczo polega

<sup>35</sup> Ib., 112-114.

<sup>36</sup> Ib., 114 i 179-180.

właśnie na nieposłuszeństwie? Narzędziami są tu: nawrócenie bądź żal za grzechy oraz odpokutowanie.

Religijność żydowska przewidywała możliwość odpokutowania każdego grzechu z *wyjątkiem grzechu popełnionego z intencją odrzucenia Boga i Jego paktu*<sup>37</sup>. Określone dzieła pokutne wymazywały winę. Pokuta obejmowała określone akty kultyczne, jak na przykład ofiary w świątyni. Niektóre cięższe przewinienia mogły zostać odpokutowane jedynie w Dniu Pojednania (*Kippur*). Jednakże warunkiem zawsze pozostawał żal za grzech. A żal musiał być rzeczywisty: *Jeżeliby człowiek powiedział: Zgrzeszę i będę żałował, a potem znowu będę grzeszył i żałował, nie da się mu żadnej możliwości pokuty. „Zgrzeszę, a Dzień Pojednania dokona za mnie pokuty” — Dzień Pojednania bynajmniej nie dokona za niego pokuty (Miśna, Joma 8,8n)*. Tekst ten dowodzi, jak błędne jest oskarżanie duchowości żydowskiej o formalizm lub zewnętrzny legalizm.

Tradycja tannaicka przypisuje rabbiemu Iszmaelowi twierdzenie, jakoby istniały cztery zasadnicze narzędzia pokuty: żal, Dzień Pojednania, śmierć, kary nałożone przez Boga w czasie życia (por. *Mechilta, Bachodesl*). Bezużyteczne byłoby zagłębiać się w rozróżnienia między poszczególnymi rodzajami pokuty, ich wartością oraz zakresem stosowania, a także w przeróżne poglądy tannaiczne w tej kwestii. Judaizm rabiniczny nadal uznawał również wartość ekspiacyjną systemu ofiarniczego, niemniej z biegiem czasu zaczęto przypisywać ofiarom coraz mniejsze znaczenie; judaizm zresztą w ogóle obchodził się bez nich. Nie oznacza to bynajmniej, że rabinizm zaniedbywał pokutę, lecz był on raczej skłonny przypisywać ją innym aktom religijnym, jak na przykład samemu studiowaniu Tory. Niemniej w dawnym rabinicznym rozumieniu pokuty istotny jest fakt, że z jednej strony widziano konieczność rzeczywistego żalu za grzech, a z drugiej żywiono przekonanie o Bożym miłosierdziu względem grzesznika. Ta przesłanka o Bożym miłosierdziu, które przebacza grzesznikowi, leży bowiem u podstaw całego systemu pokutnego.

Na naszą uwagę zasługuje twierdzenie, że ekspiacji dokonuje się nie tylko przez wcześniej wspomniane akty kultyczne (ofiary, Dzień Pojednania) lub przez żal za grzechy, ale także na drodze cierpienia, które Bóg zsyła na grzesznika w ciągu jego życia, oraz przez samą śmierć. Ponieważ *Bóg jest sprawiedliwy, a człowiek jest podatny na grzech i potrzebuje pokuty*<sup>38</sup>, cierpienie ma za zadanie doprowadzić człowieka do zbadania samego siebie i do żalu za grzechy. E.E. Urbach<sup>39</sup> utrzymuje, że po zniszczeniu świątyni

<sup>37</sup> Ib., 157.

rozwija się teoria, zgodnie z którą sama śmierć zdolna jest dokonać zadośćuczynienia, w tym znaczeniu, że jej bliskość prowadzi człowieka do żalu. Teorię tę znajdujemy przede wszystkim u rabbiego Aqiby. Zanim świątynia została zniszczona, *przepisane ofiary dokonywały ekspiacji za wykroczenia przeciwko Bogu, natomiast nałożona przez sąd kara i wymagane przez Prawo naprawienie szkód czyniły zadość zniewagom wyrządzonym przeciwko bliźniemu*<sup>40</sup>. Skoro nałożona przez sąd śmierć dokonywała ekspiacji grzechu, to obecnie, gdy świątynia była zniszczona, a sądy już nie istniały, śmierć naturalna — nie nałożona przez trybunał — czyniła zadość grzechowi, byleby, podobnie jak w czasach trybunału, skazaniec żałował za popełnione zło. Dowodzi to, jak zasadniczą i ściśle powiązaną z ideą Bożego miłosierdzia była idea pokuty (*tesubah*, nawrócenie). Trzeba więc wysnuć wniosek, iż również z tego punktu widzenia duchowość judaizmu rabinicznego nie polegała głównie na wypełnianiu przykazań w celu zdobycia sobie zbawienia, gdyż zbawienie było już zagwarantowane Izraelowi, ponieważ na mocy wolnego wyboru ze strony Boga otrzymał on dar przymierza. Chodziło więc tylko o to, by przez posłuszeństwo przykazaniom pozostać w przymierzu. Natomiast przebaczenie grzechów dokonywało się dzięki Bożemu miłosierdziu na drodze zadośćuczynienia, które nigdy nie było czysto rytualne, lecz zakładało żal za popełnione zło.

## 4. Podstawowe elementy i struktury duchowości

### a) Modlitwa i post

- *Modlitwa*<sup>41</sup>. Nade wszystko należy przypomnieć zasadnicze rozróżnienie pomiędzy modlitwą instytucjonalną i prywatną. Pierwsza jest modlitwą, którą Izraelici zanoszą jako członkowie określonego ludu. Dokonuje się jej według stałych schematów i jest ofiarowana w potrzebach całego ludu. Modlitwa taka może być zanoszona w świątyni lub w synagogach, stosownie do odpowiednich, ściśle określonych liturgii. Jak wiadomo, aby móc odmawiać modlitwę publiczną w synagodze, a także

<sup>38</sup> Ib., 172.

<sup>39</sup> *The Sages*, 433.

<sup>40</sup> *Paul and Palestinian Judaism*, 173.

<sup>41</sup> Na temat ewolucji modlitwy w starożytnym iudaizmie por. J. Heinemann, *The Prayer in the Talmud*, Berlin/New York 1977; L.A. Hoffman, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame / London 1979.



w kilku innych przypadkach, konieczna jest minimalna liczba dorosłych mężczyzn. Istnieje jednak również modlitwa instytucjonalna, którą Żyd może odmawiać samemu. Także w tym przypadku nie chodzi o modlitwę osobistą i wolną, lecz o codzienny obowiązek religijny każdego dorosłego mężczyzny. Taka modlitwa wymaga w niektórych przypadkach kilku elementów rytualnego stroju (por. drugi fragment biblijny *Sema*<sup>11</sup>). Obok modlitwy instytucjonalnej istniała też modlitwa osobista i wolna. Przeznaczone było na nią również nieco miejsca w trakcie liturgii świątynnej oraz synagoidalnej, ale przede wszystkim dokonywała się poza liturgią. Wykorzystywała ona także te postawy ciała, jak na przykład padnięcie twarzą na ziemię, które nie były typowe dla publicznej modlitwy synagoidalnej, którą zanoszono przeważnie w postawie stojącej (jednakże zarówno w świątyni, jak i w synagodze istniał gest liturgiczny przyklęknięcia oraz padnięcie na ziemię).

W czasie modlitwy prywatnej można było mówić o pragnieniach i problemach mających charakter bardziej osobisty, choć nie to było jej jedynym celem. Późniejszy judaizm stopniowo bardzo zredukował wolną modlitwę jednostki, dochodząc do sprecyzowania w każdym szczególe modlitwy instytucjonalnej. Nie tak było w starożytnym judaizmie, gdzie przy braku sztywnego porządku modlitwy instytucjonalnej granice między modlitwą osobistą a instytucjonalną, zarówno co do formy, jak i czasu, nie są łatwe do wyznaczenia.

Dla judaizmu palestyńskiego przedchrześcijańskiego, podobnie jak dla późniejszego, istotne jest nastawienie ducha, z jakim człowiek się modli. *Misnah Berakot*<sup>12</sup> jest świadectwem praktyki duchowej, której niektóre grupy nadal trzymały się jeszcze nawet w II wieku po Chr.: *Do modlitwy nie wstawiamy* [czasownik *wstawać* wskazuje tu prawdopodobnie na modlitwę instytucjonalną] *inaczej, jak tylko z łową odkrytą* [w znaczeniu, że człowiek pochyla się z pokorą przed Bogiem]; *Dawni pobożni mężowie (chassidim i sōnim) mieli zwyczaj odczekać jedną godzinę, a następnie modlili się, by skierować swe serca ku Ojcu, który jest w niebie; Choćby nawet król pozdrawiał, nie odpowiada się mu, i choćby nawet wąż zbliżał się do pięt, nie przerywa się.* Starożytny judaizm palestyński zna więc konkretne praktyki przygotowania do modlitwy, które wyraźnie mają na celu, po pierwsze, stanięcie w postawie całkowitej gotowości wzięcia na siebie jarzma Bożego panowania. Po drugie, służą one do uzyskania całkowitej koncentracji serca skierowanego ku Ojcu, który jest w niebie; po trzecie — do osiągnięcia stanu takiej koncentracji, której nie można by przerwać. Nawet najwyższa ziemską władza w osobie króla, jak też możliwość utraty życia (dwie skrajne wartości — polityczna

i osobista) winny być podporządkowane modlitwie. Talmud Babiloński *Berakot* 32b oraz Palestyński *Berakot* 8d mają zmienioną formę tych słów: «Dawni pobożni mężowie mieli zwyczaj odczekać jedną godzinę, a następnie modlili się jedną godzinę, a potem oczekiwali jeszcze jedną godzinę». Rzuca nam to światło na ilość czasu, jaką w ciągu dnia owi «dawni *chassidim*» przeznaczali na modlitwę. Zakładając, że istniały dwa szczególne momenty modlitwy w ciągu dnia (odpowiadające składaniu ofiar w świątyni), można stwierdzić, iż czynności tej poświęcano sześć godzin dziennie. Jest to trudne do pogodzenia z normalnym życiem pracy i każe nam przypuszczać, że było to wspólnotowe życie religijne, w którym pozostałe części dnia prawdopodobnie przeznaczano na pracę oraz studiowanie Tory. Ch. Rabin rzeczywiście słusznie wiąże cytowane wyżej fragmenty ze zwyczajami owej «świętej wspólnoty» bądź «świętego zgromadzenia Jerozolimy», które jego zdaniem przetrwało przez cały II wiek po Chr. i które — pozostając wprawdzie całkowicie w granicach rabinizmu — prezentuje rysy zbliżone do wspólnoty z Qumran<sup>42</sup>. Wydaje mi się zatem całkiem prawdopodobne, że judaizm palestyński przedchrześcijański albo w każdym razie poprzedzający rabiniczne utrwalenie liturgii, jakie rozpoczęło się z końcem I wieku po Chr., charakteryzował się również obecnością grup stawiających sobie za cel prowadzenie życia duchowego, którego intensywność była proporcjonalna do faktu, iż tylko nieliczni mogli mu sprostać. Późniejsza myśl rabiniczna, mająca uczynić modlitwę instytucjonalną obowiązkową dla wszystkich dorosłych mężczyzn, musiała dojść do wypracowania form, które dałoby się pogodzić z normalnym życiem pracy. Jednakże okres pomiędzy końcem nadziei pokładanych w dynastii Hasmoneuszy a tragedią lat 66-70 najprawdopodobniej także naznaczony jest obecnością grup, które w oczekiwaniu na całkowitą judaizację życia palestyńskiego chciały w obrębie zamkniętych wspólnot zrealizować najszczytniejszy ideał życia religijnego. Trzeba na przykład przyjąć, iż obok Qumran i «świętego zgromadzenia w jerozolimie» wiele miejsca na modlitwę przeznaczały też grupy baptystów oraz eremici. Myślę tu przykładowo o Bannusie, eremiecie z Pustyni Judzkiej, żyjącym w połowie lat pięćdziesiątych I wieku, u boku którego Józef Flawiusz — jak sam twierdzi - miał spędzić trzy lata, zanim wrócił do miasta i przystał do faryzeuszy (*Vita*, 10-12).

<sup>42</sup> *The Holy Congregation*, w: *Qumran Studies*, Oxford 1957, 37-52.

• *Berakah*. Mianem *berakah* (= błogosławieństwo) określa się niekiedy wszelką modlitwę, gdyż w starożytnym judaizmie modlitwa jest przede wszystkim błogosławieniem. Dokładniej jednak *berakah* jest krótką, odrębną modlitwą, która pod względem struktury składa się z dwóch części. Pierwsza, w której błogosławi się Boga, znajduje swój klasyczny przykład w formule: «Błogosławiony jesteś, Panie, Boże nasz...». Druga podaje zaś motyw, dla którego błogosławi się Boga, na przykład: «...bo jesteś tarczą Abrahama», «...bo wskrzeszasz z martwych», «...bo udzielasz poznania», «...bo pragniesz nawrócenia», «...bo jesteś wyzwolicielem Izraela» itd. Powszechnie znana jest modlitwa 18 błogosławieństw (*Šemoneh ʿesreh*), którą należało i nadal należy odmawiać codziennie. Każda z osiemnastu modlitw, z których się składa, zakończona jest krótkim błogosławieństwem (stąd pochodzi nazwa modlitwy 18 błogosławieństw), streszczającym sens całej modlitwy, której część stanowi. Ogłaszając i uznając Boga za godnego bycia błogosławionym z powodu Jego konkretnej postawy lub dzieła (np. «Błogosławiony jesteś, Panie, bo pragniesz nawrócenia» w piątym spośród 18 błogosławieństw), człowiek nie tylko akceptuje swoje poddanie się Jemu, lecz również pragnie wielbić Go za daną postawę lub dzieło. W takiej perspektywie Żyd jest więc tym, który błogosławi Boga. W tym podstawowym aspekcie duchowość żydowska jest duchowością błogosławieństwa.

Ta zasadnicza postawa błogosławieństwa rodzi poszczególne *berakot*, które należy odmawiać, aby błogosławić Boga w każdym podstawowym aspekcie życia. Rozdziały 6-9 traktatu *Berakot* w Misznie traktują o niektórych spośród nich, w szczególności zaś o błogosławieństwie związanym z posiłkiem. Często błogosławi się Boga za to, że nadał określone *micwah* (czyli nakaz do wypełnienia) odnośnie do jakiegoś konkretnego zjawiska. Wynika stąd postawa duchowa, w której każdy element egzystencji należy przeżywać zgodnie z nakazem Tory, czyli według konkretnej woli Boga. Błogosławi się Go za to, że postawił człowieka w tej określonej sytuacji i funkcji<sup>43</sup>.

• *Post*. W ciągłości z tradycją biblijną w judaizmie znany jest post publiczny, to znaczy obowiązkowy dla wszystkich w określonych okolicznościach, oraz post prywatny. Post, który w niektórych przypadkach — jak na przykład Mojżesza — polega na powstrzymaniu się zarówno od jedzenia, jak i picia (Pwt 9,18), wiąże się z uznaniem grzechu oraz postawą nawrócenia. Ma on jednak także wymiar prześlągnięcia.

<sup>43</sup> Na temat *birkat ha-micwot* por. M. Kadushin, *Worship and Ethics* 199-237.

Posty publiczne przypadają: w Dniu Pojednania, 9 dnia miesiąca ab na pamiątkę zniszczenia pierwszej świątyni (a w późniejszej epoce również drugiej), 17 dnia miesiąca tammuz na pamiątkę obalenia murów w świątyniach przez Nabuchodonozora, a potem Tytusa, 10 dnia miesiąca tebet na pamiątkę oblężenia Jerozolimy przez Nabuchodonozora, 3 dnia miesiąca tiszri z racji zabójstwa Godoliasza, 13 dnia miesiąca adar przed Świętem Purim, 7 dnia miesiąca adar z racji śmierci Mojżesza, w wieczór poprzedzający Święto Paschy (tylko pierworodni) oraz ostatniego dnia każdego miesiąca. Szczególne znaczenie miał post publiczny mający na celu uproszenie deszczu (Miszna, *Taanit*, rozdz. I)<sup>44</sup>, ponieważ dowodzi on że Żydzi praktykowali post w odniesieniu do podstawowych problemów przetrwania. Jest czymś naturalnym, że znaczenie przypisywane postowi jako praktyce publicznej odpowiadało duchowości, która przyznawała mu szczególną wartość również dla osobistego życia religijnego. Niektórzy mieli na przykład zwyczaj przedłużać na całą długość miesiąca Nizan post prywatny w celu uproszenia deszczu. Natomiast post za grzechy, o nawrócenie oraz w intencji błagalnej był często praktykowany przez pojedynczych religijnych mężów. *Megillat Ta'anit* (= zwój na temat postu) - pismo, które datuje się na okres sprzed 135 roku po Chr. - wylicza 36 dni radości, kiedy nie wolno pościć.

Post w Izraelu nie jest praktyką ascetyczną w tym znaczeniu, że miałby na celu pomóc pobożnemu człowiekowi dojść do pełnego panowania nad swoimi zmysłami lub wzmocnić jego zdolność posłuszeństwa nakazom Prawa. Nie mieści się również w ramach duchowości oderwania od świata. Nie posiada też znaczenia zadośćuczynienia czy umartwienia. Wydaje się, że ma on raczej na celu przybranie postawy całkowitej zależności od Boga przez pokazanie, iż jest się gotowym zrezygnować z podtrzymywania i rozwijania swej egzystencji. Post stanowi istotną część modlitwy, nie zaś niezależną od niej praktykę. Nie jest aktem panowania nad sobą, lecz aktem wyznania własnych grzechów wobec Boga oraz wewnętrznego przyjęcia od Niego kary, na jaką się zasłużyło z powodu popełnionych win. Poprzez ten skierowany ku Bogu akt, który towarzyszy modlitwie, człowiek pragnie wybłagać u Niego określone dobra.

Pozostaje wszakże faktem, iż post był stosowany w starożytnym judaizmie w niektórych środowiskach, zwanych apokaliptycznymi lub mistycznymi, jako praktyka sprzyjająca nadprzyrodzonemu poznaniu rzeczywistości niebieskiej; przynajmniej w niektórych przypadkach

<sup>44</sup> Odnośnie do postu o uproszenie deszczu i związanej z tym pobożności por. M. Pesce, *Diosenza mediatori*, Brescia 1979, 82-92.

chodziło tu prawdopodobnie o powstrzymanie się od określonych rodzajów pokarmu. I tak na przykład Józef Flawiusz w Księdze X swoich *Starożytności żydowskich* przypisuje wegetariańskiemu pożywieniu Daniela jego zwiększoną zdolność otrzymywania widzenia, snów i wyjaśniania ich oraz w ogóle poznania i widzenia Boga (*Ant. X*, 186-194). Również żydowscy eremici z I wieku, jak też baptyści wyróżniali się sposobem odżywiania. Celem, który pragnęli osiągnąć mistycy, była kontemplacja chwały Bożej i *Merkaba*<sup>45</sup>, a przez to także przeżycie ekstazy i uniesienia ku niebu. U niektórych mistrzów rabinizmu, również tych w pełni ortodoksyjnych, znajdujemy opis doświadczeń całkowicie przypominających doznania opowiedziane przez Pawła w 2 Kor 12, dotyczące jego porwania do trzeciego nieba (z ciałem lub bez ciała). Przypuszczalnie należy więc przyjąć, że postom oraz praktykom powstrzymywania się od określonych pokarmów przypisywano zdolność neutralizowania negatywnych skutków wpływu pewnych części ciała lub psychiki na duchowy wymiar człowieka, który stawał się w ten sposób wolny, by wyruszyć „w niebiańską podróż”. Błędne jest zatem traktowanie tych środowisk jako heterodoksyjne. Przekazują nam one bowiem pewne aspekty duchowości autentycznie żydowskiej.

## b) Niektóre aspekty postawy wobec Tory

Tora, czyli Prawo objawione przez Boga i zawarte w Pięcioksięgu, jest zarazem nauczaniem, doktryną, mądrością. Dla rabinizmu — jak zresztą już dla samej Biblii (Prz 8,22-31; Syr 24,1-22) — stanowi ona ową mądrość istniejącą jeszcze przed stworzeniem, w oparciu o którą Bóg stworzył świat (*Miśnah Abot* 3,14; *Beresit Rabbah* 1,4; por. Targum fragmentaryczny do Rdz 1,1). Stąd przedstawia ona również Boży plan względem świata, strukturę stworzenia (*Miśnah Abot* 1,2; Talmud Babiloński, *Pesachim* 68b). Prawo nie wyczerpuje się jedynie w swym aspekcie etycznym właśnie dlatego, że posiada fundamentalne znaczenie kosmiczne i historyczne. Posłuszeństwo nakazom Prawa zapewnia przetrwanie wszechświata, podczas gdy grzech, który można zasadniczo zdefiniować jako nieposłuszeństwo, ma nie tylko konsekwencje indywidualne i subiektywne, lecz burzy także porządek społeczny i kosmiczny. Prawo to, które jest samym prawem stworzenia

<sup>45</sup> Rydwan Jahwe (Ez 1,4n) — stąd nazwa nurtu mistycyzmu żydowskiego rozwijającego się w okresie III-VI w. po Chr., czerpiącego inspirację przede wszystkim z rozaz. 1. Księgi Ezechiela (przyp. tium.).

i historii, zostało jednak objawione wyłącznie Izraelowi i tylko Izraelicie powierzone jest jego przestrzeganie, gdyż jedynie z Izraelem Bóg zawiera przymierze, które ze strony ludu wymaga zachowania Prawa. Inne ludy nie są prowadzone przez Boga *bezpośrednio*, ale za pośrednictwem aniołów (aniołów narodów) (por. Pwt 32,8 w tłumaczeniu LXX: *Kiedy Najwyższy dzielił ludy, kiedy rozpraszał synów człowieczych, ustanowił granice narodów stosownie do liczby aniołów*; por. też Targum Palestyński I do Pwt 32,8n.; por. Księga Jubileuszów 15,31-32 *A nad Izraelem nie przekazał władzy ani żadnemu aniołowi, ani żadnemu duchowi, gdyż On sam jest ich przewodnikiem*). Narody zatem nie są zobowiązane do zachowywania całego Prawa, lecz jedynie przepisów, jakie Noe przekazał swym synom i które przeto obowiązują całą ludzkość. Posiadamy katalog tych przepisów, które Talmud Babiloński w traktacie *Sanhédrin* 56a-b przypisuje nauczycielom z epoki tannaickiej. Ale mamy jeszcze starszy ich wykaz w Księdze Jubileuszów (koniec II w. przed Chr.). Noe zachęcał swych synów, by (1) przestrzegali sprawiedliwości, (2) okrywali nagość swego ciała, (3) błogosławili swego Stwórcę, (4) czcili ojca i matkę, (5) miłowali bliźniego, (6) strzegli swej duszy przed rozwiązłością, nieczystością i wszelką nieprawością, gdyż z powodu tych trzech rzeczy potop zalał ziemię (Jub 7,20-23). Louis Finkelstein<sup>46</sup> twierdzi na podstawie tego tekstu, że nakazy Noego były początkowo zbiorem właściwych norm prawnych w Palestynie wieku II w. przed Chr., po tym jak zwycięstwo Machabeuszy po czterech stuleciach przywróciło Żydom władzę w ich kraju. Wielu pogan mieszkało w państwie Machabeuszy. Czyż mieli być zmuszani do przestrzegania całej Tory czy też tylko jakiejś jej części? Czy mieli na przykład zachowywać szabat albo normy dotyczące pokarmów? Odpowiedzią na te problemy były prawa Noego. Nie tylko zobowiązywały one pogan do zachowania niektórych podstawowych wymogów etycznych, ale również do nieobrażania religii żydowskiej, wyznawanej przez większość populacji. Wynikał stąd na przykład zakaz idolatrii lub obnażania ciała, co było praktykowane w pogańskich gimnazjach.

Z ustanowienia tej zasadniczej różnicy — w stosunku do Prawa — pomiędzy Izraelem a innymi narodami, różnicy wynikającej z wyboru i przymierza, wynikają dwie podstawowe konsekwencje: 1) posłuszeństwo Izraela względem Prawa, które jest strukturą wszechświata, przynosi zbawienie nie tylko Żydom, lecz wszystkim ludom; posłuszeństwo Torze stanowi „misję powszechną” Izraela; 2) podstawowym problemem pobożnego Żyda jest znalezienie się w takich warunkach, w których

<sup>46</sup> L. Finkelstein, JBL 49 (1930), 71-75.

byłoby możliwe wierne zachowanie Prawa. W Palestynie oznaczało to konkretnie potrzebę stworzenia spójnego programu legislacyjnego dla judaizacji. Ale nie pociąga to za sobą konieczności nakłonienia nie-Zydów do zachowywania Tory, ponieważ w stosunku do narodów Bóg ma zdecydowanie inny plan niż względem Izraela. Wprawdzie prozelityzm nie był wykluczony, a nawet w starożytnym judaizmie żywo go praktykowano, to jednak nie należy on do strukturalnych wymogów duchowości żydowskiej.

### c) Uczniowie i stowarzyszenia: dwie formy religijności

W okresie schyłku drugiej świątyni wiele elementów tej duchowości stanowi wspólne dziedzictwo obfitej mozaiki ruchów oraz tendencji palestyńskich, które pozostają wierne tradycji i realizują program judaizacji. Są to tendencje, które odcinają się zarówno od sprzyjających hellenizacji, jak również od tej warstwy społeczeństwa, która wprawdzie nie negowała tradycyjnej religii, ale była raczej mało skrupulatna albo też obojętna lub wręcz przeciwna różnym formom rygorystycznego przestrzegania tradycji. Jak już wspomnieliśmy, owa konstelacja tendencji wiernych tradycji posiadała wiele form, którym odpowiadają różne duchowości.

Jedną z przyczyn rosnącej liczby ruchów i tendencji był brak przywództwa politycznego oraz religijnego (świątyni, centralnego Sanhedrynu, jak też lokalnych trybunałów), które by reprezentowało i kierowało ideałami reformy religijnej. Było zatem nieuniknione, że przy braku jakiegoś centralnego programu judaizacji różne tendencje — autonomicznie i bez zjednoczonego kierownictwa - na własną rękę przystąpią do przeprowadzenia w miarę swych możliwości oddolnej reformy religijnej. Niektórzy, jak na przykład qumrańczycy, nie wierzyli bynajmniej w możliwość zreformowania oficjalnych instytucji lub oddziaływania na nie od wewnątrz. W związku z tym radykalnie odseparowali się od oficjalnego życia religijnego: nie uczęszczali już do świątyni, uważając ją za sprofanowaną i nie uznając za prawowitych kapłanów, którzy nią zawiadywali; święta obchodzili prawdopodobnie według innego kalendarza, uważając za niewierny tradycji biblijnej ten, którym posługiwały się oficjalne władze; żyli w izolacji i tylko siebie uważali za wiernych przymierzu, wyczekując od Boga zaprowadzenia nowego porządku. Inni natomiast, jak na przykład faryzeusze, wprawdzie w żadnym wypadku nie opowiadali się za polityką religijną najwyższych władz, niemniej starali

się ubiegać o odpowiedzialne stanowiska w instytucjach (w Sanhedrynie, trybunałach lokalnych, świątyni, synagogach), przez co niejednokrotnie zdołali przeforsować tam własną linię, jak też stopniowo wzmacniali swoje wpływy na oficjalnych przywódców. Nas jednak najbardziej interesuje tutaj fakt, że obie te tendencje mogły zaistnieć dopiero po zorganizowaniu się niezależnie od oficjalnych instytucji. Przy braku zdolnej do przeprowadzenia reformy władzy politycznej i religijnej każda grupa dbała o stworzenie odpowiedniej przestrzeni oraz stosownych instytucji, w ramach których można było wprowadzić w życie swoją interpretację wierności tradycji. Istniały dwie podstawowe formy religijne, przyjęte praktycznie przez wszystkie tendencje i ruchy: tworzenie grup uczniów (szkół) oraz stowarzyszeń. Mające charakter religijny tworzenie uczniów jest zjawiskiem mocno rozpowszechnionym w burzliwym okresie między powstaniem Machabeuszy a końcem wojen żydowskich w Palestynie. Polega ono na tym, że pewna liczba uczniów gromadzi się wokół jakiejś wybitnej osobistości religijnej, uznając ją za swego nauczyciela i duchowego kierownika. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem powszechnym w różnego gatunku ruchach. Przy braku oficjalnych instytucji religijnych, które mogłyby zapewnić jednostce możliwość pełnego przeżywania swoich osobistych aspiracji religijnych, jest rzeczą oczywistą, że więź między uczniami a nauczycielem, który cieszył się szczególną powagą duchową, stanowiła alternatywne narzędzie.

Swoich uczniów gromadzi Jezus<sup>47</sup>, Jan Chrzciciel, rabini; istnieje jednak również grono uczniów w środowisku esseńczyków. Uczniowie zbierają się wokół takich postaci jak Bannus, eremita — nauczyciel Józefa Flawiusza. Już samo opowiadanie o przeżyciach Józefa (*Vita* 10-12) — który poznawszy różne grupy religijne, spędza trzy lata na pustyni u eremity Bannusa, a w końcu wraca do miasta i przyłącza się do faryzeuszy — dowodzi, iż przejście od jednego nauczyciela do drugiego, a tym samym w ogóle zjawisko społeczne tworzenia się grupy uczniów, było faktem dosyć rozpowszechnionym około połowy I wieku po Chrystusie. Również Józefowi zawdzięczamy opowiadanie o pewnym epizodzie, którego datę potrafimy nawet określić. Chodzi o wystąpienie Judy Esseńczyka, zapowiadające śmierć Antygona, brata Arystobula (który rządzi w roku 104). Juda wygłasza swą przepowiednię w trakcie nauczania w świątyni,

<sup>47</sup> Pro. M. Pesce, *Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Probiemi e prospettive della comparazione* w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 25/1, Berlin 1982, 351-389 (358-361: różne formy tworzenia szkół w Palestynie, 380-385: rabiniczne tworzenie szkół).



otoczony przez siedzących uczniów (*Ant* 13,311n; *Bell* 1,78). Zarówno w przypadku Bannusa, jak i Judy Esseńczyka stajemy wobec wybitnej jednostki, która nie należy do tradycji rabinicznej ani faryzejskiej. Przyjmując nawet hipotezę, że Józef rzutuje na Judę Esseńczyka faryzejskie modele, z którymi był obeznany, to i tak pozostaje faktem - istotnym dla nas jako źródło historyczne — że Józef nie uważa faryzejskiego modelu tworzenia grupy uczniów za coś typowego dla faryzeizmu, ale za normalne zjawisko także w grupach, które on sam zdecydowanie odróżniał od faryzeuszy<sup>48</sup>.

Tworzenie szkół przybiera oczywiście rozmaite formy w zależności od różnych tendencji religijnych. W przypadku wędrownych kaznodziejów lub eremitów relacja z nauczycielem mogła stać się wyłączna, natomiast w ruchach, w których struktury wspólnotowe były silniejsze i bardziej zinstytucjonalizowane, relacja ta przybierała postać mniej personalną.

Drugą formą religijną, która pozwoliła nadać ściśle określony kształt danej duchowości, były stowarzyszenia. Wiele ruchów organizuje swoich adeptów we wspólnoty lub stowarzyszenia<sup>49</sup>. Na określenie tej formacji społecznej język hebrajski używa terminu *chaburah* (w liczbie mnogiej: *chaburot*), jak również *édah*, aramejski natomiast stosuje *qahala*. Wydaje się, iż we wspólnoty zorganizowani byli faryzeusze, qumrańczycy i esseńczycy (o ile należy rozgraniczać te dwie grupy, jak to niektórzy utrzymują), *chaberim* oraz członkowie «świętego zgromadzenia Jerozolimy». Gdy chodzi o wspomnianą w tradycji rabinicznej *chaburot*, do stowarzyszenia lub wspólnoty przyjęty był kandydat, który udowodnił, że akceptuje oraz jest w stanie prowadzić proponowany przez wspólnotę styl życia religijnego. W zależności od poszczególnych form były przewidziane lub nie różne stopnie wtajemniczenia. Istniały reguły życia wewnętrznego, jak też zasady usuwania ze wspólnoty. Właśnie owe reguły, cechujące każde z tych stowarzyszeń, stanowiły o specyficznej duchowości poszczególnych grup. Sposób rozumienia życia we wspólnocie mógł w zależności od grupy różnić się nawet w istotnych kwestiach. Podczas gdy qumrańczycy prowadzili życie niemal całkowicie odizolowane i mieszkali razem w czymś na kształt monasteru, w innych stowarzyszeniach ich członkowie mieli wspólne jedynie kilka podstawowych reguł życia religijnego, które każdy praktykował w swoim życiu indywidualnym i społecznym; mieli też kilka

<sup>48</sup> Tworzenie szkół, które w tym okresie się rozpowszechnia, znane jest jednak również tradycji biblijnej, jak tego dowodzi Iz 8,16, gdzie mówi się o grupie uczniów proroka, podobnie zresztą jak to znajdujemy u Eliasza i Elizeusza (por. także zjawisko «synów proroków»).

<sup>49</sup> Por. A. Oppenheimer, *The 'Am ha-aretz. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1977, 118-169.

momentów wspólnotowych, którymi były zazwyczaj spożywane razem przy szczególnych okazjach posiłki, słuchanie i (lub) studium Pisma, wspólna modlitwa, a w niektórych przypadkach również wspólna praca.

A. Oppenheimer twierdzi, że zjawisko wzrastania w liczbę owych *chaburot* pojawia się z końcem okresu drugiej świątyni i zdaje się zanikać w judaizmie po zniszczeniu świątyni. Chodzi zatem o zjawisko charakterystyczne dla duchowości interesującego nas okresu.

## 5. Przykład jednej spośród wielu różnych form wspólnoty

a. Stwierdziliśmy, iż centrum duchowości palestyńskiej wyraża się praktycznie w *Sema'*, to znaczy w przyjęciu na siebie jarzma Bożego panowania, które konkretyzuje się w całkowitym posłuszeństwie Bogu, a tym samym w wierności nakazom przymierza. Wybór i przymierze, oddawanie czci jednemu Bogu, zachowywanie Prawa i jego nakazów są więc tego podstawowymi elementami. Jednakże pod względem historycznym różne były formy rozumienia i przeżywania owego centrum. Odkąd stwierdzona została absolutna konieczność wierności Bożym nakazom, stało się obojętne, w jaki sposób należało ją interpretować. W historii religii często powtarza się zjawisko zaistnienia takiego momentu, w którym zasada absolutnego posłuszeństwa woli jedynego Boga, aby nie pozostać postawą czysto wewnętrzną (której przełożenie na życie oznaczałoby praktycznie subiektywny wybór jednostki), konkretyzuje się w określonych normach. W dziejach Izraela różnorodność interpretacji zasięgu oraz treści tych norm dowodzi, że ich pochodzenie od zasady absolutnego posłuszeństwa woli Bożej nie było bynajmniej oczywiste, logiczne ani biblijnie uzasadnione. W centrum uwagi prądów reformy religijnej interesującego nas okresu znajdują się przykazania dotyczące owoców ziemi (przede wszystkim co do dziesięciny oraz roku szabatowego), czystości, studiowania Tory. Nie oznacza to, jakoby duchowość badanych grup wyczerpywała się w tych przepisach. Sprowadziłoby się ją wówczas do grupy elementów, którymi różniły się między sobą lub które stanowiły przedmiot dyskusji. Pozostaje bowiem faktem, że w tych właśnie punktach (prawo oddawania dziesięciny, prawa dotyczące czystości oraz studiowania Tory) poszczególne grupy różnią się najbardziej. Dzieje się tak na przykład w przypadku faryzeuszy, qumrańczyków i *chaberim*. Na

temat faryzeuszy i Qumran istnieje bardzo obszerna literatura. Ograniczę się więc do schematycznego przedstawienia duchowości *chaberim*. Ten konkretny przykład pomoże nam zrozumieć, przy spojrzeniu niejako z określonej wewnętrznej perspektywy, problemy całego szeregu grup.

b. Uczni często uważają *chaberim* (od *chaber* = towarzysz, przyjaciel) za odrębną grupę, różną od faryzeuszy, ąmrańczyków, esseńczyków, *chassidim* itp. A. Oppenheimer poświęcił tej grupie zasadnicze stronicę swego dzieła<sup>50</sup>.

Jedną z podstawowych cech wyróżniających *chaberim* dotyczy przestrzegania praw związanych z czystością. Podczas gdy saduceusze uważali, że zachowywać je powinni tylko kapłani oraz że odnosiły się one wyłącznie do świątyni i rzeczy świętych, *chaberim* — podobnie zresztą jak esseńczycy, ąmrańczycy i faryzeusze (później pokażemy jednak istotne rozbieżności między nimi) — stali na stanowisku, iż powinni ich przestrzegać wszyscy Izraelici (chodzi oczywiście o dorosłych mężczyzn) w każdym czasie i w każdej dziedzinie, nie tylko świętej, ale i świeckiej. Zorganizowani byli w zamknięte wspólnoty ( $\square$ *chaburot*), które przewidywały określone reguły przyjęcia oraz różne stopnie wtajemniczenia. Możliwe, że *Misna*, *Demai 2* oraz *Tosefta*, *Demai 2* i 11 przytaczają warunki i etapy wtajemniczenia w stowarzyszeniach *chaberim*. Można było zostać przyjętym jedynie wówczas, gdy istniały pewne gwarancje zachowania reguł dotyczących czystości rąk, płynów oraz stroju. Dopiero po przejściu próby w tych dziedzinach, prawdopodobnie na różnych poziomach, kandydat był uważany za czystego i mógł być przyjęty do społeczności. *Warunki przyjęcia zawierały także dodatkowe restrykcje, które daleko wykraczały poza to, czego domagał się „judaizm normatywny” odnośnie do zwyczajnego zachowywania przykazań*<sup>51</sup>. Przede wszystkim *chaberowi* nie wolno było oddawać *terumot* (czyli ofiar przeznaczonych dla kapłanów, por. Lb 18,8n) oraz dziesięcin kapłanowi, który nie przestrzegał skrupulatnie praw związanych z czystością, to znaczy takiemu, który spożywał je w stanie rytualnej nieczystości. W ten sposób *chaberim* pragnęli uczynić się współodpowiedzialnymi za przestrzeganie praw czystości ze strony kapłanów. Zdaniem Oppenheimera mamy tu do czynienia z postawą, która — jak się zdaje — nie była normatywną w ówczesnym judaizmie. Nie nakazywał on bowiem, by jeden Żyd czuł się odpowiedzialnym za wykroczenia popełniane przez innego Żyda. Po drugie, *chaber* winien

<sup>50</sup> *The Amha-aretz*, ib., 118-156.

<sup>51</sup> *Ib.*, 132.

był dbać o rodzaj pokarmu (płynnego lub stałego), który sprzedawał osobom trzecim, i to nie tylko w odniesieniu do pokarmu świętego, ale także świeckiego. W praktyce oznaczało to, że *chaber* nie mógł sprzedawać żywności osobom podejrzanym o korzystanie z niej bez poszanowania norm czystości rytualnej. Wreszcie zobowiązaniem w pełnym tego słowa znaczeniu był nakaz spożywania zwykłych posiłków w stanie czystości rytualnej. Ruchy reformy religijnej epoki tannaitów traktowały to jako szczególną cnotę<sup>52</sup>. *Chaber* był ponadto zobowiązany do posłuszeństwa stowarzyszeniu i jego instytucjom, do składania relacji na temat swojej wierności oraz do poddania się ewentualnej karze na wypadek jakiegoś wykroczenia<sup>53</sup>. Oppenheimer jest zdania, że wspólne posiłki stowarzyszenia miały ogromne znaczenie nie tylko z tej racji, iż wówczas przeżywano w praktyce ideał czystości religijnej, lecz również dlatego, że wspólnemu posiłkowi przypisywano znaczenie ofiarnicze. Taki zwyczaj wspólnego posiłku stowarzyszenia przy szczególnych okazjach posiadał zresztą wyjątkową wymowę także w innych wspólnotach (u esseńczyków, qumrańczyków, *chassidim*, chrześcijan), zachowując wszakże odmienne znaczenia. Również rodzina *chabera* była dopuszczana do wspólnoty. Z wyjątkiem reguł związanych z czystością *chaberim* nie różnili się od reszty społeczności religijnej. Nie mieli żadnych norm prawnych w dziedzinie ekonomii, na wzór wspólnoty dóbr praktykowanej w Qumran, ani też nie mieszkali w specjalnie wydzielonych strefach. W przeciwieństwie zatem do qumrańczyków nie chcieli izolować się od reszty wspólnoty religijnej. Można nawet stwierdzić, że ich niektóre charakterystyczne praktyki pośrednio miały na celu przeprowadzenie reformy kapłaństwa. Odмова składania dziesięcin i ofiar, jak też sprzedawania świeckiej żywności kapłanom podejrzanym o nieprzestrzeganie reguł czystości zaowocowała odizolowaniem i wyrządzeniem szkód tej części kapłanów, którzy nie dzielali ideałów reformy religijnej. Drugą cechą charakterystyczną *chaberim* był absolutny rygorizm w zachowywaniu określonych reguł czystości, zdecydowanie mniej tolerancyjny niż praktykowany przez faryzeuszy, którzy z kolei skłonni byli pobłażliwie traktować wiernych napotykających na obiektywne trudności w życiu codziennym. Jednakże ów rygorizm, który doprowadził *chaberim* do rzeczywistej (nawet jeśli nie wynikającej z wyboru) separacji od reszty społeczności, jest zaledwie jednym przykładem mającego wiele odcieni ideału religijnego, który leży u podstaw wszystkich ruchów reformatorskich — ideału rozciągnięcia

<sup>52</sup> Ib., 132-133.

<sup>53</sup> Ib., 135.

reguł czystości rytualnej na cały Izrael, a nie tylko na kapłanów. Jest to prawdopodobnie związane z pewną interpretacją Wj 19,6 (*Wy będziecie Mi królestwem kapłańskim, narodem świętym*), według której cały lud, a nie tylko kapłani, winien zachowywać stan czystości, wyróżniający lud kapłański. W żadnym wypadku nie oznaczało to jakiegoś umniejszenia znaczenia systemu ofiarniczego albo kręgów kapłańskich. Wręcz przeciwnie. Błędne jest rozumienie tej duchowości w świetle współczesnego nam przeciwstawienia: laikat - kapłaństwo.

c. Po omówieniu nie tylko znaczenia zachowywania reguł czystości, ale również zróżnicowania co do stopnia surowości ich przestrzegania oraz treści norm w poszczególnych grupach musimy postawić pytanie zarówno o pochodzenie powyższego zróżnicowania, jak i o przyczynę tak dużego znaczenia tego aspektu duchowości żydowskiej.

Bardzo dużo uwagi poświęcił temu problemowi Paolo Sacchi. W najstarszych warstwach Pierwszej Księgi Henocha dostrzega on pojawienie się nowej dla judaizmu koncepcji pochodzenia zła. Miałoby ono wywodzić się ze skażenia, jakie w naturę wprowadził upadek aniołów oraz pouczenia anielskie udzielane człowiekowi. Zważywszy na dogłębnosc skażenia, jakie dotyka człowieka (pochodzi ono bowiem ze świata wyższego), konieczne jest lekarstwo na zło, proporcjonalne do jego przyczyny. Rozpoczyna się więc *poszukiwanie jakiejś drogi wyzwolenia, którą nie mogło być zwyczajne zachowywanie przykazań. Im bardziej przyczyna zła przekracza człowieka, tym bardziej musi przekraczać go także lekarstwo*. Również w Księdze Jubileuszów Sacchi dostrzega przekonanie, że *codzienne wybory nie mogą i nie powinny przekształcić się w wybory w oparciu o Prawo, lecz powinny być dokonywane dużo głębiej, w oparciu o nasze przyłgnięcie do Bożego planu (...); Abraham [w Jub 12,20n] ma wątpliwości, czy wrócić do Ur, dokąd zapraszają go Chaldejczycy. Nie jest to problem moralny, a w każdym razie Abraham czyni z tego problem religijny. „Oby słuszna w Twoich oczach była droga w rękę Twego sługi, abym mógł nią kroczyć i nie zagubić się w podążaniu za ułudami mego serca (...)”*. Zadanie człowieka polega na urzeczywistnieniu Bożych planów. W takim klimacie samo „spełnianie Prawa” nie jest już dla religijnego sumienia wystarczające<sup>55</sup>. Zdaniem Sacchiego także w Qumran porusza się tę problematykę. Nauczyciel Sprawiedliwości podziela idee Pierwszej Księgi Henocha na temat pochodzenia zła jako transcendentnego w stosunku do człowieka i dokonującego w nim „ontycznej dewiacji”, która domaga się radykalnego oczyszczenia. Nauczyciel

<sup>54</sup> E Sacchi, *Introduzione allibro di Enoc*, w: R Sacchi (red.), *Apoorifi dell 'Antico Testamento*, Torino 1981,444.

Sprawiedliwości podziela również pogląd z Księgi Jubileuszów, według którego ludzka wola, zła sama w sobie, musi przekroczyć samą siebie poprzez przyłgnięcie nie tyle do nakazów Prawa, co raczej do woli Bożej.

*Przystąpienie do sekty jest zasadniczym elementem na drodze do zbawienia. Tylko ta przynależność jest w stanie przynieść człowiekowi wyzwolenie od ontycznego zła, które przeznaczają go do udziału w zastępach Beliala. W ten sposób Prawo okazuje całą swą niewystarczalność: obrzezanie synów Abrahama nie wystarczy już, by naznaczyć prawdziwego Izraela. Niewystarczalność Prawa przejawia się jednak przede wszystkim w rozwoju idei, iż konieczne jest tylko spełnianie woli Bożej, ponieważ „kto nie wypełnia woli Bożej, z konieczności kroczy w zatwardziałości swego serca”, które będąc poczęte w grzechu-nieczystości, nie może inaczej prowadzić człowieka, jak tylko w stronę zła. Kto nie przystępuje do sekty, odrzuca „osąd sprawiedliwości” (1QS 3,1), czyli wolę Bożą»<sup>56</sup>.*

Zdaniem Sacchiego opinię przeciwną do prezentowanej przez 1 Henocha oraz Księgę Jubileuszów i Qumran miałyby stanowić «odpowiedź tradycyjna», utrwalona na przykład w Testamencie Lewiego, *gdzie twierdzi się, iż rozwiązanie problemu leży w coraz lepszym poznaniu Prawa Bożego*<sup>57</sup>. Wychodząc właśnie od tego ostatniego punktu, chciałbym przedstawić moją przeciwną opinię, wyrażoną na tych stronicach.

Moim zdaniem analiza *Sema'* jasno wykazuje, że posłuszeństwo Prawu absolutnie nie jest rozumiane jako coś oddzielonego od przyłgnięcia do woli Bożej, które wyraża się na zewnątrz właśnie za pomocą przestrzegania Prawa. Nie sądzę, by rozróżnienie Sacchiego pomiędzy wypełnianiem Prawa a wypełnianiem woli Bożej było uzasadnione w odniesieniu do *Sema'*, a ponadto zdaje się ono wprowadzać na nowo tradycyjne oskarżenie duchowości żydowskiej o legalizm bądź formalizm. Również Prawo oraz Boży plan nie wydają się przeciwstawnymi pojęciami. Przestrzeganie Prawa przymierza mieści się bowiem w ramach koncepcji ludzkiego wyboru uznającego Boga, który wkroczył, wkracza i będzie wkraczał w historię. Religijności *halachy* nie da się bynajmniej oddzielić od jej troski o przyłgnięcie do Bożych planów, które objawiają się w interwencjach Boga w historii. Postawa Johannana ben Zakkai, który w obliczu klęski polityczno-militarnej wcale nie uważa, że możliwość dochowania wierności Bogu została utracona, i w zaistniałej sytuacji organizuje przetrwanie judaizmu, pokazuje, że jest on ucieleśnieniem duchowości gotowej pochylić się przed Bożymi planami, które mogą niekiedy na wskroś

<sup>55</sup> *Stenia del mondogiudaico*, 169.

<sup>56</sup> *Ib.*, 241.

<sup>57</sup> *Ib.*, 168.

upokorzyć ludzkie zamysły. Widzieliśmy natomiast, że duchowość, która posiada swe korzenie w *Sema* skłonna jest jedynie w Bogu dostrzegać przyczynę wydarzeń historycznych oraz fundamentalnych ludzkich sytuacji. Wydaje mi się zatem, że należy istotnie złagodzić napięcie między bardziej tradycyjną religijnością Prawa a religijnością skoncentrowaną raczej na radykalnym przyłgnięciu do woli Bożej oraz szukaniu wybawienia z „ontycznie” skażonego ludzkiego położenia.

Niemniej nadal pozostaje problem zrozumienia głębokich korzeni, które różnią poszczególne prądy i wspólnoty w kwestii przestrzegania reguł czystości. W przeciwieństwie do Sacchiego, który zajął się głównie historią starożytnej myśli żydowskiej<sup>58</sup>, my chcieliśmy tutaj jedynie zarysować centrum duchowości żywej.

Kończę, przypominając że powyższe stronicie miały na celu dokonanie próby swego rodzaju *reductio ad unum*. Poprzez *Śema* chciałem wskazać na centrum, rdzeń, który stoi za licznymi palestyńskimi prądami religijnymi. Leży on u podstaw ich różnorodności, ale jej nie niweczy. Starłem się również pokazać, które spośród zasadniczych elementów owego rdzenia pozwoliły na tak wielką różnorodność interpretacji, przykładowo: relacja między historyczną interwencją Boga a wkładem człowieka; między Prawem rozumianym jako program polityczny a Prawem pojmowanym jako program osobistej przemiany we wspólnocie; między wolą Bożą a konkretną treścią tej woli (czyli problem różnorodności w *halachd*). Na samym końcu przypomniałem tezę Sacchiego, który w problemie pochodzenia zła upatruje całej grupy zagadnień leżących — jego zdaniem — u źródeł tego zróżnicowania. Drugą intencją powyższych rozważań było pokazanie różnorodności prądów oraz owej ciągłości w różnorodności, która występuje wówczas, gdy nieprzerwanie

<sup>58</sup> Zachęcam czytelnika do zapoznania się z dziełami, jakie Sacchi — z rzadko spotykanym dziś we Włoszech ścisłym rygorem i intelektualną odwagą — poświęca i poświęcał starożytnemu judaizmowi. Obok cytowanych już dzieł: *Storia del mondo ebraico*, *Gli Apocrifi dell'Antico Testamento* por. serię artykułów na temat apokaliptyki: *Il libro dei Vigilanti e apocalittica*, „Henoch” 1 (1979) 42-98; *Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: peccato ai origini e libertà dell'uomo*, „Henoch” 5 (1983), 31-58, oraz inne przedstawione na Kongresie zorganizowanym przez European Association of Jewish Studies oraz na II Kongresie Włoskiego Stowarzyszenia dla Studiów nad Judaizmem (Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo) — odpowiednio w lipcu i listopadzie 1982 roku. Odnośnie do bibliografii judaistycznej Sacchiego do roku 1981 zob. M. Pesce (red.), *Bibliografia dei giudaisti italiani*, „Henoch” 3 (1981), 236-238. Założone przez niego w 1979 roku czasopismo «Henoch» jest ważnym punktem odniesienia również dla uczonych wywodzących się z chrześcijaństwa lub studiujących Nowy Testament. W 1979 roku powstało Włoskie Stowarzyszenie dla Studiów nad Judaizmem (AISG), które zorganizowało już pięć kongresów (pierwsze trzy dotyczyły różnorodnych tematów, czwarty traktował o historiografii, a piąty o ruchach i prądach w judaizmie). Por. D. Piattelli i F. Parente (red.), *Atti del secondo Congresso (Testi e studi)*, Roma, 1983.

— niekiedy nawet przez długie okresy — trwają określone doświadczenia wspólnotowe, jak w przypadku faryzeuszy, qumrańczyków, *chaberim*, baptystów itp. Takiego zróżnicowania nie da się zrozumieć bez odniesienia do głęboko zakorzenionego wspólnego rdzenia żywej religijności, który jednak tej różnorodności nie unicestwia.



RINALDO FABRIS

## Duchowość Jezusa z Nazaretu

### 1. U źródeł duchowości Jezusa

Wyrażenie «duchowość Jezusa» może posiadać wiele znaczeń, które już na samym początku musimy jasno sprecyzować. W sensie bardzo ogólnym można przez nie rozumieć żywe doświadczenie duchowe, które zostało zainspirowane osobą i przesłaniem Jezusa z Nazaretu, jak również refleksję nad tym doświadczeniem. W takim aspekcie duchowość Jezusa jest podstawowym źródłem i parametrem wszelkiej duchowości chrześcijańskiej. Stąd historyczna analiza tej duchowości nie byłaby niczym innym, jak syntezą badań przeprowadzonych na różnych doświadczeniach duchowych, które wyrosły i czerpały pokarm z tradycji ewangelicznej. Niemniej takie potraktowanie tematu byłoby nie tylko zbyt ogólne, ale stanowiłoby zbyteczne powtórzenie tego, o czym mówi historia duchowości w NT i w Kościele.

W drugim możliwym rozumieniu duchowość Jezusa traktuje o historycznym doświadczeniu duchowym Jezusa z Nazaretu. Jednak już na wstępie pojawia się tu problem metodologiczny. Czy jest możliwe odtworzenie w sposób wiarygodny doświadczenia duchowego przeżytego przez Jezusa w Palestynie? Czy dostępne nam źródła - cztery Ewangelie kanoniczne oraz inne pisma nowotestamentowe — nadają się do takiej historycznej rekonstrukcji duchowości Jezusa? Problem ten pojawia się wobec próby dotarcia na płaszczyźnie historycznej do Jezusa w oparciu

o Jego słowa, epizody oraz wydarzenia przekazane nam w tekstach ewangelicznych, których echo znajduje się także w innych pismach kanonicznych. W przypadku duchowości Jezusa takie przedsięwzięcie okazuje się podwójnie skomplikowane, gdyż Jego doświadczenie duchowe można uchwycić jedynie jako odbijające się w słowach, gestach i sytuacjach, jakie się zachowały albo też zostały zrekonstruowane w oparciu o teksty i które są historycznie wiarygodne jako słowa, gesty lub czyny Jezusa.

Stąd analiza historyczna duchowości Jezusa powinna wziąć pod uwagę wyniki badań uzyskanych metodą historyczno-krytyczną zastosowaną do Ewangelii. Metoda ta pozwala dotrzeć do istotnego rdzenia historycznego słów oraz gestów Jezusa, w których można dopatrzeć się pewnego odbicia Jego duchowości. Aby dojść do poziomu Jezusa historycznego, trzeba przejść przez uprzednie dwa poziomy: redakcyjny, będący dziełem ewangelistów, oraz poziom wspólnej tradycji, który poprzedza zredagowanie Ewangelii. Jeśli ktoś zatrzymałby się na ostatnim poziomie, czyli pracy ewangelistów, byłby w stanie odtworzyć duchowość synoptyczną, która nabiera charakterystycznych znamion w poszczególnych Ewangeliiach. To samo można powiedzieć o czwartej Ewangelii, występującej pod imieniem Jana. Z całą pewnością duchowość odbijająca się w poszczególnych Ewangeliiach swymi korzeniami sięga wspólnej tradycji i z niej też czerpie swój pokarm. Z kolei tradycja może wywodzić się od pierwotnego źródła - osoby Jezusa z Nazaretu. Lecz aby móc mówić o duchowości Jezusa, trzeba tę historyczną i duchową ciągłość udowodnić przy pomocy rygorystycznej metody historycznej i literackiej.

Autorzy, którzy próbowali nakreślić rysy duchowości Jezusa, w mniej lub bardziej wyraźny sposób stawiają problem historyczno-krytycznych podstaw dla swoich badań. Najczęściej jednak rozwiązują go poprzez generalne zaakceptowanie wiarygodności historycznej materiału ewangelicznego lub też przez odwołanie się do wniosków krytyki ewangelicznej<sup>1</sup>. Pierwsze stanowisko, choć w kwestiach teoretycznych poprawne, próbuje uniknąć trudności poprzez zwyczajne zanegowanie problemu. Z drugiej strony zaś, kto stara się opierać na wynikach badań historyczno-krytycznych Ewangelii, zmuszony jest dokonać wyboru między rozbieżnymi, by nie powiedzieć sprzecznymi ze sobą rozwiązaniami. W poszczególnych

<sup>1</sup> L. Bouyer, *L insegnamento e l'influsso di Gesù*, w: *Spiritualità del Nuovo Testamento*, 1. *Storia della spiritualità cristiana*, Bologna 1967, 63-96; J. Guillet, *Jâus*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1974, VIII, 1065-1109; id., *The Religious Experience of Jesus and his Disciples*, Anthony Clark Books 1979.

przypadkach analiza historyczno-krytyczna tekstów ewangelicznych nie osiąga wiarygodnych rezultatów. Nie jest łatwo podać przekonujące argumenty, że dana sentencja wywodzi się od samego Jezusa albo że jakaś sytuacja czy epizod zapisane w Ewangelii odpowiadają doświadczeniom czy wydarzeniom historycznie możliwym do zrekonstruowania.

Szukając jakiegoś pewnego podłoża dla studiów nad duchowością Jezusa, można dziś liczyć na znaczną jednomyślność w kilku zasadniczych punktach historyczno-krytycznych badań Ewangelii. Przede wszystkim istnieje zbieżność co do metody analizy oraz wyróżnienia kryteriów mających na celu ustalenie historyczności materiału ewangelicznego. Po drugie, jesteśmy w stanie wskazać kilka stałych punktów, na których można by ewentualnie oprzeć historycznie wiarygodną rekonstrukcję wydarzenia Jezusa oraz jego duchowości. Takim pewnym punktem jest programowe głoszenie królestwa Bożego oraz śmierć na krzyżu. W oparciu o analizę historyczno-krytyczną Ewangelii istnieje powszechna zgodność, że Jezus rozpoczął swoją działalność publiczną od przepowiadania królestwa Bożego. Również tragiczny finał Jego publicznej aktywności jest przez większość autorów uznawany za wiarygodny historycznie.

Na pierwszy rzut oka te dwa stwierdzenia mogą wydawać się czymś zupełnie nic nie znaczącym wobec ogromu materiału ewangelicznego. Chodzi tu jednak o dwa kluczowe i decydujące elementy konieczne do odtworzenia oraz zrozumienia całego wydarzenia historycznego, jak też zamysłu duchowego Jezusa. Wszystkie przytoczone w Ewangelii słowa i czyny Jezusa, których nie można odłączyć od programowego głoszenia królestwa Bożego oraz dramatycznego zakończenia Jego życia na krzyżu, należy traktować jako słowa i czyny, które odzwierciedlają historyczny zamysł, a także pierwotną intencję Jezusa. Ta ogromna zgodność krytyki w stosunku do Ewangelii pozwala nam na skoncentrowanie studiów nad duchowością Jezusa wokół kilku kluczowych i konstruktywnych elementów, które z jednej strony wiążą się z inauguracyjnym manifestem Jezusa - królestwem Bożym, a z drugiej z Jego radykalnym zaangażowaniem aż po śmierć na krzyżu<sup>2</sup>.

Takie ustawienie metodologiczne daje nam również odpowiedź na problem stawiany przez chrystologię. Czy można w ogóle mówić o doświadczeniu duchowym Jezusa, którego już w pierwszych wyzna-

<sup>2</sup> Obszerniejsze opracowanie kryteriów ustalania historyczności materiału ewangelicznego wraz z odpowiednią bibliografią zob. w: R. Fabris, *Gesu di Nazareth, Storia e interpretazione*, Assisi 1983, 55-63.

niach wiary uznaje się za Syna Bożego i Pana? Czy jest poprawne studium nad duchowością Jezusa, które nie bierze pod uwagę tego tajemniczego wymiaru Jego tożsamości? Z drugiej strony duchowość Jezusa, którego uznaje się i głosi jako Syna Bożego, ze swej natury wymyka się jakimkolwiek uwarunkowaniom historycznym i nie daje się zamknąć w żadnej wypracowanej formule wychodzącej od doświadczenia ludzkiego. Niemniej spotkanie z historycznie wiarygodnymi słowami i gestami Jezusa pozwala odkryć i uwypuklić niepowtarzalność Jego relacji z Bogiem oraz Jego wyjątkowy autorytet w stosunku do ludzi. Przystęp do okrytej tajemnicą osoby Jezusa, o jakiej otwarciu mówią formuły wiary pierwszych wspólnot chrześcijańskich, może nastąpić tylko na drodze wyznaczonej przez Ewangelię. Dlatego też podejście do źródeł ewangelicznych przy użyciu metody rygorystycznej, lecz równocześnie otwartej na to, by uchwycić wszystkie możliwe reperkusje, stanowi nieodzowny warunek dla zrekonstruowania duchowości Jezusa z Nazaretu oraz intuicyjnego zrozumienia tego, co dotyczy Jego głębokiej i ukrytej tożsamości.

a) Doświadczenie duchowe Jezusa w kontekście palestyńskim  
I wieku

U korzeni duchowości Jezusa, znanego przez swoich współczesnych jako «prorok z Nazaretu w Galilei», leży Jego doświadczenie religijne. Takie stwierdzenie nie wnosi jednak niczego nowego lub innego, czego by nie można powiedzieć o każdej wybitnej jednostce, która pełniła jakąś funkcję publiczną w żydowskim kontekście religijnym I wieku. Odnosi się to także do reformatorskiego proroka znad Jordanu — Jana zwanego Chrzcicielem; podobnie do pewnego nauczyciela, założyciela schizmatycznej wspólnoty zamieszkałej na północno-zachodnim wybrzeżu Morza Martwego, w miejscowości, która obecnie nazywa się *Wadi Qumran*. To samo można powiedzieć o rabbim Hillelu, żydowskim nauczycielu żyjącym w okresie między końcem I wieku przed Chr. a początkiem I wieku po Chr., który zapoczątkował szkołę prawniczą reprezentującą kierunek otwarty i dynamiczny. Chodzi tu zatem raczej o wskazanie owego pierwotnego załączka, z którego wzięło początek religijne doświadczenie Jezusa, wybijające się wśród dominujących w Jego epoce i środowisku trendów.

Wspólna tradycja ewangeliczna przechowuje pamięć o początkowym związku między Jezusem a Janem Chrzcicielem. Teksty ewangeliczne w obecnej formie skłonne są raczej do podporządkowania Jana osobie

Jezusa, czyniąc z pustynnego reformatorskiego kaznodziei «poprzednika» Jezusa-Mesjasza. Relacje między tymi dwiema postaciami są jednak trochę bardziej skomplikowane. W rekonstrukcji, jakiej świadectwem są Ewangelie, wyczuwa się pewne napięcie pomiędzy sceną chrztu, w której Jezus zostaje bezpośrednio z nieba uznany i naznaczony do swej misji, a inną sceną, gdy Jan posyła z więzienia dwóch uczniów, by zapytali Jezusa: *Czy Ty jesteś tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać* (Mt 11,2; Łk 7,19). Przypuszczalnie przez pewien czas Jezus chodził za Janem wraz z grupą pierwszych uczniów, którzy następnie towarzyszyli Mu w Galilei. Pewnym potwierdzeniem tego faktu może być chrzest, który Jezus przyjął w wodach Jordanu, stosując się do typowego dla Jana Chrzciciela obrzędu.

Jednakże duchowość Jezusa, która wprawdzie mogła zaczerpnąć pewne elementy ze wspólnego przebywania z prorokiem znad Jordanu, różni się od duchowości Jana nie tylko z racji innego źródła, z którego wypływa, ale również co do niektórych aspektów zewnętrznych. Z jednej strony Jezus stara się połączyć początek oraz kierunek swojej misji publicznej z prorockim i chrzcielnym przepowiadaniem Jana. Z drugiej strony jednak zwraca uwagę na kilka różniących ich punktów. Jan jest surowym prorokiem na pustyni, który głosi nadchodzący sąd Boży, posługując się uwagami przypominającymi wyrocznie proroków z tradycji biblijnej. Tłumy przychodzą, by słuchać głosiciela znad Jordanu, przyciągane jego stylem życia. On zaś zachęca wszystkich bez wyjątku, aby dokonali kąpieli oczyszczającej w wodzie jako początek nawrócenia, celem uniknięcia nieszczęścia, które wisi nad niepokutującymi grzesznikami.

Jezus oraz grupa Jego uczniów zdecydowanie różnią się od zapoczątkowanego przez Jana ruchu reformatorskiego. Inne jest środowisko i styl życia. Jezus wędruje po wioskach, przebywa wśród ludzi, uczęszcza do miejsc publicznych, bywa w synagodze i na placach. Nie czeka aż grzesznicy przyjdą, by wyznać swe grzechy. To On wzywa ich, aby poszli za Nim, albo sam idzie do ich domów. Nie dba o zachowywanie dodatkowych postów ani nie nakazuje oczyszczających kąpieli. Jest to czymś wyjątkowym. Po okresie przejściowym, w którym Jezus zachowuje pewien związek z Chrzcicielem i sam przyjmuje chrzest, następuje drugi etap, kiedy Jezus odłącza się od niego i całkowicie pomija obrzęd oczyszczenia oraz nawrócenia (por. J 3,22.26). Jezus wręcz przeciwstawia się tradycyjnym formom oczyszczenia, przepisany przez nauczycieli z kręgów faryzejskich tym, którzy chcą mieć udział w świętej wspólnocie prawdziwego Izraela (por. Łk 11,37-41). Tego odwrócenia porządku ze strony Jezusa nie da się wytłumaczyć jedynie jako radykalizację reformator-

skiego programu Jana Chrzciciela. U podstaw tej nowości leży odmienne doświadczenie religijne.

W istocie bowiem doświadczenie Jana, pomimo nieprzychylnego nastawienia do instytucji, mieści się jeszcze w granicach wyznaczonych przez żydowską tradycję religijną. Kąpiel rytualna, nakazana wszystkim bez względu na funkcję czy dojrzałość religijną, stanowi poszerzenie obrzędów oczyszczenia praktykowanych przez kapłanów pełniących urząd w świątyni jerozolimskiej, stosownie do przepisów lewickich. Motywacją tego obrzędu oczyszczenia, który staje się wezwaniem i zobowiązaniem do nawrócenia, jest bliskie nadejście sądu Bożego. Ta zapowiedź ostatecznej interwencji Boga, charakteryzująca wystąpienie Jana, pokrywa się z tradycją prorocką, zwłaszcza apokaliptyczną.

O ile z jednej strony trzeba przyznać, że ruch reformatorski Jana Chrzciciela rozwija się poza tradycyjnymi instytucjami żydowskimi, jak świątynia czy Prawo (albo przynajmniej na ich obrzeżach), to jednak z drugiej strony nie można zaprzeczyć, że jego obrzęd pokutny i następujące po nim zobowiązanie do etyczno-religijnego nawrócenia wpisują się w obie te sfery tradycyjnej religijności żydowskiej. W celu uniknięcia nadchodzącego sądu Bożego, który okaże się nieubłaganą karą dla niepokutujących grzeszników, surowy prorok z pustyni zaleca oczyszczającą kąpiel oraz drogę radykalnego nawrócenia. Prawdą jest, że spotkanie z Bogiem nie dokonuje się w świątyni ani też samo przestrzeganie przepisów prawnych nie wystarcza, aby uciec przed groźącym ogniem Bożego gniewu albo przed siekierą, która jest już przyłożona do drzewa nieprzynoszącego owocu. Niemniej od wszystkich bez wyjątku wymaga się jakiegoś przygotowawczego lub symbolicznego obrzędu oczyszczenia oraz odpowiedniego zobowiązania etycznego.

Porównanie z tą umiarkowanie nowatorską linią Jana Chrzciciela w całej pełni ukazuje nowość koncepcji religijnej Jezusa. Nie chodzi tylko o głoszenie królestwa Bożego, które to głoszenie powszechnie uważa się za programowy, charakterystyczny i centralny element działalności publicznej Jezusa. Także prorok udzielający chrztu nad Jordanem prawdopodobnie odwoływał się do religijnego symbolu królestwa Bożego, które w tradycji biblijnej przywodzi na myśl również oczekiwanie zwycięskiego i niezawisłego sądu Bożego (por. Mt 3,2). Jezus otwarcie oznajmia, że «królestwo Boże» lub «niebieskie» — obie te formuły znaczą to samo — jest blisko (por. Mk 1,15; Mt 4,17). Ale nie tylko to. Przy pomocy krótkich formuł w stylu prorockim ogłasza, iż panowanie oraz wszechwładza Boga czynnie i skutecznie daje się poznać, gdy występuje On w obronie

ubogich, wszystkich uciśnionych, wyłączonych z tradycyjnych instytucji religijnych, bądź nie czujących z nimi związku. Po trzecie, Jezus zajmując określone stanowisko oraz otwarcie głosząc swoje poglądy, daje jasno do zrozumienia, że królowanie Boga, który przygarnia i wyświadcza dobrodziejstwa ubogim oraz grzesznikom, staje się w Jego osobie tu i teraz obecne. Jednym słowem, królestwo Boże — obiecane i oczekiwane przez cały czas trwania tradycji biblijnej - objawia się w słowach i gestach Jezusa jako rzeczywistość, która już nadeszła. Orygenes, wielki egzegeta i teolog szkoły aleksandryjskiej, bardzo dobrze ujmuje ten aspekt dynamicznej obecności królestwa Bożego w Jezusie, kiedy stwierdza, że *Christus jest autobasileia*<sup>3</sup>.

#### b) Przepowiadanie królestwa Bożego a doświadczenie Ducha

Jak wyjaśnić ten radykalny zwrot w życiu Jezusa, który streszcza się w nowości Jego programowego orędzia? Można podejrzewać, że u jego podstaw leży nowe doświadczenie Boga. Samo sformułowanie «królestwo Boże» nie jest zgoła oryginalne, chociaż w tradycyjnych środowiskach synagogałnych, w grupach i ruchach, które znamionują judaizm palestyński I wieku, nie należy do często używanych. W tradycji biblijnej, zwłaszcza w Psalmach i u Proroków, symbol królestwa Bożego wyraża wiarę w przemożne i zbawcze działanie Boga, który panuje nad siłami natury, objawia się jako Pan historii, broni i prowadzi swój lud Izraela. W wymiarze kosmicznym i historycznym uprzywilejowanym miejscem doświadczenia panowania Boga jest świątynia w trakcie sprawowanej liturgii, podczas której wspomina się zbawcze wydarzenia z przeszłości. Również podczas zgromadzenia synagogałnego przeżywa się na nowo to doświadczenie religijne Bożego panowania, zwłaszcza w kontekście kryzysu politycznego i religijnego, jak też w okresie poprzedzającym wielkie powstanie z lat 66-70, kiedy Izraelita modli się o nadejście królestwa Bożego i prosi o przywrócenie niepodległości narodowej wraz z etyczno-religijną autonomią<sup>4</sup>. W kręgach apokaliptycznych, żyjących

<sup>3</sup> Orygenes, *Comm.inMatth* XIV 7; Mt 18,28.

<sup>4</sup> Jedenaste spośród 18 błogosławieństw, które stanowią *tęfillah*—modlitwę (zwaną też *'amidah* z tej racji, że była odmawiana w postawie stojącej) sięgającą w swej archaicznej strukturze czasu przed rok 70 po Chr., brzmi w ten sposób: *Śpraw, by powrócili nasi sędziowie, jak za dawnych czasów, i nasi doradcy, jak to było na początku. Szybko zaprowadź Twoje jedyne królestwo nad nami - przez łaskę i miłosierdzie, przez miłość i sprawiedliwość. Błogosławiony jesteś, Panie, Królu miłujący dobroć i sprawiedliwość*, (S. Cavalletti, *II tratto delle Benedizicmi*, Torino 1968, 446).

na marginesie tradycyjnych instytucji, w oczekiwaniu na ostateczne objawienie Boga, głosi się Jego niebiańskie panowanie, które ma nastąpić już w najbliższej przyszłości.

Jezus głosi nadejście królestwa Bożego, które tu i teraz dokonuje się w Jego gestach oraz słowach. Jednakże dla uwiarygodnienia swojego przesłania nie odwołuje się ani do kontekstu liturgicznego, ani do świątyni, ani też do synagogi. Zgodne świadectwo Ewangelii umieszcza programowe orędzie Jezusa, skoncentrowane na pełnym treści symbolu królestwa Bożego, u progu Jego działalności w Galilei. W trzech Ewangeliach synoptycznych początek niezależnej od Jana misji Jezusa zachowuje następujący porządek chronologiczny: chrzest, związany z przepowiadaniem i działalnością Jana nad brzegiem Jordanu; krótki okres samotności i prób-pokus na pustyni; po aresztowaniu Jana głoszenie królestwa Bożego w Galilei, w okolicach Kafarnaum (por. Mk 1,14-15; Mt 4,12-17; Łk 4,43). Również czwarta Ewangelia, znana pod imieniem Jana, zachowując redakcyjną niezależność, częściowo potwierdza taki porządek początku misji Jezusa: świadectwo Jana w kontekście chrztu, spotkanie pierwszych uczniów i wędrówka do Galilei, w końcu ostateczne odłączenie się od Jana Chrzciciela.

Ten tradycyjny obraz «początków» Ewangelii dowodzi, iż doświadczenie chrzcielne stanowi dla Jezusa moment decydujący. Przed tym wydarzeniem Jezus jest nieznanym rzemieślnikiem z Nazaretu; po chrzcie natomiast pojawia się w Galilei oraz w swoim mieście obdarzony pełną władzą religijną. Nastęstwo faktów, jakie znajdujemy w Ewangeliach, może prowadzić do pokusy połączenia początku publicznej i prowadzonej z pełnym autorytetem misji Jezusa z Jego doświadczeniem chrzcielnym. Innymi słowy, moment chrztu w Jordanie w kontekście pokutnego i prorockiego ruchu Janowego miałyby stanowić dla Jezusa jakby swoistą inwestyturę czy też powołanie na wzór wielkich postaci biblijnych, patriarchów i proroków. Jest to jednak hipoteza zbyt pośpieszna i uproszczona, gdyż w istocie Ewangelie nie wskazują na bezpośrednią relację pomiędzy doświadczeniem chrzcielnym a rozpoczęciem działalności publicznej Jezusa. Świadectwa zarówno Ewangelii synoptycznych, jak i czwartej Ewangelii, są zgodne co do podkreślania decydującej roli Ducha, który «zstępuje» na Jezusa podczas chrztu w Jordanie. To doświadczenie Ducha zostaje potwierdzone przez objawienie Boga, który odsłania tożsamość oraz zadanie Jezusa. Jest On umiłowanym, jedynym Synem, przeznaczonym i uzdolnionym do szczególnej misji (por. Mk 1,9-11 par.).



Związek między doświadczeniem Ducha a publicznym i pełnym autorytetem głoszeniem królestwa Bożego potwierdza wypowiedź Jezusa, którą przechowała tradycja leżąca u źródeł Ewangelii Mateusza i Łukasza. W kontekście sporu z niektórymi przedstawicielami tradycyjnego judaizmu na temat religijnej interpretacji dokonanych przez Jezusa egzorcyzmów cytuje się tę Jego wypowiedź: *Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy to istotnie przyszło do was Królestwo Boże* (Mt 12,28; por. Łk 7,20). W tym samym kontekście przytacza się przypowieść o człowieku mocarnym i dobrze uzbrojonym, który strzeże swego domu. Kiedy jednak nadciągnie «silniejszy od niego», może wejść do jego domu, pokonać go, związać i wyrwać mu łup (por. Mt 12,29; Łk 11,21-23). Ten obraz kogoś «silniejszego» przywołuje słowa Jana Chrzciciela, który zapowiada zwycięski sąd Boży (por. Mt 3,11 par.). Tradycja ewangeliczna odnosi te prorocze słowa do Jezusa, «Pana», który przychodzi po Janie, aby chrzcić Duchem Świętym, wichrem i ogniem (por. Mt 3,11 par.).

Przeciwstawienie Jezus a Janowi Chrzcicielowi rozciąga się również na inną enigmatyczną wypowiedź Jezusa, w której można zauważyć aluzję do zwycięskiej walki o zaprowadzenie królestwa Bożego: *Od czasu Jana Chrzciciela aż dotąd królestwo niebieskie doznaje gwałtu i ludzie gwałtowni zdobywają je* (por. Mt 11,12; Łk 16,16). Ewangelia Łukasza, która łagodzi nieco ten obraz zwycięskiej walki Jezusa o zaprowadzenie królestwa Bożego, kładzie akcent na rolę Ducha Świętego, który sytuuje misję Jezusa w linii prorocko-mesjańskiej. W miejsce wzmianki o głoszeniu królestwa Bożego Łukasz wprowadza scenę programową w Nazarecie, w której Jezus podczas zgromadzenia synagogałnego wyjaśnia swą misję, odwołując się do tekstu z tradycji Izajasza: *Duch Pański nade mną, ponieważ mnie namaścił; posłał mnie, abym głosił dobrą nowinę ubogim...* (Łk 4,18; Iz 61,1). Jest to tekst inwestytury prorockiej, który stanowi jakby echo bardziej znanego fragmentu, rozpoczynającego serię tak zwanych pieśni Sługi Pańskiego: *Oto mój sługa, którego podtrzymuję, wybrany mój, w którym mam upodobanie. Sprawilem, że Duch mój spoczął na nim, On zanieśie narodom Prawo...* (Iz 42,1). Do powyższej prezentacji sługi, który dla wypełnienia swego zadania otrzymuje Ducha Bożego, nawiązuje z kolei głos z nieba, ogłaszający w kontekście chrztu misję Jezusa (Mk 1,11; por. J 1,34). Zbieżność tekstowi tematów jest zbyt oczywista, aby uznać ją za przypadkową lub sztuczną.

Można sądzić, iż u źródeł tego związku między «zstąpieniem» Ducha Świętego na Jezusa a Jego głoszeniem Ewangelii ubogim lub przepowiadaniem królestwa Bożego leży doświadczenie duchowe, które tradycja

ewangeliczna zapisała według modelu objawień biblijnych, jakich adresatami byli patriarchowie i prorocy.

Potwierdzeniem tego może być scena przemienienia, która w drugiej części Ewangelii synoptycznych odgrywa rolę analogiczną do tej, jaką na początku spełniała scena chrztu. Także w tym przypadku mamy do czynienia z modelem literackim zaczerpniętym ze stron biblijnych, w którym przywołane zostaje objawienie się Boga ludziom obdarzonym misją pośredniczenia: Mojżeszowi, Danielowi. Jednak oprócz znaków teofanii oraz pojawienia się symbolicznych postaci Mojżesza i Eliasza znaczenie tej sceny raz jeszcze zostaje wyrażone za pomocą «głosu» Boga: *To jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie* (Mt 17,5 par.). Podobnie jak w teofanii chrzcielnej, obok odniesienia do Iz 42,1 prorockie nastawienie misji Jezusa jest potwierdzone przez nawiązanie do Pwt 18,15.

### c) Modlitwa i doświadczenie duchowe Jezusa

Powyższe dane ewangeliczne nie pozwalają na rekonstrukcję doświadczeń duchowych, które Jezus przeżył na początku oraz w kulminacyjnym momencie swej misji publicznej. Nawiązanie do modeli biblijnych - patriarchów, Mojżesza, proroków - jest zbyt subtelne i aluzyjne, by prawdopodobnym okazało się zestawienie bądź też pokrycie się ich doświadczeń duchowych, nawet jeśli byłyby one analogiczne. Wspomniane wyżej sceny ewangeliczne raczej mają na celu pokazać, kim jest Jezus i jaka jest Jego misja w Bożym planie, aniżeli opisać Jego doświadczenie duchowe jako o bezpośrednie świadectwo.

Jedynie Łukasz, trzeci ewangelista, wprowadza obydwie sceny objawienia, to znaczy chrzest oraz epizod na górze, przy pomocy spostrzeżenia, które wskazuje na osobiste doświadczenie Jezusa: *Kiedy Jezus się modlił, niebo się otworzyło* (Łk 3,21); *Wyszedł na górę, aby się modlić; a gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił* (Łk 9,28). Znana jest Łukaszowa tendencja do podkreślania modlitewnej postawy Jezusa. Niemniej również dwaj pozostali synoptycy, Marek i Mateusz, których nie można podejrzewać o podobny schemat hagiograficzny, spontanicznie akcentują niektóre elementy modlitwy Jezusa na samotności: oddalał się na miejsca pustynne albo na górę, aby się modlić (por. Mlc 1,35; Mt 14,23 par.). W tych krótkich spostrzeżeniach ewangelistów nie ma wyraźnej mowy o modlitwie Jezusa. Tylko w jednym przypadku trzej synoptycy utrwalili modlitwę Jezusa,

choć również w formie zwięzłej i stylizowanej. Chodzi o modlitwę w Getsemani, przy której — według Marka i Mateusza — obecni są trzej uczniowie, którzy wcześniej uczestniczyli w doświadczeniu na górze przemienienia. Jezus modli się żarliwie, powtarzając wciąż te same słowa: *Abba, Ojcze! Dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ode Mnie ten kielich! Jednak nie to, co Ja chcę, lecz to, co Ty* (Mk 14,36 par.). Niejednokrotnie zwracano uwagę na szczególny charakter tytułu, jakim Jezus zwraca się do Boga: «Ojcze mój», a który Marek przytacza także w formie aramejskiej: «*Abba*». Wprawdzie zwyczaj nazywania Boga «Ojcem» lub «moim Ojcem» jest znany i udokumentowany zarówno w późnych tekstach biblijnych, jak też w niektórych formułach synagogałnych, to jednak nie można twierdzić, jakoby zwracanie się do Boga przez «*Abba*» było czymś powszechnym. Tytuł ten przywodzi na myśl klimat relacji rodzinnych, w których dzieci właśnie w taki sposób zwracają się do ojca. Również uczniowie darzą swego nauczyciela tytułem *Abba*, co stanowi oznakę szacunku i poważania. Na tym tle forma modlitwy Jezusa, który zwraca się do Boga z prostolinijną i bezwarunkową ufnością, jawi się jako rzeczywiście wyjątkowa.

Jeżeli trzem ewangelistom udało się streścić modlitwę Jezusa podczas nocy konania w przytoczonych wyżej wyrażeniach, to można przyjąć, że według wspólnej tradycji ewangelicznej był to Jego charakterystyczny sposób modlitwy. Takie przypuszczenie znajduje potwierdzenie w innym tekście, zachowanym w podwójnej tradycji Mateusza i Łukasza. Obok wzmiankowanej wcześniej w opisie męki jest to jedyna modlitwa Jezusa włączona w kontekst Jego działalności publicznej. Już sama ta powściągliwość Ewangelii winna skłonić nas do refleksji. Wydaje się czymś oczywistym, że przeznaczona dla wspólnot religijnych mała książeczka, jaką była Ewangelia, powinna przytaczać różne przykłady i formuły modlitewne, przypisując je swemu nauczycielowi-założycielowi. Tymczasem nic z tego. Według tradycji Łukaszej Jezus i Jego grupa różnią się od innych grup czy ruchów tym, że nie przesadzają w mnożeniu modlitw (por. Łk 5,33; Mt 6,7-8).

Ten ogólny obraz każe nam dać więcej wiary dwóm Ewangeliom, które — zachowując odmienne warianty we wprowadzeniu - przekazują tę jedyną modlitwę Jezusa. Inny jest także kontekst, w którym została ona umieszczona w obu Ewangeliach. Łukasz dostosowuje go bardziej do charakteru modlitwy: kiedy uczniowie z radością wracają z misji w Galilei i opowiadają Jezusowi o wspaniałych sukcesach swych poczynań, On zaprasza ich do zastanowienia się nad właściwą przyczyną ich radości. W tym miejscu Łukasz cytuje modlitwę, wprowadzając ją następującymi

słowami: *W tej właśnie chwili Jezus rozradował się w Duchu Świętym i rzekł: Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie. Ojciec mój przekazał mi wszystko. Nikt też nie wie, kim jest Syn, tylko Ojciec; ani kim jest Ojciec, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić* (Łk 10,21-22).

Mateusz wprowadza tę modlitwę Jezusa po prorockiej lamentacji i sądzie nad losem miast położonych nad jeziorem, które nie chciały przyjąć wezwania do nawrócenia, zawartego w podtekście potężnych dzieł, jakich Jezus pośród nich dokonał. Dla podkreślenia kontrastu Mateusz umieszcza tu modlitwę uwielbienia Ojca, który objawił «te rzeczy» maluczkiemu (por. Mt 11,25-26). Pierwszy ewangelista uzupełnia modlitwę wezwaniem Jezusa zapraszającego utrudzonych i uciśnionych, by poszli za Nim i znaleźli odpocznienie (por. Mt 11,28-30). Łukasz natomiast na zakończenie Jezusowej modlitwy uwielbienia Ojca umieszcza «błogosławieństwo» skierowane bezpośrednio do samych uczniów, którym dane zostało przeżyć to, co wielu proroków oraz królów pragnęło zobaczyć i usłyszeć (por. Łk 10,23-24).

Rozbieżność obydwu redakcji co do umiejscowienia tej modlitwy kontrastuje z niemal doskonałą zgodnością samej cytowanej tam modlitwy. Z wyjątkiem wprowadzenia, w którym uwidacznia się praca literacka ewangelistów, formuła modlitwy jest doskonale identyczna, nie licząc kilku nieznaczących przeróbek dotyczących formy. Akcent na «rozradowanie w Duchu Świętym» jest w tym sformułowaniu zbyt wyraźnie Łukaszowy, by stanowić echo wspólnej tradycji. W każdym razie wspaniale wyraża on klimat modlitwy i dobrze współbrzmi z formułą błogosławieństwa. Rytm modlitwy został wyznaczony przez postawienie Jezusa przed Ojcem, któremu przyznaje się powszechne panowanie: «Pan nieba i ziemi». Dwukrotnie powtórzony tytuł «Ojcze» - na początku i na końcu pierwszego zdania - wskazuje na synowską relację modlącego się Jezusa. Należy podkreślić również typowo biblijny charakter modlitwy «błogosławieństwa», która mieści w sobie odcienie otwarcie wyrażanego uwielbienia i dziękczynienia. Motywem tego wymownego błogosławieństwa Jezusa jest wdzięczność za sposób działania Ojca, Jego wolną i bezinteresowną wolę objawienia się «maluczkiemu».

Ta niczym nieskrępowana wolność i dobroć Ojca względem maluczkiemu staje się jeszcze bardziej sugestywna, gdy przeciwstawi się ją wykluczeniu «mądrych» i «roztropanych», przed którymi zakryte są rzeczy objawione tym pierwszym. Tekst ewangeliczny nie precyzuje, co jest przedmiotem owego zakrycia i objawienia. Niemniej z bezpośrednio

następującego po nim zdania, mówiącego o wzajemnej i wyłącznej relacji poznania-komunii, jaka łączy Syna z Ojcem, można intuicyjnie wyczuć, że chodzi tu o objawienie, w którym Syn pełni wyjątkową i niezastąpioną rolę. Ojciec powierzył Mu «wszystko».

#### d) Tożsamość duchowa Jezusa

Wspomniany tekst ewangeliczny, który ma wiele znaczących punktów stykowych z tradycją Janową - por. J 10,15; 17,2 - jest zbyt sugestywny i odosobniony, aby nie budzić podejrzeń co do jego historycznej wiarygodności. Z drugiej jednak strony nie wystarczy wykazać podobieństwo z niektórymi wzorcami literackimi wywodzącymi się z tradycji mądrościowej i apokaliptycznej, żeby można było uznać go za wytwór pierwotnej wspólnoty, która w formie modlitwy utrwaliła swoją własną wiarę w Jezusa, jedyne Syna Bożego, objawiciela i pośrednika. Niezależnie od słownego sformułowania tekstu greckiego, który może wykazywać wpływ wspólnoty posługującej się Biblią w języku greckim, trzeba przyznać, że struktura błogosławieństwa odzwierciedla pozycję Jezusa zgodną z całością Ewangelii.

On sam określa się przed Bogiem jako «syn», będący z Nim w relacji spontanicznej i nieskrywanej komunii. Relację tę streszcza w sobie wyjątkowy tytuł, jakim zwraca się do Boga: *Abba*, «mój Ojciec». Wobec innych ludzi, szczególnie zaś swoich uczniów, Jezus prezentuje się jako niekwestionowany autorytet duchowy, który jednak nie szuka uwiarygodnienia w tradycyjnych instytucjach. Jego autorytet przed ludźmi stanowi jedną całość z relacją łączącą Go z Bogiem-Ojcem. Także wprowadzone przeciwstawienie dwóch kategorii społeczno-kulturowych dokonuje się w oparciu o Boże działanie, które burzy kryteria ludzkiego wartościowania. Tymczasem to wywrócenie porządku adresatów Bożego objawienia w dobitny sposób ukazuje się w historycznych dziełach Jezusa. Przeciwstawienie grupie mądrych-roztropnych grupy «maluczkich» jest odzwierciedleniem obecnego w całej Ewangelii kontrastu między bogatymi a biednymi, sprawiedliwymi a grzesznikami, zdrowymi a chorymi itp.

Można zatem stwierdzić, że w Jezusowym błogosławieństwie, przechowanym we wspólnej dla Mateusza i Marka tradycji, znajdują swe odbicie istotne cechy historycznej osoby Jezusa w Jego relacji do Boga oraz ludzi sobie współczesnych. W ten sposób również inne doświadczenia duchowe Jezusa, utrwalone we wspólnej tradycji ewangelicznej według wzorca teofa-

nii i objawień prorockich - chrzest i przemienienie — otrzymują potwierdzenie pewnej wiarygodności historycznej. Także dramatyczna modlitwa Jezusa podczas nocy konania mieści się w tej głębokiej postawie, która charakteryzuje Jego duchową tożsamość. W decydujących momentach historycznej egzystencji Jezusa wspólna tradycja ewangeliczna odwołuje się do Jego duchowego doświadczenia, interpretowanego w świetle tradycyjnych schematów oświecenia i objawienia prorockiego oraz modlitwy.

Adaptacja danych pochodzących z tradycji, jakiej dokonano z myślą o wymogach wspólnoty, nie pozwala nam obecnie na zrekonstruowanie doświadczenia duchowego Jezusa w kategoriach «biograficznych». Jednak analiza tekstów ewangelicznych pozwala dostrzec pewną stałość oraz zbieżność kilku elementów, które mogą pomóc nam uchwycić charakterystyczne rysy duchowości Jezusa z Nazaretu. Przede wszystkim wyróżnia się bezpośredniość relacji Jezusa z Bogiem, wyrażona wprawdzie tradycyjnym językiem symbolicznym, ale z podkreśleniem nowych i jedynych w swoim rodzaju odcieni, jak na przykład więzi pokrewieństwa «syn-ojciec». Z tego fundamentalnego i pierwotnego doświadczenia rodzi się Jezusowa postawa ufności oraz wolności, która w tekstach tradycji ewangelicznej znajdzie swe odbicie w obrazach umiłowanego syna, wiernego sługi, wiarygodnego proroka. Na płaszczyźnie praktycznych i historycznych wyborów powyższe cechy doświadczenia duchowego Jezusa przechodzą w odważne i zdecydowane podjęcie działań, zwłaszcza w obliczu zatwardziałości i wrogości środowiska, a nawet w perspektywie brutalnej i upokarzającej śmierci.

Doświadczenie duchowe Jezusa znajduje swój wyraz w Jego religijnym przesłaniu, które nadaje jedności i spójności Jego wyborom dokonywanym w ramach działalności publicznej, jak też tłumaczy Jego decyzję dochowania im wierności pomimo groźby wyroku skazującego na brutalną śmierć. Analiza tych momentów z życia Jezusa, które tradycja ewangeliczna utrwaliła i zinterpretowała, pozwoli włączyć doświadczenie duchowe Jezusa w Jego historyczny zamysł.

## 2. Nowy obraz Boga

Sercem Ewangelii jest nowe doświadczenie religijne, przedstawiane jako droga szczęśliwości dla wszystkich ludzi. Takie doświadczenie można streścić w programowym orędziu Jezusa: *Przybliżyło się do was królestwo Boże [lub niebieskie]*. Przesłanie inauguracyjne Jezusa jest nie tyle swego rodzaju mottem, przywołującym na myśl wielkie nadzieje biblijne, lecz raczej odzwierciedleniem Jego doświadczenia duchowego. Wprawdzie początkowo dojrzewało ono w cieniu Jana Chrzciciela, jednak z czasem doprowadziło Go do odłączenia się od Janowego ruchu chrzcielnego. Kiedy bowiem Jezus rozpoczyna swoją niezależną działalność w Galilei, jako «dobrą nowinę» głosi po prostu, że oto teraz Bóg przychodzi, aby zaprowadzić swoje panowanie. W słowach Jezusa nie znajdujemy żadnej wzmianki o obrzędach czy praktykach pokutnych mających przygotować człowieka na nadchodzący sąd Boży. Wezwanie do nawrócenia i wiary — o ile przyjmujemy, że sięga ono pierwotnego przepowiadania Jezusa — jest konsekwencją głoszenia królestwa Bożego. Skoro Bóg tu i teraz — w słowach oraz gestach Jezusa - przychodzi, by założyć swe królestwo sprawiedliwości i pokoju, to sprawa ta dotyczy bezpośrednio każdej osoby. Nie istnieje żadne alibi, za którym można by się ukryć, ponieważ zwiastowane przez Jezusa królestwo Boże jest przede wszystkim ofiarowaną każdemu łaską i przebaczeniem.

Tymczasem taka uniwersalność królestwa Bożego ma swe źródło w jego «bezinteresowności», która z kolei wypływa z wolnej i niczym nieskrępowanej woli Boga. Bóg sam zbliża się do tych, którzy potrzebują sprawiedliwości i przebaczenia. To nie ubodzy otwierają się na Boga ani nie grzesznicy powracają do Niego, ale Bóg sam troszczy się o ubogich i przyjmuje grzeszników. Taka jest «dobra nowina», którą Jezus głosi w «błogosławieństwach» i którą potwierdza swymi wyborami na rzecz chorych i grzeszników. U podstaw tego programowego manifestu i nowego stylu międzyludzkich relacji leży owo Jezusowe duchowe doświadczenie bliskości i bezpośredniości Boga, które w tekstach ewangelicznych zostaje wyrażone przy pomocy obrazów rodzinnej więzi między ojcem i synem. Jezus może ogłosić szczęśliwymi ubogich i opuszczonych, ponieważ Bóg przyszedł, żeby dla nich założyć swoje królestwo. Jezus przyjmuje grzeszników i przywraca zdrowie chorym, gdyż Bóg stał się bliskim, by zrealizować swoje królestwo, które jest *shalom* — doskonałością fizyczną i psychiczną, przebaczeniem i zdrowiem. W słowach i gestach Jezusa można dostrzec odbicie Jego pierwotnego, duchowego doświadczenia Boga.

Istotą Ewangelii Jezusa jest przedstawiana każdej osobie propozycja i możliwość włączenia się w to doświadczenie Boga przychodzącego. Tym, co usprawiedliwia użycie terminu «Ewangelia» dla określenia publicznego przepowiadania Jezusa, jest radosna treść Jego orędzia. Ewangelia Jezusa nie jest wykładem na temat Boga ani też zbiorem zasad religijnych lub moralnych. Jezus mówi o fakcie, o doświadczeniu: tu i teraz każdej osobie ofiarowana jest możliwość uczestniczenia w sprawiedliwości i pokoju Boga. To dynamiczne doświadczenie zostaje ujęte w szereg krótkich zdań zawartych w programowej przemowie do uczniów, zwanych błogosławieństwami.

#### a) Bóg dla ubogich

W Ewangeliach znajdujemy ponad trzydzieści zdań, które zaczynają się od ogłoszenia kogoś błogosławionym (błogosławionymi). Na szczególną uwagę zasługują dwie serie, z których jedna otwiera tak zwane kazanie na górze u Mateusza, druga natomiast znajduje się na początku mowy Jezusa, którą Łukasz umieszcza na równinie (por. Mt 5,3-12; Łk 6,20-23). Pierwszy ewangelista cytuje dziewięć błogosławieństw, spośród których tylko cztery znajdują swe odpowiedniki w paralelnej serii u Łukasza. U źródeł obu tych tekstów krytyka literacka wyróżnia wspólną tradycję złożoną z grupy czterech błogosławieństw: błogosławieni ubodzy, błogosławieni, którzy płaczą, błogosławieni głodujący, błogosławieni prześladowani. Rzeczywiście bowiem kategoria ubogich mieści w sobie również następujące po niej grupy udręczonych oraz nieszczęśliwych z powodu braku dóbr koniecznych dla zachowania godności, jak też bezpieczeństwa osobistego i społecznego. Stąd podstawowym błogosławieństwem jest to, które w Ewangeliach otwiera ów podwójny cykl: *Błogosławieni ubodzy, albowiem do nich należy królestwo Boże.*

Nie ma wielkiego znaczenia ustalenie pierwotnej formy tego sformułowania, które we wzmiankowanych wyżej Ewangeliach zostało podane na dwa różne sposoby: *Błogosławieni jesteście wy, ubodzy* - u Łukasza; *Błogosławieni ubodzy w duchu* - u Mateusza. Liczy się struktura sentencji, powtórzona także w kolejnych zdaniach. Ubodzy — bądź ci, którzy są do nich przyrównani — są nazwani szczęśliwymi, ponieważ królestwo Boże jest im obiecane i przeznaczone. A zatem powód błogosławieństwa lub szczęścia głoszonego ubogim tu i teraz nie zależy od ich postawy



czy jakości duchowej, ale od królestwa Bożego, które zostaje im już teraz przypisane. Innymi słowy, ubodzy są błogosławionymi, gdyż Bóg już teraz zobowiązuje się dla ich dobra zaprowadzić swoje królestwo sprawiedliwości i pokoju.

Ta Ewangelia dla ubogich włącza się w nurt tradycji biblijnej, której punktem zapalnym jest doświadczenie wyjścia. Bóg Abrahama i Izaaka wysłuchuje wołania uciśnionych w Egipcie, współczuje ich nędznemu położeniu, bo jest wierny zobowiązaniu, jakie zaciągnął niegdyś wobec ojców (por. Wj 2,23-25; 3,7). Dzięki zdecydowanym i skutecznym posunięciom Bóg dokonuje wyzwolenia uciśnionych, a z wyswobodzonych czyni swój lud i każe mu osiąść w ziemi, którą obiecał ojcom. Na końcu pieśni, która sławi dzieło zbawcze Boga, głosi się, że *Pan króluje na wieki i na zawsze (W) 15,18*). Zgodnie z tym modelem wyjścia kształtuje się nadzieja - najpierw mesjańska, później eschatologiczna. Idealnym królem, którego Bóg wzbudzi dla zaprowadzenia swego królestwa, będzie król wyzwalający uciśnionych i oddający sprawiedliwość ubogim (por. Iz 11,1-5; Ps 72). Również powrót deportowanych z wygnania dokonuje się zgodnie z tą samą logiką: Bóg, jako doskonały pasterz, gromadzi i prowadzi rozproszonych. To nowe wyjście jest proroczą antycypacją ostatecznego zbawienia, kiedy Bóg objawi się swej wspólnocie, złożonej ze świętej Reszty (por. Mi 4,6-7). W tradycji Izajasza doświadczenie wyjścia pojawia się w prorocत्वach, które kreślą obraz wspólnoty idealnej, reprezentowanej przez wiernego sługę.

Ewangelie wyraźnie odwołują się do tej tradycji Izajaszowej. Do misji Jezusa tradycja ewangeliczna odnosi tekst Iz 61,1, który przedstawia postać proroka wyposażonego w odpowiednie zdolności i konsekrowanego *do Roszenia dobrej nowiny ubogim*. Aktualny układ tekstów biblijnych, oparty o wersję grecką liturgiczną, prawdopodobnie pochodzi z okresu refleksji pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Niemniej u podstaw takiego zestawienia Jezusa z postacią proroka posłanego do ubogich znajduje się Jego historyczne doświadczenie, które zostało odczytane na nowo w świetle wielkich nadziei biblijnych. Nowość Jezusa w porównaniu z ruchem Janowym oraz tradycyjnym środowiskiem synagogi polega na tym, że ma On świadomość spełniania się «tu i teraz» Bożej obietnicy na rzecz ubogich. W słowach Jezusa ubodzy otrzymują dobrą nowinę, która jest jednoznaczna z królestwem Bożym, obiecany im i zagwarantowany jedynie na mocy wierności Boga dla Jego bezinteresownego i wolnego zobowiązania. Błogosławieństwa ewangeliczne utrwalają w formie pro-

gramowego orędzia doświadczenie duchowe, które leży u podstaw historycznej misji Jezusa: Bóg przychodzi, by doprowadzić do pełni królestwo sprawiedliwości i pokoju.

#### b) Bóg jest przebaczeniem dla grzeszników

U źródeł ogłoszenia błogosławieństw leży nie tylko nowy program religijny, lecz także odmienne i oryginalne doświadczenie Boga. Albo lepiej: odkrycie na nowo autentycznego, biblijnego doświadczenia Boga. Jednakże wyzwolenie oraz sprawiedliwość dla ubogich oczekiwane są z nadzieją nie tylko w odniesieniu do przyszłości. Już teraz można głosić szczęście ubogim, ponieważ Jezus dał początek objawieniu się Bożego królowania. Ta dynamiczna rzeczywistość królestwa Bożego stanowi charakterystyczną cechę słów i gestów Jezusa. Dla Jezusa ustanowienie królestwa Bożego nie może sprowadzić się jedynie do słownego jego ogłoszenia, gdyż zdążyło ono już wtargnąć do Jego egzystencji, radykalnie zmieniając kierunek Jego misji. Bóg stał się bliski, dlatego grzesznicy mają teraz prawo do przebaczenia i łaski.

Kiedy Jezus chodził za Janem Chrzcicielem, widział tłumy ludzi, którzy zanurzali się w wodach Jordanu, wyznając swoje grzechy zgodnie z tradycyjnymi formułami. On sam poddał się temu obrzędowi chrzcielnemu, odpowiadając na wezwanie proroka-reformatora. To ożywienie tłumów potrzebujących przebaczenia przyciągnęło uwagę Jezusa. Być może właśnie od tego momentu zaczął się w Nim proces duchowy, który doprowadził Go najpierw do odstąpienia, a następnie do ostatecznego zerwania z ruchem pokutnym Jana. Podobnie jak dla pustynnego proroka, również dla Jezusa grzech stoi na przeszkodzie zbawczego spotkania z Bogiem. Jednak w celu wyeliminowania grzechu Jezus nie proponuje żadnych obrzędów ani praktyk, ale bezinteresownie głosi i ofiaruje Boże przebaczenie grzesznym ludziom. Ta przemiana dokonuje się jednak dlatego, że Bóg sam przychodzi do człowieka grzesznego. Innymi słowy, to nie grzesznik szuka Boga i zaprowadza na nowo relację przymierza, lecz Bóg sam podejmuje inicjatywę odbudowania więzi. Dla każdego człowieka grzesznego inicjatywa ta przybiera postać łaski oraz przebaczenia.

Ewangelie Mateusza i Łukasza przytaczają zdanie pochodzące z tradycji, w którym jakby w migawce uchwycono kontrast między dwiema postaciami: Jana i Jezusa. W aktualnym kontekście ewangelicznym zdanie to włożono w usta Jezusa jako komentarz do przypowieści o dzieciach,

które siedząc na placu, kłócą się i przygadują sobie nawzajem, ponieważ nie chcą się bawić: *Przygrywaliśmy wam, a nie tańczyliście. Płakaliśmy, a wyście nie zawadzili*. Ten obraz kapryśnych i kłótliwych dzieci został użyty dla zilustrowania sprzecznych reakcji, jakie wzbudzili Jan i Jezus: *Przyszedł bowiem Jan; nie jadł ani nie pił, a oni mówią: Zły duch go opętał. Przyszedł Syn człowieczy; je i pije, a oni mówią: Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników»* (Mt 11,17-19; Łk 7,32-34).

To ewangeliczne stwierdzenie nie potępia surowego stylu Jana ani mu się nawet nie przeciwstawia. Wykorzystuje jedynie negatywną reakcję ludu wobec Jana, by zestawić ją z równie negatywną postawą wobec całkowicie odmiennego stylu praktykowanego przez Jezusa. Fakt przedstawienia się Jezusa w trzeciej osobie: «Przyszedł Syn człowieczy», nie ma wprawdzie szczególnej wartości chrystologicznej, ale pozwala na antytetyczne porównanie obu tych postaci. Co więcej, chodzi tu o stwierdzenie niewątpliwie autentyczne, gdyż nie widać powodu, dla którego wspólnota chrześcijańska miałaby wymyślić sentencję, w której obraz Jezusa jest zdecydowanie negatywny; nawet przeciwstawienie Janowi nie wystarcza, aby przywrócić Mu właściwą wartość. Krótko mówiąc, w tej ewangelicznej sentencji można zaobserwować ironiczną autoprezentację, jakiej Jezus używał w sporze z różnymi środowiskami judaizmu ortodoksyjnego.

Potwierdzenie tego bulwersującego obrazu Jezusa znajdujemy w kilku innych epizodach ewangelicznych, w których jego siadanie za stołem z grzesznikami ściąga uwagę i krytyki ortodoksyjnych Żydów. Potrójna tradycja ewangeliczna opowiada o sporze, jaki wywołał fakt, że Jezus zgodził się na gościnę w domu Lewiego (Mateusza), gdzie wśród zaproszonych znalazło się «wielu celników i grzeszników».

Usiąść za stołem z tymi, którzy nie zachowują norm czystości rytualnej lub łamią przepisy etyczno-prawne, znaczy mieć udział w ich stanie nieczystości, a w konsekwencji znaczy być automatycznie wykluczonym ze świętej wspólnoty złożonej z prawdziwych Izraelitów. W przypadku Jezusa zasiadanie za stołem z grzesznikami nie jest jakimś zbiegiem okoliczności podyktowanym przeoczeniem czy nieuwagą. Wydaje się, że to On sam dobrowolnie dokonał wyboru tej linii postępowania. Wniosek taki można wyciągnąć z tego nieco złośliwego przysłowia lub powiedzonka, które krążyło na Jego temat: «Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników». Dlaczego Jezus wybiera ten prowokacyjny styl, który dyskredytuje Go w oczach opinii publicznej i irytuje ortodoksyjnych wyznawców?

Odpowiedź na to pytanie daje nam sam Jezus w kontekście opisywanego przez Ewangelie synoptyczne sporu, jaki powstał przy okazji uczyty w domu Lewiego-Mateusza. Przedstawiciele ruchu faryzejskiego, którzy walczą o pełne przestrzeganie norm separacji rytualnej, zwracają się do Jezusa słowami: *Czemuż Onj e i pije w towarzystwie celników i grzeszników?* Jezus odpowiada wprost, formułując swoją programową sentencję: *Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników* (Mk 2,17). Uciekanie się do języka metaforycznego oraz wyszukiwanie kontrastów to typowe cechy stylu Jezusa. Niemniej pieczęcią potwierdzającą autentyczność tego zdania jest jego doskonałe współbrzmienie z „linią programową” Jezusa. Rzeczywiście bowiem taki jest powód, dla którego Jezus leczy chorych i przyjmuje grzeszników: to właśnie oni potrzebują zdrowia i przebaczenia. W kontekście kulturowym, w którym chorych kojarzy się z grzesznikami i przez to wyłącza z świętej wspólnoty Izraela, wybór Jezusa ukazuje nowe oblicze Boga, osobiście wychodzącego na poszukiwanie grzeszników, pełnego troski o chorych i potrzebujących.

Ten nowy obraz Boga jest odkryciem i urzeczywistnieniem tego, co już niegdyś dostrzegali prorocy Bóg przymierza może sprawić, że historia relacji złamanych ludzką niewiernością (por. Oz 2,16-22) zacznie się toczyć na nowo. Może On znowu podjąć inicjatywę za pomocą bezinteresownego, ale skutecznego gestu, który czyni z serca jakby nowe stworzenie (por. Ps 51,12). Jeremiasz, który sam doświadczył gorczy grzechu i niewierności swoich rodaków, marzy o zbudowaniu przymierza na nowych fundamentach — prawa tego przymierza zostaną wyryte w ich sercach (por. Jr 31,33). Lecz wówczas także grzech, stanowiący przeszkodę dla pełnej i wiernej komunii z Bogiem, zostanie raz na zawsze usunięty dzięki bezinteresownej inicjatywie Boga (por. Jr 31,34). Takie samo przesłanie nadziei przedstawi wygnańcom prorok Ezechiel: źródło niewierności — zatwardziałe i przewrotne serce, «serce kamienne» — zostanie zastąpione sercem wrażliwym i uległym, «sercem z ciała», ponieważ Duch Boży, dający życie nawet umarłym, zdolny jest gruntownie odnowić wspólnotę przymierza (por. Ez 36,26-28). Obrzędy oczyszczające, jakie tradycja kapłańska przepisywała celem przywrócenia komunii grzeszników z Bogiem, stają się w proroctwie Ezechiela symbolem skutecznego działania Boga, który oczyszcza grzeszną wspólnotę mocą swego Ducha (por. Ez 36,25; Ps 51,9).

W porównaniu z intuicjami i oczekiwaniami proroków nowością Jezusa jest «współczesność» Jego orędzia nadziei, którego istotę stanowi nowy obraz Boga ofiarującego przebaczenie grzesznikom. To, co w prze-

powiedniach proroków było obietnicą, w wyborach Jezusa staje się rzeczywistym doświadczeniem. «Tu i teraz» Bóg przychodzi do tych, którzy czują się niewolnikami swoich grzechów, głosząc im i ofiarując darmową możliwość uzyskania przebaczenia oraz odnowionej komunii zbawczej. Przyjmowanie grzeszników, czego najbardziej wymownym wyrazem jest wspólne zasiadanie z nimi za stołem, wpisuje się w programowe opowiedzenie się Jezusa po stronie grzeszników. Nie jest to gest odizolowany i przypadkowy, lecz jako zwiastowanie «dobrej nowiny» ubogim stanowi część planu przedstawienia nowego obrazu Boga. Jezusowe przepowiadanie: *Bliskie jest królestwo Boże*, przechodzi w głoszenie: *Odpuszczone ci zostały wszystkie twoje grzechy. Idź w pokoju* (Mk 2,5; Łk 7,48).

U podstaw takiej deklaracji Jezusa, która burzy system rytualnych praktyk pokutnych, jakie dla uzdrowienia grzeszników przewidywała świątynia oraz synagoga, leży doświadczenie Boga, który oto teraz przychodzi do grzesznych ludzi jako łaska i przebaczenie.

### c) „Styl działania” Boga

Przypowieści są najlepszą drogą, aby w oparciu o wiarygodne fundamenty dokonać historycznej rekonstrukcji tego nowego doświadczenia Boga, które leży u źródeł wyborów oraz programowych deklaracji Jezusa. Wśród uczonych panuje obecnie duża jednomyślność co do stwierdzenia, że zasadnicza grupa ponad 40 przypowieści zachowanych w tradycji ewangelicznej pochodzi od samego Jezusa z Nazaretu. W przeciwieństwie do wypowiedzi w znaczeniu przenośnym i alegorii, przypowieści w sensie ścisłym są przykładem metody komunikatywnej typu dialektycznego. Opowiadania te, częściowo inspirowane codziennym doświadczeniem, nie mają na celu ilustracji prawd religijnych lub zasad moralnych, jak to bywa w bajkach albo w budujących historyjkach. Za pośrednictwem przypowieści rodzi się relacja dialogu między opowiadającym a jego słuchaczami. Na płaszczyźnie językowej relacja ta znajduje swe odbicie w strukturze opowiadania przypowieściowego. Bohaterowie oraz akcja opowiadania symbolicznego są lustrzanym odbiciem rzeczywistych relacji między narratorem a jego interlokutorami. Celem przypowieści natomiast jest stworzenie punktu styczności między opowiadającym a słuchaczami, poprzez przejście ponad dzielącymi ich punktami widzenia.

W przypadku Jezusa barierą, która stoi na przeszkodzie porozumieniu pomiędzy Nim a Jego przeciwnikami, jest różny obraz Boga.

Opowiadając przypowieści, Jezus stara się wciągnąć swoich słuchaczy w nowe doświadczenie Boga. Dlatego też ci, którzy wchodzą w logikę przypowieści, mają nie tylko możliwość oceny rzeczywistości z nowej perspektywy religijnej, ale w konsekwencji zmuszeni są do podjęcia praktycznej decyzji. Krótko mówiąc, w metodologii Jezusa przypowieści pełnią funkcję analogiczną do Jego prowokacyjnych «gestów symbolicznych». Ukazują one mianowicie nową perspektywę, zapoczątkowaną nadejściem królestwa Bożego, oraz zachęcają do dokonania odpowiedniego wyboru. Tym, którzy podważają Jego wybór na rzecz ubogich i grzeszników, Jezus odpowiada za pomocą przypowieści: «Tak postępuje Bóg». Nie jest to jakaś informacja oderwana od rzeczywistości, lecz zakładająca nowe doświadczenie Boga, który objawia się w swoim sposobie działania. Stanowisko religijne Jezusa stawia pod znakiem zapytania i podważa postawę Jego oponentów.

Jedna z «historyjek» opowiedzianych przez Jezusa w celu przyciągnięcia uwagi tych, którzy kontestowali Jego programowe wybory, została utrwalona w Ewangelii Mateusza 20,1-15. Czerpie ona inspirację z obrazu winnicy, który już w tradycji prorockiej posiadał znaczenie religijne jako symbol relacji przymierza między Bogiem a Jego ludem. Przypowieść ewangeliczna kładzie jednak nacisk na relacje zachodzące w środowisku pracy między właścicielem winnicy a najętymi na dniówkę robotnikami. Decydujące są dwa momenty: najęcie do pracy oraz czas zapłaty. Już od wczesnych godzin rannych właściciel poszukuje robotników do swej winnicy. W ciągu całego dwunastogodzinnego dnia pracy wychodzi na rynek pięciokrotnie, z czego ostatni raz o piątej wieczorem, czyli na godzinę przed końcem pracy. Tylko w tym przypadku nie ma nawet pośredniej wzmianki o wynagrodzeniu.

Druga część opowiadania o robotnikach najętych do pracy w winnicy skupia się na wynagrodzeniu, które zostaje wypłacone na zakończenie dnia roboczego. Z polecenia samego właściciela rządcą zaczyna wypłacać, zaczynając od ostatnich, tak iż również inni mogą zobaczyć, ile otrzymują ostatni: denara za jedną godzinę pracy! Kiedy jednak nadchodzi ich kolej, nadzieja na wypłatę wyższą od wcześniej uzgodnionej okazuje się płonna. Każdy z nich otrzymuje także po denarze. Rodzi się więc protest, który wydaje się nam bardziej niż zrozumiały. To niesprawiedliwe, że całodzienną pracę zrównuje się z pracą wykonaną w ciągu zaledwie jednej godziny! Taki jest sposób oceny rzeczywistości z perspektywy pracowników najemnych. Co tymczasem mogą odczuwać ci, którzy zostali wprowadzeni najęci w ostatniej chwili, ale otrzymali pełną zapłatę?

W kończącym przypowieść dialogu ścierają się ze sobą dwie perspektywy. Pierwsza właściwa jest temu, kto definiuje sprawiedliwość w kategoriach kontraktu, druga natomiast odwołuje się do bezinteresownej dobroci. Wobec najętych robotników właściciel kieruje się sprawiedliwością; aby jednak hojnie wynagrodzić pracowników najętych w ostatniej godzinie, stosuje kryteria swojej wolnej i bezinteresownej dobroci. Zamykające przypowieść dwa pytania zachęcają nas do spojrzenia na postępowanie właściciela z tej nowej perspektywy: *Czyż mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę? Czy na to złym okiem patrzysz, że ja jestem dobry?* (Mt 20,15). Centralnym punktem przypowieści, będącej odbiciem rzeczywistej sytuacji rozdźwięku między opowiadającym a słuchaczami, jest właśnie owa wymiana zdań pomiędzy właścicielem a przedstawicielem robotników najemnych. W tym punkcie bowiem ścierają się dwa przeciwstawne sposoby rozumienia sprawiedliwości. Te dwie różne perspektywy dzielą również Jezusa i jego adwersarzy.

Dlaczego Jezus przyjmuje grzeszników i celników? Dlaczego zasiada z nimi za stołem? Takim postępowaniem odmawia przecież wartości religijnym i etycznym wysiłkom pobożnych Żydów, którzy czynią wszystko, by swoim stylem życia zwrócić uwagę na różnicę między sprawiedliwymi a grzesznikami. Ustawienie na tym samym poziomie tych, którzy skrupulatnie zachowują Prawo, oraz tych, którzy je zaniedbują lub otwarcie przeciw niemu wykraczają, jest równoznaczne z zanegowaniem «sprawiedliwości» Boga. Na taką uwagę Jezus odpowiada historią o właścicielu winnicy i robotnikach. Sytuacja najemnych pracowników odzwierciedla punkt widzenia tych, którzy kontestują skandalizujące poglądy Jezusa. Ich spostrzeżenia są tylko pozornie sprawiedliwe, ponieważ biorą się z ograniczonej i jednostronnej perspektywy. Jakie jest kryterium sprawiedliwości? Zachowanie umowy prawnej? Doskonała zgodność między prawami i obowiązkami? Pytania na końcu przypowieści zapraszają słuchaczy do wejścia w inną perspektywę niż «sprawiedliwość» kontraktowa. Zachęcają do przyjęcia punktu widzenia bezinteresownej miłości, która wspaniałomyślnie obdarza także tych, którzy nie mogą liczyć na zasługi płynące z przestrzegania przepisów lub inne osiągnięcia. Za postacią właściciela winnicy, który wzywa do pracy i, kierowany dobrocią, w sposób wolny wynagradza również robotników najętych w ostatniej godzinie, kryje się nowy obraz Boga, do którego Jezus odwołuje się, by usprawiedliwić swój wybór na rzecz grzeszników. Styl działania Boga teraz objawia się i uobecnia w tym, co czyni i mówi Jezus.

Ta sama dynamika literacka oraz ten sam profil duchowy charakteryzują historię o ojcu i dwóch synach, którą częściej opatruje się błędnym tytułem «przypowieści o synu marnotrawnym» (Łk 15,11-32). Również w tym opowiadaniu ścierają się dwie różne perspektywy czy też sposoby wartościowania. Z jednej strony mamy perspektywę ojca, wielkodusznie przygarniającego młodszego syna, który uciekł z domu; z drugiej strony natomiast wyłania się punkt widzenia starszego syna, który nie chce uczestniczyć w uczcie, jaką ojciec wyprawił dla uczczenia powrotu jego rozpustnego brata. Momentem kulminacyjnym rodzinnego dramatu jest końcowy dialog między ojcem a starszym synem. Ojciec raz jeszcze podejmuje inicjatywę, aby także tego syna odzyskać, podobnie jak uczynił wówczas, gdy przygarnął młodszego, który dopiero co powrócił do domu. Słowa starszego syna i słowa ojca reprezentują dwa przeciwstawne sposoby widzenia. *Oto tyle lat ci służę i nigdy nie przekroczyłem twojego rozkazu, ale mnie nigdy nie dałeś kozłęcia, żebym się zabawił z przyjaciółmi...* Ojciec mu odpowiada: *Moje dziecko, ty zawsze jesteś przy mnie i wszystko moje do ciebie należy. A trzeba się weselić i cieszyć z tego, że ten brat twój był umarły, a znów ożył, zaginął, a odnalazł się* (Łk 15,29.31-32). W swojej «kontraktowej» mentalności starszy syn odbiera sposób postępowania ojca jako niesprawiedliwość. Ojciec tymczasem odwołuje się do innego kryterium - do bezinteresownych relacji, które kierują się miłością. W takim kontekście również starszy syn może odzyskać swą właściwą relację nie tylko z ojcem, ale i z «odnalezionym» bratem.

Podobnie jak poprzednia, także ta przypowieść pozostaje otwarta. Nic nie mówi się na temat reakcji tych, których dotyczą pytania czy stwierdzenia głównego bohatera-właściciela winnicy oraz ojca. Zgodnie z metodą dialogu przypowieściowego odpowiedzi oczekuje się od rzeczywistych interlokutorów, którzy usłyszeli Jezusowe opowiadanie. Teraz oni mają zdecydować, po której stronie stanąć. Przypowieść pozwoliła im intuicyjnie uchwycić inny sposób widzenia rzeczywistości, który zbija ich zarzuty przeciwko sposobowi postępowania Jezusa. Jednakże nie chodzi tu tylko o inną ocenę zachowania religijnego czy moralnego, ale o zmianę swojego obrazu Boga, a w konsekwencji również życiowych relacji z ludźmi. Używając przypowieści, Jezus nie odwołuje się do jakichś nowych schematów religijnych lub zasad moralnych. Główny bohater przypowieści, które mają uzasadnić Jego sposób postępowania oraz nowe relacje międzyludzkie, jest wizerunkiem samego Boga. Ta symboliczna postać staje się wyraźna w obrazie pasterza, który w tradycji biblijnej przedstawia sposób działania Boga dla dobra swego ludu. To



samo można powiedzieć o obrazie ojca, właściciela winnicy, pola, domu, siewcy itd. Krótko mówiąc, w przypowieściach został ujęty słownie nie tylko nowy obraz Boga, ale również owo doświadczenie bezpośredniości oraz bliskości Boga, które w słowach i czynach Jezusa znajdzie swój wyraz jako autorytet i moc duchowa.

#### d) Bóg w codzienności

Wrażenie, że w przypowieściach ewangelicznych spotykamy się bezpośrednio z objawieniem Boga, znajduje swe potwierdzenie w innych fragmentach, w których jest mowa o królestwie Bożym. Także w tych tekstach przypowieść jawi się jako moment, w którym dochodzi do dialogu między Jezusem a Jego słuchaczami. Niemniej dialektyczne przeciwstawienie zdaje się być tutaj nieco złagodzone, aby zostawić więcej miejsca na przekazanie nowego doświadczenia Boga, objawiającego się w codziennych realiach życia. Oświecenie religijne, jakie z tego doświadczenia wypływa, tworzy nową perspektywę wartościowania oraz staje się nagłym wezwaniem do stosownej decyzji. Najczęściej chodzi tu o drobne wzmianki nie będące przypowieściami w sensie ścisłym, lecz krótkimi porównaniami, w których codzienne ludzkie doświadczenie zostaje wzbogacone o nowe znaczenia.

Takie są na przykład dwie bliźniacze przypowieści zapisane w Ewangelii Mateusza w zbiorze przypowieści: jedna traktuje o ukrytym w polu skarbie, druga zaś o drogocennej perle. Są to dwa krótkie opowiadania, w których szczegóły narracyjne zostały zredukowane do tego, co istotne. W pierwszej historii bohaterem jest pewien rolnik, który znajduje skarb ukryty w roli. Nieoczekiwane odkrycie nagle zmienia jego sytuację. Podejmuje odważną i radykalną decyzję: *Poszedł, sprzedał wszystko, co miał, i kupił tę rolę* (Mt 13,44). Drugie opowiadanie ma identyczną strukturę. Jego bohaterem jest handlarz poszukujący drogocennych pereł. Również w tym przypadku znalezienie perły o wielkiej wartości wywołuje decydujący zwrot w jego życiu: *Poszedł, sprzedał wszystko, co miał, i kupił ją* (Mt 13,46).

Krótkie wprowadzenie do obu tych przypowieści zachęca nas do odczytania ich w kluczu religijnym: *Królestwo niebieskie podobne jest do...* Porównanie to ma charakter dynamiczny, stąd też formułę tę należy raczej odczytać następująco: «Z królestwem niebieskim dzieje się tak, jak z człowiekiem, który znalazł skarb w roli..., jak z kupcem, który

znalazł drogocenną perłę...». Objawienie się Bożego panowania jest niczym jakieś nieoczekiwane odkrycie w codzienności. Nie wymaga ono spektakularnego i wyjątkowego kontekstu. Zdumiewający jest natomiast sam proces, którego początek stanowi odkrycie (objawienie) nieograniczonego działania Boga. Normalny bieg czasu - od przeszłości przez terażniejszość ku przyszłości - doznaje ogromnego przyspieszenia. Kryterium wartościowania rzeczy — co się liczy i co jest najważniejsze — nie bierze się już z doświadczenia przeszłości, ale z objawienia tego, co nowe w terażniejszości — znalezienie skarbu i perły. Stąd rodzi się decyzja, by całkowicie porzucić zabezpieczenia, jakie się miało w przeszłości, w perspektywie nowej przyszłości, której początkiem jest obecne objawienie.

Krótko mówiąc, w obu tych porównaniach znajduje swe odbicie żywotne doświadczenie bliskości Boga, które można było dostrzec już w inauguracyjnym orędziu Jezusa: «przybliżyło się do was królestwo Boże». Niemniej historie rolnika i handlarza pereł pozwalają nam zrozumieć, jaką reakcję w ludzkim doświadczeniu wywołuje objawienie się królestwa Bożego. Zmienia ono radykalnie sposób wartościowania i wynikające z niego decyzje. To właśnie przydarzyło się osobom, które spotkały Jezusa. Kiedy rybacy znad Jeziora Galilejskiego są zaabsorbowani swą codzienną pracą, słyszą zaproszenie: *Pójdźcie za Mną, a sprawię że staniecie się rybakami ludzi*. Zostawiają sieci oraz barkę i ruszają za Nim (por. Mt 4,18.22). To samo spotkało urzędnika podatkowego Lewiego-Mateusza. W odpowiedzi na zaproszenie Jezusa *zostawił swą komorę celną i poszedł za Nim* (Mt 9,9).

Opowiadania o powołaniu uczniów, podobnie jak inne sceny, w stylizowanej formie i na sposób przykładu przedstawiają to, czym było dla uczniów duchowe doświadczenie spotkania z Jezusem. Można przypuścić, że na płaszczyźnie historycznej relacja między Jezusem a dorosłymi osobami, które szły za Nim, była bardziej skomplikowana i zróżnicowana. Można się tego domyślić z faktu, że rybacy znad jeziora nie zaprzestają swej pracy na dobre. Na szczególną uwagę zasługuje jednak dynamika doświadczenia, które przeżywają w spotkaniu z Jezusem. Objawienie się Boga, które radykalnie zmienia ich egzystencję, dokonuje się w kontekście ich codziennej pracy. Oni rzeczywiście nagle odnajdują skarb i drogocenną perłę. Ze względu na nie decydują się postawić wszystko na nową przyszłość, jaka otwiera się przed nimi dzięki spotkaniu z Jezusem głoszącym królestwo Boże.

Jezus zaprasza ludzi sobie współczesnych, by odczytywali znaki królestwa Bożego w terażniejszości i rozpoznawali logikę jego objawienia

w rytmie codziennego doświadczenia. W ówczesnym środowisku żydowskim oczekiwano ukazania się królestwa Bożego w sposób „widowiskowy” i podlegający kontroli. Kiedy przedstawiciele judaizmu żądają od Jezusa dowodu w postaci spektakularnego znaku z nieba, Jego odpowiedź odsyła ich do codziennego doświadczenia: *Wieczorem mówicie: będzie piękna pogoda, bo niebo się czerwieni, rano zaś: dziś burza, bo niebo się czerwieni i jest zasepione. Wygląd nieba umiecie rozpoznawać, a znaków czasu nie możecie* (Mt 16,2-3; por. Łk 12,54-56). Jezus ponownie sprzeciwia się roszczeniom tych, którzy chcieliby mieć jednoznaczne kryteria potrzebne do ustalenia czasu oraz sposobu objawienia się królestwa Bożego: *Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie; i nie powiedzą: oto tu jest, albo tam. Oto bowiem Królestwo Boże wśród was jest* (Łk 17,21).

Ta linia interpretacyjna Jezusa, która demitologizuje apokaliptyczne oczekiwania królestwa Bożego, znajduje swe odbicie również w kilku przypowieściach inspirowanych tematem ziarna. Cały proces życiowy rośliny — zaczynający się od ziarna ukrytego w ziemi, które zrazu wyrasta jako delikatny kiełek, by w końcu stać się dojrzałym drzewem, wydającym owoce i nowe nasiona — jest zaszyfrowanym zapisem tajemniczego działania Boga w wydarzeniach historycznych. W kiełkowaniu ziarna i we wzrastaniu nowej rośliny powtarza się niejako w miniaturze cud stworzenia: *Z królestwem Bożym dzieje się tak, jakby ktoś nasienie wziął w ziemię...* (Mk 4,26). To, co dokonuje się od zasiewu aż po żniwo, nie zależy od działań rolnika. Dzięki swej wrodzonej energii nasienie kiełkuje i rośnie: *Ziemia sama z siebie wydaje plon, najpierw źdźbło, potem kłos, a następnie pełne ziarno w kłosie. A gdy stan zboża na to pozwala, zaraz zapuszcza się sierp, bo pora już na żniwo* (Mk 4,27-29). W tym obrazie zaczerpniętym z rolniczego życia spokój oczekującego człowieka łączy się z poczuciem zadziwienia wobec tego, co dokonuje się w tak tajemniczy i spontaniczny sposób. Jest to pełne ufności i otwartości oczekiwanie kogoś, kto może liczyć na relację przyjaźni. Końcowym rezultatem nie jest wywiązanie się z umowy, lecz wypełnienie obietnicy. Ten radosny aspekt oczekiwania na szczęśliwe spełnienie został bardzo dobrze uchwycony w przypowieści o drzewie figowym, włączonej w kontekst mowy eschatologicznej: *Kiedy już jego gałąź nabiera soków i wypuszcza liście, poznajecie, że blisko jest lato* (Mk 13,28).

Takie samo napięcie duchowe, charakteryzujące się ufnością oraz otwartością na to, co nowe i niespodziewane, można dostrzec w przypowieści o ziarnku gorczycy. Zgodnie z przysłowiem ludowym jest ono *najmniejsze ze wszystkich nasion na ziemi. Lecz zasiane, wzrasta i staje się większe od jarzyn; wypuszcza wielkie gałęzie, tak że ptaki powietrzne gnieźdzą się w jego*

*cienu* (Mk 4,31-32 par.). Powszechne doświadczenie kontrastu pomiędzy znikomością nasienia gorczycy rzuconego w ziemię a relatywnie dużym rozmiarem w pełni rozwiniętego krzewu daje klucz do zrozumienia „stylu działania” Boga.

Słowa oraz czyny Jezusa głoszącego i objawiającego królestwo Boże nadają codziennemu doświadczeniu nowych znaczeń. Nadejście królestwa Bożego rzeczywiście krzyżuje się z drogami codziennej egzystencji każdego człowieka. Także codzienna i regularna czynność domowej gospodyni, która wkłada zaczyn do ciasta, aby się całe zakwasiło, może stać się zakodowanym obrazem królestwa Bożego (por. Mt 13,33). Podobnie staranne poszukiwanie przez pewną kobietę zagubionego pieniążka i jej późniejsza radość z jego odnalezienia w przypowieści stają się znakami objawiającymi działanie Boga (por. Łk 15,8-10).

Fakt, że codzienna rzeczywistość jest wystarczająco przejrzysta, by dostrzec w niej działanie i objawienie się Boga — jak to widać zwłaszcza w przypowieściach oraz w krótkich porównaniach ewangelicznych — potwierdza oryginalność i wyjątkowość doświadczenia duchowego Jezusa. Bezpośredniość i bliskość Boga znajduje swe odbicie nie tylko w inauguracyjnym orędziu programowym Jezusa, lecz przenika wszystkie Jego słowa oraz czyny. Można by nawet stwierdzić, że właśnie ten duchowy aspekt jest znakiem potwierdzającym autentyczność Jego słów oraz wiarygodność historyczną zajmowanych przez Niego postaw. Moc i autorytet nauczania oraz działania Jezusa wynika nie tyle z nowości treści religijnych czy etycznych albo z oryginalności Jego gestów, co raczej z duchowego ładunku, jaki mają w sobie. Potwierdzeniem tego jest przypowieść — pod względem historycznym najpewniejsza część słów Jezusa — w której burzące porządek ludzkich schematów doświadczenie duchowe prowadzi do nawiązania nowej relacji. W przypowieściach Jezusa teraźniejszość oraz bezpośredniość spotkania z Bogiem, która stanowi serce i rdzeń duchowości Jezusa, została ujęta w kategoriach języka.

### 3. Nowa koncepcja relacji międzyludzkich

Nie posiadamy żadnego autentycznego, oryginalnego dokumentu napisanego przez Jezusa. To, czego nauczał i co proponował, możemy z dużą wiarygodnością historyczną odtworzyć jedynie w oparciu o pierwsze pisma chrześcijańskie, które późniejszy Kościół zebrał jako teksty

kanoniczne. Dlatego też słowa Jezusa, podobnie jak zajmowane przez Niego postawy i w ogóle cała działalność w Palestynie, przeszły przez filtr mentalności, kultury, interesów oraz tendencji duchowych najpierw Jego uczniów, następnie pierwszych wspólnot chrześcijańskich, a w końcu redaktorów Ewangelii. Najczęściej chodzi o osoby pochodzenia żydowskiego, wywodzące się z warstw ludu, które jednak przebywając poza Palestyną, weszły w kontakt ze środowiskiem i kulturą hellenistyczną. Dla tych, którzy zebrali i przekazali dziedzictwo duchowe Jezusa, źródłem oraz modelem kulturowym była Biblia, czytana i komentowana po hebrajsku lub aramejsku w Palestynie, poza nią zaś po grecku.

Nawet jeśli przyjmiemy, że dziedzictwo Jezusa było pierwotnie uwarunkowane przez środowisko ludu, które je przechowywało i przekazywało aż do czasu jego utrwalenia w formie tekstów pisanych, to i tak nie da się z niego wydobyć globalnej wizji człowieka i świata na kształt jakiejś ideologii. Nawet Paweł, który może korzystać z najlepiej rozwiniętych narzędzi kulturowych zarówno w judaizmie, jak i świecie grecko-hellenistycznym, nie jest w stanie — w oparciu o dane ewangeliczne pochodzące z tradycji — opracować jakiegoś kompletnego systemu doktrynalnego. Należy przypuszczać, że Ewangelia jest uodporniona na tego rodzaju systematyczne ujęcie. Innymi słowy, to, co nazywa się Ewangelią i co zasadniczo wywodzi się od owego pierwotnego i niepowtarzalnego impulsu, jaki otrzymało od Jezusa z Nazaretu, nie jest podatne na stworzenie zeń jakiejś globalnej struktury antropologicznej czy kosmologicznej.

Jeżeli taka interpretacja danych ewangelicznych jest prawdziwa, wówczas potwierdza się przeczucie, jakie legło u podstaw niniejszej historycznej rekonstrukcji duchowości Jezusa z Nazaretu. Nie jest On nauczycielem moralności ani też reformatorem społecznym bądź religijnym. Przedstawiona przez Niego Ewangelia nie jest jakąś syntezą etyczno-religijną, postępową lub nowatorską w stosunku do tradycji żydowskiej. Sercem lub istotą Ewangelii jest nowe doświadczenie religijne. U źródeł tej nowości Jezusa - tego, co czyni i głosi — leży nowy obraz Boga. W celu uwierzytelnienia swoich czynów i swojego nauczania Jezus nie powołuje się ani na tradycję, ani na żydowskie instytucje religijne. Odwołuje się jedynie do swojego doświadczenia Boga. Dlatego też w tym doświadczeniu duchowym, które określa Jego tożsamość w podwójnej relacji — do Boga i do ludzi, należy szukać jednoczącej i dynamicznej istoty koncepcji etycznej Jezusa.

## a) Bezinteresowna miłość w centrum relacji międzyludzkich

Jak wiadomo, w tradycji ewangelicznej wymogi etyczne skupiają się wokół miłości. Pierwszym i największym przykazaniem jest bezgraniczna miłość Boga jako jedynego Pana, drugim zaś — podobnym do pierwszego — jest miłość bliźniego jak siebie samego. Obie te zasady nadają jedności i wartości całej woli Bożej, wiarygodnie poświadczonej w Piśmie Świętym, w *Prawie i u proroków* (Mt 22,34-40). Takie sformułowanie ideału etyczno-religijnego zdumiewa nas swą jasnością i prostotą, chociaż okazuje się ono połączeniem kilku tradycyjnych wyrażeń biblijnych. Bez wątplenia można przyjąć, że istota tej deklaracji, w której dwa przykazania miłości — Boga i bliźniego — złączono w oryginalną syntezę, pochodzi z historycznego nauczania Jezusa. W tradycji żydowskiej istnieje wprawdzie tendencja do szukania zasady jednoczącej różne przepisy, w której znalazłoby swój wyraz jedyne Prawo Boże, niemniej nie posiadamy żadnej prawdziwej syntezy, którą można by porównać z tą wizją ewangeliczną.

Zarówno żydowscy nauczyciele, jak już wcześniej cała biblijna tradycja kapłańska widzą w przykazaniu miłości bliźniego podstawową zasadę istniejącą obok wpajanego przez tradycję deuteronomiczną przykazania miłości Boga. Lecz co znaczy kochać Boga i bliźniego? Jaka relacja istnieje pomiędzy tymi dwiema zasadami miłości? Dokąd sięga miłość bliźniego? Niektórzy darzeni autorytetem nauczyciele żydowscy uważali, że zasadą podstawową i jednoczącą wszystkie wymogi etyczno-religijne Prawa było kryterium wzajemności, sformułowane w kategoriach pozytywnych bądź negatywnych: «Cokolwiek (nie) chcecie, by ludzie wam czynili, także i wy im to czyńcie (tego nie czyńcie)»<sup>5</sup>. Ale również w tym przypadku nie wiadomo, czy istnieje ani też jaka jest wewnętrzna relacja między doświadczeniem religijnym a syntezą Prawa. Mamy tu do czynienia z kluczowym elementem ewangelicznego przesłania, które w swej pierwotnej istocie sięga samego Jezusa z Nazaretu.

Kiedy Ewangelie Mateusza i Łukasza przytaczają programowe wystąpienie Jezusa do uczniów, są zgodne co do niektórych stwierdzeń dotyczących przykazania bezwarunkowej i powszechnej miłości bliźniego. W redakcji Mateusza zdania te zostały włączone w serię antytez, w których

<sup>5</sup> Według rabiego Hillela, żyjącego na przełomie I w przed Chr. i I w. po Chr., podstawową zasadę Prawa stanowiła «złota reguła»: *Nie czyni drugiemu, co tobie niemiłe: w tym zawiera się całe Prawo. Reszta jest tylko komentarzem, Sabb. 31a*; zaś według Rabiego Aqiby z połowy II w. po Chr., naczelną zasadą Prawa jest norma zawarta w Kpł 19,18: *Miluj bliźniego twego jak siebie samego, SLV19,18*.

Jezusową interpretację, przeciwstawiającą się starożytnym, wprowadza się przy użyciu formuły: *A Ja wam powiadam...* Chociaż sam schemat literacki można przypisać pracy redakcyjnej pierwszego ewangelisty — tym bardziej że nie ma go u Łukasza — to jednak dobrze odzwierciedla on radykalną oryginalność stanowiska Jezusa. Miłość do nieprzyjaciół, bez wyjątków i ograniczeń, rzeczywiście stanowi pewną nowość w stosunku do ogólnego charakteru tekstów biblijnych oraz kierunku dominującego w tradycji żydowskiej. Dwa teksty ze ST, w których nakazuje się udzielenie pomocy nieprzyjacielowi w potrzebie, nie mogą się nawet równać z ewangeliczną deklaracją, która wyraźnie określa sytuację ucznia<sup>6</sup>.

W Ewangelii Łukasza Jezusowy postulat brzmi następująco: *Miłujcie waszych nieprzyjaciół, dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą, błogosławcie tym, którzy was przeklinają, i módlcie się za tych, którzy was oczerniają* (Łk 6,27-28). Zachęta do miłości nieprzyjaciół zostaje poszerzona i uściślona przy pomocy trzech nakazów: «dobrze czyńcie, błogosławcie, módlcie się». Następują po nich cztery przykłady, które w paradoksalny sposób ilustrują, co znaczy kochać nawet w sytuacji jawnej niesprawiedliwości i nieuczciwości. Podmiotem nie jest już grupa lub wspólnota uczniów, lecz jednostka, której zadano przemoc: *Jeśli cię kto uderzy w jeden policzek, nadstaw mu i drugi! Jeśli bierze ci płaszcz, nie broń mu i szaty! Daj temu, kto cię prosi, a nie dopominaj się zwrotu od tego, który bierze twoje* (Łk 6,29-30). Jako uzupełnienie do tego kodeksu, który—jak to wyraźnie stwierdza paralelny tekst Mateusza — burzy logikę odwetu i tradycyjnej sprawiedliwości, zostaje zacytowana tak zwana «złota reguła», czyli ogólna zasada, znana zarówno w późnej tradycji biblijnej, jak i w judaizmie: *Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie* (Łk 6,31)<sup>7</sup>. Następnie na wzór dysputy scholastycznej przytacza się w formie pytającej trzy przypadki będące ilustracją zasady bezinteresowności, której miłość nieprzyjaciół jest najlepszym przykładem (por. Łk 6,32-34). Na koniec raz jeszcze przypomina się początkową zachętę: *Miłujcie waszych nieprzyjaciół*, do której dołączone są dwa nakazy oraz odpowiednia motywacja: *Czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając, a wasza nagroda będzie wielka i będziecie synami Najwyższego, ponieważ On jest dobry dla niewdzięcznych i złych. Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny* (Łk 6,35-36).

<sup>6</sup> W Wj 23,4-5 nakazuje się udzielenie pomocy wrogowi, który znalazł się w kłopotcie. Z kontekstu wszakże nie wynika jasno, czy przypadkiem postulat taki nie wynika raczej z troski, by ulżyć cierpieniom zwierzęcia, które padło pod swoim ciężarem lub zbłądziło; por. Pwt 22,1-4. Prz 25,21-22 każe natomiast wyjść naprzeciw materialnym potrzebom swego nieprzyjaciela.

<sup>7</sup> Por. Tb 4,15; *Sabb* 31a; *PsArist* §200; *Test. Neft.* 1,6.

W tym końcowym stwierdzeniu ujawnia się religijne źródło planu nowych relacji międzyludzkich, których typowym probierzem jest aktywna i dobroczynna miłość nieprzyjaciół. Wzorem oraz źródłem tej bezinteresownej miłości do bliźnich jest dobroć Boga, którego człowiek rozpoznaje i doświadcza jako miłosiernego Ojca. Tekst ewangeliczny stwierdza paradoksalnie, że «wielka nagroda» przysługująca temu, kto kocha, czyni dobrze i daje, nie oczekując niczego w zamian, polega na «byciu synami Najwyższego». Tę samą motywację odwołującą się do ideałów odnajdujemy w paralelnym tekście Mateusza: *Tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych* (Mt 5,45). Bezinteresowność dawania uzasadniona jest także w tradycji Mateusza nagrodą u Ojca, «który widzi w ukryciu» i umie wynagrodzić dar udzielony w ukryciu (Mt 6,3-4). Rekompensatą miłości, która ożywia nowe relacje międzyludzkie, może być tylko synowska relacja z Bogiem, doprowadzona do swego ostatecznego wypełnienia.

#### b) Wewnętrzny i radykalny charakter miłości

Oryginalność tej ewangelicznej koncepcji, zachowanej w zgodnym świadectwie Mateusza i Łukasza, zachęca do rozważenia jej związku z doświadczeniem duchowym Jezusa. Nie może pozostać bez znaczenia fakt, że pomimo różnej formy, uzależnionej od środowiska redakcyjnego, w obu wyżej wymienionych tekstach doświadczenie miłości Ojca stanowi podstawową i ostateczną motywację bezinteresownej, uniwersalnej miłości. Obraz Boga Ojca, który jest dobry dla niewdzięcznych i złych, który bezinteresownie udziela swych dobrodziejstw, nie czyni rozróżnień na złych i dobrych, sprawiedliwych i niesprawiedliwych, ujawnia cechy Boga, który w słowach i czynach Jezusa stał się bliski ubogim i grzesznikom. Innymi słowy, u początku koncepcji etycznej Jezusa, skoncentrowanej wokół miłości, leży nie tyle świadomość wartości moralnych, jak to było wpajane w tradycji biblijnej oraz w nauczaniu synagogi, ale nowy obraz Boga. W tym przypadku miłość Boga, przeżywana w żywotnej relacji syna i ojca, jest nie tylko wzorem miłości między ludźmi, lecz stanowi również wewnętrzne źródło nowych relacji określanych w kategoriach miłości bezinteresownej i uniwersalnej.

Potwierdzenie tego religijnego wymiaru koncepcji etycznej Jezusa można znaleźć w niektórych zdaniach ewangelicznych, które mówią o ra-



dykalizmie i interioryzacji wymagań streszczających się w miłości. W tekstach tych nierzadko pojawia się odniesienie do «serca» jako głębokiego oraz jednoczącego centrum osoby w jej relacji do Boga i bliźniego. Aby zdefiniować relację z Bogiem w kategoriach miłości, która obejmuje całe serce, Ewangelia może odwoływać się do tradycji biblijnej (por. Mt 22,37; Pwt 6,5). Tym, co liczy się przed Bogiem, nie są ani oświadczenia słowne, ani ustanowione ludzkim zwyczajem zewnętrzne praktyki, lecz wypływająca z serca, głęboka i intymna relacja (por. Iz 29,13; Mt 15,8). Zgodnie z tą zasadą Jezus może, ku zgorszeniu praktykujących Żydów, ogłosić, że żaden pokarm nie jest nieczysty, ponieważ nie może zniszczyć komunii z Bogiem, która ma swe korzenie w sercu. Z serca bowiem pochodzą złe zamiary, które zrywają żywotną więź z Bogiem (por. Mt 15,16-20 par.). Słowa, podobnie jak ludzkie czyny, nie są niczym innym, jak wyrazem tego, co znajduje się w sercu człowieka (por. Mt 12,34; Lk 6,45).

Źródłem tego procesu interioryzacji wymagań religijnych i etycznych należy szukać w tradycji biblijnej, której reprezentantami są niektórzy prorocy. Koncepcja Jezusa włącza się wprawdzie w tę samą linię, jednak daleko wykracza poza nią. Jezus nie ogranicza się bowiem do zdemaskowania jałowego i niespójnego z życiem formalizmu, ale proponuje nowe doświadczenie religijne jako punkt wyjścia dla etyki o charakterze wewnętrznym i radykalnym, która znajduje swój wyraz w miłości. «Miłować Boga z całego serca» nie jest jedynie całkowitym wypełnieniem głównego przykazania przymierza i przyłgnięciem wiary do jedyne go Pana. Miłość Boga z całego serca jest wymogiem daru, żywotną relacją, która definiuje człowieka jako syna Ojca. Skoro Bóg aż do tego stopnia stał się bliski każdemu człowiekowi, bez względu na różnice etniczne i religijne, to także miłość bliźniego nie jest już jakimś rozkazem do wykonania, lecz wewnętrzną i radykalną potrzebą wynikającą z nowego doświadczenia Boga. Krótko mówiąc, miłość stanowi charakterystyczne znamię nowej relacji z Bogiem i między ludźmi, gdyż w Jezusie Bóg sam objawił swe nowe oblicze Ojca.

### c) Miłość przebacząca

Połączenie perspektywy religijnej z etyczną wyraźnie dokonuje się w doświadczeniu przebaczenia, o jakim Jezus mówi. Z całą siłą swego autorytetu głosi On Boże przebaczenie, a jednocześnie sam przyjmuje grzeszników i siada z nimi za stołem, by w ten sposób potwierdzić, że

przekracza bariery wynikłe z sytuacji grzechu i oddzielające ich od innych ludzi. Boże przebaczenie, które przywraca godność grzesznikom, radykalnie zmienia międzyludzkie relacje, ponieważ staje się ono teraz kryterium nowego sposobu miłowania. Przebaczenie, które pozostaje w podwójnej relacji — do Boga i do innych — jest wymownym przykładem praktykowania miłości nieprzyjaciół. Bóg jako pierwszy ofiaruje przebaczenie i otwiera na nie. W ramach tego procesu otrzymywania przebaczenia rodzi się nowa relacja z ludźmi, którzy ofiarują i przyjmują przebaczenie.

Tradycja ewangeliczna jest świadoma tej charakterystycznej cechy doświadczenia duchowego Jezusa. Dowodzi tego fakt, że w proponowanej uczniom modlitwie «Ojciec nasz» prośba o uzyskanie przebaczenia od Ojca łączy się ze zobowiązaniem modlących się do ofiarowania przebaczenia innym: *odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom* (Mt 6,12). U Łukasza w odnośnym sformułowaniu obraz długu wobec Boga określono jako grzech (por. Łk 11,4). Jednakże fakt, iż zachowano tu tę samą motywację prośby — «bo i my przebaczymy każdemu naszemu winowajcy» — potwierdza oryginalność tekstu Mateusza. Przenośna terminologia «długu» pozwala mówić o przebaczeniu w podwójnym wymiarze: jako przebaczenie upraszane u Boga oraz jako przebaczenie ofiarowane bliźniemu. Ci, którzy modlą się z wolnością i ufnością dzieci, już dostąpili przebaczenia, gdyż doświadczyli Boga, który stał się im bliski jako Ojciec. Jest to prośba o ostateczne i decydujące przebaczenie, które nadal może liczyć na Boże miłosierdzie. Zostało ono jednak uwarunkowane zdolnością wybaczenia bliźniemu w tej samej mierze. W modlitwie «Ojciec nasz» zarysowano sytuację uczniów, którzy jako synowie i bracia wypraszają u Boga ostateczne przebaczenie, a zarazem zobowiązują się dzielić z innymi przebaczeniem już od Boga otrzymanym (por. Mt 6,14-15).

Zanim jednak stanie się ona zasadą i normą dla wspólnoty uczniów, praktyka przebaczenia charakteryzuje działalność mesjańską Jezusa. Swoimi wyborami oraz pełnymi autorytetu słowami wprowadza On w życie wspaniałomyślne Boże przebaczenie, obiecane i oczekiwane w czasie ostatecznym. To właśnie jest objawieniem współczującej i przebaczącej miłości Boga, które z jednej strony demaskuje bezlitosne relacje międzyludzkie, a z drugiej uruchamia proces braterskiego przebaczenia i pojednania. Jezus utrwała to objawienie Bożego przebaczenia w przypowieści o darowaniu długów, zapisanej w Mt 18,23-34. Historia ta czerpie inspirację ze zwyczajów starożytnego świata Wschodu. Opiera się na strukturze wyraźnego kontrastu między dwiema centralnymi, syme-

trycznymi scenami. W pierwszej występuje dwóch bohaterów: król oraz jeden z jego sług, który jest mu winien gigantyczną sumę dziesięciu tysięcy talentów. Prośba sługi o odroczenie terminu spłaty, aby mógł wszystko zwrócić, jest po prostu nierealna. Darmowe i całkowite umorzenie długu okazuje się dla niego niespodziewaną łaską. Jedynym wyraźnie wspomnianym w przypowieści motywem jest współczująca miłość pana owego sługi.

Kontrast z drugą sceną jest oczywisty. Tutaj głównym bohaterem jest ów poprzedni sługa oraz jeden z jego kolegów, który był mu dłużny sto denarów, a więc sumę nieporównanie małą w stosunku do darowanego mu przed chwilą długu. Ale wierzyciel nie daje się przejednać prośbami swego towarzysza, który pada na ziemię i błaga go, dokładnie w taki sam sposób, jak on sam jeszcze niedawno czynił przed obliczem króla. W trzeciej scenie dramat osiąga swój punkt kulminacyjny. Dochodzi do spotkania króla, który za pośrednictwem innych sług został poinformowany o całym zajściu, oraz pierwszego sługi, któremu umorzono dług. Nie ma już teraz miejsca na dialog, lecz jest to proces zakończony wyrokiem skazującym bez możliwości apelacji. Słowa króla kładą akcent na kluczowy element całej przypowieści: *Czyż więc i ty nie powinieneś być ulitować się nad swoim współslugą, jak ja ulitowałem się nad tobą?* (Mt 18,33).

Wspaniałomyślne i bezinteresowne przebaczenie, jakiego Bóg udziela, jest nie tylko wzorem, ale także motywem oraz źródłem obfitego i serdecznego przebaczenia, które ludzie powinni praktykować względem siebie. Mateuszowa przypowieść posiada zdecydowanie wydźwięk groźby. Celem opowiedzianej historii jest zwrócenie uwagi na wielką doniosłość Bożego przebaczenia. Nie ma innej możliwości dostąpienia zbawienia, jak tylko przebaczenie braterskie, gdyż współczująca miłość Boga staje się w nim rzeczywistością.

Od kiedy Jezus za pomocą swoich przygarniających gestów i słów uczynił Boże przebaczenie obecnym i namacalnym, droga przebaczenia otworzyła się dla wszystkich. Tę «dobrą nowinę» o przebaczącej miłości dostrzec można również w Łukaszowym opowiadaniu o bezimiennej grzesznicy z Galilei, o której Jezus powiada: *Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała.* O relacji między przebaczeniem Boga a miłością wspomina także niewielka przypowieść, w której ponownie przewija się obraz długu, darowanego przez pewnego szczodrego wierzyciela dwóm dłużnikom w różnej mierze niewypłacalnym (por. Łk 7,41-42). Pytanie narratora: *Któryż więc z nich będzie go bardziej miłował\** powraca echem, gdy Jezus stosuje je w praktyce do przypadku grzesznicy, której zostały wybaczone winy: *Ten, komu mało się odpuszcza, mało miłuje* (Łk 7,47). Darmowe

przebaczenie ze strony Boga wprowadza osobę, która go doświadczyła, w Bożą dynamikę miłości.

W tym wzajemnym przenikaniu się podwójnego znaczenia przebaczenia i miłości ukazuje się oryginalność Ewangelii, która odsyła do duchowego doświadczenia Jezusa. Bezinteresowna i uniwersalna miłość nadaje jakości nowym relacjom pomiędzy ludźmi. Miłość przewyciężająca opór ze strony zła jest przyjmowana i dzielona z innymi jako dar od Boga, który w Jezusie objawił się i stał się bliski jako przebaczący Ojciec.

#### **4. Odnowione relacje w środowisku społecznym i historycznym**

W porównaniu z innymi duchowościami Wschodu, które wyrosły na gruncie hinduskim, duchowość chrześcijańska wyróżnia się z racji swego czynnego zaangażowania w rzeczywistość społeczną i historyczną. Tendencję tę można by wiązać z jej początkami, które czerpią z tradycji biblijnej oraz z kontekstu żydowskiego. Jednakże w odróżnieniu od żydowskiej, która jest równie mocno osadzona na gruncie biblijnym, duchowość chrześcijańska nie dochodzi do pełnego historycznego utożsamienia się z jakąś konkretną praktyką życia lub strukturą społeczną. Dystans wobec instytucji społecznych, jak również w stosunku do świata ekonomii i polityki, można zauważyć w całej Ewangelii. Teksty ewangeliczne bardzo niewiele miejsca poświęcają organizacji życia społecznego i publicznego, kwestiom życia praktycznego oraz sprawom materialnym. Wystarczy wspomnieć, że nie znajdujemy w nich ani słowa o problemie społecznym ogromnych mas niewolników; problem żydowskiej niezależności narodowej został niemal całkowicie pominięty; złożone kwestie własności oraz skomplikowana kazuistyka dotycząca wykupu ziemi w roku szabatomowym nie są w ogóle uwzględnione. Podobnie jak nie można z Ewangelii wyprowadzić jakiegokolwiek ideologii czy systemu metafizycznego, tak też nie da się na jej bazie zbudować kompletnego kodeksu moralnego lub społecznego dla zorganizowania życia społecznego i publicznego.

Tej szczególnej fizjonomii Ewangelii nie da się wyjaśnić po prostu wpływem małych wspólnot, które ułożyły jej materiał pod kątem własnych potrzeb. Odkrycie reguły wspólnoty z Qumran pokazuje, jak mógł wyglądać religijny tekst normatywny stworzony w ramach ruchu religijnego zorganizowanego w małe grupki, wyłączonego z życia publicznego

i społecznego, jak również ze świata wielkich instytucji. Z drugiej strony istnieje też kilka tekstów z przemyśleniami religijnymi o odcieniu apokaliptycznym, dotyczących historii oraz świata, tekstów, w których znajdują swe odbicie dylematy grup i kręgów żydowskich współczesnych pierwszym wspólnotom chrześcijańskim. Zdecydowanie religijny ton Ewangelii, nieprzyzwalający na mitologiczne abstrakcje ani też niepopadający w moralną lub legalistyczną małostkowość współczesnych im tekstów, jest odzwierciedleniem pierwotnego impulsu duchowego Jezusa z Nazaretu. Konkretne podejście człowieka nawykłego do pracy własnych rąk łączy się tu z głębią intuicji religijnej, która trafia wprost w sedno problemów. Nie przez przypadek Ewangelie, które co do istoty mają przecież charakter religijny, nie zapominają o niektórych newralgicznych elementach ludzkiego doświadczenia, jak na przykład o relacjach małżeńskich, więziach rodzinnych, funkcjach społecznych, korzystaniu z dóbr materialnych. W tym wyważonym spojrzeniu na problemy, jakie rodzą się we wspomnianych sytuacjach ludzkiego życia, uderza jednak perspektywa religijna, która spycha na drugi plan rozwiązania moralne i prawne. Wobec takiego stanu rzeczy najszuszniejszym wnioskiem będzie uznanie decydującej roli, jaką odegrał tu Jezus. Jego bezprecedensowe doświadczenie duchowe ukształtowało tradycję ewangeliczną w niepowtarzalny sposób.

#### a) Nowe serce w relacjach małżeńskich

Wszystko, co tradycja ewangeliczna ma do powiedzenia na temat małżeństwa, można by zmieścić na jednej stronie średniej wielkości książki. Kwestię relacji między mężem a żoną porusza się przy okazji omawiania warunków pójścia za Jezusem — aby to uczynić, trzeba być gotowym na pozostawienie dzieci, a także żony. Niemniej jednak tak wyraźne odniesienie do żony znajdujemy wyłącznie w redakcji Łukasza. W innych Ewangeliach natomiast zakłada się je tylko pośrednio, kiedy jest mowa o pozostawieniu domu i dzieci (por. Łk 14,25; Mk 10,29 par.). Zagadnienie małżeństwa zostanie poruszone również w czasie publicznej debaty między Jezusem a przedstawicielami judaizmu, która dotyczyć będzie instytucji rozwodu (por. Mk 10,1-12 par.). Kolejny raz Łukasz różni się od pozostałych dwóch synoptyków, ponieważ ogranicza się tylko do zacytowania jednego zdania w stylu kazuistycznym: *Każdy, kto oddał swoją żonę, a bierze inną, popełnia cudzołóstwo; i każdy, kto oddaloną przez męża bierze za żonę, popełnia cudzołóstwo* (Łk 16,18).

Ta ewangeliczna oszczędność w słowach idzie w parze ze skrajnie surową koncepcją małżeństwa jako wiernej i trwałej relacji między mężczyzną a kobietą. Nowość ewangelicznej wizji została wyraźnie utrwalona w jednej z antytez u Mateusza (por. 5,31-32). Nie jest ona bynajmniej złagodzona klauzulą, jaką dla obrony świętości węzła małżeńskiego dołączono w środowisku Kościoła Mateuszowego: *Kto oddał swoją żonę — chyba że w przypadku nierządu — a bierze inną, popełnia cudzołóstwo* (Mt 19,19).

Świadomość radykalnej odmienności koncepcji ewangelicznej wyraża się także w fakcie, że stanowisko Jezusa wobec małżeństwa przechowało się w formie sporu dotyczącego kwestii rozwodu. W żydowskich szkołach prawniczych, które odwoływały się do współczesnych Jezusowi nauczycieli Hillela i Szammaja, nie podlegało dyskusji samo pryncypium — prawo do rozwodu. Kwestią sporną było jedynie jego praktyczne zastosowanie: *Czy wolno mężczyźnie oddać swoją żonę z jakiegokolwiek powodu? Tym pytaniem otwiera się dyskusję w Ewangelii Mateusza, który był najbardziej zainteresowany i najlepiej zorientowany w zagadnieniach praktycznych oraz w kazuistyce typowej dla środowiska żydowskiego* (por. Mt 19,3). Odpowiedź Jezusa, udzielona w formie pytającej, natychmiast przenosi spór na płaszczyznę religijną. Wola Boża objawiona w pierwotnym planie ustanowienia pary ludzkiej jest tym, co determinuje charakter relacji między mężczyzną a kobietą w małżeństwie. Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę, dlatego też mężczyzna przechodzi ponad więzami pokrewieństwa i łączy się ze swoją żoną, aby stanowić jedno ciało. Zręczne scalenie dwóch tekstów z Księgi Rodzaju można przypisać tradycji, która przekazała słowa Jezusa w ramach sporu. Samo jednak odwołanie się do dzieła stwórczego Boga, który ustanawia relację małżeńską jako zobowiązanie do wiernej i trwałej miłości, nosi znamię religijnego doświadczenia Jezusa.

Z autorytetem właściwym komuś, kto ustawia rzeczy we właściwym porządku, Jezus odpiera zarzut Żydów: *Czemu więc Mojżesz polecił dać jej list rozwodowy i odprawić ją?* (Mt 19,7). Nie daje się zepchnąć w kozi róg jurydycznych dyskusji, które dotyczyły zastosowania normy listu rozwodowego i odwoływały się do tradycji Mojżeszowej. Decydującym kryterium raz jeszcze okazuje się wola Boża względem pary ludzkiej, otwarcie wyrażona w dziele stwórczym: *Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddać wasze żony, lecz od początku tak nie było* (Mt 19,8). Relacja między mężczyzną a kobietą w trwałej formie małżeństwa jest nade wszystko darem Boga Stwórcy, zdolnością do podjęcia wzajemnych zobowiązań, wpisaną w pierwotną strukturę mężczyzny i kobiety. W takiej

optyce trwałość bądź zerwanie relacji nie jest sprawą prawa czy kontraktu, ale rzeczywistością, która ma swe źródło w głębi serca obu partnerów.

Zadziwiająca jest tu prostota i klarowność Jezusowej koncepcji, o ile dostrzeże się jej religijną perspektywę, która nadaje jedność i spójność wszystkim Jego wyborom. Jednak w przypadku małżeństwa zaskakuje nas to tym bardziej, że stanowisko takie zajmuje człowiek bezzenny — Jezus, który nie ma bezpośredniego doświadczenia życia małżeńskiego. Na płaszczyźnie historycznej trudno byłoby zanegować bezzenny stan Jezusa, chociaż motyw takiego wyboru nie jawi się jednoznacznie. Jedynie Ewangelia Mateusza wiąże z tematem małżeństwa dialog między Jezusem a Jego uczniami, w którym usprawiedliwia On swoje nieprzejednane stanowisko w kwestii małżeństwa, powołując się na wybór życia bezzennego i pozostania bezdzietnym, «bycia eunuchami» nie z racji przymusu lub wrodzonej niezdolności, ale *ze względu na królestwo Boże*. W tym stwierdzeniu można by dostrzec religijną motywację wyboru Jezusa. Jego szczególna sytuacja człowieka bezzennego wiąże się z powierzoną Mu misją herolda zapoczątkowującego królestwo Boże.

Głębokie doświadczenie Boga przychodzącego nie pozwala Jezusowi żyć w inny sposób. Z tej nowej perspektywy może On teraz wiarygodnie proponować ideał życia małżeńskiego, jaki został wpisany w plan stwórczy. Równocześnie z całą wolnością może przeżywać relacje ludzkie, zapraszając do pójścia Jego śladem nie tylko ludzi żonatych, lecz również kilka kobiet okazujących Mu sympatię i wdzięczność za uzdrowienie lub uwolnienie ze stanu wyłączenia ze społeczeństwa, w jakim się znalazły z powodu różnego rodzaju tabu. Taki sposób przeżywania stanu bezzennego wyróżnia wybór Jezusa w porównaniu z innymi formami „celibatu ascetycznego”, praktykowanego przez jednostki lub grupy w środowisku żydowskim. Specyfika celibatu Jezusa, jak też oryginalna forma jego przeżywania, odsyłają nas do religijnego źródła Jego działalności i misji publicznej. W nich znajduje swe odbicie Jego pierwotne doświadczenie Boga.

## b) Obraz nowych relacji rodzinnych

Pozbawionemu gotowych wzorców czytelnikowi Ewangelii rzuca się w oczy pewna sprzeczność: z jednej strony Jezus zdecydowanie broni trwałości relacji małżeńskiej, a z drugiej wymaga od dorosłych i żonatych mężczyzn zostawienia wszystkiego, łącznie z rodziną, żoną i dziećmi, by

dzielić z Nim Jego styl życia oraz Jego wybór religijny (por. Mk 10,28-30 par.). Sądząc po niektórych wypowiedziach zapisanych w Ewangeliach synoptycznych, mogłoby się zdawać, że Jezusowi nie zależało na tym, żeby zachować motyw więzi rodzinnych jako najwyższą wartość. Kiedy więzi te rywalizują lub wręcz wchodzą w konflikt z przepowiadaniem królestwa Bożego albo z pójściem za Jezusem, wówczas człowiekowi jest wolno dokonać wyboru religijnego, nawet za cenę zerwania związków rodzinnych. Kontekst ewangeliczny, w jakim te wypowiedzi się znajdują, pozwala nam zrozumieć, że chodzi tu o wskazania ogólne, mające na celu wzmocnienie wspólnoty chrześcijańskiej oraz dodanie sił poszczególnym jednostkom, którym groził konflikt z rodziną i domownikami. W takim samym kontekście jest mowa o niesieniu krzyża w drodze za Jezusem oraz o ryzyku utraty życia z Jego powodu (por. Mt 10,37-39 par.). Przyłgnięcie do Jezusa odsłania niejednoznaczność i tymczasowość więzi rodzinnych, którymi to cechami wyróżnia się czas ostatecznej próby (por. Mt 10,34-36 par.). Za tym obrazem dostrzec można bolesne doświadczenie odstępstw i napięć w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich; cierpiała na tym także jedność rodzinna (por. Mk 13,12-13 par.).

Jednak niektóre z wypowiedzi na temat funkcji i związków rodzinnych — zanim zostały zastosowane i na nowo odczytane w kontekście przepowiadania chrześcijańskiego oraz życia wspólnoty—odzwierciedlają wyjątkowe stanowisko Jezusa w tej kwestii oraz Jego osobiste doświadczenie rodzinne. Wspólna tradycja, która leży u początku Ewangelii Mateusza i Łukasza, zachowała pewne istotne sformułowanie w kontekście sceny powołania. Człowiek wezwany do pójścia za Jezusem prosi, żeby mógł najpierw iść i pogrzebać swego ojca. Jezus mu odpowiada: *Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych; a ty idź i głosź królestwo Boże* (Łk 9,59-60; Mt 8,21-22). Łukasz rozszerzył i wzmocnił to stanowisko Jezusa jeszcze inną wypowiedzią, zainspirowaną obrazem powołania proroka Elizeusza: *Ktokolwiek przykłada rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do Królestwa Bożego* (Łk 9,61-62). W tym tekście ewangelicznym istotna jest motywacja radykalnego zaproszenia Jezusa - królestwo Boże. Głoszenie królestwa Bożego oraz przynależność do niego relatywizują więzi rodzinne.

Paradoksalna i gorsząca forma, jaką przybierają słowa Jezusa zwłaszcza w pierwszym zdaniu, wyraźnie wskazuje na skrajnie krytyczną sytuację wywołaną nadejściem królestwa Bożego. Normalne, a nawet najbardziej święte i bezdyskusyjne ludzkie relacje doznają poważnego wstrząsu. Absolutny charakter królestwa Bożego, wymownie przedstawiony w krótkim dramacie sceny powołania, odsyła do pierwotnego doświadczenia



Jezusa. On jako pierwszy przeżył rozdźwięk ze swą rodziną i krewnymi z powodu swego bezwarunkowego oddania się sprawie królestwa Bożego. Obraz Jezusa, jaki przekazały nam teksty ewangeliczne, nie daje się wstawić w ramy spokojnego życia rodzinnego. Pomimo poprawek mających na celu zatarcie lub złagodzenie niektórych kontrastów, jak to wynika z porównania Ewangelii synoptycznych, relacje Jezusa z krewnymi i w ogóle z rodziną jawią się jako napięte i pełne niezrozumienia.

Ewangelia Marka nie dokonuje większych retuszy danych pochodzących z tradycji. W procesie przekazywania obrazu Jezusa trudno jest wyobrazić sobie tendencję, która chciałaby podkreślać kontrasty między Nim a Jego krewnymi (wywołaną np. przez wewnątrzkościelną polemikę z wiodącą prymat grupą «braci Pańskich»). Zgodność całej tradycji ewangelicznej, włączając w to również świadectwo czwartej Ewangelii, co do przedstawiania tego rysu postaci Jezusa - mianowicie, że istniało pewne napięcie między Jezusem a grupą Jego krewnych — stanowi potwierdzenie historycznej wiarygodności tego faktu. Według Ewangelii Marka krewni Jezusa są zaniepokojeni Jego działalnością publiczną, która wzbudza powszechny entuzjazm. Fakt, że z jej powodu Jezus zaniedbuje sprawy życiowe i materialne, jak na przykład jedzenie, jest dla Jego krewnych znakiem odejścia od zmysłów (por. Mk 3,20-21). Zresztą nawet mieszkańcy Nazaretu, którzy pamiętają Jezusa jako cieślę i znają ubogie otoczenie Jego rodziny, są zaskoczeni, kiedy słyszą o sukcesach, jakie Jego działalność publiczna odnosi wśród ludu (por. Mk 6,2-3 par.). Także czwarta Ewangelia dyskretnie zauważa, że nawet Jego «bracia» nie wierzyli w Niego (por. J 7,5).

Na tle takiego obrazu Jezusa, w którym jest On kontestowany przez swoich krewnych i rodaków, rodzi się nowa koncepcja relacji rodzinnych. Wspólna tradycja ewangeliczna cytuje odpowiedź, jakiej Jezus udzielił grupie krewnych, którzy chcieli się z Nim spotkać w momencie, gdy był On otoczony przez tłumy oraz przez uczniów: *Któż jest moją matką i którzy są braćmi? Spoglądając na siedzących dokoła Niego, rzekł: Oto mój ojciec i moi bracia. Bo kto czyni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką* (Mk 3,33-35). Cała scena, podobnie jak słowa Jezusa — odpowiednio dostosowane u poszczególnych ewangelistów do ich konkretnej perspektywy duchowej — przedstawiają model wspólnoty uczniów. Nie bez znaczenia jest jednak fakt, że Jezus przenosi swe relacje rodzinne na teren odniesień wewnątrz grupy uczniów. Pełne zaangażowanie - również uczuciowe—w dynamizm duchowy uruchomiony przez królestwo Boże tworzy nową sieć relacji międzyludzkich.

Jezus sam na sobie doświadczył niezwyklej potęgi królestwa Bożego, które nadchodzi. Zarówno Jego życie rodzinne, jak i afektywne odnalazło swój nowy środek ciężkości. Wzniesiona w ten sposób iskra wolności przeniosła się także na mężczyzn i kobiety, którzy spotkali się z Jezusem. Począwszy od dnia, w którym człowiek dokonuje odkrycia głębszych więzi międzyludzkich, relacje i funkcje rodzinne nie mogą już zatrzymać go w obrębie jego własnej grupy rodzinnej. U początków tego oczyszczającego i przemieniającego rodzinne więzi procesu leży doświadczenie duchowe Jezusa, który odkrywa siebie przed Bogiem jako jedynego w swoim rodzaju syna, wśród ludzi zaś jako brata.

### c) Nowa koncepcja funkcji społecznych

W tradycji ewangelicznej model nowych relacji rodzinnych zapowiada wspólnota uczniów Jezusa. W ramach tej nowej koncepcji sprzeczki o funkcje oraz lepsze miejsca we wspólnocie są wykluczone i pozbawione racji bytu (por. Mt 23,8-10). W kontekście pouczeń dotyczących życia we wspólnocie przekazane zostały słowa Jezusa, które wskazują na nowe kryteria określania funkcji społecznych. Podstawowe kryterium różni się diametralnie od tego, które obowiązuje w logice władzy, rozumianej jako kontrola i panowanie jednostki lub grupy nad innymi ludźmi. Słowa Jezusa kładą nacisk na obraz sługi, który w społecznej hierarchii zajmuje ostatnie miejsce i spełnia najbardziej unizoną funkcję: *Jeśli kto chce być pierwszym, niech będzie ostatnim ze wszystkich i sługą wszystkich* (Mk 9,35). Symbolem odwróconych ról społecznych jest dziecko postawione pośrodku grupy i przyjęte jako reprezentujące Bożego posłańca (por. Mk 9,36-37). W tych słowach Ewangelii, w których odbija się echem błogosławieństwo: «do nich (do dzieci) należy królestwo Boże», ukazuje się symboliczne znaczenie dziecka, przyrównanego do ubogich (por. Mk 10,14). Innymi słowy, według Ewangelii logiką, która determinuje role społeczne, jest logika królestwa Bożego, głoszonego i obiecanego ubogim.

Obraz sługi, zanim stał się zasadą i normą dla wspólnoty uczniów, został wykorzystany przez Jezusa dla zilustrowania Jego sposobu przeżywania relacji z uczniami oraz Jego roli pośród nich. Autorytet Jezusa w grupie nie podlega dyskusji. Jest on jednak inny i niejako odwrócony w stosunku do autorytetu budowanego w oparciu o logikę władzy, która wyznacza funkcje w społeczności cywilnej i politycznej. Stanowisko Jezusa można zrekonstruować w oparciu o tradycję ewangeliczną zapisaną przez trzech

synoptyków. Ewangelie Marka i Mateusza cytują dialog Jezusa z uczniami w drodze do Jerozolimy, z którego — przeciwnie do oczekiwań uczniów — jasno wynika obraz Jezusa «sługi» (por. Mk 10,41-45 par.). Ewangelia Łukasza przywołuje tradycję analogiczną, niemniej słowa Jezusa wygłoszone są tam w trakcie ostatniej wieczerzy, gdzie obraz «tego, który usługuje przy stole» lepiej współbrzmi z kontekstem (por. Łk 22,24-27).

W obu przypadkach Jezus przeciwstawia obowiązującym wzorcom swój własny model funkcji społecznych: *Wiecie, że ci, którzy uchodzą za władców narodów, uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie między wami. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich* (Mk 10,42-44 par.). W obu tych tradycjach wyraźna jest motywacja, która odwołuje się do wyboru i stylu życia Jezusa: *Syn Człowieczy bowiem nie przyszedł, aby Mu służyli, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu* (Mk 10,45). Nie jest naszym zadaniem omówienie wszystkich racji za i przeciw autentyczności oraz integralności tych słów Jezusa. Ponieważ w cytowanej u Łukasza tradycji brakuje wzmianki o oddaniu życia na okup, można sądzić, że stanowi ona wyjaśnienie obrazu sługi, które wyrosło w innej tradycji.

Dla zrozumienia pierwotnego stanowiska Jezusa istotne jest to, że stale powraca postać sługi. Jednak w analizowanym przypadku nie chodzi o jakiś zewnętrzny symbol, lecz mamy tu do czynienia z obrazem uosobionym. Jezus utożsamia się z modelem sługi i w nim streszcza całą swoją postawę życiową. Ten szczególny i osobisty motyw, co do którego dwa nurty tradycji są zgodne, może być cenną wskazówką dla zrozumienia relacji między osobistym doświadczeniem Jezusa a Jego ideą nowych funkcji społecznych. Jezus z wolnego wyboru stał się «sługą» w grupie jako przedłużenie i urzeczywistnienie swojego bycia sługą przed Bogiem. Jego całkowite oddanie dla królestwa Bożego objawia się w relacjach z uczniami, przeżywanych w postawie pełnej dyspozycyjności. Stąd rodzi się alternatywny model władzy opartej na relacjach miłości. U jego źródeł leży nie tyle jakaś zwyczajna, krytyczna analiza istniejących w świecie funkcji społecznych oraz intuicja nowego społeczeństwa, co raczej doświadczenie religijne Jezusa, konsekwentnie i radykalnie przeżywane w relacjach z uczniami.

## d) Dobra materialne i duchowa wolność

W powszechnym przekonaniu duchowość ewangeliczną spontanicznie kojarzy się z ubóstwem, rozumianym jako rezygnacja z posiadania i korzystania z dóbr materialnych. Od razu przywołuje się obrazy ewangelicznego «ubóstwa»: ptaki niebieskie i lilie polne. W taki właśnie sposób powinni żyć uczniowie, nie troszcząc się o to, co mają jeść ani czym się przyodziać. Tendencja do utrwalania i powielania stereotypów warunkuje również tradycyjny obraz Jezusa: rodzi się ubogo, żyje jako ubogi i umiera w jeszcze większej nędzy. Pomijając problematyczną kwestię równowagi między ubóstwem jako brakiem dóbr materialnych a ubóstwem *tout court*, trzeba od razu zwrócić uwagę na niezaprzeczalny fakt, że przez większą część swego życia Jezus utrzymywał się ze swej niezależnej pracy. Nie doświadczył więc sytuacji biedy i zależności od innych, tak jak doświadczali jej chorzy, upośledzeni, robotnicy sezonowi czy niewolnicy w ówczesnej Palestynie. Ponadto w krótkim, trwającym najwyżej trzy lata, okresie swej działalności publicznej mógł liczyć na gościnę swych przyjaciół i zwolenników, jak też na wspólną kasę, zasilaną ofiarami oraz datkami kilku szczodrych osób (por. Łk 8,3; J 13,29). Wprawdzie tradycja ewangeliczna nie kładzie nacisku na niedostatek materialny jako cechę wyróżniającą Jezusa i Jego grupę, niemniej przytacza wiele Jego wypowiedzi na temat ubogich oraz korzystania z dóbr materialnych. Z drugiej strony, nawet zestawiając ze sobą wszystkie słowa i postawy Jezusa dotyczące tej kwestii, nie da się stworzyć jakiejś konkretnej ideologii lub wizji systemu ekonomicznego.

Mimo to stanowisko Jezusa względem biednych i bogatych pozostaje istotnym elementem tradycji ewangelicznej, jak to wynika ze świadectwa aktualnych Ewangelii. Jednak perspektywa, z jakiej ocenia się sytuację ubogich i korzystanie z dóbr materialnych, także w tym przypadku jest wyraźnie religijna. Trzeba wszakże od razu sprecyzować, że biedni i bogaci nie stanowią dwóch kategorii religijnych. Tym, co określa status religijny zarówno ubogich, jak i bogatych, jest ich relacja z Bogiem. Jednak dla Jezusa, który głosi dobrą nowinę «ubogim», Bóg nie jest neutralny, nie zachowuje jednakowej odległości wobec ubogich i bogatych. Ewangelista Łukasz wyraźnie ukazał ten preferencyjny wybór na rzecz ubogich, wykorzystując serię czterech «biada» przeciwko bogatym, które stanowią antytezę dla błogosławieństw skierowanych do ubogich. Mateusz ze swej strony uściślił sens błogosławieństw, uwypuklając aspekt etyczny i du-

chowy tych, którzy mieszczą się w kategorii ubogich: cisi, miłośni, czystego serca, cierpiący głód i pragnienie sprawiedliwości.

Obydwie Ewangelie są jednak zgodne, gdy chodzi o zasadę, jaka kryje się za tym radykalnym wyborem religijnym: *Nikt nie może dwom panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego miłował; albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i mamonie* (Mt 6,24; Łk 16,13). Fundamentalna w przymierzu biblijnym klauzula — służba Bogu jako jedynemu Panu i odrzucenie służby innym bogom — została tu zapisana w formie alternatywy: albo Bóg, albo mamona. «Mamona» w ówczesnych tekstach żydowskich oznacza pieniądze widziane w aspekcie negatywnym.

Najlepszym komentarzem do tego zdania ewangelicznego jest Łukaszowa przypowieść o zamożnym przedsiębiorcy rolnym, który planuje powiększyć swe spichlerze, aby zgromadzić w nich wielką obfitość zbiorów, zapewniając sobie w ten sposób długą i szczęśliwą przyszłość. Głos Boga do reszty obnaża ułudę bogacza: *Głupcze, jeszcze tej nocy zażądają twojej duszy od ciebie; komu więc przypadnie to, coś przygotować* (Łk 12,20). Przyczyną potępienia tego człowieka nie są jego plany ekonomiczne albo ewentualne nadużycia wobec podwładnych, ale fakt, że fundament swego życia położył w nagromadzonych dobrach. Kryterium wartościowania dóbr materialnych ma charakter nie tyle etyczny, co religijny. Innymi słowy, chodzi o etykę, która została wypracowana w perspektywie religijnej.

Jednakże ten surowy osąd religijny dotyczący zwodniczego zabezpieczenia, jakim mogą być nagromadzone dobra, oraz oskarżenie o bałwochwalcze oddawanie czci mamonie nie wychodzą jeszcze poza ramy tradycji biblijnej. Nowość Ewangelii ukazuje się dopiero wówczas, kiedy dochodzi do konfrontacji ubogich oraz sposobu używania dóbr materialnych z królestwem Bożym. Obok serii błogosławieństw, które odzwierciedlają istotę programowego orędzia Jezusa, dwie Ewangelie — Mateusza i Łukasza — zawierają obszerną, jednolitą sekcję, w której zebrane zostały skierowane do uczniów pouczenia Jezusa dotyczące nadmiernej troski o potrzeby materialne. Temat wprowadza wielokrotnie powtarzana zachęta: *Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o własne ciało, czym się macie przyodziewać...* (Mt 6,25.31; Łk 12,22.29). Motywacja tej zachęty ma charakter religijny: Bóg, u Mateusza Ojciec niebieski, jako Stwórca, który troszczy się o ptaki na niebie i ubiera lilie na polu, zna potrzeby uczniów. Nie należy więc zbytnio zaprzętać sobie głowy tymi sprawami. Następuje końcowa zachęta, która całemu fragmentowi nadaje

wydzwiku ewangelicznego: *Starajcie się raczej o Królestwo Boże* — Mateusz dodaje: «i o jego sprawiedliwość» — *a te rzeczy będą wam dodane* (Łk 12,31). Priorytetowa troska o królestwo Boże określa status uczniów i czyni ich wolnymi od obsesyjnego zabiegania o potrzeby materialne.

W tym końcowym stwierdzeniu dostrzec można oryginalność duchowego doświadczenia Jezusa. Królestwo Boże, które jest blisko, ściąga na siebie całą uwagę i wszystkie energie duchowe, lecz równocześnie otwiera człowieka na ufność i czyni go wolnym. Ta fundamentalna postawa została streszczona w zaproponowanej uczniom modlitwie. Zwracają się oni do Ojca, prosząc o przyście królestwa Bożego, a zarazem błagają Go o chleb konieczny na każdy dzień (por. Mt 6,9.11; Łk 11,2.3). Jezus wprowadził uczniów w swoją sferę ufności i wolności syna, który stoi przed Bogiem-Ojcem, szukając Jego królestwa. Pozwolił im też doświadczyć wspaniałomyślności Boga rozdającego chleb. Uczniowie, uformowani do tej wolności i ufności, zostają posłani, by głosić królestwo Boże, wyposażeni jedynie w najpotrzebniejsze rzeczy i zapasy materialne. Status wędrownych misjonarzy jest odbiciem podstawowej wolności Jezusa, która ma swe źródło w doświadczeniu królestwa Bożego.

Także w kwestii korzystania z dóbr materialnych kryterium ewangeliczne wynika z perspektywy królestwa Bożego. Przykładem takiej postawy duchowej jest scena powołania bogatego młodzieńca (por. Mk 10,17-27). Pierwszą wskazówką, jaką Jezus daje człowiekowi pytającemu Go o drogę, którą ma iść, by osiąść życie wieczne, jest wypełnianie woli Bożej, objawionej w przykazaniach przymierza. Lecz dla bogacza przyłgnięcie do Boga jako jedynego dobra oraz praktykowanie miłości bliźniego oznacza odmienne spożytkowanie nagromadzonych dóbr — rozdanie ich ubogim. Ten gest miłości otwiera człowieka na Bożą przyszłość i uzdalnia go do pójścia za Jezusem. Wobec negatywnej odpowiedzi bogatego młodzieńca słowa Jezusa opisują sytuację religijną bogatych: *Jak trudno jest bogatym wejść do Królestwa Bożego* (Mk 10,23). Nie jest to potępienie etyczne, ale religijne. Dopóki fundament życia stanowią będą nagromadzone dobra, królestwo Boże pozostanie dla nich zamknięte. Kryterium nawrócenia człowieka bogatego staje się rozdanie majątku ubogim. Od uczniów wymaga się wolności w stosunku do zgromadzonych dóbr materialnych. Rozdanie majątku ubogim jest znakiem zawierzenia przyszłości Bogu, «skarbowi w niebie» (Mt 6,19-20).

Aktualny układ tekstów ewangelicznych, sformułowanych w postaci pouczeń oraz norm dotyczących niebezpieczeństwa bogactw, jak również sposobu korzystania z dóbr materialnych, wskazuje na wpływ tradycji

chrześcijańskiej, która dostosowała materiał ewangeliczny do wymogów wspólnoty. Z jednej strony rodzi się w niej problem troski o ubogich, a z drugiej doświadcza ona kryzysu wytrwałości u tych, którzy posiadają dobra materialne. Jednakże zbieżność tradycji ewangelicznej w niektórych kwestiach oraz ich związek z zasadniczą istotą orędzia Jezusa — królestwem Bożym — świadczą, że opierają się one na doświadczeniu samego Jezusa. Ocena i sposób korzystania z dóbr materialnych nie jest sprawą umartwienia się czy ascetycznego oderwania od rzeczy, które uniemożliwiają albo przeszkadzają życiu duchowemu. Chodzi o nowe doświadczenie Boga, które ukazuje inną perspektywę: absolutny charakter królestwa Bożego daje wolność w stosunku do innych dóbr, jak też uzdalnia do miłości oraz czynienia dobrze ubogim na wzór samego Boga. U podstaw tego ukierunkowania duchowego leży nie tyle jakiś program etyczno-społeczny, co raczej nowe doświadczenie Boga, które dopiero Jezus uczynił możliwym.

## 5. Duchowość Jezusa osiąga swą pełnię

Historyczna działalność Jezusa — głoszenie i zaprowadzanie królestwa Bożego — doświadczyła spotkania ze złem, rozumianym zarówno jako ograniczenie fizyczne (choroba i śmierć) jak też jako wrogość, odrzucenie i przemoc. Tradycja ewangeliczna synoptyków oraz tradycja czwartej Ewangelii są zgodne, kiedy przytaczają całą serię uzdrowień, jakich Jezus dokonał dla dobra chorych i upośledzonych. W tej samej tradycji przechowała się pamięć o kilku epizodach wskrzeszenia z martwych, zwłaszcza o przywróceniu do życia córeczki zwierchnika synagogi Jaira, jedyne syna wdowy z Nain, jak też wskrzeszeniu Łazarza, brata Marty i Marii. Trudno byłoby generalnie zanegować historyczną wiarygodność tej tradycji o uzdrowicielskich i cudownych dziełach Jezusa, gdyż w przeciwnym razie nie dałoby się wytłumaczyć powszechnej popularności, która sprowadziła na Niego podejrzenia ze strony władz religijnych i politycznych, a w końcu zadecydowała o skazaniu Go na śmierć jako mesjasza-uzurpatora, prowadzącego deprawującą i wywrotową działalność.

W jaki sposób Jezus stawiał czoło sytuacjom zła fizycznego i duchowego, które zdawały się zadawać kłam Jego planom szczęśliwości i sprawiedliwości? W jaki sposób włączył bolesne doświadczenie cierpienia i wrogości w swój program herolda zapoczątkowującego królestwo Boże? Jak wygląda duchowość Jezusa wobec perspektywy brutalnej

śmierci, która także zdaje się potwierdzać historyczne niepowodzenie Jego bezwarunkowego i jednoznacznego wyboru religijnego?

a) Jezus wobec chorych i w obliczu doświadczenia śmierci

Powszechny entuzjazm, jaki towarzyszy Jezusowi w rejonie Galilei, jest według tradycji ewangelicznej owocem dokonanych przez Niego cudownych uzdrowień chorych. Przekazany przez Ewangelię Marka sumaryczny obraz działalności uzdrowicielskiej Jezusa zostaje z niewielkimi poprawkami podjęty przez pozostałych dwóch synoptyków. Jezusa otacza niezliczony tłum, gdyż *wielu uzdrowił, tak iż wszyscy, którzy mieli jakieś choroby, cisnęli się do Niego, aby się Go dotknąć* (Mk 3,10; por. 6,54-56). Ten popularny wizerunek Jezusa potwierdza również niezależna tradycja Janowa, która opowiadanie o rozmnożeniu chleba na pustyni zaczyna od takiego spostrzeżenia: *Szedł za Nim wielki tłum, bo widziano znaki, jakie czynił dla tych, którzy chorowali* (J 6,2). Nawet jeśli założymy, że mamy tu do czynienia z typową dla opowieści hagiograficznych tendencją do rozszerzeń i uogólnień, to jednak trudno odmówić historycznej rzetelności co do samej istoty tej tradycji ewangelicznej.

Opisy uzdrowienia chorych oraz przywrócenia sprawności upośledzonym ukazują, w jaki sposób Jezus reaguje na ból fizyczny człowieka. W Ewangeliach nie znajdziemy konkretnych wyjaśnień Jezusa na temat choroby ani też żadnej interpretacji typu ascetycznego lub moralnego. Jezus nie zachęca chorych i cierpiących z powodu ułomności fizycznych, by znosili ból, przyjmując postawę, która okazałaby się wartościowa z punktu widzenia moralnego albo miła Bogu. Jedynie w przypadku paralityka Ewangelie synoptyczne zestawiają przebaczenie grzechów z uzdrowieniem (por. Mk 2,1-12 par.). Ewangelia Jana przytacza analogiczny epizod, w którym relacja między chorobą a grzechem jest wyraźna i bezpośrednia (por. J 5,14). Jednakże ta sama czwarta Ewangelia przedstawia inny epizod uzdrowienia niewidomego od urodzenia, w którym Jezus otwarcie neguje istnienie związku między grzechem a chorobą, związku, jaki przyjmowano w środowisku żydowskim (por. J 9,1-3). Wyjaśnienie teologiczne lub moralne choroby i wrodzonego kalectwa ma swe źródło w antropologii biblijnej. Z jednej strony podkreśla ona jedność sfery duchowo-religijnej i fizyczno-społecznej, z drugiej zaś mówi o solidarności całego łańcucha pokoleń zarówno w dobrym, jak i złym. Uzdrowienia dokonane przez Jezusa, Jego sposób przyjmowania



oraz obrony chorych i upośledzonych objawiają nową perspektywę, której początek dało historyczne ukazanie się królestwa Bożego. Zdrowie chorych oraz pełne przywrócenie sprawności ułomnym — niewidomym, chromym, głuchym i niemym — są częścią oczekiwań zbawczych w czasach mesjańskich. Bóg jest tym, który leczy swój lud z ran, przywraca zdrowie chorym, podobnie jak daje chleb zgłodniałym, staje w obronie słabych i wyzwala uciśnionych (por. Ps 146,5-9; Wj 15,26; Pwt 32,39). W gestach wyzwolenia i sprawiedliwości objawia się królestwo Boże (por. Ps 146,10). Do tych obrazów uzdrowienia i przywrócenia sprawności fizycznej odwołuje się tradycja Izajasza, kiedy zapowiada powrót deportowanych oraz odbudowanie wspólnoty po kryzysie duchowym i społecznym, jaki zaistniał w związku z wygnaniem (por. Iz 35,5-6; 26,19; 29,18-19; 42,7.18-19; 61,1-2). Na tle tej tradycji lepiej możemy rozumieć słowa, przy pomocy których Jezus przypisuje swoim dziełom uzdrowienia znaczenie mesjańskie.

Jezus odpowiada dwóm wysłańcom Jana Chrzciciela — który w więzieniu stawia sobie pytanie o Jego tożsamość mesjańską — wyliczając dzieła uzdrowienia chorych i wskazując na obecne w tych gestach głoszenie «dobrej nowiny» ubogim (por. Mt 11,2-5; Łk 7,22). W tych stwierdzeniach, zachowanych we wspólnej tradycji Mateusza i Łukasza, wyczuwa się echo radosnych zapowiedzi programowych Jezusa, skierowanych do ubogich. Krótko rzecz ujmując, można sądzić, że pomimo schematów przekazu oraz późniejszego opracowania przez redaktorów materiału pochodzącego z tradycji Ewangelie zachowały jednak oryginalną interpretację, którą Jezus dawał swoim uzdrowieniom, włączając je w swój historyczny plan głoszenia i zainicjowania królestwa Bożego jako łaski i sprawiedliwości dla ubogich. Tę postawę duchową Jezusa potwierdza seria opowiadań o uzdrowieniach, które zachowały się w aktualnych tekstach ewangelicznych.

Ewangeliczne opisy cudu zbudowane są według stereotypowego modelu narracyjnego, który ma swe odpowiedniki w inskrypcjach *ex-voto* z sanktuariów hellenistycznych, w historiach hagiograficznych (Apoloniusz z Tiany) oraz w rzadkich opisach cudu zachowanych w starożytnych tekstach ortodoksyjnego judaizmu. Lecz tym, co wyróżnia opowiadanie ewangeliczne ze wspólnego modelu literackiego, jest personalna relacja dialogu, jaką Jezus ustanawia z chorym czy ułomnym. Najbardziej jaskrawym tego przykładem jest opowiadanie, które w Ewangeliach synoptycznych rozpoczyna serię uzdrowień Jezusa: przywrócenie zdrowia trędowatemu. Różnice redakcyjne nie dotyczą zasadniczej struktury opowiadania, które zbudowane jest wokół centralnej sceny spotkania

Jezusa z chorym. Na prośbę chorego: *Panie, jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić!* Jezus wyciąga rękę, dotyka go i mówi: *Chcę, bądź oczyszczony.* I natychmiast trąd go opuszcza (Mk 1,40-42 par.).

Pomimo pewnej surowości opisu ewangelicznego można zauważyć kilka szczegółów, które wyjaśniają znaczenie gestu Jezusa. Wchodzi On w komunie z trędowatym za pomocą kontaktu fizycznego — *wyciągnął rękę i dotknął go* — świadomie łamiąc tabu separacji, jaką co do trądu nakazywały przepisy rytualne Księgi Kapłańskiej (por. Kpł 14,45-46). Również słownictwo użyte w dialogu Jezusa z chorym wskazuje, iż choroba ta związana była z różnymi restrykcjami. Trędowaty nie prosi o uzdrowienie, lecz o oczyszczenie, to znaczy o przywrócenie mu stanu «czystości», który pozwoliłby mu powrócić do życia wśród ludzi i do bycia częścią wspólnoty oddającej kult Bogu. Innymi słowy, Jezus swoim uzdrowicielskim gestem nie tylko przywraca choremu zdrowie fizyczne, ale wprowadza go na nowo w sieć życiowych relacji, które pozwalają mu żyć w sposób godny i wolny.

Każde uzdrowienie dokonane przez Jezusa posiada ten podwójny charakter lub znaczenie. Jest ono równocześnie uleczeniem ciała chorego oraz przywróceniem go do pełnej komunii społecznej i religijnej, gdyż każda choroba lub ułomność fizyczna w różnym stopniu wiąże się z pewnym wyłączeniem, mniej lub bardziej usankcjonowanym przez zwyczaje i przepisy o charakterze religijno-sakralnym. Ten drugi aspekt szczególnie uwidacznia się w uzdrowieniach ewangelicznych, których bohaterkami są kobiety. Wymowny jest tu przytoczony przez wszystkie trzy Ewangelie synoptyczne epizod z kobietą, która od dwunastu lat cierpi na upływ krwi. Nie ma odwagi, by otwarcie stanąć przed Jezusem i prosić o uzdrowienie ze swej choroby, ponieważ jej sytuacja jako kobiety chorej na krwotok, zgodnie z przepisami lewickimi, czyni ją «nieczystą», to znaczy skażoną i będącą zarazem źródłem skażenia dla wszystkich, którzy się z nią kontaktują (por. Kpł 15,25-27). Także w tym przypadku opowiadanie ewangeliczne nie ogranicza się jedynie do opisu fizycznego uzdrowienia kobiety, które uzyskała dzięki symbolicznemu zetknięciu się z uzdrawiającą mocą Jezusa — rąbkiem płaszcza - ale kładzie nacisk na następujący po nim dialog, w którym Jezus objawia znaczenie tego uzdrowienia. Kobieta jest przerażona i trzęsie się ze strachu, ponieważ potajemnie wykrađa uzdrowienie, łamiąc tabu separacji. Tymczasem Jezus zwiastuje jej dobrą nowinę o królestwie Bożym: *Córko, twoja wiara cię ocaliła, idź w pokoju i bądź uzdrowiona ze swej dolegliwości* (Mk 5,34).

Ten wymiar relacji jest charakterystyczny dla ewangelicznych opisów uzdrowienia. Spotkanie Jezusa z chorym staje się okazją do pełnej symboliki wymiany. Jezus przyjmuje wyrażoną przez chorego prośbę o uzdrowienie, a umieszczając ją w optyce królestwa Bożego, ujawnia jej głębokie korzenie: jest ona wyrazem ludzkiej potrzeby przewyciężenia groźby śmierci odczuwanej jako rozłączenie i samotność. Przerwanie życiowych relacji stanowi jedynie jej antycypację i symptom. Taki sens cudotwórczej działalności Jezusa nabiera pełnego blasku w trzech epizodach wskrzeszenia z martwych. We wszystkich trzech przypadkach chodzi o osoby młode, wyrwane ze szponów śmierci w kontekście rodzinnych relacji uczuciowych. Gest i słowo Jezusa przywracają troje młodych ludzi do życia, włączając ich na nowo w strukturę relacji życiowych: syn zostaje przywrócony matce, córka ojcu, a brat Łazarz swoim siostrom. W ten sposób uzdrowienia chorych oraz wskrzeszenia z martwych stają się znakami antycypującymi *šalōm* — «szczęście», «pokój». W orędziu programowym Jezusa został on ujęty syntetycznie: królestwo Boże przybliżyło się jako obietnica i gwarancja szczęścia dla ubogich. Są to jednak tylko znaki antycypujące, które powodują tymczasowe wycofanie się sił zła i przesunięcie granicy śmierci, ale nie objawiają jeszcze w pełni królestwa Bożego. Tym niemniej ukazują one horyzont, na którym nieograniczone, wyzwalające i wielkoduszne królowanie Boga objawia się po stronie ubogich.

## b) Jezus w obliczu swojej śmierci

Śmierć fizyczna osoby, jako sytuacja nieodwracalna, która niweczy projekty i aspiracje szczęścia oraz zrealizowania się w granicach historii, stanowi wyzwanie dla nadziei, która nie liczy ani na ilość rzeczy posiadanych i dokonanych, ani na nagromadzony zbiór doświadczeń przeżytych i zmagazynowanych w formie dzieł społecznych albo dorobku artystycznego. W jaki sposób Jezus stawiał czoło własnej śmierci? Historycznie jest faktem bezspornym, że Jezus z Nazaretu został skazany na poniżającą i bolesną śmierć krzyżową, zarezerwowaną w Palestynie dla buntowników występujących przeciwko Rzymowi oraz dla niebezpiecznych przestępców, którzy stanowili zagrożenie dla społeczeństwa. Na płaszczyźnie historycznej można jeszcze stwierdzić, że począwszy od któregoś momentu swej działalności publicznej, Jezus musiał zdawać sobie sprawę z wiszącej nad Nim groźby skazania na śmierć. Tego typu

sygnały docierają do Niego nie tylko w postaci śmierci Jego przyjaciela i nauczyciela Jana Chrzciciela, lecz także jako wielokrotnie powtarzane oskarżenia ze strony żydowskich przywódców religijnych, którzy zarzucają Mu łamanie przepisów dotyczących szabat, spożywania pokarmów, kontaktów z cudzoziemcami i «grzesznikami», jak również nadużycie władzy związane z cudotwórczymi dziełami, które wywołują wielkie wrażenie wśród ludności galilejskich wiosek. Prawdopodobnie żadne z tych oskarżeń z osobna nie pozwalałoby na postawienie Jezusa przed trybunałem lokalnym lub narodowym - Sanhedrynem. Jednakże ogólnie Jego osoba i działalność publiczna stanowią realne zagrożenie dla rozchwianej równowagi narodu żydowskiego, który musi współistnieć z wszechmocą rzymskiej okupacji.

W tej konkretnej sytuacji działalność Jezusa, Jego czyny i słowa są niebezpieczne i stają się rzeczywistym powodem oskarżenia, które może w końcu doprowadzić do skazania Go na śmierć. Jezus patrzy na swoją śmierć nie tak jak każdy człowiek, który zdaje sobie sprawę z tymczasowości swej egzystencji. On umieszcza ją w ramach swego osobistego i wyjątkowego zaangażowania na rzecz królestwa Bożego. Groźba brutalnej śmierci jest dla Jezusa konsekwencją Jego postawy, stylu życia i deklaracji programowych. W takim razie można przyjąć za prawdopodobne, że Jezus starał się włączyć grożącą Mu perspektywę śmierci w swój historyczny zamysł, kryjący się za symbolem królestwa Bożego, które w Jego publicznych słowach i czynach przybliżyło się.

Tradycja ewangeliczna zachowała kilka wypowiedzi, w których Jezus otwarcie przyjmuje konkretną postawę wobec perspektywy odrzucenia Go i wydania wyroku ze strony władz żydowskich. Niektóre z tych wypowiedzi, włączone w kontekst pouczeń i zachęt skierowanych do uczniów, zdradzają pewne elementy świadczące o tym, że zostały one powtórnie odczytane najpierw przez tradycję, która je przechowała, a następnie zmodyfikowane przez pracę redakcyjną poszczególnych ewangelistów. Niemniej jednak dokonana w celach katechetycznych lub parenetycznych aktualizacja słów Jezusa nie wyklucza możliwości, że u podstaw tych wypowiedzi leżą istotne elementy Jego postawy duchowej w obliczu groźby śmierci.

Potwierdzeniem tej wiarygodności historycznej jest to, że niektóre wypowiedzi ewangeliczne na temat śmierci Jezusa mają charakter aluzyjny i enigmatyczny, ostro kontrastujący z popaschalną tendencją do podkreślania faktu, iż Jezus jasno przewidział i zapowiedział dramatyczne wydarzenia w kontekście Bożego planu, poświadczonego przez

Pisma. Wobec niezrozumienia i odrzucenia ze strony środowisk ludowych, a zwłaszcza w obliczu oskarżeń i gróźb przywódców żydowskich, Jezus zρέcznie odwołuje się do symbolicznej postaci wzgardzonego i prześladowanego proroka (por. Mk 6,4; Łk 13,33-34; Mt 23,37). Podobnie w skierowanych do grupy uczniów słowach i pouczeniach na temat swego przyszłego losu Jezus odwołuje się do enigmatycznego wyrażenia «Syn Człowieczy», które oddaje Jego podwójną relację: z jednej strony czynną solidarność z historią ludzką, a z drugiej Jego pozycję przed Bogiem (por. Mt 9,13.31 par.). Całkowicie dzieląc z nami status narażonych na śmierć istot ludzkich, Jezus jako Syn Człowieczy przywołuje Boga bliskiego, w imię którego od samego początku swej działalności publicznej obiecał ubogim królestwo sprawiedliwości i pokoju. Dla Jezusa źródło nadziei w obliczu groźby śmierci nie ma charakteru psychologicznego. Aby zdecydowanie i z wolnością stawić czoło swemu przeznaczeniu kontestowanego i odrzuconego proroka, Jezus nie ucieka się do potencjału duchowego, jaki tkwił w Jego wewnętrznej jedności. Głębokie korzenie nadziei Jezusa sięgają owego religijnego centrum, z którego wyrosło Jego początkowe orędzie programowe o królestwie Bożym oraz wynikające zeń wybory. W perspektywie konfliktu zapowiadającego bliską śmierć Jezus czuje się «synem», wpisanym w historię wysłańców, którzy przed Nim również doświadczyli odrzucenia i przemocy ze strony ludu opornego wobec dzieł i napomnień Boga (por. Mk 12,1-9 par.). Intymna relacja z Bogiem Ojcem leży u podstaw wierności Jezusa, którą zachował nawet wówczas, gdy skazano Go na śmierć.

Jezus dokonał wyboru, by przeżywać swą relację z Ojcem w perspektywie królestwa Bożego jako solidarność z ludźmi ubogimi i grzesznikami. W ramach tej czynnej solidarności spotyka się z grzesznikami, których przygarnia i którym przebacza, dokonuje uzdrowień chorych oraz wyłączonej ze społeczności. Jednak Jego postawa względem wypaczonych obrazów Boga — Prawo, świątynia i instytucje — wywołuje konflikt z władzami żydowskimi. Masy ludu zawiedzione są najpierw z powodu dystansu Jezusa wobec mesjanizmu narodowego i politycznego, a następnie z racji jego zdecydowanego odrzucenia. W końcu Jezus zostaje sam z grupką Dwunastu, «małą trzódką», która stanowi symboliczną liczbę całego Izraela, odbudowanego na nowo w jedności religijnej, o jakiej śnili prorocy Jezus jest przekonany, że nie oczekując niczego w zamian, Ojciec przekaze królestwo tej nielicznej Reszcie pomimo historycznych przeciwności i groźby śmierci (por. Łk 12,32). Zatem w duchowej dynamice Jezusa brutalna śmierć nie podważa ani nie neguje jego pierwotnego

projektu. Wręcz przeciwnie, Jezus ukazuje uczniom właśnie w swojej śmierci, jako największym znaku wierności i solidarności, miejsce ostatecznego objawienia zarówno swej wizji, jak i swej głębokiej tożsamości.

Trzy Ewangelie synoptyczne zachowały wypowiedź Jezusa na temat swej śmierci, która rzuca snop światła na Jego duchowe nastawienie oraz wyjaśnia znaczenie dramatu Jego odejścia. Dwie Ewangelie — Mateusza i Marka — umieszczają ją w ramach pouczenia skierowanego do uczniów w drodze do Jerozolimy, w którym Jezus uzasadnia nowy wizerunek tego, kto stoi na czele wspólnoty: *Kto chce być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich. Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, ale aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu* (Mk 10,44-45 par.). Ewangelia Łukasza przytacza analogiczne stwierdzenie w kontekście ostatniej wieczerzy, po słowach oraz gestach dokonanych nad chlebem i winem. Uczniom sprzeczącym się, kto z nich jest największy, Jezus proponuje paradoksalne odwrócenie ról: *Któż bowiem jest większy? Ten, kto siedzi za stołem, czy ten, kto służy? Czyż nie ten, kto siedzi za stołem? Oto ja jestem pośród was, jak ten, kto służy* (Łk 22,27). Bardziej lakoniczny tekst Łukasza o odkupieńczej wartości śmierci Jezusa należy prawdopodobnie do starszej warstwy tradycji. Niemniej obraz Jezusa — «sługi» wśród swych uczniów odzwierciedla Jego egzystencjalny wybór, który nadaje sens i wartość Jego śmierci. Czwarta Ewangelia, rozpoczynająca ostatnią wieczerzę od symbolicznej czynności Jezusa, który jak niewolnik umywa nogi swoim uczniom, potwierdza to Jego duchowe nastawienie (por. J 13,3-11.12-17). Cała Jego egzystencja, oddana na służbę królestwa Bożego, jest rozumiana jako owocny dar, który w śmierci przybiera swą najbardziej radykalną formę.

Postawa duchowa Jezusa wobec śmierci, subtelnie podkreślona przy pomocy obrazu sługi oraz służenia, przybiera jeszcze bardziej sugestywny wyraz podczas wieczerzy z Dwunastoma w wieczór poprzedzający pojmanie. Ten ostatni posiłek Jezusa z uczniami nabiera charakteru gestu testamentowego, ponieważ ma miejsce w klimacie spisku i zagrożenia, który poprzedza tragiczne zakończenie Jego życia. Kryzys duchowy, wyrażający się w strachu i zwątpieniu, wdziera się w szeregi uczniów. Trudno sobie wyobrazić, by tradycja popaschalna wymyśliła albo wyolbrzymiła rolę Judasza, który porozumiewa się z władzami świątyni w celu ułatwienia pojmania Jezusa, jak też konsternację innych uczniów, których reprezentuje Piotr. Jezus siada z uczniami za stołem w Jerozolimie w atmosferze grożącej Mu śmierci. Dlatego też Jego gesty oraz słowa, wyjaśniające znaczenie przełamanego podczas pożegnalnej uczyty chleba i wypite-

go wspólnie kielicha, są przeniknięte świadomością bezwzględności i nieodwracalności śmierci.

Aktualny opis ewangeliczny ostatniej wieczerzy Jezusa zdradza w swych różnych redakcjach wpływ liturgii oraz katechezy. Pomijając stylizację liturgiczną, jak również zabarwienie katechetyczne czy też parenetyczne, można jednak uchwycić pierwotną intencję oraz symboliczne znaczenie gestów i słów Jezusa. Obchodzone według kalendarza żydowskiego święto Paschy-Przaśnilców stanowi tło dla całości struktury Ewangelii. Prawdopodobnie Jezus świętował wieczerzę paschalną kilka dni wcześniej, niż przewidywał to oficjalny kalendarz świątynny, gdyż skazanie Go na śmierć ma miejsce w wigilię Paschy (por. J 18,28). W ewangelicznej tradycji wieczerzy nie znajdujemy wyraźnej wzmianki o spożyciu baranka paschalnego, który był ofiarowany na dziedzińcu świątyni w wigilię Paschy. Liturgia Paschy stanowi więc tło dla ostatniej wieczerzy Jezusa, spożytej wraz z uczniami na krótko przed wielkim świętem żydowskim. Echo tego kontekstu religijnego zauważyć możemy w słowach, którymi Jezus tłumaczy gest przełamanego i rozdzielonego chleba oraz znak kielicha z winem, krążącego wśród uczestników wspólnego posiłku.

Decydujące znaczenie dla zrozumienia znaczenia ostatniej wieczerzy Jezusa ma umiejscowienie jej na końcu Jego działalności publicznej, w wigilię Jego śmierci. Ostatnia wieczerza odsyła do szeregu wcześniejszych posiłków, interpretowanych jako gesty współdzielenia i solidarności z grzesznikami oraz ubogim ludem, pogardzanym i lekceważonym przez przywódców. W takim znaczeniu symboliczny gest przełamanego i danego uczniom chleba oraz krążącego między biesiadnikami kielicha z winem streszcza całą egzystencję Jezusa, oddaną na służbę królestwu Bożemu dla dobra ubogich. Słowa wyjaśniające znaczenie tego symbolicznego gestu, zachowując wprawdzie aktualną surowość i stylizację liturgiczną, są antycypacją przyszłości — nie tylko bezpośrednio potem następującego wydarzenia śmierci Jezusa, lecz także tego wszystkiego, co owa śmierć stanowi i czego jest początkiem. Chleb to Jego życie, które ma zostać wydane podobnie jak życie męczennika — «krew przelana». Dlatego też Jezus może włączyć brutalną śmierć w nurt, który kierował całą Jego egzystencją — głoszenie i zainicjowanie królestwa Bożego.

Ostatnim słowem Jezusa w bezpośrednim kontekście uczyty «eucharystycznej» jest uroczyste oświadczenie: *Zaprawdę powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w królestwie Bożym* (Mk 14,25). Te słowa Jezusa — z niewielkimi wariantami

redakcyjnymi przytoczone przez trzech synoptyków — są echem początkowego orędzia, wygłoszonego nad brzegiem Jeziora Galilejskiego. W przeddzień swej śmierci, w kontekście uczty spożywanej z uczniami, w klimacie żydowskiego święta, które przywołuje na pamięć wielką nadzieję odkupienia, Jezus wyznacza czas uczty królestwa Bożego. Między ostatnią wieczerzą a ostateczną ucztą w królestwie ma miejsce śmierć Jezusa. To tragiczne zakończenie Jego życia w granicach historii, życia oddanego głoszeniu i uobecnianiu królestwa Bożego, nie przeczy nadziei, ale potwierdza ją, choć na innej płaszczyźnie. W przeddzień śmierci królestwo Boże nabiera osobistych rysów Jezusa, który wydaje samego siebie, by pozostać wiernym aż do końca Bogu oraz grupie uczniów. W ten sposób brutalna śmierć na krzyżu — która zachowuje wprawdzie swój negatywny charakter jako znak wrogości żywionej przez żydowskich przywódców oraz represyjną władzę rzymską — staje się częścią Jezusowego wyboru religijnego i duchowego, dojrzewającego w perspektywie królestwa Bożego.

## Uwagi końcowe

Analiza historyczna duchowości Jezusa z Nazaretu nieuchronnie wiąże się ze studiami nad Jego osobowością i działalnością historyczną, które można zrekonstruować na bazie Ewangelii — jedyne dostępnego, stosunkowo obszernego i starożytnego źródła.

Na zakończenie tego studium możemy wskazać kilka stałych cech, które odsyłają do centralnego i napędzającego elementu duchowości Jezusa — Jego wyjątkowego doświadczenia Boga. Orędzie programowe Jezusa, streszczające się w symbolu «królestwa Bożego», podobnie jak Jego gesty, postawy oraz pełne autorytetu nauczanie, mają swe źródło w tym głębokim centrum, jakim było Jego doświadczenie religijne.

Wysłuchując się na nowo w słowa Jezusa i rozpatrując Jego gesty — z pominięciem modyfikacji naniesionych w celach katechetycznych lub liturgicznych najpierw przez tradycję, a następnie przez redakcję ewangeliczną — zauważa się świadomość bezpośredniej i bardzo głębokiej relacji Jezusa z Bogiem. Ten właśnie wymiar religijny nadaje spójności i jedności historycznemu zamysłowi Jezusa oraz Jego przesłaniu.

Relacja religijna, jaka łączy Go z Bogiem Ojcem, który stał się bliski człowiekowi jako łaska i przebaczenie, stanowi również potwierdzenie Jego wyjątkowości oraz autorytetu w środowisku historycznym i kultu-



rowym judaizmu palestyńskiego lat trzydziestych. Rodzi się tu pytanie o osobistą i głęboką tożsamość Jezusa. Jego sposób zwracania się do Boga jako syna do Ojca, «Abba», oraz Jego pozycja «Syna Człowieczego» pośród ludzi, posiadającego z niczym nieporównywalny autorytet, rodzą historyczne pytanie: kim jest Jezus? Prorokiem, męczennikiem, żydowskim Mesjaszem? Odpowiedź nie wyczerpuje się w jakiejś jednej formule albo w jednym tytule. Aby odkryć tożsamość Jezusa z Nazaretu, trzeba pójść za Nim, dzielić z Nim Jego los, nawet za cenę utraty poczucia własnego bezpieczeństwa społecznego, ekonomicznego i rodzinnego. Dopiero wówczas można zrozumieć, że Jezusa nie da się zaliczyć do jednego z wielu mistrzów duchowości, ponieważ gdy człowiek idzie za Nim, zaczyna się odsłaniać owa tajemnica, która leży we wnętrzu każdego człowieka i która odsyła do samego początku i ostatecznego końca: Bóg Ojciec stał się bliski i obecny w obliczu człowieka, który umarł na krzyżu.

BRUNO MAGGIONI

## Duchowość pierwszych wspólnot chrześcijańskich

Przedmiotem naszej pracy, którego z całym rygorem chcemy się trzymać, są pierwotne wspólnoty, to znaczy chrześcijańskie doświadczenie duchowe przeżywane *wspólnotowo*, nie zaś pojedyncze osoby — na przykład Paweł czy Jan — i ich koncepcje duchowości. Chodzi zatem o duchowość wypracowaną przez wspólnotę i wewnątrz wspólnoty albo ewentualnie dla wspólnoty<sup>1</sup>.

Istnieje tutaj niebezpieczeństwo opracowania chrystologii, gdyż centralnym elementem duchowości pierwszych wspólnot jest przecież wiara w Chrystusa. Inne niebezpieczeństwo to stworzenie eklezjologii, jako że interesującym nas przedmiotem jest właśnie doświadczenie wspólnotowe. Świadomi tych zagrożeń, spróbujemy zebrać i opisać to, co stanowiło inspirujące centrum chrześcijańskiego życia wspólnotowego, albo — innymi słowy — zasadnicze czynniki, które istotnie wpłynęły na kształt relacji z Bogiem, relacji pomiędzy członkami tejże wspólnoty, między wspólnotami oraz ze światem.

Interesują nas *wspólnoty pierwotne*, najstarsze, nie zaś te późniejsze, na przykład wspólnoty po-Pawłowe lub Janowe, które są przedmiotem studium w innych rozdziałach.

<sup>1</sup> Na przykład opisując duchowość wspólnoty w Koryncie, trzeba korzystać z listów samego Pawła. Powstaje jednak pytanie, czy jest to wizja wspólnotowa wypracowana przez niego, czy też pochodzi ona z tradycji? Prawdopodobnie i jedno, i drugie. W każdym razie zawsze chodzi o wizję *dla* wspólnoty.

Ze zrozumiałych względów opisujemy tu jedynie niektóre wybrane wspólnoty: wspólnotę judeochrześcijańską (Qerozolima), wspólnotę mieszaną (Antiochia), wspólnotę chrześcijan pochodzących z pogaństwa (Korynt)<sup>2</sup>.

Pierwsza część rozdziału ma charakter opisowy: jest to pewnego rodzaju fenomenologia duchowych sposobów wyrazu wspólnoty, ujętych w ich różnorodności i ewolucji. Druga część jest syntetyczna: zostały w niej zebrane oraz podkreślone niektóre zasadnicze i stałe cechy tej duchowości. Naszym podstawowym źródłem są Dzieje Apostolskie oraz — w odniesieniu do wspólnot hellenistycznych, szczególnie do wspólnoty w Koryncie - listy Pawłowe. Bez wątplenia dzieło Łukasza nie jest w zasadzie historyczne, lecz teologiczne<sup>3</sup>. Łukasz stawia przed sobą kilka konkretnych celów<sup>4</sup>, ważnych dla Kościoła lat osiemdziesiątych. W perspektywie tych celów porządkuje materiał, dobiera go i — prawdopodobnie — również idealizuje. Nie wymyśla jednak faktów ani też sztucznie nie zapełnia luk w posiadanej dokumentacji. Choć obraz ten jest teologiczny, a cel kerygmataczny, to jednak sama istota pozostaje w pełni wiarygodna<sup>5</sup>. W każdym razie prawdą jest, że w Dziejach Apostolskich mamy do czynienia z narracją prowadzoną przez chrześcijanina z drugiego pokolenia, który potrafił wykorzystać krążące we wspólnotach opowiadania, tradycje i wspomnienia, a może nawet dokumenty<sup>6</sup>.

Ma słuszość F. Montagnini, kiedy pisze, że zawarte w Dziejach oraz w Listach informacje dotyczące życia pierwszych wspólnot są jak archi-

<sup>2</sup> Tę samą linię wybrał R. Schnackenburg w klasycznej już pracy: *La Chiesa del Nuovo Testamento*, Brescia 1966, 20-25. Zob. również E. Schweizer, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Torino 1971.

<sup>3</sup> Kwestią historycznej wartości Dziejów Apostolskich zajmują się wszystkie komentarze, dochodząc do bardzo rozbieżnych wniosków, np.: A. Wickennauser (Brescia 1958), G. Stahlin (Brescia 1974), E. Hancnen (Göttingen 1961), H. Conzelmann (Tübingen 1963), C. Ghidelli (Torino 1978), B. Papa (Bologna 1981), J. Roloff (Göttingen 1981), W. Schmitals (Zürich 1982), G. Schneider (Freiburg i.B. 1980-82).

Znakomite podsumowanie całego tego zagadnienia znajduje się w: R. Fabris, *Atti degli Apostoli*, Roma 1977, 36-45.

Zob. ponadto: H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History*, London 1955; E. Trocmé, *Le Livre des Actes et l'histoire*, Paris 1957; C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, London 1961; Ch. Perrot, *Il valore storico degli Atti*, w: A. George, E. Grelot, *Introduzione al NT*, Roma 1977, 266-276.

<sup>4</sup> W szczególności dwa cele: wykazać, że ewangelizacja pogan odpowiada zrządzeniu woli Bożej oraz że istnieje doskonała ciągłość tradycji między Kościołem początków a Kościołem jego czasów.

<sup>5</sup> Zresztą Łukasz nie mógł od początku do końca wymyślić tych tradycji, gdyż prezentuje on raczej krąg zapamiętywań o charakterze tradycjonalistycznym (por. Ch. Perrot, op. cit., 266).

<sup>6</sup> Por. J. Dupont, *Les sources du livre des Actes*, Bruges 1960.

pelag, jak wylaniające się cyple jakiegoś kontynentu, połączone ze sobą wzdłuż linii biegnących pod powierzchnią. Na temat sposobu, w jaki tworzą się te połączenia, można formułować jedynie hipotezy, wszystkie do jakiegoś stopnia prawdopodobne, lecz żadna z nich nie będzie absolutnie prawdziwa<sup>7</sup>. W przekonaniu, że tak jest w istocie, nie będziemy próbować z dostępnych danych tworzyć jakiegoś spójnego obrazu, jak też nie będzie naszym zamiarem zarysowanie procesu ewolucji tej sytuacji. Wolimy raczej pozostawić dane w ich fragmentaryczności<sup>8</sup>.

## 1. Wspólnota w Jerozolimie

Także ci, którzy — jak H. Conzelmann — uważają, iż *dokładna analiza Dziejów Apostolskich prowadzi do wniosku, że historia wspólnoty pierwotnej pozostaje niemal całkowicie nieznana?*, w rzeczy samej przyznają później, że jednak można wiele dowiedzieć się na temat istoty jej wiary i duchowości.

Pierwsza wspólnota w Jerozolimie<sup>10</sup> nie odłącza się od judaizmu; wręcz przeciwnie, zachowuje jego nakazy i uczestniczy w modlitwach w świątyni. Pokazuje to, jak żywe wśród pierwszych chrześcijan było przekonanie, że zachowują ciągłość ze starym Izraelem. Niemniej obecne są także pewne załączki nowości, które z czasem zawiodą wspólnotę bardzo daleko: Jezus z Nazaretu — odrzucony przez żydowskie władze religijne — zostaje ogłoszony Mesjaszem i Panem; zmartwychwstanie nie jest jedynie wydarzeniem przyszłym i uniwersalnym, ale już się dokonało właśnie w osobie Jezusa, który teraz żyje i jest obecny we wspólnocie; On jest jedynym, w którym mamy zbawienie; obok liturgii świątynnej sprawuje się kult własny, którego główny element stanowi wieczerza Pańska. Pomimo to zakorzenienie we wspólnocie żydowskiej jest bardzo mocne,

<sup>7</sup> *La Chiesa primitiva: esperienza spirituale e interpretazione teologica*, w: R. Fabris (red.), *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia 1981, 389.

<sup>8</sup> Opis wspólnot palestyńskich i hellenistycznych aż nazbyt precyzyjny i spójny, a przez to bardzo kontrowersyjny i ideologiczny znajdziemy w: R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1.1, London 1959, 33-184.

<sup>9</sup> *Le origini del cristianesimo. I risultati della critica storica*, Torino 1976, 45.

<sup>10</sup> Bibliografia na temat wspólnoty w Jerozolimie jest obfita. Obok cytowanych już komentarzy do księgi Dziejów Apostolskich, przydatne mogą być: Ph. H. Menoud, *Le vie de l'Église naissante*, Paris 1952; K. Schnackenburg, *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Brescia 1961; L. Randellini, *La Chiesa dei Giudeo-cristiani*, Brescia 1968; H. Cazelles, *Naissance de l'Église secte juive rejetée*, Paris 1968; B. Papa, *Tensioni e unità della Chiesa. Ricerca storico-teologica negli Atti degli Apostoli*, Bari 1976; J. Cantinat, *La Chiesa de Ua Pentecoste*, Torino 1972; E. Schweizer, A. Diez Macho, *La Chiesa primitiva*, Brescia 1980; V. Loi, *Le origini del cristianesimo*, Roma 1984; B. Maggioni, *La vita delle prime comunità cristiane*, Roma 1983.

a gdy nastąpi podział, dokona się on w cierpieniu: wspólnota pierwotna pozostanie w Jerozolimie, dopóki nie zostanie z niej wygnana<sup>11</sup>.

### a) Wiara w Chrystusa

Pierwszym rysem<sup>12</sup>, który charakteryzuje duchowość wspólnoty, jest *wiara w Chrystusa*, której zasadnicze elementy można odnaleźć w mowach misyjnych<sup>13</sup>. Ta właśnie wiara w Jezusa rodzi życie wspólnotowe, wywiera decydujący wpływ na panujące w nim relacje i jego zewnętrzne przejawy, w końcu przekształca się w przepowiadanie.

W odniesieniu do świata żydowskiego — później także pogańskiego — wspólnota chrześcijańska skupia się na swym jedynym zadaniu — przepowiadaniu Jezusa Chrystusa oraz projektu życia, którego On nauczał. Przepowiadanie to można streścić w trzech stwierdzeniach: *Wy zabiliście Jezusa, lecz Bóg wskrzesił Go z martwych* (Dz 2,22n; 3,13n; 4,11; 5,30n); *Stało się to zgodnie z Pismem* (Dz 2,25-31; 3,18; 4,11); *My jesteśmy tego świadkami* (Dz 2,32-36; 3,15b-16; 5,32)<sup>14</sup>.

Zatem w centrum wiary i przepowiadania znajduje się Pascha. Kładzie się nacisk na kontrast: z jednej strony Żydzi («wy»), którzy odrzucili Jezusa z Nazaretu, twierdząc że jest On „poza logiką Boga”; z drugiej strony Bóg, który właśnie tego Jezusa uwiarygodnił, wskrzeszając Go z martwych. Kontrast ten ukazuje dystans, jaki rodzi się między judaizmem a chrześcijaństwem. Wskazuje on zarazem na konieczność nawrócenia, jakiego wymaga fakt bycia chrześcijaninem. Dlatego też przepowiadanie zawsze kończy się zachętą do nawrócenia, które w praktyce sprowadza się do żalu za grzechu, przyjęcia chrztu oraz włączenia się we wspólnotę. Jezus nie wskazywał swoim uczniom jakiegoś zbioru zasad ani też nie

<sup>11</sup> Por. E. Schweizer, *La comunità de il suo ordinamento...*, op. cit., 37.

<sup>12</sup> Krótki przegląd elementów charakteryzujących wiarę i duchowość pierwotnej wspólnoty zob. w: O. Kuss, *Paolo*, Roma 1974, 407-416.

<sup>13</sup> Zdaniem wielu autorów (por. np. U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1963) mowy w Dziejach Apostolskich miałyby być tekstami oratorskimi, które zostały swobodnie ułożone przez redaktora; są więc świadectwem teologii Łukasza, lecz nie przechowują kerygmatu apostołskiego. My nie podzielamy tak radykalnej opinii. Oczywiście mowy te są wznacznym stopniem dziełem Łukaszkowej redakcji, jednak zachowują jeszcze ślady pierwotnego kerygmatu, jak tego dowodzi obecność archaicznej chrystopologii; por. C. H. Dodd, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Brescia 1973; J. Scmitt, *La predicazione apostolica. Le forme. Il contenuto*, w: *A che punto sonogli studi biblia?* (pr. zb iorowa), Assisi 1968, 101-126; idem, *Prédication apostolique*, SDB VIII, 246-256; J. Dupont, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Roma 1971, 66-92, 227-265.

<sup>14</sup> Por. L. Goppelt, *Teologia del NT*, t. 2, Brescia 1983, 368.

ograniczał się do ogólnej zachęty do nawrócenia, lecz wzywał ich do tego, by dzielili z Nim drogę, którą On sam kroczył. Podobnie więc również pierwsi misjonarze nie ograniczają się do głoszenia konieczności przemiany ani też nie ofiarują jedynie jakiegoś zbioru kryteriów wyznaczających właściwy kierunek, ale bardziej konkretnie i skutecznie zapraszają swych słuchaczy, aby przyłączyli się do życia we wspólnocie (por. Dz 2,37-41).

Skoncentrowanie uwagi na Chrystusie zmartwychwstałym, który teraz żyje i jest obecny we wspólnocie, nie umniejsza znaczenia przedpaschalnej historii Jezusa. Przeciwnie, zmartwychwstanie ukazuje jej wartość. Właśnie *ta* ziemską historią została przez Boga uwierzytelniona, jest to więc historia zbawcza i normatywna. Dlatego też zaczyna się opowiadać historię Jezusa z *'Nazaretu, począwszy od chrztu Janowego aż do dnia, w którym został wzięty do nieba* (Dz 1,22). Takim sposobem powstaje tradycja o Jezusie, która z czasem przyjmie formę literacką Ewangelii.

Pan Jezus jest wypełnieniem oczekiwania całego Izraela. Ten fakt sprawia, że z jednej strony Kościół pierwotny jest o sobie przekonany, iż przeszedł ze Starego Testamentu do Nowego, nie zrywając ciągłości między nimi, tak więc nadal traktuje Stary Testament jako swoją księgę; z drugiej zaś strony Kościół żyje w całkiem nowej atmosferze, stworzonej właśnie przez fakt, że oczekiwanie spełniło się, stało się żywą rzeczywistością. Wspólnota chrześcijańska ma świadomość, że *znajduje się u kresu historii zbawienia i stanowi jej cel*<sup>15</sup>.

Świadomość obecności zmartwychwstałego Pana we wspólnocie łączy się z żywym oczekiwaniem Jego rychłego powrotu (por. Dz 3,20-21)<sup>16</sup>. To oczekiwanie nie skłoniło wszakże chrześcijan do trwania w bezczynności jak apokaliptyczni entuzjaści. Teoretycznie mogliby wycofać się z życia społeczności, podobnie jak uczyniła to grupa z Qumran, wbijając wzrok w niebo i wypatrując powrotu uwielbionego Pana, zostawiając świat (w tym przypadku świat żydowski) samemu sobie, rezerwując dla siebie uprzywilejowane i dobrze zabezpieczone miejsce. Zamiast nieść swoje orędzie światu, mogliby zadowolić się przyjmowaniem tych, którzy ewentualnie zapukają do ich wspólnoty Nic z tych rzeczy Wspólnota pozostała w Jerozolimie, głosząc Jezusa jako Pana. Wspólnota chrześcijańska rodzi

<sup>15</sup> R. Bultmann, *Credere e comprendere*, Brescia 1977, 791.

<sup>16</sup> *Wziąwszy pod uwagę powszechnie znaną tendencję teologii Łukaszej do „ eschatologizowania ”, nie można w perykopiesz 3,20-21, podobnie jak w 2,39-40, nie rozpoznać autentycznego potwierdzenia nadziei eschatologicznych pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej* (V. Loi, *Le origini del cristianesimo*, Roma 1984, 118).

się jako misyjna. To «pozostanie» w świecie żydowskim - albo innymi słowy, ten zapal misyjny — świadczy, że chrześcijanie mają świadomość panowania Chrystusa nad całym Izraelem. W późniejszej epoce to samo będzie można powiedzieć o świecie pogańskim: ich pozostanie w tym świecie jest świadectwem panowania Boga nad całym światem. Bóg kocha świat i troszczy się o niego, chce więc, by Jego świadkowie pozostali w nim<sup>17</sup>.

## b) Chrzest w Duchu

Duchowość wspólnoty jerozolimskiej odznacza się nie tylko wiarą w Pana Jezusa, lecz także doświadczeniem Ducha. Podkreślając z wielkim naciskiem obecność Ducha w pierwszych wydarzeniach historii chrześcijaństwa, Łukasz chce uzasadnić swoje dwie tezy teologiczne. Po pierwsze, że określony rozwój historii chrześcijańskiej (zwłaszcza gdy chodzi o misję w świecie pogańskim) jest owocem Ducha, nie zaś ludzkich decyzji, stanowi zatem kontynuację Chrystusa, a nie zerwanie z Nim. Po drugie, że w historii chrześcijaństwa prawdziwym bohaterem jest Duch; jest to więc historia naznaczona bezinteresownym Bożym darem, aczkolwiek zostaje oczywiście powierzona odpowiedzialności ludzi.

Nie oznacza to wszakże, jakoby doświadczenie Ducha w pierwszych wspólnotach było zwykłym wymysłem Łukasza. Od samego początku chrzest był postrzegany jako chrzest w Duchu<sup>18</sup>. Przyłgnięcie do Ewangelii, polegające na żalu za grzechy (por. Dz 2,38; 3,19; 5,31; 26,20) oraz wyznaniu wiary w Chrystusa Jezusa (por. Dz 10,43; 13,39), konkretyzowało się w obrzędzie chrztu, który posiadał potrójne znaczenie: odpuszczenie grzechów, dar Ducha (por. Dz 2,38; 10,43), przyłączenie do wspólnoty<sup>19</sup>. Ten ostatni element widziany jest jako poddanie się Panu Jezusowi i uczestnictwo w ofiarowanym przez Niego życiu<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Por. H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo*, Torino 1976, 67.

<sup>18</sup> Por. H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo...*, op. cit., 71.

<sup>19</sup> Od samego początku musiał istnieć jakiś rytuał, choćby nawet bardzo krótki: pouczenie, pytanie o wiarę, wyznanie wiary, kąpiel. Odnośnie do tego tematu pouczająca jest scena opisana w Dz 8, w której Filip chrzci dworzanina etiopskiego (por. R. Schnackenburg, *La vita cristiana*, Milano 1977, 370).

<sup>20</sup> Poddanie się Jezusowi Panu znajduje wyraz w stwierdzeniach «dla imienia» lub «w imię» Jezusa (Dz 2,38). Forma tych wyrażen wskazuje, że wywodzą się one z pierwotnych wspólnot języka aramejskiego (por. H. Bietenhard, GLNT, VIII, 772).

Według wielu autorów<sup>21</sup> w pierwotnych wspólnotach palestyńskich chrzest miał jedynie znaczenie oczyszczenia i inicjacji. Związanie go z darem Ducha miałyby nastąpić dopiero we wspólnotach hellenistycznych. Jest prawdopodobne, że wspólnoty hellenistyczne podkreślały ze szczególną mocą przejawy Ducha, jednakże doświadczenie Ducha i Jego zasadniczych przejawów (mówienie językami, dar uzdrawiania, prorokowanie) było obecne już we wspólnocie palestyńskiej.

### c) Trwanie w nauce apostołów

W pierwszych pięciu rozdziałach Dziejów Apostolskich Łukasz w trzech miejscach przerywa tok opowiadania (czas narracji tj. aoryst) i wprowadza imperfectum (czas opisu), szkicując w ten sposób trzy obrazy życia wspólnotowego: 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16. Przechodząc od aorystu do imperfectum, daje do zrozumienia, że nie chce opowiadać o pojedynczych faktach czy wydarzeniach, ale zamierza opisać normalny, stały sposób bycia wspólnoty.

Z całą pewnością opisy te są autorstwa Łukasza, który chciał nakreślić ideał dla chrześcijan wszystkich czasów<sup>22</sup>. Raz jeszcze musimy jednak przypomnieć, że Łukasz odwołuje się do antycznych przekazów, a więc istota jego opisu jest wiarygodna.

Najważniejszy i najbardziej kompletny jest pierwszy obraz, w którym Łukasz streszcza całe życie wspólnoty pod wspólnym mianownikiem poczwórnego trwania: *Trwali oni w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach* (Dz 2,42)<sup>23</sup>.

Wyrażenie «nauka apostołów» w całym Nowym Testamencie występuje tylko w tym jednym miejscu. Łukasz rozumie przez nie prawdopodobnie wszystkie formy posługi słowa: kerygmat, katechezę, świadectwo, prorocstwo<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Np. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, London 1959, 139.

<sup>22</sup> B. Papa, *Atti degli Apostoli*, Bologna 1981, 106; zob. także L. Cerfaux, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, w: *Recueil L. Cerfaux*, t. II, Gembloux 1962, 125 n; J. Dupont, *Les sources du Livre des Actes*, Bruges 1960.

<sup>23</sup> Por. Ph. H. Menoud, *La vie de l'Église naissante*, Neuchâtel 1952.

<sup>24</sup> Por. B. Papa, *Atti degli Apostoli*, op. cit., 104; odnośnie do różnych funkcji słowa zob.: B. Maggioni, *La vita delle prime comunità cristiane*, Roma 1983, 63-81.



Trwanie w nauce apostołów jest gwarancją ciągłości między Jezusem a wspólnotą oraz stanowi bardzo już wyraźny sprawdzian związania się z tradycją. Reguła tradycji jest od samego początku podstawową strukturą duchowości wspólnoty.

«Trwali» oznacza nie tyle jakieś sporadyczne słuchanie, lecz słuchanie powtarzające się, pogłębione, systematyczne. Słuchanie słowa jest nieustanne i zostało wymienione na pierwszym miejscu, dlatego też bez żadnej przesady mamy prawo mówić o duchowości słowa. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można utrzymywać, że to intensywne słuchanie słowa dotyczyło przede wszystkim trzech grup zagadnień. Po pierwsze, apostołowie i wspólnota odczytują na nowo historię Jezusa (Jego słowa i czyny) w świetle zmartwychwstania i ze zrozumieniem udzielonym im przez Ducha. Pozwala im to w nowy sposób zrozumieć całe ludzkie życie Jezusa z Nazaretu. Po drugie, apostołowie i wspólnota odczytują na nowo Stary Testament («Pisma») w świetle Jezusa. Z jednej strony taka lektura pozwala im głębiej zrozumieć historię Chrystusa, a z drugiej — odkryć nowy wymiar Starego Testamentu. Przede wszystkim chcą sobie i Żydom udowodnić, że w chrześcijaństwie istnieje ciągłość z oczekiwaniami Izraela: historia Jezusa (w szczególności Krzyż) mieści się w logice planu zbawienia. W końcu apostołowie i wspólnota odwołują się do Pism oraz do wspomnień o Jezusie, aby odkryć sens (a więc i umieć zająć odpowiednią postawę) w nieoczekiwanych sytuacjach, w jakich się znaleźli. Znacząca w tej kwestii jest modlitwa wspólnotowa, którą znajdujemy w Dz 4,23-31. Nie jest to zwykła modlitwa prośby, ale szukanie sensu prześladowań, które zarysowują się już na horyzoncie. W oparciu o Psalm 2 oraz wspomnienie męki Jezusa dochodzą do zrozumienia, że prześladowanie nie oznacza niepowodzenia lub odrzucenia ze strony Boga, lecz jest naśladowaniem Chrystusa. Prześladowanie oznacza pójście za Nim, ciąg dalszy historii Jezusa. Słusznie więc w modlitwie nie prosi się o to, aby ustało prześladowanie, ale żeby wspólnota miała odwagę z całą otwartością głosić słowo również pośród prześladowań: *Daj sługom Twoim głosić słowo Twoje z całą odwagą* (4,29).

#### d) Trwanie w komunii

Drugi rodzaj trwania — który chyba bardziej niż inne charakteryzuje styl i duchowość pierwszej wspólnoty, a przynajmniej jest tym, który Łukasz najwięcej podkreśla — jest trwanie we wspólnocie. Łukasz posługuje

się tu terminem «koinonia», który nie należy do jego specyficznego słownictwa<sup>25</sup>.

Określenie «koinonia»<sup>26</sup> nie oznacza zwykłej jedności, lecz znamionuje postawę względem jedności, sposób myślenia, uczestnictwa i życia, który wynika z jedności wiary. Uczni niejednokrotnie próbowali wskazać różne znaczenia tego terminu, niemniej bez wątpienia mamy tu do czynienia z pojęciem podstawowym, które posiada wiele możliwych znaczeń i konkretnych zastosowań. Zasadniczą ideą jest tu wspólne posiadanie, współwłasność. Pierwszorzędną wspólną własność stanowi ogół dóbr zbawczych, nowe życie w Chrystusie. Tym samym *koinonia* wśród chrześcijan nie jest zwyczajnie wspólnym posiadaniem własnych dóbr (wiara lub coś innego), ale włączeniem się w rzeczywistość już istniejącą, a mianowicie w życie Chrystusa.

Chcąc wskazać na widzialny przejaw owej komunii, która łączyła pierwszych chrześcijan w Jerozolimie, a także aby dowieść, że mamy tu do czynienia z komunią egzystencjalną, a nie tylko wewnętrzną, Łukasz stwierdza, iż *wszystko mieli wspólne* (Dz 2,44; 4,32) oraz *sprzedawali majątki i rozdzielali je każdemu według potrzeby* (Dz 2,45; 4,34-35). Nie chodzi tu o warunek konieczny, by stać się członkiem wspólnoty, jak to było praktykowane we wspólnocie w Qumran, ani też nie chodzi o postawę, która by wynikała z praktykowania ascezy, z pesymistycznej wizji dóbr materialnych albo z mistyki ubóstwa<sup>27</sup>. Wyłączyła ona raczej z konkretnej wizji religijnej, ze wspólnej wiary i wspólnej przynależności do Pana. Nie przypadkiem wspomniane fragmenty mówią o wierzących (Dz 4,32) oraz zakładają bezpośredni związek z darem Ducha i nawróceniem. Ideałem, do którego zdążano, nie było ubóstwo, lecz takie współdzielenie dóbr, żeby *nikt wśród nich nie cierpiał niedostatku* (Dz 4,34).

<sup>25</sup> Dla wyrażenia zasadniczo tej samej idei Łukasz dwukrotnie (2,44.47) posługuje się swoją charakterystyczną formułą «epi to auto», która jest trudna do przetłumaczenia, ale która w każdym razie zawiera ideę tworzenia wspólnoty, bycia razem. Jeden raz (w. 46) używa przysłowka «homothumadon» («razem»); odnośnie do tego ostatniego określenia por. także: 1,14; 4,24; 5,12; 8,6.

Jak widać już z tych krótkich spostrzeżeń, Łukasz wielokrotnie przywołuje ideę tworzenia wspólnoty. Według *Dziejów Apostolskich* *nie ma nawet jednego takiego momentu w historii pierwotnego chrześcijaństwa, w którym życie chrześcijańskie jawiłoby się jako doświadczenie religijne indywidualne* (B. Papa, *Atti degli Apostoli*, op. cit., 105).

<sup>26</sup> Por. F. Hauck, *Koinonós*, w: GrLNT, V, 709-724; Ph. H. Menoud, *La vie de l'Eglise naissante*, op. cit., 22-34; PC. Bori, *Koinonia, l'idea della comunione nell'eccelesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972.

Aby określić całą głębię braterstwa, jakie panowało w Jerozolimie, Łukasz stwierdza, że wierzących *ożywiało jedno serce i jedna dusza* (Dz 4,32). Jest to wyrażenie, które wskazuje na pewną całkowitość; możemy je sparafrazować w następujący sposób: cała osoba — począwszy od tego, co stanowi jej istotę i korzenie — powinna pragnąć solidarności, która jest zarazem wewnętrzna i zewnętrzna, obejmuje ducha oraz życie.

#### e) Trwanie w łamaniu chleba i w modlitwach

Podobnie jak wspólnota żydowska, także wspólnota judeochrześcijańska w Jerozolimie wyraża swą duchowość za pośrednictwem czynności kultycznych, kultu sprawowanego zawsze wspólnotowo (pierwsi chrześcijanie starają się być razem i mieć swoje szczególne miejsce również wówczas, gdy udają się do świątyni — Dz 2,46; 5,12). Podczas sprawowania kultu przeżywa się komunie z Chrystusem oraz doświadcza braterstwa, z którego rodzi się życiowe zaangażowanie.

Wspólnota codziennie spożywała wspólny posiłek, który z pewnością miał też na celu wzmocnienie sił fizycznych, lecz bez wątplenia nabierał on dużo głębszego znaczenia liturgicznego. Przywoływał na pamięć posiłki Jezusa z uczniami, w czasie których sam Pan siadał za stołem; świętowano radość zbawienia eschatologicznego oraz braterstwa: Przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca (Dz 2,46). Obok wspólnego posiłku rytm życia wyznaczały modlitwy zanoszone w świątyni oraz w domach. Wydaje się, że dominującą nutą tego wszystkiego była radość<sup>28</sup>.

Szczyt wszystkiego stanowiła jednak Eucharystia<sup>29</sup>, którą Łukasz określa przy pomocy niezbyt jednoznacznego wyrażenia: «łamanie chleba». Obrzęd był sprawowany na początku lub na końcu normalnego posiłku. Prawdopodobnie celebrowanie nie miała jeszcze owego bogactwa znaczeń, którego nabierze dopiero później we wspólnotach hellenistycznych i u Pawła (dla którego wieczerza Pańska jest pamiątką Jego śmierci - 1 Kor 11), ale bez wątplenia ten, kto w niej uczestniczył, w szczególności

<sup>27</sup> Por. J. Dupont, *Studi sul libro degli Atti*, Roma 1972, 861-889; idem, *L'unión entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*, NR.T 91 (1969) 897-915; M. del Verme, *Comunion e condivisione dei beni*, Brescia 1971.

<sup>28</sup> Niektóre zwroty liturgiczne o wyraźnym pochodzeniu palestyńskim — jak np. *alleluja*; *hosanna*., *amen*, *Abba*, *maranatha* — zachowane w oryginalnym języku nawet przez wspólnoty pogańskie, pozwalają nam jeszcze uchwycić coś z tej radości i nowości pierwotnego kultu chrześcijańskiego (por. E. Schweizer, A. Diez Macho, *La Chiesa primitiva*, Brescia 1980,

sposób odczuwał niewidzialną obecność zmartwychwstałego Pana i antycypował przyszłą radość uczty eschatologicznej.

Z całości kształtu obrazu Dz 2,42-47 wyłania się wizerunek wspólnoty mocno zaangażowanej w sprawy kultu, niemniej «łamanie chleba» nie jest pierwszym wskazanym elementem (w. 42), lecz dopiero trzecim, po nauczaniu apostołów i braterstwie. Nauczanie i łamanie chleba są tu po prostu postawione obok siebie, natomiast w Dz 20,7 jawią się jako dwa istotne elementy tej samej celebracji. Dzielenie dóbr materialnych nabiera zaś w naszym kontekście charakteru praktycznej weryfikacji autentyczności komunii eucharystycznej. Eucharystia znajduje się w centrum, ale jest to centrum, które prowadzi do miłości<sup>30</sup>.

#### f) Jedność zagrożona

Pierwszy kryzys we wspólnocie wybucha wówczas, gdy przyłącza się do niej grupa tak zwanych «hellenistów» (por. Dz 6,1), czyli Żydów pochodzących z diaspory, których codziennym językiem był grecki<sup>31</sup>. Zachowywali oni Prawo Mojżeszowe, ale czynili to w sposób bardzo mechaniczny<sup>32</sup>. Prawdopodobnie fakt, że pochodzili ze świata hellenistycznego, prowadził ich do otwartości na propozycje religijne właściwe środowiskom znajdującym się na marginesie judaizmu<sup>33</sup>.

Według Łukasza do sporu doszło z powodu niezadowolenia hellenistów, wywołanego zaniedbywaniem ich wdów przy codziennym rozdzielaniu jałmużny<sup>34</sup>. Lecz wzięwszy pod uwagę Łukaszkową tendencję do łagodzenia konfliktów oraz sam kontekst (por. historia Szczepana - Dz 6,8 n), musi tutaj wchodzić w grę coś więcej niż zwykły spór o stoły. Poza konkretnym konfliktem, o którym wspomina Łukasz, zaczyna nabierać

<sup>29</sup> *Celebracja eucharystyczna od samego początku była centralnym i wspólnym obrzędem wspólnot chrześcijańskich, który je wyróżniał spośród innych. Sprawowano ją dla zachowania pamięci ich Pana oraz dla wypełnienia Jego polecenia; był to ryt głęboko wiążący te wspólnoty ze sobą* (R. Schnackenburg, *La Chiesa del Nuovo Testamento*, Brescia 1966, 21).

<sup>30</sup> Por. E. Montagnini, *La Chiesa primitiva. Esperienza spirituale e interpretazione teologica*, w: R. Fabris (red.), *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia 1981, 389-391.

<sup>31</sup> Na temat tego sporu zob. przede wszystkim B. Papa, *Tensione e unità della Chiesa*, Bari 1976, 84-104.

<sup>32</sup> Por. L. Randellini, *La Chiesa dei giudeo-cristiani*, Brescia 1968, 28.

<sup>33</sup> Por. V. Loi, *Le origini del cristianesimo*, op. cit., 121.

<sup>34</sup> Fakt, że Łukasz — który zwykle woli przemilczać kontrasty — opowiada o tym sporze, jest już sam przez się wskazówką, iż mamy tu do czynienia z prawdą historyczną.

kształtów inny sposób odczytywania historii zbawienia oraz funkcji zbawczej Chrystusa. Helleniści przyjmują postawę negatywną w stosunku do Prawa Mojżeszowego i świątyni. Są to dokładnie te same oskarżenia, które Żydzi kierują przeciwko Szczepanowi (por. Dz 6,11.13)<sup>35</sup>.

Dla zrozumienia duchowości wspólnoty apostoelskiej bardzo wymowna jest decyzja Apostołów, by sobie zarezerwować posługę słowa i modlitwę (por. Dz 6,4). Oznacza to, że szukali oni sposobu przewyciężenia kryzysu nie w zwyczajnej przebudowie organizacyjnej, ale w słowie Bożym i modlitwie, czyli w zgłębianiu wiary, zachowywaniu jedności jako daru z góry. Nie rodzą się zatem dwie wspólnoty, ale pozostaje jedna. Tym bardziej nie szuka się jedności w wywyższaniu się jednej grupy nad drugą, lecz w konfrontacji obu grup ze słowem Bożym.

Postawa chrześcijan hellenistów w stosunku do oficjalnego judaizmu okazała się opatrnościowa. Szczepan został zabity, a helleniści rozproszeni, lecz właśnie dzięki temu chrześcijaństwo wyszło poza mury judaizmu.

## 2. Wspólnota w Antiochii

Wspólnotę z Antiochii przedstawimy jako typowy przykład «wspólnot hellenistycznych». Wyrażenie to obejmuje raczej niejednorodną rzeczywistość, są to bowiem wspólnoty chrześcijańskie powstałe w diasporze żydowskiej, wspólnoty mieszane, złożone m.in. z dawnych pogan.

Łukasz, który powinien mieć na ten temat dokładne wiadomości, przedstawia Antiochię jako centrum oddziaływania chrześcijaństwa na świat pogański (por. Dz 11,19 n).

Antiochia była wielkim miastem hellenistycznym, liczącym około 300 tysięcy mieszkańców, w którym krzyżowały się drogi handlowe oraz dokonywała się wymiana myśli. Istniała tam silna wspólnota żydowska. Łukasz wzmiankuje, że tu właśnie po raz pierwszy wierzących określono mianem «chrześcijan» (por. Dz 11,26). Jest to istotny szczegół, gdyż wskazuje, że chrześcijanie byli w tym środowisku postrzegani jako grupa autonomiczna, różna zarówno od pogan, jak i od Żydów. Tym zaś, co ich wyróżniało, była wiara w Jezusa<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Chodzi o postawy, których apostołowie nie zwalczali, a jeśli już z nimi walczyli, to w sposób bardzo wyważony.

<sup>36</sup> Por. C. Ghidelli, *Atti degli Apostoli*, Torino 1978, 102.

## a) Komunia między Kościołami

We wspólnocie antiocheńskiej występują wszystkie zasadnicze aspekty Kościoła jerozolimskiego: wiara w Jezusa jako Pana, chrzest, kult, a także — co jest bez wątpienia bardzo znaczącym faktem - Stary Testament, uważany za księgę wszystkich chrześcijan, nie tylko chrześcijan-Żydów. Żywe - i chyba bardziej podkreślane niż w Jerozolimie—jest doświadczenie Ducha. Istnieje dar prorokowania (por. Dz 11,27; 13,1), dar uzdrawiania i inne zewnętrzne przejawy Ducha.

Pomiędzy Jerozolimą a Antiochią (jak też w ogóle między wspólnotami hellenistycznymi) istnieje więc głęboko zakorzeniona ciągłość. Jest to pierwszy aspekt, nad którym trzeba się zastanowić. Dowodzi on bowiem, że również duchowość Kościołów hellenistycznych powstaje na drodze włączenia się w tradycję i wyraża się poprzez komunie. Kościoły Judei, Samarii i Antiochii nie uważają się za niezależne i oderwane. Kościół w Jerozolimie czuje się za te wspólnoty odpowiedzialny: do Samarii zostają posłani Piotr i Jan (por. Dz 8,14-17); nawrócenie Korneliusza dokonane przy udziale Piotra jest poświadczane przez całą wspólnotę (por. Dz 11,1-18); Barnaba zostaje posłany z Jerozolimy do Antiochii (por. Dz 11,22). Z kolei nowe wspólnoty czują potrzebę trwania w komunii z Kościołem-matką w Jerozolimie. Na przykład w Dz 11,23-30 widzimy, że współodpowiedzialność dotyczy obu stron. Więż z Jerozolimą nie jest tylko sentymentalna, lecz teologiczna, duchowa. Wskazuje na istnienie żywego poczucia tradycji oraz związku z historycznym wydarzeniem Jezusa. Jerozolima jest Kościołem-świadkiem<sup>37</sup>.

Wiele wspólnot stanowi jeden Kościół, jeden lud Boży. Błędne byłoby wyobrażanie sobie procesu zjednoczenia w następujący sposób: poszczególne wspólnoty, najpierw niezależne, stopniowo jednoczą się pod względem organizacyjnym, przechodząc tym samym od wielu oddzielnych wspólnot do jednego Kościoła. Gdyby tak było, świadomość przynależności do jednego Kościoła byłaby faktem drugorzędym, mniej ważnym niż świadomość przynależności do wspólnoty lokalnej. Należy natomiast rozumieć to w przeciwny sposób: świadomość przynależności do jednego ludu Bożego jest pierwszorzędna. Jest to zawsze jeden i ten sam lud Boży, który występuje w takim czy innym miejscu.

<sup>37</sup> Por. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, London 1959, 93.

## b) Zapał misyjny

Wypędzeni z Jerozolimy helleniści przeobrażają się w misjonarzy Głoszą w Samarii (por. Dz 8,1-25), kierują się ku wybrzeżom Francji, na Cypr i do Antiochii (por. Dz 11,19).

Oczywiście w Jerozolimie także zasadniczo nie negowano misji. Niemniej jednak prawdopodobnie pierwszeństwo dawano przepowiadaniu wśród Żydów.

Pierwszym faktem o wielkim znaczeniu jest głoszenie Ewangelii Samarytanom. Stanowi ono jakby przełamanie muru. Judaizm bowiem nie uznawał Samarytan za przynależących do ludu Bożego, uważał ich za wyłączonych ze wspólnoty i traktował na równi z poganami<sup>38</sup>.

Drugim, jeszcze bardziej znaczącym faktem jest początek nawracania Greków. W Antiochii niektórzy pochodzący z Cypru i Cyreny *zaczęli przemawiać także do Greków, opowiadając im Dobrą Nowinę o Panu Jezusie* (Dz 11,20), a wielka ich liczba się nawróciła (por. Dz 11,21). Zostaje przełamana kolejna bariera, granice między judaizmem a pogaństwem zostają przekroczone. Kościół — z trudem i nie bez sprzeciwów - nabiera swego uniwersalnego charakteru.

We wspólnocie antiocheńskiej otwartość misyjna na pogan była szczególnie żywa. To z Antiochii wyrusza pierwsza misja powierzona Barnabie i Pawłowi, skierowana ku południowym rejonom Półwyspu Anatolijskiego (por. Dz 13-14); także w Antiochii rozpocznie się druga podróż misyjna Pawła.

Przepowiadanie misyjne nie było czymś prywatnym, lecz zostało powierzone odpowiedzialności całej wspólnoty. Misjonarze wyruszają z polecenia Ducha oraz wspólnoty (Dz 13,1-3).

## c) Wiara w Chrystusa

Niektóre formuły wiary<sup>39</sup>, jak wyznania wiary, formuły kerygmatyczne i katechetyczne oraz hymny liturgiczne<sup>40</sup>, zostają w głównej mierze wy-

<sup>38</sup> Por. H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo*, op. cit., 96.

<sup>39</sup> Por. O. Cullmann, *Le prime confessioni di fede*, w: *La fede e il culto della Chiesa*, Roma 1974, 63-122; H. Conzelmann, *Le origini del cristianesimo*, op. cit., 64-65.

<sup>40</sup> Spośród formuł kerygmatycznych i katechetycznych najważniejsze i najpewniejsze są: 1 Kor 15,3-5; 11,23-25; Rz 1,34; 1 Tes 1,9-10. Więcej jest natomiast wyznań wiary, mniej lub bardziej zwięzłych: 1 Kor 12,3; Dz 8,37; 1J 2,22; 4,15; 1 Tm 4,18; Hbr 13,21; 2 P 3,18; Ef 4,4-5; Ap 1,6; 5,13; 7,10.

pracowane i ustalone w hellenistycznych wspólnotach przed-Pawłowych. Nie chcemy przez to zanegować faktu, że chodzi tu o proces zainicjowany w wspólnocie judeochrześcijańskiej<sup>41</sup>.

Formuły te dzielą się zasadniczo na dwie wielkie kategorie: przepowiadanie, które opowiada o wydarzeniu zbawienia, oraz wyznanie, które jest na nie odpowiedzią; słowo głoszone i słowo przyjmowane. Chodzi o dwie formuły mające na celu wyrażenie wiary wiążącej i powszechnie obowiązującej (por. 1 Kor 15,3-5). Nie umniejszając bynajmniej ich charakteru wiążącego i powszechnego, trzeba jednak stwierdzić, że są one głęboko historyczne, to znaczy związane z konkretnym środowiskiem i jego problemami. Nie są to jakieś abstrakcyjne definicje, pozbawione odniesień do określonego czasu; są zwierciadłem wspólnot i ich konkretnego życia. Fakt ten tłumaczy, dlaczego charakteryzują się one zarazem pewną niezmiennością, jak i niewątpliwą różnorodnością. Wywodzą się one z przepowiadania, katechezy chrzcielnej, polemiki, a szczególnie z liturgii.

Dopóki misja skierowana była wyłącznie do Żydów, chrześcijanie nie musieli otwarcie wyznawać swej wiary monoteistycznej. Monoteizm przyjmowano jako niekwestionowaną przesłankę. Lecz kiedy przepowiadanie zaczęło rozszerzać się także na pogan, zaszła wówczas konieczność jasnego sformułowania również prawdy, że istnieje jeden Bóg i jeden Pan (por. 1 Kor 8,6).

W samym centrum wszystkich tych formuł wiary jest Jezus Pan<sup>42</sup>. Funkcja oraz tytuł Pana zawsze przypisuje się Jezusowi z Nazaretu — postaci historycznej<sup>43</sup>. Świadomość historyczności wydarzenia Jezusa zawsze jest obecna.

Dwa hymny o znacznych rozmiarach: Flp 2,6-11; Kol 1,15-20. Krótsze pieśni: 1 Tm 3,16; Hbr 1,2. Niektórzy autorzy cytują również: Ef 1,3-14; 5,14; 1 P 1,18-20; 2,21-24; 3,18-22.

<sup>41</sup> Dowodem na to, że proces ten zapuszcza głębokie korzenie na terenie Palestyny, jest aramejskie wyrażenie «maranatha» (1 Kor 16,22; Did 10,6; Ap 22,20); por. P. E. Langevin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie. Ejogèse de textes pré-pauliniens*, Bruges / Paris 1967, 168-298.

<sup>42</sup> Tytuł «Pan» (w języku greckim *Κυριός*) najprawdopodobniej pojawia się właśnie we wspólnotach hellenistycznych. Ze sposobu, w jaki Paweł się nim posługuje, jasno wynika, że był on już wcześniej używany w tych wspólnotach.

<sup>43</sup> Por. P. E. Langevin, *Jésus Seigneur...*, op. cit., 404.



## d) Spór z Jerozolimą

Najciekawszą cechą Kościoła w Antiochii stanowi fakt, że była to wspólnota mieszana, złożona z dawnych Żydów i dawnych pogan. Taka sytuacja mogła zarówno wywołać napięcie, jak i wniesć pewną nowość.

Poganom głoszone Ewangelię bez zobowiązania do obrzezania, a judeochrześcijanie zasiadali za stołem z chrześcijanami pochodzącymi z pogaństwa, łamiąc w ten sposób żydowskie prawa dotyczące rytualnej czystości. Jak wynika z Listu do Galatów (2,11), początkowo było to spokojne i całkowicie naturalne współistnienie.

Praktyka ta ma ogromne znaczenie, gdyż — mniej lub bardziej świadomie — sugeruje, że już wówczas rozumiano, na czym polega katolickość i wolność Ewangelii oraz moc i wyłączność zbawienia. Tylko Chrystus jest zbawieniem — to pierwszy, choć jeszcze niewyraźny krok w stronę wielkiej refleksji Pawiowej<sup>44</sup>. Kościół uświadamia sobie, że nie jest w sposób konieczny związany z narodem żydowskim i jego instytucjami. Stanowi to pierwszy i podstawowy krok ku temu, by nabrał on przekonania, że jest wolny od wszelkich więzów ludzkich, narodowych, społecznych i naturalnych<sup>45</sup>: *Nie ma już Żyda ani Greka, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3,28).

Jednakże grupa chrześcijan w Jerozolimie nie podziela tego zdania. Uważają oni, że Prawo Mojżeszowe, będące wyrazem przymierza Boga ze swym ludem, ma do spełnienia ponadczasową rolę. Obawiają się ponadto, że liberalne praktyki wspólnoty antiocheńskiej będą poważną przeszkodą dla rozprzestrzeniania się Ewangelii w środowisku żydowskim. W ten sposób pomiędzy tymi dwoma wspólnotami wywiązuje się dyskusja: *Niektórzy przybysze z Judei nauczali braci: Jeżeli się nie poddacie obrzezaniu według zwyczaju Mojżeszowego, nie możecie być zbawieni. Paweł i Barnaba sprzeciwiali się temu i żywo z nimi dyskutowali* (Dz 15,1-2). Spór zostanie później rozstrzygnięty podczas wielkiego zgromadzenia w Jerozolimie (por. Dz 15), gdzie weźmie się pod uwagę dwie kwestie: troskę o zachowanie zarówno uniwersalności Ewangelii, jak i jedności Kościoła. Według opisu Dziejów Apostolskich obie te sprawy są jednakowo istotne i dlatego muszą ze sobą współistnieć<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Por. B. Papa, *Tmsionieunitd.*, op. cit., 102.

<sup>45</sup> Por. R. Bultmann, *Ceciērecomprendere*, op. cit., 790.

<sup>46</sup> Odnośnie do kryteriów «rozpoznania», które doprowadziły wspólnoty do opowiedzenia się za wolnością Ewangelii i jednością Kościoła, por. B. Maggioni, *La vita, delle prime comunità cristiane*, op. cit., 191-192.

Otwartość chrześcijaństwa na świat pogański, czyli odkrycie uniwersalności Ewangelii, a w konsekwencji doświadczenie pluralizmu idei i postaw, nie rodzi dwóch odrębnych Kościołów, ale jeden Kościół, zjednoczony w słuchaniu tej samej Ewangelii i prowadzony przez tego samego Ducha; jeden Kościół, który dyskutuje, spotyka się, spiera, stara się odnaleźć własną jedność i z uporem nie chce rozłamu.

### 3. Wspólnota w Koryncie

W Nowym Testamencie wspólnota w Koryncie jest bez wątpienia jedną z najciekawszych, a zarazem najbogatszych, gdy chodzi o elementy aktualne również w naszych czasach. Aby ją poznać, mamy do dyspozycji przede wszystkim Pierwszy List św. Pawła do Koryntian<sup>47</sup>.

Miasto Korynt<sup>48</sup> miało godne pozazdroszczenia położenie geograficzne: usytuowane było między dwoma morzami, z jednym portem po stronie wschodniej, wychodzącym na morze Egejskie oraz z drugim portem na zachodzie, skierowanym ku Adriatykowi. Igrzyska istmijskie, które urządzano rokrocznie na peryferiach miasta, czyniły je sławnym w całym basenie Morza Śródziemnego. Jedno z najbardziej kosmopolitycznych miast starożytnego świata; na jego ulicach spotykali się Grecy, Rzymianie, ludzie Wschodu oraz Żydzi. Również wszystkie kultury miały tam swych przedstawicieli: obok wielkich świątyń Jowisza kapitolijnskiego, Afrodyty i Artemidy można było natknąć się na sanktuaria wschodnich bóstw, jak Izyda, Serapis i Kybele. Wielkie szlaki handlowe przynosiły miastu bogactwo, a nawet pewien zbytek, ale również upadek moralności i wyzysk. Do takiego właśnie miasta — handlowego, dobrze prosperującego, nowoczesnego i przynajmniej na pozór bardzo dalekiego od otwartości na ewangeliczne orędzie - jesienią 51 roku prosto z Aten przybywa Paweł, który akurat jest w trakcie swojej drugiej podróży misyjnej (por. Dz 18,1n). Przybywa tam — jak sam zapewnia (por. 1 Kor 2,3) — w bojaźni i z drżącym

<sup>47</sup> Spośród komentarzy do 1 Kor wymieniamy jedynie te, z których najczęściej korzystaliśmy: C. K. Barret, *La prima lettera ai Corinti*, Bologna 1979; F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, London 1971; H. Conzeimann, *Der erste Brief an die Korinther*, Göttingen 1969; J. Hering, *La premiere epître de St. Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel 1958; P. Rossano, *Lettere ai Corinzi*, Eais. Paoline 1973; H. D. Wendland, *Le lettere ai Corinzi*, Brescia 1976.

<sup>48</sup> Por. G. Bornkamm, *Paolo apostolo di Gesù Cristo. Vita e pensiero alla luce della critica storica*, Torino 1977, 80-88.

sercem. Stosownie do swego zwyczaju apostoł zaczyna od przepowiadania w synagodze. Spotyka się jednak z odrzuceniem ze strony Żydów i w konsekwencji zwraca się do pogan. Po półtorarocznej ciężkiej pracy udaje mu się stworzyć żywą wspólnotę, złożoną przeważnie z nawróconych pogan. Nie brakuje osób z dobrze sytuowanych klas, jednak niemal w całości nawróceni pochodzą z niższych sfer: *Niewielu spośród was mędrców według oceny ludzkiej, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych* (1 Kor 1,26)<sup>49</sup>.

Do tej młodej, dopiero co nawróconej wspólnoty, której ciągle jeszcze grozi niebezpieczeństwo powrotu do pogaństwa, wiosną roku 57 Paweł pisze z Efezu swój pierwszy list. Okazją ku temu stało się pewne pismo, które dotarło do niego z Koryntu (częste kontakty handlowe między tymi dwoma miastami portowymi ułatwiały wymianę wiadomości), zawierające skierowane do niego pytania oraz informujące go o pewnych przykrych sytuacjach<sup>50</sup>.

Przy pomocy listu - pozornie chaotycznego, lecz w istocie bardzo spójnego - Paweł daje wspólnocie podstawowe wskazania, jak przeżywać autentyczne eklezjalne doświadczenie duchowości chrześcijańskiej.

#### a) Napięcia i problemy młodego Kościoła

Lektura tego listu daje nam niespotykane żywy obraz pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej wraz z jej blaskami i cieniami. We wspólnocie obecne są wspólne elementy wiary: uznanie Jezusa za Mesjasza i Pana, chrzest i Eucharystia, odwoływanie się do przepowiadania apostołskiego, obecność Ducha, przykazanie miłości braterskiej, oczekiwanie powtórnego przyjścia Pana.

Nie ma natomiast elementów typowych dla wspólnoty z Jerozolimy albo wspólnot mieszanych z Azji Mniejszej, to znaczy problemów dotyczących ustosunkowania się do przepisów Mojżeszowych oraz warunków współżycia między nawróconymi z judaizmu a nawróconymi z pogaństwa. Pojawiają się też nowe problemy, powstałe w wyniku zetknięcia się z mentalnością pogańską. Nie bez zaskoczenia zauważamy, że również w Koryncie (jak to już było wcześniej we wspólnotach istniejących w kul-

<sup>49</sup> Por. A. Sisti, *Lapovertd nella chiesa di Corinto*, w: *Evangelizzare pauperibus* (Atti della XXIV settimana biblica) (pr. zbiorowa), Brescia 1978, 325-341.

<sup>50</sup> Zob. O. Kuss, *Paolo*, Roma 1974, 114-134.

turze żydowskiej) istnieje niebezpieczeństwo ponownego popadnięcia w niewolę — tym razem oczywiście nie w niewolę Prawa i uczynków (jak w przypadku Żydów), lecz własnej mądrości. Także tu zagrożona jest istota Ewangelii, to znaczy wiara w zbawienie jako dar. Żydzi pokładają ufność w Prawie i przestrzeganiu przepisów, Grecy zaś w swej filozofii. Tak w jednym, jak i w drugim przypadku człowiek szuka zbawienia w sobie samym. Ta idolatria własnej mądrości nie tylko sprawia, że traci się poczucie łaski, ale rodzi również podziały. Fakt ten tłumaczy, dlaczego Paweł rozpoczyna swój list wezwaniem do komunii: *Przeto upominam was bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście byli zgodni i by nie było wśród was rozłamów...* (1 Kor 1,10). Dokonuje się pierwszy podział na partie i nurty, gdyż pewna grupa odwołuje się do jednego apostoła, inna do drugiego (1 Kor 1,11-12): *Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa*. Nie brakuje kłótni i sporów z powodu pieniędzy (por. 1 Kor 6,1). Są tacy, którzy zrozumieli, że można spożywać mięso ofiarowane bożkom, ale są też tacy, którzy pozostają nadal więźniami starych poglądów i w związku z tym ulegają zgorzeniu (por. 1 Kor 8,1n). Są bogaci, ale nie brak i biednych (por. 1 Kor 11,21). Jest też wiele darów Ducha, które zamiast zgodnie ze swą naturą przyczyniać się do wzajemnego zbudowania, powodują rywalizację i przeciwstawianie się sobie wzajemnie (por. 1 Kor 12-14).

Nie brakuje niejasnych sytuacji, by nie powiedzieć wprost zbroczeń w dziedzinie moralności. Na przykład pewien członek wspólnoty współżyje z żoną własnego ojca, a wspólnota zdaje się nie zwracać na to uwagi (por. 1 Kor 5,1-5). W kwestii zachowań seksualnych byli tacy, którzy wszystko uważali za dopuszczalne (por. 1 Kor 6,12n), inni natomiast negatywnie odnosili się nawet do samego małżeństwa (por. 1 Kor 7,1n). Przyczyny napięć istniały ponadto w sprawach liturgii. Na przykład niektóre kobiety chciały uczestniczyć w liturgii z odkrytą głową, bez welonu (por. 1 Kor 11,1-16), i ośmielały się publicznie zabierać głos na zgromadzeniach (por. 1 Kor 14,34-35), wchodząc tym samym w konflikt z tradycją innych Kościołów. Sama uczta braterska łatwo mogła przekształcić się w czystą formalność. Zamiast dzielić się po bratersku, każdy stawiał przed sobą swoje własne pokarmy, tak iż *jeden był głodny, a drugi nietrzeźwy* (por. 1 Kor 11,17-34). W końcu pewna grupa chrześcijan (Paweł mówi: «niektórzy z nas») negowała zmartwychwstanie (por. 1 Kor 15). Nie przeczyli nieśmiertelności ducha, ale zmartwychwstaniu ciała. Do takiego wniosku prowadziły ich niektóre ówczesne tendencje filozoficzne, które uważały ducha za prawdziwą sferę człowieka, ciało natomiast miało stanowić jego więzienie.

## b) U źródeł napięć

Oczywiście nie możemy zadowolić się tym krótkim wyliczeniem napięć obecnych w Koryncie. Musimy wyodrębnić tendencje, które tkwiły u ich korzeni. Na pierwszym miejscu niewątpliwie była wspomniana już tendencja do wynoszenia własnej mądrości. Dla chrześcijanina wywodzącego się z greckiej kultury silna była pokusa zredukowania Ewangelii do filozofii, a więc do poglądu, na temat którego można było dyskutować i któremu można było się przeciwstawiać. Kiedy Ewangelia zostaje sprowadzona do filozofii, ludzkie elementy biorą górę nad słowem zbawienia, które pochodzi od Boga. Koryntianie przykładali większą wagę do osobowości poszczególnych apostołów aniżeli do jednej obietnicy zbawienia, której wszyscy oni byli nosicielami. Dawali pierwszeństwo geniuszowi teologicznemu tego lub innego apostoła, a nie byli zdolni dostrzec wspólnego kerygmatu apostołskiego, którego wszyscy byli wyrazicielami.

Po drugie, trzeba zauważyć, że sprowadzenie Ewangelii do filozofii pociągało za sobą obojętność w stosunku do tradycji - preferowano raczej współczesność aniżeli tradycję. Prowadziło to do zerwania z własnymi początkami, utratę tożsamości oraz prowokowało podziały. Paweł wzywa do powrotu do tradycji nie tylko dla zachowania czystości Ewangelii (interpretacja teologiczna musi pozostać dokładnie wierna temu, co było na początku), lecz także dla odnalezienia jedności, czyli wspólnego elementu w wierze — celu, do którego należy zmierzać.

W końcu dla ducha greckiego oczywista jest tendencja do poszukiwania samego siebie, wywyższania własnej, osobistej oryginalności. Tendencja ta łatwo przeradza się w dyskusje, sprzeczki i rozłam.

W świetle powyższej analizy sytuacji rozumiemy, dlaczego tematem listu jest komunია, rozpatrywana w trzech zasadniczych kierunkach: przeciwstawienie między mądrością krzyża a mądrością świata, pierwszeństwo tradycji apostołskiej przed współczesnością, pierwszeństwo wspólnego zbudowania przed afirmacją siebie. Paweł zachęca, by budować duchowość na tych trzech filarach.

## c) Krzyż — zgorszenie i głupota

Na początku listu — jakby w nawiasie, który wprowadzie zdaje się przerywać tok wypowiedzi, lecz w rzeczywistości ją pogłębia — Paweł w bar-

dzo sugestywny sposób wskazuje wspólnocie krzyż, *moc Bożą i mądrość Bożą* (por. 1 Kor 1,17-2,6). Oto temat: krzyż, przez Żydów i Greków uznawany za «głupotę» i «szaleństwo», dla chrześcijan jest natomiast «mądrością i mocą Bożą»<sup>51</sup>.

Żydzi, którzy przywykli do wyobrażania sobie Bożych dzieł według schematu opisów wielkich cudów w Księdze Wyjścia, oczekiwali ukazania się Boga potężnego, zwycięskiego, posiadającego decydujący głos, którego nie można odrzucić. Ewangelia często wspomina, że Żydzi żądali od Jezusa przekonujących znaków (por. Mk 8,11; Mt 16,1; J 2,18; 6,30). Słabość krzyża wydała się im zgorszeniem, drogą całkowicie obcą planowi Bożemu. Grecy natomiast zwykli byli wartościować w kategoriach współzawodnictwa, afirmacji siebie oraz swego geniuszu. Oddanie się Chrystusa na krzyżu, Jego konsekwentna miłość i nauka wydały się im uśmierceniem własnej oryginalności, małodusznością i niedorzecznością. Według wierzących — czyli tych, którzy wiedzą, że Ukrzyżowany zmarł i który doświadczyli mocy Jego Ducha — właśnie w słabości krzyża moc i nadzieja Boża objawiły się w pełnym blasku.

Lecz Paweł nie myśli tylko o krzyżu Jezusa. Myśli o życiu wspólnoty, w szczególności zaś o przepowiadaniu, w którym droga krzyża musi nieustannie być obecna. Tu właśnie leży istota problemu. Z pewnością chrześcijanie z Koryntu wierzyli w krzyż Jezusa; w przeciwnym razie nie zostaliby chrześcijanami. Jednak odrzucali jego konsekwencje, to znaczy fakt, że słabość krzyża winna nadal być obecna w przepowiadaniu i w osobistych wyborach wspólnoty. Przepowiadanie — jeśli chce być wierne Bożej drodze, a więc tworzyć przestrzeń dla skutecznego objawiania się Ducha — winno kierować się dwiema podstawowymi regułami. Po pierwsze, musi uczynić z krzyża centrum swego orędzia, nawet jeśli jest on zgorszeniem, nawet jeśli świat ocenia go jako głupotę: *Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego* (1 Kor 2,2). Po drugie, samo orędzie winno w sposobach swej prezentacji pozostać wierne logice krzyża. Innymi słowy, nie trzeba szukać jakiegoś zewnętrznego oparcia, by uciec od głupoty krzyża. Krzyż jest nie tylko przedmiotem przepowiadania, ale również metodą głoszenia. Pokusą Koryntian było wyrwanie się spod słabości Bożej drogi i szukanie innych przekonywających dróg, aby samo przesłanie uczynić bardziej

<sup>51</sup> Por. S. Virgulin, *La Croce come potenza di Dio in 1 Cor. 1,18-24*, w: *La Sapienza della Croce oggi* (pr. zbiorowa), 1.1, Torino 1976, 144-150.

skutecznym i zrozumiałym. Tymczasem dopiero przy pełnej akceptacji słabości krzyża może ukazać się skuteczna moc Ducha.

Po wyrażeniu swego sprzeciwu wobec wszelkich prób sprowadzenia Ewangelii do mądrości ludzkiej Paweł koncentruje się na usunięciu pewnej powstałej dwuznaczności. Jego stwierdzenia nie negują możliwości istnienia prawdziwej chrześcijańskiej mądrości - dojrzałej wiary i teologii — która jednak nie polega na próbie wprowadzenia mądrości świata do tajemnicy Boga, lecz na próbie głębszego wniknięcia w tę tajemnicę: *Głosimy mądrość chrześcijan doskonałych, nie zaś mądrość tego świata* (1 Kor 2,6). Teologia nie powinna popaść w pokusę racjonalizowania tajemnicy (wyrywając ją spod logiki wiary i sprowadzając do proporcji człowieka), ale ma stać się próbą wyjaśnienia, głębszego jej uchwycenia w granicach własnej logiki-logiki tajemnicy. «Doskonali» są ci, którzy do głębi rozumieją „głupotę krzyża” i czynią z niej kryterium swego życia. Dokładnie odwrotnie niż Koryntianie.

d) Wspólnota zostaje zaproszona do życia  
w «nowości» Chrystusa

Pięć rozdziałów listu do Koryntian (od 5 do 10) gromadzi szereg konkretnych wskazań Pawła w odpowiedzi na konkretne problemy moralne, którym wspólnota - pomimo dojrzałości wiary, jaką się chlubi - nie jest w stanie w sposób poprawny sprostać. W odniesieniu do tego Paweł ironizuje: *A wy unieście się pychą* (1 Kor 5,2); *Wcale nie macie się czym chlubić* (1 Kor 5,6); *Mówię to, aby was zawstydzić* (1 Kor 6,5).

Najczęściej nie jesteśmy w stanie odtworzyć konkretnego uwarunkowania historycznego tych sytuacji (sam list bowiem ogranicza się jedynie do pewnych wzmianek i aluzji) ani też właściwie nie jesteśmy tym zainteresowani. Nas interesują kryteria, jakie pojawiają się w przemyśleniach i wskazówkach apostoła. Naturalnie wiele z tego, co Paweł sugeruje, wpisane jest niejako w okoliczności, które go do tego skłoniły. Niektóre jego oceny są bezsprzecznie naznaczone ówczesną mentalnością. Niemniej znajdujemy tam pewne zasady, które stanowią rdzeń ciągle jeszcze aktualnej duchowości eklezjalnej.

Pierwszy przypadek: chrześcijanin ze wspólnoty współżyje z żoną swego ojca, a wspólnota zdaje się nie przykładać do tego zbyt wielkiej wagi (por. 1 Kor 5,1-13). Nie brak dyskusji na temat dokładnego znaczenia wyrażenia *ktos współżyje z żoną swego ojca*. Prawdopodobnie nie chodzi

o własną matkę, ale o macochę. W każdym razie mowa jest o związku, który uważa się za niemoralny nawet wśród pogan (por. 1 Kor 5,1). Paweł ingeruje tu w ostry sposób i zachęca wspólnotę, by wykluczyła takiego grzesznika (1 Kor 5,5): *Wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, aby jego duch mógł otrzymać zbawienie w dzień Pana Jezusa*. Taka sugestia — pomimo, że złagodzona owym «aby mógł otrzymać zbawienie» - może się nam wydać nazbyt surową. Lecz nas interesuje motywacja. Aby uzasadnić swoje zarządzenie, Paweł nie ucieka się w pierwszym rzędzie do spisanych norm moralnych, do przepisów wziętych ze Starego Testamentu ani też do konkretnych słów Jezusa, choć prawdopodobnie nie miałyby z tym problemów. Woli jednak odwołać się do centralnego wydarzenia wiary — śmierci i zmartwychwstania Jezusa: *Chrystus bowiem został złożony w ciele jako nasza Pascha. Tak przeto odprawiamy święto nasze, nie przy użyciu starego kwasu, kwasu złości i przewrotności, lecz —przaśnego chleba czystości i prawdy* (1 Kor 5,7-8). Moim zdaniem Paweł rozumuje mniej więcej w ten sposób: jesteście wspólnotą «paschalną», wspólnotą będącą zarazem owocem i znakiem krzyża i zmartwychwstania, zadatkiem nowego świata, który Chrystus zapoczątkował. Jeśli jednak tolerujecie pośród was podobne zachowania, jakże możecie być znakiem nowego świata? Nadal jesteście więźniami świata starego!

Również w drugim rozpatrywanym przez Pawła przypadku rozwiązania szuka się zasadniczo w tej samej perspektywie (por. 1 Kor 6,1-11). Niektórzy chrześcijanie, aby rozstrzygnąć powstałe między nimi konflikty, uciekali się do sądów cywilnych. Paweł napomina ich: *Czyż nie znajdzie się wśród was ktoś na tyle mądry, by mógł rozstrzygnąć spory między swymi braćmi\**. Jeśli dobrze się przypatrzeć, apostoł napiętnuje uciekanie się do sądownictwa cywilnego nie dlatego, że w jego ocenie jest ono niesprawiedliwe lub skorumpowane, ani też nie z tego powodu, iż jego zdaniem własne brudy należy prać — jak to się zwykło mówić — w swoim domu. Piętnuje natomiast uciekanie się do sądownictwa cywilnego dlatego, że dokonuje ono oceny — co jest rzeczą naturalną — stosując się do własnych kryteriów, które z chrześcijańskiego punktu widzenia są nieodpowiednie, przynależą do świata już niedzisiejszego. Wspólnota powinna rozwiązywać swoje problemy odwołując się do nowych kryteriów, ożywianych wartościami solidarności, miłości i bezinteresowności, które ujawniły się w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa. Także w rozwiązywaniu własnych nieporozumień wspólnota winna stawać się znakiem nowego świata, a nie powielać błędy starego.



Trzecia kwestia (1 Kor 8,1-13; 10,23-33): niektórzy chrześcijanie dobrze rozumieją, że mięso zwierząt ofiarowanych bożkom jest takie samo jak każde inne, a więc można je spożywać. Sprawa nie była bez znaczenia, gdyż mięso zwierząt ofiarowanych w świątyniach pogańskich było częściowo spalane, częściowo przekazywane kapłanom, a w części sprzedawane po niskich cenach. Niemniej inni chrześcijanie nie mają takiej jasności widzenia, pozostają nadal więźniami starych przesądów i w konsekwencji ulegają zgorzeniu. Jak zatem postępować? Również w tym przypadku wystąpienie Pawła jest bardzo klarowne. Gdy chodzi o same zasady, nie ma różnicy między pokarmami, a bożki nie istnieją. Ale w konkretnej sytuacji, *jeśli pokarm gorszy brata mego, przenigdy nie będę jadł mięsa* (1 Kor 8,13). W konflikcie między własną wolnością z jednej strony, a wspólnym zbudowaniem z drugiej Paweł wybiera to drugie: «Baczcie jednak, by to wasze prawo [do wolności spożywania mięsa ofiarowanego bożkom] *nie stało się powodem do zgorzenia dla słabych* (1 Kor 8,9), *za których umarł Chrystus* (1 Kor 8,11). Jest to ważna zasada, którą apostoł powtórzy jeszcze kilka stron dalej (1 Kor 10,23-24): *Wszystko wolno, ale nie wszystko buduje. Niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego*.

Z kolei Paweł musiał zająć postawę w kwestii seksualności, której w Koryncie zagrażały zarówno skłonności laksystyczne, jak również tendencje rygorystyczne i manichejskie. Świat pogański, zwłaszcza w wielkich miastach, był silnie zdeprawowany. Zazwyczaj potępiano cudzołóstwo jako łamanie praw osób trzecich, ale nierząd, prostytutka i wszystkie inne formy rozkoszy seksualnej były najczęściej uważane za «rzeczy obojętne». Jeśli w ogóle istniała jakaś norma, to było nią umiarkowanie. U podstaw takiej mentalności leżała dualistyczna koncepcja człowieka. Tym, co się liczy, jest duch; w nim mieści się cała istota człowieka. Ciało natomiast oraz pole jego aktywności pozostają na zewnątrz człowieka. Tak więc poczynania seksualne dotyczą tej niższej sfery, nie dotyczą natomiast prawdziwej istoty człowieka. Można je zatem pominąć albo — innymi słowy — wszystko jest dozwolone (por. 1 Kor 6,12-20)<sup>52</sup>. Nie! — odpowiada Paweł. Seksualność nie jest czymś zewnętrznym dla człowieka, lecz ogarnia całą osobę, ducha i ciało. Jest powołana do tego, by być wyrazem związku, który obejmuje całe życie — dziś i jutro. Nie jest to przelotna rozrywka, ale ostateczna więź; nie szukanie samego siebie, lecz dialog i oddanie się. Obok odwołania się do Księgi Rodzaju: *...dwójce będą jednym ciałem*, Paweł opiera swoją tezę na trzech przekonaniach, które stanowią

<sup>52</sup> C. K. Barret, *La prima lettera ai Corinti*, op. cit., 183-194.

jakby filary chrześcijańskiej koncepcji człowieka: człowiek jest głęboką i nierozłączną jednością; człowiek należy do Pana w całości, a nie tylko jego duch («ciało jest dla Pana, a Pan dla ciała»); cały człowiek wraz ze wszystkimi swymi przejawami — a więc łącznie ze swą seksualnością — jest powołany do budowania więzi z innymi.

Ale obok laksystów istnieli rygorysty, którzy także byli ofiarami dualistycznej koncepcji człowieka. Jeśli prawdziwą istotą człowieka jest duch, a ciało stanowi jego upadek i więzienie, to wobec tego wszystko, co dotyczy seksualności, łącznie z małżeństwem, należy stłumić. Paweł odpowiada im (por. 1 Kor 7), że małżeństwo jest powołaniem<sup>53</sup> podobnie jak celibat: *Każdy otrzymuje własny dar od Boga, jeden taki, a drugi taki*. I dalej: *Nie unikajcie jedno drugiego, chyba że na pewien czas i za obopólną zgodą, żona niech nie odchodzi od męża; jeśli się ożenisz, nie grzeszysz*. Przeciw tendencjom ascetycznym i rygorystycznym — które prawdopodobnie posługiwały się również autentycznymi zachętami z Ewangelii, takimi jak całkowite wyrzeczenie dla Królestwa, konieczność czuwania, zachęta do beżzenności — Paweł stwierdza, iż «rzeczywistość ziemską» zachowuje swą wartość nietkniętą. Jednak — i jest to jeszcze jedna ważna zasada pierwotnej duchowości chrześcijańskiej - wszystko należy przeżywać w inny sposób, to znaczy w perspektywie zainicjowanego już nowego świata: *Czas jest krótki; trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, żyli jakby byli niezionaci (...); ci, którzy nabywają, jakby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali* (1 Kor 7,29-31). Owo «jakby nie», które Paweł powtarza, nie oznacza porzucenia czy też pogardy, ale raczej chodzi tu o swego rodzaju dystans, który człowiekowi oraz używanym przez niego rzeczom daje wszelkie korzyści. Nie stanowią już one dla niego rzeczywistości zamkniętej, absolutnej, lecz są jakby w drodze, otwarte na królestwo Boże. A zatem nie tyle ucieczka od rzeczywistości, co raczej inne jej wartościowanie, inna świadomość jej przeżywania.

Motywy tego dystansu w stosunku do rzeczywistości ziemskiej nie jest pogardzanie nimi ani pesymizm czy też inne podobne postawy, ale świadomość bycia «nowym stworzeniem». Paweł na innym miejscu napisze (2 Kor 5,17): *Jeśli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe*. W oparciu o to przekonanie Paweł zachęca wspólnotę, by skupiła się na tym, co istotne, czyli na nowym sposobie osądu i wartościowania, jak też — rzecz jasna — na nowych postawach, jakie z tego wynikają. Skupić się nie tyle na tym, w jaki sposób

<sup>53</sup> Zobacz szczególnie J. J. von Allmen, *Lacoppia cristiana in S. Paolo*, Torino 1968.

zmienić rzeczy, co raczej jak inaczej je wartościować i żyć wśród nich; na czym polega ta nowa świadomość, z którą należy do nich podchodzić. Tak dzieje się na przykład w kwestii niewolnictwa — 1 Kor 7,20-24.

### e) Wieczerza Pańska i celebrowanie Słowa

Paweł zajmuje zdecydowane stanowisko wobec sposobu, w jaki wspólnota sprawuje Eucharystię (por. 1 Kor 11,17-34). Czyni tak dlatego, że zauważa pewną sprzeczność, która dotyka samej istoty Eucharystii, pewien rozdźwięk pomiędzy tym, co się głosi («śmierć Pańska»), a sposobem celebrowania, który był zaprzeczeniem jej istoty<sup>54</sup>. Całą kwestię możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa zrekonstruować następująco: z początku wspólnota celebrowała Eucharystię w ramach uczty braterskiej, podczas której każdy przynosił to, co posiadał, i wszystko dzielono w duchu braterskim; było to widomym znakiem komunii. Jednakże później, w czasie kiedy Paweł pisze swój list, sprawy zaczęły wyglądać inaczej, gdyż *każdy już wcześniej zabiera się do własnego jedzenia, i tak się zdarza, że jeden jest głodny, podczas gdy drugi pijany*. Zniweczono wymowę «znaku» — owej uczty braterskiej — który miał na celu jednocześnie wspominać śmierć Pańską oraz głosić nowe życie braterskie, jakie z niej wypływa. Celebrowanie śmierci Pańskiej nie dokonywało się już w obrębie znaku wspólnotowego, który wyrażał logikę tej śmierci.

W centralnym punkcie swego wystąpienia Paweł przytacza stwierdzenie pochodzące z tradycyjnej wiary (1 Kor 11,23-26): *To jest Ciało moje (...) Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej*. Jest to element wiary, który dociera do niego od samych początków (Paweł otrzymał go i wierne przekazał) i należy do wiary wszystkich wspólnot. Nie można być chrześcijaninem, jeśli nie wspomina się ostatniej wieczerzy Pańskiej i nadal się jej nie celebrowa. Paweł jednak nie zatrzymuje się na tym zasadniczym stwierdzeniu, ponieważ chce jak najszybciej dotrzeć do swej konkluzji, to znaczy do zwrócenia uwagi na fakt, że sposób, w jaki celebrowa się Eucharystię w Koryncie, jest skandaliczny: «Nie ma już u was spożywania Wieczerzy Pańskiej». Ten właśnie punkt interesuje go najbardziej. Stwierdza to już na samym początku *(Słyszę że zdarzają się między wami spory, gdy*

<sup>54</sup> Por. X. L. Dufour, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1983, 196-220.

Por. również J. Calloud, *Le repas du Seigneur. La communauté corps du Christ*, w: *Le Corps et le corps du Christ dans la première église avec Corinthes* (pr. zbiorowa), Paris 1983, 117-130.

*schodźcie się razem jako Kościół*) i powtarza jeszcze raz na końcu (*Tak więc bracia moi, gdy zbieracie się by spożywać wieczerzę, poczekajcie jedni na drugich*). Jeżeli Paweł przypomina wiernym Koryntu, jaki jest autentyczny sens Eucharystii, to czyni tak dlatego, że chce, aby zdali sobie sprawę, iż ich celebracje muszą ulec zmianie.

Gest eucharystyczny nie współbrzmi z akceptowanymi przez Koryntian podziałami, gdyż Eucharystia jest głoszeniem śmierci Pańskiej, a śmierć Chrystusa stanowi objawienie bezinteresownej miłości, która nie czyni rozróżnień i jest powszechna. Inny tekst Pawłowy mówi nam o tym w sposób jednoznaczny (por. Ef 2,lin). W Jezusie, który umiera na krzyżu, zniesione zostają wszelkie rozróżnienia. Gest eucharystyczny jest tego pamiątką. W konsekwencji, jeżeli wspólnota, która gromadzi się wokół Eucharystii, akceptuje podziały lub — gorzej jeszcze—wprowadza je do samej celebracji, to znaczy, że nie rozpoznaje ona Ciała Pańskiego. Innymi słowy, swoim postępowaniem zadaje kłam temu, co chce celebrować. «Nierozpoznanie Ciała Pańskiego» jest bardziej faktem wspólnotowym aniżeli indywidualnym.

Gest eucharystyczny—w czasie celebracji, a potem w życiu wspólnoty — nie powinien być powielaniem starego świata (za sprawą podziałów), lecz zapowiadającym i antycypującym znakiem nowego (świata komunii między Bogiem a nami). Aby ten świat nam ofiarować, Chrystus umarł i nadal — w znaku braterskim — obecny jest we wspólnocie.

W 1 Kor 14 Paweł zabiera głos, by wprowadzić porządek w zgromadzenie liturgiczne, które my nazwalibyśmy dziś «celebracją Słowa»<sup>55</sup>. Według Pawła wszystkie elementy winny służyć zbudowaniu, to znaczy przyczyniać się do wzrostu wspólnoty, jej misji i życia. Kult wspólnotowy nie jest w pierwszym rzędzie ruchem z dołu ku górze, ale ruchem wychodzącym z góry i skierowanym w dół, czyli jest to miejsce, w którym Duch dosięga ludzi, żeby ich umocnić: *Ten, kto mówi językami, nie do ludzi mówi, lecz do Boga. Nikt go nie rozumie (...). Ten zaś, kto prorokuje, mówi do ludzi ku ich zbudowaniu, pokrzepieniu i pocieszeniu* (1 Kor 14,2-3). Dar języków nie powinien być stawiany na pierwszym miejscu, jak to czynili Koryntianie. Lepiej powiedzieć dwa jasne słowa, które służą zbudowaniu wspólnoty, aniżeli wypowiadać wiele słów językami, których nikt nie rozumie. Zdaje się tu uwidaczniać polemika między Pawłem a wspólnotą. Ta ostatnia

<sup>55</sup> Zob. H. D. Wendland, *Il culto delle comunità paoline e gli udizi di Paolo*, w: *Le lettere ai Corinzi*, op.cit., 255-260.

preferowała języki, nie zaś prorocтва (to znaczy jasne słowa wyjaśnienia). Wolała raczej „widowiskowe” charyzmaty, które ściągały uwagę na samego charyzmatyka. Paweł natomiast preferuje zbudowanie. Tendencji, którą moglibyśmy określić «ku sobie», przeciwstawia — jak zawsze — służbę i zbudowanie, czyli logikę krzyża.

#### f) Wielość darów Ducha

W rozdziałach 12-14 tegoż listu Paweł mówi o charyzmatach. Jest to bardzo ważne wystąpienie dla zrozumienia jego koncepcji Kościoła oraz duchowości, jaka z niej wynika<sup>56</sup>. Kościół w Koryncie był wspólnotą bardzo charyzmatyczną, której jednak groziły dwa niebezpieczeństwa. Pierwszym było złudzenie, że obecność Ducha wystarczy, by zagwarantować wierność tradycji, poprawność moralną oraz jedność wspólnoty. Drugie polegało na błędnym przecenianiu niektórych charyzmatów (na przykład charyzmatu języków) ze szkodą dla innych (na przykład charyzmatów posługi).

W takim kontekście Paweł stwierdza, że różnorodność darów pochodzi od Ducha. Duch jest bogaty i nie może przejawiać się w jeden tylko sposób. Różnorodność nie zależy w głównej mierze od ilości ludzi i ich uwarunkowań historycznych, lecz od bogactwa Ducha.

Aby jednak różnorodność darów była znakiem Ducha, muszą być spełnione dwa warunki. Pierwszym z nich jest wiara, której centralny element stanowi tradycyjne i powszechnie znane stwierdzenie: «Jezus jest Panem» (1 Kor 12,3). Drugi warunek polega na tym, że różnorodność darów ma swój punkt zbieżny we wspólnym zbudowaniu. Za różnorodnością (obok szczególnego daru każdego wierzącego) kryje się miłość — największy i wspólny charyzmat (por. 1 Kor 13). Tylko w ten sposób można mówić o obecności Ducha. Istnieje wszakże jeszcze jedno kryterium: charyzmat trzeba rozumieć jako funkcję, posługę, godność. Charyzmat nie buduje wielkości, aby ktoś więcej znaczył, lecz raczej powierza zadanie do wykonania. Jest to stwierdzenie centralne, rewolucyjne i «tradycyjne» zarazem, którym wspólnota winna się inspirować. To serce duchowości eklezjalnej. Bardzo wymowna w tej kwestii jest już sama terminologia 1 Kor 12,4-6. Użyte zostały trzy terminy (charyzmat, posługiwanie, działanie),

<sup>56</sup> Por. G. Hasenhiittl, *Carisma. Principiofondamentale per l'ordinamento della Chiesa*, Bologna 1973.

które odnoszą się do tej samej rzeczywistości, uchwyconej jednak w swych różnych aspektach. Określenie «charyzmat» wskazuje na pochodzenie tej rzeczywistości; pochodzenie, które ukazuje bezinteresowność—charyzmat pochodzi od Ducha. Termin «posługiwanie» kieruje uwagę na cel charyzmatu, na jego bezinteresowne używanie. W końcu termin «działanie» związany jest z Ojcem i zwraca uwagę na fakt, że w charyzmacie działa Bóg. Jak widać, we wszystkich tych trzech aspektach wyłania się wymiar bezinteresowności. Tymczasem ciągle czai się pokusa oddzielenia charyzmatu od jego źródła (bezinteresowna miłość Boga) i rozumienia go jako własność prywatną, osobistą, którą można się chełpić wobec innych.

Aby plastycznie zobrazować swą dynamiczną wizję wspólnoty, Paweł ucieka się do dobrze znanego porównania ciała i członków (por. 1 Kor 12,12-27). Jak wszystkim wiadomo, ciało jest jedno, choć w jego skład wchodzi bogata wielość i różnorodność członków. Można by się spodziewać powiedzenia: «Taki jest Kościół». Tymczasem nie: *Tak też jest i z Chrystusem* — stwierdza Paweł. W ten sposób przenosi nas nagle do samych korzeni: wspólnota nie jest po prostu *jak* ciało, ale ona *jest* ciałem *Chrystusa*. Po drugie, zanim Paweł rozbuduje to porównanie, wskazuje na przyczynę, która sprawia, że jesteśmy ciałem Chrystusa - chrzest i dar Ducha. A zatem na pierwszym miejscu znajduje się komunია z Panem (albo lepiej - komunია Pana z nami); to ona uzasadnia zarówno prawdziwość, jak i różnorodność. Po trzecie, Paweł twierdzi, że różnice społeczne (niewolnik i wolny), jak też te, które można by określić jako związane z historią zbawienia (Żydzi i poganie), tracą sens, zostają zniesione. Stwierdzenie to ma ogromne znaczenie i liczne konsekwencje na polu kościelnym. Jednak samo powiedzenie, że dawne różnice zanikły, to jeszcze nie wszystko. Trzeba przyznać, że powstają nowe różnice, ale już w oparciu o inne podstawy. Są to różnice, które mają inne pochodzenie i inne znaczenie. Różnice te nie dzielą, lecz łączą. Ciało nie byłoby sobą, gdyby nie składało się z różnych członków. Stałoby się jakąś poczwarą, gdyby jeden z członków wywyższał się nad innymi i wykradał cudze miejsca. Tak samo rzecz się ma we wspólnocie. Prawdziwe zagrożenie jedności Kościoła nie pochodzi z różnorodności darów Ducha, ale raczej próby wywyższania się jednych darów nad drugimi, z odmowy posługiwania bądź też z chęci obycia się bez pomocy innych: *Nie może oko powiedzieć ręce: nie jesteś mi potrzebna, albo głowa nogom: nie potrzebuję was* (1 Kor 12,21).

## g) Nadzieja zmartwychwstania

Jak to już wielokrotnie stwierdziliśmy, wspólnota w Koryncie narażona była na niebezpieczeństwo zerwania wierności tradycji. Paweł przywoływał wspólnotę do tej wierności już wówczas, gdy mówił na przykład o Eucharystii (por. 1 Kor 11,23-25); w rozdziale 15 natomiast wspomina o niej w odniesieniu do śmierci i zmartwychwstania Pana oraz naszego wraz z Nim zmartwychwstania<sup>57</sup>. Przed przystąpieniem do omówienia szczegółów całej tej kwestii, w związku z wątpliwościami i krążącymi nowymi teoriami, Paweł proponuje Koryntianom wiarę tradycyjną, wspólną i wiążącą - 1 Kor 15,1-11.

Cała wypowiedź Pawła krąży wokół tezy głoszonej przez pewną grupę we wspólnocie: *Nie ma zmartwychwstania umarłych* (1 Kor 15,12). Z niewielkimi zmianami teza ta zostanie powtórzona jeszcze w werse- tach 13.15.16.20.29 i 32. Lecz konkretnie co to oznacza? Prawdopodobnie chodzi tu o kwestię bardziej złożoną. Mentalność grecka wiązała się z dwoma niebezpieczeństwami. Po pierwsze, istniało ryzyko sprowadzenia zmartwychwstania do nauki o nieśmiertelności duszy. Według zasadniczo dualistycznych koncepcji greckich zbawienie rozumiano w kategoriach wyzwolenia się z materii (zbawienie osiąga się przez uwolnienie ducha z więzienia ciała). Przy takiej perspektywie zmartwychwstanie ciał nie miało już sensu. Po drugie, istniało ryzyko wyprowadzania nieśmiertelności z konstytutywnych zasad człowieka (najbardziej prawdziwą częścią człowieka jest duch, a duch z natury jest nieśmiertelny) zamiast z Bożej obietnicy (jak to czynią teksty biblijne, w których gwarancją nieśmiertelności człowieka—*całego* człowieka - jest wierność Boga, który stworzył wszystko, aby żyło). Jeśli tak jest naprawdę, to wówczas sformułowanie z 1 Kor 15,20 (*Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy z tych, co pomarli*) stanowi myśl przewodnią całego rozumowania Pawłowego. Zostało wprawdzie postawione na końcu, ale w istocie jest punktem wyjścia. Nie ma sensu — zdaje się mówić Paweł — rozumować abstrakcyjnie, spekulując nad naturą ludzką i możliwością zmartwychwstania ciał. Trzeba natomiast wyjść od faktu konkretnego, historycz-

<sup>57</sup> Literatura dotycząca 1 Kor 15 jest bardzo obfita. Zob. liczne pozycje cytowane w: B. Rigaux, *Dieu I à ressuscité Exégèse et théologie biblique*, Gembloux 1973, 137-139 oraz G. Ghiberti w: E. Dhanis (red.), *Resurrexit* (Actes du Simposium international sur la Résurrection de Jésus - Rome 1970), Roma 1974, 169-184. Obok cytowanych już komentarzy, zob.: H. Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 237-241; R. Pesch, *Futuro salvifico e futuro della salvezza*, w: J. Schreiner (red.), *Forma ed esigenze del Nuovo Testamento*, Roma 1973, 506-512.

nego, który rzeczywiście miał miejsce — Chrystus zmartwychwstał. Ten fakt historyczny musi przeważać nad naszym abstrakcyjnym rozumowaniem, nie zaś na odwrót. Jeśli Chrystus zmartwychwstał, to w takim razie w Bożych planach chodzi nie tyle o nieśmiertelność ducha, co raczej o zmartwychwstanie. Pominąwszy ten konkretny problem, każdy może zobaczyć, jak ważna i aktualna jest zasada metodologiczna, na którą Paweł kładzie taki nacisk. Wspólnota chrześcijańska winna rozumować, wychodząc z faktu Jezusa, z Jego historii, nie zaś z własnej kultury lub filozofii.

Jednak lektura 15. rozdziału przekonuje nas, że prawdopodobnie Paweł miał jeszcze coś innego na uwadze, to znaczy chciał sprostować błędny sposób rozumienia rzeczywistości eschatologicznej. Zwolennicy tezy, zgodnie z którą «umarli nie zmartwychwstają», przypuszczalnie utrzymywali, że zmartwychwstanie jest faktem już obecnym. Jest to częściowo prawdą, niemniej absolutnie nie należy zapominać, że pełnia dokona się ono dopiero w przyszłości. Charyzmatycy z Koryntu *są tak pełni entuzjazmu z rągi owej terażniejszości zbawienia, iż nie patrzą już w przyszłość; to znaczy nie wygładją tego, co ma dopiero nadejść. Z tak wielką mocą wpatrują się w tu i teraz obecnego w swym Duchu Pana, że wygasa w nich napięcie pomiędzy już zbawienia obecnego a jeszcze nie przyszłej pełni*<sup>58</sup>. Oczywiście również Paweł wie, że Chrystus jest obecny z mocą w swym Duchu oraz że chrześcijanin jest nowym człowiekiem. Jednak to wszystko w żaden sposób nie powinno unicestwiać poczucia historycznego postępu ani też napięcia ku temu, co ostateczne, co znajduje się poza samą historią. Jest to postawa, która zmusza wspólnotę do tego, by nie uciekała od świata, lecz pozostała w nim zakorzeniona.

## h) Struktury duchowości pierwszych wspólnot chrześcijańskich

W tej wycinkowej panoramie, którą przedstawiliśmy, zarysowuje się kilka kluczowych elementów składających się na szkielet duchowości pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Wiele jest różnic między wspólnotami, niemniej nie brak też wielu zasadniczych punktów wspólnych.

1. *Duchowość chrystologiczna*. Duchowość pierwszych wspólnot chrześcijańskich jest zasadniczo chrystologiczna. W jej centrum znajduje

<sup>58</sup> H. Zimmermann, *Gesù Cristo*, Torino 1976, 133.



się wiara w Jezusa, Mesjasza i Pana. Oczywiście jest to także duchowość teologiczna, oparta na wierze w jednego Boga (zwłaszcza we wspólnotach, które żyją w środowisku pogańskim, jest to wyraźnie akcentowane), ale zawsze chodzi o Boga, który objawił się w Chrystusie i do którego można dotrzeć w Chrystusie.

Stwierdzenie, że duchowość pierwszych wspólnot jest chrystologiczna, oznacza zarazem uznanie, iż w centrum ich uwagi nie znajdowała się ich własna działalność wspólnotowa. Innymi słowy, centrum duchowości nie był sam Kościół, choćby nawet widziany jako miejsce obecności i zbawczej działalności Boga. W centrum uwagi znajdowało się działanie Boga w Jezusie, w zmartwychwstałym Panu, który jest obecny i działa zarówno teraz, jak i w Chrystusie historycznym, w Jezusie z Nazaretu. Te dwa aspekty są nierozłącznie ze sobą powiązane. Odniesienie do Chrystusa jest zatem złożone i wielorakie, gdyż dotyczy ono Jezusa ziemskiego i Chrystusa zmartwychwstałego, Pana terażniejszości i Pana początków. Jezusa z Nazaretu postrzega się jako początek, do którego wszystkie wspólnoty się odwołują, choć niekiedy akcentują różne Jego aspekty. Nie jest to zwyczajne odniesienie się do Jezusa jako założyciela (to było oczywiste samo przez się), lecz chodzi tu o uchwycenie głębszej, ontycznej relacji. Wspólnoty mają świadomość, że są owocem śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz daru Jego Ducha, a nie tylko przedmiotem zamierzeń Jego woli. Odczuwają to swoje pochodzenie od Jezusa jako fakt zarazem historyczny i współczesny. Wspólnoty wiedzą, że są owocem wydarzenia, które już się dokonało, ale odczuwają również, że stanowią owoc aktualnej obecności Chrystusa — jako zjednoczone przez Chrystusa i wokół Chrystusa oraz ożywiane Jego Duchem. Oczywiście wszystko to nie zostało od razu tak jasno sformułowane, lecz od samego początku w taki sposób, choć niewyraźnie, to przeżywano.

Odniesienie do osoby i historii Jezusa konkretnie ukazuje się także w inny sposób. W obliczu sytuacji i licznych problemów, z jakimi się spotykają, wspólnoty nieustannie medytują nad wydarzeniem Jezusa, szukając w Nim światła i przewodnictwa. Możemy stwierdzić, że duchowość pierwszych wspólnot charakteryzuje się prawem pójścia za Jezusem.

2 *Duchowość misyjna i zanurzona w świecie.* Kiedy czytamy Dzieje Apostolskie oraz Listy Pawłowe, uderza nas żywotność i zapał misyjny pierwszych wspólnot. Każda wspólnota przekształca się w centrum oddziaływania. Dwie idee leżą u podstaw takiej gorliwości, idee jeszcze nie do końca teo-

retycznie sformułowane, ale już w pełni wprowadzane w życie: panowanie Boga nad całym światem oraz Chrystus - jedyny pośrednik zbawienia.

Przekraczając granice świata żydowskiego, misja pozwala zrozumieć, że zbawienie pochodzi od Chrystusa, tylko od Chrystusa, nie zaś od takiej czy innej kultury. Źródłem powszechności misji jest koncepcja zbawienia jako łaski, stanowiąca sedno duchowości nowo testamentowej, którą Paweł sformułował wyjątkowo obszernie i precyzyjnie, lecz której zadatki istniały już wcześniej.

Wspólnoty oczekują — niektóre może nawet z niecierpliwością — paruzji Pana, jednak nie wycofują się ze świata, nie pogardzają nim i nie zostawiają go na pastwę losu. Pozostają w społeczności, głosząc jej dobrą nowinę i same będąc przykładem nowej relacji do świata.

Pierwsze wspólnoty — zwłaszcza niektóre wspólnoty hellenistyczne - żyją w radości zbawienia już antycypowanego i doświadczanego, żyją radością nowości. Nie stają się jednak wspólnotami do tego stopnia pełnymi entuzjazmu, by stracić poczucie historii i przyszłości. Entuzjazm nie prowadzi ich też do porzucenia świata.

3. *Duchowość liturgiczna*. Pierwsze wspólnoty nie mają ustalonych miejsc kultu, a gromadzą się w domach (por. np. Dz 2,46; 5,42; 1 Kor 16,15.19) i tam odbywają swe spotkania, które obejmują ucztę braterską i Eucharystię, zachęty i pouczenia, hymny, aklamacje, wyznania wiary. Zdecydowane jest przekonanie o obecności Ducha oraz zmartwychwstałego Pana; silne jest też doświadczenie braterstwa, z którego płynie radość. Możemy mówić o duchowości liturgicznej, ale tylko jeśli jasno odróżnimy liturgię wspólnoty zarówno od obrzędowości żydowskiej, jak i pogańskiej. Centrum kultu stanowi wieczerza Pańska, która nie tylko przywołuje obecność zmartwychwstałego Pana i głosi Jego bliskie już przyjście, jak też nie tylko stopniowo zaczyna być rozumiana jako «wspomnienie» Jego śmierci i zmartwychwstania, ale jest również zawsze otaczana znakami braterstwa, które wiążą ją z życiem. W ramach kultu celebrowane jest życie Jezusa, lecz równocześnie kształtuje się i animuje projekt egzystencji dla wspólnoty. Paweł stworzył teorię, że prawdziwym kultem jest życie, egzystencja (por. Rz 12,1-2), niemniej chodzi tu o koncepcję w rzeczywistości obecną już we wspólnotach przed-Pawłowych. Ta koncepcja kultu-życia nie wyklucza wprawdzie obrzędowości, ale prowadzi ją do istoty, oczyszcza i podporządkowuje życiu. Liturgia służy życiu wspólnoty w świecie.

4. *Duchowość biblijna*. Przyjęcie przez wszystkie wspólnoty — nie tylko judeochrześcijańskie, lecz także hellenistyczne — Starego Testamentu jako

Pisma Świętego, to znaczy jako wiarygodnego słowa Bożego, wskazuje przede wszystkim na świadomość ciągłości historii zbawienia, ciągłości między dawnym i nowym Izraelem. Ukazuje też jedność pomiędzy Kościołami żydowskimi i hellenistycznymi. Słuchanie tych samych Pism jest zasadą jednoczącą wszystkie wspólnoty chrześcijańskie.

W tym właśnie elemencie ciągłości, stworzonym dzięki lekturze Starego Testamentu we wszystkich Kościołach, objawia się również nowość świadomości chrześcijańskiej — Pisma są bowiem czytane z perspektywy Chrystusa; wydarzenie Chrystusa pozostaje zawsze pierwszorzędne. Wspólnoty są przekonane, że Pisma nabierają nowszego i prawdziwszego znaczenia, jeżeli to On jest punktem wyjścia. Pismo Starego Testamentu znajduje swą zasadę jedności i jasności w osobie, dziele oraz przesłaniu Jezusa. Z kolei Pisma czytane w ten sposób stają się kluczem do zrozumienia samego Chrystusa, Jego historii i Jego znaczenia dla zbawienia.

Nie brak w końcu śladów potwierdzających, że wspólnoty uciekały się równocześnie do słów Jezusa i do Pism, aby szukać w nich wskazówek moralnych oraz odczytywać wydarzenia własnej historii.

Działalność skupiona wokół Pism była szeroko zakrojona, pogłębianą, przenikała całe życie wspólnoty (wiarę, liturgię, przepowiadanie) i oświecała je. Słusznie zatem można mówić o duchowości biblijnej.

5. *Duchowość komunii* Dążenie do komunii zdaje się być zasadniczą, a przynajmniej najlepiej widoczną cechą. Kierowało ono wszystkimi poszukiwaniami pierwszej wspólnoty. Komunia nie jest tylko świadomością jedności, wspólnej przynależności (takie są korzenie wspólnoty), lecz tworzeniem nowych relacji współdzielenia, zarówno wewnątrz wspólnoty, jak i między wspólnotami. Komunia niejednolita, której członkowie nie są jednakowi, ale w której wszyscy wyteżają siły ku wspólnemu zbudowaniu. Komunia otwarta - wspólnoty nie zamykają się w sobie, lecz otwierają się na misję i na świat.

Wspólnoty łączy wspólna wiara oraz świadomość tworzenia jednego ludu Bożego, jednego Kościoła. Niemniej w takim kontekście istnieje pewna przestrzeń dla różnorodności. Są tam Żydzi z Jerozolimy i Żydzi z diaspory, wspólnoty dawnych Żydów oraz wspólnoty dawnych pogan. Każda ze wspólnot posiada swoje specyficzne akcenty w teologii i duchowości, jak też swoje problemy. Na przykład wspólnoty judeochrześcijańskie przeważnie podkreślały ciągłość z Izraelem także w aspektach instytucjonalnych; wspólnoty greckie natomiast większy nacisk kładły na nowość Ewangelii oraz na wolność Ducha. Prawdopodobnie celebrowanie eucharystii

styczna we wspólnotach palestyńskich odwoływała się przede wszystkim do radości paschalnej posiłków spożywanych wraz ze Zmartwychwstałym oraz do nadziei uczyty eschatologicznej. We wspólnotach Pawiowych Eucharystia była widziana przede wszystkim jako «wspomnienie» śmierci Pańskiej. W końcu również organizacja wewnętrzna nie była jednakowa we wszystkich Kościołach. Tak więc istniały wielorakie różnice: teologiczne, liturgiczne, instytucjonalne. A jednak nie zrywały one komunii. Komunia wchodziła w głąb bardziej niż te różnice. Żadna wspólnota lokalna nie rościła sobie pretensji do bycia Kościołem powszechnym ani też nie wymagała, by inne utożsamiały się z jej konkretnym doświadczeniem duchowym.

6. *Duch, organizacja i tradycja*. Pierwsze wspólnoty doświadczają napięcia między wolnością Ducha a posłuszeństwem tradycji i ustalonemu porządkowi. Z jednej strony odczuwają, że Duch jest obecny i działa, prowadzi wspólnotę i rozdziela w niej swe dary, jest sprawcą wierności i komunii; z drugiej jednak strony doświadczają, że Duch nie wystarczy, aby zachować wierność i komunie - potrzebny jest również apostołat, organizacja, tradycja.

Duch nie wyklucza organizacji i tradycji, lecz je przekształca. Nie zagłębialiśmy się w temat organizacji (jest to chyba najbardziej zróżnicowany aspekt wśród wspólnot), ponieważ bezpośrednio nas nie dotyczy. Istnieje jednak jeden bardzo ważny element. Bez względu na to, jakie byłyby formy organizacyjne, są one widziane jako funkcja i posługa, a nie godność. Mają na celu budowanie Ciała Pańskiego. Duch sprawia, że zanikają różnice «cielesne» (co do godności, władzy, oddzielenia), pozwala natomiast wyłonić się różnicom «duchowym», czyli dotyczącym funkcji, posług.

Zasada tradycji jest konstytutywna dla życia i duchowości pierwszych wspólnot. Jest to wszakże tradycja Ducha, a nie litery, tradycja, która wymaga dwojakiej wierności: wierności początkom oraz własnej teraźniejszości. Tradycja litery stoi w miejscu, jest zamknięta, powieliła to, co już było. Tradycja Ducha jest żywa, zawsze w ruchu.

UGO VANNI

## Duchowość Pawła

### 1. Wprowadzenie: pojęcie oraz granice duchowości Pawła

Kiedy mówimy o duchowości Pawła<sup>1</sup>, konieczne jest przede wszystkim pewne uściślenie terminologii. Co rozumiemy przez to wyrażenie?

Duchowość Pawła możemy wydobyć nie tyle z abstrakcyjnych definicji, co raczej z samych jego listów, w których — jeśli wolno tak powiedzieć — daje się wyraźnie uchwycić. Czym ona właściwie jest?

U jej podstaw leży doświadczenie zrodzone w rozmaitych okolicznościach i sytuacjach. W reakcji na nie Paweł porusza całą konstelację wartości, których nosicielem czuje się od wewnątrz. Konkretnie sytuacje oddziałują na te wartości i pobudzają je. Jednak z drugiej

<sup>1</sup> Jak powszechnie wiadomo, bibliografia dotycząca różnych aspektów duchowości Pawła jest obszerna. Gdy chodzi o jego duchowość rozumianą w sensie ogólnym, można z pożytkiem skorzystać z jego biografii. Z racji materiału, jaki obejmuje, oraz perspektywy, jaką stara się otworzyć szerokiej grupie odbiorców, na uwagę zasługuje dzieło L. Cerfaux, *Litéraire spirituel de S. Paul*, Paris 1966.

Duchowość Pawła w ogólnych zarysach została syntetycznie ujęta w pracy N. M. Watsona, *The Spirituality of St. Paul*, w: N.J. Ryan (red.), *Spiritual Theology*, Melbourne 1976, 67-79. Aspekt bardziej mistyczny — wraz z całą gamą znaczeń raczej obiektywnych niż subiektywnych, jakie termin ten przybiera — został opracowany w A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, New York 1968 (przedruk pierwszego wydania w języku angielskim z roku 1931). Por. także M. Bouttier, *La mystique de l'apôtre Paul. Rétrospective et prospective*, RHPHilRel 56 (1976), 54-67.

strony właśnie te wartości, w które Paweł angażuje się całym swoim życiem, determinują od wewnątrz i od zewnątrz cały szereg nowych sytuacji. Dla Pawła wszystko to staje się przedmiotem nieustannej, uważnej i pełnej pasji refleksji. Uchwyconym przez siebie doświadczeniem spontanicznie chce się dzielić z innymi. Staje się ono przesłaniem, a kiedy Paweł pogłębia je w sposób systematyczny i intelektualny, również teologią w ścisłym znaczeniu. W takich ramach możemy już konkretnie określić pole duchowości. Z jednej strony jest ono ograniczone doświadczeniem o charakterze fragmentarycznym i kronikarskim. Nie jest ono jeszcze duchowością, ale ma wszelkie dane ku temu, by się nią stać. Z drugiej strony granice wyznacza czysto teologiczna, systematyczna pojęciowa refleksja, która wykracza poza ramy duchowości w sensie ścisłym. Obszar ten jawi się nam jako idealna strefa środkowa, która leży między oderwanymi fragmentami doświadczenia a ich intelektualnym usystematyzowaniem. Jest to doświadczenie tworzące system wartości, który charakteryzuje i przemienia osobowość Pawła, a także znajduje swe odbicie w jego wewnętrznych wyborach. Moglibyśmy powiedzieć, że jest to ów wewnętrzny wymiar, który rozwija się w Pawle pod wpływem nawet najmniej znaczących okoliczności. Paweł czyni ten wymiar swoim i dzieli się nim z innymi.

Aby więc zrozumieć duchowość Pawła w wyżej określonym sensie, trzeba koniecznie przejść przez dwa etapy: osobiste doświadczenie Pawła oraz jego dzielenie się nim ze wspólnotą, kiedy już doświadczenie to staje się przesłaniem.

Pierwsza faza, która dotyczy bardziej osobistego aspektu, będzie nieodłącznie towarzyszyć Pawłowi we wszystkich wielkich etapach jego historii. Mamy więc Pawła faryzeusza, Pawła chrześcijanina oraz Pawła zaangażowanego w misję, która będzie obecna w jego życiu aż do śmierci.

Ten ostatni etap pokrywa się z drugą fazą, konieczną dla zrozumienia duchowości Pawła — dzieleniem się ze wspólnotami chrześcijańskimi, z którymi spotyka się w ramach misji. Będziemy więc przypatrywać się Pawłowi w trakcie jego misji, podążać za nim blisko krok po kroku, przysłuchiwać się mu.

Obie te fazy, w jakiś sposób możliwe do wyodrębnienia, przylegają do siebie, lecz nigdy nie da się ich oddzielić. Niejednokrotnie zobaczymy je połączone i nałożone na siebie. Potraktowane łącznie, dadzą nam bardziej kompletny obraz duchowości Pawła.

Ale skąd ją mamy zaczerpnąć? Źródła, które mówią nam zarówno o osobie Pawła, jak i o jego misji, można sprowadzić do dwóch grup: Dzieje Apostolskie oraz zbiór listów przypisywanych Pawłowi. Zamiar uchwycenia duchowości Pawła jakby «na gorąco» i bezpośrednio prowadzi nas do wykluczenia pierwszej grupy oraz krytycznego zbadania drugiej. Dzieje Apostolskie bowiem — pomimo że prowadzone ostatnio studia uznają raczej ich wartość pod względem czysto historycznym — są przepracowaną teologicznie interpretacją osoby Pawła, a w konsekwencji także jego duchowości; stanowią pierwszy zarys duchowości Pawła.

Odnosnie do zbioru listów Pawłowych, nie posiadamy równego stopnia pewności co do faktu bezpośredniego związku poszczególnych tych pism z Pawłem<sup>2</sup>. Nie ma poważnych wątpliwości, jeśli idzie o autentyczność 1 Listu do Tesaloniczan, obu Listów do Koryntian, Listów do Galatów, Rzymian, Filemona, jak też prawdopodobnie Listu do Filipian. Co do pozostałych natomiast nie brak problemów. List do Kolosan wydaje się być jeszcze Pawłowym, niemniej w Liście do Efezjan — obok przypuszczalnie Pawłowego rdzenia - mamy do czynienia z obszerniejszym i bardziej systematycznym opracowaniem, pochodzącym być może nawet z tego samego okresu. Drugi List do Tesaloniczan, zarówno pod względem stylu, jak i treści, budzi jeszcze więcej wątpliwości. W końcu istnieje cała grupa tak zwanych listów pasterskich — dwa Listy do Tymoteusza oraz List do Tytusa — które z racji swego specyficznego stylu, jak również poziomu organizacji kościelnej, którą zakładają, z trudnością można by przypisać bezpośrednio Pawłowi. Ponieważ jednak zawierają także sporo materiału Pawłowego, najprawdopodobniej zostały one przeredagowane po śmierci Pawła przez jednego z uczniów. Stanowią jakby pierwszy komentarz do Pawła. W ten sposób ilość źródeł duchowości z pierwszej ręki jeszcze bardziej zmniejsza się i konkretyzuje. Będziemy więc korzystać z niebudzących wątpliwości listów Pawłowych oraz tych, które — jak Listy do Kolosan i do Efezjan - prawdopodobnie miały bezpośredni z nim związek.

W jaki sposób jednak możemy tu odróżnić aspekt osobisty od aspektu dzielenia się, skoro - jak to zauważyliśmy - obydwie są równie ważne dla uzyskania wystarczająco pełnego obrazu duchowości Pawła? Pierwsze i raczej orientacyjne kryterium możemy znaleźć w fakcie natury

<sup>2</sup> Obszerny przegląd bibliografii dotyczącej tej kwestii, zob. K. H. Schelkle, *Paulus Leben, Briefe, Theologie* (Erträge der Forschung 152), Darmstadt 1981, 10-17 (odtąd cytowane jako: Schelke, *Paulusi* odpowiedni numer strony).

językowej. Paweł mianowicie chętnie mówi o sobie; używa — niekiedy nawet z naciskiem - zaimka «ja», który następnie w poszerzonej perspektywie współdzielenia przechodzi w kategorię «my». Fragmenty, w których wyłącznym lub przeważającym podmiotem jest kategoria «ja» albo «my», stanowią charakterystyczny element tego bardziej osobistego aspektu. Kiedy natomiast chodzi o dzielenie się, podmiot gramatyczny przybiera inną formę. Przenosząc się na wspólnoty, do których dana wypowiedź jest skierowana, przechodzi od kategorii «my» do «wy».

Ostatnie uściślenie. Pomimo swej niepowtarzalnej oryginalności Paweł pozostaje dzieckiem swoich czasów, ale też te czasy kształtuje. Również dla pierwszych pokoleń chrześcijan jest on «ościeniem dla ciała». Nosi w sobie świat żydowski, z którego się wywodzi działa natomiast w otaczającym go świecie kultury hellenistycznej. Każde z tych dwóch środowisk kulturowych — nie różniąc się zbyt między sobą — wywiera swój wpływ na Pawła, warunkując także jego duchowość. Jednak podążanie za Pawłem szczegółowo konfrontujące go z elementami zarówno żydowskimi, jak i grecko-hellenistycznymi, które musiały odcisnąć na nim swe piętno, byłoby dla nas przedsięwzięciem zbyt obszernym i rozpraszającym. Dla pogłębienia tych aspektów odsyłamy do różnych biografii Pawła. Mając je odpowiednio w świadomości, będziemy się starali uchwycić duchowość Pawła w takiej formie, jaką znajdujemy w jego bezpośrednich wypowiedziach.

## 2. Punkt wyjścia: duchowość Pawła faryzeusza

Sam Paweł mówi nam o swojej duchowości faryzeusza. Czytamy o tym w wyznaniu, jakie ze szczerością czyni w Liście do Filipian: *Jeśli ktoś inny mniema, że może ufność złożyć w ciebie, to ja tym bardziej: obrzezany w ósmym dniu, z rodu Izraela, z pokolenia Beniamina, Hebrajczyk z Hebrajczyków, w stosunku do Prawa - faryzeusz, co do gorliwości przesładowca Kościoła, co do sprawiedliwości legalnej — stałem się bez zarzutu* (Flp 3,3-6).

Te wypowiedzi Pawła chrześcijanina rzucają ciekawe światło na jego sytuację, kiedy był jeszcze faryzeuszem. Paweł nie wstydzi się swej przeszłości. Mówi o niej niemal z dumą, stwierdzając, że gdyby sprawa pozostawała całkowicie w środowisku faryzejskim, to on, Paweł, miałby większe powody do chluby niż jemu współcześni. Trzeba podkreślić, z jakim naciskiem używa on typowego wyrażenia «tym bardziej ja». Kiedy



odniesiemy je do kontekstu faryzejskiego, stanowiącego dla Pawła globalną interpretację całego Starego Testamentu, zaprzecza ono błędnemu obrazowi Pawła, zgodnie z którym stając się chrześcijaninem, nie uznaje on już wartości, jakim służył, będąc faryzeuszem; przeczy wizerunkowi Pawła, który miał się narodzić duchowo dopiero w drodze do Damaszku — Pawła, który szedł jakby obok lub ślizgał się tylko po powierzchni całego bogactwa duchowego, jakie przedstawiał dla niego Stary Testament.

Paweł, który mógłby chlubić się swoją przeszłością, każe myśleć o młodym Pawle, o Pawle, który spędził wiele lat w Jerozolimie «u stóp Gamaliela» (Dz 22,3). W tym czasie z pewnością entuzjastycznie włączał się w ruch liturgiczny, który miał swoje centrum w świątyni. Zapewne wielokrotnie uczestniczył w świątecznych i codziennych celebracjach, stosując się do wyznaczanego przez nie rytmu; śpiewał psalmy tak, jak śpiewano je w świątyni — również w późniejszych latach zachował ten zwyczaj (por. Dz 16,25). Jednym słowem, cały zanurzył się w żydowskie dziedzictwo religijne, jakie przed nim się otwierało.

Nie można zatem dopuścić obrazu Pawła obojętnego na wielkie wartości duchowe, których nosicielem był dotąd judaizm, a w szczególności ruch faryzejski. Na przykład swoje wyostrome i pełne pasji odczuwanie Boga Paweł z pewnością zaczerpnął z żydowskiego liturgicznego doświadczenia w Jerozolimie. Pozostanie ono trwałą, najważniejszą i najpiękniejszą zdobyczą całego jego życia. Nie możemy — wracamy w ten sposób bezpośrednio do tekstu Listu do Efezjan — wyobrazić sobie dwuznacznego, niezdecydowanego stanowiska Pawła wobec Prawa. Paweł miłował Prawo. Na jego studiowanie poświęcił sporą część swego życia. Udawało mu się je nawet zachowywać. Stwierdza - i to w kontekście polemicznym, w którym wszelka przesada mogłaby być natychmiast zakwestionowana przez przeciwników—że jeśli chodzi o przestrzeganie Prawa, a dokładniej «sprawiedliwości pochodzącej z Prawa», stał się «bez zarzutu». Oznacza to, że Paweł musiał również w wymiarze zewnętrznym z powodzeniem zachowywać całe Prawo, łącznie nawet z całym gąszczem „przepisów wykonawczych”, przy pomocy których w ówczesnej szkole faryzejskiej Prawo było prezentowane i rozumiane.

Pierwszy element obrazu duchowości Pawła możemy streścić w następujący sposób. W Pawle «duchowym» dostrzegamy człowieka, który jako całkowicie porwany przez Boga, niemal nieprzytomnie zatracony w Jego tajemnicy, stara się konsekwentnie żyć Bożymi nakazami wyrażonymi w Prawie. I rzeczywiście czyni to z powodzeniem.

### 3. «Kryzys» nawrócenia

Czy możemy uważać, że Paweł, który — jak sam stwierdza — realizował się całkiem nieźle w środowisku judaizmu faryzejskiego, był z siebie zadowolony? Odpowiedź jest zaskakująca: *Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Jezusa Chrystusa, Pana mojego. Dla Niego wyzulem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieć<sup>3</sup>, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim — nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze* (Flp 3,7-9). Ten tak zdecydowanie negatywny, twardy, a nawet wulgarny osąd ujawnia, jak wzburzony jest stan ducha Pawła. Nie jest to zwyczajna, chłodna ocena błędu. Innymi słowy, kiedy Paweł stanowczo stwierdza, że te «swoje wartości» uważa za haniebną stratę, to zarazem wyjawia skrywane w głębi rozgoryczenie, być może jakiś kryzys w pełnym tego słowa znaczeniu, który zagnieździł się w nim jako faryzeusz i który następnie doprowadził go do nawrócenia.

Pawłowi udało się zbudować swoją tożsamość, zadowalającą realizację samego siebie, swoją «sprawiedliwość» nabywaną właśnie przez wypełnianie Prawa. Niemniej nie waha się, by to zrealizowanie siebie określić jako «sprawiedliwość według ciała». Termin «ciało» ma tutaj często pojawiający się u Pawła sens negatywny. Oznacza człowieka, który traktuje samego siebie, swój nierzadko wyrafinowany egoizm jako absolut życiowy, niemal jako swego bożka.

Stwarzając taki obraz siebie, Paweł musiał natychmiast — albo przynajmniej w niedługim czasie — uświadomić sobie swoje ograniczenia. Z pewnością nie czuł się z nimi dobrze. Rozważając bowiem różne przepisy Prawa, wnikając w nie, interpretując przy pomocy porywającej, lecz drobiazgowej kazuistyki, jaką cechowała się jego szkoła, zaczął czuć się związany i skrupowany. Z pewnością nie pomagała mu ona ani w wertykalnej relacji z Bogiem, ani w jego relacjach horyzontalnych, w akceptowaniu drugich; a wrodzone mu cechy łatwości nawiązywania związków z ludźmi i z Bogiem później okazały się jego najwspanialszymi zaletami. Słusznie można zatem wysunąć hipotezę o zaistnieniu jakiegoś wewnętrznego napięcia, kryzysu. Ostry, nieproporcjonalny do okoliczności język Pawła

<sup>3</sup> Użyty tu przez Pawła grecki rzeczownik *skubalem* dosłownie oznacza gnój, łajno (przyp. tłum).

zdradza - jak to stwierdziliśmy - pewne wewnętrzne rozczarowanie, trwające już być może od dłuższego czasu. Jest to także jeden z aspektów duchowości Pawła, którego nie możemy pominąć.

Rzeczywiście bowiem jego całkowite, hojne, bezgraniczne oddanie, z jakim drobiazgowo zachowywał Prawo — które było wprawdzie Prawem Bożym, ale w rękach ludzkich przybierało postać kontrowersyjnych interpretacji i konkretnych aplikacji - wiele musiało go nauczyć. Z pewnością pozwoliło mu odczuć potrzebę pełnej, gorącej i spójnej relacji z Bogiem. Sprowadziło też do mniejszych rozmiarów zajęcie, któremu przez długi czas w głównej mierze się poświęcał — stworzonej całkowicie przez ludzki umysł, kazuistycznej interpretacji Prawa, które stawało się absolutem. Absolutem zawsze i jedynie pozostaje Bóg, będący ponad jakimkolwiek ludzkimi schematami, nawet tymi, które ludzie stworzyli w oparciu o Jego słowo. Paweł uświadamia sobie, że dotąd posługiwał się zabsolutyzowanym materiałem Prawa w celu stworzenia obrazu siebie, który teraz jawi się mu jako pseudoabsolut, niemal jako bożek. Dojdzie ostatecznie do tego, że w 2 Liście do Koryntian użyje bardzo mocnych, wręcz dramatycznych wyrażeń. Absolutyzowane i manipulowane przez człowieka Prawo Boże ukaże mu się jako *litera, która zabija*, w przeciwieństwie do *Ducha, który daje życie* (2 Kor 3,6).

#### 4. Od duchowości faryzejskiej do duchowości chrześcijańskiej

Jeśli pominiemy opisy zawarte w Dziejach Apostolskich, to wzmianki o nawróceniu Pawła, jakie znajdujemy w różnych miejscach jego listów, są niezwykle skromne. Jedną z nich napotkaliśmy już w analizowanym powyżej fragmencie Listu do Filipian. Inną, równie powściągliwą, znajdujemy w Liście do Galatów: *Słyszeliście przecież o moim postępowaniu ongiś gdy jeszcze wyznawałem judaizm, jak z niezwykle gorliwością zwalczałem Kościół Boży i usiłowałem go zniszczyć, jak w żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków. Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom, natychmiast, nie radząc się ciała i krwi ani nie udając się do Jerozolimy, do tych, którzy apostołami stali się pierwsi niż ja, skierowałem się do Arabii, a później znowu wróciłem do Damaszku*

(Ga 1,13-17). Pomimo swej zwięzłości fragment ten rzuca jasne światło na niektóre ważne elementy. Dwa razy Paweł używa określenia «judaizm», rozumiejąc przez nie cały ów system życia moralnego, religijnego i cywilnego, którym był wcześniej pochłonięty. Jak to już zauważyliśmy, właśnie w judaizmie znalazł Paweł pierwsze urzeczywistnienie swej duchowości. W kontekście judaizmu i w bezpośredniej zależności od niego Paweł jawi się nam jako zagorzały prześladowca Kościoła. W przeciwieństwie do siebie współczesnych rozumiał, że w tej pod względem społecznym nic nieznaczącej grupie osób, która odwoływała się do Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, kryło się poważne niebezpieczeństwo. W takim kontekście zauważmy, jak wielki nacisk Paweł kładzie na swoją gorliwość wyznawcy judaizmu, rzeczywiście wykraczającą ponad przeciętność. Zdaje się nam w ten sposób sugerować, że właśnie z tego względu on, Paweł, będąc wybitnie uzdolnionym i szczególnie wiernym tradycji ojców Żydem, zdał sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakim dla całego judaizmu było chrześcijaństwo, i dlatego natychmiast pospieszył na ratunek wierze swych ojców. A zagrożenie to było poważne, ponieważ czaiło się w ukryciu. Chrześcijaństwo bowiem nie kwestionuje judaizmu w dziedzinie urzędowości publicznej ani też nie na polu praktyki liturgicznej. Nie można nawet sobie wyobrazić - mamy tutaj na myśli judeochrześcijan — by istniała jakaś polemika między chrześcijanami i wyznawcami judaizmu na temat Prawa, a tym bardziej nie było mowy o odrzuceniu Prawa ze strony chrześcijan. Paweł natychmiast zrozumiał, że to, co tak dramatycznie dzieliło chrześcijan i wyznawców judaizmu, leżało wprawdzie poza granicami dziedzictwa żydowskiego, ale wywierało na nie przemożny wpływ. Zamiast budować własną sprawiedliwość, własną tożsamość — jak to czynił Paweł, zachowując w tym celu Prawo i posługując się nim jako narzędziem - chrześcijanie raptem powierzali się osobie Tego, który—jak twierdzili — umarł i zmartwychwstał i któremu oddawali wszelką inicjatywę, pozostawiając Mu nawet kierowanie swym życiem. Chrześcijanie pragnęli być «w Chrystusie Jezusie», poruszać się, żyć, wzrastać w kontekście Chrystusa, w stałym kontakcie z Nim, przynależąc do Niego. Bulwersujące było to, że cała reszta stawiała się dla nich drugorzędna. Rozdźwięk dokonywał się zatem na płaszczyźnie, którą moglibyśmy nazwać duchową. Antropocentrycznej duchowości Pawła, zbudowanej przy pomocy Prawa, chrześcijanie przeciwstawiali duchowość chrystocentryczną, powierzoną Chrystusowi jako absolutowi.

Przejście Pawła od stanowiska judaizmu do stanowiska chrześcijańskiego polega zasadniczo na odkryciu Chrystusa. Paweł,

który w Chrystusie spotyka Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego,, jak to sam wielokrotnie stwierdza i przypomina (por. Flp 3,10; Ga 1,16 itd.), zostaje jakby porwany, «pochwycony» przez Niego i uprzytamnia sobie, że w jego życiu nastąpiła zmiana. Rdzeń jego osobowości zostaje poruszony i osiada na nowym gruncie. Dotychczas Paweł, zajęty realizowaniem samego siebie, swojej «sprawiedliwości», starał się ją za wszelką cenę propagować, brutalnie eliminując przeciwników— chrześcijan. Teraz zaś z odwagą staje po ich stronie, jednak nie w tym celu, by zwalczać wyznawców judaizmu, do których wcześniej sam należał. Jego wybór jest wewnętrzny, dotyka samej głębi. Jest to odmienna, wręcz odwrócona do góry nogami koncepcja antropologiczna. Paweł, jakiego spotykamy po wydarzeniu na drodze do Damaszku, jest już całkowicie innym człowiekiem. Najbardziej charakterystycznym elementem tej przemiany jest fakt, że podczas gdy wcześniej sam czuł się odpowiedzialnym, aktywnym zarządcą, dominującym protagonistą swego życia, obecnie raptem powierza się komuś innemu. Zawierza siebie Bogu i uznaje, że to właśnie On «wybrał go» już w łonie matki, *aby objawić Synu swego w nim* (Ga 1,15-16).

Nawrócenie Pawła jest bez wątpienia także powołaniem. W Liście do Galatów Paweł mówi o tym jednoznacznie. Czuje, że otrzymał misję głoszenia Ewangelii wśród pogan (por. Ga 1,16). Niemniej również w tej kwestii rdzeń jego osobowości uległ przemieszczeniu. Jest świadom, że to już nie on sam — jak to czynił wcześniej, kiedy zamierzał zniszczyć Kościół — ma organizować powierzoną mu misję. Zasywa się w ukryciu i prawdopodobnie spędza długie lata na pogłębianiu, modlitwie, interioryzacji «na pustyni w Arabii», w okolicach Damaszku (por. Ga 1,17). W tym właśnie czasie przebywania na pustyni dojrzewają w Pawle nowe tendencje, które - jak później zobaczymy — będą się w nim rozwijać.

## 5. Paweł w dynamice Chrystusa<sup>4</sup>

Wróćmy teraz do Listu do Filipian, który — napisany prawdopodobnie około piętnaście lat po powołaniu i nawróceniu Pawła — przedstawia nam jakby przekrojowy obraz jego refleksji nad własną sytuacją. W tym liście, napisanym w więzieniu, w okresie pewnej samotności i odosobnienia, Paweł czyni niejako bilans swego życia duchowego.

<sup>4</sup> Odnośnie do teologiczno-biblijnej panoramy chrystologii związanej z osobą Pawła oraz relacji między Chrystusem i Pawłem zob. E. Giittgemans, *Der leidende Apostel in den Studien zur paulinischen Christologie*, Gottingen 1966.

Mówiąc o sobie po wydarzeniu z Damaszku, określa siebie jako kogoś, kto został «pochwycony przez Chrystusa» i «pędzi» za Nim w nadziei, że i sam ze swej strony Go zdobędzie i pochwyci. Znajdujemy w tym obrazie cały dynamizm, który począwszy od powołania-nawrócenia będzie ożywiał Pawła przez całe jego życie. Przyjrzyjmy się z bliska szczegółom.

Paweł spotyka Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał. Stwierdzenie, które znajdujemy także w Liście do Filipian, jest szczególnie ważne dla zrozumienia, w jakiej perspektywie ma miejsce duchowe doświadczenie Pawła: *Bylebym znalazł się w Nim — nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze — przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach — w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych* (Flp 3,9-11). Jest to istotny fragment, ponieważ pokazuje, w jaki sposób Paweł, porzucając swą pierwszą «sprawiedliwość», otwiera się teraz całkowicie na sprawiedliwość, której on sam jeszcze nie zna i która pozostaje tajemnicą Boga i Chrystusa, ale do której powoli dociera poprzez nieustanne otwieranie się w wierze. Dzięki tej wyżłobionej przez wiarę szczelinie we własnym systemie Paweł jest w stanie przyjąć śmierć Chrystusa nie w znaczeniu uczuciowego współudziału, lecz w dużo głębszym sensie: jako wyzwolenie z grzeszności dokonujące się w nim przez przyjęcie tej śmierci. Ale to jeszcze nie wszystko, gdyż Paweł, przyjmując przez tę szczelinę wiary także zmartwychwstanie Chrystusa, włącza się w dynamiczny obieg, wchodzi w nową orbitę, która w końcu doprowadzi go do pełnego udziału w zmartwychwstaniu Chrystusa w tym samym stopniu prawdy, w jakim obecnie uczestniczy w Jego śmierci. Na tym polega całkowicie chrystocentryczny charakter duchowości Pawła, przynajmniej jako załączek i fundament.

Z czasem Paweł stopniowo pozwoli, by obecność śmierci i zmartwychwstania Chrystusa przeniknęła wszystkie dziedziny jego życia. Będzie czuł się ogarnięty żywotnością Chrystusa, całkowicie porwany Jego miłością i przynaglany koniecznością dania Mu wdzięcznej odpowiedzi. Chcąc zrozumieć Chrystusa i coraz bardziej Go urzeczywistniać, Paweł całkowicie poświęci się Kościołowi, w którym niemal ze zdumieniem rozpozna Chrystusa-który-się-staje. Nazwie Go «Ciałem» Chrystusa.

Chrystocentryczny charakter duchowości Pawła stanowi więc najbardziej fascynującą nowość. To nieustanne i uniwersalne odnoszenie wszystkiego do Chrystusa i Chrystusa do wszystkiego wyciśnie odtąd niezatarte znamię na całym życiu Pawła. Takiego zjawiska nie spotkamy

nigdzie w świecie judaizmu. A nawet — jak to sam Paweł niejednokrotnie będzie miał okazję z naciskiem podkreślić — stanowi ono zagrożenie dla tego rodzaju judaizmu, w którym Paweł ongiś osiągnął doskonałość. Ustawiając środek ciężkości swojej osobowości poza sobą, powierzając ją komuś innemu, właśnie Chrystusowi, Paweł całkowicie przewraca do góry nogami swą dotychczasową postawę wyznawcy judaizmu, która — jak to kilkakrotnie będzie zmuszony z goryczą stwierdzić — pozostanie nadal postawą wielu ówczesnych Żydów (por. Rz 11-13).

Upodobnienie do Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, które dla Pawła zostało zapoczątkowane wraz z jego otwarciem się na bezwarunkowe zawierzenie wiary, a przybrało konkretną postać w obrzędzie chrztu, z coraz większą mocą będzie mu towarzyszyć przez całe życie. Paweł nigdy nie wzmiankuje o obrzędzie swojego chrztu ani też nie mówi w sposób wyraźny o swoim pierwszym doświadczeniu wiary. Kładzie natomiast silny nacisk na to, co — można by rzec - stanowi drugi poziom wiary. Chodzi o noszenie w sobie - we wszystkich aspektach swego życia i swojej osoby- Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, którego przyjęło się na pierwszym poziomie wiary. Wynikiem tego jest stopniowe «upodobnienie»: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus* (Ga 2,20). Stwierdzenie to jest zaskakujące. Paweł zdaje sobie sprawę, że «żyje», to znaczy kocha i ceni życie, kształtuje je z pasją i wytrwałością. Obok tego życia na poziomie ludzkim, które Paweł rozpoznaje i kocha jako swoje, istnieje życie inne, równoległe i przylegające do tamtego — życie Chrystusa, życie, którego sam Chrystus jest podmiotem, ale które należy do Pawła. Chodzi więc o dwa życia - Pawłowe i Chrystusowe, które pozostają odrębne, choć przyciągają się wzajemnie do tego stopnia, że mogą uzasadnić śmiało stwierdzenie: *Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus*

Zmysł konkretności, który zawsze wyróżniał Pawła, natychmiast skłania go do dokonania pewnego uściślenia. Obecność życia Chrystusa w jego życiu nie czyni z Pawła kogoś egzaltowanego, «spirytualistę» w znaczeniu fanatyka. Paweł zabiega o to, by natychmiast wyjaśnić zagadkę tej dwuwymiarowej egzystencji, jaką prowadzi, przyjmując w siebie życie Chrystusa: *Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie* (Ga 2,20). Życie Pawła pozostaje ograniczonym ludzkim życiem. Nie przestaje być «życiem w ciele». Jednakże w tym życiu, prowadzonym na płaszczyźnie ludzkiej jak w przypadku każdego innego człowieka, otwiera się - można by rzec—jakby jakieś okno ku górze. Jest to przyjęcie Chrystusa watego-

riach wiary. Mówiliśmy już, że chodzi tu o tę wiarę trwałą, różnorodną i elastyczną, która pozwoli Pawłowi przyswoić sobie na całe życie wartość, zasady, prawdę Chrystusa, a nawet Jego osobowość. Właśnie ze względu na tę elastyczność wiary, o której Paweł mówi, trudno jest określić, czy wyrażenie «wiara Syna Bożego»<sup>5</sup> należy rozumieć jako «wiara w Syna Bożego» — jak to się zazwyczaj tłumaczy — czy też, biorąc pod uwagę filologiczne elementy tekstu, trzeba rozumieć tu wiarę — w znaczeniu ufności, zawierzenia, woli złożenia daru — jako zrealizowaną najpierw w osobie Chrystusa i następnie przyjętą przez Pawła. Ostatecznie jednak obydwa te aspekty wcale się nie różnią. Paweł całkowicie zawiera się Chrystusowi, wierzy w Niego i potwierdza to wielokrotnie. Chrystus jest także przedmiotem jego wiary, niemniej — jak widzieliśmy - wiara Pawła jest przestrzenią, w której przyjmuje on Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego wraz ze wszystkimi wynikającymi stąd konsekwencjami. Wierząc w Chrystusa, Paweł przyjmuje Chrystusa, który mu się zawiera. Innymi słowy, przyjmując w pełni całą rzeczywistość Chrystusa, w szczególności Chrystusa, który umiera i daje mu siebie, Paweł przyjmuje tę zdolność czynienia daru z siebie, zdolność «bycia dla», czyli właściwą Chrystusowi, Synowi Bożemu, zdolność miłości, która w wyjątkowy sposób uwidacznia się w momencie ukrzyżowania. Ta całościowa postawa Chrystusa wkracza w życie Pawła i zmierza do jego całkowitego przekształcenia. Czyni je życiem duchowym w ściśle określonym znaczeniu, które poniżej zdefiniujemy.

Paweł stwierdza o sobie samym: *...razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża* (Ga 2,19). Udział w wydarzeniu paschalnym Chrystusa zaczyna się nieuchronnie od przyjęcia w sobie ukrzyżowania i współuczestnictwa w nim, ale kończy się zawsze współudziałem w zmartwychwstaniu w znaczeniu pełni życia. Ta pełnia życia Chrystusa zmartwychwstałego jest dziełem Ducha. Świadom posiadania Ducha Bożego oraz Ducha Chrystusa Zmartwychwstałego (por. 1 Kor 7,40; Flp 1,19), Paweł czuje się przynaglany do składania coraz większego daru z siebie. Ta zachęta do składania daru, do miłości ku drugim wskazuje na jeszcze inny typowy aspekt duchowości Pawła — wolność: *Tak więc nie zależąc od nikogo, stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam. Dla Żydów stałem się jak Żyd, aby pozyskać Żydów. Dla tych, co są pod Prawem, byłem jak ten, który jest pod Prawem — choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem — by pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem. Dla nie podlegających Prawu byłem jak*

<sup>5</sup> W oryginalnym tekście greckim istotnie nie ma przyimka „w” (przyp red.)



*nie podlegający Prawu — nie będąc zresztą wolnym od Prawa Bożego, lecz podlegając Prawu Chrystusowemu — by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem. Dla słabych stałem się jak słaby, by pozyskać słabych. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych. Wszystko zaś czynię dla Ewangelii, by mieć w niej swój udział* (1 Kor 9,19-23). Paweł otwiera nam niejako okno, byśmy mogli mieć wgląd w niego samego, uchyla nam rąbka swej tajemnicy. Czuje się wolny, ale ta wolność nie polega na „równej odległości od dobra i od zła”, którą on aktem woli może przekroczyć w jedną lub drugą stronę, lecz jest naśladowaniem wolności Boga i Chrystusa. Wolność jest dla Pawła całkowicie i wyłącznie zdolnością kochania. Właśnie na miarę tej wolności, celowo odwracając powszechnie przyjmowane znaczenia słów, Paweł stwierdza, że stał się niewolnikiem wszystkich. Im bardziej jest wolny, tym bardziej czuje, że z miłości powinien stać się zależny, oddać się na służbę drugim. Wolność jest dla niego zdolnością do całkowitej i nieustannej miłości, do oddania się, dostosowania się do potrzeb innych. Paweł urzeczywistnia to wszystko w ramach swego apostołskiego posługiwania. Jego duchowość wolności jest jednocześnie naznaczona miłością i misją do spełnienia. Ta odważna wolność miłości prowadzi Pawła do serdecznego akceptowania sytuacji odmiennych niż jego własna, przy czym kieruje się on nie tyle jakąś taktyką, gdyż to mogłoby budzić w nim jedynie wstręt do samego siebie, lecz idąc za związanym z miłością wymogiem dotarcia do głębi osób, które się kocha. Paweł nie zadowala się jakim bądź głoszeniem Ewangelii. Jeśli przedstawianie jej jest rzeczywiście ożywiane wolnością — to znaczy zdolnością miłowania, jaką Paweł, wolny apostoł, posiada — wówczas dociera ona do innych w ich prawdziwym jestestwie, schodzi do wewnętrznych pokładów osoby, styka się z najbardziej zakrytym i drogocennym centrum, jakie każda osoba nosi w sobie - jej własnymi wartościami, wyborami, ideałami, miłościami.

## 6. Dynamizm apostołski<sup>6</sup>

Stwierdziliśmy, że duchowość Pawła jest zdecydowanie apostołska. Wyjaśnijmy teraz, w jakim znaczeniu. Począwszy od swego nawrócenia, Paweł jasno odczuwał powołanie — inicjatywę ze strony Boga, który wezwał go po imieniu - do głoszenia Ewangelii zwłaszcza poza środowiskiem

<sup>6</sup> Syntetyczne opracowanie tematu wraz z obszerną i aktualną dokumentacją bibliograficzną można znaleźć w Schelke, *Paulus* 56-74.

Palestyny. Od samego początku swego życia chrześcijańskiego Paweł jest świadom tej misji, jednakże daleki od podejmowania pochopnych i niedojrzałych inicjatyw, ze spokojem człowieka dorosłego oczekuje znaku od Boga. Tymczasem Boży znak opóźnia się. Paweł będzie musiał przywyknąć do życia pierwszych wspólnot, przyzwycząić się do dialogu z braćmi chrześcijanami, a to nie zawsze okaże się proste tak dla niego, jak i dla nich. Spotkamy go w Antiochii, spotkamy go w Tarsie. Na pewnym etapie — dokładnie w Antiochii — niespodziewanie, a zarazem w najbardziej zwyczajny sposób pojawia się posłanie. Kiedy podczas zgromadzenia liturgicznego, przemawiając przez usta jednego z uczestników, Duch Święty powie: *Wyznaczcie mi już Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołałem* (Dz 13,2), Paweł natychmiast zrozumie, że od tej chwili zaczyna nowy etap w swoim życiu. Będzie musiał przemieszczać się, podróżować, stawiać czoło niezliczonym niewygodom. Paweł niechętnie mówi o trudach, ale kiedy pod presją przeciwników jest do tego zmuszony, czyni to z imponującą jasnością. Jeśliby się chciało docenić siłę apostołskiej duchowości Pawła, wystarczy przeczytać 2 Kor 10-13.

Paweł dokonuje pewnych uściśleń co do dynamizmu swego apostołatu. Jego specyficzną misją jest głoszenie Ewangelii, które pochłania go całkowicie i nieprzerwanie. Dochodzi do stwierdzenia: *Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!* (1 Kor 9,16). W Liście do Galatów z niemal przesadnym naciskiem stwierdza, że głoszona przez niego Ewangelia nie jest jego. Jest to Ewangelia, która została mu powierzona. Bóg zawsze pozostaje jej jedynym autorem, jedynym gwarantem, jedynym wprost za nią odpowiedzialnym. Paweł świadom jest tego transcendentnego charakteru Ewangelii, którą ma głosić. Skłonny jest wręcz twierdzić, że jakakolwiek inna Ewangelia, choćby głosił ją sam Paweł, będzie nieprawdziwa. Ewangelia, której jest nosicielem, daje mu poczucie upojenia absolutem.

Ten wymiar Ewangelii, z którego Paweł zdaje sobie sprawę, nie przeszkadza mu w głoszeniu jej ludziom, przy czym przyjmuje ich takimi, jacy są, i kocha takimi, jacy są. Na przykład w Pierwszym Liście do Tesaloniczan znajdujemy takie oto zaskakujące stwierdzenie: *Będąc tak pełni życzliwości dla was, chcieliśmy wam dać nie tylko naukę Bożą, lecz nado dusze nasze, tak bowiem staliście się nam drogą»* (1 Tes 2,8). Ewangelia, zachowując wprawdzie swój charakter transcendentny, którego nie można odrzucić, w Pawle staje się czymś żywym, umiłowanym, jego własnym. Z upodobaniem będzie mówił o «swojej Ewangelii» (Rz 2,16). Ewangelii, która

w swej treści jest wyrazem całkowitej miłości Boga i Chrystusa do ludzi, nie można głosić inaczej, jak tylko w duchu tej miłości. Duchowość Pawła jako głosiciela Ewangelii oscyluje pomiędzy tymi dwoma biegunami: z jednej strony coraz wyraźniejsze poczucie transcendencji Boga, a więc również nienaruszalności Ewangelii, z drugiej zaś miłość Boga ku ludziom, z jaką sama Ewangelia winna być przepowiadana.

W ramach swego apostołskiego dynamizmu głosiciela Ewangelii Paweł czyni jeszcze dalsze uściślenia. Znajdujemy je zwłaszcza w Drugim Liście do Koryntian, który z racji okoliczności, w jakich został napisany, stanowi najlepsze odbicie wewnętrznego stanu ducha Pawła - głosiciela Ewangelii: *Przechowujemy ten skarb w naczyniach glinianych, aby z Boga była owa przegromna moc, anieznas* (2 Kor 4,7). Według zgodnej opinii komentatorów skarbem, o jakim mówi Paweł, jest Ewangelia, którą ma głosić, zaś gliniane naczynie stanowi on sam. Paweł precyzuje sens tego obrazu. Zauważa pewną dysproporcję pomiędzy sobą samym a Ewangelią, której jest nosicielem. Paweł czuje — i jest to właśnie ów «gliniany» aspekt jego posługiwania jako głosiciela Ewangelii - że jest narażony na prześladowania, które pochodzą z zewnątrz, na wątpliwości, jakie rodzą się od wewnątrz, na obawy i niekończące się niepokoje. Odczuwając wprawdzie ciężar wszystkich tych negatywnych aspektów, Paweł kładzie akcent na element wiary: Bóg, który powierzył mu skarb Ewangelii, obdarzy go również potrzebną mocą, by pokonać przeciwności. Jest to przekonanie wiary, które w Pawle stopniowo staje się czymś zwyczajnym i może zostać wyrażone w kategoriach paradoksu: wszystkie spotykające go cierpienia są jakby formą śmierci. Paweł odczuwa je w ten sposób, a jednak nie zatrzymuje się na ich aspekcie negatywnym. Śmierć, która pod postacią tych uciążliwych niedogodności staje przed nim jakby we fragmentach, pozwala mu czuć się w łączności ze śmiercią, jakiej stawił czoło Chrystus. Jest to Chrystusowa «zdolność umierania» (*nekrosis*), zdolność do złożenia daru z siebie, którą prowokują owe sytuacje graniczne, w jakich Paweł się znajduje. Zdolność ta znamionuje jego apostołat, podobnie jak charakteryzowała ofiarniczą śmierć Chrystusa.

W Chrystusie dar śmierci zawsze idzie w parze z życiem. Paweł sam tego doświadcza, kiedy akceptuje w swoim apostołacie elementy śmierci, pobudzające go do woli złożenia z siebie daru, do owej zdolności umierania, którą podziwia w Chrystusie i którą pragnie w sobie odtworzyć. Zarazem uświadamia sobie, że jego posługiwanie niespodziewanie wywołuje pozytywne skutki. Dochodzi do stwierdzenia, że *w nas działa śmierć, podczżis gdy w was—życie* (2 Kor 4,12).

Z misterium paschalnego, które przeżywa na nowo w dynamizmie apostołskim, wypływa kolejna charakterystyczna cecha Pawła. Jego apostołat jest także życiem według Ducha.

Paweł mówi o Duchu Chrystusa, wyraźnie kojarząc Go z wolnością, która — jak to widzieliśmy — jest podstawową cechą jego duchowości. W 2 Kor 3,17 znajdujemy stwierdzenie, które mimo wielu trudności egzegetycznych zachowuje fundamentalne znaczenie: *Pan jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański — tam wolność*. W swej posłudze miłości i wolności Paweł czuje się ożywiany Duchem Pana, pełniąc życie Chrystusa zmartwychwstałego. Wskutek nacisku, jaki Chrystus wywiera na Pawła, jest on w stanie spełniać swoją posługę apostołską z poświęceniem, które tak bardzo w nim podziwiamy. Jest to jego «posługiwanie Ducha» (2 Kor 3,8) — przez Ducha zostało wyznaczone i w świecie Ducha się dokonuje.

Paweł jeszcze bardziej precyzuje ten zasadniczy aspekt swej duchowości. Pisząc do Koryntian i polemizując ze swymi przeciwnikami, zdecydowanie stwierdza, że nie potrzebuje żadnego listu polecającego. Jego list stanowią sami Koryntianie — list, który Paweł nosi w sercu. W ten sposób znajduje swój wyraz i potwierdzenie intensywna relacja istniejąca pomiędzy ewangelizatorem a tymi, którym głosi orędzie. Rozwijając jeszcze dalej obraz listu, Paweł oznajmia: *Powszechnie o was wiadomo, żeście listem Chrystusowym dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc* (2 Kor 3,3). Działanie Ducha sprawia, że wspólnota koryncka nabiera rysów Chrystusa. Jak w naszym codziennym pisaniu atrament, tak wżyciu wspólnoty Duch utrwała, determinuje, czyni czytelnymi rysy Chrystusa. Duch nie posiada swojej własnej treści, a całe Jego działanie temu właśnie służy. Kiedy zaś Duch przedstawia i urzeczywistnia rysy Chrystusa, dociera do osób od wewnątrz. Spisuje Prawo, jednak nie jest to już Prawo Mojżeszowe wyryte na kamiennych tablicach, lecz zostaje ono wypisane we wnętrzu człowieka. Zgodnie z przewidywaniami Jeremiasza (por. 31,33) jest to prawo wyżłobione w sercu, które — zob. Ez 36,26 — nazwane zostało «sercem z ciała». Ma tu miejsce swego rodzaju krążenie, którego głównym sprawcą jest Duch, prowadzący do wcielenia Chrystusa we wspólnotę, czyli zrealizowania tego, co jest treścią Ewangelii.

Czy w tym wszystkim jest jeszcze miejsce dla Pawła? Odpowiedź jest twierdząca. Paweł pełni w tym krążeniu rolę pośrednika. Jest jakby «przekazicielem» tego listu. Zważywszy, że posługa ta wpisuje się w działanie, którego sprawcą jest Duch, koniecznie wedle tegoż Ducha musi być

ona również spełniana. Paweł czuje więc, iż wykonując posługę, może współpracować z Duchem właśnie dlatego, że w pełni włącza się, niemal zanurza w kontekst Ducha, pozwalając, by On go prowadził, poruszał, oświecał, kierował. Będzie w stanie stwierdzić: *...ta możliwość nasza jest z Boga. On też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia* (2 Kor 3,6).

Ostatnim z aspektów, jakie uderzają nas w dynamizmie apostołskim Pawła oraz w duchowości, którą żyje i o której mówi, jest sytuacja rozdarcia między przeciwnymi wartościami. Paweł kilkakrotnie stwierdza, że chrześcijanin znajduje się w sytuacji konfliktowej. W perspektywie Pawiowej położenie takie nabiera charakteru dwubiegunowości, staje się rozdarciem między mocą a słabością. Paweł doświadcza tego na przestrzeni całego swego życia. Są wszakże momenty, w których doświadczenie to wybija się całkowicie na pierwszy plan. Przykładem tego może być 2 Kor 12,1-10.

Zmuszony do tego, by się «chlubić», Paweł opowiada o szczególnych objawieniach, jakich po swym nawróceniu dostąpił w czasie samotnego pobytu na pustyni Damaszku. Mówi o nich oszczędnie i czyni to tylko w tym celu, aby udowodnić swoim przeciwnikom, że nie traktuje w sposób niepoważny ani kryzysu, który doprowadził go do porzucenia praktyk żydowsko-faryzejskich, ani też nowego kontekstu chrześcijańskiego, w jakim się znajduje obecnie. «Objawienie Syna» (Ga 1,16) w Pawle nie jest jedynie owocem jakiejś rozciągniętej w czasie osobistej medytacji, nie jest tylko rezultatem jego modlitwy, lecz w nadzwyczajny sposób przychodzi bezpośrednio „z góry”, przekraczając zwyczajne schematy łączności między transcendencją a immanencją. Paweł miewał objawienia, wielokrotnie i przez dłuższy czas kontaktował się z transcendencją. Wtedy właśnie ogarnął aż do granic możliwości ludzkiego rozumu tajemnicę Boga i Chrystusa, którą potem głosi. Jednak nie ten aspekt Paweł wypukla najbardziej. Wyraźnie stwierdza — jakby dla przeciwwagi, żeby te objawienia nie doprowadziły go do nieuzasadnionego i fanatycznego wywyższania samego siebie — że posiada «swoje słabości» (2 Kor 12,5 n). Następnie jeszcze bardziej uściśla, że chodzi o «oścień dla ciała» (2 Kor 12,7), co z wszelkim prawdopodobieństwem należy rozumieć jako jakąś uciążliwą chorobę, która musiała uniemożliwiać albo przynajmniej w znacznym stopniu ograniczać jego działalność. Paweł nie zniechęca się wobec tej przeszkody, która kładzie się kłodą na jego drodze. Oścień w ciele rani go; chciałby, aby został mu odjęty. Dlatego ucieka się, jak to było w jego zwyczaju, do modlitwy. Modli się «trzykrotnie» (2 Kor

12,8), przez co nie należy rozumieć modlitwy powtarzanej fizycznie, ale modlitwę, której intensywność wzrasta aż do zenitu. Paweł rozmawia z Bogiem o trudności, która go dręczy i przeszkadza w wypełnianiu dzieła, jakie sam Bóg mu zlecił. Mówi o tym z pasją, z naciskiem, parokrotnie powraca do tematu. Niewątpliwie między nim a Bogiem rodzi się napięcie, podobnie jak wówczas, gdy będzie mówił o «walce» z Bogiem na modlitwie (por. Kol 4,12). Napięcie musiało trwać przez długi okres, jednak w końcu Paweł doznaje jakby olśnienia, które rzuca nowe światło na całą jego sytuację. Dokuczliwa i krępująca jego poczynania choroba skłania Pawła do całkowitego zawierzenia Bogu, bez względu na własne plany, których choroba całkowicie nie pozwala zrealizować. Powierza się Bogu, otwiera się jeszcze bardziej i wówczas, ku swemu radosnemu zaskoczeniu, zauważa, że właśnie dzięki temu bezwarunkowemu otwarciu się przenika go tajemnicza moc, energia dająca skuteczność jego apostołowi. Paweł określa ją jako moc Chrystusa (2 Kor 12,9). To swoje złożone doświadczenie duchowe może interpretować w formie dialogu. Skłania Boga, by zainterweniował. Na jego natarczywe błagania Bóg daje na pozór niedorzeczną odpowiedź: *Wystarczy ci mej łaski* (2 Kor 12,9). Łaski nie należy tu rozumieć w znaczeniu jakiegoś wzmacniającego zastrzyku energii, ale raczej w dużo głębszym sensie życzliwości - jako miłość Boga. Paweł, który miota się między wieloma trudnościami na płaszczyźnie horyzontalnej, nasilonymi i pogłębionymi przez jego niepewny stan zdrowia, nie otrzymuje jakichś dodatkowych sił, które miałyby mu pomóc uwolnić się z tego zamętu, lecz zostaje mu wskazany punkt odniesienia, przewyższający całe jego zaangażowanie nawet na polu apostołskim: Bóg go kocha i to musi mu wystarczyć.

## 7. Liturgia życia<sup>7</sup>

Zauważyliśmy wcześniej, że Paweł z pewnością uczestniczył w uroczystościach liturgicznych, jakie odbywały się w świątyni.

Jako chrześcijanin Paweł nie zapomina o świątyni. Wielokrotnie zastajemy go tam na modlitwie, na wypełnianiu złożonych ślubów (por. Dz 21,26-30; 22,17). Na zawsze pozostanie ona dla niego inspirującym i znaczącym punktem odniesienia. Jednakże nie skoncentruje życia reli-

<sup>7</sup> Ten zasadniczy dla duchowości Pawła aspekt został przedstawiony w pracy R. Corriveau *The Liturgy of Life*, Bruxelles / Paris / Montréal 1970.

gijnego i duchowego wokół świątyni jerozolimskiej ani też nie zastąpi jej świątynią chrześcijańską. Dla niego przepowiadanie stanowi prawdziwy kult, nie mniejszy niż sprawowany w świątyni. On oddaje cześć Bogu w Duchu (por. Rz 1,9). Czuje, że całe jego życie apostołskie jest jakby ofiarą, która nieustannie zanoszą miłą woń ku Bogu (por. 2 Kor 2,14). Nazywa wprost liturgicznymi biurokratyczne i rachunkowe czynności związane ze zbiórką środków dla ubogich w Jerozolimie (por. 2 Kor 9,12). Wszystko to jest znaczące. W swoim spotkaniu z Chrystusem Paweł odnalazł to, co w młodości znajdował w świątyni: dotarł do Boga, może utrzymywać z Nim kontakt, ma — żeby użyć precyzyjnego określenia — «dostęp do Boga» (Rz 5,1), w którym łączność z Chrystusem nie ogranicza się do określonych czasów, rytmów, świąt, jak to rozumiano w kulcie świątynnym, ale jest ciągła i obejmuje wszystkie szczegóły życia. Paweł dostrzega, że całe jego życie staje się rzeczywiście nieustanną liturgią. Stanowi to jeden z najbardziej charakterystycznych aspektów jego duchowości.

Reasumując, możemy stwierdzić, że po spotkaniu z Chrystusem Paweł zostaje przez Niego pochwycony na stałe. Całe życie Pawła, począwszy od pierwszego momentu, stopniowo przenika obecność życia Chrystusa, który go kształtuje od wewnątrz, przynagla do głoszenia Ewangelii, towarzyszy i pociesza, obdarowuje swoim Duchem, który pozwala mu żyć Jego podstawowymi wartościami. Paweł będzie mógł stwierdzić, że po prostu jego życiem jest Chrystus (por. Flp 1,21). Z tego życiowego upodobnienia do Chrystusa wypływają wszystkie aspekty duchowości Pawła, które pokrótce przedstawiliśmy. Moglibyśmy stwierdzić, że Paweł, pochwycony przez Chrystusa, oddaje się apostołowi, staje się wszystkim dla wszystkich, kocha, daje siebie, cierpi, raduje się. W tym wszystkim odkrywa na nowo Chrystusa, który jest obecny w cierpieniu, w radości, w osobach, którym apostoł narodów głosi Ewangelię. Istnieje w nim jakby ruch wahadłowy. Miłość Chrystusa popycha go ku innym (por. 2 Kor 5,14), natomiast miłość do drugich popycha go ku Chrystusowi.

## **8. Współdzielone doświadczenie, które staje się przesłaniem**

Taki jest w ogólnym zarysie obraz duchowości Pawła, wyłaniający się z tych fragmentów listów, w których mówi on o sobie samym.

Niemniej mieliśmy sposobność kilkakrotnie zauważyć, że nie można wyobrazić sobie Pawła w izolacji i osamotnieniu. Kiedy patrzymy na

niego jako na osobę, dostrzegamy w nim jakiś bodziec, który popycha go ku drugim. Pragnie dzielić z nimi wartości, których sam jest głosicielem i nosicielem. Istnieje w nim jakby wrodzona potrzeba «przechodniości»: od stwierdzenia czegoś przechodzi zazwyczaj do imperatywu. Aby w pełni zrozumieć Pawła i jego duchowość, trzeba podążać za nim w tym jego dzieleniu się z innymi.

Istnieje jeszcze jeden aspekt, który nas interesuje. Od momentu, kiedy zaczyna się dzielić swoją osobistą duchowością, staje się ona przesłaniem. Jest to zagadnienie, któremu wypada głębiej się przypatrzeć. Rodzi się bowiem pytanie: czy jest możliwe (a jeśli tak, to w jaki sposób), że doświadczenie, które pod pewnymi względami jest jedyne i niepowtarzalne, staje się «przechodnim», może pomagać innym, może być dzielone, a ostatecznie może rzeczywiście stać się konkretną propozycją, przesłaniem?

Sam Paweł w jasny sposób daje odpowiedź twierdzącą: *Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa* (1 Kor 11,1). Dlatego właśnie może przekazywać swą duchowość drugim, dzielić się nią, ci zaś mogą ją sobie przyswajać bez ograniczeń.

Co więcej, Paweł jest człowiekiem jednolitym, spójnym w sobie pomimo niestałości nastrojów i zmienności sytuacji. Nie istnieje chrześcijanin Paweł, którego można by oddzielić od apostoła Pawła. Czego Paweł naucza, tym sam żyje we wszystkich płaszczyznach — w swoim apostołacie entuzjastycznie przyjętym w Tesalonice, wśród napięć powstałych w Koryncie, które zmuszają go wprost do ucieczki, wśród odważnie i mozolnie znoszonych niebezpieczeństw, jak również wówczas, gdy bez rozgłosu i w ukryciu przez długie godziny oddaje się dziełu modlitwy. Paweł żyje jednocześnie wymiarem ludzkim, chrześcijańskim i apostołskim. Dlatego też wartości, których jest głosicielem, inni mogą uczynić swoimi bez konieczności uciekania się do tradycji lub zasadniczych przeróbek. Paweł w przekonujący sposób prezentuje się jako uniwersalny model. Jego osobiste doświadczenie duchowości jawi się jako coś, co jest wartościowe i co może być proponowane innym.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że presja miłości, która skłania go do ewangelizacji, przynagla go także do dzielenia się swymi wartościami z innymi. Jest to możliwe i ma w pełni sens dlatego, że czuje się w harmonii i rzeczywiście współbrzmi z wszelkim innym doświadczeniem. Stąd też analiza wartości, jakie występują w aspekcie dzielenia się oraz składanej wszystkim propozycji, uzupełni i pogłębi obraz aspektu osobistego, który przedstawiliśmy w ogólnych zarysach.



## 9. Czy Paweł jako chrześcijanin dzieli się również swymi faryzejskimi wartościami duchowymi?

Jest to pierwsze i wstępne pytanie, na które jednak nie ma łatwych odpowiedzi. Obejmuje ono bowiem całą sferę relacji między Pawłem chrześcijaninem a «judaizmem». Możemy wskazać kilka punktów odniesienia.

Przede wszystkim Paweł dzieli się doświadczeniem Boga, otwarciem się na Niego na modlitwie. Czyni to z ową zaraźliwą spontanicznością, z jaką ktoś wciąga drugich w wartości leżące mu na sercu, którymi sam do głębi żyje. Paweł zawsze ma Bogu coś nowego do powiedzenia, a Bóg - można wyraźnie odnieść takie wrażenia — zawsze ma coś do powiedzenia Pawłowi. Istnieje pomiędzy nimi stały dialog dokonujący się „na gorąco”, który niejednokrotnie prowadzi do napięć. Doświadczenie Chrystusa pozwala Pawłowi odkryć ojcostwo Boga: Bóg jest dla niego po prostu Ojcem. To doświadczenie prowadzi go także do zrozumienia Ducha. Niemniej takie odkrycie, które jest typowe dla Nowego Testamentu, zachowuje - można by rzec - tę samą temperaturę, jaką osiągnęło w Pawle już w doświadczeniu Starego Przymierza. Istnieje tu ciągłość ze stopniowym wzrostem.

Inny aspekt tej postępującej ciągłości dotyczy Starego Testamentu jako pisma. Paweł interpretuje go w świetle doświadczenia Chrystus, gdyż jest świadom, że tylko w ten sposób zdoła ogarnąć jego głęboki sens. Stara się dzielić doświadczeniem Starego Testamentu, które znajduje swą pełnię w Chrystusie. Dowodem na to są liczne i obszerne cytaty, jakimi posługuje się w swych listach nawet wówczas, gdy pisze do wspólnot, które nie były nazbyt głęboko zaznajomione ze Starym Przymierzem. Duchowość Pawła, zarówno w swym aspekcie osobistym, jak i pod względem dzielenia się, jest silnie biblijna w tym znaczeniu, że czerpie z pism Starego Testamentu. Mamy tego dowód w Drugim Liście do Tymoteusza: *Znasz Pisma święte, które mogą cię nauczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie. Wszelkie Pismo od Boga natchnione jest i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości—aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu»* (2 Tm 3,15-17). Trzecim aspektem jest odwrócenie perspektywy; które uwidacznia się szczególnie w przejściu Pawła od judaizmu do Chrystusa. Jest to typowa, podstawowa postawa duchowa, znajdująca swój wyraz w nawróceniu

Pawła, w życiu, jakie potem prowadzi, w przepowiadaniu. Człowiek powinien zawierzyć siebie. Nie on jest główną postacią, twórcą samego siebie. Zawierza się Bogu, Chrystusowi poprzez postawę wiary. Jedynie pozostawiając swój «namiot», swój własny system wartości i celów życiowych i prowadząc życie w oparciu o zawierzenie, człowiek będzie w stanie wcielić w życie autentyczną i poważną duchowość.

## 10. Punkt centralny: spotkanie z Chrystusem we chrzcie<sup>8</sup>

Radykalne zawierzenie siebie Bogu i Chrystusowi konkretyzuje się we chrzcie.

Chrzest jest wydarzeniem fundamentalnym, które jednak należy zawsze dalej rozważać i pogłębiać. Charakterystyczna jest tu uporczywość, z jaką Paweł nalega na Rzymian, by «poznali», «zrozumieli» w pełni konsekwencje, jakie chrzest rodzi w ich codziennym życiu (por. Rz 6,4-12: «czyż nie wiadomo wam...», «tak i wy rozumieście...»). Istnieje u chrześcijan pewien wzrost, rozwój zarówno co do prowadzenia życia wynikającego z chrztu, jak i odnośnie do samego jego rozumienia.

Jest to aspekt fundamentalny dla całej duchowości Pawła. Na poziomie dzielenia się i przesłania jest on odzwierciedleniem jego osobistej refleksji — nieustannej, zawsze głębokiej, a niekiedy burzliwej - nad wydarzeniami i wartościami, którymi żył. Duchowość Pawła nie sprowadza się do wymiaru intelektualnego zrozumienia, jednak w sposób konieczny je zakłada. To otwarte zrozumienie doprowadzi bowiem chrześcijanina - zawsze poczynając od chrztu - do pogłębienia wszystkich aspektów życia, pobudzając go do przeżywania ich lepiej, w ciągłym i coraz silniejszym sprzężeniu, (niemal jak w reakcji łańcuchowej), między świadomością a życiem. Duchowość Pawła nie opiera się na instynkcie. Zawsze zawierać będzie przejście od trybu oznajmującego, w jakim wyrażone jest zrozumienie, do trybu rozkazującego, w jakim dochodzi do głosu działanie.

Przyjrzyjmy się zatem kilku znaczącym rysom tego procesu — zarazem intelektualnego i egzystencjalnego — który dokonuje się chrześcijaninie począwszy od chrztu.

<sup>8</sup> Por. Schelke, *Paulus* 223-224.

## 11. Chrześcijanin to Chrystus

Przy pierwszym otwarciu się na wiarę chrześcijanin przyjmuje Ewangelię, która jest zwiastowaniem Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego. Z całą swą mocą obdarzenia wolnością i życiem Chrystus wkracza w jego egzystencję i przemienia ją. W ten sposób dokonuje się pierwsze przejście z sytuacji nienależenia do Boga, sytuacji pustki i grzechu, do sytuacji przynależności, niemal całkowitego upodobnienia się do Niego. Chrześcijanin stopniowo rozumie, że właśnie w tym stanie przynależności do Boga może najlepiej zrealizować samego siebie i określić swoją tożsamość: jest «usprawiedliwionym». Jako taki będzie w stanie odczytywać historię, w której żyje, podążać w odpowiednim kierunku, dokonywać słusznych wyborów.

Ten proces rozwoju postrzegany jest nie tylko jako uzależnienie od Chrystusa, ale wręcz utożsamienie się z Nim: *Przez Niego [Boga] bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem* (1 Kor 1,30). «Odkupienie» — przejście od nienależenia do przynależności, «uświęcenie» - upodobnienie do Boga, «usprawiedliwienie», «mądrość», która pozwala na dokonywanie właściwych wyborów — wszystko to ma tak wielkie odniesienie do Chrystusa, że wręcz przybiera Jego imię. Paweł - jak to widzieliśmy — cały osobiście włączony w świat Chrystusa, nie mógł inaczej wyrazić się również wówczas, gdy dzielił się tym przesłaniem z innymi («stał się dla nas»: dla niego i dla Koryntian).

Im bardziej chrześcijanin zagłębia się w rozumienie różnych aspektów swej duchowości, tym większego znaczenia nabiera postać i osoba Chrystusa. Dokonuje się cud nowego stworzenia: *Jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa* — pisze Paweł do Koryntian, włączając ich w swoje osobiste doświadczenie — *to już więcej nie znamy Go w ten sposób. Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem* (2 Kor 5,16-17). Duchowość Pawła nie sprowadza się więc nigdy do jakiejś bezosobowej doskonałości. Chrystus stanowi zawsze jej punkt wyjścia, drogę rozwoju, miejsce, do którego się zmierza.

## 12. Zstępujący ruch wzajemności w kierunku od Chrystusa do chrześcijanina

Ten międzyosobowy charakter wyraża się przede wszystkim w kategoriach miłości. Chrześcijanin zdaje sobie sprawę, że jest miłowany przez Chrystusa i czuje się przynaglony do kochania Go w taki sposób, aby postawić obie strony na tym samym poziomie. Dobrze wyraża to metafora małżeńska, którą Paweł — daleki od jakiegokolwiek łatwego sentymentalizmu — skutecznie się posługuje: *Postubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewię* (2 Kor 11,2). Miłość ku Chrystusowi jest dla niego tak oczywista, że każe traktować jej przeciwieństwo jako hipotezę skandaliczną i niemal absurdalną. Dołączając do Pierwszego Listu do Koryntian napisane własną ręką pozdrowienie, Paweł pisze: *Jeżeli ktoś nie kocha Pana, niech będzie wyklęty!* (1 Kor 16,22). Wymiar międzyosobowy, chrystologiczny stanowi pierwotny rdzeń, z którego wywodzą się inne aspekty duchowości Pawła zarówno w odniesieniu do osobistych jego doświadczeń, jak i do przesłania, które jest proponowane każdemu.

Między Chrystusem a chrześcijaninem istnieje przynależność, swoista osmoza, niemal zespolenie, które determinuje wzajemną zamiennność, na bazie której to, co jest właściwe Chrystusowi, przechodzi na chrześcijanina, zaś to, co jest właściwe chrześcijaninowi, przechodzi na Chrystusa i dzięki Niemu zyskuje wartość. Ten „ruch wahadłowy” Chrystus-chrześcijanin, chrześcijanin-Chrystus dokonuje się na trzech poziomach.

## 13. Wzajemność między Chrystusem a chrześcijaninem na poziomie indywidualnym

Nade wszystko istnieje poziom osobisty. W miarę jak chrześcijanin dochodzi do świadomości Chrystusa, postrzega Go jako Chrystusa dla siebie. Ten bezsprzeczny i fundamentalny fakt nadaje ton całemu chrześcijańskiemu życiu.

Jest to też podstawa duchowości Pawła: *Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić* (2 Kor 8,9). Spontanicznie będzie więc Paweł nawoływał chrześcijan i zachęcał ich do zrozumienia siebie. Świadomi tego «przechożenia» przez nich Chrystusa i Jego wartości, powinni odnaleźć w sobie

te same dążenia, jakie były w Chrystusie (por. Flp 2,5).

Przede wszystkim Jego sposób kochania — miłość właściwa Chrystusowi „przechodzi” na chrześcijanina. Im lepiej chrześcijanin rozumie swoją sytuację, tym bardziej odkrywa siebie jako czynny podmiot miłości. Miłość była dla Chrystusa decydująca, nadając jedność i sens wszystkim szczegółom Jego życia. To właśnie spotyka chrześcijanina, kiedy uświadamia sobie, że posiada tę samą miłość Chrystusa, która teraz jakby przeszła na niego. Bez tej miłości cała reszta — nawet to, co na poziomie ludzkim i eklezjalnym wydaje się najbardziej pozytywne — jest pustką albo ułudą. I na odwrót, przeżywana przez chrześcijanina miłość Chrystusa wykracza poza wszelkie granice miłości egoistycznej, może posiadać niezwykłą zdolność twórczą: *[Miłość] wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma* (1 Kor 13,7)<sup>9</sup>. Właśnie dlatego, że jest ona miłością Chrystusa przechodzącą przez chrześcijanina, posiada również aspekt eschatologiczny. Kiedy chrześcijanin osiągnie swój cel ostateczny, odnajdzie ją nieskończenie zwielokrotnioną: *Miłość nigdy nie ustaje (...). Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość — te trzy: z nich zaś największa jest miłość* (1 Kor 13,8.13).

Zaskakujący jest fakt, że w odróżnieniu od Jana, Paweł nie mówi o miłości Chrystusa ku Ojcu, lecz z naciskiem podkreśla miłość Chrystusa ku ludziom. Te dwa aspekty można rozróżnić jedynie pojęciowo. W życiu Chrystusa nie da się ich natomiast rozdzielić, zdają się raczej być tą samą rzeczywistością. Aspektu miłości Chrystusa do Ojca Paweł nie przedstawia w kategoriach ściśle personalnych. Przyjmuje to z góry, kiedy określa Chrystusa «Synem», jednak nie zagłębia się, by dociekać, w jaki sposób się to dokonuje. Miłość «Syna» ku Ojcu objawia się w Jego całkowitym posłuszeństwie oraz w fakcie, że «żyje dla Boga» (Rz 6,1 Ob). Posłuszeństwo, wyraz miłości ku Ojcu, jest równocześnie wyrazem miłości ku ludziom: ... *stawszy się posłusznym aż do śmierci — i to śmierci krzyżowej* (Flp 2,8). Mówiąc o tej jednej miłości, Paweł akcentuje aspekt dotyczący ludzi: *...jak Chrystus nas umiłował* (Ef 5,2).

Jednakże istnieje pewna tajemnica w tej dwuwartościowej miłości Chrystusa: pokrywa się ona z «Duchem».

<sup>9</sup> Przekonująca i dobrze udokumentowana jest chrystologiczna interpretacja «drogi miłości» przedstawiona przez O. Wischmeyera w *Der höchste weg Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes*, Gütersloh 1981.

Fakt ten zostanie zgłębiony pojęciowo w dalszej części naszej pracy w kontekście szkoły Pawiowej (por. Hbr 9,14) — lecz jest on już niewyraźnie zawarty w przytoczonym wyżej wyrażeniu. Utożsamiając Ducha z Chrystusem, Paweł podkreśla wynikającą stąd pewną zdolność miłości, «bycia dla». Paweł nazywa tę zdolność wolnością: *Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański — tam wolność* (2 Kor 3,17). Tak więc chrześcijanin, który zdaje sobie sprawę z posiadania Chrystusowej zdolności kochania, rozumie także, że ma Jego Ducha oraz że jest to fakt decydujący, gdy chodzi o jego przynależenie, jego złączenie się z Chrystusem: *Jeżeli kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy* (Rz 8,9).

Duch Chrystusa jest Duchem Boga Ojca. Uświadamiając to sobie, chrześcijanin tak bardzo doświadcza miłości Boga, że sam czuje się żywym nosicielem Jego miłości: *...miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany* (Rz 5,5). Czując się miłowanym przez Ojca do tego stopnia, że posiada Ducha Ojca i Chrystusa, chrześcijanin rozumie i ceni sobie — wychodząc ze swego doświadczenia — swoje położenie bycia synem: *Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi* (Rz 8,16). Będąc zaś synem, chrześcijanin dostrzega otwierający się przed nim nowy wymiar relacji z Bogiem. Ożywiany przez Ducha Chrystusa, może doświadczyć tej intymnej więzi z Ojcem, jaką w czasie swego ziemskiego życia Jezus zachowywał dla siebie: *Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogрузić w hcjaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać Abba, Ojcze!* (Rz 8,15).

Spontanicznie przechodząc od «wy» do «my», Paweł pokazuje nam, jak bardzo zależało mu na dzieleniu się z wiernymi tym aspektem swej duchowości. Bardziej ogólnie, cała modlitwa zostaje przemieniona, udoskonalona, a nawet sprostowana przez Ducha, który działa w człowieku: *Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami* (Rz 8,26). Również w tym przypadku doświadczenie Pawła odżywa w chrześcijanach, do których się zwraca. Ingerencja Ducha w modlitwę jest rzeczywistością, lecz nie odczytuje się jej w kategoriach świadomości psychologicznej. Jego «błagania», Jego modlitwa, która łączy się z naszą, pozostaje dla nas «niewyraźalna».

Dany człowiekowi Duch Boga i Chrystusa spotyka się z duchem ludzkim, stając się jego czynną zasadą. Człowiek, który żyje Duchem, może i powinien swoje życie kształtować według tegoż Ducha. Wiąże się to z podwójną funkcją Ducha we wnętrzu człowieka.

Przede wszystkim chodzi o to, by prawdy (wartości) Chrystusa można było uchwycić w sferze praktycznej jako zobowiązanie i wybór, którego należy dokonać. Duch nie posiada jakiejś własnej treści, ale istnieje zawsze i wyłącznie w relacji do Chrystusa. W owym «liście Chrystusowym» - w tym znaczeniu, że zawiera Jego charakterystyczne rysy — jakim są Koryntianie, Duch pełni funkcję atramentu: czyni rysy Chrystusa widzialnymi, czytelnymi, ostrymi. Nie wymyśla ich. Działając od wewnątrz człowieka, który stworzył przed Nim swego ducha w momencie konstytutywnego przyjęcia Chrystusa, jakim był chrzest, Duch urzeczywistnia w nim nowe prawo, wzbudzając w jego świadomości chwila po chwili, stopniowo i proporcjonalnie, prawdę-wartość Chrystusa.

Jest to charakterystyczna część czynności duchowych, które Paweł nazywa rozpoznaniem. W świetle Ducha, który kreśli rysy Chrystusa w sferze praktycznej i w relacji do konkretnych sytuacji, chodzi o to, żeby «badać» te różne sytuacje, niczego nie wykluczając, lecz kierując się pragnieniem dojścia do podjęcia konkretnej decyzji. Paweł gorąco polecał to już młodej wspólnoty w Tesalonicie: *Ducha nie gąście, prośctwa nie lekceważcie! Wszystko badajcie, a co szlachetne — zachowujcie!* (1 Tes 5,19-21). Istnieje tutaj pewna stopniowość. Wyraźnie odnosi się wrażenie, że prawo Ducha zaczyna działać dopiero na pewnym poziomie głębi. «Napuszonym» Koryntianom, którzy uważają, że mogą je zaraz zastosować do wszystkiego, Paweł w zdecydowany sposób przypomina o konieczności pogłębienia, które z natury wymaga pewnej stopniowości. Wyrażenie «wszystko mi wolno» (1 Kor 6,12; 10,23) mówi jedynie o punkcie wyjścia prawa Ducha w tym znaczeniu, że chrześcijanin nie odczuwa, jakoby ktoś z zewnątrz nakładał na niego jakiś kodeks postępowania. Ale prawo to powinno być odpowiednio pogłębione. Jeśli pozostałoby na poziomie suchego sformułowania, byłoby niezwykle dwuznaczne i powierzchowne.

Obok funkcji oświecającej Duch odgrywa również inną, równoległą rolę. Mając udział w pełni życia Chrystusa zmartwychwstałego, Duch udziela chrześcijaninowi Jego energii, Jego zdolności twórczej. Odtąd będzie to jedyne prawo, które całkowicie ogarnie życie chrześcijanina, będzie «prawem Chrystusa» (Ga 6,2), które konkretnie jest wprowadzane przez podwójną funkcję oświecenia i przekazania mocy pochodzącej od «Ducha życia» (Rz 8,2). Człowiek znajdujący się w tej sytuacji żyje pełnią swego życia duchowego. W kategoriach Pawiowych oznacza to z jednej strony odstępianie od kierowania się «ciałem». Dokonało się to najpierw podczas chrztu, a następnie było wielokrotnie potwierdzane i umacniane.

Z drugiej zaś strony oznacza to radosne przyjęcie do świadomości nowego kontekstu, jaki Duch w nim stwarza, «czyniąc go owocnym».

Mówiąc jeszcze ściślej, to, co stanowiło jedno z najbardziej burzliwych i decydujących doświadczeń Pawła w sferze osobistej, staje się tutaj przesłaniem, którym chce dzielić się z innymi. Jak to widzieliśmy, Paweł w swoim «ja» zbudowanym na bazie Prawa, które stało się dla niego absolutem, znalazł wewnętrzne centrum władzy, wokół którego krążyły wszystkie inne elementy jego życia. Określił je mianem ciała. Na płaszczyźnie przesłania to jego osobiste doświadczenie nabiera decydującej mocy. Jeśli ktoś idzie za «ciałem», czyli zabsolutyzowanym własnym «ja», zamyka w sobie wszelką przestrzeń dla Boga. Ale nie tylko. Ten jego zasadniczy wybór prowokuje coraz głębszy regres. Własny egoizm, wyniesiony do poziomu systemu, wywołuje wciągające wiry, wywiera swoją presję, skłania do konkretnych postaw proporcjonalnych do dokonanego zasadniczego wyboru. W Liście do Galatów Paweł wylicza je, kiedy mówi o «uczynkach ciała» (Ga 5,19-22).

Zachowywanie tego rodzaju postawy w czasie obecnym wyklucza z udziału w przyszłym królestwie. W istocie dla człowieka podążającego za ciałem nie ma przyszłości, nie ma nadziei. Wszystko sprowadza się do tej złudnej i częściowej realizacji siebie, jaką może sobie zapewnić w czasie obecnym. Na eschatologiczną przyszłość pozostaje mu jedynie pustka «zatracenia».

Tymczasem chrześcijanin, który dokonał zasadniczego wyboru przeciwko ciału, otworzył się na Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, przyjął Go do siebie i zarazem otrzymał dar Ducha. Kiedy Duch spotyka się z człowiekiem, uruchamia swój dynamizm. Również On ma swoje dążenia. Jego dynamizm polega na zaprowadzeniu nowego kontekstu, w którym wszystko zależy od miłości, tak jak «uczynki ciała» stanowią wyraz własnego egoizmu: *Owoce zaś Ducha jest: miłość, radość, pokój, ciepłowość, uprzejmość, dobroć, wierność* — «*wiara, która działa przez miłość*» (Ga 5,12), łagodność, opanowanie tj. panowanie nad sobą, które wychodzi od wewnątrz; *Przeciw tego rodzaju osobom nie ma Prawa*» (Ga 5,22). Liczy się tylko — w znaczeniu twierdzącym i wyłącznym — prawo Ducha.

Wybór Chrystusa i Ducha, z reguły wynikający z radykalizmu chrztu, w rzeczywistości dokonuje się stopniowo. Taki wybór bowiem, choć oddaje chrześcijanina całkowicie pod wpływ Ducha, nie eliminuje istnienia pewnych wciągających wirów ze strony ciała. Ciało i Duch, dwie zupełnie przeciwstawne względem siebie zasady, współistniejąc w człowieku, wpro-



wadzają w nim pewien zamęt. Człowiek nie potrafi bowiem urzeczywistnić tego, czego pragnie. Czuje się zbyt ociężały i skrupowany: *Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie* (Ga 5,17).

Jest to szczególnie wymowny element duchowości Pawła. Chrześcijanin zjednoczony z Chrystusem przez chrzest i «umarły» wraz z Nim — w znaczeniu egzystencjalnej akceptacji wyzwalającej mocy śmierci krzyżowej — nie powinien już przejmować się grzechem w radykalnym znaczeniu tego słowa. Grzech należy bowiem do przeszłości, którą chrześcijanin pozostawił daleko za sobą i która może stanowić niebezpieczeństwo tylko wówczas, jeśli zmieni on kierunek, jeśli będzie próbował zawrócić: *Kto bowiem umarł — z Chrystusem — stał się wolny od grzechu* (Rz 6,7).

Pozostają wszakże pewne marginalne wahania, rozdarcia między akceptacją propozycji Ducha a zdolnością do jej zrealizowania. Jest to faktyczny problem grzechu — lecz oczywiście w znacznie mniejszym stopniu niż w rzeczywistości bez Chrystusa — który nadal zastawia sidła na człowieka.

## 14. Wzajemność w relacji w kierunku od chrześcijanina do Chrystusa

W poprzednim punkcie przypatrywaliśmy się zjednoczeniu między Chrystusem a chrześcijaninem, które obejmuje wzajemną relację w kierunku Chrystus-chrześcijanin. Jednak wiąże się z nim również relacja w kierunku chrześcijanin-Chrystus. To, co jest właściwe chrześcijaninowi, zostaje przyporządkowane Chrystusowi, staje się jego własnością i nabiera Jego charakterystycznych rysów.

Także w tym przypadku przypatrzmy się więc konkretnym przejawom tego chrystocentrycznego ruchu.

Przede wszystkim należy przypomnieć podstawową zasadę tej relacji w kierunku chrześcijanin-Chrystus, ponieważ w ten sposób stanie się ona jeszcze bardziej wyraźna. Również tutaj doświadczenie Pawła przekształca się w przesłanie: *Albowiem miłość Chrystusa przynagła nas, pomnych na to, że skoro Jeden umarł za wszystkich, to — na mocy tej wzajemności w kierunku Chrystus-chrześcijanin — wszyscy pomarli. A właśnie za wszystkich umarł Chrystus po to, aby ci, co żyją — mając udział w pobudzonym przez Ducha życiu Chrystusa, które także jest owocem ruchu powrotnego w kierunku*

Chrystus-chrześcijanin — *już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał* (2 Kor 5,14-15).

Ten ruch powrotny ogarnia całą osobę chrześcijanina w jego czasoprzestrzennej egzystencji. Osobę widzianą w takiej właśnie konkretnej perspektywie, będącą w relacji z innymi oraz ze środowiskiem, Paweł nazywa ciałem<sup>10</sup>. Znajdujemy więc zasadnicze stwierdzenie: *Ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała* (1 Kor 6,13).

Skoro osoba chrześcijanina, widziana w perspektywie relacyjnej jako «ciało», jest «dla Pana», to powinna być zwrócona w Jego stronę, zmierzać ku Niemu. Cała rzeczywistość relacyjna człowieka winna przyłgnąć do Pana, a to - jako ruch powrotny, reakcja chrześcijanina na otrzymany dar — jeszcze bardziej prowadzić będzie do pójścia za Duchem Pana wraz ze wszystkimi konsekwencjami, które przedstawiliśmy powyżej: *Ten zaś kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem* (1 Kor 6,17).

Duchowość Pawła nie tylko bierze pod uwagę cielesność, ale wręcz tak mocno wnika w nią „od środka”, że staje się duchowością cielesności, o ile przez ciało rozumiemy ową rzeczywistość relacyjną człowieka, o której mówiliśmy powyżej. Paweł nigdy nie pogardza swoim wymiarem cielesnym i nie przeciwstawia go wymiarowi duchowemu - jak to czynił świat grecki, w którym przecież Paweł działał i który mógł go do tego skłaniać. Zawsze czuł się osobą cielesną. Kiedy to dowartościowanie cielesności staje się przesłaniem, nabiera bardziej konkretnych kształtów.

Przede wszystkim jest to nakaz o charakterze ogólnym: *Chwalcie Boga w waszym ciele!* (1 Kor 6,20). Zauważyliśmy już, że chrześcijanin, który przyłgnął do Chrystusa całą rzeczywistością relacyjną swej osoby, ma jeszcze większy udział w Jego Duchu. Takim sposobem może osiągnąć to, że będzie sławił Boga właśnie w swojej cielesności. Kiedy ta rzeczywista wartość, «chwała», jakiej Bóg mu udzielił w Chrystusie, zostanie mu zwrócona i na nowo podarowana, staje się ona nowym objawieniem obecności Boga.

Kiedy to, co jest właściwe człowiekowi, jego cielesność, zostanie podporządkowane Chrystusowi, jakby Mu zawierzone, stanie się ono w końcu odbiciem Boga: *Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie* (1 Kor 10,31). Tę sugestywną perspektywę Paweł wyjaśnia i szczegółowo przedstawia w Pierwszym Liście do Koryntian, w części, która poświęcona jest cielesności (por. 1 Kor 6,12 —11,1).

<sup>10</sup> Por. *Les corps et le corps du Christ dans la première Epître aux Corinthiens* (pr. zbiorowa), „Lectio Divina” 114, Paris 1983.

Ważnym przypadkiem cielesności rozumianej jako rzeczywistość relacyjna jest współżycie małżeńskie, które nawet jeśli tylko jedno z małżonków jest chrześcijaninem, stanowi idealne środowisko sakralności (por. 1 Kor 7,14), Bożego pokoju. Jest ono jakby już w załączku odbiciem wartości, którą jest Chrystus. W Liście do Efezjan, który — nawet jeżeli pominiemy tu kwestie związane z jego autentycznością i pochodzeniem — stanowi chyba najbardziej kompletne odbicie przesłania Pawłowego w tej kwestii, załączki te są już rozwinięte. Tworzą one jasno i systematycznie przedstawiony zarys duchowości małżeńskiej.

Punktem wyjścia dla Pawła jest rzeczywistość relacyjna, faktyczna sytuacja «cielesności». Nie jest on i nie czuje się rewolucjonistą ani w znaczeniu politycznym, ani społecznym. Żąda jednak, by w aktualnym kontekście rodziny dać pierwsze miejsce Chrystusowi. Chodzi o przyjęcie Go, bezgraniczne oddanie należnej Mu przestrzeni. W odniesieniu do wspólnoty małżeńskiej i społecznej mamy więc najpierw zstępujący ruch daru, który wychodzi od Chrystusa i dociera do wspólnoty. Kiedy już rzeczywiście ruch ten się dokona, ubogacona wartością Chrystusa wspólnota małżeńska zmienia swoją fizjonomię. Chrystus nigdy nie pozostawia osób czy sytuacji, do których wkracza, takimi, jakie je zastał. W ten sposób bierze początek ruch, który z kolei zwraca się ku Chrystusowi: zgodnie ze wskazaniami tak zwanych tablic domowych, które krążyły w ówczesnym hellenistycznym środowisku kulturalnym, kobiety będą poddane mężom, ale «jak Panu» (Ef 5,22); mężowie — również stosownie do ówczesnie obowiązujących wartości rodzinnych — mają «miłować żony», lecz «jak Chrystus umiłował swój Kościół» (Ef 5,25). Dzieci będą wychowywane zgodnie z panującą wówczas surową pedagogią, ale zachowa się w pełni szacunek dla ich osobowości (por. Ef 6,1-4).

W miarę przebywania drogi ku Chrystusowi odsłaniają się nowe, niespodziewane horyzonty Wspólnota małżeńska, będąca wyrazem i urzeczywistnieniem wzajemnej relacji między Chrystusem a Kościołem, staje się podstawowym znakiem w Bożym planie, który się dokonuje. Zachwycony tą perspektywą Paweł nie waha się określić życia małżeńskiego — które dotknięte przez Chrystusa, powraca do Niego, nosząc w sobie Jego charakterystyczne rysy — jako *tajemnicę wielką (...)* w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła (Ef 5,32). Cieleśność jako rzeczywistość relacyjna wiąże się z innymi aspektami życia duchowego. W czasach Pawła do grecko-rzymskiej rodziny należeli także niewolnicy. Paweł dostrzega społeczny ciężar ich sytuacji i próbuje go w jakiś sposób złagodzić. Niemniej emancypacja społeczna stanowi dla niego oczywiście aspekt drugorzędny. Niewolnik,

który spotkał Chrystusa (por. Ef 6,5), jest wolny w tym znaczeniu, że miłość Chrystusa może uczynić swoją. Poprowadzi go ona do oddania się na służbę wszystkim. Również jego pan, jeśli przyjmuje Chrystusa, w nie mniejszym stopniu niż niewolnik na stałe zobowiązuje się do miłości, a więc także on jest «niewolnikiem» Chrystusa i wszystkich.

W ten sposób w dziedzinie rzeczywistości relacyjnej otwiera się fascynująca perspektywa. Paweł streszcza ją w następujących słowach: *Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3,28). Jak zobaczymy, ta fascynująca jedność będzie ostatecznym owocem ruchu wahadłowego Chrystus-człowiek i człowiek-Chrystus. Rodzina żyje w szerszych ramach społeczeństwa oraz państwa. U Pawła można mówić o duchowej postawie, również naznaczonej Chrystusem, która wiąże się ze światem polityki. Oszczędną i dyskusyjną, chociaż znaczącą wzmiankę na ten temat znajdujemy w Liście do Rzymian (por. Rz 13,1-7). Chrześcijanin nie może być obojętny w sprawach dotyczących społeczności cywilnej, nawet wówczas gdy nie podziela ona jego wartości. Istnieje obowiązek współpracy, od którego nie można się uchylać właśnie ze względu na sumienie (Rz 13,5).

Wymóg dotyczący określonej postawy duchowej w kwestiach dotyczących władzy państwowej będzie nadal podtrzymywany w szkole Pawiowej. Temat ten powróci w listach pastoralnych, jak też będzie miał znaczące reperkusje w Pierwszym Liście św. Piotra. Jednak dopiero w literaturze apokaliptycznej zauważa się całkowite otwarcie na kwestie polityki wraz z wszelkimi wynikającymi stąd konsekwencjami na polu duchowym.

Powróćmy tymczasem do kontekstu Pierwszego Listu do Koryntian. W wyborze dziewictwa uwielbienie Boga w ciele staje się uświęceniem. Dziewica — twierdzi Paweł — *troszczy się o sprawy Pana, o to, by była święta i ciałem, i duchem* (1 Kor 7,34). W chrześcijaństwie, który czuje się dotknięty przez Chrystusa i Jego miłość, może zrodzić się charyzmat dziewictwa. Polega on na wymogu oddania Panu, w jedność i bez podziałów (1 Kor 7,35), wszystkich energii psychicznych, jakimi osoba dysponuje. Paweł osobiście doświadczył tego charyzmatu i także w tym przypadku jego doświadczenie staje się przesłaniem o wartości, którą z całym szacunkiem przedstawia swym adresatom. Dziewictwo jest jednym z tych osobistych wyborów, które dojrzewają we wnętrzu osoby (por. 1 Kor 7,25.35).

Wprawdzie duchowość dziewictwa nie jest jeszcze u Pawła odpowiednio pogłębiona i szczegółowo ujęta, jak to będzie miało miejsce później, jednak przedstawia kilka interesujących rysów.

Jest to duchowość cielesności. Jako taka, ogarnia całą osobę w jej rzeczywistości relacyjnej. Daleka od wyłączenia danej osoby z kontekstu historycznego i od jej samowyobcowania, domaga się od niej «pełni psychologicznej», całkowitego zaangażowania wszystkich zdolności, trwania w bezpośrednim kontakcie z Chrystusem. W ten sposób osoba może uruchomić cały swój twórczy potencjał.

Jednym z aspektów tego ruchu chrześcijanina w kierunku Chrystusa, ruchu, który wiąże się z jego cielesnością, jest cierpienie. Paweł realistycznie zdaje sobie sprawę z trudów życia, które zazwyczaj nazywa utrapieniami. Czuje ich ciężar i mówi o nich, ale widzi je przede wszystkim jako rzeczywiście konieczny etap przejściowy, który warto przeżyć w perspektywie dóbr przyszłych: *Niewielkie bowiem utrapienia naszego obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku* (2 Kor 4,17). Jednakże Pawłowa duchowość cierpienia z czasem nabiera wyraźnie wymiaru chrystologicznego: *Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół* (Kol 1,24). Cierpienie oddane Chrystusowi od Niego nabiera wartości, łączy się z jego cierpieniami, stając się ich dopełnieniem. Podobnie jak istnieje tylko jedno zmartwychwstanie Chrystusa, w którym chrześcijanie mają swój udział, tak też—według Pawła— istnieje tylko jeden krzyż Chrystusa, do którego dołączają się cierpienia chrześcijan.

Rozpatrywane wyżej konkretne przypadki są bez wątpienia interesujące, lecz mają jedynie charakter wskazówek. Ruch powrotny ku Chrystusowi, a za pośrednictwem Chrystusa ku Bogu, powinien obejmować wszystkie aspekty życia. W życiu człowieka dotkniętego przez Chrystusa nie ma takiego aspektu, który by nie był włączony w ów ruch powrotny przechodzący od człowieka do Chrystusa. W Liście do Rzymian, na początku części, w której znajduje się najwięcej zachęt i napomnień, Paweł włącza całe życie cielesne człowieka w perspektywę daru. Posiadając — przynajmniej w stanie zarodkowym—rysy Chrystusa, całe życie cielesne może zostać ofiarowane Bogu i Chrystusowi, stając się zarazem w pełni Ich życiem. Jest to liturgia życia cielesnego. Paweł włącza wszystkich chrześcijan w tę liturgię życia, którą uczynił swoją własną: *A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abysście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej*— która waszemu życiu nada pełny sens, logikę. - *Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abysście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe* (Rz 12,1-2).

## 15. Ruch wzajemności między Ciałem-Eucharystią a Ciałem — Kościołem Chrystusa

Ruch wzajemności — od Chrystusa ku człowiekowi, od człowieka ku Chrystusowi i ku Bogu - zapoczątkowany na chrzcie, a następnie rozwijany przez życie jego konsekwencjami, dokonuje się również na innym poziomie, który oczywiście jest uzależniony od pierwszego. Na tej drugiej płaszczyźnie ruch wahadłowy, który od Chrystusa przemieszcza się ku człowiekowi i od człowieka powraca do Chrystusa, dąży do uproszczenia, niemal zacieśnienia, przy jednoczesnym jednak pogłębieniu jego treści. Chrystus i człowiek jawią się jako jeszcze bardziej sobie bliscy, ofiarując sobie jeszcze więcej. Przypatrzmy się temu dokładnie. Zauważamy ruch, który wychodzi od «ciała», od Ciała Eucharystycznego Chrystusa, i wywiera nacisk na wspólnotę, aby uczynić ją bardziej zjednoczoną i skuteczną: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10,17).

Oslabienie wspólnoty korynckiej jest wynikiem jej niezdolności otwarcia się. Skoro Koryntianie gromadzą się na wieczerzę już podzieleni, to znaczy, że odrzucają jej moc jednoczącą, nie przywiązując wagi do relacji między Ciałem-Eucharystią a Ciałem-Kościółem (por. 1 Kor 11,20-21.27-30.33).

Tylko wówczas, gdy wspólnota przyjmie żywotną siłę, jaka płynie z uczestnictwa w wieczerzy, będzie mogła doświadczyć tego ruchu powrotnego w kierunku Chrystusa, o którym mówiliśmy. Wspólnota eklezjalna — ubogacona, umocniona i pobudzona pełnią życia Chrystusa — odpowiada Chrystusowi, ofiarując Mu siebie jako Jego ciało. Powraca do Ciała Eucharystycznego Chrystusa, funkcjonując jako Jego Ciało-Kościół. Paweł kładzie silny nacisk na ten ruch powrotny. Jest to istotny element jego duchowości: *Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem... Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami* (1 Kor 12,12.27). Różne członki, zjednoczone i ożywiane przez Chrystusa, powracają do Niego, tworząc Jego Ciało. Jako takie wyraża się ono w jedności kościelnej, która jest wynikiem zbieżności, organicznego scalenia specyficznych uzdolnień - «darów» obecnych w poszczególnych osobach. Paweł nazywa je charyzmatami. W tym właśnie ruchu powrotnym ku Chrystusowi, charakterystycznym dla wspólnoty, która stanowi Jego Ciało-Kościół, rodzi się problem relacji między jednostką a wspólnotą. Paweł dostrzega różnorodność darów, uzdolnień, jakich

nosicielami są poszczególni członkowie wspólnoty. Wspólnota kościelna okazuje się grupą obdarzoną wielością charyzmatów, które nadają jej swoistą strukturę (por. 1 Kor 12,28-30). Każda osoba w ramach swego charyzmatu znajduje jakieś typowe dla siebie przesłanie - można by rzec, jakąś określoną formułę duchowości.

Jak właściwie ocenić te dary? Każdy członek wspólnoty kościelnej powinien być zadowolony ze swej sytuacji, z tego, czym jest. Powinien kochać siebie i akceptować. Taka postawa pozwoli z kolei kochać innych poszczególnych członków wraz z całym ich bogactwem i różnorodnością. Każdy będzie wówczas postrzegał siebie jako kogoś, kto może oddać się innym, a innych jako tych, którzy mogą oddać się jemu. Wszyscy razem odnajdą się w organicznej i harmonijnej jedności wyższego rzędu. Będą rzeczywiście stanowili Ciało Chrystusa, widziane w jego całkowitości i powszechnej funkcjonalności.

Raz jeszcze miłość okazuje się elementem konstytutywnym w tworzeniu Ciała Chrystusa. Pozwala ona poszczególnym jego członkom kochać siebie, kochać innych, czuć się przez nich kochanymi. Paweł nazywa to «drogą jeszcze doskonalszą», która przewyższa i scala wszystkie inne charyzmaty (1 Kor 12,31b; 14,1a).

Jednakże miłość, która nabiera takich rozmiarów i odgrywa tak wyjątkową rolę, nie jest wytworem człowieka. Przebija przez nią wymiar transcendentny, typowy wymiar Boga, Chrystusa, Ducha. Paweł mówi nam przede wszystkim o Duchu. Kiedy ktoś włącza się w ten obieg miłości, odkrywa jej czynne działanie nie tylko w życiu jednostki — jak to widzieliśmy powyżej - ale także na płaszczyźnie życia eklezjalnego: *Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg [Ojciec], sprawca wszystkiego we wszystkich. Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce* (1 Kor 12,4-6.11). Duchowość Pawła jest wybitnie eklezjalna.

## **16. Trzeci poziom wzajemności między Chrystusem a człowiekiem w Kościele — «Ciele Chrystusa»**

Istnieje trzeci poziom ruchu wahadłowego Chrystus-człowiek i człowiek-Chrystus. Jest o nim mowa w Listach do Efezjan oraz do Kolosan. Mimo niewątpliwych punktów stykowych z Pawłem, repre-

zentują one późniejszy etap refleksji teologicznej w stosunku do pierwszego doświadczenia i początkowego przepowiadania. Jest to przesłanie, które nabrało już cech teologicznych, choć nadal zachowuje cały szereg związków z osobistym doświadczeniem przypisywanym Pawłowi. Również na tym, wypracowanym już, etapie teologia pozostaje zawsze w związku z duchowością i osobistym doświadczeniem. Przestrzeń owego ruchu wahadłowego, odległość pomiędzy dwoma skrajnymi elementami zmniejsza się jeszcze bardziej, a zarazem pogłębia się przedmiot wzajemnej więzi. Ruch wahadłowy dokonuje się wewnątrz ciała: Chrystus jest Głową, a Kościół Ciałem. Jako Głowa Chrystus organicznie wywiera wpływ na Ciało: *I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napelnia wszystko wszelkimi sposobami* (Ef 1,22-23).

Tekst ten zasługuje na uważną analizę. Chrystus daje się *nade wszystko jako Głowa dla Kościoła*. Wywiera On życiodajny wpływ na Kościół, analogiczny do tego, jaki ówczesna antropologia przypisywała głowie w odniesieniu do tułowia. Przyjmując ten wieloraki wpływ ze strony Chrystusa, Kościół staje się Jego Ciałem, Jego rzeczywistością relacyjną. Kościół — Ciało Chrystusa — widziany jest jako stający się, dążący ku pełni, do której został powołany, lecz która jeszcze się nie zrealizowała. Działanie Chrystusa zmierza ku tej pełni, wciągając w nią całą rzeczywistość. Dokonuje się to «wszelkimi sposobami». Na tym właśnie polega ruch wahadłowy powrotny. Kościół, przyjmując w pełni działanie Chrystusa-Głowy, który czyni go swoim Ciałem, zmierza ku pełni, która realizuje się dzięki zstępującemu i ciągłemu oddziaływaniu Chrystusa oraz dzięki wkładowi poszczególnych chrześcijan.

Potwierdzenie tego znajdujemy w Liście do Efezjan. Różnorodność charyzmatów, która pod wpływem Ducha prowadzi do organicznej jedności — «jakby w ciele», ale zawsze w odniesieniu do Ciała Chrystusa — zostaje odczytana na nowo. Jest ona różnorodnością jednego «daru Chrystusa» (4,7), rozdzielonego na poszczególne jednostki i będącego skutkiem wpływu, który Chrystus wywiera jako Głowa (por. Ef 4,10 w porównaniu do Ef 1,23). Poszczególne charyzmaty są przez Niego подарowane (4,11). Wskazany został także ruch powrotny. Dary, charyzmaty ofiarowane poszczególnym jednostkom, są dane *celem budowania Ciała Chrystusowego* (4,12b). Pochodząc od Tego, który jest Głową, kierują się na nowo ku Niemu jako Głowie.



W takiej perspektywie można dostrzec pełnię, która została wyrażona przy pomocy nowej formuły: *...aż dojdziemy wszyscy razem (...) do miary wielkości według Pełni Chrystusa* (4,13).

Relacja między działaniem Chrystusa a reakcją ze strony Kościoła w tymże Ciele zostaje raz jeszcze podjęta w zakończeniu rozdziału: *Żyjąc prawdziwie w miłości, sprawmy, by wszystko rośło ku Temu, który jest Głową — ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało — zespalane i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary — przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości* (Ef 4,15-16). Jest to szczyt eklezjalnej duchowości Pawła.

## 17. W drodze ku Pełni

Przypatrywaliśmy się, w jaki sposób ruch Chrystus-człowiek i człowiek-Chrystus zacieśnia się i pogłębia w miarę, jak przechodzi na wyższy poziom. Kiedy osiągnie Pełnię, ruch ten ustanie i nastąpi «przyjście» Chrystusa. Chrystus cały będzie w człowieku, a człowiek cały w Chrystusie. Ponieważ zaś Chrystus nierozzerwalnie przynależy do Boga, Bóg stanie się «wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15,28).

Duchowość Pawła śmiało wypatruje tego celu, jednak nie w formie jakiejś utopijnej ucieczki lub abstrakcyjnej spekulacji - nie byłaby już wówczas duchowością — lecz jako klucz do interpretacji aktualnej egzystencji. Wiedząc, dokąd zmierzamy smakując już cel, jaki mamy przed sobą, lepiej rozumiemy naszą tożsamość i sytuację „w ruchu”.

Będąc już teraz Ciałem Chrystusa, posiadając już teraz zadatek Ducha, chrześcijanin uświadamia sobie, że jednak ciągle jest w drodze. Cała jego terażniejszość jest względna i podporządkowana przyszłości, która ma nadejść. Chociaż nie da się dokładnie określić, w jakim czasie to nastąpi, będzie to «nadejście», «ukazanie się» Chrystusa. Wątpliwości dotyczące tej kwestii, jakie możemy zauważyć w pierwotnych wspólnotach chrześcijańskich - od obecnej w Drugim Liście do Tesaloniczan «gorączki eschatologicznej», przez «nagłace» oczekiwanie w Pierwszym Liście do Koryntian, aż po uświadomienie sobie długiego dystansu w Drugim Liście Piotra — w żaden sposób nie umniejszają znaczenia tej zasadniczej postawy, która relatywizuje wszystkie wartości tego świata (por. 1 Kor 7,29-31).

Napięcie, jakie istnieje między terażniejszością chrześcijanina a Pełnią, musi z konieczności obejmować kilka etapów.

Przede wszystkim śmierć. Paweł jednoznacznie uważa ją za nieprzyjaciela. Będąc pod wrażeniem niemocy ciała człowieka zmarłego, z obrzydzeniem patrzy na śmierć fizyczną. Jej negatywny wydźwięk przenosi również na płaszczyznę moralną. Nie pozostaje obojętny wobec brutalności śmierci. Boi się jej, uważa ją za największe niebezpieczeństwo, którego należy unikać. W miarę jednak, jak zdaje sobie sprawę z obecności Chrystusa w swoim życiu, zmienia się radykalnie jego sposób patrzenia. Dojdzie do zaskakującego stwierdzenia, że skoro *dla niego żyć znaczy Chrystus*, to w takim razie *umrzeć znaczy zysk* (Flp 1,21). W śmierci bowiem dochodzi do pełniejszego spotkania z Chrystusem. Paweł dostrzega w niej *bycie z Chrystusem* (Flp 1,32) bardziej kompletne, niż to jest możliwe w tym życiu, chociaż nie precyzuje, w jaki sposób ma się to dokonać.

To osobiste doświadczenie staje się przesłaniem: «ja» głównego bohatera przechodzi w «my», stanowiące podmiot współdziałania.

Istnieje u Pawła pewne wyrażenie, które trafnie ujmuje sytuację chrześcijanina i rzuca światło na duchowość śmierci. Pomimo całego wyidealizowanego uroku, jaki ma w sobie śmierć, która (podobnie jak śmierć Chrystusa) staje się oddaniem życia — o czym mówiliśmy powyżej — oraz pomimo nadziei otrzymania czegoś więcej w perspektywie chrystologicznej, która pokrywa się tu z antropologiczną (w tym sensie, że po śmierci będziemy bardziej upodobnieni do Chrystusa oraz staniemy się jeszcze bardziej ludźmi), śmierć jednak pozostanie zawsze wydarzeniem, którego pragniemy uniknąć. Chcielibyśmy przywdziać na siebie nowe szaty, nie pozbywając się starych: *Dlatego właśnie udęczenia wzdychamy, pozostając w tym przybytku, bo nie chcielibyśmy go utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie, aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie. A Bóg który nas do tego przeznaczył, dał nam Ducha jako zadatek* (2 Kor 5,4-5). Od chrześcijanina nie wymaga się ani fanatycznej postawy, ani intelektualnego chłodu Sokratesa. Może on w pełni zachować lęk przed śmiercią, ale powinien myśleć o nowej płaszczyźnie życia, o pełni, jaką śmierć kryje w sobie.

Inną dziedziną, przez którą trzeba przejść, żeby od sytuacji obecnej dotrzeć do Pełni, jest przewyciężenie zła w historii. Na poziomie zrealizowanej Pełni nie będzie już miejsca na zło w jakiegokolwiek formie. Jednak w jaki sposób zniknie obecne zło? Zgodnie z wyraźnie sformułowaną koncepcją Pawła, którą później spotkamy na nowo w apokaliptyce, Chrystus już teraz zaprowadza swe królestwo w historii, stopniowo

podporządkowując sobie wszystko to, co będąc przeciwne Bogu i Jemu samemu, sprzeciwia się równocześnie człowiekowi i jest jego nieprzyjacielem: *Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć. „Wszystko bowiem rzucił pod stopy”* (Ps 8,7). *A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim wewszystkich* (1 Kor 15,25-28). Chrystus wchodzi tutaj w perspektywę, jaką Psalm 8 — a wcześniej jeszcze Księga Rodzaju — wyznacza człowiekowi. Łączy się z nim, lecz nie pozbawia go odpowiedzialności. Człowiek powinien czuć się zobowiązany, by wraz z Chrystusem prowadzić to dzieło «podporządkowywania»-organizowania stworzenia. To pociąga za sobą konieczność przewyciężenia zła. Człowiek jest protagonistą historii, która stopniowo, ruchem wstępującym — epoka po epoce, pokolenie po pokoleniu — doprowadzi do ostatecznego zjednoczenia wszystkich rzeczy w Chrystusie jako Głowie: *...dla dokonania pełni czasów, aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie* (Ef 1,10). To będzie Pełnia.

Duchowość Pawła unika jakiegokolwiek formy zamknięcia. Jest to duchowość «otwartych okien», duchowość o bardzo szerokich horyzontach. Z odwagą staje wobec całej rzeczywistości, również jej strony negatywnej. Potrafi wziąć na siebie odpowiedzialność, by nie dać się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężać (por. Rz 12,21).

Ostatnim etapem przejściowym między sytuacją obecną a Pełnią eschatologiczną, kiedy to Pełnia rzeczywiście się zrealizuje, jest ostateczne zmartwychwstanie. Myśl Pawła co do tej kwestii dojrzeva w nim stopniowo. W Pierwszym Liście do Tesaloniczan zdaje się przedstawiać je jako zwyczajne przywrócenie życia, natomiast w Pierwszym Liście do Koryntian jasno stwierdza, że będzie potrzebny skok jakościowy między obecnym życiem — i całym jego kontekstem — a Pełnią w zmartwychwstaniu. Teraz jesteśmy na etapie ziarna, wtedy będziemy dojrzałą i kwitnącą rośliną (por. 1 Kor 15,42-44).

Na pytanie — które wówczas ekscytowało ludzi nie mniej niż dziś — o konkretny kształt «ciał», osób na etapie dokonanego zmartwychwstania oraz Pełni Paweł odpowiada, że będzie to egzystencja całkowicie owładnięta żywotnością Ducha. Będziemy ją przeżywać wspólnie we wzajemnej radości. Będzie to urzeczywistniona Pełnia jedyne zmartwychwstania—zmartwychwstania Chrystusa, w którym człowiek będzie miał w zupełności swój udział.

Ta zasadnicza powściągliwość jest typową cechą eschatologicznej duchowości Pawła. Nie należy sobie czynić jakichś wyobrażeń Pełni dotyczącej chrześcijanina, która dodaje mu otuchy, nadaje sens jego obecnemu życiu, zapełniając istniejące w nim pustki. Jakikolwiek jej plastyczne przedstawienie jest zbędne i niewskazane. Istnieje możliwość zobaczenia i posmakowania pewnego rodzaju zadatku tej przyszłej rzeczywistości w typowych przejawach nowego życia, będącego owocem uczestnictwa w zmartwychwstaniu Chrystusa, to zmartwychwstanie już teraz się realizuje. Można tego doświadczyć w aktualnym życiu Kościoła — miłość, owoc Ducha, stanowi zalążek tego, czym będzie w przyszłości rozwinięty kwiat.

## 18. Zakończenie

Na początku postawiliśmy pytanie, czy Paweł wniósł jakiś wkład — a jeśli tak, to jaki — w duchowość chrześcijańską. Przeprowadzona dotąd analiza pozwala nam udzielić pozytywnej odpowiedzi na powyższe pytanie. Istnieje typowa, specyficzna duchowość Pawła, którą żył on sam i którą przekazał następnie jako przesłanie. Jest nią wszechogarniająca, centralna pozycja Chrystusa, którą mieliśmy okazję obserwować na wielu poziomach.

Paweł czuje się i deklaruje jako całkowicie poddany Chrystusowi. Uważać go jednak — jak to ktoś stwierdził na początku obecnego stulecia — za założyciela chrześcijaństwa i duchowości byłoby grubą przesadą, która szybko okazałaby się błędem. Podobnie przesadą w odwrotną stronę — równie mylną i prowadzącą na bezdroża — byłoby zredukowanie Pawła i jego chrześcijańskiego orędzia do jednej z odmian kultury żydowskiej.

Nowość Chrystusa, który stanowi centrum duchowości Pawła, nie sprowadza się do faktu, że przyjął on Jezusa jako Mesjasza, lecz polega raczej na bezpośredniej i nigdy nienasyconej relacji — wraz ze wszystkimi konsekwencjami, z różnymi wskazanymi tu poziomami — jaka rodzi się między człowiekiem a Chrystusem, obecnym i działającym w swojej śmierci i zmartwychwstaniu.

Szczególnie udaną syntezę tej myśli znajdujemy Liście do Efezjan:

*Dlatego — słowa Pawła — zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi, aby według bogactwa swej chwały sprawił*

*w was przez Ducha swego wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka. Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości zakorzenieni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdolali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość, Głębokość [wymiaru ludzkiej egzystencji], i poznać miłość Chrystusa, przewyższając wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą. Temu zaś, który mocą działającą w nas może uczynić nieskończenie więcej, niż prosimy czy rozumiemy, Jemu chwała w Kościele i w Chrystusie Jezusie po wszystkie pokolenia wieku wieków! Amen (Ef 3,14-21).*

Obok centralnego miejsca Chrystusa specyficzna duchowość Pawła przedstawia inne nowe i interesujące elementy, które są równoległe i podporządkowane temu zasadniczemu punktowi.

Złączona ściśle z doświadczeniem osoby i jej konkretnym życiem, duchowość Pawła dotyczy całego człowieka. Towarzyszy mu w różnych aspektach i na różnych etapach jego egzystencji. Paweł zawsze ma coś do powiedzenia, zawsze ma jakąś propozycję do przedstawienia albo przynajmniej jakieś orędzie do przekazania. Ta szerokość pola widzenia, która faktycznie obejmuje wszystkie dziedziny, jest nową cechą, innowacyjnym jego wkładem do duchowości.

Trzecim rysem, który natarczywie się nasuwa w trakcie analizy i okazuje się cechą stałą duchowości Pawła, jest fakt, że zarówno na poziomie doświadczenia, jak też współdzielenia i przesłania staje się ona znacząca tylko pod warunkiem osiągnięcia określonego poziomu głębi. Moglibyśmy powiedzieć, że posiada swoją organiczność, swoją niezbywalną systematyczność. Dlatego też albo przyjmuje się ją w całości, albo sprowadza do oderwanych od siebie fragmentów, które z trudnością i tylko powierzchownie można by nazwać Pawiowymi. Nie można jej nazwać duchowością krzyża, duchowością zmartwychwstania, duchowością misjonarską, duchowością antropologiczną itd., lecz obejmuje ona wszystko to razem i równocześnie. Duchowość Pawła jest wyrazem osoby widzianej jako całość i chce być przeżywana także w całości. Wszedłszy od życia, zmierza do tego, by całkowicie doń powrócić.

ELIO PERETTO

## **Duchowość** **w pierwszej tradycji chrześcijańskiej,** **poddanej kryzysowi**

Bez wątpienia trzeba ciągle mieć na uwadze pokusę skupienia się głównie na aspekcie doktrynalnym literackiej tradycji Pawiowej i zepchnięcia na drugi plan tego, co dotyczy sytuacji adresatów jego listów. Również jego polemikę z żydowskim legalizmem - będącą wystąpieniem dawnego faryzeusza, który dobrze znał swoich dawnych współwyznawców — utrwaloną w pismach, które są jedynymi istniejącymi dokumentami nawróconego rabina, żyjącego przed rokiem 70, powinno się raz jeszcze przeanalizować i skonfrontować z jej kontynuacją, jaka znajduje się w Listach do Kolosan, Efezjan, w listach pasterskich oraz w Liście do Hebrajczyków

Spadek zainteresowania polemiką z judaizmem oraz powstanie nowych tematów—które wprawdzie są podobne dawnym, lecz mają inaczej rozłożone akcenty — sprawiają, że przesłanie ewangeliczne wywołuje nowy oddźwięk, dotyczący uporządkowania życia chrześcijańskiego. Mniej uwagi poświęca się relacji między Starym a Nowym Przymierzem, natomiast większy nacisk kładzie się na zachętę do «bycia w Chrystusie», życia «już teraz» obecnym zbawieniem, przyobleczenia się w człowieka nowego. W tych wymiarach życia chrześcijańskiego, częściej występujących w Listach do Kolosan i Efezjan, kryje się pewne napięcie duchowe, z którym pierwotnej wspólnoty trudno było sobie poradzić. Jest to pierwsza oznaka przyzwyczajenia, która prowadzi do osłabnięcia początkowego dynamizmu i energii.

Wytrwała praca Pawła nad tym, by wyzwolić nową wiarę z «ozdobników» judaizmu i od samego początku zablokować wszelkie próby wchłonięcia jej przez znacznie lepiej zorganizowany i potężniejszy judaizm, rozciąga się również na wizję soteriologii i eklezjologii. Wizja ta jest bardzo obszerna i ma niebagatelne implikacje. Antropologia Pawła uderza w bardziej pogodne i spokojne tony, natomiast jego pneumatologia używa odcieni i sformułowań, które przemawiają językiem „pełni w Chrystusie”.

## 1. Duchowość chrześcijańska w Liście do Kolosan

Nie można umniejszać znaczenia faktu, że założenie wspólnoty chrześcijańskiej w Kolosach nie jest bezpośrednim dziełem Pawła, ale jego ucznia Epafrasa, który stamtąd pochodził (por. Kol 1,7-8; 4,12-13).

Z lektury samego listu nie da się wywnioskować, w jakim stopniu kontakt z Pawłem mógł wpłynąć na formację duchową i chrześcijańską Epafrasa. Natomiast fragmenty mówiące o jego działalności misyjnej każą nam raczej utrzymywać, że Epafras podążał śladami Pawła. Ten zaś skłaniał się raczej ku pełnieniu swojej posługi w wielkich miastach i ośrodkach handlowych, takich jak Efez, Tesalonika, Korynt, z których słowo Boże łatwiej i szybciej mogło się rozprzestrzeniać dzięki osobom, które spotykały się z apostołem i nawracały się do Chrystusa. Z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że Epafras był założycielem także wspólnot w Hierapolis i Laodycei, w czasie gdy Paweł przebywał w Efezie (por. Dz 18,18-21; 19,1-20). Pawłowego piętna, zapewne nieco zmodyfikowanego przez osobę jego ucznia, można dopatrzeć się w Listach do Kolosan i do Efezjan.

Trudności związane z przyswojeniem sobie duchowości Pawiowej musiały być niemałe i o niebagatelnym znaczeniu, skoro - jak się wydaje - niemal wszyscy nawróceni pochodzili z pogaństwa. Wnosili oni na swych barkach cały bagaż wierzeń religijnych i zachowań, które były pełnym przeciwieństwem myśli chrześcijańskiej. O ile poznanie prawdy (por. Kol 1,5-6) wywołało w nich chwile entuzjazmu i szczerego oddania, to jednak kontakt z codzienną rzeczywistością oraz wpływ mentalności i wierzeń, z których kiedyś wyszli, nie przestawały budzić w nich jakichś ukrytych fascynacji i zostawiały miejsce na zrozumiałe tęsknoty. Wzmianka o pewnej niechęci wobec Boga - uprzednio praktykowanej i wyrażającej się

w czynach, które nowe światło prawdy kwalifikuje teraz jako negatywne — oraz zachęta do tego, by nie dać się w nie wciągnąć na nowo, by pozostać mocnymi w wierze i ugruntowanymi w nadziei, są tego dowodem, którego nie można lekceważyć (por. Kol 1,21-23).

Sporządzenie listu zachowującego równowagę pomiędzy wyrażeniem uznania i pochwały dla panującej we wspólnocie zgody, która jest znakiem jej «bycia w Chrystusie» (Kol 2,12.13.20; 3,1.3.4), a obawą, że nie wszystkie sumienia są wystarczająco mocno utwierdzone w pokoju chrześcijańskim, pozwala nam stwierdzić istnienie załączków kryzysu, które — jeśli pozwoli się im wzrosnąć — z całą pewnością narażą na niebezpieczeństwo dzieło Epafrasa. Wieści od niego i od Onezyma (por. Kol 4,9) pozwalają Pawłowi na stworzenie sobie dosyć dokładnego obrazu duchowej sytuacji wspólnoty.

Trzeba mieć na uwadze, że Pawła zaniepokoiły jeszcze inne powiązane ze sobą czynniki: kryzys dotyczący treści przepowiadania, któremu towarzyszył kryzys wiarygodności, uderzający w samo przyłgnięcie do Chrystusa, a w końcu kryzys moralny.

Autor przypuszcza atak na te zagrożenia, posługując się jednak metodą inną od tej, jaką zastosowałby w przypadku, gdyby to była wspólnota założona przez niego albo gdyby miało grozić jakieś poważniejsze niebezpieczeństwo. Dlatego też przedstawia w pozytywnym świetle zasadnicze prawdy wiary, zgrupowane wokół kilku tematów. Ich dokładna lektura pozwala nam odgadnąć, jakie problemy nurtowały wspólnotę.

Zakładając, że list ma głęboką i określoną motywację, należy stwierdzić, iż wprowadzenie hymnu chrystologicznego (por. Kol 1,15-20), powstałego prawdopodobnie w epoce wczesnochrześcijańskiej przed-Pawłowej, służy dwóm celom. Przede wszystkim chce wysławiać niezrównaną wielkość Pana chwały, który panuje nad wszechświatem. Po drugie ma na celu wskazanie miejsca, w którym dokonano się pojednanie - tym miejscem jest ukrzyżowane ciało Chrystusa.

Często przypisuje się wielkie znaczenie pokaźnej ilości wyrażeń chrystologicznych, które nigdzie indziej nie występują w listach Pawiowych albo mają tam inny sens. Potwierdza to tylko doniosłość tego fragmentu, wynikającą już z faktu, że został on umieszczony w samym centrum pierwszego rozdziału, zaraz po wprowadzeniu i zwyczajowej wymianie grzeczności (por. Kol 1,1-14), a przed wskazaniem na kosmiczny wymiar Chrystusowego pojednania (por. Kol 1,21-23) oraz rodzaj posługi Pawła (por. Kol 1,23-29).



Elementy doktrynalne, które legły u podstaw duchowości wspólnoty w Kolosach, a w szerszym sensie również w Laodycei i Hierapolis, można sprowadzić do następujących: wyjaśnienie znaczenia, jakie wżyciu chrześcijanina nabiera wyznanie wiary i nauczanie Kościoła; odrzucenie spekulacji filozoficznych; przeciwstawienie poznaniu naturalnemu nowego rodzaju poznania, które dzięki zjednoczeniu z wolą Bożą zdolne jest zrealizować dążenia do przeniknięcia w świat niebiański (por. Kol 1,9-10; 2,8.23; 3,10.16); prezentacja chrztu jako umierania i zmartwychwstania z Chrystusem (por. Kol 2,11-13); wykazanie istnienia konfliktu między człowiekiem odrodzonym do nowego życia i stworzonym na obraz Boży a człowiekiem wyniszczonym swoimi licznymi słabościami (por. Kol 2,5-10); postawa zgodna z wyznaniem wiary w świecie relacji rodzinnych (por. Kol 3,18 — 4,1)<sup>1</sup>.

Prymat Chrystusa nad wszystkim — nad mocami kosmicznymi i nad życiem codziennym chrześcijan — stanowi tezę, która jako idea naczelną przewija się przez cały list. Jest ona także ideałem, którym powinny inspirować się wszystkie czyny człowieka wierzącego.

## 2. Cechy kryzysu duchowego

List, który nie jest jakimś abstrakcyjnym traktatem teologicznym, lecz żywą odpowiedzią na pytania, jakie stawiali sobie chrześcijanie Frygii, raz jeszcze podejmuje i ubogaca temat orędzia zbawienia, posługując się stylem oraz słownictwem właściwym raczej dla języka agitatorów. Nic z suchych powtórek ani nowości. Ponownie przedstawia, porządkuje i przystosowuje do nowej problematyki elementy kerygmatu chrześcijańskiego, które były obecne już w poprzednich listach. Z centralnym tematem kosmicznego, antropologicznego i eklezjologicznego panowania Chrystusa wiąże się i z niego wynika wiele konsekwencji teoretyczno-doktrynalnych oraz wniosków dotyczących praktycznego postępowania.

Siły kosmiczne, będące tematem wielu dyskusji, nie mogą konkurować z Panem chwały, który jest ich zwierzchnikiem i władcą. To panowanie określone zostało jako pierwszeństwo w stworzeniu oraz jako prymat w nowym stworzeniu (por. Kol 1,15-18). Obydwa te etapy historii zbawienia

<sup>1</sup> Por. E. Peretto, *Lettere dalla prigione. Filippesi-Filemone-Colossesi-Efesini*, Ed. Paoline 1976, *Introd. ai Colossesi*, 93-116, passim; E. Lohse, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, Paideia, Brescia 1979, passim w komentarzu.

— według Pawła aktem soteriologicznym jest nie tylko śmierć Chrystusa na krzyżu, lecz również akt stwórczy u zarania świata — zdominowane są obecnością jednej postaci, która na początku stworzenia wyróżnia się od strony Boga zarówno jako prototyp kosmosu, jak i początek nowej ludzkości przeznaczony do zmartwychwstania (por. Kol 1,15.18). W obu tych sytuacjach - stworzeniu i odkupieniu — Jego rola jest opisana w inny sposób. W pierwszej mówi się o obrazie Boga niewidzialnego, w drugiej zaś o Początku. Obydwa te tytuły chrystologiczne zostaną jeszcze bardziej uściślone za pomocą stwierdzenia, że jest On Pierworodnym wobec każdego stworzenia oraz Pierworodnym spośród umarłych.

Mówiąc bardziej konkretnie i współcześnie, Kolosanom przypomina się, że między Bogiem a kosmosem nie ma miejsca na inne byty, które posiadałyby (powyższe) i w konsekwencji mogły uzurpować sobie prawo do odegrania jakiejś roli w porządkowaniu życia chrześcijańskiego. Nie ma też miejsca na jakiegokolwiek formy mistycyzmu religijnego, który by nie opierał się na następujących twierdzeniach: pokój jest darem, za pomocą którego Bóg jedna ze sobą wszystkich ludzi, nie wyłączając tych, którzy są daleko; jest on udzielany przez Jezusa Chrystusa, Pierworodnego Syna Bożego; oraz zostaje on przekazany w ofiarniczym akcie krzyża (por. Kol 1,20). Wszystko więc wchodzi w sferę panowania Chrystusa.

Kategoryczne potwierdzenie prymatu Chrystusa w stworzeniu oraz w nowym stworzeniu, odsunięcie na drugi plan problemu grzechu, śmierci i Prawa (por. Rz 5-7) rzuca nowe światło na powstającą właśnie mistykę oraz mistycyzm, propagujące postawy, z jakimi można było się spotkać wszędzie tam, gdzie wywierały swój wpływ idee z Qumran odnośnie do oddawania czci aniołom<sup>2</sup>.

Odtworzenie klimatu duchowego wspólnoty chrześcijańskiej w Kolo-sach możliwe jest dzięki ścisłej i bezpośredniej analizie, która pozwoli na wyodrębnienie fragmentów polemicznych, a także stwierdzenie rodzaju kryzysu oraz jego ewentualnych skutków.

Dane, jakie możemy zaczerpnąć z adresu oraz z podziękowania (por. Kol 1,1-8), dowodzą, że wiara Kolosan jest autentyczna, utrwalona i wolna od zniekształceń. Pawłowi nie pozostaje nic innego, jak dziękować Bogu za taki stan duchowego zdrowia wspólnoty oraz wyrazić życzenie, by się ona ugruntowała i wzrastała w jeszcze większym poznaniu Jego wartości (por. Kol 1,9-14).

<sup>2</sup> S. Lyonnet, *Paul's Adversaries*, w: E. O. Francis i W. A. Meeks, *Conflict at Colossae*, Missoula 1975, 151-153.

Nie jest natomiast jasne, jakie przesłanki skłoniły Pawła do wyrażenia pragnienia, aby wspólnota doszła do doskonałego poznania praktycznych konsekwencji planu Bożego. Pomijając na razie ich wyszczególnienie — przeciwstawienie chrześcijaństwa dotychczasowego chrześcijaństwu bardziej refleksyjnemu, kompletnemu, intelektualnemu—możemy stwierdzić, że przyjęcie Ewangelii w świecie powoduje, niejako ubocznie, wzrost w poznaniu i wypełnianiu dobrych uczynków. W tym właśnie eucharystyczno-modlitewnym fragmencie (por. Kol 1,9-14) został postawiony teoremat, który będzie rozwijany w dalszych częściach listu: w Chrystusie Bóg Ojciec dokonał zbawienia i wyzwolenia, przenosząc człowieka wierzącego ze sfery ciemności do królestwa światła, czyli do królestwa Chrystusa (por. Kol 1,12-14; Ef 5,5).

Skuteczność dzieła soteriologicznego została potwierdzona przez obecne w hymnie wyznanie wiary (por. Kol 1,15-20) oraz osobiste wspomnienie dotyczące kontrastu między «teraz», w którym dokonuje się pojednanie z Bogiem, a «kiedyś», w którym panowała nieprzyjaźń i obcość względem Boga (por. Kol 1,21-23)<sup>3</sup>. Na pozór kosmologiczne ramy hymnu są w rzeczywistości soteriologiczne: Chrystus zajmuje miejsce mądrości (Torah), obrazu Boga (nowy Adam) i Izraela (nowy Izrael). Takie powiązanie jest typowe dla egzegezy żydowskiej<sup>4</sup>. Przykładem tego może być Henoch 49,3, w którym rozbrzmiewają echem słowa Iz 11,1.2 i gdzie w analogiczny sposób na Mesjasza atrybuty Syna Człowieczego<sup>5</sup>.

Nieobojętną rolę odegrało również osobiste doświadczenie Pawła, związane z powierzoną mu misją objawienia wszystkim narodom Chrystusa — nadziei chwały (por. Kol 1,24-29). W ten sposób podkreśla on ścisły związek między głoszeniem orędzia, które doprowadziło Koloosan do wiary stanowiącej dziś normę ich życia, a elementami bardziej dotyczącymi samej wiary, o której mowa jest w liście. Przepowiadanie apostoelskie głosi nie tylko istnienie tajemnicy, ale także przekazuje jej treść (por. Kol 2,1-5) — Chrystusa.

Zastosowanie słownictwa gnostyckiego wprowadza w kontekst mądrościowy i apokaliptyczny, z którego zaczerpnięte zostały takie wyrażenia jak «tajemnica, ukrywać, objawiać»<sup>6</sup>. Niektóre pisma z Qumran wspominają o tajemnicach, które Bóg oznajmia<sup>7</sup>. Podobnie u proroka

<sup>3</sup> J. M. Robinson, *A Formal Analysis of Colossians 1,15-20*, JBL 76 (1957), 270-287.

<sup>4</sup> T. E. Pollard, *Colossians 1,12-20. A Reconsideration*, NTS 27 (1981), 572-575.

<sup>5</sup> Por. *HenEt* 49,3.

<sup>6</sup> Por. *HenEt* 63,2.3; *ApBasyr* 81,4; *4Ezd* 14,5.

<sup>7</sup> *IQHa* 7,4-5; *IQFA*, 27-28.

Daniela znajdujemy wzmiankę o objawieniu tajemnic Bożych, które zastrzeżone jest na ostatnią godzinę<sup>8</sup>. Zestawienie «mądrość (*sophia*) — poznanie (*gnosis*)» nie jest czymś wyjątkowym w tradycji żydowskiej<sup>9</sup>. Szukanie i znajdowanie miejsc, w których byłyby ukryte skarby wiedzy i mądrości, było częścią aspiracji mędrców<sup>10</sup>. W gruncie rzeczy przyznawali oni, jednak, że mądrość jest darem Bożym, gdyż licząc na własne siły, nikt nie był w stanie do takiego miejsca dotrzeć<sup>11</sup>.

Pawłowa teza, jakoby skarby te były ukryte w Chrystusie, czyli że w Nim zamieszkuje wiedza, mądrość, poznanie, zrozumienie oraz bóstwo w całej swej pełni (por. Kol 2,9), stanowi pierwszą dyskretną przestrożę przed pozornie poprawnym rozumowaniem, które jednak w rzeczywistości okazuje się sofizmatem prowadzącym do błędnych rezultatów.

Okazji do zweryfikowania tezy dostarcza sama wspólnota chrześcijańska. W jej łonie powstają poglądy skupione wokół świata oraz elementów, które panują nad nim w opozycji do Chrystusa. Elementy owe nie pomagają w duchowym rozwoju, ponieważ działają na szkodę słowom i dziełu Odkupiciela. Tymczasem siły kosmiczne nie są w stanie ani odłączyć od Chrystusa, ani zjednoczyć z Nim. Dzieło jednoczące dokonało się w momencie chrztu i jest równoznaczne z wejściem do królestwa światła. Ujarzmione, ale nie zniszczone, siły te w charakterze pokonanych podążają w orszaku za zwycięzcą<sup>12</sup>.

Kol 2,8-23 wskazuje na kilka elementów, które wprawdzie nie są zbyt jasno określone co do ich pochodzenia i sensu, ale okazują się przeszkodą dla samej istoty wiary. Tworzą one pewną naukę przeciwną wierze, określaną jako «filozofia», oraz mają pewien aspekt kulturowy, wiążący się z odżywającymi pozostałościami pogańskimi i judaistycznymi.

Pod nieco dziwnym mianem filozofii rozumie się podstawy nauki, która przedostała się do tkanki kulturowej wspólnoty. Chodzi o system religijny, który miał na celu podważenie wystarczalności Chrystusa (por. Kol 2,8-10). Nakazywał on szukać oparcia w świecie mądrości ludzkiej i zdać się na siły kosmiczne, które sprawowały — jak wierzone — władzę nad ludźmi, określając ich przeznaczenie i zmuszając do spełniania swych wymagań (por. Kol 2,10.15-23). Nie chodzi o filozofię w znaczeniu wiedzy, która zajmuje się przeznaczeniem człowieka, ani też nie o system religijny

<sup>8</sup> Dn 2,28-29.

<sup>9</sup> Koh 1,16-18; 2,26; 7,12; 9,10; Syr 21,13; IQS4,3,22. IQH1,18-19; CD 2,3. Por. Rz 11,33.

<sup>10</sup> Por. *HenEt* 46,3; 63,2-3; *2ApBa* 44,14; 54,13.

<sup>11</sup> Por. Iz 45,3 w odniesieniu do Cyrusa.

<sup>12</sup> E. Lohse, *Le lettere ai Colossesi e a Filemone*, 214.

czy sekciarski<sup>13</sup>, lecz o sposób rozumowania nieoparty na żadnej tradycji i autorytecie, który chce zająć miejsce Pełni - chce zastąpić Chrystusa. Opiera się on na elementach materialnych tego świata oraz na duchach, które nim zarządzają.

Oparcie zbawienia o siły kosmiczne oraz o naukę religijną, która nie może poszczycić się objawieniem, a zatem nie jest w stanie potwierdzić swego autorytetu i prestiżu, oznacza poruszanie się w granicach tego świata, bez żadnego celu w niebie. Oznacza ponadto uznanie żywotności i dynamizmu bytów, które w rzeczywistości nie mogą rościć sobie praw względem człowieka, ponieważ niejako ich karty kredytowe zostały zniszczone przez Chrystusa na krzyżu (por. Kol 2,13-15). Przede wszystkim jednak oznacza to odrzucenie Zbawiciela, który przyszedł „z wysoka”, oraz sprowadzenie religii do czysto materialnego zachowywania zasad. Droga zbawienia wskazana przez Jezusa Chrystusa nie współbrzmi z tak zredukowanymi formami (por. Kol 2,10.15)<sup>14</sup>.

Świadom niebezpieczeństwa kryjącego się w koncepcjach «filozofii» oraz kryzysu sumienia wywołanego nawrotem do praktyk wywodzących się z judaizmu, Paweł zachęca do wyjścia z tych niebezpiecznych pułapek i pójścia za Chrystusem bez wahania czy tęsknoty za przestarzałymi formami kultycznymi. Wskazania normatywne dotyczące czasów świętych, wyznaczanych rytmem składanych ofiar, świąt nowiu i szabatu (por. Kol 2,16)<sup>15</sup>, czynności kul tycznych (por. Kol 2,18) oraz przesadnego ascetyzmu (por. Kol 2,20-21) — jeśli zestawimy je z faktem, że przynależenie do Chrystusa na bazie chrztu jest w pełni wystarczające (por. Kol 2,11-12) — stają się nonsensem wobec wolności podarowanej przez Chrystusa, którą chrześcijanin otrzymuje przez upodobnienie do Jego śmierci (chrzest) i do Jego zmartwychwstania (nowe życie).

To, co w judaizmie i w pogaństwie kierowało ku Chrystusowi, nie jest już potrzebne, gdyż Chrystus przyszedł, spełniając ich oczekiwania. Mimo to niektórzy członkowie wspólnoty pozostawali pod wrażeniem spekulacji jakiegoś «filozofa» i dostosowywali do nich swe postępowanie, wykonując tym samym krok wstecz, który równał się z powrotem do niewoli, w jaką byli poddani, zanim poznali wolność ofiarowaną im przez Chrystusa (por. Ga 4,3.8-9). Było to jednoznaczne z nawrotem do utrapień

<sup>13</sup> Por. Filon, *Leg. Cai* 156: filozofia ojców; *Nom. mut.* 223: filozofia Mojżesza; Józef Flawiusz, *Ant.* 18,1,7; *Bell.* 2,8,2: faryzeusze, saduceusze i esseńczycy tworzą trzy filozofie.

<sup>14</sup> Por. E. Lohse, op. cit., 187-192.

<sup>15</sup> P. Giem, *Sabbatón in Col 2,16*, AUSST 19 (1981), 195-210.

związanych z religijnością, którą paraliżowały drobiazgowo rozróżnienia i przesadne umartwienia.

### 3. Szczególne znaczenie Kol 2,18

W badanym fragmencie jest kilka słów, których znaczenia nie da się z łatwością odgadnąć, a które są kluczowe dla całego tematu. Pokora (*tapeinofrosynē*), kult aniołów (*truskéia ton anghélôn*) oraz ekstaza-wizje (*ha eóraka embateúôn*) zdają się odnosić do specyficznych gestów kultycznych, przedstawionych tu w sposób syntetyczny, z pewnymi wzmiankami na temat możliwych wizji lub ekstaz<sup>16</sup>.

Z racji absolutnego monoteizmu nie można w późniejszym judaizmie mówić o kulcie aniołów w sensie ścisłym, ale jedynie o oddawaniu czci analogicznej do tej zarezerwowanej dla ojców założycieli narodu. Wyrażała się ona w specjalnych obrzędach, które jednak wykluczały składanie ofiar. Nawet najszerzej rozumiana oficjalna mentalność żydowska z całą pewnością - co jest zresztą zrozumiałe — odrzucała wszystko to, co mogło zniszczyć jedność i wyłączność kultu Jahwe. Niemniej istnienie aniołów jako posłańców Jahwe oraz jako «*vigilantes*» — trwających w adoracji przed Jego tronem — w teologii żydowskiej było czymś nabytym już od najdawniejszych czasów. Pod wpływem duchowych koncepcji, z jakimi zetknięto się w czasie wygnania babilońskiego, idee te zostały znacznie ubogacone. Literatura apokryficzna, jak również rabiniczna, systematyzuje i rozwija w duchu tradycyjnym starożytne podstawy doktrynalne, tworząc mniej lub bardziej spójne systemy. Nigdy jednak nie wykracza poza ramy rygorystycznego monoteizmu. Tak więc angelologia przede wszystkim przyjmuje obecność aniołów w świecie ludzi. Chociaż stosowana przez nią ocena wyobrażeń i klasyfikacji aniołów, jak też ich oczywisty charakter symboliczny są trudne do ujęcia<sup>17</sup>, to jednak nie ma wątpliwości co do natury aniołów. Są one stworzeniami, a zatem należy wykluczyć adresowane do nich gesty kultyczne w sensie ścisłym.

W świetle takich przesłanek można przyjąć, że dzieła ascetyczne i mistyczne podejmowane w celu osiągnięcia czystszej duchowości nie

<sup>16</sup> C. A. Evans, *The Colossian Mystics*, Bibl 63 (1982), 196-198.

<sup>17</sup> Por. X. Leon-Dufour, *Angeli*, w: DTB, Marietti, Torino 1965, kol. 47-49.

obejmowały kultu aniołów. Natomiast całkowicie duchowy kult składany Bogu przez aniołów w niebie był widziany w Kolosach jako prototyp kultu chrześcijańskiego. W Kol 2,20-21 Paweł wspomina o trudnościach związanych z nadmiernym mistycyzmem, który jego zdaniem jest niemożliwy do zrealizowania. Wyraźnie czyni tam aluzję do przepisów prawnych dotyczących czystości i nieczystości, które stanowiły zagrożenie dla życia chrześcijańskiego.

Filozof stara się przekonać opornych, twierdząc, że kiedy wstąpił do nieba w stanie kontemplacji, zobaczył i doświadczył kultu duchowego, jaki aniołowie oddają Bogu<sup>18</sup>. Paweł określa taki porządek w następujący sposób: unizanie siebie, mistyczne wstąpienie do nieba i doświadczenie kultu niebiańskiego składanego Bogu są po prostu zwyczajną arogancją.

Twierdzenie jakoby prawdziwy kult i służba Bogu mogły mieć miejsce jedynie w niebie, a na dodatek w formie, w jakiej są one oddawane przez aniołów, nie bierze pod uwagę złożonej struktury człowieka. Prawdopodobnie zawiera w sobie także elementy pogardy dla funkcji ciała ludzkiego na ziemi, które przecież stanowi środek komunikacji z innymi i chroni człowieka przed całkowitą spirytualizacją, która nie jest mu właściwa. Stąd też Paweł odnosi wrażenie, że owi «spirytualiści» mają mniej zdrowego rozsądku niż im się to wydaje. W konsekwencji ich ciało, zamiast rozwijać się, zamiera<sup>19</sup>.

Zajęte przez Pawła stanowisko pokazuje, że nie była to tylko kwestia mistyki i mistycyzmu kultycznego, lecz chodziło również o pewnego rodzaju skrywany enkratyzm<sup>20</sup>, który ujawniał się w *tapeinofrosyne* (pokora - umartwienie) oraz w skrupulatnej trosce, by nie ulec skażeniu.

Zgodnie z tym poglądem «elementy świata» (Kol 2,8.10) przedstawia Paweł jako byty — i w rzeczywistości nimi są — które sprawują określoną kontrolę nad światem. Ludzie usiłują je zrozumieć i przeniknąć ich tajemnice, aby im się przypodobać. To właśnie czynią teraz uparci Kolosanie, chcąc poznać, w jaki sposób pełniej służyć Bogu. Te ich starania nie wykraczają jednak poza granice doczesności i ludzkich idei, nie kładą fundamentów pod rzeczywisty duchowy wzrost. Są to bowiem próby ograniczone do świata ludzkiego albo, używając słów Pawła, «do ludzkich tradycji»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> C.A. Evans, op. cit., 198.

<sup>19</sup> C.A. Evans, op. cit., 200.

<sup>20</sup> Tendencja do skrajnego, przesadnego ascetyzmu (przyp. tłum.).

<sup>21</sup> C. A. Evans, op. cit., 202.

Rzeczywistością historyczną, konkretną, codzienną jest Kościół - Ciało Chrystusa na ziemi, w obrębie którego dokonują się czynności kultyczne. Kościół ziemski nie jest odbiciem lub kopią jakiegoś Kościoła niebieskiego, który cieszy się sprawowaniem kultu „czystego” i „doskonałego”. Żadna forma rygorystycznego ascetyzmu, nawet pochodząca z doświadczeń nadprzyrodzonych, nie może zmienić Kościoła istoty

Uściślenia eklezjologiczne spowodowane „mistycznymi” poglądami kilku członków wspólnoty w Kolosach opierają się na idei pełni Chrystusa oraz wiernego przyłgnięcia do Niego. Dzięki nim Paweł może wykorzystać pewne myśli zawarte w stanowisku doktrynalnym „filozofa”. Nie obawiając się, że zostanie źle zrozumiany, Paweł zachęca swych adresatów, żeby szukali tego, co w niebie, gdzie Chrystus zachowuje pełnię władzy. Apeluje do nich, by mieli umysł zawsze zwrócony ku sprawom nieba, i prowadząc życie mistycznie ukryte w Chrystusie Panu, z ufnością oczekiwali Jego chwalebного objawienia (por. Kol 3,1-4).

Paweł głosi tezę, że chrześcijanin potencjalnie jest już pełen chwały, ponieważ we chrzcie umarł i zmartwychwstał wraz z Chrystusem. Tak więc może być pewien, że posiadzie pełnię Chrystusa, jednak nie za pomocą jakichś doświadczeń mistycznych. Aby rozwinąć tę tezę, Paweł podejmuje na nowo temat umartwienia i wyrzeczenia. Czyni to jednak w innej optyce, a mianowicie w perspektywie Kościoła. Wymogi surowej pobożności mają Kolosanom nie tyle pomóc uzyskać przystęp do nadprzyrodzonych doświadczeń, co raczej powinny służyć codziennemu odnawianiu się (por. Kol 3,10), by stopniowo pozostawiali za sobą życie, jakie wiedli, gdy byli jeszcze poganami, a które prowadziło ich do oddalenia od Boga (por. Kol 2,5-8). Mają one przyczynić się do tego, żeby w Kościele ziemskim chrześcijanie z radością żyli wdzięcznym słowem Chrystusa (por. Kol 3,15-17).

To usilne przywoływanie do rzeczywistości znajduje swe przedłużenie i konkretyzację w «zasadach życia rodzinnego» (Kol 3,18 — 4,1), w których podane zostały specyficzne pouczenia dla żon, mężów, dzieci, ojców, niewolników i ich panów. Są to ogniwa życia codziennego, od których Kolosanie nie mogą odstąpić, a każde z tych ogniwi pełni swoją własną funkcję w społeczności.



#### 4. «Ozdobniki doktrynalne» Listu do Efezjan<sup>22</sup>

List do Efezjan, będący znaczącym dokumentem doktrynalnym dla pewnej grupy wspólnot, odpowiada na problemy obecne także w Kolosach, ale w sposób bardziej przemyślany i pogodny. Nie ukrywa jednak rzeczywistych obaw związanych z pojawiającymi się tam poglądami oraz lęku przed ich rozprzestrzenianiem się w dolinie Likosu (por. Ef 4,14).

Już od samego początku listu (Ef 1,3-14) wspaniale zarysowany został Boży zamysł. Na pierwszym planie ukazuje się w nim postać i dzieło Chrystusa. Pojawiają się jednak nowe akcenty oparte na kilku podstawowych pojęciach, które powinny — jak Paweł sądzi — przekonać adresatów. Kiedy nadeszła pełnia czasów, Bóg doprowadził do jedności (zjednoczył) w Chrystusie wszystkie byty, zarówno niebieskie, jak i ziemskie (por. Ef 1,10). Gdy w ten sposób nadprzyrodzone i doczesne byty kosmiczne zostały poddane Chrystusowi, zajął On najwyższe miejsce w niebie, skąd panuje nad wszechświatem i zsyła na ludzi duchowe błogosławieństwa (por. Ef 1,3). Pan chwały, uwielbiony Chrystus stanowi centrum Listu do Efezjan. On nadaje jedności zarówno samemu pismu, jak i życiu chrześcijańskiemu, które Paweł ma zamiar zarysować.

Posługując się językiem eulogicznym Paweł skupia swą uwagę wokół (błogosławieństwa), następujących tematów: wybór przybrania za synów (por. Ef 1,4-6), przebaczenie grzechów udzielone z nieograniczoną hojnością i przypieczętowane krwią Chrystusa (por. Ef 1,7-8), wprowadzenie w tajemniczy Boży plan zbawczy (por. Ef 1,9-10), który obejmuje cały rodzaj ludzki, w kolejności chronologicznej najpierw Żydów, a następnie pogan, wszystkich jednak naznaczonych Duchem Świętym (por. Ef 1,11-14)<sup>23</sup>.

Pierwsza część listu pełna jest nie tylko ścisłych twierdzeń soteriologicznych, lecz także elementów mistycznych i ascetycznych, które można uchwycić przy uważnej lekturze. Mają one stanowić pokarm dla życia duchowego. Bóg, Ojciec Pana Jezusa, jest przecież Bogiem patriarchów, którym udzielał ziemskich błogosławieństw. On też napełnia wiernych błogosławieństwami niebieskimi (por. Ef 1,3), czyli obdarza zbawieniem

<sup>22</sup> Przy pomocy określenia «ozdobniki doktrynalne» Listu do Efezjan chcieliśmy nie tylko podkreślić fakt, że jego treść ewidentnie koresponduje z Listem do Kolosan, lecz również wskazać na subtelność i artyzm, z jakim została ona tu przedstawiona razem z nowymi elementami.

<sup>23</sup> Rytmiczny układ fragmentu Ef 1,3-14, który umieszczony jest pomiędzy adresem (Ef 1,1-2) a modlitwą dziękczynną (Ef 1,15-23), stanowi typowo Pawłowy wariant w greckorzymskiej epistolografii pierwszego wieku chrześcijaństwa.

we wszystkich wymiarach — przygotowania, urzeczywistnienia i ostatecznego posiadania (por. Ef 2,6) — tych, którzy (czy to Żydzi, czy Grecy) zostali naznaczeni pieczęcią chrztu i stali się nowym ludem Bożym, Jego uprzywilejowanym dziedzictwem. Przeciwwstawienie «my— wy» (Ef 1,12.13), które wskazuje na «przed» i «po» wiary w Chrystusa, słabnie i łagodnieje we wspólnej wierze w Chrystusa wyznawanej w akcie chrztu<sup>24</sup>.

Nie chcemy całego bogactwa tego wyrażenia sprowadzać do wymiarów tylko historycznych. Możemy jednak stworzyć hipotezę, że chrześcijanie pochodzący z pogaństwa, zamieszkujący dolinę Likosu, cierpieli na jakiś trudny do zdefiniowania kompleks w stosunku do judeochrześcijan, którzy reprezentowali wiernego Izraela, odbłask Jego boskiego majestatu, Jego wspaniały hymn chwały jako ci, którzy już złożyli swą nadzieję w Chrystusie (por. Ef 1,12). Odczuwali oni ponadto jakąś tęsknotę za pogaństwem, z którego wyszli. Zamiarem Pawła było wykazanie, że odkąd obydwie te ludy znalazły się w Kościele, nabyły tych samych praw do obiecanego dziedzictwa i do przekazywania go w przyszłości. Równość praw uzyskanych wraz z namaszczeniem Ducha Świętego przyznaje prymat aktualnemu stanowi rzeczy, a zarazem staje się doskonałym wyjaśnieniem minionej historii zarówno Żydów, jak i pogan<sup>25</sup>.

Działanie Ducha Świętego w sercach stanowi gwarancję osiągnięcia przyszłego dziedzictwa, którego zadatek posiadamy w tym świecie. Zrozumienie, że obecność Ducha Świętego w różnych aktach sakramentalnych stanowi zadatek, oznacza uchwycenie już teraz tego, czym będzie przyszłość życia chrześcijańskiego. Oznacza także rozumienie wielkich prawd wiary jako antycypacji ich doskonałego spełnienia, które zarezerwowane jest na wielki dzień Pański<sup>26</sup>.

W modlitwie do Boga, aby adresaci listu uzyskali lepsze poznanie tajemnicy chrześcijańskiej (por. Ef 1,15-23), obydwie ludy stanowią «wspólnotę», wyróżniającą się siłą wiary i szerzeniem miłości ku braciom (por. Ef 1,15). Dla tej wspólnoty Paweł prosi o dary mądrości i wiedzy, by mogła ona pojąć głęboki sens nadziei związanej ze swoim powołaniem, znaczenie dóbr mesjańskich złożonych w niebie oraz zdumiewającej potęgi Boga, jaka ukazała się w zmartwychwstaniu Chrystusa, w poddaniu Mu obecnego oraz przyszłego eonu<sup>27</sup>, w ustanowieniu Go głową

<sup>24</sup> D. Jayne, «We» and «You» in *Ephesians 1,3-14*, ExpTime 85 (1974), 151-152.

<sup>25</sup> D. R. Denton, *Inheritance in Paul and Ephesians*, EvQ 54 (1982), 157-162.

<sup>26</sup> E. Peretto, *Lettere dalla prigione. Agli Efesini*, 206.

<sup>27</sup> W filozofii i teologii: wiek, era; w gnostycyzmie: istota pośrednicząca między Stwórcą a stworzeniem, emanacja bóstwa (przyp. tium.)

Kościola. W tej wspólnotcie-Kościele, która jest przestrzenią dla Pełni Boga i Chrystusa — miejscem, w którym ta Pełnia zamieszkała i jest obecna - wierni powinni wiedzieć, kim są. Nie są bowiem jakimkolwiek ciałem, lecz ciałem tego Chrystusa, który posiada cechy tak wzniosłe i wyjątkowe, że wypełnia sobą Kościół, sprawując w nim funkcje stosowne do stanu zmartwychwstałego Pana. Tak więc nawróceni Żydzi i Grecy są już wolni od rozróżnień rasowych, religijnych czy kulturowych. Są teraz zgromadzeni w jednym Kościele, w cieniu jedyne go Pana. Dzieje się tak dlatego, że Ojciec powtórzył w braciach to, czego dokonał w Chrystusie. Zanurzenie w śmierć i w zmartwychwstanie Chrystusa rodzi wspólnotę życia i losu, którą można dostrzec tylko w jedno ści Głowy i członków<sup>28</sup>.

## 5. Chrystus — nasz pokój i rozwiązanie konfliktów

Troska o jedność zarówno historyczną, jak i kosmiczną (por. Ef 1,10.20-22; 3,1-11) wiąże się z czynnikami obecnymi wewnątrz wspólnoty. Interlokutorzy nie są bowiem Żydami w typowym rozumieniu, ze skojarzeniami, jakie zazwyczaj towarzyszą temu określeniu. Stanowią oni Izrael jako byt teologiczny, związany z tą częścią dawnego ludu wybranego, która uwierzyła (por. Ef 2,12.19). Taka interpretacja roli Izraela jest elementem, który nie różni, lecz łączy. Teraz bowiem chrześcijanie wywodzący się z pogaństwa tworzą na mocy chrztu wraz z Izraelem — w absolutnej równości - nową ludzkość (por. Ef 2,15), która nie jest wynikiem jakiegoś chaotycznego pomieszania, ale owocem nowych narodzin.

Nacisk na jedność kościelną oraz na czucie się częścią Kościoła, którego głową jest Chrystus i nikt inny, każe nam przypuszczać, że jakiś nostalgiczny wiatr powrotu do przedchrześcijańskiej, to jest przedchrzcielnej, przeszłości uderzył w niektóre sumienia niczym w drzewa. Poddanie się tej pokusie mogłoby spowodować nawrót do wrogości między Izraelem a poganami, jak również ponowne dostanie się pod panowanie „potęg kosmicznych”.

W tak zagmatwanym klimacie duchowym znajduje proste wyjaśnienie fakt, że autor zatrzymuje się na niektórych pomniejszych tematach, takich jak: wpisanie na listę domowników Boga (por. Ef 2,19); przezwyciężenie obcości w stosunku do Boga (por. Ef 4,17-19); przeciwsta-

<sup>28</sup> E. Peretto, op. cit., 209-211.

wienie między przeszłością, przedstawianą negatywnie jako nieobecność Boga objawienia, a prezentowaną pozytywnie terażniejszością (por. Ef 2,2.11.13.19; 4,14.17.28; 5,8); odrodzenie człowieka jako jednostki przeznaczonej do tworzenia ekklesia na mocy chrztu (por. Ef 1,13; 2,15; 4,22-24.30). Są też obecne niebłahe tematy jedności kosmicznej i jedności kościelnej. Sprawcą obu tych jedności jest uwielbiony Chrystus (por. Ef 1,20-23)<sup>29</sup>.

Autora bardziej interesuje kwestia Kościoła i jej implikacje antropologiczne niż problem kosmosu. Podział na Żydów i pogan — przewyciężony dzięki nowości Kościoła, który otrzymał Chrystusa jako niepodzielną Głowę ponad wszystkimi — mógł doprowadzić do wybuchnięcia na nowo z całą dramatycznością problemów współżycia i wzajemnego (niezrozumienia).

To, co działo się lub miało się wydarzyć we wspólnotach chrześcijańskich, posiadało cechy bardzo głębokiego kryzysu tożsamości chrześcijańskiej, który - gdyby przyjąć najgorszy scenariusz — mógł oznaczać porzucenie wiary, apostazję oraz powrót do konfliktów, jakie dzięki przyjęciu przesłania miłości Chrystusa zostały już załagodzone. Groźba zniszczenia jedności kościelnej — temat przekształcony z parenetycznego<sup>30</sup> w teologiczny — przewija się we wszystkich pełnych napięcia wyrażeniach, mających podkreślić znaczenie utrzymania porządku wspólnotowego oraz pośrednio wskazać na tragiczne skutki, jakie rozłam może wywołać na płaszczyźnie osobistej i społecznej. W takim też celu Paweł używa określenia «Kościoł», łącząc w nim idee jedności i powszechności (por. Ef 1,22; 3,10.21; 5,23-25.27.29.32). Mówi o nim jako nie podzielonym ciele Chrystusa (por. Ef 1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.30).

Pokój osiągnięty w Chrystusie jest doświadczeniem, które trzeba mieć ciągle na uwadze, gdyż było ono i jest nadal determinującym czynnikiem organizowania życia osobistego i wspólnotowego (por. Ef 2,14.15)<sup>31</sup>. Nie chodzi tu jedynie o fakt, który można by jakoś sprecyzować w kategoriach ilościowych na płaszczyźnie społecznej, zaś w terminach jakościowych określić jako pokojowe współistnienie nieba i ziemi, Izraela i narodów, Kościoła i potęg światowych, choć samo to jest już dużym osiągnięciem. Chodzi tu raczej o uzewnętrznienie i zrealizowanie nowego człowieka, naznaczonego Duchem Świętym, który w Chrystusie uwielbionym znajduje swój punkt odniesienia.

<sup>29</sup> R. Penna, *La proiezione dell'esperienza comunitaria sul piano storico (Ef 2,11-22) e cosmico (Ef 1,20-23)*, RivBibl 26 (1978), 165.

<sup>30</sup> Parenetyczny — dydaktyczny, pouczający (przyp. tłum.).

<sup>31</sup> 1. Ramarosan, «*Le Christ, notre paix*» (Ep 2,14-18), ScEs 31 (1979), 373-382.

Aby przyspieszyć dojrzewanie kryzysu duchowego adresatów oraz jego pozytywne zakończenie, autor przywołuje szereg sytuacji negatywnych. Wśród nich najważniejszą jest bycie «poza Chrystusem» (Ef 2,12). Następują po niej inne, które mają związek z Izraelem. Przypuszczalnie apostoł chce powiedzieć, że chrześcijanie wywodzący się z pogaństwa odnawiają rozłam religijny, który kiedyś przeciwstawiał pogan Żydom. Na nowo oddają się „pełni kosmicznej”, stając się tym samym «ateistami», to znaczy żyjącymi bez Boga objawienia. Tracą przynależność do ludu Izraela, który posiada nadzieje i obietnice. Odrzucają obecne doświadczenie bycia domownikami Boga<sup>32</sup>. Potwierdzeniem słuszności zachęty do trwania przy Kościele jest owocne doświadczenie Chrystusa jako «naszego pokoju» (Ef 2,14) oraz wolny przystęp Żydów i pogan w zgodnej jedności do Ojca w Duchu Świętym (por. Ef 2,18)<sup>33</sup>.

Motywy prowadzącym do zachowania jedności jest Chrystus rozumiany w wymiarze indywidualnym jako Osoba, a w wymiarze społecznym jako Kościół, który stanowi Jego ciało. Główny temat listu: Kościół — ale z podkreśleniem faktu, że Chrystus jest jeden — zostaje przeciwstawiony przedchrześcijańskiemu dualizmowi Żydzio-poganie, który pewni chrześcijanie chcą nadal zachować, powodując tym samym wzniecanie na nowo dawnej wrogości religijnej i unicestwienie wolnego przystępu do Ojca (por. Ef 3,12). Chrystus, «nasz pokój», jest tego całkowitym przeciwieństwem. Udowodnił to, kiedy wisząc na krzyżu, przygarnął do siebie zarówno Żydom, jak i pogan, czyli cały Kościół<sup>34</sup>. W ten sposób żadna z dwóch historycznych części Kościoła nie może rościć sobie prawa do wynoszenia się nad drugą, ponieważ właśnie w Chrystusie przewyciężony został wszelki partykularyzm i osiągnięto równość. Z Niego też zrodziła się nowa religijna ludzkość.

W takim klimacie eklezjalnym tęsknoty duchowe mogą zostać spełnione: nikt nie jest obcym ani przychodniem (por. Ef 2,19), lecz każdy żyje w uporządkowanym i dynamicznym Kościele, który nieustannie wzrasta jakościowo (por. Ef 2,21.22), gdyż jego historycznym fundamentem jest sam Chrystus, który scala ze sobą Żydom i pogan (por. Ef 2,20).

<sup>32</sup> Według D. C. Smitha (*The Ephesian Heresy and the Origin of the Epistle to the Ephesians*, JRS 5 (1977), 78-103) pewna grupa chrześcijan pochodzących z pogaństwa, którzy najpierw nawrócili się na wierzenia żydowskie, a następnie na chrześcijaństwo, nadal odwoływała się do tradycji żydowskich o wniebowstąpieniu Mojżesza, o duchowym obrzezaniu oraz pogardała judeochrześcijanami.

<sup>33</sup> Por. R. Penna, op. cit., 171-172.

<sup>34</sup> H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973, 208-209.

Ponowne przeanalizowanie pozycji Chrystusa w świecie i w Kościele powinno rozwiązać wątpliwości tych grup chrześcijan, które wywodziły się z pogaństwa. Zresztą i tak ostatnie słowo zawsze należy do Chrystusa: *w wymiarze historycznym tylko Chrystus usuwa wszelką wrogłość w relacjach między ludzkich i wszelką dominację w relacjach wewnątrzkościelnych*<sup>35</sup>.

To samo można powiedzieć na płaszczyźnie kosmicznej. Jakikolwiek roszczenia „sił kosmicznych” do panowania nad człowiekiem nie mają żadnych racji bytu, bo to Chrystus objął wszelką władzę. Do Niego należy czas. Tylko w Kościele wymogi nowego życia mają możliwość rozwoju, realizacji i oddania odpowiedniej chwały Bogu (por. Ef 3,21). Także w Kościele, jako miejscu pojednania plemion ludzkich, dana jest ostateczna i różnorodna odpowiedź wszelkiego rodzaju „zwierzchnictwom i władzom” (por. Ef 3,10).

Te podstawowe tematy, które śledziliśmy przy lekturze tego listu, zostaną następnie na nowo zinterpretowane w zagadnieniach parenetycznych. Jak to często spotyka się w listach Pawiowych, elementy doktrynalne o wielkim znaczeniu łączą się w nich z uwagami i pouczeniami etycznymi.

Kiedy w Liście do Efezjan prezentacja duchowości w czasie kryzysu osiąga punkt kulminacyjny, wówczas przypomnienie przeszłości adresatów pochodzenia pogańskiego nabiera równocześnie cech katechetycznych i parenetycznych, a zestawienie minionej sytuacji z obecną skłania do ponownego przemyślenia własnych intencji oraz oceny poprzednich doświadczeń religijnych.

List do Efezjan przekracza wymiary kosmologiczne i chrystologiczne Listu do Kolosan. Przy pomocy bardziej osobistego stylu i słownictwa podkreśla, jak wielkie znaczenie ma uznanie zarówno ciągłości historii zbawienia, wyrażającej się przez fakt obecności „reszty Izraela” w Kościele (sens eklezjologiczny unitarny), jak również braku ciągłości między testamentami, który uzewnętrznił się w fakcie włączenia pogan na zasadach równości z Żydami (sens eklezjalny ekumeniczny), tak iż wszyscy mają udział w zbawieniu mesjańskim<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Por. R. Penna, op. cit., 184.

<sup>36</sup> C. B. Hoch, *The Significance of the syn-Compounds for Jew-Gentile Relationship in Body of Christ*, JETS 25 (1982), 175-183.

## 6. Etyczne implikacje tezy eklezjologicznej

Adresatów zachęca się do refleksji nad darem Bożym dla Kościoła oraz do odpowiedniego uporządkowania życia. Przede wszystkim sugeruje się odżegnanie od sposobu myślenia pogan, których umysł porusza się w próżni, a to, co zdaje się im, że uchwycili — zarówno na płaszczyźnie kosmicznej, jak i antropologicznej — jest złudzeniem, iluzją (por. Rz 1,18-21). Powodem tego nie jest brak wrażliwości religijnej lub aspiracji religijnych, lecz fakt, że wrażliwość ta jest błędna, „zamroczona” i osłabiona wypaczenia moralne (por. Ef 4,17-19). Stare przyzwyczajenia, które zamierają bardzo powoli, ciągle jeszcze się odradzają. Przypieczętowane chrztem przyłgnięcie do Chrystusa też nie jest jakimś aktem magicznym, który wymazałby wszystkie dotychczasowe doświadczenia. Obraz szaty i zbroi, które się nakłada lub ściąga, plastycznie opisując dwa sposoby bycia — stary, który trzeba porzucić, oraz nowy, który należy przyjąć — podkreśla dzielące je jaskrawe różnice<sup>37</sup>. Nieskrywanym celem tego zabiegu jest skłonienie chrześcijan wywodzących się z pogaństwa do refleksji przy pomocy historyczno-teologicznej rekonstrukcji ich poprzedniego stanu życia.

Dialektyka przeciwieństw okazuje się najlepszym sposobem szczegółowego przedstawienia czynów poganina, który spala się w zaspokajaniu zwodniczych pożądań, oraz chrześcijanina, który, jako człowiek oświecony stara się osiągnąć miarę doskonałości moralnej Chrystusa (por. Ef 4,25 - 5,2). Postawa moralna poganina zdradza nie tyle brak rozumu, co raczej jego niemądre używanie, natomiast chrześcijanin bierze przykład z Chrystusa, który ukochał wszystkich ludzi i oddał siebie za nich Bogu w ofierze (por. Ef 5,1-2)<sup>38</sup>.

Zapewne adresatom wydawało się to zaskakujące i pouczające, że ujętym w formalny katalog — prawdopodobnie istniejący już wcześniej — wadom przypisuje się znaczenie teologiczne. Właściwy poganom nieporządek moralny, wyrażający się w wielkiej liczbie występków, jest skutkiem idolatrii, a jego źródła należy szukać w braku poprawnej koncepcji natury Boga, objawionej w wierze. Obok implikacji etycznych, dla przeżywających kryzys chrześcijan wywodzących się z pogaństwa stwierdzenie to miało dużo szersze znaczenie, niż się powszechnie uważa. Paweł nie ma tu na myśli ani autoafirmacji człowieka, ani też jego

<sup>37</sup> Por. E. Peretto, op. cit., 242-244.

<sup>38</sup> R. Cavedo, *Non vivere più come i pagani (Ef 4-6)*, SCat 106 (1978), 343.

samowystarczalności - które to czynniki są bez wątpienia pozytywne—ale raczej powrót do typowego dla pogaństwa zubożenia metafizycznego i moralnego, które było czymś bardziej złożonym niż zwyczajne «nieczynienie». Nade wszystko chrześcijanom wywodzącym się z pogaństwa groziło opuszczenie strefy wpływów Chrystusa (= Kościół), królestwa światła i popadnięcie na nowo w moc królestwa ciemności (por. Ef5,6-20).

Tzw. kodeks rodzinny (por. Ef 5,21 — 6,9) jest przełożeniem na język egzystencjalny nowego życia, wzorowanego na Chrystusie uwielbionym (por. Ef 5,21). Ci, którzy mają udział w panowaniu Chrystusa (por. Ef 2,6), winni są sobie wzajemne poddanie z racji poznania Chrystusa. On bowiem stanowi największy paradoks historii: jest wolnym Panem wszystkiego i nikomu nie jest poddany („wszystkich poddaje pod swoje stopy”), a z drugiej strony jest posłusznym sługą we wszystkim i wszystkich<sup>39</sup>.

W tym zestawieniu terminów, jakie wiążą się z relacją Chrystus-Kościół, temat zaślubin — który wcześniej już należał do wspólnej katechezy w pozostałych częściach Nowego Testamentu — w Ef 5,21-23 staje w centrum zagadnienia jedności. Odślania odkupieńczą naturę Chrystusowej ofiary miłości (por. Ef5,27) i symboliczne znaczenie oczyszczającej kąpieli godowej. Wskazuje także na fakt, że życie Kościoła, wyobrazonego tu jako oblubienica, jest życiem podporządkowanym Oblubieńcowi — Chrystusowi. Jest ono przeżywane w miłosnym oczekiwaniu. W tym kontekście, ożywianym etyką miłości, małżeństwo nabiera nowego wymiaru duchowego. Aspekt tajemnicy objawia się w fakcie, że jest ono przyporządkowane do wzrostu ciała Chrystusa, czyli Kościoła. Ma więc swoje miejsce w tajemnicy zbawienia, a zarazem samo jest tajemnicą i zbawieniem. Połączony związek osób mieści w sobie rzeczywistość rodziny nie w oparciu o motywacje prawne czy filozoficzne, lecz chrześcijańskie<sup>40</sup>. Akcent został położony na ścisłą więź miłości, na miłość Tego, który jest odwiecznie w ten związek włączony, a nie na służalcze uzależnienie<sup>41</sup>.

Fragment mówiący o uzbrojeniu (Ef 6,10-17) nie wykracza poza schemat jedności w Kościele i pomimo wyraźnych aspektów parenetycznych można go interpretować jako jej kolejne potwierdzenie, które opiera się na kilku hasłach o głębokim znaczeniu, jak prawda, sprawiedliwość,

<sup>39</sup> E. Peretto, *ibid.*, 256.

<sup>40</sup> A. di Marco, *Ef 5,21-6,9. Teologia della famiglia*, RivBibl 31 (1983), 190-191,195-196.

<sup>41</sup> A. Feuillet, *La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens: comparaison avec l'Ancien Testament*, NTS 21 (1975), 157-191.



Ewangelia pokoju, wiara, słowo Boże (por. Ef 6,14-17). Zestawione tutaj z uzbrojeniem rzymskiego legionisty, zostają wplecione w zwarty i dopracowany starotestamentowy wątek profetyczno-mądrościowy o podłożu mesjańskim. Wezwanie to — nie całkiem teologiczne i nie całkiem parenetyczne — kierowane jest do wszystkich, również do tych, których te specyficzne problemy nie dotyczyły. Jest to zachęta do złożenia swej ufności w mocy samego Boga, zważywszy na fakt, że walczący przynależą do dwóch odmiennych sfer. Po jednej stronie frontu zgromadzili się chrześcijanie, po drugiej zaś diabeł i jego sprzymierzeńcy. Konieczne jest odpowiednie ustawienie się na polu walki — duchowo, wraz z bagażem swoich przekonań religijnych — ponieważ walka, którą trzeba stoczyć i wygrać, jest nie tylko nierówna, ale i dokonuje się w dniu złym, w którym trzeba zwyciężyć za wszelką cenę, aby móc z ufnością stanąć przed Bogiem. Czas obecny jest czasem eschatologicznym, który zamyka się spotkaniem z Bogiem. Wyrażenie «dzień zły» (Ef 6,13) nie oznacza dnia śmierci, lecz według określonej eschatologii listu (por. Ef 1,14; 4,30) odnosi się — jednak nie wyłącznie — do ostatecznej walki mającej nastąpić przed paruzją, kiedy złowrogie moce wystąpią z największą siłą, kiedy nie będzie już chodziło tylko o stawienie oporu (jak w chwili obecnej), ale o druzgocące zwycięstwo<sup>42</sup>. Także terażniejszość, włączona w szerszy zakres czasu, jest dniem złym, gdyż nieprawość działa w tajemniczy sposób (por. 2 Tes 2,7). Paweł zauważa w konkretnej sytuacji swoich adresatów zaczątki ostatecznej walki i staje się to dla niego okazją, by przedstawić swoje stanowisko, które wykracza poza historyczną doczesność.

## 7. Życie duchowe w listach pasterskich

Duchowość chrześcijańska obecna w listach pasterskich czerpie swą głęboką motywację teologiczną z tajemnicy wcielenia (por. Tt 2,11-12), która osiąga swój szczyt w śmierci Chrystusa na krzyżu (por. Tt 2,14) i przedłuża swe trwanie w ostatecznym objawieniu Jego chwały (por. Tt 2,13). Fragment, w którym ta motywacja zostaje wyrażona (por. Tt, 2,11-15), nie tylko jest samym sercem przywołanego listu, lecz stanowi również wspaniałe i ambitne sformułowanie teologii Pawiowej oraz niewypo-

<sup>42</sup> E. Peretto, op. cit., 264. P. F. Beatrice, *Il combattimento spirituale secondo San Paolo, Interpretazione di Ef 6,10-17*, SPat 19 (1972), 357-422.

wiedzianej tajemnicy bezinteresownej i miłosiernej miłości Boga. Łaska Boża jest tu przedstawiona nie tylko w swym specyficznym wymiarze jako pojednanie i źródło nowej nadziei, ale także jako uwznioślenie moralne oraz przywrócenie godności ludzkiego życia przez fakt przyjęcia chrześcijaństwa. Za żywą personifikacją zbawienia — łaska Boża, która ukazała się ludziom, aby wskazać im drogę życia — kryje się oblicze Chrystusa. On to, jako prawda i łaska (por. J 1,14), wyciska ślad na postawie chrześcijanina, wyznaczając jako cel odrzucenie wszelkich wykroczeń oraz osiągnięcie chwały w przyszłości<sup>43</sup>. Napomnienia dawane różnym kategoriom społecznym, które znalazły się w Kościele jako miejscu radykalnej przemiany (por. Tt 2,1-10), mają na celu stworzenie jednakowego dla wszystkich stanu życia. Będzie to owoc łaski Bożej, która ukazała się historycznie w osobie i dziele Chrystusa, indywidualny i zbiorowy projekt nieustannego pielgrzymowania, które zmierza do zjednoczenia z Bogiem<sup>44</sup>. Wybór etyczny oraz jego konsekwencje nie są niczym innym, jak tylko wypadkową dogmatu i jego realizacji. Dokonują się one między dwiema wielkimi epifaniami Pańskimi (wcieleniem i paruzją - por. Tt 2,11.13), które wyznaczają przystąpienie do nowego życia-jako jego przygotowanie i wypełnienie.

Sprowadzenie stylu życia chrześcijańskiego - tego charyzmatu, który oznacza egzystencjalne i wyraźne odżegnanie się od świata pogańskiego — do podstawowych zasad teologicznych jest stałą cechą listów pastoralnych (por. 1 Tm 2,6; 2 Tm 1,9-11; Tt 2,11; 3,4.5). Wyciska na nich to charakterystyczne piętno, które wiąże je ze środowiskiem kulturowym Pawła, a zarazem dowodzi ich jedności literackiej, świadcząc że są one dziełem o wybitnej wartości.

Droga duchowa, która ujawnia się w postawie etycznej, uzależniona jest od przekonań teologicznych. Różnorodność sytuacji przedstawionych w listach wiąże się z ich (przekonań teologicznych) większym lub mniejszym wpływem. Nowe przymierze gwarantuje bezpieczeństwo pielgrzymującym chrześcijanom właśnie pośrodku czyhających nań zagrożeń, w trudzie i mozole wędrowania. Mają oni bowiem nie tylko pośrednika, który oczyszcza ich z grzechów (por. Ef 1,7; 1 Tm 2,5-6), orędownika w niebie, który dba o ich sprawy, lecz Chrystusa, który jest drogą prowadzącą do Ojca<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> S. Cipriani, *Lettere Pastoralì*, Ed. Paoline, Roma 1972, 134-135.

<sup>44</sup> Por. W. Nauck, *Zum Aufbau des Hebräerbriefes*, [w:] *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Festschrift J. Jeremias), Berlin 1960, 203-205.

<sup>45</sup> Por. B. Couroyer, *Le chemin de la Vie en Egypte et en Israel*, RB 56 (1949), 412-432.

Kiedy fragmenty teologiczne listów pasterskich sprowadzimy do ich istoty, okazuje się, że mają one stanowić pewne odniesienie doktrynalne dla szczególnie w nich obfitych napomnień parenetycznych. Rzeczywista sytuacja Kościołów, w których działali adresaci, pokazuje, że powstawanie tendencji prowadzących na manowce oraz rodzenie się oporu wobec centralnej pozycji Kościoła było skutkiem braku związku życia z wyznawaniem wiary. Między wiarą a stylem życia dokonywała się raczej powolna osmoza. Tożsamość chrześcijańska doznawała przez to uszczerbku właśnie w życiu praktycznym, które według Pawła jest pierwszym miejscem dawania świadectwa Ewangelii Jezusa. Życie w Duchu Chrystusa doznaje w ten sposób wstrząsu i traci swe uporządkowanie.

## 8. Życie chrześcijańskie w Kościele zorganizowanym

Chrześcijaństwo, jakie wyłania się z listów pasterskich, ma podobne rysy jak w pozostałych listach Pawliowych. Należy jednak zauważyć, że zwraca się w nich większą uwagę na te sytuacje życiowe, które mają miejsce w łonie Kościoła zorganizowanego, wyrażającego się w różnych posługach. Tematy dotyczące życia chrześcijańskiego są włączone w soteriologię i eklezjologię, a nabierają znaczenia nie dlatego, że zostały przedstawione w sposób systematyczny, lecz ponieważ wymagają tego konkretne zachęty związane z najróżniejszymi kontekstami.

Kościółowi powierzona została wielka tajemnica pobożności (por. 1 Tm 3,16), która koncentruje się wokół osoby Chrystusa. Tym samym Kościół włącza się w „organizm zbawienia” i sam staje się narzędziem zbawienia. Diakoni powinni utrzymywać tajemnicę wiary w czystym sumieniu (por. 1 Tm 3,9), to znaczy poprzez swą nienaganną postawę respektować zbiór prawd zakrytych i przez Boga objawionych (por. Rz 16,25; Ef 1,9-10; 3,3.4.9; 6,19; Kol 1,16.26<sup>27</sup>; 2,2; 4,3) oraz nową moralność inspirowaną miłością (por. 2 Kor 5,14-15; Ga 2,19-20). Natomiast tekst 1 Tm 3,16 dotyczy Kościoła, który we wszystkich swych częściach jest filarem i podporą prawdy (por. 1 Tm 3,15); ale Paweł nie nazywa go tajemnicą prawdy, lecz mówi o tajemnicy pobożności, przez co wskazuje na fakt, że Chrystus objawił tajemnicę prawdziwej religii. Znaczenie oraz implikacje teologiczne—pośrednie i bezpośrednie—tej zamiany językowej są niebagatelne. Słowo «pobożność» (*eusebeia*), które obejmuje niejako zbiór wszystkich obowiązków religijnych i moralnych chrześcijanin,

w połączeniu z terminem «tajemnica» podkreśla wybitnie religijny charakter obecności Chrystusa w historii człowieka, jak też nieustanną rolę Kościoła w przedłużaniu tej obecności poprzez wieki<sup>46</sup>.

Hymn zamieszczony w 1 Tm 3,16, mający charakter liturgicznego wyznania wiary w Chrystusa zmartwychwstałego, utożsamia tajemnicę pobożności z Chrystusem w różnych momentach zbawczych, poczynając od wcielenia aż po zwiastowanie całej ludzkości Jego orędzia zbawienia. Hymn ten nie jest jednak celem samym w sobie, nie został tu umieszczony, aby po prostu to rytmiczne, majestatyczne, ożywiane grą antytez i paralelizmów wyznanie wiary się nie zagubiło. Ma raczej przypominać wszystkim wierzącym — biskupom, diakonom, diakonisom, prezbiterom, ludowi Bożemu - jaka powinna być ich postawa i posługa w Kościele, definiującym samego siebie w relacji do Chrystusa uwielbionego, którego czci, błaga, objawia i głosi aż do skończenia świata (por. 1 Tm 2,1-2; 3,15)<sup>47</sup>.

Związek wierzącego z Bogiem dokonuje się w Kościele. W Kościele też dostępuje się owoców odkupienia. Skoro Chrystus oddał swe życie za ludzi, to żyją oni i działają dla życia wiecznego, o ile włączeni są w Kościół. Ze wszystkich ich czynów winna przebijać świętość społeczności, do której należą<sup>48</sup>. Ortodoksja i ortopraksja zachodzą na siebie w łonie Kościoła we wspólnym podmiocie, jakim jest wierzący, który stał się tu centrum uwagi i tematem studium.

Teologiczna zasada, która nadaje integralność postawie człowieka wierzącego, została przedstawiona w Tt 3,3-8, a dokładniej w wersety 4-7, gdzie stosownie do zwyczaju Pawiowego, stary i nowy stan ludzkości są drastycznie przeciwstawione. Fragment ten umieszczony jest między potępieniem świata wrogiego Bogu a urywkiem, który stanowi pomost dla rozważań bardziej praktycznych. Streszcza on w sobie naukę o zbawieniu, skoncentrowaną wokół daru życia wiecznego w nadziei (por. Tt 3,7). Podkreśla ponadto miłosierdzie, łaskawość, wolną inicjatywę Boga, który chciał położyć kres nędznemu stanowi człowieka i skierować go ku wiecznemu przeznaczeniu. Uniwersalny charakter zbawienia (por. 1 Tm 2,6; Tt 1,3; 2,4; 2,14) realizuje się i trwa przez wieki w Kościele na mocy chrztu. Ujęty został tutaj jego aspekt odradzający i odnawiający w Duchu Świętym.

<sup>46</sup> C. Spicq, *Saint Paul. Les Epîtres pastorales* („Etudes bibliques”), Paris 1969, 458, 569.

<sup>47</sup> Id., *ibid.*, 475.

<sup>48</sup> Id., *ibid.*, 258-259.

W tworzeniu i rozwoju życia kościelnego chrzest z wody — ożywiany obecnością Ducha Świętego — czerpie swą skuteczność z „chrztu” krwi Chrystusa, czyli ze śmierci Chrystusa na krzyżu, a jako symbol-znak zastępuje jej historyczną rzeczywistość Jezus Chrystus dokonał dzieła odkupienia w określonym momencie historii ludzkości, więc pozostaje ono jedynym i niepowtarzalnym, gdy chodzi o swe konkretne okoliczności. Chrzest jest natomiast obrzędem, który w aspekcie duchowym czyni z neofity kogoś współczesnego dziełu odkupienia. Nie jest to gra słów, lecz „uhistorycznienie” życia, do którego neofita się rodzi na nowo.

Życie to - darmo otrzymane i znajdujące się na przeciwnym biegunie życia przeżywanego przez człowieka niewierzącego — wyznaczone jest rytmem pobożności, dobrych uczynków, nadziei. Osiąga swą pełnię w szczęśliwości niebieskiej (por. 1 Tm 1,16; Tt 1,2; 2 Tm 1,10), w komunii z Chrystusem (por. 2 Tm 2,11)<sup>49</sup>. Związane jest z wymogami, których nie można lekceważyć, oraz z wyborami, do których Bóg żyjący wzywa swoich wybranych (por. 2 Tm 1,9). Bóg czyni to życie przedmiotem swoich obietnic (por. 1 Tm 4,8; Tt 1,2; 2 Tm 1,1), a w serca chrześcijan wlewa nadzieję (por. Tt 3,7) życia wiecznego, które ofiaruje im przez Jezusa Chrystusa (por. Tt 2,11; 3,4). Dokonuje się to w klimacie wiary (por. 1 Tm 1,16), której świadectwem jest cnotliwe życie (por. 1 Tm 1,12.19).

Zbawienie - proces, który nie ogranicza się do kilku wydarzeń, ale rozwija się następującymi po sobie etapami, na drodze stopniowego dojrzewania i doskonalenia duchowego — zaczyna się porzuceniem drogi zatracenia (por. 1 Tm 6,9), a swój strategiczny i decydujący punkt osiąga w momencie pozyskania życia wiecznego (por. 1 Tm 2,1.10; 3,16 Tt 2,13; 3,7). W takim kontekście Kościół okazuje się widzialnym wyrazem Chrystusa zarówno w wymiarze anamnezy, jak i rozdzielania owoców dzieła odkupienia przez sprawowanie obrzędów, kultu oraz interpretacji przekazanego mu (Kościółowi) dziedzictwa doktrynalnego. Dokonuje się to nie w formie anonimowej, lecz przez posługę konkretnych osób, obdarzonych trwałym charyzmatem (por. 1 Tm 4,14; 2 Tm 1,6). Charyzmat jest wprawdzie osobisty, ale nie jest wyłączny. Dlatego może być przekazywany innym przez nałożenie rąk w ten sam sposób, w jaki został otrzymany (por. 1 Tm 5,22; Tt 1,5).

Powracającym często tematem jest kwestia walorów wymaganych od kandydatów do posług kościelnych. Z fragmentu poświęconego zagadnieniom urzędów (1 Tm 3) możemy wywnioskować, że są one wzorowa-

<sup>49</sup> Id., *ibid.*, 261-262.

ne na prowadzeniu domu, który zresztą jest domem Bożym (por. 1 Tm 3,5). Sformułowanie «dom Boży», będące zapożyczeniem z pierwotnego Kościoła jerozolimskiego, w którym miało ono znaczenie mesjańskie, a więc religijne i uniwersalne<sup>50</sup>, zostało tutaj powtórzone dla oznaczenia ludu Bożego jako poddanego ministrom — w tym przypadku Tymoteuszowi - widzialnego Kościoła, zorganizowanego i posiadającego swą hierarchię, któremu wszakże nie odbiera się tytułu narzędzia zbawienia, podpory prawdy i świadka wiary<sup>51</sup>.

## 9. Konflikty wewnątrz Kościoła

Rodzi się pytanie, w jaki sposób w ramach życia kościelnego — uporządkowanego hierarchicznie i kierowanego przez odpowiedzialnych, którym powierzono trudne zadanie zachowywania i przekazywania w nieskażonym stanie dziedzictwa doktrynalnego - jest miejsce na osoby, które głoszą teorie prowadzące na manowce albo też starają się gdzie indziej szukać podpory zbawienia i życiodajnego pokarmu dla swych dusz. Odpowiedź zawarta w listach pasterskich nie pozostawia zbyt wielu możliwości. Niekiedy staje się wręcz konieczne ostre przywołanie do porządku. Opis tych osób za pomocą aluzji, zapewne zrozumiały dla im współczesnych, nie jest łatwy do odczytania. My możemy zaledwie naszkicować ich zarysy.

Pozwalając sobie na karykaturę i parodię<sup>52</sup>, autor przedstawia swych przeciwników jako nieszczęśliwców oddanych pod panowanie przybierającej różne formy pychy (por. 1 Tm 6,4), niewiedzy, którą usiłują ukryć pod płaszczkiem elokwencji (por. 2 Tm 4,3) oraz fałszywego pojęcia Boga (por. Tt 1,16). Są żądni sukcesów przede wszystkim wśród kobiet (por. 2 Tm 3,6). Nieuczciwi i bezmyślni, znajdują upodobanie w niekończących się dyskusjach, polemizują i wywołują rozłamy w łonie wspólnoty (por. 1 Tm 6,4; 2 Tm 2,23-24; Tt 3,9). Ten skrótowy zarys można wzbogacić jeszcze innymi elementami, które podkreślają sprzeczności ich poglądów (por. Tt 1,10.12.16; 1 Tm 4,1.2; 2 Tm 2,26; 3,16), brak spójności i zaprzędanie diabłu, który jest źródłem wszelkiego zbłądzenia. Wikłając się w świat

<sup>50</sup> L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris 1965, 90-91,271 przyp. 1,352-363; R. S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, London 1960; H. Schlier, *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris 1968, 215 n, 363 n.

<sup>51</sup> C. Spicq, op. cit., 262-264.

<sup>52</sup> Por. J. P. CeBe, *La caricature et la parodie dans le monde romain antique*, Paris 1966.

pustych pojęć, (por. 2 Tm 3,7-9), na zawsze pozostaną nienasyconymi, gdyż ich sumienie i umysł są skażone (por. 1 Tm 4,2; 2 Tm 4,3.4). W kwestii religii wykazują niezależność, niezdiscyplinowanie, zatwardziałość pod względem moralnym i przyzwyczajenie do złych obyczajów (por. 2 Tm 3,1-5; Tt 3,11).

Opis umieszczony w 2 Tm 3,15, który częściowo podejmuje i wyjaskrawia wcześniejszą charakterystykę z 1 Tm 4,1-3, przestrzega, że upadek obyczajów jest stałą cechą w Kościele i w związku z tym jego napiętnowanie wchodzi w zakres misji biskupa.

Nauczanie przeciwników jest określone jako czcza gadanina (por. 1 Tm 1,6; 6,20; Tt 1,10; 3,9; 2 Tm 2,10), słowne utarczki, światowe baśnie (por. 1 Tm 4,7; 6,4.20), genealogie (por. 1 Tm 1,4; Tt 3,9), dociekania (por. Tt 3,9; 1 Tm 6,4; 2 Tm 2,23). O ich mistrzach mówi się, że są nauczycielami niewłaściwej nauki (por. 1 Tm 1,3; 6,3), niekoniecznie herezji, lecz w każdym razie obcej wobec wiary (por. Tt 3,9) i nieużytecznej dla zbawienia<sup>53</sup>.

Taki brak umiaru wyobraźni i niewystarczająca uległość już same przez się oznaczają, że nie ma przywiązania do zdrowej nauki Jezusa Chrystusa i doktryny zgodnej z prawdą (por. 1 Tm 6,3). Zgodnie z kryteriami stosowanymi przez listy pasterskie odbija się to także na porządku moralnym, sprzyjając życiu rozwiązłemu, oraz na porządku intelektualnym, ograniczając zdolności poznania<sup>54</sup>. Ludzie ci, uchylwszy się od wspólnej wiary (por. Tt 1,4), traktują religię na równi z rozumowaniem.

Idąc za niektórymi konkretnymi aluzjami, możemy się domyślać, że chodzi tu o chrześcijan wywodzących się z judaizmu. Rzeczywiście bowiem wszczynają oni spory doktrynalne dotyczące Prawa (por. Tt 3,9), opowiadają „baśnie żydowskie” (por. Tt 1,14), wprowadzają surowe rozróżnienia na pokarmy czyste i nieczyste (por. 1 Tm 4,3; Tt 1,15) i zakazy związków małżeńskich (por. 1 Tm 4,3), prawdopodobnie swymi korzeniami sięgające wspólnoty z Qumran<sup>55</sup>. Wskazuje na to również dostoyny tytuł doktora Prawa (por. 1 Tm 1,7), którym z upodobaniem szczytą się jako rabini.

<sup>53</sup> Por. C. Spicq, op. cit., 86-89.

<sup>54</sup> Id., ibid., 90.

Por. Filon, *Apol* 11,14; J. Flawiusz, *Bell* 2,120. Żydowskie pochodzenie tego oraz innych stanowisk jest wyraźnie poświadczane w Tt 1,10. W ówczesnej nawigacji Kreta była wyspą, do której cumowano w trakcie wypraw z Rzymu do portów wschodniej części Morza Śródziemnego i w drodze powrotnej. Żydzi posiadali tam dużą kolonię. Wielu było również judeochrześcijan.

Nie można lekceważyć destabilizującego charakteru tych tendencji dla młodych wspólnot, które ciągle jeszcze poszukują swej tożsamości. Nie naruszając wprost samych podstaw wiary, męczyciele przywiązują zbyt wielką wagę do spraw drugorzędnych, burząc tym samym skalę wartości, jakiej nauczał założyciel danego Kościoła lokalnego. „Baśnie” i „genealogie” to albo całkowicie legendarne opowiadania, albo przynajmniej rozbudowane opowieści, które służyły jako tło dla pouczeń doktrynalnych i moralnych<sup>56</sup>. Bez względu na to, jak je zdefiniujemy, są one oceniane jako obce dla chrześcijaństwa, ponieważ w społeczności rzymsko-greckiej mit i kult były ściśle ze sobą powiązane.

Kreteńscy i efescy nauczyciele, uformowani w szkole klasycznej hermeneutyki, która posługiwała się mitem jako środkiem wyrażenia prawdy w formie obrazów, prawdopodobnie zastosowali do Biblii tę metodę interpretacji, w której alegoria oraz symbole pozwalają na wszelkie możliwe fantazje intelektualne. Prawdopodobnie próbowali także schrystianizować starożytne legendy pogańskie, które dawały wystarczająco dużo miejsca na eksperymenty<sup>57</sup>.

Stosowanie takich kryteriów hermeneutycznych jest napiętnowane z kilku racji. Po pierwsze, rzeczy wymyślone zdają się budzić więcej zaufania niż sama religia, a ponadto bajka-mit i wiara-prawda wzajemnie się wykluczają (por. 1 Tm 1,4; 4,6; Tt 1,14; 2 Tm 4,4). Poza tym wprowadza to zamieszanie we wspólnotę, naruszając jej ustalony porządek. Mówiąc bardziej konkretnie, nanosi się elementy obce i przeciwne dla samego pojęcia Ewangelii, która jest głoszeniem historycznego faktu Jezusa z Nazaretu (por. 1 Tm 1,15; Tt 2,11-14; 3,4; 2 Tm 1,10; 2,8), podważa się ekonomię zbawienia i jedność wiary (por. 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14), co jest pozbawione właściwych treści religijnych (por. 1 Tm 6,20; 2 Tm 2,16) i niczego nie wnosi dla zbudowania chrześcijańskiego.

Przeniesienie punktu ciężkości z elementu chrystologicznego i etycznego na mityczno-legendarny wywoływało kryzys w tych wierzących, których wybór religijny był jeszcze chwiejny, a oświecające działanie Ducha Świętego nie zdołało jeszcze do końca rozwiać cieni przeszłości. Nie pomagało to ani w tworzeniu nowej duchowości, ani we wzrastaniu w świetle tradycyjnej nauki.

Adresatów listów — Tymoteusza i Tytusa — napomina się tu, by nie odstępowali od nauczania, jakie otrzymali, gdyż tylko ono może przynieść pewny sukces. Wydaje się, że autor nie przewiduje w ogóle możliwości

<sup>56</sup> Por. C. Spicq, op. cit., 93.

<sup>57</sup> Por. C. Spicq, op. cit., 96, przypis 5.



weryfikacji tego nauczania lub jego konfrontacji z innymi koncepcjami.

Synkretyczne środowisko kulturowe Efezu i Krety sprzyjało uczonej w Prawie, którzy przeszli na chrześcijaństwo. Wychodząc od Pism oraz studiów nad midraszem i haggadą, a także prawdopodobnie od mitologicznych legend, wypracowali oni własne doktryny teologiczne i etyczne. Możliwe, że początkowo nie zdradzały one oznak anormalności, które pojawiły się dopiero później, kiedy to, co miało podkreślać oryginalność orędzia Chrystusa, zostało zdeformowane przez różne przekształcenia i błędne interpretacje.

Chrześcijaństwo - jako poznanie prawdy — rzeczywiście wprowadza człowieka w życie religijne i duchowe, które pragnie zbawienia (por. 1 Tm 2,4; 4,3; Tt 1,1; 2 Tm 2,25; 3,7). Nie pozwala jednak, aby przekształciło się ono w ezoteryczne spekulacje i dociekania<sup>58</sup>. Kryzys duchowy, o jakim mowa w listach pasterskich, wynika z zakwestionowania tradycyjnej wiary chrześcijańskiej. Sprzeciw ten uznaje wprawdzie fakt Chrystusa i sam uważa się za posłuszny Jemu, ale faktycznie nie mieszcząc się w kategorii wiary, może być określony tylko jako retoryka i twór fantazji.

## 10. Bolesne dziedzictwo Chrystusa

Motywy eschatologiczne i związane z tym nauczanie przenikają — bardziej niż jakiegokolwiek inne pismo nowotestamentowe za wyjątkiem Apokalipsy — cały Pierwszy List Piotra, w szczególności zaś fragmenty, które traktują o nadziei chrześcijańskiej. Pozwala ona docenić dary zbawcze (por. 1 P 1,3; 2,2.9), jest nagłym zaproszeniem-zachętą do zadośćuczynienia zobowiązaniom moralnym (por. 1 P 1,13.16; 2,11; 4,7; 5,6), prezbiterom zaś przypomina o konieczności bycia - wraz z wierzącymi — wzorem miłości (por. 1 P 5,1-4). Dla całej wspólnoty jest ona źródłem mocy i wytrwałości zarówno wśród cierpień, jak i zaczynających się prześladowań (por. 1 P 1,6; 3,14-15; 4,12-14.17; 5,10)<sup>59</sup>.

Nadzieja chrześcijańska — widziana w perspektywie eschatologicznej — do której człowiek odwołuje się w niebezpieczeństwach życia, zgodna jest z tradycyjną linią nowotestamentową odnośnie do zbawienia, które już obiektywnie dokonało się w Chrystusie i w którym my mamy udział przez wezwanie do wiary (por. 1 P 2,25; 5,10). Z drugiej strony podtrzymuje

<sup>58</sup> Id., *ibid.*, 111-115.

<sup>59</sup> Por. E. Galbiati, *L'Escatologia delle Lettere di San Pietro*, [w:] *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1967, 413.

ona napięcie oczekiwania na pełne objawienie (por. 1 P 1,5.9; 5,1.4.10). Te dwa komplementarne aspekty łączą się w Chrystusie. Aktualnie dokonuje się to we wspólnocie eschatologicznej. Koniec wszystkiego jest już bowiem bliski (por. 1 P 4,7). Mesjasz wkroczył w historię, zapoczątkował tworzenie wspólnoty złożonej z wierzących, którzy pochodzą ze świata pogańskiego i żydowskiego. Paganie i Żydzi stali się jednym ludem na mocy tego samego chrztu (por. 1 P 1,3; Ef 5,24; Tt 3,5).

Ten wspaniały rezultat zgodny jest z przepowiedniami proroków, którzy widzieli dzieło zbawcze jako jedno, niekończące się wydarzenie. Zbawienie - będące darem i zdobyczą, aktualnym zaangażowaniem i oczekiwaniem przyszłości — w prorockiej wizji obejmuje również obecne cierpienia chrześcijan, nie tyle znoszone, co raczej podporządkowane Chrystusowi. Kryje w sobie także czas w pełnym tego słowa znaczeniu; czas, w którym po cierpieniach nastąpi uczestnictwo w Boskiej istocie (por. 1P 1,10-11)<sup>60</sup>.

Aby ewangelicznemu i prorockiemu przesłaniu nadać więcej wiarygodności oraz znaczenia, autor używa śmiałego obrazu, twierdząc że sami aniołowie wprost umierają z pragnienia, by wniknąć w te sprawy<sup>61</sup>.

Chrześcijaninowi został wyznaczony cel — wejście do królestwa Bożego. Zagwarantowane mu też zostało zwycięstwo nad śmiercią i niczym niezagrożone dalsze życie. Tym niemniej zawsze pozostaje problemem jego stosunek do społeczności, do niespodziewanych wydarzeń, którym wychodzi naprzeciw z dokonany już wyborem religijnym, do cierpienia jako nieuchronnej spuścizny. Nowa wiara w Jezusa Chrystusa oraz utożsamienie chrześcijanina z «domem Bożym» (1P 2,5; 4,17) określa styl jego życia, ale nie chroni go przed nieufnością ze strony najbliższych mu osób. Nie zabezpiecza go też przed nieprzyjawnymi zachowaniami tych, którzy stoją z dala od religii lub są jej wrogami, a tym bardziej nie odbiera mu statusu wędrowca zdążającego do celu (por. 1P 1,17; 2,11) ani nie wyzwala od napięcia między tym, kim już jest, a tym, czego jeszcze nie posiada. Wzruszający obraz niesfałszowanego mleka, którego spragnione są niemowlęta (por. 1P 2,2), przypomina - nie w sposób drastyczny, lecz z ewangeliczną prostotą - o jego sytuacji wędrowca, który w słowie Bożym znajduje pokarm dla ducha aż do czasu eschatologicznej pełni.

<sup>60</sup> U. Vanni, *Lettere di Pietro, Giacomo, Giuda* („Nuovissima versione della Bibbia”, 44), Ed. Paoline, Roma 1974, passim.

<sup>61</sup> U. Vanni, *ibid.*, 31-32.

Aby uwydatnić szczególny charakter wspólnoty wierzących, która na mocy wiary wyróżnia się spośród otaczającej ją społeczności niechrześcijańskiej, zostały zastosowane różne tradycyjne obrazy, takie jak zrodzenie na nowo, próba ognia, odkupienie, ziarno, mleko, skała, gospodarz domu. Użyto też opisowych określeń nowego sposobu bycia: synowie Boży, wybrani, święci, jak również podkreślono istniejące między wspomnianymi grupami kontrasty (por. 1P 1,4.10-12.14-15.18-19; 2,1-2.4.7-10)<sup>62</sup>. To oddzielenie i odróżnienie chrześcijanina i poganina dokonuje się na płaszczyźnie wiary i nie oznacza odrzucenia życia społeczności niechrześcijańskiej<sup>63</sup>. Troska o pomoc chrześcijanom w znoszeniu cierpień z odwagą i siłą ducha - nie po to, by się mieli w obłudny sposób prezentować jako stoicy, ale ponieważ cierpienia są podporządkowane Chrystusowi, a ich ostatecznym celem jest chwała (por. 1 P 1,10) - wynika z przekonania, że mają one charakter znaku, który przestrzega i zwiastuje początek sądu ostatecznego. Następujący zaraz potem fragment zasługuje na dosłowne zacytowanie: *Czas bowiem, aby sąd się rozpoczął od domu Bożego. Jeżeli zaś najpierw od nas, to jaki będzie koniec tych, którzy nie są posłuszni Ewangelii Bożej? A jeżeli sprawiedliwy z trudem dojdzie do zbawienia, gdzie znajdzie się bezbożny i grzesznik?* (1 P 4,17-18).

Fragment ten zbudowany jest w oparciu o wersję grecką Prz 11,31 (cytat ten tworzy werset 18), a także znajdujemy w nim aluzje dojr 25,29 i Ez 9,6. Według tych dwóch wielkich proroków oczyszczająca kara grozi przede wszystkim świątyni i miastu świętemu. W ten sposób został podjęty biblijny temat narodowych nieszczęść jako ukazania się Bożego sądu w toku historii. Posługując się oryginalną wizją, choć opartą na tradycji synoptycznej (por. Mt 10,16-26; 24,9-10; Mk 13,9-13; Łk 21,12-19), Piotr upatruje w prześladowaniach manifestację słusznego sądu Bożego, który wymierza karę również sprawiedliwym, w celu ich jeszcze większego oczyszczenia<sup>64</sup>.

## 11. Życiowe próby w szerokiej perspektywie zbawienia

Perspektywa mniej lub bardziej okrutnych prześladowań przerażała chrześcijan — adresatów listu. Sprawiała ona, że na jakiś czas zapomnieli o obecnej już w Chrystusie współzależności między posłuszeństwem

<sup>62</sup> J. H. Eliot, *Salutation and Exhortation to Christian Behavior on the Basis of God Blessings* (1 Pt 1,1-210), RevExp 79 (1982), 415-4125.

<sup>63</sup> D. Senior, *The Conduct of Christians in the World* (1 Pt 2:11-3:12), RevExp 79 (1982), 427-438.

<sup>64</sup> Por. E. Galbiati, op. cit., 414-415.

a całkowitym darem z siebie Bogu. Jako pielgrzymi na ziemi, która stanowi Bożą własność, podążający ku «nowej ziemi», jaką jest zbawienie u kresu ludzkiej historii (por. 1 P 1,1), chrześcijanie powinni przyjąć postawę dynamicznej otwartości na Boga, słuchania Jego słowa celem wprowadzania go w życie. Mają żyć w fundamentalnej relacji z Chrystusem, który oddaje swe życie za wszystkich na krzyżu. Jako nowy lud Boży, należą do nowego przymierza na mocy pokropienia krwią Chrystusa (por. 1 P 1,2)<sup>65</sup>.

W tym kontekście — gdzie obrzęd i symbol uzupełniają się wzajemnie — dobroć Boga, dobra mesjańskie, łącznie z nadzieją, oraz obiecane dziedzictwo stanowią fundament wiary chrześcijańskiej. Nie należy tego jednak rozumieć w znaczeniu psychologicznej rekompensaty za przykrości i wyrzeczenia czasu obecnego, do jakich chrześcijanin jest wezwany. Stanowi to raczej konsekwencję daru zbawienia, który wprawdzie pozostaje w ukryciu, ale gotów jest objawić się u kresu czasów (por. 1 P 1,5).

Przy tak bezgranicznym horyzoncie, gdzie Boża moc styka się ze znikomością człowieka, przeróżne próby życiowe — choćby krótkotrwałe — nie są bez znaczenia. Spełniają one przykrą funkcję sprawdzianu prawdziwości wiary (por. 1 P 1,6), tak jak ogień czyni złoto bardziej błyszczącym.

Obraz tygla, który oddziela złoto od zanieczyszczeń, topiąc je w bardzo wysokiej temperaturze, wyjaśnia sens różnego rodzaju trudności i cierpień. Są one wprost proporcjonalne do bezcennej wartości wiary, której definitywnym sprawdzianem będzie sąd ostateczny. Wiara, podobnie jak złoto, wychodzi oczyszczona po takim zderzeniu z niebezpieczeństwem lub z odrzuceniem ze strony tych, którzy jej nie podzielają bądź wszelkimi sposobami ją prześladowają.

Za tym obrazem można dostrzec niepokój niektórych wierzących, jak również ich obawę, że niemal nie da się prowadzić cnotliwego życia we wrogim otaczającym środowisku, przy rosnącej liczbie absurdalnych oszczerstw szargających imię chrześcijanina (por. 1P 4,14). Dlatego odnosi się wrażenie, jakoby zanikała już wtedy lub przynajmniej traciła na swej sile obfita łaska oraz pokój, które wniosło ze sobą przesłanie ewangeliczne. Musiał być to nie lada problem, skoro zachęta do refleksji i porównania czasów obecnych z dobrami przyszłymi powraca z taką natarczywością (por. 1 P 1,5.11; 4,13; 5,1.9; Rz 8,18; 2 Kor 1,5.7; Flp 3,10; Kol 1,24).

<sup>65</sup> U. Vanni, op. cit., 23.

Jeśli istotą życia chrześcijańskiego jest czynienie dobra z pełnym osobistym zaangażowaniem (por. 1 P 3,13), to stawianie czoła niebezpieczeństwom wynikającym z zachowania prawości moralnej, niechętnie widzianej przez wrogów wiary, wiąże się z przyjęciem postawy Chrystusa względem bezbożnych (por. 1 P 3,18). Chrystus bowiem, udzielając łaski cierpienia zjednoczonym z Nim przez wiarę chrześcijanom, nie przestaje w nich składać siebie Ojcu w ofierze (por. 1 P 3,15). W znaczeniu ogólnym są oni przedłużeniem w czasie zbawczego dzieła, którego Jezus dokonał na krzyżu. Do tego aspektu soteriologicznego dołącza się kwestia postępowania. Chodzi o dobrze ukształtowane sumienie (por. 1 P 2,19; 3,16.21), które byłoby świadomością osobistego zaangażowania w czynienie dobra. Takie sumienie nie jest jakimś czysto wewnętrznym czynnikiem, który dawałoby spokój i pogodę ducha. Ma ono swe źródło w wartości względem niego zewnętrznej, choć nie obcej, to znaczy w Bogu. Wartość ta zostaje zaakceptowana i uczyniona własną. Szczególne znaczenie ma sumienie w wypadkach nagłych, obiektywnie niezawinionych, wywołanych napięciami w stosunkach ze społecznością, w którą chrześcijanie są włączeni (por. 1 P 4,12-13.15-16). Doświadczenie prześladowań z tego tylko powodu, że się jest chrześcijaninem i nosi imię Chrystusa, staje się upodobnieniem do Chrystusa cierpiącego oraz pierwszym krokiem do wywyższenia, ponieważ na wierzącym spoczywa Duch chwały Bożej (por. 1 P 4,14)<sup>66</sup>.

Perspektywa eschatologiczna oraz konieczność wyrażenia na zewnątrz w konkretnym życiu swej przynależności do Chrystusa stanowią cechę, która wywoływała napięcia we wspólnotach i rodziła pytanie o to, co znaczy owo należenie do Chrystusa. Autor daje odpowiedź, przypominając Boże nawiedzenia oraz dzień Pański w Starym Testamencie, kiedy to proces osądu i kary rozpoczynał się od Bożego domu. Nowa sytuacja etyczna poszerza pole osądu na tych, którzy nie przyjmują zbawczego orędzia, jakie urzeczywistnia się i objawia w Chrystusie. Skoro sprawiedliwy wezwany na sąd ledwie się zbawia, to co stanie się z bezbożnym? (por. Prz 11,31)<sup>67</sup>.

Wnioski, jakie adresaci mogli z tego wyciągnąć, były proste i wpisywały się w logikę ich wiary: jeśli będą znosić prześladowania z chrześcijańską wytrwałością, ich życie stanie się współuczestnictwem w męce i chwale Chrystusa (por. 1 P 4,13).

<sup>66</sup> R. Omanson, *Suffering for Righteousness's Sake* (1 Pt 3,13-4,11), *RevExp* 79 (1982), 439-450.

<sup>67</sup> Por. G. L. Borchert, *The Conduct of Christians in the Face of the «Fiery Ordeal»* (1 Pt 4,12-5,11), *RevExp* 79 (1982), 451-462.

## **12. Jeszcze nie opieraliście się aż do przelewu krwi (Hbr 12,4)**

Z bogatej duchowości Listu do Hebrajczyków wybraliśmy te nurty, dzięki którym można uchwycić niepokojący adresatów stan niezadowolenia i wątpliwości duchowych w obliczu pojawiających się trudności, niebezpieczeństw grożących nowym wygnaniem (por. Hbr 13,9-15) oraz czyhającej pokusy złożenia ufności w kapłaństwie lewickim i w pełnych symboliki ofiarach Starego Testamentu zamiast w kapłaństwie i ofierze Chrystusa<sup>68</sup>. Kilka konkretnych tekstów dowodzi, że wspólnota była obiektem prześladowania (por. Hbr 10,32-34) i że czekają ją jeszcze kolejne próby (Hbr 10,19-12,29; 3,14). Groźba apostazji pojawia się implicite na stronicach, w których autor listu przeciwstawia kult Mojżeszowy kultowi oddawanemu w niebieskim sanktuarium, zapoczątkowanym przez Chrystusa<sup>69</sup>.

Rozwijając ważne tematy doktrynalne o szerokich horyzontach duchowych i oryginalnej kompozycji, autor chce okazać wsparcie swym adresatom, poddanym różnorodnym próbom oraz upadkowi ducha. Wprowadzenie (w odróżnieniu od fragmentów wcześniejszych i późniejszych) bardziej bezpośredniego stylu (por. Hbr 5,11 - 6,20) oraz powiązanie tematów moralnych i parenetycznych z precyzyjnymi i szczegółowymi wyjaśnieniami teologicznymi (por. Hbr 2,1-4; 3,1.6; 4,16; 5,11 — 6,12; 7,26; 10,19-39; 12,1-13) ma na celu unaocznienie nie tylko sytuacji kryzysu duchowego, ale i rozwinięcie kwestii wytrwałości. Chodzi o odbudowanie i wzmocnienie ufności, zaproszenie do odkrycia wiary jako wytrwałej wierności, jako pewnej antycypacji nieba, jako przedsmaku obiecanej przez Boga przyszłości (por. Hbr 11,1). Poczucie niepewności co do celowości chrześcijaństwa zostaje przewyciężone przez fakt, że w nim właśnie wypełniają się obietnice mesjańskie, dotyczące wolności i nadziei (por. Hbr 3,1-6). Uczucie lęku zostaje przełamane dzięki przekonaniu o wyzwalającej sile wiary (por. Hbr 11,23-29). Poczucie nieobecności Boga roztapia się w mistycznym doświadczeniu Jego obecności w sprawowanym kulcie (por. Hbr 12,18-24). Świadomość osobistej nieprzydatności zanika wobec darmo otrzymanej pewności dzieł, jakich Bóg dokonał dla swego wielkiego Pasterza, Jezusa Chrystusa, oraz dzieł, jakich dokona dla swoich wiernych (por. Hbr 13,20-21)<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Por. J. V Dahms, *The First Readers of Hebrews*, JETS 20 (1977), 365-375.

<sup>69</sup> Por. S. D. T oussaint, *The Eschatology of the Warning Passages in the Book of Hebrews*, GTJ 3(1982), 67-80.

<sup>70</sup> PR. Tones, *The Figure of Moses as Heuristic Device for Understanding the Pastoral Intent of Hebrews*, RevExp 76 (1979), 95-107.

Te wspaniałe obietnice Boże naznaczają piętnem nieprzemijalności życie chrześcijańskie, które jest tu widziane w aspekcie duchowego pielgrzymowania ku całkowicie uduchowionemu sanktuarium, niebieskiemu Jeruzalem, oraz ku wiecznemu, nieśmiertelnemu i nadprzyrodzonemu królestwu; ich realizacja została już zapoczątkowana w obecnej rzeczywistości. Zachęta do wyjścia poza obóz, aby prowadzić życie odpowiedzialne i wierne w świetle (por. Hbr 13,10-13), ma być nagłym zaproszeniem do odnalezienia stałości, która jest konieczna do kontynuowania chrześcijańskiej pielgrzymki<sup>71</sup>. Rzeczywiście bowiem nie żyjemy w porządku oczekiwania i konieczności i zmiany, lecz przekroczywszy granice judaizmu, znaleźliśmy się w ostatecznym stanie zamieszkania w mieście Boga<sup>72</sup>. Zerwanie kontaktów z judaizmem stanowi warunek dotarcia do Chrystusa, który wszedł do niebieskiego sanktuarium i jest w nim obecny. Innym warunkiem jest także upodobnienie do Jego cierpień, jeśli nie wprost do Jego męczeńskiej śmierci, z którą trzeba się liczyć, ponieważ praktykowanie kultu w Duchu i Prawdzie budzi nienawiść prześladowców (por. 2 Tm 3,12).

Przejście ze starego do nowego porządku rzeczy nie jest łatwe. Podobnie wiele odwagi wymaga porzucenie zespołu przyzwyczajzeń, zwyczajów narodowych i tradycyjnych oraz uświęconych przez czas sposobów myślenia i bycia, które stały się drugą naturą. Bez przenikliwego światła Ducha Świętego nie da się zrozumieć dobrodziejstw nowego życia duchowego, związanych z przyłgnięciem do Chrystusa. Można to uczynić tylko stopniowo i za pomocą nieustannej refleksji. Z drugiej strony adresaci dużo lepiej rozumieli, co utracili, porzucając kult żydowski, aniżeli co obecnie spotykali podczas zgromadzeń chrześcijańskich (por. Hbr 10,25; 13,10). Wspaniała liturgia świątyni oraz pełne symboliki obrzędy (por. Hbr 1,5n) budziły tęsknotę zwłaszcza u tych, którym kiedyś dane było tego doświadczyć bezpośrednio i osobiście<sup>73</sup>.

Sytuacja duchowa wspólnoty ma pewne aspekty dramatyczne, i pomimo faktu, że nawrócenie na chrześcijaństwo nie nastąpiło wczoraj (por. Hbr 5,12; 10,32), niektórzy jej członkowie stali się ofiarami upływu czasu, a ich wytrwałość została wystawiona na próbę. Wiara doznaje oziębienia, które objawia się w opuszczaniu wspólnych zgromadzeń (por. Hbr 10,25). Rozluźnienie duchowe jest skutkiem, a nie przyczyną trudnej sytuacji, w jakiej się znaleźli. Odrzuceni przez swych dawnych współwyznawców

<sup>71</sup> Por. J. W Johnson, *Outside the Camp. A Study of Hebr 13:9-14*, CBQ 40 (1978), 53-63.

<sup>72</sup> C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, II, Commentaire („Etudes Bibliques”) Paris 1953, 427-428.

<sup>73</sup> C. Spicq, *Paul, Épître aux Hébreux*, w: DBS 7, 227.

jako odstępcy, moralnie odizolowani i wygnani po śmierci misjonarzy, od których otrzymali wiarę chrześcijańską, uwięzieni i pozbawieni swych dóbr (por. Hbr 10,32-36), odkrywają na nowo autorytet Mojżesza i urok religii świątynnej. Chwieją się wobec pokusy powrotu do dawno porzuconych zwyczajów oraz do kultu, którego niegdyś byli nauczycielami (por. Hbr 5,12). Z racji swej formacji kulturowej zwykli dostrzegać ścisły związek między Bożym błogosławieństwem a materialnym dobrobytem. W doznawanych próbach upatrywali więc oznak opuszczenia ze strony Boga (por. Hbr 6,10). Rodziło się pytanie, czy nawrócenie na chrześcijaństwo nie było błędem i czy powrót do religii ojców nie mógłby być dobrym rozwiązaniem (por. Hbr 12,23).

Nakreślony przez autora ogólny obraz ukazuje nam chrześcijan nawróconych z judaizmu, którzy przechodzą próby i których czekają jeszcze kolejne doświadczenia (por. Hbr 2,18). Niewiedzą, co mają robić, przeżywają kryzys tożsamości (por. Hbr 5,11; 6,12). Niezbyt odległa jest też perspektywa wezwania, by dać świadectwo swej wierze<sup>74</sup>.

Skoro takie jest tło listu, to wówczas zrozumiałe stają się gorące nalegania i bardzo wyszukane koncepcje chrystologiczne, formułowane z dużym wyczuleniem na starotestamentową historię zbawienia, na jej wybitne postacie historyczne, wyniesione do rangi typów i obrazów, na szereg tekstów natchnionych, które w Chrystusie znalazły swoje wypełnienie.

Autor zachęca do ponownego rozważenia dziedzictwa religijnego i duchowego, jakie zawiera się w nowej religii, oraz faktu, że w niej właśnie znajduje swe wypełnienie złożony symbolizm mozaizmu<sup>75</sup>. Wybór chrześcijański - który stanowi przejście od ciemności do światła, od metafory do rzeczywistości, od symbolu do wypełnienia — jest wyborem jakościowym o najczystszej walorze duchowym. Jest więc czym się szczycić i z czego być dumnym. Nie ma powodów, żeby dać się omamić wspaniałą liturgią świątyni w Jerozolimie, złapać w sieć nostalgii za starym porządkiem ani też zauroczyć protekcją i wolnością, jakimi cieszy się judaizm w Cesarstwie Rzymskim. Co wydarzyło się w judaizmie, było symbolem i obrazem aktualnej rzeczywistości chrześcijańskiej (por. 1 Kor 10,11).

Chrystus jest doskonałym i najwyższym kapłanem, w którym Boże miłosierdzie odniosło zwycięstwo. Poprzez kapłańskie pośrednictwo Chrystusa chrześcijanie mogą przemieniać swoje życie, cierpienia

<sup>74</sup> Por. C. Spicq, op. cit., 228.

<sup>75</sup> Wcześniejsza faza judaizmu (przyp. tłum.).



i niebezpieczeństwa, jakie wiążą się z prześladowaniami, w ofiarę miłą Bogu. Mogą też oddać swe życie do dyspozycji braciom w wierze<sup>76</sup>. Bóg przecież ofiaruje swe zbawienie za pośrednictwem Chrystusa, przez którego zostało ono ogłoszone i dokonane<sup>77</sup>.

Świadome przyjęcie objawienia Bożego w Chrystusie oraz pewność, że zapowiedzi proroków, obrzędy świątynne, oczekiwania patriarchów — jednym słowem, różnorodna obecność Boga w Starym Testamencie — znajdują swe wypełnienie w Jezusie z Nazaretu, stają się jednym z motywów (jeśli nie jedynym) wytrwania w świętej nauce (por. Hbr 12,11; 13,9), przewyciężenia trudności (por. Hbr 12,3) i pokusy odstępstwa (por. Hbr 12,4), wytrwania w radosnej pewności zbawienia (por. Hbr 10,35), zachowania łaski (por. Hbr 12,5; 13,9) oraz niewzruszonego trzymania się nadziei (por. Hbr 10,23). Wezwanie do nieporzucania prawdy chrześcijańskiej przekształca się w propozycję odważnego i całkowitego zawierzenia Chrystusowi (por. Hbr 10,39; 13,6).

Na poparcie swojego sposobu podejścia do problemów, jakie nurtowały judeochrześcijan, autor głosi potrzebę swego rodzaju kultury religijnej, która przyczyniłaby się do udoskonalenia życia moralnego. Obok głębi przekonań konieczna jest jego zdaniem wytrwałość. Relacja między poznaniem i przyjęciem prawdy a odpowiednią życiową postawą jest tu niejako zakładana z góry, gdyż chodzi nie tyle o wynik ludzkiego rozumowania, co raczej o kontemplację prawd religijnych. Skoro więc adresaci listu okazują się niezdecydowani i niepewni w obliczu prób, to znaczy, że chrześcijańskie przekonania utraciły w nich swą jasność, żywotność i wyrazistość, natomiast wydarzenia, które są zewnętrzne w stosunku do wiary, nabrały w ich oczach znaczenia, jakiego obiektywnie nie posiadają. Powagę sytuacji widać wyraźnie, kiedy weźmie się pod uwagę ich przygotowanie kulturowe i religijne: autor listu zmuszony jest traktować ich jak osoby, które przeszły dopiero przez etap nauczania podstawowego (por. Hbr 6,1), gdy tymczasem ich ludzkie wartości i uzdolnienia pozwoliłyby im aspirować do roli nauczycieli (por. Hbr 5,12) i pouczać braci (por. Hbr 12,15). Odejście od tak powyżej zarysowanej kultury religijnej doprowadziłoby do podważenia całego przepowiadania oraz metodologii przekazu orędzia. Poznanie, przekazywanie i wierność — to trzy cechy autentycznego chrześcijanina.

<sup>76</sup> Por. A. Vanhoye, *Sacerdoce du Christ et culte chrétien selon l'Épître aux Hébreux*, „Christus” 28 (1981), 216-230.

<sup>77</sup> Por. A. Viard, *Lesalut par la foi dans l'Épître aux Hébreux*, Ang 58 (1981), 115-136

Aby zaradzić podważaniu wairygodności udzielonych nauk, autor podąża dwiema równoległymi drogami, które nieustannie przenikają się nawzajem: drogą pogłębienia doktrynalnego oraz parenezy. Przechodzi z jednej na drugą, odwołując się nierzadko do poczucia odpowiedzialności adresatów oraz do wypełnienia, jakie dokonało się w Chrystusie.

Chcąc zaradzić ich niewystarczającej dojrzałości religijnej i tak oczyścić ich zmysł duchowy, żeby mógł pojąć symboliczne (w znaczeniu teologicznym) wartości wybrania Chrystusa, autor wskazuje niezawodne lekarstwo: bardziej zaawansowane poznanie religijne, bardziej osobistą refleksję nad przedmiotem wiary (por. Hbr 5,11 - 6,1), zgłębianie tajemnic Boga, Jego ekonomii zbawczej i eschatologii. Innymi słowy, zaprasza do uwzględnienia całej ich wiedzy historycznej i teologicznej, aby w próbach, które doprowadziły ich do kryzysu, potrafili odkryć dalszy ciąg historii zbawienia.

List ten można czytać również z punktu widzenia metody, jaką należy stosować w analogicznych przypadkach. Przechodzi on bowiem od pogłębienia posłuszeństwa Bogu (= wiara) do niezrównanego imienia Chrystusa (por. Hbr 1,5 - 2,18), do Jego najwyższego kapłaństwa, wiernego i pełnego miłosierdzia (por. Hbr 3,1 - 5,10), do wyjątkowego znaczenia tego kapłaństwa oraz Chrystusowej ofiary (por. Hbr 5,11 - 10,39), do konsekwencji, jakie stąd wynikają na płaszczyźnie wiary, do wytrwałości (por. Hbr 11,1 — 12,13) i w końcu do nagrody, która jest owocem wytrwania (por. Hbr 12,14 - 13,21)<sup>78</sup>.

Zachęty parenetyczne i twierdzenia doktrynalne, jakie ujawniły się w toku niniejszej analizy, tworzą harmonijną całość w Kościele. Choć niekiedy ich wzajemna relacja jest złożona, to jednak nigdy nie są ze sobą sprzeczne. Kościół stanowi dla nich jakby wspólny mianownik. Z racji swego bezpośredniego związku z niebem, za sprawą dzieła odkupienia, Kościół jawi się jako miejsce, w którym wierzący wykonują posługę kapłańską. Wierni — kapłani nowego przymierza na mocy chrztu — są wezwani ze wszystkich narodów, by wzrastać w komunii z Bogiem w Chrystusie i stawać się żywym sanktuarium<sup>79</sup>. Jednak samo wybranie chrześcijaństwa nie obroni ich przed ryzykiem apostazji. Muszą jeszcze włączyć się dynamicznie we wspólnotę kościelną.

<sup>78</sup> A. Vanhoye, *Literarische Struktur und theologische Botschaft des Hebräerbriefs* (cz. I), SNTU 4 (1979), 119-147.

<sup>79</sup> Por. L. Floor, *The General Priesthood of Believers in the Epistle to the Hebrews*, „Neotest” 5 (1971), 72-82.

Śmierć Chrystusa na krzyżu za wszystkich ludzi jest wydarzeniem, które więcej się nie powtarza, a przejście od wyznania wiary w obrzędzie chrztu do stanu buntu przeciw wierze oznaczałoby wystawienie samego Chrystusa na wyszydzenie<sup>80</sup>. Natomiast upodobnienie do męki Pana w perspektywie zmartwychwstania - jest wydarzeniem powtarzającym się każdego dnia. Chrześcijanin winien prosić Ojca nie tyle o wyzwolenie z cierpień i śmierci, które są kontynuacją tego, co Chrystus uczynił w czasie swego ziemskiego życia, co raczej o całkowite dostosowanie się do woli Bożej, o wyzwolenie od fascynacji grzechem i nostalgii za urokami dawnego życia. Niewiara, bunt i nieposłuszeństwo nie mają już sensu dla tych, którzy narodzili się do nowego życia.

<sup>80</sup> Por. P. E. Hughes, *Hebrews 6:4-6 and the Perish of Apostasy*, WestTJ 35 (1973), 137-155.

MAURO LACONI

# Koncepcja duchowości w Ewangeliach synoptycznych

## Uwagi wstępne

1. Wśród pism Nowego Testamentu Ewangelie synoptyczne — Mateusza, Marka i Łukasza — nie tylko zajmują centralne miejsce pod względem chronologicznym, mieszcząc się między obszerną twórczością literacką Pawła a pismami Jana, lecz również są czymś wyjątkowym. Wynika to zasadniczo z faktu, że koncentrują się wyłącznie na osobie Jezusa, Jego słowach i czynach. Z całą naturalnością więc zajmują także centralne i niepowtarzalne miejsce w chrześcijańskiej historii duchowości. W sposób świadomy nie wprowadzają wprawdzie wyraźnie kwestii duchowości, której zresztą nie odróżniają od ogólnie rozumianych obowiązków chrześcijańskich, niemniej problem ten pojawia się w trakcie ich powstawania. Nie ograniczają się one bowiem do przedstawienia samej nowości bycia chrześcijaninem wraz z całą oryginalnością i radykalizmem jego relacji do Boga, braci i świata, ale dogłębnie badają ten sposób życia, starając się uchwycić jego tajemnicze racje i ukryte korzenie, dzięki którym okazuje się on żywy i możliwy do zrealizowania.

2. Jest rzeczą oczywistą, że synoptyczną wizję duchowości można uchwycić tam, gdzie owe pisma najlepiej ukazują swą oryginalność i nowość. Przywołanie wydarzeń z życia Jezusa nadało kształt pierwsze-

mu przepowiadaniu chrześcijańskiemu, dzięki czemu było ono również skuteczne. Fakty te przekazywano pieczołowicie i były one powszechnie znane w Kościołach już w pierwszych latach chrześcijaństwa. Nawet Paweł, który niemal zdaje się chcieć je pominąć, wzmiankuje o nich tu i ówdzie jako o wydarzeniach znanych: narodziny Jezusa w ludzkim ciele (por. Ga 4,4), Jego pochodzenie Dawidowe (por. Rz 1,3), ustanowienie Eucharystii podczas ostatniej wieczerzy (por. 1 Kor 11,23-24), modlitwa synowska w Getsemani (por. Rz 8,15; Ga 4,6), scena ukrzyżowania (por. Ga 5,1), chrystofanie paschalne (por. 1 Kor 15,1-2). Niemniej na tym wszystko się kończy. Pozostaje prawdą, że z wyjątkiem Ewangelii w całym Nowym Testamencie albo w ogóle nie ma żadnych odniesień do faktów z życia Jezusa, albo są to tylko sporadyczne wzmianki. Aktualnie jedyną możliwością, jaka nam pozostaje, jest odwołanie się do Ewangelii, zwłaszcza do Ewangelii synoptycznych, które w całości składają się właśnie z faktów i słów związanych z Jezusem. Synoptycy dokonali ściśle określonego wyboru, który wyraźnie izoluje ich dzieło od reszty Nowego Testamentu i który wyróżnia ich pod każdym względem, włączając w to także duchowość.

3. Motywy, które skłoniły ewangelistów do pisania, były identyczne, jak w przypadku autorów pozostałych części Nowego Testamentu: potrzeba przepowiadania misyjnego, katechezy kościelnej, dyskusje ze światem zewnętrznym, liturgia, prześladowania... Jednak w pozostałych pismach tematy te jednoznacznie prowokują do zajęcia określonego stanowiska. Tymczasem u synoptyków traktowane są one w zupełnie inny sposób, to znaczy opowiada się o życiu Jezusa, przywołuje się ważniejsze szczegóły i Jego powiedzenia. Na pierwszy rzut oka w tym wyborze jest coś tajemniczego, wręcz dziwnego. Lecz taka jest ich natura, ich «rodzaj literacki». Opowiadając o życiu Jezusa, przemawiają do Kościołów. Wspominając Jezusa i Jego słowa, zajmują stanowisko wobec problemów wspólnot, rozmaitych sytuacji historycznych. Pomagają też stawić im czoło i rozwiązać je. Skuteczność, jaką się wykazały we wszystkich wymianach — misyjnym, katechetycznym, etycznym, a więc również duchowym — dowodzi słuszności, a nawet instynktownej genialności takiego wyboru.

4. Pomimo istnienia pewnych paralelizmów z synoptykami czwarta Ewangelia zostanie potraktowana osobno. Podobnie jak synoptycy; także Jan przedstawia fakty i słowa z życia Jezusa, jednakże na tak odmienną i teologicznie pogłębioną płaszczyźnie — życie «Słowa» Bożego w «ciele»

-że wymaga to odrębnego opracowania. Natomiast księga Dziejów Apostolskich, drugi tom dzieła Łukasza, zachowując perspektywę Ewangelii synoptycznych, oczywiście odwołuje się do życia Jezusa (stanowi ono treść pierwszego tomu — Ewangelii Łukasza), ale tylko w formie aluzji. Opisując jednak — i to w oparciu o solidne podstawy - historię Kościoła pierwotnego, pozostaje również świadkiem bardzo dawnych tradycji, wcześniejszych od tradycji samych synoptyków.

5. Ewangelie synoptyczne nie są dziełem, które powstało w jednym momencie. Stanowią raczej owoc długiego procesu. Zostały przygotowane przez tradycje o życiu Jezusa, często tylko ustne, przekazywane przez dziesiątki lat w Kościołach. Po części można je jeszcze zidentyfikować. Na przykład obok wielu tradycji jednostkowych istniała bardzo dawna tradycja o «logiach» Jezusa, z której korzystał zarówno Mateusz, jak i Łukasz. Ponadto była wspólna wszystkim trzem synoptykom tradycja o Jego «dziełach» (ona właśnie sprawiła, że są «synoptykami»). Te dwie wyraźnie różne formy przekazywania cennych wspomnień oraz starożytnego przepowiadania, które zrodziły się i rozwinęły niezależnie, są tak bardzo charakterystyczne, że można by się nawet pokusić o określenie ich duchowej orientacji (podobnie jak czyni się próby wyodrębnienia teologii każdej z nich). Niemniej byłoby to przedsięwzięcie nie tylko trudne, co przede wszystkim ryzykowne i zbyt szeroko zakrojone. Możemy stwierdzić, że gdy chodzi o wcześniejsze tradycje, to aktualnie posiadamy jedynie ich «redakcyjną» interpretację w trzech Ewangeliach synoptycznych. Jesteśmy w stanie do nich dotrzeć tylko za pośrednictwem tej potrójnej «redakcji», która stanowi prawdziwe dzieło literackie. Pewność osiągniemy wówczas, gdy — zwłaszcza w tak delikatnej dziedzinie, jaką jest historia duchowości - punktem wyjścia będzie konkretna literatura w takim kształcie, w jakim do nas dotarła. W naszym przypadku są to trzy Ewangelie synoptyczne.

Istnieje coś, co nie tylko pod względem literackim i historycznym łączy i odróżnia synoptyków. W ramach wspólnej tradycji każde z tych trzech dzieł odznacza się indywidualnymi cechami, które wyraźnie można wyszczególnić. Dlatego też słusznie należy przede wszystkim spróbować nakreślić ogólne i wspólne rysy wizji duchowości synoptyków, aby dopiero potem uchwycić specyficzne cechy duchowości każdej z trzech Ewangelii.

## 1. Duchowość Ewangelii synoptycznych

Bez wątpienia możliwe jest zarysowanie istotnych elementów duchowości synoptycznej<sup>1</sup>, skupiając uwagę przede wszystkim na tym, co w Nowym Testamencie wyróżnia i charakteryzuje te trzy Ewangelie. Niektóre z tych elementów ujawniają się od razu, i to właśnie one są wyrazem ich (Ewangelii) upodobań historycznych oraz propozycji eklezjalnej. Jednakże bardziej uważna lektura ujawnia raczej fragmentaryczny, niekompletny charakter ich struktury katechetycznej i historycznej. Wiele spraw jest zaledwie wzmiankowanych, znajomość innych zaś zdaje się być zakładana z góry. To, co przekazują nam synoptycy, jest raczej punktem wyjścia, a nie jakąś kompletną i systematyczną katechezą. Innymi słowy, jest to szkic do katechezy wspólnotowej i nic więcej. Taka ocena nie ma wszakże charakteru negatywnego. Czytając Ewangelie, szybko można zdać sobie sprawę z tego, co najbardziej leży na sercu ewangelistom. Chcą nie tyle przedstawić katechezę eklezjalną dla niej samej, co raczej uchwycić ducha, który ją ożywia od wewnątrz, tajemniczą i ukrytą moc, sprawiającą, że można ją proponować innym i wprowadzać w życie.

W tym znaczeniu ich wykład katechezy ostatecznie staje się właściwie wykładem duchowości. Słusznie można przypuszczać, że tak nieoczekiwany sposób prowadzenia katechezy—opowiadanie o życiu Jezusa — zakłada zaistnienie konieczności dokonania istotnej zmiany metody w samej katechezie, pojawienie się jakiegoś kryzysu jej głoszenia, a w konsekwencji

<sup>1</sup> Na końcu niniejszego opracowania prezentujemy krótki przegląd bibliograficzny. Niemniej w każdej części zamieszczamy kilka bezpośrednich punktów odniesienia, aby umożliwić czytelnikowi poszerzenie własnego pola zainteresowań i refleksji. Siłą rzeczy, zważywszy na stosunkowo skromną ilość opracowań traktujących wyłącznie duchowości, będziemy odnosić się przede wszystkim do dzieł o charakterze teologiczno-biblijnym, w których jest mowa - niekiedy nawet w sposób wyraźny — o problemach duchowości. Odnośnie do Ewangelii synoptycznych w ogólności odsyłamy przede wszystkim do aktualnych opracowań z teologii duchowości: L. Bouyer, *La spiritualité du N. Test. et des Pères*, rozdz. «Les évangiles synoptiques», w: *Histoire de la spiritualité chrétienne*, 1, Paris 1960, 121-152; D. Mollat, *Evangile. — La Spiritualité évangélique*, w: *Dictionnaire de Spiritualité* IV, 2, Paris 1961; P. Barbaglio, *Sinottici*, w: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Roma 1975, 1726-1738; B. Maggioni, *Esperienza spirituale nella Bibbia: II. Le comunità sinottiche*, w: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1979, 576-581; G. Helewa, *La spiritualità cristiana: linee fondamentali del Nuovo Testamento*, w: *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, Roma 1984, 9-82. Prace biblijne zajmujące się bardziej bezpośrednio duchowością: O. da Spinetoli, *Itinerario spirituale di Cristo*, 3 t., Assisi 1973-1974; J. Caba, *La oración de petición. Estudio exegetico sobre los evangelios sinopticos y los escritos joanicos*, Roma 1974. W końcu opracowania teologiczno-biblijne: W. Trilling, *L'annuncio di Cristo oggi. Pastorale e nuova esegesi*, Roma-Brescia 1970; I. de La Potterie (red.), *Da Gesù ai sinottici*, Assisi 1971; *Jésus dans les évangiles* (praca zbiorowa), Paris 1971; G. Segalla, *Teologia dei sinottici*, w: *Dizionario Teologico interdisciplinare*, Torino 1977, 370-387.

potrzeby oparcia jej na nowych podstawach, to znaczy na głębszym i duchowym fundamencie, który miałby większą skuteczność. Zbierając razem najbardziej charakterystyczne elementy, które łączą trzech synoptyków, można mieć nadzieję, że uda nam się również zarysować jednocząc ich wizję duchową. Poniżej przedstawiamy listę takich zasadniczych elementów wraz z wynikającymi z nich konsekwencjami dla duchowości.

1. *Przypomnienie życia i historii Jezusa*, które wypełnia stronice Ewangelii synoptycznych, z pewnością stanowi także duszę proponowanej przez nie nowej duchowości<sup>2</sup>. Akt wiary w zmartwychwstanie, a więc w Pana uwielbionego i zasiadającego w niebie, był wprawdzie fundamentalny dla chrześcijanina, ale mógł kryć w sobie pewne zagrożenia. Przede wszystkim chodziło o niebezpieczeństwo, że będzie się coraz bardziej patrzeć na Chrystusa jako na postać «wywyższoną», odległą, a w końcu straci się Go z oczu. Reakcja synoptyków na takie zagrożenie wydaje się jednomyślna i fundamentalna. Pierwotne wspólnoty żyły mocnym doświadczeniem wiary w tajemniczą obecność Pana. Ewangelisti starają się doprowadzić do tego doświadczenia swoje wspólnoty rozsiane po całym basenie Morza Śródziemnego w drugiej połowie I wieku. Potwierdzeniem tego jest kompozycja Ewangelii, w których Chrystus nie jest postacią z przeszłości. Zmartwychwstanie nie przemieniło Go w jakąś postać mityczną, daleką od człowieka. Przeciwnie — uczyniło Go postacią żywą, definitywnie obecną. Cel przybliżenia Jezusa osiągają ewangelisti przez skoncentrowanie uwagi czytelnika na konkretnych, codziennych faktach z Jego życia. Wydarzenia te bez wątpienia miały miejsce «raz na zawsze» w przeszłości, a jednak są one faktami należącymi do historii, która pozostaje zawsze aktualna, obecna, ponieważ obecna i żywa jest osoba dokonująca tych dzieł. Wydarzenia te są aktualne, skuteczne, posiadają zawsze nowy sens dla Kościoła oraz dla osobistej historii ucznia Jezusa. Zamyśl narratorów

<sup>2</sup> Temat ten bywa traktowany na różny sposób. Zob. G. Bornkamm, *Fede e storia nei vangeli*, w: *Gesù di Nazaret*, Torino 1968, 7-22 (niezwykle ciekawe obserwacje); H. Zimmermann, *L'annuncio di Gesù Cristo e la storia della sua vita terrena*, w: *Gesù Cristo*, Torino 1976, 53-125 (szczególnie od s. 75: «la connessione fra storia ed annuncio»); W.G. Ktimmel, *Il problema del Gesù storico. — La problematica teologica*, w: *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1976, 23-26; X. Léon-Dufour, *I vangeli sinottici. — I vangeli e la storia*, w: *Introduzione al Nuovo Testamento*,

2 *L'annuncio del vangelo* (pod red. A. George-E Grelot), Roma 1977, 202-226; M. Serenthá, *La cristologia dei sinottici nel campo di tensione del 'Gesù terreno' e del Cristo glorificato*, w: *Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre*, Leumann (Torino) 1982, 81-105; L. Goppelt, «L'opera di Gesù nel suo significato storico. — Puntualizzazione storica e teologica», jw:] *Teologia del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1982, 62-70; R. Fabris, *Gesù per i cristiani*, w: *Gesù ai Nazaret. Storia e interpretazione*, Assisi 1983, 380-390.



ukazuje się szczególnie łatwo w opowiadaniach, w których widać wyraźne implikacje teologiczne (scena chrztu, przemienienia...). Chcieli oni, aby słowa i dzieła Jezusa mocno wyryły się w duszach i w doświadczeniu wiary uczniów

Tak więc przedpaschalna historia Jezusa, nie naruszając autonomicznej wartości zaistniałych faktów, służy do przedstawienia w nowy i żywy sposób zmartwychwstałego Pana, który przecież jest tym samym «historycznym» Jezusem. Jego historię włącza się w historię człowieka, w codzienną rzeczywistość wierzącego i Kościoła. Dla synoptyków pierwszym postulatem ich wizji duchowości jest bezpośrednia, żywa i obszerna znajomość faktów z życia Jezusa. Innymi słowy, chodzi o ich ciągłe przypominanie, które dokonuje się na głębokim i żywym poziomie wiary, odczuwanej jako prawdziwe, rzeczywiste doświadczenie Jezusa żyjącego i obecnego.

2. Tym samym wymogom, ale w kategoriach bardziej dynamicznych, odpowiada *opowiadanie o cudach dokonanych przez Jezusa*, które zajmuje bardzo okazałe miejsce w tradycji wspólnej trzem synoptykom. W tych licznych i nierzadko bardzo rozbudowanych opowiadaniach niemal zupełnie nie istnieją kwestie, które moglibyśmy nazwać apologetycznymi. Jezus nigdy nie dokonuje cudów, by kogoś przywieść do wiary. Wręcz przeciwnie - aby cud mógł się dokonać, zawsze najpierw wymaga wiary. Niejako ubocznie można jednak w tych opisach zauważyć pewien profil misyjny: mesjański cudotwórca dokonuje boskich dzieł! Przeważający jest wszakże profil teologiczny, a więc zarazem katechetyczny i duchowy<sup>3</sup>.

Wśród cudów wyróżniają się egzorcyzmy. Nierzadko nawet w formie egzorcyzmu przedstawiane są zwyczajne uzdrowienia. Pod postacią cudu ewangeliści chcą przedstawić nade wszystko zwycięską walkę Jezusa z szatanem. Czytelnik powinien dostrzec w nich znaki zbawienia eschatologicznego (por. Mk 2,1-12 par. — uzdrowienie paralityka i odpuszczenie grzechów) oraz prawdziwej antycypacji zmartwychwstania (znaczące jest tu zakończenie sceny uzdrowienia epileptyka —Mk 9,26-27). W tych gestach wyraża się przemożne działanie Bożego Ducha w świecie (por.

<sup>3</sup> W głównej mierze teologiczne opracowanie problemu cudów znajdziemy w: J. Jeremias, *La vittoria sul regno di Satana*, w: *Teologia del Nuovo Testamento*, I, Brescia 1972, 104-115; L. Goppelt, *Il significato teologico dei miracoli di Gesù* (powyżej, przyp. 2), 215-227; W. G. Kümmel, *Le azioni di Gesù* (powyżej, przyp. 2), 69-74; R. Fabris, *Il significato dei miracoli di Gesù* (powyżej, przyp. 2), 168-173.

Mk 3,28-29), ewidentny znak nadejścia królestwa niebieskiego (por. Mt 12,28 par.). Walka eschatologiczna przeciwko szatanowi została więc zapoczątkowana już w samym życiu Jezusa. Lecz Jezus jest wciąż obecny. Dlatego też przy pomocy cudów synoptycy pouczają czytelnika, że Jezus — pogromca zła i szatana — jest żyjącym Panem, który teraz dokonuje takich samych dzieł w świecie, w Kościele i w życiu każdego wierzącego. Doświadczyć nieustannego działania Chrystusa w swoim własnym życiu, które doznało głębokiej przemiany przez akt wiary i Ewangelię; przeżyć na nowo realistycznie — ale w głębi własnego istnienia — cuda dokonane w przeszłości jako tajemnicę, która nadal się odnawia i nieprzerwanie kontynuuje Boże dzieło w Chrystusie; poczuć w sobie wyzwalającą moc Pana żyjącego i obecnego — wszystko to stanowi zasadniczą część koncepcji duchowości proponowanej przez synoptyków. Skoro nadejście *eschatonu* jest już obecne w historii Jezusa i w Jego dziele mesjańskim, to również życie wierzących zostało nim naznaczone. Istotnie, przeżywają oni już teraz — w wierze — rzeczywistość królestwa obecnego i działającego.

Na samym początku historii Kościoła chrześcijanie zapewne oczekiwali rychłego powrotu Chrystusa, żyjąc w błogosławionym napięciu, które okazało się prawdziwą mocą. Jednak na dłuższą metę myśl o Jezusie jako postaci z przyszłości — zwłaszcza kiedy stopniowo rozwiewał się sen o Jego rychłym nadejściu — zaczęła nieco oddalać Go z życia uczniów. Poważne niebezpieczeństwo osłabienia duchowego przejmuje troską synoptyków i skłania ich do skoncentrowania ewangelicznego przesłania na minionej, lecz zawsze aktualnej działalności Jezusa. Chrystus, który w czasie «paruzji» obróci cały kosmos wniwecz i radykalnie go przekształci, już teraz dokonuje swego dzieła zbawczego i przemieniającego w głębi dusz, w tajemnicy wiary. Rzeczywiste doświadczenie tej mocy, która działa od wewnątrz — co zostało realistycznie ukazane w cudach — stanowi podstawowy element duchowości przedstawionej w Ewangeliach synoptycznych.

3. Analogiczną rolę spełnia także *przekazywanie słów Jezusa*. Wypowiedziane przez Nauczyciela w czasie Jego ziemskiego życia, były pieczołowicie przechowywane od samego początku. Przekazywano je w ramach przepowiadania misyjnego. Jego osobiste nauczanie, które budziło zdumienie i zachwyt już w czasie Jego życia (por. Mt 7,28; Łk 4,21; 11,27), stanowiło bezcenny bagaż dla Kościoła, który je powtarzał, powoli tworząc zaczątki zbiorów, otaczanych szczególną troską. Jednak ich pastoralne wykorzystanie ze strony synoptyków jest prawdziwą nowością. Nie ograniczają się bowiem do powtarzania wypowiedzi Je-

zusa, ale przedstawiają je Kościołowi z zupełnie nową intencją. Ze słów Jezusa wypowiedzianych czterdzieści lub pięćdziesiąt lat wcześniej czynią aktualną katechezę dla wspólnoty, dostosowaną do tego, by kształtować sumienia chrześcijańskie, wychowywać do życia wiarą, zdolnego rzetelnie stawiać czoło trudnościom i rozwiązywać problemy, którymi Kościół żyje w tym momencie.

W przeciwieństwie do innych autorów Nowego Testamentu synoptycy przybierają śmiałą postawę, która wskazuje na charakterystyczną, nową duchowość<sup>4</sup>. Nie można zapominać, jakie było pierwotne znaczenie słów Jezusa. Ich wywrotowa moc polegała na głoszeniu Bożego «teraz», bliskiego nadejścia królestwa, nie zaś na formowaniu chrześcijańskich sumień lub rozwiązywaniu problemów kościelnych. W czasach Jezusa nie istniał ani Kościół, ani jego nowe życiowe potrzeby! A jednak synoptycy wnikają w głąb słów Jezusa, wsłuchują się w nie z całkowicie nową postawą duchową. Starają się w ten sposób uchwycić ich ogromną moc formacyjną. Zapraszają do tego także innych uczniów. Wsłuchiwanie się w słowa Jezusa i proponowanie ich na nowo jako *charyzmatyczną odpowiedź na problemy ówczesnego Kościoła* (C. Martini) stanowi bez wątpienia jedną z najbardziej charakterystycznych cech synoptyków.

Nietrudno zrozumieć, co leżało u podstaw takiej koncepcji. Kierowali się przekonaniem, że wypowiedziane dawno temu «historyczne» słowa Jezusa nie zatraciły się w przeszłości, lecz jeśli odczyta się je w odpowiednim klimacie duchowym, nadal mogą stanowić konkretny i rzeczywisty punkt styczny z chwilą obecną Kościoła oraz poszczególnych wiernych. Jezus — żyjący, obecny — który *teraz* działa we wspólnocie i w duszach, *teraz* przemawia żywym słowem, powtarza z ciągle nową skutecznością te same słowa, które wypowiedział podczas swego ziemskiego życia. W ten sposób zostaje uzupełniony obraz tej nowej duchowości, która nie tylko zaprasza do poznania słów wypowiedzianych przez Jezusa, ale również do wnikięcia w ich ducha, wsłuchiwania się w nie jako słowa żywe i aktualne. Jezus «historyczny», Pan uwielbiony, nadal prowadzi swój dialog formacyjny z Kościołem i z każdą wierzącą duszą.

<sup>4</sup> Problemem tym szczególnie zajmuje się M. Serenthá, *Dall'annuncio di Gesù all'annuncio di Gesù* (powyżej, przyp. 2), 92-98. Bardziej ogólnie temat ten traktuje R. Fabris, *Leparole di Gesù* (powyżej, przyp. 2), 174-177. Na temat tak zwanego «źródła logiów»: P. Hoffmann, *La prédication de Jésus dans la source des Logia*, w: *Jésus dans les évangiles*, Paris 1971, 25-50; Id., *I germi teologici dei logia*, w: *Forma ed esigenze del Nuovo Testamento*, Bari 1973, 217-248 (szczególną uwagę skupia autor na antycznym doświadczeniu wspólnotowym, które legło u podstaw zbioru logiów); T. W. Manson, *I detti di Gesù nei vangeli di Matteo e di Luca*, Brescia 1981.

4. Inną — i to wcale nie drugorzędną — oryginalną cechą synoptyków jest *powrót do przepowiadania królestwa*.

Nietrudno przewidzieć, w jaki sposób odbija się to na duchowości synoptycznej<sup>5</sup>, którą — w przeciwieństwie do duchowości właściwej reszcie Nowego Testamentu — moglibyśmy niewątpliwie określić «duchowością królestwa». Wielość tekstów synoptycznych, w których pojawia się głoszenie królestwa — zawsze w ustach Jezusa — zmusza do refleksji: więcej niż sześćdziesiąt razy! Fakt ten nie tylko nie znajduje sobie równych w literaturze judaistycznej czy świeckiej, lecz nawet w pozostałych księgach Nowego Testamentu (w całości około dwadzieścia przypadków), łącznie z Janem (dwa razy). Biorąc pod uwagę stosunkowo późne powstanie literatury synoptycznej — schyłek pierwszego pokolenia chrześcijan — to drastyczne porzucenie tradycyjnego języka kościelnego oraz nawrót do własnego języka Jezusa pozostaje czymś wyjątkowym. Już sam ten fakt wystarczyłby, by wyłączyć Ewangelie synoptyczne ze wspólnego dla reszty Nowego Testamentu tła i naznaczyć indywidualnym piętnem pod każdym względem, także duchowym. Jezusowe przepowiadanie — *bliskie jest Królestwo* — chrześcijaństwo szybko zastąpiło innym: «Jezus zmartwychwstał. On jest Chrystusem, Synem Bożym, który zbawia». W gruncie rzeczy to nowe przesłanie nie było niczym innym, jak tylko słuszną i głęboką interpretacją chrystologiczną pierwszego przesłania. A jednak, jak widać, brzmiało całkiem inaczej. Skoro synoptycy stawiali sobie za cel, choć w mniejszym stopniu, *przepowiadanie o Jezusie* Chrystusie, Synu i Zbawicielu, to dlaczego tak zdecydowanie pragnęli powrócić do *przepowiadania Jezusa* o królestwie? Przede wszystkim wyraźnie widać, że kierowały nimi racje historyczne. Mówiąc o Jezusie, przekazują przesłanie Jezusa! Wyjaśnienie to jest wprawdzie poprawne, ale niewystarczające, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że z taką mocą rozprowadzają to przesłanie wśród Kościołów.

Mając na uwadze wszystko, co dotąd zostało powiedziane na temat duchowości synoptyków, trzeba stwierdzić, że same Ewangelie kierują nas ku jeszcze innemu wyjaśnieniu tego faktu. *Przepowiadanie o Jezusie* naturalnie prowadziło do tego, że główną postacią stawał się Kościół

<sup>5</sup> Klasycznym dziełem odnośnie do tego tematu pozostaje R. Schnackenburg, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1971 (zwłaszcza rozdz.: «Signoria e Regno di Dio nella predicazione di Gesù», 75-262). Ponadto: J. Jeremias, *L'aurora del Regno ai Dio* (powyżej, przyp. 3), 116-129; W. G. Kimmel, *Il Regno ai Dio* (powyżej, przyp. 2), 34-42; L. Goppelt, *La venuta del Regno di Dio* (powyżej, przyp. 2), 105-141. Temat ten szeroko traktuje również R. Fabris, *L'annuncio del Regno di Dio* (powyżej, przyp. 2), 116-134. Nieco odmiennego zabarwienia jest A. George, *La seigneurie de Jésus dans les évangiles synoptiques*, „Lumière et vie” 57 (1962), 22-42.

głoszący, zaś Jezus był tylko przedmiotem jego przepowiadania. Owszem, «przedmiotem», którego się czci i adoruje, ale zawsze tylko przedmiotem. Natomiast w *przepowiadaniu Jezusa* sam Jezus jest żywym «podmiotem», który mówi, głosi, porusza sumieniami i historią, i który w końcu działa jako rzeczywiście główna postać w Kościele. Mamy tu więc raz jeszcze do czynienia z właściwym wyłącznie synoptykom pragnieniem odzyskania żywego Jezusa, który głosi i działa, jest autentyczną osobą, przepowiadającą i działającą zarówno w łonie Kościoła, jak i w sercu wierzącego. A zatem prawdziwy przewrót, który musiał zostawić po sobie głębokie ślady! Nie Kościół, który mówi o Jezusie, lecz — nade wszystko! — żywy Jezus, który przemawia w Kościele i do świata. Mimo zachowania pewnej ciągłości, proponuje się niebagatelną zmianę postawy w najgłębszych warstwach chrześcijańskiej egzystencji. W konsekwencji rodzi się także całkowicie nowy i oryginalny sposób odczuwania oraz przeżywania duchowości, która zostaje teraz mocno osadzona na żywej osobie Jezusa. Sami bohaterowie Ewangelii, którzy otaczają Jezusa w czasie wydarzeń przedpaschalnych, szczególnie uczniowie, zajęci ciągłym przebywaniem z Nim, «powołani» przez Niego, *aby byli z Nim* (Mk 3,14), wszędzie chodząc Jego śladami, «patrzac», jak przygotowuje się do wypełnienia swego mesjańskiego zadania, i «słuchając», jak głosi królestwo, w rzeczywistości są zapowiedzią wspólnoty chrześcijańskiej, która czyta Ewangelię, wezwana do tego samego autentycznego doświadczenia.

5. W strukturze Ewangelii synoptycznych inną wielką nowością o niewątpliwie wyjątkowym znaczeniu jest *opis męki* Jezusa. Ważny nie tylko na płaszczyźnie literackiej, głęboko naznaczy przede wszystkim teologię oraz duchowość chrześcijańską<sup>6</sup>. Oczywiście zainteresowanie męką Chrystusa jest bardzo żywe we wszystkich częściach Nowego Testamentu. Niemniej synoptycy nie ograniczają się tylko do samego stwierdzenia («umarł za nas»), ale tworzą precyzyjne i wyjątkowo rozbudowane *opowiadanie*. Trzeba postawić pytanie o znaczenie tej nowości oraz o wynikającą z niej duchową postawę. Nie jest to po prostu *the-*

<sup>6</sup> Przy zastosowaniu metody porównawczej znaczące rezultaty osiągnęły studia prowadzone przez A. Vanhoye, *Structure et théologie des récits évangéliques de la Passion dans les évangiles synoptiques*, NRT 89 (1967), 135-163; Id., *Le diverse prospettive dei quattro racconti evangelici sulla Passione*, CC 121 (1970), 463-475. Skupiając uwagę na kwestiach duchowości, z tekstów paralelnych Ewangelii korzysta także P. Benoit, *Passione e Risurrezione del Signore*, Torino 1967. Cenna jest również szeroka panorama przedstawiona w: M. Galizzi, *Problemática attitude sulla Passione*, Parola di Vita 1/ (1972), 95-129. Odnośnie do tego tematu zobacz też różne teologie Nowego Testamentu: J. Jeremias, 327-342; W. G. Kümmel, 144-146; L. Goppelt, 298-302 (powyżej, przyp. 2 i 3).

*ologia crucis*— Syn, który umarł «za nas», dokonując zadośćuczynienia i «odkupienia» — bardzo silnie obecna w pozostałych pismach: listach Pawłowych, Pierwszym Liście Piotra, Liście do Hebrajczyków, Apokalipsie... Z pewnością nie w tym leży oryginalność synoptyków. A jednak ten imponujący ogrom materiału narracyjnego w trzech Ewangeliach skłania do refleksji. Jest on tak silnie rozbudowany - jedna czwarta całej Ewangelii Marka! - tak długo przygotowywany, że klasyczna już dziś definicja, która uważa Ewangelie za *długie wprowadzenie do opisu męki* (M. Kahler), okazuje się w pełni uzasadniona. Nawet rodzaj literacki Ewangelii nie jest w stanie wszystkiego wyjaśnić. Owszem, prawdą jest, że skoro przy ich tworzeniu kierowano się specyficznym kryterium — pouczyć za pomocą opowiadania o życiu Jezusa — to musiały one «opowiedzieć» także o męce. Jednak nie da się w ten sposób wytłumaczyć tak ogromnych dysproporcji. Przecież w porównaniu ze zwięzłymi opowiadaniem w innych częściach ten tak wyjątkowo rozbudowany opis obejmuje bardzo krótki okres — zaledwie jeden dzień. Uderza nas to jeszcze bardziej, jeśli porównamy go z opowiadaniem o zmartwychwstaniu. Opisy męki są w tym zestawieniu zdecydowanie dłuższe. Skrajnym przypadkiem jest Ewangelia Marka. Jeśli pominiemy deuterokanoniczne zakończenie, które zostało dodane w późniejszym czasie, tematowi zmartwychwstania poświęcone jest ledwie osiem wersetów. O męce jest mowa w stu dwudziestu.

Jednak również synoptycy zmierzają ku zmartwychwstaniu i wydobywają z niego wszelkie możliwe znaczenia. Dlaczego więc kładą taki nacisk na mękę? Najbardziej przekonującym wyjaśnieniem tego faktu, także z punktu widzenia teologii duchowości, jest bez wątpienia ukierunkowanie synoptyków na zmartwychwstanie. To oczywiste, że męka według nich stanowi najlepsze i najskuteczniejsze wprowadzenie w zrozumienie tajemnicy paschalnej. W ich planie właśnie taka wytrwała i wnikliwa refleksja nad męką Jezusa może najlepiej karmić i ubogacać doświadczenie żywego Pana we wspólnotach oraz w ludzkich sumieniach. Dla synoptyków każde opowiadanie «historyczne» — wydarzenia z przeszłości — przechodzi w propozycję wiary w obecność Pana. Jest to szczególnie prawdziwe — chociaż w sposób paradoksalny - w przypadku męki jako opowiadania. Ten tak bardzo akcentowany i mocno podkreślany opis ujawnia intencję przekazania prawdy, że zmartwychwstały Pan jest obecny wśród swoich właśnie jako ukrzyżowany. Tajemnicę tę można przyjąć tylko na głębokim poziomie wiary i duchowości. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że Pan jest obecny jedynie dzięki swemu zmartwychwstaniu, podczas gdy Jego cierpienia i śmierć należą nieodwracalnie do minionej historii.

Duchowość synoptyków koncentruje się właśnie na tym niewiarygodnym paradoksie. W innych pismach Nowego Testamentu śmierć Chrystusa jest nieustannie wspominana z głęboką wiarą i uczuciem religijnym, jednak - można by rzec - traktuje się ją jako wydarzenie samo w sobie, wykraczające poza wszelkie schematy, swoisty pomysł Boga — Syn Boży umiera! — wzruszające uniżenie się niebios w stronę ludzi. Tymczasem u synoptyków jest inaczej. U nich męka staje się opowiadaniem, dlatego też odzyskuje konkretny, ludzki wymiar, jakiego nie da się odnaleźć gdzie indziej: uniżenie, opuszczenie, rozdarcie ciała, policzkowanie i oplucie, przeszycie gwoźdźmi, spazmy, a nawet ludzki lęk i strach. Trzeba powiedzieć, że jest to coś całkowicie nowego i odmiennego, co doskonale wpisuje się w codzienny żywot człowieka, co jest bliskie każdemu jak żadne inne wydarzenie ewangeliczne. Obecny w życiu każdego wierzącego jako ukrzyżowany, Zmartwychwstały codziennie przeżywa w nim na nowo swój krzyż w autentycznej i przemieniającej komunii. Prowadzi to oczywiście do określonych konsekwencji w życiu: do wielkodusznej zdolności oderwania się od rzeczywistości ziemskiej, aby w pełni żyć napięciem eschatologicznym — «nieść krzyż»; do gotowości świadomego i pogodnego przyjęcia śmierci jako momentu przejścia do zbawienia i do królestwa — *kto straci swe życie, ten je zyska* — w zjednoczeniu z Panem; do akceptacji każdej przeciwności czy prześladowania dla głoszenia Ewangelii i nadejścia królestwa jako formy dawania świadectwa Panu odrzuconemu i ukrzyżowanemu. Doświadczając we własnym ciele śmierci Chrystusa, a więc doświadczając też wraz z Chrystusem swego rodzaju codziennego wykorzenienia z obecnej tymczasowej rzeczywistości, chrześcijanin niejako antycypuje już transcendentny klimat zbawienia eschatologicznego w życiowej i autentycznej komunii z uwielbionym Panem. Równocześnie, jakby włączony w Jego odkupieńcze męczeństwo śmierci, staje się jego żywym znakiem wobec świata. Jak w Chrystusie posłusznym Ojcu (Getsemani), tak też w uczniu, właśnie wtedy gdy przeżywa na nowo tajemnicę krzyża, wypełniają się Boże plany i już teraz dokonuje się zmartwychwstanie.

W ten sposób zamyka się paradoksalny i zdumiewający krąg duchowy synoptyków. Aby uczeń mógł autentycznie uczestniczyć w doświadczeniu zmartwychwstałego Pana, nie ma dla niego innej drogi, jak tylko żywe doświadczenie Ukrzyżowanego. Dlatego też synoptycy najpierw z taką mocą podkreślają znaczenie obecności Pana, który działa, przemawia i przepowiada, a następnie kończą wyważoną, głęboką i obszerną refleksją nad Chrystusem ukrzyżowanym. Ich zaskakująca wizja pastoralna polega

na tym, że świat ucznia i Kościoła opiera się na historycznym życiu Jezusa, które przekształcają w prawdziwą propozycję życia chrześcijańskiego. Projekt ten wyraźnie odślania zasadnicze linie bogatej i głębokiej duchowości, która całkowicie koncentruje się na Chrystusie żyjącym i składającym siebie w ofierze.

## 2. Duchowość Ewangelii Marka

Zasadnicze elementy duchowości synoptycznej, które występują właściwie we wszystkich trzech Ewangeliach, w każdej z nich nabierają nowych odcieni, napięć i perspektyw. Jest to uwarunkowane wieloma czynnikami: okolicznościami, jakie skłoniły każdego z autorów do pisanie, odmiennymi sytuacjami wspólnot, do których były adresowane, różnym czasem powstania. W ten sposób wchodzimy w skomplikowane, lecz intrygujące zagadnienie redakcji ewangelicznej. Każdy ewangelista przedstawia w bardzo osobisty sposób — to znaczy «redaguje» — dawne i wspólne tradycje, łączy je z innymi tradycjami, jakie on sam osobiście przejął od Kościołów, włącza je w ramy nowej kompozycji. Nowy okazuje się też kierunek katechezy i teologii każdego z nich, a więc również duchowości. Kształt nadany przez Marka, w którym brak opowiadań o dzieciństwie Zbawiciela, a nawet o chrystofaniach paschalnych — z wyjątkiem późniejszego zakończenia kanonicznego (por. 16,9-20) — jest odzwierciedleniem najstarszej koncepcji Ewangelii, a więc także teologii i duchowości<sup>7</sup>. Z drugiej strony, przy aktualnym stanie tekstów, stanowi

<sup>7</sup> Treści duchowe tej Ewangelii uwidaczniają się w poglądach teologicznych. Stąd też pożyteczne będzie skorzystanie z najnowszych komentarzy, które starają się odtworzyć zawartą w niej doktrynę: E. Schweizer, *L'opera teologica di Marco*, w: *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971, 403-410 (pełne treści i obszernie wprowadzenie do całej tej problematyki); J. Gnilka, *Theologie (und Plan) des Markusevangeliums*, w: *Das Evangelium nach Markus*, I, Zürich 1978, 25-30; R. Pesch, *L'apporto teologico dell'evangelista Marco*, w: *Il Vangelo di Marco*, I, Brescia 1980, 101-123 (ważne opracowanie, tylko pozornie umniejsza rolę redakcji); J. Ernst, *Die literarische und theologische Leistung des Markus*, w: *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1981, 13-17. W naszym przypadku szczególnie użyteczne okazują się komentarze nie ściśle krytyczne, lecz te, które zajmują się głównie aspektami aktualizacji i duchowości: R. Schnackenburg, *Vangelo secondo Marco*, «Commenti spirituali al Nuovo Testamento», 21., Roma 1969-1973; J. Delorme, *Lettura del vangelo di Marco*, «Quaderni di spiritualité», Assisi 1975; B. Maggioni, *Il racconto di Marco*, Assisi 1981. Szczególnie trzeba mieć na uwadze studia teologiczne przeprowadzone bezpośrednio nad tą Ewangelią: J. Blinzler, *La prédication de Jésus dans l'évangile de Marc*, w: *Jésus dans les évangiles*, Paris 1971, 51-90; T. Delorme, *Aspetti dottrinali del secondo vangelo*, w: *Da Gesù ai vangeli*, Assisi 1971, 97-128; A. Bonora, *La speranza del cristiano nel vangelo di Marco*, Padova 1976; V. Fusco, *Parola e Regno. La sezione delle parabole nell' prospettiva marciana*, Brescia 1980; E. Manicardi, *Il cammino di Gesù nel vangelo di Marco*, Roma 1981.



ona najstarsze dzieło ewangeliczne: pochodzi z lat 65-70. Słusznie rozpoczniemy od Ewangelii Marka również z tego względu, że jest ona bez wątpienia dziełem bardzo charakterystycznym. Wyodrębniając jej zasadnicze osobliwości względem pozostałych synoptyków, będziemy mogli uchwycić najbardziej charakterystyczne aspekty koncepcji duchowości Marka.

1. Niepowtarzalną cechą tej Ewangelii, która ją wyraźnie wyróżnia spośród innych, jest absolutna przewaga opowiadań o wydarzeniach z życia Jezusa w stosunku do mów, które zostały drastycznie zredukowane. Także inni ewangeliści interesują się życiem Jezusa, jednakże Marek odwołuje się do niego w sposób niemal wyłączny i dominujący. Jest to jego osobliwość<sup>8</sup>. Według niego fakty z przeszłości Jezusa mają wartość same w sobie. Nie można sprowadzić całego opowiadania do przekazu aktualizującego (tzn. ujętego przede wszystkim z perspektywy aktualnej sytuacji wspólnoty kościelnej). Niemniej Marek pisze «Ewangelię» (1,1). Przeszłość życia Jezusa uważa za ważną dla Kościoła teraźniejszego, dla formacji wierzących oraz ich życia praktycznego. Marek mówi o Jezusie, kierując swój wzrok ku Kościołowi. Sprawnie buduje bezpośrednią i aktywną relację między życiem Nauczyciela a aktualną rzeczywistością. Jest to więc opowiadanie o wydarzeniach, które już się dokonały. Powstaje jednak jako odpowiedź na wymogi przepowiadania Ewangelii oraz jako dzieło skierowane do Kościoła. Zarysowuje szkic odpowiedniej dydaktyki, która ma na celu wspieranie i ukierunkowanie wiary chrześcijan. Już sam wybór dokonany przez Marka — uprzywilejowanie faktów z życia Jezusa przy jednoczesnym ograniczeniu Jego mów—stanowi «ważny akt teologiczny» (R. Pesch). Również z punktu widzenia duchowości ma ono poważne konsekwencje. Przecież głównie w mowach Jezusa, tak obficie obecnych u Mateusza i Łukasza, przekazywany jest ewangeliczny zamysł życia, czyli to, co Jezus proponuje uczniowi i czego od niego oczekuje. Tak więc w Ewangelii Marka ten aspekt pozostaje zdecydowanie w cieniu. Ograniczona obecność mów prowadzi do wyraźnego zepchnięcia

<sup>8</sup> Ten aspekt, zasadniczy dla zrozumienia Marka i jego duchowości, jest dziś powszechnie akcentowany. Ograniczymy się do zacytowania: E. Schweizer (komentarz), 409:... *opowiadanie o niesłyszanej i niepojętej, wcielonej miłości Boga, który w Jezusie szuka i znajduje człowieka, pokonując wszelkie opory* (zob. jednak całe opracowanie: s. 406-410); K. Kertelge, *L'epifania di Gesù nel vangelo di Marco*, w: *Forma ed esigenze del Nuovo Testamento*, Bari 1973, 249-279 (silne i wyraźne podkreślenie znaczenia historii Jezusa dla wiary, zob. szczególnie s. 276); R. Pesch (komentarz), 101-106 (cała historia Jezusa, a nie tylko zmartwychwstanie, *otwiera nową drogę do urzeczywistnienia komunii ludzi z Bogiem*, Pesch jest niewątpliwie autorem, który najmocniej kładzie nacisk na to zagadnienie).

na drugi plan problemu postawy, jakiej wymaga się od ucznia. Istotnie, niewiele o tym się mówi. Natomiast za pomocą opowiadań ukazuje się w pełnym świetle to, kim Jezus jest i czego dokonuje. Liczy się tu nie tyle to, co czyni uczeń, lecz raczej to, co Chrystus czyni dla niego. Marek podejmuje się pokazania tego właśnie aspektu.

Trzeba oczywiście przyjąć Chrystusa, zaakceptować Jego moc zbawczą. W ten sposób przygotowuje się dla ucznia, w życiowej relacji z Chrystusem, nowy sposób bycia i rozumienia egzystencji. Marek chętnie określa uczniów jako *tych, którzy są z Jezusem* 4,10; por. również 5,18). Podobnie definiuje też ich powołanie: *Ustanowił Dwunastu, aby byli z Nim* (3,14). Jest to wymowny język, który raczej nie znajduje odpowiednika w innych Ewangeliach. Ponieważ uczniowie *mają ze sobą pana młodego* (2,29), znajdują się w szczególnej sytuacji, jakby w jakimś innym wymiarze. Nie wymaga się od nich, by cokolwiek robili (post!), lecz tylko aby zaakceptowali klimat radości, który ktoś inny im stwarza jako zadatek nowego świata zbawienia. W tym wymownym fragmencie można dostrzec aluzję do wydarzenia paschalnego. Radosne doświadczenie Chrystusa zmartwychwstałego — jeśli przełożymy myśl Marka na język eklezjalny - wprowadza chrześcijanina w nową sytuację, która oddziałuje w jego wnętrzu i przemienia całą jego egzystencję. Wraz z Jezusem to, co Boże, dokonało inwazji w ludzki świat. Chce tylko zostać przyjęty w wierze, żeby dokonało się zbawienie.

Syn Boży jest i działa w centrum wszystkiego. W tym sensie można mówić o trzech fundamentalnych scenach, które wyznaczają rytm Markowej opowieści: teofania w czasie chrztu — *Ty jesteś moim Synem* (1,11), przemienienie — *To jest mój Syn* (9,7) oraz modlitwa chrystologiczna w Getsemani — *Abba, Ojciec* (14,36). Jest to rzeczywiście Ewangelia o Synu Bożym (1,1), który został nim w pełni ogłoszony dopiero pod krzyżem: *Prawdziwie ten człowiek był Synem Bożym* (15,39). To napięcie — «łuk napięcia» - które uwidacznia się w całym szeregu dzieł Jezusa, w szczególności w opisach cudów, wiąże kompozycję Marka w jedną całość. Ewangelista posługuje się wszelkimi możliwymi środkami, by jego chrześcijański czytelnik to zauważył i zdecydował się przyjąć postawę duchową, która leży u podstaw wszystkiego. Chce, aby miał żywą świadomość wydarzenia, które dokonuje się w Chrystusie, aby wszedł w życiową komunie z Nim — aby «był z Nim» — przyjmując Go do swej egzystencji jako moc i obecność zbawczą. Działanie, postępowanie jest rzeczą ważną. Marka interesuje jednak przede wszystkim głębokie, autentyczne bycie ucznia, jego nowy sposób istnienia, który wypływa z jedyne i niepowtarzalnego doświadczenia wiary. Oczywiście oddziałując na niego od wewnątrz i przemieniając go

radykalnie, doświadczenie to stworzy podwaliny pod nowy, prawdziwie ewangeliczny sposób działania (por. 7,21-23).

Jeśli Marek zostawia nieco w cieniu ten ostatni aspekt, odsuwając go na drugi plan, lecz nie pomijając całkowicie, to ma ku temu swoje powody. Jako chrześcijanin i pasterz wie z własnego doświadczenia, że uczeń może naprawdę żyć i działać zgodnie ze swą wiarą nie tyle w oparciu o swą dobrą wolą lub osobistą decyzję, co dlatego, że w swym wnętrzu ożywiany jest mocnym doświadczeniem Pana, który żyje i działa. Fakt ten skłania ewangelistę do nakreślenia własnej «linii dydaktycznej» (Kertelge) w oparciu o życie Jezusa, z zamiarem stworzenia *opowiadania o niesfychanej miłości Boga, który w Jezusie szuka i znajduje człowieka* (Schweizer). Przedstawia więc swoją koncepcję duchowości, która całkowicie skupia się wokół poznania historii, jaką Jezus przeżył i przeżywa dla człowieka.

2. Drugi temat charakterystyczny dla Marka, który pozostaje w ścisłym związku z pierwszym, również dotyczy zagadnień związanych z teologią i duchowością: powtarzające się pytania o tajemnicę Jezusa oraz podkreślanie tematu wiary<sup>9</sup>. Pomimo że osoba Jezusa znajduje się w centrum wszystkiego, rzeczywiście owiana jest tajemnicą. Pozostające bez odpowiedzi pytania na Jego temat nawarstwiają się od samego początku: *Co to jest?* (1,27), *Kimże On jest?* (4,41), *Czy nie jest to cieśla?* (6,2-3 — prawdziwa lawina niepokojących pytań), ... *i mówiono o Nim: Jan Chrzciciel powstał z martwych...* (6,14). Jako fundamentalne dla struktury Markowej pytania te nabierają decydującego znaczenia w ustach samego Jezusa: *Za kogo uważają Mnie ludzie\*... A wy za kogo Mnie uważacie* (8,27.29). Nagłaca potrzeba ciągłego stawiania pytań Jezusowi w celu zrozumienia Jego tajemnicy zostaje podkreślona w formie negatywnej przez antyewangeliczną

<sup>9</sup> Jest to rzeczywiście charakterystyczna cecha Ewangelii Marka. Prowadzi się na ten temat obszerne studia i liczne dyskusje. Oto przykłady kilku opracowań bezpośrednio dotyczących tego zagadnienia: G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris 1968 (jest to rzeczywiście klasyczne dzieło w tej dziedzinie<sup>^</sup>); F. Longo, *Il segreto messianico nel vangelo di Marco*, Farola di Vita 15 (1970), 145-178; K. Kertelge, *Le epifanie segrete di Gesù* (powyżej, przyp. 8), 267-272; J. Blinzler, *Mystère du Christ...* (powyżej, przyp. 7), 55-59 (te ostatnie opracowania stanowią doskonałą syntezę zagadnienia). Temat został też starannie opracowany w komentarzach i wprowadzeniach o charakterze zarówno krytycznym, jaki popularyzatorskim: Beda-Rigaux, *Chi dite che io sia? ,v: Testimonianza del Vangelo di Marco*, Padova 1968, 109-142; K. Gutbrod, *L'evangelo del segreto messianico*, Torino 1971; R. Fabris, *Il segreto messianico e la cristologia di Marco*, w: *I Vangeli Il Vangelo secondo Marco*, Assisi 1975, 744-750; J. Gnilka, *Das Messiasgeheimnis* (powyżej, przyp. 7), 167-170; R. Pesch, *I comandati segretezza nei racconti di san Giacomo* (powyżej, przyp. 1), 249-250; J. Ernst, *Glaube im Markusevangelium, Das Messiasgeheimnis und die Schweigegebote Jesu* (powyżej, przyp. 7), 172-173, 243-245; B. Maggioni, *Gli interrogativi di Marco* (powyżej, przyp. 7), 10-12.

postawę złych duchów. One «wiedzą», kim jest Jezus — *Wiem, kim jesteś* (1,24) — i dlatego kategorycznie zmuszane są do milczenia (por. 1,25.34; 3,11.12). Plan Marka jest następujący: nie próbować na razie rozwikłać tajemnicy Jezusa. Istnieje bowiem zbyt duże ryzyko formułowania definicji, które same w sobie mogą być nawet poprawne, lecz łatwo dają się interpretować w sposób daleko wykraczający poza Ewangelię, która przecież kieruje się w stronę krzyża. Wymowne jest tu doświadczenie Piotra, który z przekonaniem stwierdza, że Jezus jest Mesjaszem (*Ty jesteś Chrystus* — 8,29), ale równocześnie zostaje napomniany przez Jezusa, *żeby nikomu o Nim nie mówił* (8,30). Zaraz potem jednak okazuje się niezdolny do tego, by zaakceptować Jego prawdziwą tajemnicę chrystologiczną - śmierć i zmartwychwstanie. Kieruje się ludzkim myśleniem, zamykając się na Boże plany: *Zejdź Mi z oczu, szatanie, bo nie myślisz o tym, co Boże* (8,33). Nie jest oczywiście przypadkiem, że zostaje nazwany szatanem właśnie w chwili, kiedy wydaje mu się, iż poznał już, kim jest Jezus! Katecheza teologiczna Marka, pozostając konsekwentnie w tej atmosferze tajemnicy, jaką stwarza — lub odkrywa — wokół Jezusa, raz jeszcze przypomina, aby nie wyprzedzać odpowiedzi.

Pojawia się zarazem inny tak charakterystyczny dla owej Ewangelii temat milczenia albo «tajemnicy mesjańskiej»; milczenia, którego Jezus systematycznie domaga się nie tylko od złych duchów, lecz również od cudownie uzdrowionych (por. 1,43-44; 5,43; 7,36; 8,26), a nawet od uczniów (por. 8,30; 9,9). Tajemnica Jezusa jest centrum wszystkiego. Iluzją są wszelkie próby jej rozwiązania. Przeciwnie, trzeba ją przyjąć, zaakceptować, wniknąć w nią. W ten sposób życie wierzącego, jakby przez nią przygniecione, wychodzi z niej przemienione i niejako przeniesione w świat Boski - w «myślenie po Bożemu». Marek oczywiście nie ma tu na myśli jakiejś tajemnicy abstrakcyjnej, teoretycznej. Według niego chodzi tu o prawdziwą - Boską - tajemnicę historyczną, po ludzku niezrozumiałą, przeciwną w stosunku do jakichkolwiek ludzkich oczekiwań. Jest to tajemnica, która przenika osobę Jezusa i prowadzi do «gorszącego» wydarzenia krzyża; tajemnica samego Boga, który za pośrednictwem Jezusa ukazuje się światu, aby go zbawić. Jest rzeczą naturalną, że w takiej sytuacji w człowieku powstaje zamęt i nie przestaje on stawiać dalszych pytań. Jednak przyjmując tę tajemnicę, wchodzi w klimat zbawienia, chociaż wszystko, co ludzkie, doznaje przy tym wstrząsu. Sam Jezus, który nosi w sobie tę tajemnicę, zawierza się jej, kiedy doświadcza czysto ludzkiej trwogi w Getsemani i gorzko woła z krzyża: *Boże mój, dlaczego...?*

(15,34-35). Są to niezwykle cenne fragmenty, na wskroś przeniknięte człowieczeństwem, które wszakże nadają ostatecznego kształtu tematyce religijnej i duchowej tej Ewangelii. Dla Marka wierzyć znaczy przyjąć tę tajemnicę i żyć nią, choćby nawet w bulwersującym i dramatycznym kontekście. Słusznie więc jego Ewangelię nazwano Ewangelią wiary.

Według niego już sama wiara, która zanurza życie ucznia w tajemnicę, jest doświadczeniem całkowicie tajemniczym, absolutnie niewytłumaczalnym na płaszczyźnie ludzkiej. Jezus chce być przyjęty, ale „wymuszając” wiarę, nie daje «żadnego znaku» (8,12), żadnego wyjaśnienia (12,28.33; zob. również 15,32). Jedynym przekonującym «znakiem», by uwierzyć w Jezusa, jest On sam ze swoją obecnością i swoim dziełem. Dziwi się, gdy oczekują od Niego czegoś innego: *Czemu to plemię domaga się znaku?* (8,12). Wiara wypływa z serca człowieka nie jako owoc przemyśleń czy przekonywających uzasadnień, lecz jako cud Boży.

Nad brzegiem jeziora Jezus powołuje czterech rybaków. Jest jeszcze wówczas całkowicie nieznan, nie wywołuje rozgłosu wśród tłumów, nie dokonał dotąd żadnego cudu. Oni zaś «natychmiast» idą za Nim bez jakiegokolwiek powodu, poruszeni jedynie tajemniczą mocą ukrytą w Jezusowym wezwaniu (por. 1,16-20). Refleksja Markowa jest żywą zadumą nad tajemnicą aktu wiary, który można wyjaśnić jedynie jako czysty dar Bożej łaski. Uczniowie są powoływani z niczym nieograniczoną i absolutną wolnością: *Przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszli do Niego* (3,13). Tajemnica królestwa zostaje im udzielona jako czysty dar — *Wam dana jest tajemnica* (4,11) — gdzie *passivum theologicum* zakłada Bożą ingerencję. Po opuszczeniu Jezusa w czasie Jego męki zostają zwołani na nowo łaską zmartwychwstałego Pana (por. 16,7), chociaż nic w ich postawie nie może usprawiedliwić i wyjaśnić tej niepojętej łaskawości. Według Marka w tym powołaniu do wiary wyraża się *niesłyszana miłość Boga, który pokonuje wszelki opór* (Schweizer). Rzeczywiście bowiem nawet wówczas, gdy uczeń chce uwierzyć, pozostaje w nim resztką niewiary (Gnilka), którą całkowicie może wyeliminować tylko cud zbawienia, jakie dla niego się dokonało: *Wierze! Zaradz memu niedowiarstwu* (9,24).

Wyjątkowość duchowości Marka leży być może właśnie w tym «boskim» rozumieniu wiary, która wszakże nie narusza wolnej odpowiedzialności człowieka. Akt wiary stanowi dla Marka rzeczywisty i dynamiczny dowód obecności Boga - w Chrystusie, w życiu uczniów i Kościoła; niewątpliwy znak, że Bóg zaprowadza swoje królestwo. Według symboliki mesjańskiej, jaka kryje się za cudami zdziałanymi przez Chrystusa, są one przejawem

owej mocy «Ducha Świętego» (3,29), który działa i przemienia człowieka. Duchowość Marka jest w istocie czystą duchowością wiary, całkowicie nastawionej na tajemnicze doświadczenie żywego Chrystusa.

3. Z tematem wiary ściśle wiąże się wyjątkowe zainteresowanie Marka opowiadaniem o cudach dokonanych przez Jezusa. Nie jest to oczywiście wyłączną cechą Ewangelii Marka, ale stanowi jej na tyle typowy rys, że zdecydowanie wyróżnia ją spośród innych Ewangelii<sup>10</sup>. Nietrudno przeprowadzić pewne porównanie. Mateusz i Łukasz opowiadają wprawdzie o niemal wszystkich cudach, o których wspomina Marek, lecz nie wahają się wyrazić pewnego dystansu w stosunku do nich, jako że mogłyby zostać źle zinterpretowane (por. np. Mt 7,22-23; 11,21-23; Łk 10,13). O takim dystansie nie ma mowy u Marka. Wymowne są również proporcje w tak krótkiej Ewangelii. Opisy cudów zajmują około jedną czwartą całego dzieła. Ponadto, sądząc po częstych i charakterystycznych streszczeniach (*summariis*) dotyczących działalności Jezusa, które z reguły obejmują ogólnie uzdrowienia i egzorcyzmy (por. 1,34; 3,7-12; 6,53-56), intencja Marka okazuje się dość oczywista. Dzieło mesjańskie Jezusa wyraża się głównie w cudach. Z tej racji jego Ewangelię można określić jako Ewangelię cudów. Nigdy jednak nie zniża się on do poziomu, na którym cud byłby celem samym w sobie (Kertelge). Na wszelkie możliwe sposoby udaje się Markowi sprawić, że cud niejako przekracza siebie, wchodząc na inną i wyższą płaszczyznę niż poziom samego opowiadania. Oto często występujący motyw interpretacji teologicznej: paralitykowi zostają «odpuszczone grzechy» (2,5), trędowaty jest «oczyszczony» (1,40-42), uzdrowienie chłopca chorego na epilepsję opisuje się jako wskrzeszenie z martwych (9,26-27). Już sam charakterystyczny związek między cudem a nakazem milczenia (sekretem mesjańskim) pomaga zwrócić uwagę na tajemnicę, jaka kryje się w opowiadaniu.

Szczególnego znaczenia nabierają tu egzorcyzmy. Nie tylko są one najczęściej przytaczanymi cudami, lecz nawet niektóre oczywiste uzdrowienia — córki Syrofenicjanki czy epileptyka: Mk 7,25.30; 9,17; zobacz natomiast Mt 15,28; 17,15 - u Marka klasyfikowane są jako egzorcyzmy.

<sup>10</sup> Kompletnie i niezastąpione pozostaje studium K. Kertelge, *Die Wunder im Markusevangelium*, München 1970; por. także K. Tagawa, *Miracles et évangile. La pensée personnelle de Marc*, Paris 1966; J. Blinzler, *L'œuvre de Jésus; les miracles* (powyżej, przyp. 7), 73-79 (dobra synteza). Zob. również komentarze: J. Radermaker, *Ilvangelo di Gesù secondo Marco*, Bologna 1975 (dobra synteza); R. Pesch (powyżej, przyp. 7): cuda tworzą u Marka «łuk napięcia aretologicznego» — jest to wyrażenie używane przez tego autora; «areté» po grecku znaczy «cuci - - które prowadzi czytelnika do uświadomienia sobie, że przyszedł «silniejszy», który zwycięży/a szatana (s. 118-120).

Najbardziej bowiem ponagla go pragnienie opisanie zwycięskiego starcia Jezusa z szatanem. Częste nawracanie do «języka zbawienia» (5,23.28.34; 4,38), do tematu wiary, które zawsze jest wszechobecne, ilekroć wspomina się cuda (2,5; 5,27-32.34; 9,23; jak też w odwróconej formie: 6,1-6), przenosi cuda historycznie dokonane przez Jezusa na płaszczyznę zbawienia mesjańskiego. Zachowują one całkowicie swoje znaczenie jako rzeczywiście zaistniałe fakty, znaki miłosiernego człowieczeństwa Chrystusa. Niemniej wyraźny jest zarazem ich sens symboliczny. Prawdę powiedziawszy, w tej kwestii wszyscy synoptycy są zgodni. Oryginalność Marka polega na skoncentrowaniu wokół tego tematu całego swego opowiadania ewangelicznego. Te przejawy mocy dowodzą, że w Jezusie przyszedł zapowiedziany przez Jana Chrzciciela «silniejszy» (1,7). W Jego osobie Ewangelia zbawienia wkracza do akcji. Królestwo jest blisko, a nawet jest już obecne w Jezusie, gdyż w Jego cudach *dziś spotykam Tego, który prowadzi mnie do Boga* (Schweizer) i jestem pogrążony w prawdziwej «epifanii zbawczej» (Theissen).

Przesłanie Marka jest następujące: oto teraz może narodzić się nowa ludzkość. Z tego też powodu Jezus — «silniejszy» - ciągle spotyka się z człowieczeństwem, które jest kruche, słabe, upadłe, oddane na łup szatanowi, czyli chore i grzeszne. Konfrontacja ta dokonuje się nieustannie, podobnie jak częste są cuda. Przez swoją całkowitą solidarność z człowiekiem Jezus niejako utożsamia się z tym upadłym i cierpiącym człowieczeństwem. Wystarczy porównać scenę chrztu, której, w przeciwieństwie do innych ewangelistów, Marek zupełnie nie retuszuje. Jezus stoi wśród grzeszników, jakby był jednym z nich. Swoje wezwanie kieruje do grzeszników, oświadczając że przyszedł tylko do nich, *nie do sprawiedliwych* (2,17). Duchowość Marka jest całkowicie przesiąknięta przekonaniem — absolutnie nie pesymistycznym, ale wręcz przeciwnie, pogodnym i wyzwalającym — że na tę nieuleczalną ludzką nędzę Jezus jest jedynym lekarzem, który ze swą boską mocą wychodzi naprzeciw człowiekowi. Spotkanie dokonuje się zaś dzięki wierze. To ona przyjmuje Chrystusa i uzdalnia słabe stworzenie do doświadczenia cudu, który przemienia i zbawia. W paradoksalny sposób wiara, która sama jest Bożą tajemnicą, umacnia słabego człowieka. Ona też uzdalnia samego Jezusa do dokonywania cudów. Markowi — i tylko jemu — bardzo zależy na podkreśleniu faktu, że bez wiary słabego człowieka nawet Jezus — silniejszy — nie jest w stanie dokonać cudu (6,5 — inny jest język pozostałych synoptyków). Szczera wiara człowieka *może wszystko* (9,23 — u pozostałych synoptyków nie ma tego wyrażenia, które u Marka nabiera znaczenia «bo-

skiego» — por. 10,27; 14,36). Dzięki wierze stworzenie jest w stanie wcielić się w samego Chrystusa, który dokonuje cudu, pod warunkiem jednak, że trwa ono w żywej relacji z Nim (w 5,25-34 jest to mocno uwypuklone).

Tym samym Marek, ewangelista wiary, w rzeczywiście wyjątkowy sposób kładzie akcent na jej wymiar dynamiczny. Wiara przenosi słabego i nędznego człowieka w sferę Jezusa, «mocnego» pogromcy szatana i sprawcy zbawienia. W wierze dokonuje się głęboka komunია między człowiekiem a Chrystusem i ukazuje się zbawienie. Łatwo odgadnąć, jaki rodzaj duchowości rodzi się z tak rozumianej Ewangelii. Jest to duchowość wynikająca z przerażającej, a nawet bolesnej świadomości nędznego stanu stworzenia, które jednak dzięki wierze, wprowadzającej je w życiową komunię z Chrystusem, może napełnić się prawdziwie Bożą i zbawczą mocą. Trzy podstawowe tematy tej Ewangelii — obecność Chrystusa, wiara w jego tajemnicę, Jego działalność cudotwórcza — mają na celu nie co innego, jak tylko wskazanie trzech głównych elementów duchowości Marka.

4. Innym ważnym obiektem zainteresowania Marka są uczniowie w szkole Chrystusa oraz kroczące za Nim tłumy. Gdy chodzi o uczniów, wiele mówi nam porównanie z pozostałymi synoptykami. Mateusz dokonuje swoistego wyidealizowania tej przyszłej wspólnoty chrześcijańskiej. Łukasz oszczędza im swoich krytycznych uwag. Marek natomiast mówi o nich w kategoriach bardzo realistycznych, znowu stwarzając w swoim opowiadaniu dziwne poczucie napięcia<sup>11</sup>. Ich rola jest jasno określona. Powołani przez Jezusa na początku Ewangelii (por. 1,16-20) i na nowo wezwani przez Zmartwychwstałego na końcu (por. 16,7), obejmują całe dzieło Marka, tworząc swego rodzaju jego obszerne ramy. Niemniej między tymi dwoma biegunami przebiega pewne napięcie. Z jednej strony są powołani, cieszą się bliskością Jezusa, zostają oświeceni na temat tajemnicy królestwa Bożego, głoszą to samo przesłanie co Jezus, jako uprzywilejowani uczestniczą w ostatniej wieczerzy. Z drugiej strony jednak także oni okazują się ślepcami podobnie jak tłumy. Również oni nie rozumieją Jezusa (por. 4,13; 7,18) i z tego powodu zostają upomnieni

<sup>11</sup> Odnośnie do tego szczególnego aspektu zobacz: A. Schulz, *Discepoli dei Signore*, Torino 1968; J. Delormz *Jésus, les apôtres et la foule*, Assembl. du Seigneur, 47 (1970), 44-58; G. Bruni, *La comunità nel vangelo di Marco*, Servitium 29 (1973), 125; K. Stock, *Vangelo e discepolato in Marco*, Rass. di Teol. 19 (1978), 1-7. Doskonały przegląd oraz analiza tekstów w Beda-Rigaux, *La nuova comunità* (powyżej, przyp. 7), 143-160. Natomiast R. Pesch, *Il motivo marciano dell'incomprensione dei discepoli* (powyżej, przyp. 7), 437-439, twierdzi, że zawiera ona *kazanie przeciwniewierze wspólnoty*, do której Marek kieruje swoją Ewangelię.



- ale tylko u Marka - przy pomocy ostrych słów (8,17-21; 4,12). Cofają się przed tajemnicą krzyża, niezdolni, by ją zrozumieć i przyjąć (por. 8,32-33; 9,10.32). Gdy nadchodzi czas najwyższej próby, opuszczają Mistrza. Jeden z nich - «jeden z Dwunastu», jak powie Marek (14,10) — zdradza Go, inny zaś wypiera się Go. Oczywiście dzięki szczególnej relacji z Jezusem, która we wszystkich sprawach prowadzi ich do Niego, są nie tylko uprzywilejowanymi świadkami, lecz także stanowią początek przyszłej wspólnoty paschalnej. Są zarazem gwarantem ciągłości między czasem Jezusa a czasem Kościoła. Z tego właśnie względu wskazane jest pokazanie również ich negatywnej strony. Staje się ona zdecydowanym wezwaniem dla czytelnika-chrześcijanina, a także dla Kościoła.

Intencje Marka, który opisuje tak napiętą i dwuznaczną sytuację uczniów, zostają potwierdzone przez fragmenty mówiące o tłumach. Idą one za Jezusem, szukają Go, cisną się wokół Niego. Żaden z ewangelistów nie akcentuje tego faktu tak mocno jak Marek, który używa wręcz osobliwych sformułowań (por. 1,45; 2,2; 3,9.20; 4,1; 6,31) i wzruszających opisów (por. 6,32-34: nie mogą żyć bez Jezusa!). Nie jest to jakiś chór jak w greckim teatrze, wyjaśniający znaczenie wydarzeń. Dla Marka idący za Jezusem tłum stanowi początek nowego ludu Bożego, jest nową rodziną, którą Jezus stworzył wokół siebie (3,34), ludem mesjańskim zwołanym na pustynię i karmionym - jak biblijny Izrael - cudownym «chlebem»: zbawieniem i Eucharystią (warto zwrócić uwagę na subtelne aluzje w 6,14; 8,6). A jednak także w tym przypadku pojawia się pewne napięcie. Ten sam lud, który szuka Go, nie pojmuje Jego orędzia i ściąga na siebie bardzo surowy osąd (por. 4,11-12). Zwiedziony ludzkimi wyobrażeniami, odłącza się i w końcu porzuca Jezusa, kiedy zaczyna być mowa o krzyżu. Podkreślanie wyłącznie pozytywnych aspektów nie tylko byłoby równoznaczne z fałszowaniem świadomie dobranej struktury Ewangelii Marka, ale również oznaczałoby błędne rozumienie jego myśli i przesłania duchowego. Wyjaskrawiony temat niezrozumienia — jedna z idei przewodnich całego opowiadania — z pewnością wskazuje na *typologię skierowaną do chrześcijan* (R. Pesch). Dzieje się tak dlatego, że niespójna postawa uczniów i tłumów podkreśla *podstawowy składnik życia wspólnoty* (J. Ernst): wiara mianowicie nigdy nie jest gwarancją, lecz ryzykiem. Zawsze jest darem od Boga i zawsze można ją utracić. Nieustannie wymaga ona nowego opowiedzenia się za Chrystusem. Jest to pójście za Nim, pójście «drogą ciemności» (Schweizer), czyli — jak w Ewangelii Marka - podążanie wraz z Jezusem ku krzyżowi. Daje się tu wyczuć surową i zdecydowaną przestrożę przed wszelkimi fałszywymi zabezpieczeniami. Wiara jest

darem z nieba, ale beztroska lub lekkomyślność człowieka w każdej chwili mogą narazić ją na niebezpieczeństwo. Nie jest ona problemem, który można rozwiązać raz na zawsze. Zwolnić się z czuwania (13,37) byłoby ryzykownym błędem, niezrozumieniem tajemnicy Jezusa. Duchowość Marka, która jest duchowością daru - daru zbawienia i wiary — jest zarazem duchowością pokornej, wytrwałej i pełnej bojaźni odpowiedzialności ze strony tego, który stał się jej uprzywilejowanym przedmiotem.

5. Skupienie uwagi na opisie męki Jezusa pozornie łączy Marka z pozostałymi synoptykami. U wszystkich trzech ewangelistów opis ten jest równie obszernie rozbudowany i podkreślany. A jednak i tutaj spotykamy nas zaskoczenie. Tak bardzo dominuje on nad całą strukturą Ewangelii Marka, że stanowi jeszcze jeden z jej charakterystycznych i wyróżniających aspektów<sup>12</sup>. U Mateusza i Łukasza po obszernym opisie męki następuje rozdział całkowicie poświęcony chrystofaniom paschalnym Jezusa. Stanowią one w istocie ostatnie, decydujące słowo tych Ewangelii. Nie tak jest u Marka. Przynajmniej w pierwotnej redakcji — ponieważ wersety 9-20 ostatniego rozdziału zostały dołączone w dużo późniejszym czasie — zmartwychwstaniu Chrystusa poświęconych jest zaledwie kilka wersetów (por. 16,1-8). Wspominają one orędzie paschalne anioła przy pustym grobie, lecz o ukazaniu się Zmartwychwstałego nie ma nawet jednego słowa. Pod względem struktury Ewangelii Marka zamyka opis męki, który z kolei kończy się pospiesznym obwieszczeniem zmartwychwstania. Do tej Ewangelii doskonale pasuje znana definicja: *długie wprowadzenie do opisu męki* (M. Kahler).

Ponadto u pozostałych synoptyków w opisach męki wyraźnie wyczuwa się bliskość zmartwychwstania. Dlatego też jej dramatyzm jest tam mocno złagodzony. Mateusz sprowadza opis męki do spokojnej katechezy chrystologicznej, Łukasz natomiast zabarwia go nutą wzruszenia i pocieszenia. Tymczasem u Marka męka jest całkowitą tragedią rodzącą niepokojące pytania, na które czytelnik — w oczekiwaniu na orędzie paschalne - nie otrzymuje odpowiedzi. Na dodatek zamyka się ona tragicz-

<sup>12</sup> J. L. Chordat *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc*, Paris 1970; L. Schenke, *Gloria e croce. Com'èsorto il vangelo di Marco*, Catania 1971; J. Blinzler, *Passion et résurrection* (powyżej, przyp. 7), 80-89 słusznie określa Markowy opis jako *najbardziej belwersujący wśród synoptyków*; J. Radermaker, ... *racconto della passione... il messaggio del testo* (powyżej, przyp. 10), 329-332, przedstawia refleksje o wysokiej wartości duchowej. Ostatnio zdobyła popularność teza, według której Marek przeciwstawia swoją «theologia crucis» entuzjastycznej «theologia gloriae» (błędnie rozumiane cuda), która miała rzekomo zagrażać wierze i życiu jego wspólnoty. Dyskusja, raczej krytyczna, wokół tego tematu — zob.: R. Pesch (powyżej, przyp. 7), 112-116.

nym wprost pytaniem umierającego Jezusa. Nie można zaprzeczyć, że Marek buduje całą swą Ewangelię i katechezę, a więc również duchowość, w oparciu o mękę Jezusa. Chce, aby czytelnik odkrył Go w ten sposób, *jako zrodzonego z Męki* (Gnilka). W tym celu stwarza w swym dziele ciągłe napięcie, przygotowując dramatyczne zakończenie za pomocą szeregu zapowiedzi i przestróg. Przede wszystkim są to liczne proroctwa samego Jezusa. Nie chodzi tylko o trzy klasyczne zapowiedzi (por. 8,31; 9,31; 10,33), lecz także inne stwierdzenia (por. 9,12 — tylko u Marka), szczególnie to, które ukryte jest w przypowieści o rolnikach w winnicy (por. 12,1-12). Z kolei zapowiedzi Jezusa wpisują się w nieprzyjazny klimat, jaki wokół Jego osoby stwarzają przywódcy żydowscy, otwarcie grożąc Mu śmiercią od początku (por. 3,6) do końca Ewangelii (por. 12,12). Elementy te znajdujemy również u innych synoptyków, ale są tam niejako w tle. Natomiast u Marka podtrzymują zasadniczy schemat dzieła, nadając mu zdecydowany kierunek i wytwarzając *jeden z najmocniejszych łuków napięcia* (Ernst).

Pastoralna i duchowa wartość Ewangelii wiary staje się wyraźna, kiedy spotyka się z napięciem wywołanym przez mękę. Wierzyć—znaczy wierzyć w Jezusa ukrzyżowanego. Pójście za Nim — bycie prawdziwie uczniem — polega na kroczeniu za Nim drogą krzyża. Odrzucenie krzyża, które stanowi ciągłą pokusę dla Kościoła wszystkich czasów - bez względu na to, w jakiej formie się objawi — jest równoznaczne z odrzuceniem wiary ewangelicznej. Tak też akceptacja krzyża zakłada fundamentalną gotowość akceptacji śmierci wraz z Chrystusem (por. 8,34-38) jako drogi wiodącej ku zbawieniu i odkupieniu (10,45). Są to zasadnicze idee wspólne nie tylko synoptykom, ale również pozostałym częściom Nowego Testamentu. Nie w tym miejscu należy szukać najbardziej charakterystycznego elementu Markowej *theologia crucis*. Bez względu na podejście do współczesnej dyskusji na temat prawdopodobnej reakcji Marka na tradycję zbytnio zdominowaną przez zmartwychwstanie — z czym wiązałoby się niebezpieczeństwo „duchowości entuzjastycznej”, oderwanej od obecnej rzeczywistości, a w konsekwencji także niebezpieczeństwo lęku przed poniesieniem ofiary i męczeństwa — nie da się zaprzeczyć, że istotnie ten ewangelista kładzie dużo większy nacisk na mękę niż na zmartwychwstanie. Owszem, również według Marka tym, który zbawia świat, jest Zmartwychwstały, a sama męka pozostaje niezrozumiała bez orędzia paschalnego anioła. Niemniej Boża tajemnica zbawienia — a więc i zmartwychwstania — odsłania się przed światem w męce Jezusa, właśnie wtedy, gdy wszystkie ludzkie projekty zostają unicestwione, całe stworzenie jest skonsternowane traci wiarę, a sam Chrystus w swym umęczonym człowieczeństwie czuje się niemal

przygnieciony tajemnicą Boga, Jego zakrytą i nieodgadnioną wolą. W momencie, gdy to co ludzkie zostaje niemal obrócone wniwecz, to co Boskie objawia się w całym swym olśniewającym majestacie, aby zrealizować swe nadprzyrodzone plany z miłości ku człowiekowi.

Oto dlaczego Marek koncentruje właśnie na męce Syna akt wiary zbawczej. Może nawet wydawać się to paradoksem, ale jednak słusznie powiedziano o Marku, że cuda i męka Jezusa tworzą w tej Ewangelii swego rodzaju teologiczne uzupełnienie (R. Pesch): tajemnicza moc działająca w Chrystusie objawia się teraz - w krzyżu - z całym swym „po ludzku” niezrozumiałym, lecz „po Bożemu” skutecznym dynamizmem. Dojście do tego aktu wiary, które wiąże się z odrzuceniem «ludzkiego myślenia», żeby «myśleć po Bożemu» (8,33), oznacza spotkanie Boga w momencie, gdy — w osobie Jezusa ukrzyżowanego - wstępuje On w ludzki świat, by doprowadzić go do zbawienia w zmartwychwstaniu. Duchowość Marka, duchowość wiary w Chrystusa Pana obecnego i działającego, wyraźnie skupia się na krzyżu Jezusa. Karmi się ona wytrwałą medytacją męki i przez nią doznaje oświecenia. Wychodząc poza ten prawdziwie Boski klimat, byłoby ułudą mówić o doświadczeniu wiary w Chrystusa obecnego i zbawiającego.

### 3. Duchowość Ewangelii Mateusza

Praktycznie cały materiał narracyjny Marka pojawia się na nowo u Mateusza — podobnie zresztą jak u Łukasza, choć u tego ostatniego z niemałymi pominięciami. Jest zatem rzeczą naturalną, że przynajmniej niektóre dominujące tematy katechezy i duchowości Marka są zasadniczo obecne także w pozostałych dwóch Ewangeliami synoptycznych. Te ostatnie zostały wszakże napisane w odmiennych sytuacjach i dla innych celów. Materiał, z którego korzystają, jest ten sam. Często otrzymuje on jednak silnie zmodyfikowaną formę i odcień. Przede wszystkim jest włączony w zupełnie nowe tradycje ewangeliczne, zainteresowane głównie mowami Jezusa. Stąd też tematy duchowości Marka pozostają nadal obecne, lecz nie są już typowymi i ustępują miejsca innym zagadnieniom oraz celom. Jest to temat szczególnie delikatny w przypadku ewangelisty Mateusza, który czuje się tak zdominowany katechetyczną potrzebą «działania» ewangelicznego, że - przynajmniej na pozór — wydaje się zostawiać niewiele miejsca na kwestie dotyczące duchowości. W rzeczywistości jednak

jest inaczej<sup>13</sup>. Właśnie ten tak konkretny, praktyczny, wnikliwy ewangelista pozostawił nam elementy duchowości, prawie mistycyzmu, które u innych synoptyków nie są obecne w takim stopniu. Aby je uchwycić, musimy — podobnie jak w przypadku Marka - wyodrębnić charakterystyczne tematy, wokół których skupiają się główne idee jego Ewangelii, a więc również jego koncepcji duchowości.

1. Cała kompozycja literacka oraz ukierunkowanie pastoralne Mateusza są zdominowane przez jego praktyczną i konkretną propozycję postawy ewangelicznej, jaka wymagana jest od chrześcijan<sup>14</sup>. W pewnym sensie Mateusz staje na przeciwnym biegunie niż Marek. Choć jego realistyczna koncepcja pojawia się w każdej części jego Ewangelii, to jednak kazanie na górze (rozdz. 5-7) stanowi jej niedościgłą syntezę. W zdecydowany i zarazem polemiczny sposób położono akcent na czynieniu (*Niente, kto mówi mi: „Panie, Panie”, lecz ten, kto czyni... — 7,21*). Cała Ewangelia

<sup>13</sup> Odnośnie do duchowości Mateusza, jak też pozostałych synoptyków, odsyłamy przede wszystkim do komentarzy oraz wprowadzeń do teologii ewangelisty; P. Bonnard, *L'évangile selon Saint Matthieu*, Neuchâtel 1963.1970; Beda-Rigaux, *Testimonianza del vangelo di Matteo*, Padova 1979 (bardzo rozbudowane opracowanie); O. da Spinetoli, *Matteo Commento al «vangelodeUaChiesa»*, Assisi 1971 (komentarz często aktualizujący); G. Barbaglio, *Il Vangelo di Matteo*, w: *I Vangeli*, Assisi 1975 (zwłaszcza s. 69-96: «Il messaggio», gdzie przy tematach teologicznych zwraca się szczególną uwagę na życie wspólnoty); L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo. Teologia ed esegesi*, 21., Marino 1976-1977 (I, s. 65-166: «Terni teologici centrali», obszerna panorama); E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1981 (często powracają tematy teologiczne; szkoda jednak, że zabrakło pięknego wprowadzenia, jak wparalelnym komentarzu do Marka); R. Fabris, *Matteo*, Roma 1982 (s. 26-34: «Messageo teologico e spirituale di Matteo»). Zważywszy na profil niniejszej pracy, zawsze szczególną uwagę zwracamy naturalnie na te komentarze, które nie są wprawdzie ściśle krytyczne, ale zainteresowane są głównie tematyką teologiczną i duchową: W. Trilling, *ThüWir^Vai^geb secondo Matteo*, 21., Roma 1964-1968; J. Radermaker, *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*, Bologna 1974; E. Charpentier-le Poittevin, S. Legas se, *Litura del vangelo di Matteo*, «Quaderni di spiritualità», Assisi 1975; J. Pikaza, *Leggere Matteo, il vangelo della catechesi*, Torino 1977 (s. 122-138: «Ricapitolazione teologica: i piani dell'opera ai Cristo»); B. Maggioni, *Il racconto di Matteo*, Assisi 1981 (skoncentrowane na przesłaniu). Naturalnie również monografie na ten sam temat: H. Geist, *La prédication, aeJésus dans l'évangile de Matthieu*, w: *Jésus dans les évangiles*, Paris 1971, 91-116; W. Trilling, *Matteo, l'evangelo ecclesiastico. Storia della tradizione e teologia*, w: *Forma ed esigenze del Nuovo Testamento*, Bari 1973, 301-322.

<sup>14</sup> Ponieważ temat ten jest wszechobecny w Ewangelii, pojawia się we wszystkich komentarzach, szczególnie w opracowaniach dotyczących kazania na górze. Warto skonsultować: R. Schnackenburg, *La perfezione del cristiano secondo il vangelo di Matteo*, „Parola di Vita” 15 (1970), 241-265; G. Giavini, *Il Discorso della Montagna sicla problematica attuale circa il valore delle norme etiche del Nuovo Testamento*, SC 100 (1972), 83-97; R. Thy s man, *Communauté et directives éthiques. La catéchèse de Matthieu*, Gembloux 1974; S. Legasse, *Les pauvres en esprit. Evangile et non violence*, Paris 1974; J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Freiburg 1977 (zwłaszcza s. 283-350: «Le croyant et l'éthique»); G. Giavini, *Tra lafolia al Discorso della Montagna*, Padova 1980; E. Schweizer, (powyżej, przyp. 13), 28-29: «Gerechtigkeit Gottes» (podkreśla związek między sprawiedliwością a zbawieniem: królestwo znajduje wyraz w postawie Jezusa i Jego ucznia, w miłości, solidarności z grzesznikami).

rozwija ten temat. Już w błogosławieństwach, które zasadniczo stanowią proklamację zbawienia, uwaga wyraźnie kieruje się w stronę działania: *Błogosławieni miłosierni..., ci, którzy wprowadzają pokój* (5,7.9). Tego aspektu brakuje w paralelnym tekście Łukasza. Wypełnianie słów Jezusa podtrzymuje całą konstrukcję chrześcijańskiego życia (por. 7,24-27). «Dobre czyny» — wyrażenie, którego spośród synoptyków używa tylko Mateusz — są wyraźnym znakiem wobec świata, posiadają znaczenie misyjne (por. 5,13-16). Dlatego też są szczególnie wymagane od nauczycieli chrześcijańskich, którzy mogą przekształcić się w «drapieżne wilki», działające na szkodę wspólnoty, jeśli ich nauczanie nie będzie szło w parze z «dobrymi owocami» (por. 7,15-20). Uczniowi Jezusa proponuje się nową sprawiedliwość — kolejne ulubione określenie Mateusza, którego brak u Marka, a które Łukasz używa tylko jeden raz, kiedy cytuje antyczny hymn (por. Łk 1,75). Sprawiedliwość ta, obejmując wprawdzie również określone wymogi moralne, sprowadza się zasadniczo do wielkodusznego przyłgnięcia do «woli Ojca», czyli osobistego włączenia się w Jego plany zbawienia, nawet za cenę ofiar i bolesnych wyrzeczeń. W Getsemani Jezus staje się żywym symbolem tej nowej, odważnej sprawiedliwości - *Ojczy, ...niech się stanie wola Twoja* (26,42) — która też przejawia się w postawie właściwej uczniowi, ilekroć zwraca się on do Ojca (6,10: trzecia prośba w modlitwie «Ojczy nasz», nieobecna u Łukasza) i która prowadzi go do zjednoczenia z samym Jezusem (por. 12,50).

Istotnym elementem tego Bożego planu zbawienia, który został powierzony trosce wierzących, jest bezwarunkowa miłość ku wszystkim. Miłość taka zaprowadzi Jezusa aż do granic absolutnej dobroci, nawet w obliczu najbardziej odrażającego zła i nienawiści ze strony innych (por. 5,38-47). Miłość — jako *synteza i szczyt woli Bożej* (Fabris), wyraz Boskiej «doskonałości» Ojca niebieskiego w ludzkiej i codziennej rzeczywistości chrześcijanina — wyraża się w naprawdę nadzwyczajnych postulatach: nie gniewać się, a nie tylko nie zabijać; nie pragnąć zła, a nie tylko nie narażać rodziny drugiego na rozbitcie przez popełnianie cudzołóstwa; nie niszczyć jedności własnej rodziny — rozwód wykluczony; nie przysięgać — a zatem absolutna szczerść i lojalność; nie odpowiadać złem na zło; kochać wszystkich i zawsze, nawet nieprzyjaciół (por. 5,21-48). W swej prorockiej interpretacji Prawa Jezus stawia samego Boga jako wzór dobrego życia — *bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (5,48) - sięgając w ten sposób niewątpliwego szczytu doskonałości, lecz (albo też raczej właśnie z tej racji) stawiając odwiecznie niepokojące pytania. Czy w praktyce taki program jest możliwy do zrealizowania? Pomińmy w tej chwili analizę

egzegetyczną. Musimy jednak wyjść od tekstu w takiej formie, w jakiej się znajduje, czyli tekstu całkowicie bezkompromisowego. Nie możemy dać się zwieść pokusie wygodnych, ale błędnych uników. Ewangeliczna propozycja ma być przecież uniwersalna, nie zarezerwowana wyłącznie dla kilku doskonałych, lecz skierowana jednakowo do wszystkich uczniów Jezusa. Lepiej pozwolić, by tekst Mateusza jawił nam się jako problem i w ten sposób mobilizował nas do szukania rozwiązań. Wciąż aktualna — szczególnie jeśli pozbawi ją się jej ukrytego pesymizmu - pozostaje odpowiedź Lutra: te tak wzniosłe postulaty ewangeliczne mają na celu przede wszystkim uświadomić człowiekowi jego moralną nędzę. Stając się niemal zwierciadłem duszy, zmuszają człowieka do głębokiego, nawet niekiedy bolesnego uświadomienia sobie, kim jest. Jest to oczywiście ogromny dar. Wszelkie dążenie do doskonałości i dobra zawsze zaczyna się od tego zasadniczego niezadowolenia z siebie. Źle rozumiana frustracja mogłaby jednak doprowadzić do przygnębienia i zubożenia. Tymczasem należy ją rozumieć w kontekście mądrej miłości Chrystusa, który sam ją zsyła, nieodparcie pobudzając człowieka do większego dobra.

Kontekst historyczny dzieła Mateusza może nam pomóc sprecyzować pojęcia. Jest to moment ostrego starcia chrześcijaństwa z judaizmem faryzeuszowskim z Jamni, jaki zrodził się po roku 70. Aby swojemu Kościołowi wyznaczyć kierunek i zaofiarować wsparcie, ewangelista przeciwstawia duchowość chrześcijańską faryzejskiej. Pobożny faryzeusz, wierny i nieulekły w przestrzeganiu wszystkich przepisów Prawa oraz tradycji, mógł — przynajmniej teoretycznie — osiągnąć satysfakcję z pełnej realizacji swojego ideału dobroci. Uczeń Jezusa — nigdy! Stawia się przed nim ideał mobilizujący, ale zarazem nieosiągalny — «doskonałość» Boga! — który każe mu być zawsze w drodze, pozbawia go wszelkiej satysfakcji osiągnięcia celu. A jednak ideał ten wspaniale kieruje go w stronę absolutnego dobra i samego Boga. Dręczący, a zarazem wyzwalający niepokój ducha staje się istotnym elementem etyki i duchowości chrześcijańskiej. Z czasem otrzyma on nawet miano pokory, jednak terminu tego nie spotyka się u ewangelistów z wyjątkiem lirycznego fragmentu Łk 1,48. Wszystko to jest słuszne, o ile nie traci się z oczu Mateuszowego zainteresowania konkretem, a więc praktycznym zastosowaniem tego, co proponuje, posługując się słowami Jezusa. Doskonale świadom problemu, jaki wzbudzi, wie, iż nowa sprawiedliwość chrześcijańska jest możliwa do zrealizowania tylko pod warunkiem, że coś radykalnie zmieni się w głębi serca ucznia. Dlatego, zawsze uważny na to, by patrzeć w serce człowieka — «ubodzy w *duchu*», «czystego *serca*» (5,3.8) — w jego wnętrzu

szuka prawdziwego źródła postępowania, demaskując pragnienie, które prowadzi do cudzołóstwa, gniew, który prowadzi do zabójstwa... (5,22.28). Tylko wówczas, gdy w głębi serca człowieka coś się zmieni, natychmiast znajdzie to swój wyraz w jego postępowaniu. Ewangelista nieustrudzenie wskazuje kierunki tej radykalnej, głębokiej przemiany egzystencjalnej ucznia. Mówi o tym we wszystkich możliwych znaczeniach: chrystologicznym — Jezus zmartwychwstały i «sprawiedliwość»; teologicznym — ciągłe powracanie do tematu Ojca; eschatologicznym — postawienie problemu na płaszczyźnie pastoralnej; eklezjalnym. Każdy z tych punktów należałoby oddzielnie przeanalizować. Tymczasem już teraz wystarczająco jasno widać, że Mateusz osadza w określonej wizji duchowej — można by powiedzieć «wewnętrznej» — swoją praktyczną koncepcję życia, która w przeciwnym razie pozostałaby niezrozumiałą.

2. Obecność Chrystusa zmartwychwstałego w Kościele nie stanowi wprawdzie tezy charakterystycznej dla tej Ewangelii, jednak zostaje wyrażona, a nawet opisana przez Mateusza w rzeczywiście nieoczekiwany sposób<sup>15</sup>. Przede wszystkim jako jedyny wkłada on w usta Zmartwychwstałego uroczystą i definitywną proklamację: *A oto Ja jestem z wami aż do skończenia świata* (28,20). Jest to ostatnie zdanie w jego Ewangelii — jedynej, która kończy się słowami Jezusa. Aby uwydatnić znaczenie tego stwierdzenia, rezygnuje nawet — rzecz wyjątkowa w Nowym Testamencie - z opisu wniebowstąpienia, który pozornie mógłby mu zaprzeczyć. Tak więc, stawiając tamę wszelkim interpretacjom zawężającym i metaforycznym, potwierdza tę obecność, przypatrując się po kolei wszystkim warstwom życia Kościoła. Żywa obecność Pana objawia się w praktykowaniu miłości braterskiej — ... *Mnieście uczynili* (25,40.45); w momentach modlitwy wspólnotowej — ...*jestem pośrodku nich* (18,20); w trosce Kościoła o «maluczkich» — ... *Mnie przyjmuje* (18,5); w misyjnym przepowiadaniu

<sup>15</sup> Trzeba przyznać, że co do tego punktu, który jest bardzo subtelny i otwiera ogromną przestrzeń dla duchowości, zauważa się pewną powściągliwość u komentatorów, szczególnie w komentarzach krytycznych. Wydaje się nam to niczym nieusprawiedliwionym. P. Bonnard (powyżej, przyp. 13), 366 (zwłaszcza wspaniały przyp. 1, w którym mówi się o *jurydycznym, królewskim i eschatologicznym utożsamieniu między sędzią i ubogimi*), H. Geist (powyżej, przyp. 13), 93-95 (punktem wyjścia dla Mateusza jest *doświadczenie Pana żyjącego we wspólnocie*); J. Kadermaker, (komentarz, powyżej przyp. 13), 351; Charpentier-Poittevin, Legasse (powyżej, przyp. 13), 10-11 («Boskie» znaczenie wyrażenia «Ja Jestem» w Mt 28,20); L. Sabourin (powyżej, przyp. 13), II, 1072-1073: *Jestem z wami przez wszystkie dni* (obecność nie statyczna, lecz dynamiczna); I. Zumstein (powyżej, przyp. 14), 86-106: «Le Ressuscité et le Jésus terrestre» (zwłaszcza s. 103-106); B. Maggioni (komentarz, powyżej, przyp. 13), 58 (zwięzłe, ale cenne uwagi); R. Fabris (komentarz, powyżej, przyp. 13), 572-573 (*Nie chodzi tu o obecność tymczasową i ograniczoną (...), ale o definitywne i stałe bycie z uczniami*).



— *Kto was przyjmuje. Mnie przyjmuje* (10,40). Zbyt wiele tych tekstów i zbyt wyraźna ich obecność, by niesłusznie próbować umniejszać ich znaczenie. Sama idea wydaje się — jakby w rodzaju wielkiej inkluzji — obejmować całą Ewangelię Mateusza. Zakończenie *będę z wami* (28,20) zostało już na początku przygotowane przez wzmiankę o prorockim imieniu Mesjasza — «Emmanuel» (w Nowym Testamencie tylko Mateusz o tym wspomina) i jego zaskakujące tłumaczenie — «Bóg z nami» (1,23). Według ewangelisty Zmartwychwstały nie opuścił swego Kościoła: *przedłuża w nim swoją obecność* (Fabris). Ta właśnie obecność czyni go Kościołem - w Ewangeliach terminu tego używa wyłącznie Mateusz — zgromadzeniem zebranych wokół swojego Mesjasza. Ewangelista opisuje jego istotne elementy: miłość, modlitwa, życie wspólnotowe, misja. Są to bezcenne i rzeczywiście wyjątkowe teksty ewangeliczne, ale należy się nimi posługiwać z dużym umiarem. Fundamentalna postawa Mateusza pozostaje zasadniczo praktyczna, choć oczywiście nie w sensie ekstatycznym — *Nie każdy, który Mi mówi: „Panie, Panie!”, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca...* (7,21) — stąd niewątpliwie postrzega on obecność Zmartwychwstałego w kluczu dynamicznym. Dla niego bowiem Jezus nie tylko jest nauczycielem — a nawet jedynym nauczycielem (23,10) — który uczy sprawiedliwości królestwa, ale jest nade wszystko Sprawiedliwym, który ją praktykuje, wypełnia w swoim życiu (por. 3,15).

Szczególnie w opisie męki, kiedy Mateusz przedstawia Go jako tego, który wypełnia wolę Ojca dla odkupienia świata, ukazuje Go jako żywe ucieleśnienie sprawiedliwości, której nauczał - sprawiedliwy (27,19), niewinny, który przelewa swą krew (27,4.24), prorocznie zapowiedziany już w Księdze Mądrości (Mdr 2,13 — Mateusz jako jedyny cytuje ten fragment w Mt 27,43). Można więc naturalnie wyciągnąć wniosek, że *nawa sprawiedliwość, prototyp nowej ludzkości, ma teraz twarz Jezusa sprawiedliwego, wiernego Bogu i solidarnego z ludźmi aż po krzyż* (Fabris). To On jest prawdziwym, «dynamicznym centrum» orędzia ewangelicznego i wyznaczonego przezeń kierunku duchowego. To Jego osoba umożliwia i urzeczywistnia w Kościele tę radykalną sprawiedliwość królestwa niebieskiego. W żywej relacji z Nim, w żywym doświadczeniu Jego obecności uczeń odkrywa możliwość wytrwałej i czynnej wierności. Dzieje się tak dlatego, że Syn Boży, w tajemniczy sposób obecny w życiu ucznia, wprowadza go w synowską relację z Ojcem oraz w braterską relację z innymi uczniami, udzielając mu czegoś własnego i wiążąc go ze sobą głębokimi więzami jakby nowej rodziny (por. 12,50). Nie przypadkiem w tej właśnie Ewangelii, a nie w innych, Jezus zmartwychwstały mówi o uczniach jako o swoich

braciach (28,10). Jest to głęboka komunia z Nim, doświadczana w konkretnym realizmie wiary, która wierzącemu otwiera drogę do urzeczywistnienia «większej sprawiedliwości» królestwa. Prawdopodobnie właśnie w tym życiowym związku między nauczaniem etycznym a koncepcją chrystologiczną leży największa oryginalność Mateusza, także jako propozycja duchowości najwyższych lotów.

3. W mowach Jezusa nieustannie powraca oblicze *Ojca, który jest w niebie*. Jest to kolejna charakterystyczna cecha tej Ewangelii<sup>16</sup>. Nade wszystko pojawia się ona dość nieoczekiwanie, gdyż w tekstach o charakterze praktyczno-dydaktycznym raczej trudno spodziewać się tak częstego odniesienia do Ojca. Z tego właśnie powodu jest to bardzo wymowny element, ponieważ w ten sposób moralność Mateusza ujawnia pewne związki z teologią i duchowością. W każdym razie termin ten powtarza się we wszystkich mowach Jezusa: *Ojciec wasz sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi* (5,45 — kazanie na górze); *przecież nawet żaden wróbel bez woli Ojca waszego nie spadnie na ziemię* (10,29 — mowa misyjna); *sprawiedliwi jasnieć będą jak słońce w królestwie Ojca swego* (13,43 — nauczanie w przypowieściach); *tak też nie jest wolą Ojca waszego, który jest w niebie, żeby zginęło jedno z tych małych* (18,14 — mowa o Kościele); *przyjdzie, błogosławieni Ojca mojego* (25,34 — mowa eschatologiczna). Nacisk, z jakim Mateusz podkreśla to pojęcie, staje się jeszcze bardziej wymowny, gdy zrobimy porównanie z pozostałymi synoptykami. Marek mówi o Ojcu tylko cztery razy, Łukasz — piętnaście, Mateusz natomiast — ponad pięćdziesiąt! Tylko Jan — lecz na innym poziomie — wytrzymuje z nim porównanie. Konsekwencje okazują się zaskakujące: uczeń Jezusa nie może liczyć na żadne inne ojcostwo: *Nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie* (23,9).

Jak wszystko inne w Ewangelii Mateusza, również ten fakt ujawnia

istnienie pewnego dynamicznego napięcia, które kieruje się ku zastosowaniu praktycznemu: Ojciec «czyni», Ojciec «chce», Ojciec «wie». Pomimo

<sup>16</sup> H. Schürmann, *Il più importante problema ermeneutico della predicazione di Gesù*, w: *Orizzonti attuali della teologia*, I, Roma 1966 (teocentryzm przepowiadania Jezusa); J. Dupont, *L'appel à l'imiter Dieu en Matthieu 5,48 et Luc 6,36*, RBIt 14 (1966), 137-158; J. Raaermaker (powyżej, przyp. 13), 351 (istotę katechezy Mateusza ujmuje w następujący sposób:... *wyraża ona całokształt dzieła Bożego, które urzeczywistnia się w całokształcie działania ludzkiego*); L. Sabourin (powyżej, przyp. 13), 415-418: *Bądźcie doskonali jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (jest to jedna z *Równych tez etyki królestwa, która wyróżnia się większą sprawiedliwością*); J. Zumstein (powyżej, przyp. 14), 320-326: «Imiter Dieu», «La perfection»; E. Schweizer (powyżej, przyp. 13), 55-56: «Söhne Gottes»; R. Fabris (powyżej, przyp. 13), 27-29: «Gesù Cristo rivela il volto di Dio Padre».

pozornej ziemskiej słabości królestwo jest Bożą tajemnicą realizowaną przez Ojca (13,11). Życie ludzkie, podobnie jak życie wszystkich innych istot żyjących, toczy się pod czujnym okiem opatrności Ojca (por. 6,26-32). Samo życie ufnego ucznia leży w mądrych rękach Ojca, który *wie, czego wam potrzeba, wpierv zanim Go poprosicie* (6,8). Jest to dynamizm, który zgodnie z ulubionym scenariuszem Mateusza wchodzi w życie ucznia i czyni je twórczym, pożytecznym dla królestwa. Podobnie jak Jezus, który jako Syn przeżywa swą relację z Ojcem, objawiając i wypełniając Jego wolę (por. 26,42), tak też chrześcijanin staje się synem w momencie, kiedy godzi się na to, by upodobnić swe zachowanie do dobrej i miłosiernej postawy Ojca: *Miłujcie (...), tak będziecie synami Ojcu waszego, który jest w niebie* (5,44-45). Stawiając Ojca jako wzór radykalnej dobroci i bezgranicznej miłości, Jezus zaprasza ucznia do nieustannego wpatrywania się w oblicze Ojca, do myślenia o Nim, obserwowania i poznawania Jego boskiego postępowania, aby odcisnąć je jak pieczęć na swoim życiu i wprowadzić w czyn. Jest to zaproszenie naglące, które Mateusz wyraża przez ciągłe odwoływanie się do Ojca. Nie jest On wszakże przedstawiany jako model czysto obiektywny, oderwany. Traktując dzieła ucznia jako odbicie miłości i dobroci Boga, Jezus chce powiedzieć dużo więcej. Przedstawia Ojca jako prawdziwe źródło chrześcijańskiej zdolności - w przeciwnym razie niewytłumaczalnej - do uniwersalnej i bezwarunkowej miłości.

Prawdopodobnie właśnie dlatego Mateusz podaje nam swoją interpretację modlitwy, która może nam się wydać nawet dziwna u tego nauczyciela życia wspólnotowego - modlitwa jako osobiste, nieskrępowane, dokonujące się w samotności spotkanie z Ojcem, wykluczające obecność jakiegokolwiek innego stworzenia: *Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu* (6,6). Fragment odosobniony w całym Nowym Testamencie, a jednak nie można było bardziej radykalnie wyrazić głębokiej, niczym niezmaconej, autentycznej komunii między dziećmi a Ojcem, dokonującej się na modlitwie. Tylko wychodząc od takiej modlitwy uczeń jest w stanie «pełnić wolę Ojca» — trzecia prośba modlitwy «Ojcze nasz», występująca wyłącznie u Mateusza (6,10) — podobnie jak dopiero wychodząc od synowskiej modlitwy w Getsemani — «Abbá, Ojcze» — Jezus gotów jest przyjąć wolę Ojca pod postacią krzyża. Jezus jest wzorem życia, ale wzorem dynamicznym, działającym w sercu wierzącego, w tajemniczy sposób wyrażającym się w jego czynach. Człowiek staje się synem Bożym, który szuka przede wszystkim królestwa Bożego, kiedy posłusznie i wspaniałomyślnie przykłada się do wykonywanego dzieła. Z drugiej strony to Ojciec czyni każdego chrześcijanina

swoim synem, udzielając mu swego życia, o ile on podda się Boskiej woli zbawienia. Jak Chrystus, tak również uczeń, będący Jego bratem (28,10), realizuje Boże plany, żyje w głębokiej i nieprzerwanej komunii z Ojcem. Głęboka komunია to podstawowy element zamysłu duchowego, jaki Ewangelia Mateusza proponuje we wszystkich swych częściach. Potrzeba czynu pozostaje centralna, ale szuka się ducha, z którego wszelkie działanie wypływa i dzięki któremu jest ono rzeczywiście ewangeliczne.

4. Temat szukania królestwa nie jest natomiast charakterystyczny dla Mateusza. Co najwyżej można przyjąć, że ewangelista powraca do tego zagadnienia nieco częściej (ponad 50 razy) niż Marek (17 razy) i Łukasz (trochę ponad 40). Niemniej Mateusz ma swój charakterystyczny sposób podejścia do tego tematu<sup>17</sup>. Zauważyć to można w katechezie zawartej w jego wielkich mowach, ponieważ rozwija go głównie w tym kontekście. Łącząc ściśle tematykę królestwa z katechezą praktyczną, Mateusz z nowej perspektywy podejmuje wątek swojego planu pastoralnego, a zarazem wyraźnie powraca do problematyki duchowej. W centrum kazania na górze, stanowiącego «summę» praktycznych wskazań dla ucznia, celowo umieszcza modlitwę «Ojcze nasz» wraz z wezwaniami związanymi z tematem królestwa—*Przyjdź królestwo Twoje*(6,10). Inne umiejscowienie modlitwy u Łukasza (11,2-4) jest odbiciem nie tylko jego odmiennego wyboru historycznego i narracyjnego, lecz także jego innej wrażliwości duchowej.

W mateuszowi wersji wielkiej mowy Jezusa wszystkie wymogi związane z potrzebą czynu są celowo przedstawiane w perspektywie królestwa: «większa sprawiedliwość» w relacjach międzyludzkich jest obowiązkową drogą, *aby wejść do królestwa niebieskiego* (5,20); «sprawiedliwość» przed Bogiem — pobożność, modlitwa — uzdalnia do otrzymania nagrody eschatologicznej w postaci królestwa (6,1.4.6.18); ostateczne opowiedzenie się za Bogiem i Jego wolą, zdolność do niekiedy nawet wielkich wyrzeczeń i ofiar, w rzeczywistości pokrywa się z szukaniem królestwa (6,33). Związek ten ma pewne znaczenie, gdyż właśnie to silne i żywe pragnienie królestwa uzdalnia do wierności, gotowej nawet do ofiar. Dlatego Mateusz tak

<sup>17</sup> Odnośnie do tego zagadnienia można zobaczyć: L. Cerfaux, *La connaissance des secrets du royaume d'après Mt 13,11*, w: *Recueil L. Cerfaux*, III, Gembloux 1954, 123-138. Zwięzłe, lecz pełne treści opracowanie: R. Fabris (powyżej, przyp. 13), 32-34: «La Chiesa e il Regno dei cieli». Gdy chodzi o inne komentarze (powyżej, przyp. 13), to odsyłamy przede wszystkim do: J. Raciemaker, *La comunità dei discepoli e il Regno dei cieli*, 357-359; L. Sabourin, *Il Regno nell'angelo di Matteo*, 95-112; Beda-Rigaux, *La giustizia... Nuove esigenze, motivazione escatologica*, 229-254.

wytrwale do tego powraca. Nawet jego rzeczywiście wyjątkowe słownictwo na to wskazuje.

Wyrażenie «królestwo niebieskie» jest całkowicie Mateuszowe. W jego Ewangelii pojawia się bardzo często, natomiast zupełnie brakuje go u Marka i u Łukasza. Aby to wyjaśnić, nie wystarczy uznać, że mamy do czynienia z zabiegiem literackim o podłożu judaistycznym, który ma na celu uniknięcie wypowiedzenia imienia Boga — «Królestwo Boże», jak u Marka i Łukasza. Nie dałoby się bowiem w ten sposób wytłumaczyć niezwykłego upodobania do tego rodzaju słownictwa w innych kontekstach. Na przykład normalne dla Mateusza wyrażenie «Ojciec niebieski» lub «Ojciec, który jest w niebie» niebywale rzadko występuje u Marka (2 razy) i u Łukasza (1 raz). Przymiotnik «niebieski» pojawia się 9 razy u Mateusza (raz jeden u Łukasza, ani razu u Marka); rzeczownik jest oczywiście często spotykany w Nowym Testamencie (około 270 razy), niemniej Mateusz używa go bez porównania częściej (ponad 100 razy) niż Marek (18 razy) czy Łukasz (37 razy). Wprawdzie statystyka ma swoje ograniczenia, ale jednak wszystko to nie może być dziełem przypadku. Skłonność tego ewangelisty, tak przecież czujnego i konkretnego pod względem terminologii, do korzystania z języka «niebiańskiego» jest oczywista. Staje się charakterystyczna, kiedy — jak to zwykle bywa — łączy się z obowiązkami «ziemskimi» — postawą życiową chrześcijan. Mateusz stara się, by jego czytelnik stale kierował swą uwagę ku sprawom «niebieskim» Ojca i Jego królestwa. Zależy mu na tym szczególnie wówczas, gdy zdecydowanie sprowadza go (czytelnika) do realizmu codziennego życia. To powiązanie jest przemyślane, typowe dla tej Ewangelii. Silne dążenie ducha ku sprawom królestwa niebieskiego — *szukajcie królestwa* (6,33) — czyni ucznia wrażliwym i baczny na wolę Ojca, a więc na dokonywanie praktycznych wyborów, które w przeciwnym razie, domagając się od niego zbyt dużo, okazałyby się nie do zrealizowania. Mateusz zatem nieustannie szuka tej głębokiej przemiany, jaka dokonuje się w duszach dotkniętych przez Ewangelię. Doświadczenie obecności Pana (§ 2), życiodajna komunia z Ojcem (§ 3), stałe dążenie do królestwa niebieskiego — to zdaniem Mateusza trzy filary, na których opiera się owa przemiana, zachodząca w tajemnicy wnętrza człowieka wierzącego i uzewnętrzniająca się w czynach. Ukazując naturę pastoralnego podejścia Mateusza, te tematy rzucają równocześnie jasne światło na zasadnicze linie jego konkretnej i bardzo szczególnej koncepcji duchowości.

5. Ewangelię Mateusza słusznie określa się mianem Ewangelii Kościoła. Tak więc również jego duchowość nie mogła nie podkreślać z naciskiem aspektów eklezjalnych i wspólnotowych<sup>18</sup>. To jego szczególne nastawienie jest potwierdzone przez fakt, że jako jedyny spośród ewangelistów posługuje się specjalistycznym określeniem «Kościół» (*ekklesia* 16,18 i 18,17). Jeszcze wyraźniej widać to w ogólnej tendencji zamieszczonych przez niego mów. Jedna z nich ma uwydatnić transcendentny, boski aspekt wspólnoty Chrystusa (mowa w przypowieściach na temat tajemnicy królestwa niebieskiego — rozdz. 13), inna natomiast aspekt ludzki, uniżony i pełen niedoskonałości (mowa o Kościele — rozdz. 18). Ponadto w zdecydowanie inny sposób niż Marek opisuje postacie Dwunastu: wezwani przez Jezusa, zjednoczeni z Nim w głębokiej więzi rodzinnej, wsparci darem «poznania tajemnic królestwa» (13,11) i zrozumienia jego znaczenia (13,51), zdają się reprezentować — lecz tylko u Mateusza — idealny model przyszłego Kościoła. Nawet spór z faryzeuszami, «ślepych przewodnikami» (rozdz. 23, zwłaszcza wersety 2-10 i 34-35, w których wyraźne jest przeciwstawienie apostołów faryzeuszom), potwierdza w formie negatywnej ten sam zamiar. Oczywiście układ Mateuszowej katechezy jest także na wskroś wspólnotowy. Eschatologiczny imperatyw miłości uniwersalnej i bezwarunkowej powinien odnaleźć swą podstawową przestrzeń właśnie w braterstwie (por. 18,21-35).

Modlitwę — pomimo tezy żywo podkreślonej w 6,6 — zasadniczo traktuje się jako doświadczenie religijne braci zjednoczonych w imię Jezusa, który objawiając swoją obecność pośród nich, zgromadzonych na modlitwie — *Jajestem pośrodku nich* (18,19-20) — i ofiarując uczniom tę samą godność synowską, uzdalnia ich do zwracania się ku Ojcu z całkowitą ufnością. Zadanie misyjne jest zadaniem Kościoła, ponieważ on cały czuje się do tego powołany. Kto nie został osobiście włączony w dzieło oficjalnego przepowiadania, jest do niego zobowiązany w nie mniej żywotny sposób: przemieniając swe życie przy pomocy «dobrych czynów» wielkodusznej miłości, czyni z niego widomy znak, który objawia światu miłosierne oblicze Ojca (por. 5,13-16).

<sup>18</sup> Klasycznym dziełem pozostaje tu W Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, Kösel München 1964. Warto skorzystać również z opracowań: J. Murphy-O'Connor, *Peche et communauté dans le N. Test.*, RB 74 (1967), 180-181 (przeciwko pokusie wydalenia z Kościoła chrześcijan słabych w wierze); H. Geist, *La communauté dans le premier évangile* (powyżej, przyp. 13), 91-93; J. Zumstein, *Le croyant et l'Église* (powyżej, przyp. 14), 351-453. Także komentarze (powyżej, przyp. 13), jak J. Radermaker, *La comunità dei piccoli accolti e perdonati. Prospettive teologiche: l'évangile della chiesa*, 352-360; L. Sabourin, «Falso e vero Israele», 66-67; R. Fabris, «La comunità dei discepoli e fratelli», 30-32.

Jest to zatem duchowość eklezjalna i misyjna zarazem, która każe dostrzegać w życiu człowieka wierzącego wielką odpowiedzialność wobec świata. Od życia bowiem, a nie tylko od przepowiadania zależy realizacja i wypełnienie Bożego planu zbawienia. Jednak dopiero w mowie, która bardziej konkretnie poświęcona jest Kościołowi i jego trudnej sytuacji (rozdz. 18), Mateusz niespodziewanie ujawnia zamiar przedstawienia całkowicie własnej duchowości eklezjalnej, podyktowanej nie tylko bezpośrednią znajomością życia Kościoła, ale również zdrowym i autentycznym realizmem. Nie wszystko w Kościele jest doskonałe; przetrwały w nim napięcia, niezrozumienia, złośliwości, a nawet zgorszenia (por. 13,41). Mateusz ze swej strony nie gorszy się nimi. Chce jednak, aby Kościół uświadomił je sobie i nie uważał się - wbrew duchowi ewangelicznemu i myśli Jezusa — za wspólnotę doskonałych lub wybranych. Będzie nią w czasie eschatologicznym. Trzeba świadomie przeżywać to napięcie między terażniejszością (grzeszną) a przyszłością (doskonałą), które opatrnościowo każe Kościołowi zachować pokorną i ewangeliczną świadomość swych rzeczywistych ograniczeń, wbrew wszelkim pokusom nadętego fanatyzmu - być może typu faryzejskiego lub qumrańskiego. Jest to postawa realistyczna i pokorna, która przede wszystkim nie pozwala wierzącemu stać się sędzią swego brata.

Prawo sądenia przysługuje tylko Panu eschatologicznemu. Kościół popełniłby wielki błąd historyczny, gdyby zaczął w swoich szeregach oddzielać dobrych od złych, wykluczając przy okazji niektórych. Wręcz przeciwnie, powinien okazywać pełną miłości troskę o «maluczkich», słabych w wierze, niedawno nawróconych chrześcijan, kuszonych pójściem na różnego rodzaju kompromisy, tych, którzy może odeszli od wspólnoty, znajdują się w niebezpieczeństwie apostazji, i pozostawieni samym sobie, gubią się (por. 18,5,14). Mateusz napomina swój Kościół, by przyjął właśnie tę postawę, ponieważ obecnie gardzi tymi małymi (por. 18,10), nie interesuje się nimi i nie szuka ich, kiedy grozi im niebezpieczeństwo zagubienia się (por. 18,12-13: polemiczne przedstawienie zatroskanego pasterza), wzbrania się przed «przygarnięciem ich», nawet gdy wracają ze skruchą (por. 18,5).

Wbrew duchowi, postawie i nauczaniu Jezusa niektórzy chrześcijanie chcą się uważać za wspólnotę «doskonałych» i dlatego pragną wyzwolić się od chwastów— taki jest zresztą sens przypowieści o kąkolu (por. 13,28-30). Nie zdają sobie jednak sprawy, że tą rygorystyczną i antyewangeliczną postawą gorszą maluczkich, zniechęcają ich i tracą dla Boga (por. 18,6-8), biorąc na siebie wielką odpowiedzialność i ściągając bardzo surowe słowa

reprimendy (por. 18,7). Z niesłychaną mocą Mateusz potępia tę błędną formę duchowości, wskazując że «maluczcy» doznają szczególnej opieki Ojca (por. 18,10), który *nie chce, żeby zginęli* (18,14). Sam Jezus utożsamia się z tymi «maluczkimi» (18,5), na pewno zaś z niedoskonałymi! Tak nabiera kształtu Mateuszowa wizja, która kryje w sobie zalążki niedościgłej duchowości. Niech każdy wierzący, rezygnując ze zbyt wysokiego ocenia- nia siebie, uzna się za «maluczkiego», niech się po prostu nawróci i stanie mały jak dziecko (18,3). Innymi słowy, uznając swoją słabość i ubóstwo duchowe, jak też ewidentny brak ewangelicznej wrażliwości w sercu, który ujawnia się właśnie w bezlitosnych osądach i uprzedzeniach, niech wstąpi w zastępy «maluczkich», stając się jednym z nich. Czyż to nie sam Jezus utożsamił się z nimi (por. 10,5)? Niech więc użyje wszelkich sposobów, by nie uciekając się od razu do kościelnej hierarchii, pozyskać brata, który się zagubił. W takim przeżywaniu braterstwa w Kościele, gdzie każdy autentycznie czuje się małym wśród małych, duchowość Mateusza osiąga swój szczyt. W ten sposób cichość i pokora serca Jezusa (por. 11,29) w Kościele odżywa na nowo i odbija się w nim promień doskonałej miłości Ojca (por. 5,48). Takim sposobem Kościół—pomimo swej ziemskiej niedoskonałości — dzięki wytrwałej miłości przemienia się w widomy znak nieba i Boga w historii.

## 4. Duchowość Ewangelii Łukasza

Ewangelista Łukasz mógłby uważać się za pisarza, który jako pierwszy w historii literatury chrześcijańskiej świadomie postawił problem duchowości<sup>19</sup>, przynajmniej wśród Ewangelii synoptycznych. Do takiego wniosku mógłby nas doprowadzić bogaty i obszerny materiał, jaki nam pozostawił. Od kilkadziesiątu lat próbuje się określić specyfikę literatury Łukasza jako odkrycie czasu. Ewangelista ten patrzy na Jezusa i na początki chrześcijaństwa z pewnego dystansu. Czas, który minął, jest już niemający, więcej niż pół wieku. Wycisnął więc głębokie ślady na jego poczuciu odpowiedzialności jako chrześcijanina i wychowawcy Kościołów. Łukasz ma świadomość, że po tylu dziesiątkach lat Kościół nie może żyć w wierności przesłaniu ewangelicznemu w ludzkiej historii, jeśli nie odkrywa nieustannie samego siebie, dogłębnie sprawdzając, czy istnieje na-

<sup>19</sup> Spośród studiów monograficznych dotyczących teologii Łukasza, a więc przynajmniej pośrednio również tematów jego duchowości, wymienimy: G. Voss, *La prédication de Jésus*



dal ciągłość ze wspólnotą pierwotną zrodzoną przez zmartwychwstałego Pana. Dlatego też duchowość nagle nabiera decydującego znaczenia i wychodzi na pierwszy plan.

Nie da się poważnie przeanalizować przesłania teologicznego i pastoralnego Łukasza — a więc także duchowego — jeśli nie będzie się miało na uwadze dzieła Łukasza w całości, to znaczy Ewangelii (życie Jezusa) oraz Dziejów Apostolskich (historia pierwotnego Kościoła). Jednakże odtworzenie tematów duchowych, jakie wyłaniają się z przekazu ewangelicznego, jest możliwe przede wszystkim dlatego, że Łukasz opisuje życie Jezusa (Ewangelia) w duchowej perspektywie historii pierwotnej wspólnoty. Jest ono możliwe także z tej racji, iż biorąc pod uwagę obszerność wspólnego materiału, pozwala na bardziej bezpośrednie zestawienie Łukasza z pozostałymi synoptykami. Tak więc również w przypadku trzeciej Ewangelii podejmiemy próbę wyodrębnienia głównych tematów doktrynalnych i katechetycznych, które pozwolą lepiej ukazać założenia koncepcji duchowości jej autora.

1. Wyjątkowo natarczywa jest u Łukasza zachęta do nawrócenia. Stanowi ona nie tylko istotę katechezy, lecz także punkt wyjścia jego

*dans l'évangile de Luc*, w: *Jésus dans les évangiles*, Paris 1971, 117-140; R. Schnackenburg, *Luca testimone di strutture comunitarie diverse*, w: *La Chiesa del Nuovo Testamento*, Milano 1973, 59-75; L. Löning, *Luca teologo della storia della salvezza guidata da Dio*, w: *Forma ed esigenze del Nuovo Testamento*, Bari 1973, 323-370; E. Rasco, *La Theologia de Lucas: Origen, Desarrollo, Orientaciones*, Roma 1976; C. Ghidelli, *Gesù è vivo. Introduzione agli scritti di Luca*, Torino 1977; F. Bovçn, *Luc le théologien. Vingt-ans de recherches (1950-1975)*, Neuchâtel / Paris 1978; A. George, *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978. Spośród współczesnych krytycznych komentarzy, zwłaszcza podejmujących próberekonstrukcji teologii i duchowości Łukasza, wymienimy następujące cztery: Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg 1977, 7-21: «Die... theologische Eigenart des Lukasevangeliums» (interesujące opracowanie wszystkich tematów oraz ich konsekwencji dla duchowości); I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1982 (komentarz krytyczny, ale jak zawsze u tego autora, zwracający uwagę na przesłanie oraz wskazujący elementy aktualizujące); H. Schtirmann, *Il vangelo di Luca*, I, w: *Commento teologico del Nuovo Testamento*, Brescia 1983. Szczególne znaczenie również tu mają komentarze bardziej popularyzatorskie i pastoralne, jak na przykład różne wprowadzenia, które zwracają specjalną uwagę na treść: D. Stöger, *Luca*, 2 t., Roma 1966-1968; Beda-Rigaux, *Testimonianza del vangelo di Luca*, Padova 1973; R. Fabris, *I Vangeli. Il vangelo di Luca*, Assisi 1975, 927-933: «Centri di interesse della chiesa di Luca»; A. George, *Lettura del vangelo di Luca*, Assisi 1975, 10-13: «I grandi temi del Vangelo»; J. Pikaza, *Leggere Luca*, Torino 1976, 7-15: «L'intento teologico di Luca»; X. Léon-Dufour, *Il vangelo secondo Luca. Prospettiva dottrinale*, w: *Introduzione al Nuovo Testamento, 2 L'annuncio del vangelo*, Roma 1977, 114-126; O. da Spinetti, *Luca, il vangelo dei poveri*, Assisi 1982 (całe wprowadzenie skoncentrowane jest na zagadnieniach teologicznych; komentarz przewiduje zawsze «płaszczyznę lektury duchowej i pastoralnej», Presentazione, 9); J. Rademaker, *Lettura pastorale del vangelo di Luca*, Bologna 1983, 122-156: «Idee forza del terzo vangelo, ecc.» (ponieważ w tym komentarzu główna uwaga skupia się na strukturze, w niewystarczający sposób potraktowane zostały tematy pastoralne i duchowe, co w innych komentarzach tego autora sprawiało, że były one bardzo sugestywne i jedyne w swoim rodzaju).

duchowości<sup>20</sup>. Kwestia ta jest tu tak bardzo rozbudowana, że nie ma nawet możliwości konfrontacji jej z innymi Ewangeliami. Poświęcone jej jest przede wszystkim kilka reminiscencji historycznych, które znajdują się wyłącznie u Łukasza. Są one wyjątkowe również z racji szczególnie pięknego sposobu ich przedstawienia z punktu widzenia literackiego oraz ze względu na ich duchową głębię. Wystarczy wspomnieć epizod z beziemienną grzesznicą (por. 7,36-50) lub z Zacheuszem (por. 19,1-10). Jedyne w swoim rodzaju jest także powołanie «grzesznika» Szymona (por. 5,8-10). Główne przypowieści zdają się mieć na celu rozwinięcie tego właśnie tematu. Są to przede wszystkim centralne przypowieści z rozdziału 15, który stanowi prawdziwe serce Ewangelii Łukasza — owca, pieniędzy, syn «zagubiony» i «odnaleziony», ale także wiele innych: uschnięte drzewo figowe (por. 13,6-9), bogacz i jego pięciu braci (por. 16,19-31: zwłaszcza wersety 27-31), celnik w świątyni (por. 18,9-14)... Podobnie niektóre logia zachowane tylko u Łukasza (najbardziej wymowne jest 13,1-5) nawiązują do tego tematu.

Wyraźna jest koncepcja chrystologiczna. W tej Ewangelii Jezus jest osobą wyjątkowo cierpliwą, wyrozumiałą, dobrą. Wszystkie bardziej szorstkie rysy z dawnych wspomnień są systematycznie cieniowane lub przemilczane. Takim sposobem znikają: ostre napomnienie udzielone Piotrowi (por. Mk 8,32-33; Mt 16,22-23), nieprzychylny osąd ze strony krewnych Jezusa i Jego szorstka odpowiedź (por. Mk 3,21.33; Mt 12,48), różne napomnienia pod adresem uczniów (por. np. Mk 14,17-21; Mt 16,8-12). Podobnie wspaniałomyślnie przemilczany został fakt ich ucieczki w chwili pojmania Jezusa w Getsemani. Dzięki tym licznym zabiegom «redakcyjnym» — tylko pozornie o wydźwięku negatywnym — Łukaszo wi udaje się uzyskać zamierzony efekt: uwypuklenie przede wszystkim czułych, serdecznych i urzekających aspektów osoby Jezusa.

Zamysł teologiczny i pastoralny ewangelisty ujawnia się bardzo szybko. Jezus jest dla Łukasza przyjacielem wszystkich bez wyjątku: nade wszyst--

<sup>20</sup> Zobacz zwłaszcza opracowania monograficzne: E. Rasco, *Le parabole di Luca XV*, w: *Da Gesu ai vangeli*, Assisi 1871 (szczególny akcent położony na aktualizującą lekturę tematu nawrócenia w Kościele); R. Micniels, *La conception lucanienne de la conversion*, ETL 41 (1965), 442-78; S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*, Roma 1969; E. Charpentier, *Le prophete ami a specheus, Lc 7,36-8,3*, Assemb. du Seign. 42 (1970), 80-94; K. Löning (powyżej, przyp. 19), 362-367: «11 cristianesimo nel tempo. II tempo, campo di prova» (cenne wskazówki); A. George (powyżej, przyp. 19), 351-368: «La conversion». Ten zasadniczy dla zrozumienia dzieła Łukasza temat pojawia się na różne sposoby i z różnym skutkiem w wielu komentarzach i wprowadzeniach (powyżej, przyp. 19): Beda-Rigaux, 352-356; A. George, 99-122: «11 perdono» (doskonałe opracowanie duchowo-pastoralne); X. Leon-Dufour, 122-124; J. Ernst, 18 (interesujące uwagi co do przypowieści mówiących o nawróceniu).

ko ubogich i pokornych (por. 1,48.51-53; 6,21-26), osób zepchniętych na margines, takich jak kobiety (nadzwyczaj licznie obecne) czy cudzoziemcy (szczególnie pogardzani Samarytanie: por. 9,51-55; 10,33-37; 17,15-19), a nawet faryzeuszy, których jest częstym gościem (por. 7,26; 11,37; 14,1: jest to szczegół niemal nie do pomyślenia u Mateusza!), lecz nade wszystko grzeszników, którzy są Jego uprzywilejowanymi (por. 15,1), po których stronie zawsze się opowiada, niekiedy nawet przeciwstawiając się «sprawiedliwym» (por. 7,44-47; 18,9-14; 19,7.9). Łukasz pragnie wszędzie podkreślać przebaczącą miłość Jezusa: *Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło* (19,10). Teza ta staje się jeszcze bardziej widoczna w Łukaszowym opisie męki (jest on prawdziwą medytacją), uprzedzając nawrócenie Piotra i przebaczenie jego grzechu już w zapowiedzi zaparcia się (por. 22,31-32), jak też urzeczywistniając je w krótkiej i niesamowitej scenie spojrzenia Jezusa (por. 22,61-62); a także wspominając czułe słowa skierowane do Judasza w momencie pojmania, które są jakby ostatnią próbą wyrwania go złu (por. 22,48 — całkiem różne od Mt 26,50). Z samego krzyża przebaczenie rozlewa się na wszystkich: na odpowiedzialnych za śmierć Jezusa (por. 23,34), na skruszonego łotra (por. 23,4-43), w końcu na tłumy, które uczestniczyły w Jego męczeństwie i które *gdy zobaczyły, co się działo, wracały bijąc się w piersi* (23,48).

Dzięki tym szczegółom, o których tylko Łukasz wspomina, męka przekształca się w prawdziwy *locus theologicus* miłosierdzia i przebaczenia. Do tego schematu zdaje się dostosowywać nawet opis zmartwychwstania. Zmartwychwstały dobry pasterz podąża za dwoma uczniami do Emaus, by doprowadzić ich z powrotem do wiary i przywrócić im nadzieję. Ich przemiana wydaje się przedstawiona jako konkretny przykład chrześcijańskiego nawrócenia. Nie przypadkiem więc ostatnie słowa Pana mówią o *nawróceniu i przebaczeniu grzechów* (24,47). Przypowieści — rodzaj literacki, który Łukasz obdarzył niezrównaną oryginalnością i niesłychanie rozbudował — odgrywają ważną rolę w przedstawieniu tego tematu. Powraca on z takim natężeniem, że istotnie może budzić podejrzenie, iż w tym bezcennym zbiorze, który Łukasz przekazał nam z taką miłością, kryje się w rzeczywistości dawna, *wzruszająca katecheza pokutna* (J. Ernst).

Łukasz jest żywo zainteresowany misyjnym dziełem nawrócenia pogan na Ewangelię. Stanie się to głównym tematem w Dziejach Apostolskich. Natomiast w swej Ewangelii zachętę do nawrócenia kieruje przede wszystkim do wspólnoty chrześcijańskiej oraz do braci w wierze (O. da Spinetoli). Wokół tego koncentruje się jego katecheza. Niektóre wyrażenia — jak na przykład: *Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na*

*ziemi, gdy przyjdzie?* (18,8) — mimo iż odwołują się do języka apokaliptycznego, to jednak zdają się raczej odzwierciedlać aktualne, niepokojące stwierdzenie osłabnięcia wiary wśród uczniów. Chrześcijanie, którym Łukasz poświęca swą Ewangelię, wydają się niewystarczająco zdecydowani i przewidujący w swym poszukiwaniu królestwa: *synowie tego świata roztropniejsi są (...) niż synowie światłości* (16,8). Ich wierność wyborowi Ewangelii jest powierzchowna, niezbyt odpowiedzialna — stąd bardzo ostre oskarżenia w przypowieściach o wieży i o wojnie (por. 14,28-32). Nawet u przewodniczących wspólnot występują objawy lekkomyślności i zbyt małego poczucia odpowiedzialności (por. 12,47-48). Często bywają apostazje (por. 11,24-26) — warto zwrócić uwagę na wymowne aluzje: owca ucieka ze stada, a syn z domu Ojca.

Ogromna jest ilość tekstów o podobnym znaczeniu. Odnosi się wrażenie, że mamy tu do czynienia z drastyczną i zdecydowaną krytyką wymierzoną przeciwko poważnym uchybieniom we wspólnocie Kościoła. Kościół, do którego Łukasz się zwraca, jest Kościołem grzesznym. *Grzech wyraźnie należy do codziennego doświadczenia wspólnoty. Świętość jest ideałem..., obecnie w coraz większym stopniu normalnością stał się upadek* (J. Ernst). Ponieważ jednak to Łukaszowe oskarżenie jest jawne, nie sprawia wrażenia, żeby było ostre i potępiające. Ewangelista nie ma zadatków ani intencji, by być reformatorem. Jest zbyt wielkim realistą o bogatym doświadczeniu, aby gorszyć się Kościołem borykającym się z trudnościami w życiu Ewangelią, której jest depozytariuszem i przekazicielem. Stąd w jego oskarżeniu nie ma rozżalenia. Jest ono serdeczne i pełne zachęty. Teksty, które o tym mówią, także pod względem literackim okazują się jednymi z najpiękniejszych i najdelikatniejszych w tej niezwykle subtelnej Ewangelii. Jezus kocha i szuka grzeszników — oto Łukaszowe przesłanie do Kościoła, który może zniechęcony, z trudem jest w stanie się rozpoznać. Cierpi z powodu grzechu, tymczasem powinien raczej uczynić nawrócenie swoim codziennym doświadczeniem. Trzeba uważnie medytować nad chrześcijańskimi początkami - w *Dziejach Apostolskich* Łukasz idealizuje obraz pierwotnej wspólnoty - będącymi jakby zwierciadłem, dzięki któremu można na nowo odkryć swoją własną tożsamość jako Kościół Jezusa. Duchowość Łukasza jest więc zasadniczo aktualną zawsze duchowością nawrócenia, która doskonale wpisuje się w historię. Jest oryginalną i wzruszającą duchowością Kościoła, który czuje się kochany przez Chrystusa właśnie dlatego, że jest grzeszny, ale równocześnie czuje się wezwany do nawrócenia przez Jego wytrwałą miłość.

2. O tym, że Łukasz wnika w głąb swoich problemów, świadczy drugi temat, który - według zgodnego zdania wszystkich uczonych - jest dla niego charakterystyczny i jemu właściwy. Można by go zdefiniować jako królestwo Boże obecne w historii<sup>21</sup>. W Kościele Łukasza oczekiwanie na przyszłe i transcendentne królestwo jest nadal żywe i fundamentalne, ciągle pozostaje duszą duchowości ewangelicznej. Również w tej Ewangelii fragmenty mówiące o przyjściu Syna człowieczego (por. 17,24; 21,25-27) oraz o konieczności czuwania wobec niepewności czasu Jego nadejścia (por. 12,35-40) zostały sformułowane w sposób klasyczny. Nie zagubiło się też poczucie tajemniczej bliskości czasu eschatologicznego. Łukasz nie ma trudności, by zachować i przedstawić raz jeszcze wymowne teksty, jak choćby te zaczerpnięte z Mk 9,1 (por. Łk 9,26-27) i Mk 13,30 (por. Łk 21,32), trochę je tylko łągódząc. A jednak coś zaczyna się zmieniać w postawie chrześcijańskiej wobec tej tajemnicy. Kiedy minęło pół wieku, oczekiwanie i bliskość — z biegiem czasu pozornie obalone — nabrały charakteru zagadkowego, a dziwne opóźnianie się czasu paruzji nie mogło nie mieć wpływu na wierzących.

W takim kontekście pojawia się nauczanie pastoralne Łukasza. Przyjście Pana jest bliskie, ale niekoniecznie w znaczeniu ściśle chronologicznym. Tym, co rzeczywiście się liczy, jest świadomość, że każdy moment chrześcijańskiego doświadczenia może być momentem ostatecznego spotkania z Panem. Kilka jego tekstów jest szczególnie wymownych w tej kwestii: *...gdyż myśleli, że królestwo Boże zaraz sięzjawi* (19,11); szczególnie 21,8, gdzie klasyczne sformułowanie *czas jest bliski* niespodziewanie zostało włożone w usta nauczycieli fałszu! Trzeba zatem przyjąć to opóźnienie z mentalnością ewangeliczną, upatrując w nim część określonego planu Bożego. Czas musi płynąć, Kościół musi żyć swoją historią (w swoim drugim tomie sam Łukasz uczyni to przedmiotem refleksji), przesłanie musi zostać zanesione narodom. Ewangelista pisze w szczególnie de-

<sup>21</sup> Dla tego zagadnienia klasycznym i nad aL podstawowym dziełem, choć niekiedy poddawym krytyce i w niektórych częściach słusznie poprawianym, jest: H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964. Można też z pożytkiem skorzystać z prac: J. D. Kaestli, *L' eschatologie dans l' oeuvre de Luc. Ses caracteristiques et sa place dans le developpement du christianisme primitif. Genève-Vais* 1969; G. Voss (powyżej, przyp. 19), 117-131; K. Löning (powyżej, przyp. 19), 348-352: «L'inaugurazione della salvezza per opera di Gesù»; U. Wilkens, *La salvezza nel zwgdc di Luca*, w: *La salvezza oggi*, Bologna 1974, 93-108. Zob. również komentarze i wprowadzenia (powyżej, przyp. 19): Beda-Rigaux, 299-318: «Il Regno di Dio» (jak zwykle u tego autora wszystkie teksty Łukasza zostały precyzyjnie przedstawione z podkreśleniem ścisłego związku między terażniejszością a przyszłością, jak też omówiono znaczenie opóźniającej się paruzji dla Kościoła Łukasza); R. Fabris, 1230-1244: «La salvezza secondo Luca» (wymiar historyczny, 1238n); E. Schweizer, 60-63: «Heilsgeschichte»; J. Radermaker, 136-143: «Luca e la storia»; H. Schürmann, 141-142: «II Regno di Cristo in Luca».

likatnym momencie, w którym Kościół pierwotny — po raz pierwszy w wyraźny sposób — dokonuje niepokojącego odkrycia czasu. Łukasz interpretuje go w doskonały sposób, mając jasną świadomość problemów, jakie w wierzących wywołuje właśnie ów upływ czasu.

W ostatecznym rozrachunku to poczucie ściśle rozumianej bliskości czasów eschatologicznych stanowiło wspaniały bodziec, by wiernie wprowadzać w życie Ewangelię. Wytworzyła się teraz jakby pustka, zaś spadek wcześniejszego napięcia nie obył się bez wywołania nowych poważnych zagrożeń. Tymczasem pięćdziesiąt lat historii odcisnęło swoje piętno (Beda-Rigaux) i nie jest wcale łatwo zachowywać wierność przez tak długi czas, w nużącej monotonii codzienności (Löning). Nic więc dziwnego, że od wielu rzeczy odstąpiono, a w Kościele *grzech stał się codziennym doświadczeniem* (Ernst). Coraz pilniejsze okazuje się odkrycie nowych kierunków, odnalezienie równie skutecznego bodźca w głębi swej wiary, aby wiernie stawić czoło «czasom» oraz pisać taką historię Kościoła, która by zawsze mogła być autentyczną kontynuacją Ewangelii. Ciągłemu nawracaniu na płaszczyźnie pastoralnej winno towarzyszyć jeszcze głębsze nawrócenie na płaszczyźnie teologicznej i duchowej — znak nowych czasów, w których prowadzony przez Ducha Kościół musi żyć.

W tym właśnie punkcie dokonuje się najważniejsze odkrycie Łukasza, prawdziwa rewolucja w sposobie rozumienia królestwa, przy zachowaniu jednak wierności duchowości tradycyjnej. Królestwo w swej ostatecznej pełni należy do przyszłości, dokona się w świecie pozaziemskim, w którym zamieszkuje Bóg. Jednak w tajemniczy, lecz prawdziwy sposób zostało ono już zapoczątkowane w obecnej historii ludzkości. Już teraz wierzący są w nie włączeni, już teraz w radości paschalnej żyją zbawieniem, doświadczając go w autentycznej żywotności wiary. Klasycznym fragmentem, prawdziwym manifestem ewangelicznym i znakiem głębokiej rewolucji duchowej jest 17,21: *Królestwo Boże pośród was jest*. Historyczna działalność Jezusa zdążyła je zapoczątkować: *Jeśli ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże* (11,20). Był to bardzo subtelny i ryzykowny zabieg teologiczny, którego konsekwencje były nieprzewidywalne zarówno na płaszczyźnie pastoralnej, jak i duchowej. Łukasz, będący wybitnym przedstawicielem Kościoła prowadzonego przez Ducha, którego ciągle trzeba w nowy sposób interpretować, nie proponuje tego jako zwykłą ideę. W takim przypadku byłaby ona próbą swego rodzaju pocieszenia, lecz i tak okazałaby się nieskuteczna. Tymczasem on czyni z niej centralny element konkretnych propozycji życia, które stanowią najważniejsze aspekty jego duchowości: słuchanie słowa,

nieustanna modlitwa, doświadczenie Ducha oraz radość ewangeliczna.

Już w tej podstawowej tezie ujawnia się jego zdecydowane stanowisko w ramach duchowości chrześcijańskiej. Od tej pory nie oczekuje wyłącznie ukazania się Boga w przyszłości, ale zanurza się w już teraz działającą i zbawiającą rzeczywistość eschatologiczną. Naturalnie każdy wierzący będzie musiał sobie sam szczerze odpowiedzieć, czy chodzi tu o zwykłą teorię, czy też o prawdziwie życiowe doświadczenie. Innymi słowy, będzie musiał postawić sobie pytanie, czy żywe są w nim tematy duchowe - środek i znak prawdziwego doświadczenia Królestwa — które Łukasz stopniowo przed nim odkrywa.

3. Istnieją dwa tematy, które chyba najlepiej wyrażają to, co Łukasz rozumie przez aktualną obecność królestwa oraz antycypację doświadczenia eschatologicznego w terażniejszości: doświadczenie Ducha i słuchanie słowa<sup>22</sup>. Powraca do nich tak często, że chociaż należą one do dziedzictwa, które jest wspólne całej duchowości nowotestamentowej, stają się rzeczywiście jego własnością. Są dla niego cenne także w perspektywie praktycznego zastosowania jego idei pastoralnej — czyli nawrócenia. Co do tematu słuchania słowa, zauważyć można jakby swoiste uzupełnianie się pomiędzy dwiema częściami dzieła Łukaszowego. Dzieje Apostolskie całkowicie skupiają uwagę na głoszeniu, Ewangelia zaś — nie umniejszając tego elementu (zob. dwukrotne rozesłanie, najpierw Dwunastu, a następnie siedemdziesięciu dwóch: 9,1-6; 10,1-16)—kładzie akcent raczej na słuchaniu. W odróżnieniu od pozostałych synoptyków «znakiem Jonasza» jest, według Łukasza, słuchanie słowa (por. 11,29-30.32), z którego rodzi się nawrócenie. W Betanii, używając wyraźnie polemicznego tonu, przedstawia Marię, która *siadła u nóg Pana i przysłuchiwała się Jego mowie* (10,39), jako ideał ucznia Jezusa; przeciwstawienie jej siostry, która *uwijała się koło rozmaitych posług* (10,40) — w wersji greckiej pojawia się

<sup>22</sup> Odnośnie do tego punktu bibliografia jest oczywiście bardzo obfita. Ograniczamy się do zaproponowania: L. Bouyer, «L'évangile de St. Luc,... la prière, l'Esprit Saint», w: *La Spiritualité du N.T.*, Paris 1960, 146-150; A. George, *La construction du troisième évangile*, w: *De Jésus aux évangiles*, Gembloux 1967, 123-124; B. Corsani, «Pneuma» nell'Evangelo ai Luca, „Riv. di St. e Lett. Rel.” 5 (1969), 229-255; J. Borremarts, *L'Esprit-Saint dans la catéchèse évangélique de Luc*, „Lumen Vitae” 25 (1970), 103-122; G. Voss (powyżej, przyp. 19), 137-140: «Par l'effusion de l'Esprit la voie du salut est ouverte» (temat zaledwie naszkicowany w Ewangelii zostanie następnie rozwinięty w Dziejach Apostolskich); E. Rasco, *Jesús y el Espíritu, Iglesias «Historia»: Elementos para una lectura de Lucas*, „Greg” 56 (1975), 321-368; X. Léon-Dufour (powyżej, przyp. 19), 117; A. George, *L'Esprit-Saint dans l'oeuvre de Luc*, RB 85 (1978), 534-541.

tu słowo *diakonia*—wyraźnie ma znaczenie eklezjalne. *Diakonia* u Łukasza oznacza bowiem zawsze służbę lub posługę w Kościele (por. Dz 1,17.25; 6,4; 11,29; 12,25; 20,24; 21,19). Maria *wybrała lepszą część* (10,42). Stąd też, tłumaczy Łukasz, *diakonia* Marty — to znaczy wewnętrzna lub misyjna działalność Kościoła — nie posiada prawdziwie ewangelicznej wartości, jeżeli jest pozbawiona «lepszej części» Marii, czyli uważnego i wytrwałego słuchania słów Jezusa.

Trochę dalej Łukasz podejmuje na nowo ten temat, wzorując się na osobie innej Marii, tym razem Matki Jezusa. Użyte tu sformułowanie wyraża ulubioną ideę ewangelisty: słuchanie słowa nie jest czymś chwilowym, lecz trwałym, nieustannym, wewnętrznym doświadczeniem serca: *Błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je* (11,28: prawdopodobnie nie chodzi tu o przestrzeganie, ponieważ tę ideę Łukasz wyraża w inny sposób; por. 8,21). Do tej myśli powraca jeszcze raz, kończąc w całkowicie własny sposób wyjaśnienie przypowieści o siewcy: *Ziarno w żyznej ziemi oznacza tych, którzy wysłuchawszy słowa sercem szlachetnym i dobrym, zatrzymują je...* (8,15). Jest to ta sama idea, na której od samego początku oparł swą Ewangelię, przedstawiając dwukrotnie wzorcową postać Maryi z Nazaretu, która *zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu* (2,19.51).

Przy pomocy różnorodnych sformułowań — używając przy tym wielu różnych czasowników: *fylassó, katechomai, syn/dia-tereó* — powraca do tej samej myśli: słowo Boże nie przemija, ale zatrzymuje się w sercu i znajduje w nim oddźwięk. Trzeba «zachowywać» je, nieustannie się w nie wsłuchując i «rozważając» je. Nie jest oczywiście przypadkiem, że ta Ewangelia słuchania zaczyna się całym szeregiem «zwiastowań» (Zachariaszowi, Maryi, pasterzom: 1,5-22.26-38; 2,1-15), w których anioł Pański — w Biblii reprezentuje on samego Boga i przedstawia Jego przesłanie - objawia uprzywilejowanym stworzeniom tajemnicze słowa o mających nadejść wydarzeniach mesjańskich. Tak samo nie jest przypadkiem, że na końcu Jezus zmartwychwstały zwraca się do uczniów z długą przemową - w przeciwieństwie do opisów w innych Ewangeliach. Oto właśnie cel, który Łukasz chciał osiągnąć: Zmartwychwstały mówi do swego Kościoła, a Kościół żyje ze słuchania Jego słowa, poprzez które wchodzi w komunie ze zmartwychwstaniem. Fragment Łk 24,32 jest wymowny: *Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?* Słuchanie słowa (Jezusa) oraz radosne doświadczenie Jego zmartwychwstania zachodzą na siebie. Ze wszystkich tych tekstów, jednych z najbardziej znaczących w Ewangelii Łukasza, spontanicznie płynie wniosek: chrześcijaństwo po raz pierwszy w sposób wyraźny i przemyślany — lecz



całkowicie po swojemu — odkrywa powołanie kontemplacyjne i zwraca swą duchowość w kierunku rozważania słowa.

Ważne jednak, by nie stracić z pola widzenia również misyjnego nastawienia tego doświadczenia duchowego. Słowo przyjęte i zachowane powinno być dalej przekazywane światu za pośrednictwem przepowiadania. Prowadzi nas do tego już samo biblijno-prorockie pochodzenie tematu (por. Rdz 37,11; Dn 7,28). Bóg swoim słowem objawia tajemnice zbawienia, które mają być zachowywane aż do czasu, gdy w pełni się zrealizują. W każdym razie Łukasz porusza się zgodnie z tą linią. Dowodzi tego następstwo Ewangelia — Dzieje (słuchanie — głoszenie); słuchanie Marii z Betanii znajduje się w bezpośredniej relacji z *diakonią* Marty; słuchanie uczniów w czasie Paschy podporządkowane jest świadectwu (por. 24,35) oraz głoszeniu «wszystkim narodom» (por. 24,47). Ale Łukasz kładzie akcent przede wszystkim na odwrotną stronę tego tematu. Słowo ma być oczywiście głoszone, jednak Kościół nie może ludzić się, że z powodzeniem głosi ludziom słowo zbawienia, jeżeli sam nie wsłuchuje się w nie bezustannie. Nigdy żaden prorok nie przemawiał, zanim wcześniej nie usłyszał Boga. Kościół prorocki i misyjny koniecznie potrzebuje tego głębokiego i tajemniczego dialogu. Tu ma swe źródło silnie uwewnętrzniona Łukaszowa koncepcja duchowości.

Ściśle z tym związane jest zagadnienie doświadczenia Ducha, które to doświadczenie stanowi jakby następstwo słuchania słowa. Jest to temat charakterystyczny dla Łukasza, obecny przede wszystkim w drugim tomie jego dzieła (w *Dziejach Apostolskich*). Pojawia się jednak w znaczący sposób także w Ewangelii. Początek historii zbawienia dokonuje się dzięki objawieniu Ducha — jest nim cudowne poczęcie Jezusa (por. 1,35). Osoby, które występują w tej części Łukaszowego opowiadania, zostają w nią wciągnięte właśnie za sprawą niewyrażalnego doświadczenia Ducha: Jan Chrzciciel, który będzie Jego prorokiem (por. 1,15), ojciec Jana - Zachariasz, wyśpiewujący bliskie już zbawienie (por. 1,67), Elżbieta — matka Jana, w tajemniczy sposób świadoma utajonej jeszcze obecności Pana (por. 1,41-44), stary Symeon, który trzymając Dziecię w ramionach, dostrzega już realizację *zbawienia (...) dla wszystkich narodów* (por. 2,30-31). W samym centrum jest już Maryja, Matka Mesjasza, na którą zstępuje Duch, aby dać początek życiu Jezusa na ziemi (por. 1,35) i przyspieszyć początki Kościoła w dniu Pięćdziesiątnicy. Również temat Ducha jest wyraźnie przedstawiony w kluczu chrystologicznym: wraz ze zstąpieniem Ducha Jezus rozpoczyna swoją misję (por. 3,22); «pełen Ducha Świętego» (4,1: wyrażenie wyłącznie Łukaszowe), przez tegoż Ducha zostaje «wy-

prorowadzony na pustynię», żeby walczyć z Szatanem (por. 4,1); początek Jego działalności w Galilei dokonuje się «w mocy Ducha» (por. 4,14); uroczyste występuje w Nazarecie, cytując Iz 61, na samym początku swej działalności misyjnej (por. 4,18). Ponieważ działa w Duchu, nie można Go odrzucić ani przeciwstawić się Jego czynom, chyba że *bluźniąc przeciw Duchowi Świętemu* (por. 12,10). W niezwyklej chwili uniesienia *raduje się w Duchu Świętym* z powodu objawienia, jakiego udzielił On Jego «maluczkim» współpracownikom (por. 10,21). Takim sposobem temat przenosi się z osoby Chrystusa na życie Jego uczniów, którym w czasie modlitwy udzielony zostaje dar Ducha (por. 11,13). Osobiście przez Ducha zostają pouczeni — *Duch Święty was nauczy - co do orędzia, jakie mają głosić światu* (por. 12,12). Jest więc czymś naturalnym, że w tak zbudowanej Ewangelii ostatnie słowa Zmartwychwstałego zwiastują bliski już czas Pięćdziesiątnicy (por. 24,49).

Zupełnie naturalne jest przejście od Ewangelii do Dziejów Apostolskich — tomu, który Łukasz niemal całkowicie poświęca zdefiniowaniu i opisaniu działania Ducha w Kościele. W każdym razie już teksty ewangeliczne szkicują zarysy myśli i duchowości Łukasza w tej kwestii. Są one wymowne nawet pod względem ilości, zwłaszcza kiedy porówna się je z innymi synoptykami. Wraz z wtargnięciem Ducha w świat i w życie każdego wierzącego, wkracza w nie Bóg. W sposób wolny działa On w historii, czyniąc ją swoją, Boską, prawdziwą historią zbawienia ludzi. Bóg, który zbawia, nie jest już rozumiany wyłącznie jako przyszłe dobro, mające po długim okresie oczekiwania objawić się na końcu historii, w świecie transcendentnym. On wkracza już teraz w historię, w niej się objawia i działa — *Królestwo Boże pośród was jest*. Niesamowite, lecz autentyczne doświadczenie, które jest ofiarowane wierzącym: udział w osobistym doświadczeniu, jakie Jezus przeżył w świecie.

Wymowny jest fakt, że ewangelista, który pisze przecież stosunkowo późno, wszelkimi sposobami stara się doprowadzić swój przeżywający trudności Kościół do najbardziej żywotnych doświadczeń duchowych pierwotnej wspólnoty. Tej właśnie wspólnoty poświęci zresztą tak wiele miejsca w księdze Dziejów Apostolskich. W niej bowiem Kościół lat osiemdziesiątych może odnaleźć nieskalane, autentyczne chrześcijaństwo, a wraz z nim doświadczenie oczekiwanego zbawienia, które już się dokonuje. Kościół musi do niego powrócić i o nie się dopytywać. Gdyby zabrakło mu doświadczenia Ducha Świętego, gdyby poczuł się jakby odcięty od nieustannego dialogu słowa, wówczas byłby to negatywny symptom, gdyż nie taki jest prawdziwy Kościół Chrystusa. Jednakże ten podwójny

dar Boga — słowo i Duch — nie wyczerpał się wraz z upływem czasu. Jest nieustannie Kościołowi ofiarowywany, musi go on tylko odkryć w swoim życiu. Może się to dokonać pod warunkiem, że Kościół nauczy się rozpoznawać odpowiednie miejsca, w których słowo nadal rozbrzmiewa, a Duch się objawia. W tym właśnie punkcie duchowości Łukasza — już i tak wystarczająco bogatej — otwiera się decydujący rozdział: modlitwa ewangeliczna.

4. Temat modlitwy w Ewangelii Łukasza powraca tak często, że sam jeden wystarczyłby, aby ją wyróżnić<sup>23</sup>. Odgrywa w niej konkretną rolę, mianowicie ma sprawić, by przedstawione dotąd wskazówki duchowe — słuchanie słowa i doświadczenie Ducha — prowadziły do określonych rezultatów. Wskazania te bowiem mogłyby nie przynosić owoców i zniechęcać wierzących, gdyby jasno nie wskazano drogi, którą należy przebyć w celu odzyskania tych dziewiczych rysów pierwotnej wiary. Według Łukasza żywym miejscem, w którym rozbrzmiewa słowo i objawia się moc Ducha, jest głęboka i wytrwała modlitwa ewangeliczna. Aby być jeszcze bardziej przekonującym, wytrwale stara się zarysować chrystologiczne i eklezjalne aspekty tego zagadnienia. Modlitwa jest dla niego przede wszystkim niezastąpionym miejscem objawienia chrystologicznego, związanym z historyczną osobą Jezusa. Szczególnie jeśli dokonamy porównania z pozostałymi ewangelistami, zaskoczy nas fakt, jak często Łukasz zastaje Jezusa na modlitwie. Ma to tym większą wymowę, że wyraźnie widać tu interwencję redakcyjną, a więc zarazem ujawnia się intencja autora. Epizody, które znane były także wcześniejszej tradycji, Łukasz — i tylko on — często naznacza charakterystycznym rysem modlitwy. Tym samym Jezus, który odczuwa nieodpartą konieczność spotykania się z Ojcem, staje się wzorem.

Ale Łukasz chce powiedzieć jeszcze coś więcej. Modlitwa ma za zadanie podkreślać zasadnicze momenty objawienia chrystologicznego. W trakcie modlitwy Jezusa Jego godność «Syna umiłowanego» zostaje proklamowana (por. 3,21 — chrzest), oznajmiona uczniom (por. 9,28-29 —

<sup>23</sup> L. Monloubou, *La prière selon St Luc*, Paris 1977; S. Cipriani, *Lapreghiera nel Nuovo Testamento*, Milano 1972. Co do komentarzy i wprowadzeń (powyżej, przvp. 19) odsyłamy do: Beda-Rigaux, 379-390: «Gioia e preghiera» (konieczność modlitwy dla Kościoła, który się sekularyzuje, przeciw groźbie ospałości sumień w obliczu momentu eschatologicznego); R. Fabris, 1202-1208: «La preghiera nel terzo vangelo» (*życie codzienne spotykając się z Panem, który zbawia*, s. 1208); A. George, 75-98; J. Ernst, 368-371: «Das Gebet im Lukasevan gelium» (podkreśla zamysł parenetyczny ewangelisty względem Kościoła).

przemienienie) i w sposób dramatyczny powtórzona w czasie męki (por. 22,20-46; 23,34.46 — Getsemani i krzyż). Podobnie na modlitwie biorą początek Jego istotne wystąpienia mesjańskie: powołanie i wybór dwunastu apostołów (por. 6,12-13), zapowiedź Jego bolesnego i chwalebego przeznaczenia (por. 9,18.22), Jego mesjańska radość z powodu rozszerzania się królestwa dzięki przepowiadaniu «maluczkiem» (por. 10,21). Dla Łukasza tajemnica Jezusa jest zauważalna i dostępna tylko w chwilach modlitwy. Ona zapewni też ciągłość między Jezusem a Kościołem. Świadomie Łukasz — i tylko on — przedstawia skierowane do uczniów pouczenia Jezusa na temat modlitwy jako owoc Jego osobistej modlitwy (por. 11,1-4). Dzięki modlitwie tajemnica Jego osoby wnika w ducha i w życie wierzącego. W ten sposób chrystologia otwiera drogę — u Łukasza bardzo szeroką! — katechezie na temat modlitwy. Ta zaś straciłaby swoje istotne znaczenie, gdyby oderwano ją od jej prawdziwego źródła — samego Jezusa. Z tej właśnie racji Łukasz — za pomocą delikatnych, ale skutecznych przeróbek redakcyjnych — przekształca dramatyczny epizod w Getsemani w prawdziwą szkołę modlitwy z Jezusem. Zresztą scenę tę zaczyna i kończy zaproszeniem: *Módlcie się, abyście nie ulegli pokusie* (22,40.46). Aby modlitwa ucznia pozostała „Chrystusową”, musi być wytrwała i uporczywa, podobnie jak była nią modlitwa Jezusa (por. 11,5-8: przypowieść o natrętnym przyjacielu). Ponadto powinna ona być żarliwą prośbą o przyście królestwa (por. 18,3-7: przypowieść o wdowie), która ma stawać się czymś ciągłym, co nigdy nie ustaje, by paradoksalnie mogła wręcz utożsamić się z samym życiem: *Powiedział im też przypowieść o tym, że zawsze powinni modlić się i nie ustawać* (18,1). Wytrwała i nieustanna modlitwa Jezusa wchodzi zatem w życie chrześcijanina, wypełnia całkowicie jego czas — u Łukasza jest to bardzo delikatny problem!<sup>24</sup> — i poddaje jego życie ciągłemu działaniu Ducha Świętego. Ewangelista łączy oba te tematy — modlitwa i Duch — kiedy mówi o Jezusie (*W tej właśnie chwili Jezus rozradował się w Duchu Świętym i rzekł: Wysławiam Cię, Ojcze...*  — 10,21). Podobnie zdecydowanie wiąże je ze sobą, kiedy faktycznie sprowadza modlitwę uczniów do prośby o Ducha: *Proście... szukajcie... kołaczcie... Ojciec wasz, który jest w niebie, da Ducha Świętego tym, którzy Go o to proszą* (11,13). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na świadomą Łukaszową przeróbkę w stosunku do tekstu Mt 7,11.

Podobnie jak Jezus, również uczeń wychodzi z modlitwy napełniony Bożym darem Ducha, o ile oczywiście modlił się modlitwą Jezusa, której

<sup>24</sup> Ze względu na wieloznaczność pojęcia „czas” u niego — przyp. red.

idealnym wzorem pozostaje ta z Getsemani. Użyty tu przez Łukasza termin *agonia*, który jest rzeczywiście zaskakujący, może przywoływać na myśl udrękę ducha — *pogrążony w udręce jeszcze usilniej się modlił* (22,44) — lecz chyba dokładniej oznacza on walkę zawodnika, który krwawym potem dokonuje nadludzkiego wysiłku, aby w tym starciu odnieść zwycięstwo. Skądinąd idea modlitwy jako walki — o charakterze biblijnym — obecna jest także u Pawła (por. Rz 15,30; Kol 4,12). Tak więc w tym szczególnie ważnym momencie Jezus «walczy» z Ojcem o zbawienie świata. Zarazem pozostawia swoim uczniom skuteczną, wypróbowaną metodę wnikięcia w samo „serce Boga”, żeby Jego boskie plany się urzeczywistniły i królestwo wkroczyło w historię. Nie ma wątpliwości, że Łukasz rozumie modlitwę w ten sposób. Nie brak również u niego momentów zażyłości modlitwy (bardziej charakterystycznych u Mateusza; por. Mt 6,8 i Łk 12,30), jednak z reguły akcent pada na modlitwę jako moc. Paradoksalnie — nie przypadkiem używa tu metaforycznego języka przypowieści - dzieje się tak, jakby modlitwa miała siłą pochwycić rękę Boga i wyrwać z niej dar (bliźniacze przypowieści o przyjacielu wdowy: 11,8; 18,5-7), albo - mówiąc językiem biblijnym — chodzi o pojedynek, walkę z Bogiem. Jest to rzeczywiście coś zaskakującego w duchowości Łukasza. Jednak ewangelista nie proponuje modlitwy jako zwyczajnego ćwiczenia duchowego; dla niego jest ona — podobnie jak w przypadku Jezusa — zanurzeniem się słabego stworzenia w twórczą moc Boga. Pozwala uczniowi *znaleźć się w zasięgu Bożego oddziaływania, ułatwiając zarazem działanie Ducha* (Spinetoli), zdolnego udzielić mocy i radości zbawienia Kościołowi złożonemu z chwiejnych i słabych wiernych.

Idea radości — radości mesjańskiej, radości z obecności królestwa!

- w sposób naturalny towarzyszy idei mocy; przede wszystkim w perspektywie chrystologicznej — Jezus, modląc się, *raduje się w Duchu Świętym* (10,21) — ale także eklezjalnej, za pośrednictwem apostołów, którzy po spotkaniu ze Zmartwychwstałym z *wielką radością wrócili do Jerozolimy, gdzie stale przebywali w świątyni, wielbiąc Boga* (24,5 2-54). Jest to ostatnie zdanie tej Ewangelii, które nadaje jej jakby ostatecznej wymowy. Dzięki intensywnej i radosnej modlitwie to radosne spotkanie paschalne ma rozciągnąć się na całą historię Kościoła.

Hymny, które Łukasz włączył do pierwszych dwóch rozdziałów Ewangelii, już od samego początku dobrze wyrażają to, co zawsze w chrześcijańskiej modlitwie jest radosne. Lecz pokazuje się w nich również moc modlitwy, ponieważ radość chrześcijańska, będąca doświadczeniem eschatologicznym, toczy walkę z codzienną historią,

zasmucaną przez niesprawiedliwość i nienawiść (por. 1,52-53.71.74). Ta tajemnicza zdolność przeciwstawienia im własnej radości — *raduje się duch mój w Bogu!* (1,47) — zdecydowana stawić czoło codziennej udręce, wnosząc nową rzeczywistość w smutny, stary świat historii, okazuje się mocą, Boską mocą, która zbawia. Zachęta do modlitwy jest wspólną cechą całego Nowego Testamentu, niemniej żaden autor nie proponuje jej z takim uporem i naciskiem jak Łukasz. W tej kwestii jego duchowość jest najbardziej klarowna. Zwraca się ona zawsze ku osobie Jezusa, który pogrążony w modlitwie, wychodząc z wód Jordanu, słyszy słowa Ojca i odczuwa spoczywającą na Nim moc Ducha.

5. Z nie mniejszą jasnością niż to czyni na przykład Mateusz, także Łukasz mówi o wymogach bycia uczniem w życiu praktycznym. Może na ten aspekt kładzie mniejszy nacisk, ale również on używa bardzo wymagających sformułowań<sup>25</sup>. Jego wielkim problemem zawsze było nawrócenie. Proponuje duchowość wzniosłą i przemieniającą, zawsze jednak w perspektywie odnalezionej wierności życia. Niekiedy prowadzi go to do wskazania wymogów ewangelicznych, które wiążą się z najbardziej radykalnymi wyrzeczeniami. Czyni to z determinacją, która w jego Ewangelii jest naprawdę zaskakująca. Zwróćmy uwagę na przykład na trzykrotnie powtórzone przerażające stwierdzenie:... *nie może być Moim uczniem*. Znajduje się ono we fragmencie 14,26-33, który utrzymany jest w kategoriycznym tonie. Zamierzona stanowczość Łukasza, niemal ostrość, uwidacznia się też w trudnym do zrozumienia wyrażeniu *mieć w nienawiści ojca, matkę...*, które z kolei Mateusz pomija (por. Mt 10,37). Dwie krótkie przypowieści o wieży i o wojnie, które są jakby wplecione w tekst (por. 14,28-32), wymownie ujmują stanowisko Łukasza wobec chrześcijan, którzy niewystarczająco zdają sobie sprawę z podjętych zobowiązań względem Ewangelii. Zakończenie, celowo paradoksalne (lepiej nie budować wcale niż budować do połowy = lepiej nie nawracać się w ogóle niż nawracać się połowicznie!), jest praktycznie zdecydowanym wezwaniem do większej świadomości bycia chrześcijaninem.

Łukasz okazuje się szczególnie wrażliwy i wymagający odnośnie do jednego punktu — dystansu do dóbr ziemskich. Tylko w jego Ewan-

<sup>25</sup> Beda-Rigaux, 373-390: «L'uomo nuovo» (osoba Jezusa jest wzorem dla Łukasza); R. Fabris, 1075-1087: «Poveri e ricchi in Luca» (wskazówki dla wspólnoty Łukaszowej: 1082-1086; dla Łukasza w kwestii używania dóbr ideałem nie jest ich brak, lecz miłość—1088); J. Radermaker, 125-127; J. Ernst, 322-328: «Jüngerschaft una Nachfolge».

geli znajduje się radykalny wymóg: *Kto nie wyrzeka się wszystkich swoich dóbr, nie może być Moim uczniem* (14,33). Nie przypadkiem — co w innych Ewangeliach nie ma miejsca — chętnie opisuje ubóstwo Jezusa i Jego rodziny (por. 2,7.24), Jego wyraźny brak zainteresowania problemami ekonomicznymi (por. 12,13-14), sympatię względem ubogich i otwarte strofowanie bogatych. Obok niektórych przypowieści—o nierozumnym bogaczu oraz o opływającym w dobra obzartuchu (por. 12,16-21; 16,19-31) - wystarczyłoby przywołać ostry ton, z jakim Łukasz — i tylko on - formułuje błogosławieństwa: *Błogosławieni jesteście wy, ubodzy... lecz biada wam, bogaczom!* (6,20-24). Wyczuwa się tu nagły apel, jaki kieruje do swego Kościoła. Jeśli ciągle z uporem mówi o zasadzkach bogactw, które jego zdaniem są zawsze niegodziwe (por. 16,9), nie dają żadnej pewności ani zabezpieczenia (por. 12,15), stoją na przeszkodzie oddania się z sercem służbie Bogu i królestwu (por. 16,13), to prawdopodobnie skłania go ku temu ówczesna sytuacja. Kiedy opadło napięcie oczekiwania bliskiej paruzji, chrześcijanie tak wciągnęli się w sprawy tego życia, interesy, handel, a więc — można by rzec - tak nabrali «mieszczańskich» zwyczajów, że niemal zanikło u nich ewangeliczne oderwanie się od rzeczy. A przecież Jezus wypowiedział błogosławieństwo ubogich, *głosił dobrą nowinę ubogim* (4,18; por. Iz 61,1), ubogim poświęcił swoją posługę i swoje cuda (por. 7,22).

Z niektórych fragmentów zdaje się jeszcze lepiej przebijać prawdziwy sens pasterskiej troski Łukasza. Bardziej niż samym brakiem oderwania od rzeczy, Łukasz czuje się zaniepokojony zagubieniem poczucia braterstwa w Kościele, złożonym z «braci», którzy jednak - również w tej dziedzinie — nie żyją w prawdziwej komunii. Nierozumny bogacz zostaje potępiony nie tyle z powodu swego bogactwa, co raczej dlatego, że *gromadził skarby dla siebie* (12,21), nie myśląc o innych. To samo można powiedzieć o obzartuchu, który znajduje radość w obzarstwie, nie podejrzewając nawet, że nieszczęsny żebrak umiera z głodu u jego bram (por. 16,20). Z kolei Łukasz wychwala bogatego Zacheusza, który wprowadzie pozostaje bogatym, lecz naprawia wyrządzone krzywdy, a *połowę swoich dóbr daje ubogim* (19,8). Szczodroblivy gest względem potrzebujących braci może usprawiedliwić również «niegodziwe» bogactwo (por. 16,9), ponieważ trafia w istotę ewangelicznego wymogu, jakim jest czynne i pełne troski braterstwo z innymi.

Fakt ten wyjaśnia tajemnicę, dlaczego Łukasz używa odmiennych sformułowań w logiach Pańskich, cytowanych także przez Mateusza. Ten ostatni każe wyrzec się skarbów ziemskich ze względu na skarby w nie-

bie (por. Mt 6,19-21), Łukasz natomiast sugeruje raczej: *Sprzedajcie wasze mienie i dajcie jałmużnę! Sprawcie sobie (...) skarb niewyczerpany w niebie* (12,33). Mateusz wskazuje na czystość serca ucznia, Łukasz zaś przeredagowuje: *Raczej dajcie to, co jest wewnątrz [kubka czy talerza], na jałmużnę, a zaraz wszystko będzie dla was czyste* (11,41). «Jałmużna» — dla Łukasza to słowo jeszcze nieskalane i szlachetne, stanowiące jeden z jego ewangelicznych ideałów. Istotnie bowiem proponuje on choćby minimalną ekonomiczną wymianę dóbr między braćmi o różnym statusie społecznym, aby przynajmniej we wspólnotach chrześcijańskich zanikła albo zmniejszyła się niesprawiedliwa i nieludzka nierówność między tym, kto opływa w bogactwa, a tym, kto ledwie wiąże koniec z końcem. Informacje z początkowych rozdziałów Dziejów Apostolskich na temat tego, co zostało zgodnie określone jako Łukaszowy «komunizm» (por. Dz 2,44-45; 4,32-37), są dowodem, że istotnie taka była jego myśl. Dowodzą one ponadto, iż to właśnie stawia on swemu Kościołowi jako warunek nawrócenia i powrotu do pierwotnego, czystego chrześcijaństwa, czyli w gruncie rzeczy do subtelnej miłości Chrystusa - troskliwego przyjaciela ubogich.

Skoro temat oderwania od dóbr stawał się coraz bardziej niezrozumiały, Łukasz postanowił wyjaśnić go w nowym kluczu braterstwa i miłości. Dowodzi to nadzwyczajnej wrażliwości ewangelisty oraz jego genialności jako pasterza. Nadaje też szczególnego zabarwienia jego koncepcji duchowości, która całkowicie opiera się na żywym doświadczeniu królestwa obecnego w historii. Chce ona również pozostawić śmiały i prawdziwie ewangeliczny znak tej obecności: altruistyczną i wymagającą niekiedy wyrzeczenia dobroć względem wszystkich potrzebujących stworzeń.

## Uwagi końcowe

Jedne elementy łączą, inne różnią poszczególne koncepcje duchowości Ewangelii synoptycznych. Łączy je fakt, że Ewangelie te zaczęły się pojawiać w latach siedemdziesiątych, w okresie przejścia od pierwszego do drugiego pokolenia chrześcijan. Konieczność powrotu do wierności tradycji o faktach z życia Jezusa tworzy wspólny i łatwo zauważalny grunt dla ich duchowości. Różni je — także w kwestiach duchowych — odmienny czas, odmienne środowisko, w którym każdy z ewangelistów pisze, a więc również inny rodzaj problemów kościelnych, z jakimi przychodzi im polemizować.



Marek pisze w latach siedemdziesiątych do Kościoła bardzo ożywionego, którego głównym problemem jest nadal tożsamość chrześcijańska w relacji do środowiska społecznego i religijnego cywilizacji śródziemnomorskiej. Dlatego też jego Ewangelia jest nade wszystko Ewangelią wiary. Całkowicie koncentruje się wokół refleksji nad tajemnicą tej fundamentalnej rzeczywistości, jaką jest chrześcijaństwo oraz jego pascha. Wiele lat później Mateusz dedykuje swe dzieło Kościołowi, który z jednej strony prowadzi trudny dialog z synagogą żydowską, a z drugiej zostaje poddany próbie za sprawą entuzjastycznego poruszenia wywołanego religijnością hellenistyczną. Stąd jego Ewangelia jest całkowicie poświęcona opisaniu nowej sprawiedliwości chrześcijańskiej i jej konkretnemu zastosowaniu w życiu.

Łukasz pisze dosyć późno, bo w latach osiemdziesiątych. Prowadzi dialog ze wspólnotą pytającą się o autentyczność Kościoła, który wraz z upływem czasu poddany jest różnym próbom wierności i przeżywa swego rodzaju kryzys. Z mocą i delikatnością zarazem wskazuje jej konieczność nawrócenia.

W oparciu o wspólną duchowość synoptyczną każdy ewangelista kładzie u podstaw swej katechezy własną wizję o wyraźnie duchowym charakterze. Chce ją proponować i realizować, nie pomijając nawet radykalnych wymogów. W konsekwencji koncepcja duchowości Ewangelii synoptycznych nie jest oderwana od historii, lecz wręcz przeciwnie, mocno osadza się w czasie i życiu Kościoła. Prawdopodobnie również z tego względu duchowość chrześcijańska nadal karmi się nią na każdym etapie swej historii.

GIUSEPPE SEGALLA

## Doświadczenie duchowe w tradycji Janowej

### Wprowadzenie

Prolog Pierwszego Listu Jana może wprowadzić nas w doświadczenie duchowe, które jest typowe dla tradycji Janowej, jaka zachowała się w czwartej Ewangelii oraz w trzech listach: *To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce—bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne., które było w Ojcu, a nam zostało objawione — oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem. Piszemy to w tym celu, aby nasza radość była pełna (1J 1J-4)*<sup>1</sup>. Pomijamy tu problem identyfikacji zaimka «my», którym posługuje się autor. Zakładamy, że tekst pochodzi od świadka, który chce przekazać swoim czytelnikom własne doświadczenie duchowe. Największe wrażenie w tym prologu wywołuje ilość czasowników określających czynności ludzkich zmysłów: widzieć, słyszeć, dotykać — występują aż siedem razy — które opisują tutaj świadectwo historyczne oraz przepowiadanie.

<sup>1</sup> Czwartą Ewangelię cytować będziemy, podając jedynie numer rozdziału i wersetu. Za podstawę tłumaczenia tekstu Ewangelii przyjęliśmy Biblię Tysiąclecia. W kilku przypadkach kontekst wymaga jednak pewnych modyfikacji, zgodnie z własnym przekładem Autora (zamieszczonym w: *l'ultima versione della Bibbia — Giovanni*, Roma 1984), z którego korzysta on w oryginale niniejszego artykułu [przyj. tłum.].

Dzięki komunii ze świadkiem możliwe jest dojście do komunii również z Ojcem i Synem oraz doświadczenie obecności zbawienia w «pełni radości». W ten sposób zostaje opisana historyczna droga duchowego doświadczenia Jana. Wychodzi ona od historycznego doświadczenia Jezusa, które «umiłowany uczeń» przeżywa na nowo, stając się zarazem wzorem dla wszystkich. Przekazane przez uprzywilejowanego świadka, który stoi u początków tradycji Janowej, doświadczenie nadal żyje w czasach Kościoła. Z końcem I wieku wspólnota Janowa, która przeżywa swoje doświadczenie duchowe w wierze otrzymanej «od początku», doznaje podwójnego ciosu: z zewnątrz dotykają ją prześladowania, natomiast wewnątrz dochodzi do schizmy pewnej grupy, która naucza duchowości pozornie wznioślejszej niż tradycyjna.

Najpierw nakreślimy historyczną drogę duchowego doświadczenia Janowego, aby następnie — w drugiej części — zebrać elementy jednoczące, które zasadniczo koncentrują się wokół wzajemnej relacji między wiarą i miłością.

## 1. Od pojedynczego doświadczenia umiłowanego ucznia do doświadczenia wspólnoty

Mówimy o doświadczeniu w sensie duchowym, a więc całościowym, nie zaś w znaczeniu empirycznym lub eksperymentalnym fenomenologii czy też nauki w ogólności. Kiedy mówimy, że jest ono duchowe, nie rozumiemy przez to przedmiotu tegoż doświadczenia, lecz raczej *osobową relację względem niego oraz zmianę, jaka dokonuje się w osobie pod wpływem tej relacji*<sup>2</sup>. Mówimy o doświadczeniu także wtedy, gdy mamy na myśli nie tyle jakiegokolwiek religijne doświadczenie rzeczywistości transcendentnej, ale to, które bierze początek z doświadczenia historycznego — ziemskiego doświadczenia Jezusa. Według Jana jest On jedynym pośrednikiem autentycznego doświadczenia Boga Ojca: *Boga nikt nigdy nie widział. Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim poczył* (1,18)<sup>3</sup>. Za pomocą tak zdecydowanego stwierdzenia, powtórnego jeszcze w nocie redakcyjnej (por. 6,46), ewangelista jednoznacznie wyklucza rozwijającą się wówczas żydowską tradycję apokaliptyczną, która chciała przedstawiać wielkie

<sup>2</sup> J. Mouroux, w: *Sacramentum mundi*, 3, Brescia 1975, 600-603.

<sup>3</sup> Por. odnośnie do tego zagadnienia: G. Segalla, *Il Dio inaccessibile di Giovanni*, w: *Dio nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee e coimesse*, Torino 1980, 84-123.

postacie z przeszłości (Henoch, Mojżesz, Eliasz, Baruch) jako nosiciele objawienia. Mieliby oni rzekomo doświadczyć wstąpienia do nieba, czego najlepszym wzorem był Eliasz. Tam mieli też zobaczyć Boga<sup>4</sup> i Jego plany względem ludzkiej historii aż do jej końca, kiedy to «święci» odniosą zwycięstwo nad przeciwnymi Bogu potęgami. Dlatego Jan stwierdza mocno w komentarzu do rozmowy Nikodema z Jezusem: *I nikt nie wstąpił do nieba oprócz Tego, który z nieba zstąpił — Syna Człowieczego* (3,12; por. 6,62).

Aby doświadczyć tajemnicy Boga, jedyną możliwą drogą jest przyjęcie w wierze osoby oraz historycznego objawienia Syna Człowieczego — jedynego, który przez wcielenie naprawdę zstąpił z nieba. On też jako jedyny rozbił namiot pomiędzy ludźmi, doprowadzając do pełni Bożą obecność pośrodku swego ludu jako *śekinah*. *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy* (1,14) — woła Jan, należący do tej grupy, która widziała cudowne znaki zdziałane przez Jezusa i która słuchała Jego niesamowitych objawień. U źródeł duchowego doświadczenia Jana znajduje się więc osoba historyczna, która odsłania tajemnicę Ojca; tę tajemnicę, której jeszcze nikt nigdy przedtem nie odkrył w autentyczny sposób. Jedyną możliwą wizją Boga jest kontemplacja chwały Jednorodzonego Syna. Z tego właśnie powodu zaczynamy od przypomnienia konkretnego doświadczenia uprzywilejowanego świadka — umiłowanego ucznia.

#### a) Doświadczenie duchowe Jana w czasach Jezusa

Duchowe doświadczenie świadka jest bezpośrednim doświadczeniem ziemskiego Jezusa, którego widział, słuchał, dotykał własnymi rękami, którego pięknem i boską dobrocią się rozkoszował, którego poznał z bliska. Wiara jest koniecznym warunkiem przeżycia takiego doświadczenia chrześcijańskiego. Odrzucenie wiary stoi bowiem na przeszkodzie «widzeniu» Jezusa, nawet jeśli widzi się Go oczami ciała, nawet jeśli jest się naocznym świadkiem Jego cudów (por. 6,26). Stoi na przeszkodzie «słyszeniu», nawet jeżeli słyszy się Jego słowa objawienia. Nie pozwala «poznać» Go, nawet jeśli zna się Go historycznie. Stwierdza to sam ewangelista na zakończenie pierwszej części Ewangelii, kiedy - cytując Iz 6,10 — chce wyjaśnić odrzucenie wiary ze strony tłumów: *Dlatego nie mogli uwierzyć, ponieważ znów rzekł Izajasz: „Zaslepił ich oczy i twarzym uczynił*

<sup>4</sup> Por. Idem, 108-111.

*ich serce, żeby nie widzieli oczami oraz nie poznali sercem i nie nawrócili się, ażebym ich uzdrowił* (12,39-40; por. Dz 28,26-27).

Przypatrzmy się zatem duchowemu doświadczeniu «świadka» w różnych jego przejawach historyczno-duchowych, których wspólną cechą jest przewaga aspektu biernego nad czynnym. Innymi słowy, chodzi raczej o doświadczenie przyjęte niż szukane. «Przyjmować» jest czasownikiem, który już w prologu oznacza wiarę (por. 1,12). Szukanie Jezusa musi zawsze mieć na uwadze to podstawowe prawo. Jeśli bowiem polegać ono będzie na szukaniu siebie lub własnego doświadczenia, a nie raczej na tym, by dać się wciągnąć w doświadczenie osoby Jezusa, skazane będzie na niepowodzenie. Tłum, który szuka Jezusa po rozmnożeniu chleba, szuka Go *dlatego, że jedli chleb do sytości* (6,26). Stąd też nie będzie on słuchać słów Jezusa. W końcu odejdą od Niego nawet Jego uczniowie (por. 6,60-66). Wiara jest odpowiedzią na odwieczną miłość Boga, który posłał swego Syna na świat, aby w Nim człowiek mógł Go zobaczyć i spotkać. Nie człowiek, lecz Bóg jest Tym, który determinuje i nadaje sens doświadczeniu. We wszystkich aspektach tego doświadczenia natkniemy się więc na pierwszeństwo daru Syna oraz konieczność przyjęcia Go w wierze, które stanowi pierwszy krok.

## • Widzieć

«Widzieć» jest pierwszą kategorią, za pomocą której wyraża się duchowe doświadczenie Jezusa. Wystarczy tylko odnotować, jak często występują czasowniki odnoszące się do widzenia: *horan* pojawia się 31 razy w Ewangelii i 8 razy w Listach Jana, podczas gdy w Mt występuje 13 razy, w Mk — 7, a w Łk - 14 razy; *theasthai* natomiast jest obecne 6 razy w Ewangelii i 3 razy w Listach Jana, zaś w Mt występuje 4 razy, w Mk — 2, w Łk-3 razy<sup>5</sup>. Zatem dla Jana ważną rzeczą jest «widzieć Jezusa». Nie chodzi tu jednak o samo widzenie fizyczne, chociaż trzeba przejść przez etap postrzegania za pomocą oczu ciała. Jest to raczej widzenie „dogłębne”, wnikające w tajemnicę osoby Jezusa. Syntezę tego doświadczenia daje nam wspomniana już uroczysta proklamacja, którą znajdujemy w prologu: *... i oglądaliśmy (etheasametha.) Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje*

<sup>5</sup> Również *theastiv* jest u Jana charakterystycznym czasownikiem. Występuje tam aż 24 razy na 58 w całym NT. Niemniej jest on znacznie mniej związany z widzeniem historycznym. *Blepein* natomiast nie jest czasownikiem typowym dla Jana. Występuje u niego 17 razy, tymczasem u Mt — 20, a u Mk i Lk - odpowiednio po 15 razy.

*od Ojca, pełen łaski i prawdy* (1,14). Chwała, jaką oglądają świadkowie, jest zarazem objawieniem Ojca («Jedno rod zony Ojca») i zbawieniem dla człowieka («pełen łaski i prawdy»).

*Pierwsze spotkanie z Jezusem.* Odpowiednio usposobieni podwójnym świadectwem Jana Chrzciciela, dwaj pierwsi uczniowie - przedstawieni jako wzór dla każdego ucznia - zbliżają się do Jezusa i pytają Go z lękiem: *Rabbi (...) gdzie mieszkasz\** (1,38). Pytanie to oczywiście nie dotyczy miejsca, domu, w którym Jezus mieszka, co raczej Jego osobistego świata, w którym żyje. A On żyje «w Ojcu» (por. 14,10, gdzie użyty został ten sam czasownik *menein*, który występuje tutaj i który tłumaczymy jako «mieszkać»). «Gdzie mieszkasz?» oznacza zatem: «Jakie jest Twoje życie? Na czym polega fascynująca tajemnica Twojej osoby?». Odpowiedź Jezusa jest równie krótka: *Chodźcie a zobaczycie*. Zaprasza ich, by dokonali osobistego, bezpośredniego doświadczenia, które wyrażone zostało czasownikiem «widzieć» (*horan*). Tym samym obiecuje przyszłe objawienie (*zobaczycie*). Czytamy dalej: *Poszli więc i zobaczyli, gdzie mieszka* — warto zwrócić uwagę na użycie czasu teraźniejszego, który wskazuje na habitualne mieszkanie Jezusa w Ojcu — *i zamieszkali u Niego* — mieszkanie w Nim jest ideałem wierzącego według 15,1-8: alegoria o krzewie winnym i jego latoroślach — *przez cały ten dzień* (1,39). Miejsce, w którym mieszka Jezus, jest związane z samą Jego osobą. Także «pozostanie» — zamieszkanie u Niego — jest pozostaniem osobowym, aby otrzymać od Niego objawienie tajemnicy Jego osoby. To, co powiedzieli, nie ma żadnego znaczenia. Ważne było natomiast ich historyczno-duchowe widzenie Jezusa, pozostanie u Niego, które przekonało ich, że dokonali najbardziej sensacyjnego odkrycia, jakie mogło przytrafić się Żydowi. *Znaleźliśmy Mesjasza* — oświadczy Andrzej swemu bratu Szymonowi (1,41).

Paralelne jest doświadczenie Filipa, który gdy tylko został powołany, poszedł za Jezusem. Już jako powołany wzywa z kolei Natanaela. Kieruje do niego to samo zaproszenie, z jakim Jezus zwrócił się do pierwszych uczniów, po tym jak Natanael okazał się sceptycznie nastawiony co do niejasnego pochodzenia Jezusa: *Chodź i zobacz!* (również tutaj użyto czasownika *horan*) (1,46). Także Natanael «widzi» i oświadcza, że Jezus jest *Synem Bożym, królem Izraela* (1,49). Jezus zamyka scenę, zapowiadając wspanialsze objawienie niż to, które było udziałem Natanaela: *Zobaczysz jeszcze więcej niż to*. I kontynuuje: *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam* — uroczyste wprowadzenie Janowe — *ujrzycie niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego* (1,51). Przywołanie drabiny Jakubowej (por. Rdz 28,12) oraz Syna Człowieczego z Księgi Daniela (por. Dn 7,13-14) oznacza, że

Jezus jest pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, jest nową drabiną Jakubową, po której Bóg zstępuje ku człowiekowi, a człowiek wstępuje ku Bogu. Innymi słowy, jest drogą, na której spotyka się Boga.

Samarytanka powtórzy to doświadczenie pierwszych uczniów. Tutaj dialog zostaje przeprowadzony po mistrzowsku, a po końcowym objawieniu: *Jestem nim [Mesjaszem] Ja, który z tobą mówię* (4,26), biegnie ona do miasta i woła: *Pójdźcie, zobaczcie— również tu mamy czasownik *hordn* — człowieka, który mi powiedział wszystko, co uczyniłam. Czyż On nie jest Mesjaszem?* (4,29).

Historyczne widzenie człowieka Jezusa prowadzi do rozpoznania w Nim przez wiarę Mesjasza-Chrystusa.

*Widzieć znaki.* Jezus zapowiedział Natanaelowi, że zobaczy jeszcze większe rzeczy. Zaczynają się one od pierwszego «znaku» - takim mianem Jan określa cuda, aby uwypuklić ich charakter epifaniczny — znaku w Kanie, gdzie *objawia się chwała Jezusa* (2,11).

Pierwsze spotkanie z Jezusem, pierwsze doświadczenie wzrokowe zostaje pogłębione przez widzenie znaków, w których Jezus objawia się jako Zbawiciel. Wierzący uczeń w siedmiu znakach widzi oblubieńca z zaślubin mesjańskich, chleb życia., światłość świata, zmartwychwstanie i życie. Jednak widzenie cudów-znakównie przywodzi do wiary w sposób konieczny. Dopiero widzenie duchowe prowadzi do osobistego kontaktu z Jezusem. Tu chodzi o wybór. To jest kwestia wiary. Właśnie z tego powodu Jezus napomina tych, którzy szukają Go po rozmnożeniu chleba: *Szukacie Mnie nie dlatego, żeście widzieli znaki — duchowa wizja wiary — ale dlatego, żeście jedli chleb do sytości* (6,26). Niekiedy widzenie fizyczne bywa wręcz przeciwstawiane widzeniu związanemu z wiarą. Typowym przykładem jest tu zdarzenie zapisane w 6,36.40, ujęte w formie paralelizmu antytetycznego: *Powiedziałem wam jednak, że widzieliście Mnie, a przecież nie wierzycie (...)* *To bowiem jest wola Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w Niego, miał życie wieczne. Kto widzi w Jezusie Syna, ten wierzy. Kto patrzy na Niego oczami «ciała»* (6,36), widzi w Nim jedynie syna Józefa (6,42).

Również w znaku wskrzeszenia Łazarza jest mowa o dwóch sposobach widzenia Jezusa: *Wielu więc spośród Żydów (...) ujrzawszy to, czego Jezus dokonał— to znaczy wskrzeszenie Łazarza — uwierzyło w Niego* (11,45). Lecz zaraz potem arcykapłani i faryzeusze, widząc że Jezus *dokonywał wielu znaków* - a zatem dostrzegłszy niebezpieczeństwo, iż wielu może w Niego uwierzyć — postanowili Go zabić (por. 11,48-50).

Zakończenie epizodu uzdrowienia niewidomego od urodzenia podkreśla konieczność dokonania osobistego wyboru, by przez wiarę duchowo zobaczyć w Jezusie Syna: *Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli, a ci, którzy widzą, stali się niewidomymi* (9,39).

O czysto naturalnym widzeniu, które staje się ślepotą duchową, jest mowa w trakcie procesu przed Sanhedrynem po uzdrowieniu niewidomego od urodzenia. Trybunał żydowski chciałby wręcz zanegować to, co jest oczywiste. Tylko duchowe widzenie wiary pozwala więc zobaczyć w cudzie znak, w dziełach Jezusa - dzieła Ojca, w synu Józefa - Syna Bożego.

Powierzchniowa wiara, zrodzona z pragnienia zobaczenia cudu, zostaje poddana krytyce. Taka próba doświadczenia Jezusa skazana jest na niepowodzenie, ponieważ wiary nie przyjmuje się tu jako daru Ojca (por. 6,29.44.65) i jako odpowiedzi na objawienie bezinteresownej miłości. Człowiek domaga się cudu, żeby uwierzyć. Stąd zrozumiała staje się dziwna reprimenda Jezusa udzielona urzędnikowi królewskiemu: *Jeżeli znaków i cudów nie zobaczycie, nie uwierzycie* (4,48). To pragnienie cudów skłania Żydów do żądania znaku od Jezusa, który oczyszcza świątynię (por. 2,28), i do postawienia Mu pytania: *Jakiego więc dokonasz znaku, abyśmy go widzieli i Tobie uwierzyli?* (6,30). Tylko widzenie przyjęte jako darmo udzielony dar otwiera człowieka na wiarę, a zatem także na doświadczenie duchowe Jezusa. Nawet krewni Jezusa interpretują Jego cuda w znaczeniu spektakularnego widowiska, które prowadzi do sukcesu w rozumieniu świata (por. 7,3), nie zaś jako *objawiające się w Nim sprawy Boże* (9,3)<sup>6</sup>. Również Tomasz zostaje napomniany przez zmartwychwstałego Pana za to, że dopomina się widzenia. Tymczasem błogosławiony jest ten, *kto nie widział, a uwierzył* (20,29).

Tylko dwa teksty stawiają wiarę jako warunek wstępny widzenia duchowego. Jednakże w tym przypadku przedmiot widzenia wykracza poza granice faktu historycznego, który w stosunku do rzeczywistości nadprzyrodzonej nabiera znaczenia symbolu. Przed grobem Łazarza Jezus mówi do Marty: *Czyż nie powiedziałem ci, że jeśli uwierzysz, ujrzysz chwałę Bożą?* (11,40). Przeciwnie, ten, kto nie wierzy, nie może w Jezusie kontemplować oblicza Ojca: *Ojciec, który Mnie posłał, On dał o Mnie świadectwo. Nigdy nie słyszeliście ani Jego głosu, ani nie widzieliście Jego oblicza; nie macie także słowa Jego, trwającego w was, bo wyście nie uwierzyli w Tego, którego On posłał* (5,37-38).

<sup>6</sup> Obydwa teksty uzupełniają się jako błędna (7,3) i właściwa (9,3) interpretacja «dzieł» Jezusa w wielkiej jednostce literackiej 7-9.



Tylko pełne wiary oko świadka zdolne jest w ukrzyżowanym i zranionym włócznią Jezusie dostrzec Baranka paschalnego i Sługę Pańskiego. Dlatego Jan przypomni prorocstwo Zachariasza 12,10: *Będą patrzeć na tego, którego przebili* (19,37). To jest świadectwo wiary, które ma na celu wzbudzenie wiary: *abyście i wy wierzyli* (19,35) - powie ewangelista swoim czytelnikom.

*Widzieć w Jezusie Ojca.* Tylko dzięki widzeniu duchowemu Jezusa uczniowie mogą zobaczyć Ojca. W zakończeniu księgi znaków Jezus uroczyście ogłasza: *Ten, kto we Mnie wierzy, wierzy nie we Mnie, lecz w Tego, który Mnie posłał. A kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał* (12,44-45). Drugi tekst (tym razem z czasownikiem *horan*), który jest bardziej historyczny, gdyż odnosi się do świadków, to odpowiedź udzielona Filipowi, który naiwnie prosi: *Pokaż nam Ojca, a to nam wystarczył* (14,8). Jezus mówi do niego: *Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś. Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca* (14,9). Ostatecznym fundamentem takiego stwierdzenia jest fakt, że Syn i Ojciec stanowią «jedno» (10,30). W takiej perspektywie cuda widziane są jako «dzieła Ojca» (5,19-30; 10,37-38; 14,11).

*Widzieć i wierzyć w zmartwychwstanie.* Historyczno-duchowe doświadczenie Jezusa osiąga swój szczyt w zmartwychwstaniu. Również w tym przypadku widzenie i wiara uzupełniają się wzajemnie. Dwaj uczniowie — Piotr i *drugi uczeń, którego Jezus miłował* (20,2) — powiadomieni przez Marię Magdalenę, biegną do pustego grobu: *Wtedy wszedł do wnętrza także i ów drugi uczeń, który przybył pierwszy do grobu. Ujrzał i uwierzył*<sup>7</sup> *Dotąd bowiem nie rozumieli jeszcze Pisma, które mówi, że On ma powstać z martwych* (20,8-9). Maria Magdalena nie rozpoznaje Jezusa Zmartwychwstałego nawet wówczas, gdy Go widzi (por. 20,14). Udaje jej się to dopiero po usłyszeniu głosu (por. 20,16) - głosu Pasterza. Uczniom oznajmi wszakże: *Widziałam Pana* (20,18). Nowe widzenie zmartwychwstałego Pana przynosi pokój i radość: *Uradowali się uczniowie, ujrzawszy Pana* (20,20). To samo powtórzą później Tomaszowi: *Widzieliśmy Pana* (20,25). Lecz Tomasz nie przyjmuje pośrednictwa świadectwa. Sam chce zobaczyć Jezusa, i to właśnie ukrzyżowanego (por. 20,25). Dopiero w świetle zmartwychwstania uczniowie rzeczywiście rozumieją osobę i dzieło Jezusa (por. 2,17.21-22; 12,33; 13,7; 18,32; 20,9).

<sup>7</sup> Por. co do tego zagadnienia interesujący artykuł O. Cullmanna, *Eiden kai episteusen: La Vie de Jésus, objet de la «vue» et de la «foi», a l'aprè le 4<sup>e</sup> Evangile*, w: *Des sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel 1969, 77-86.

Tak więc niepowtarzalne doświadczenie Jezusa ziemskiego zostaje wyrażone przede wszystkim w kategoriach widzenia — widzenia zarówno historycznego, jak i związanego z wiarą, za pomocą którego uczniowie rozpoznają w Jezusie oczekiwanego Mesjasza, w znakach — Zbawiciela, w dziełach — Syna posłanego przez Ojca, w Zmartwychwstałym — ukrzyżowanego Pana. To widzenie Jezusa nie jest tylko faktem historycznym, lecz stanowi już pewien wybór, ponieważ implikuje wiarę. Tylko widzenie pełne wiary jest w stanie uchwycić doświadczenie Ojca w Jezusie, Jego Synu posłanym do świata, aby obdarzyć człowieka życiem.

### • Słuchać

Drugą kategorią, za pomocą której Jan opowiada o historyczno-duchowym doświadczeniu Jezusa, jest «słuchanie» (*akouein*). Czasownik «słuchać» występuje 58 razy w Ewangelii i 16 w Listach Jana<sup>8</sup>. Należy do słownictwa objawienia, gdyż w 22 przypadkach przedmiotem słuchania jest osoba Jezusa, Jego słowo lub słowa, Jego głos; 4 razy natomiast jest nim Ojciec lub głos Ojca. Nie wystarczy jednak fizycznie słyszeć Jezusa — *akouein* z biernikiem. Trzeba Go słuchać — *akotkin* z dopełniaczem. Jezus jest pierwszym, bezpośrednim świadkiem Ojca: *Kto z nieba pochodzi, Ten jest ponad wszystkim. Świadczy On o tym, co widział i słyszał* (3,31 c-32). On objawia *prawdę usłyszaną u Boga* (8,40). Nie jest jak prorok, który słucha słów prorocstwa. On usłyszał prawdę, to znaczy osobiste objawienie Boga. Uczeń zaś jest tym, który słucha słów Jezusa — pierwszego świadka. Słuchanie słów Jezusa jest nie tylko początkiem wiary, ale jej istotnym elementem. Jest jej pierwszym przedmiotem. Samarytanie, doświadczywszy Jezusa przez dwa dni, mówią do Samarytanki: *Wierzymy już nie dzięki twemu opowiadaniu, na własne bowiem uszy usłyszeliśmy i jesteśmy przekonani, że On prawdziwie jest Zbawicielem świata* (4,42). To otwarte i rozumne słuchanie zostało tu określone jako *uwierzenie na Jego słowo* (4,41). Jezus sam w następnym rozdziale to potwierdza: *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia* (5,24). Być uczniem Jezusa oznacza więc pójść za Nim i słuchać z uwagą Jego słów. Kto nie wierzy i oddala się od Niego,

<sup>8</sup> Sam czasownik «słuchać» nie jest tak typowy dla Jana jak «widzieć». Staje się takim jednak, gdy przedmiotem słuchania są słowa Jezusa w przypadku ucznia, a słowa Ojca w przypadku Jezusa.

tak uzasadnia swoją decyzję: *Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać* (6,60). Tylko słuchanie pełne wiary pozwala przyjąć i zrozumieć słowo Jezusa, a zarazem wejść w osobistą relację z Nim.

Osobista i zażyła relacja z Jezusem, jaka rodzi się na skutek słuchania Jego słowa, staje się jeszcze bardziej wyrazista, kiedy przedmiotem słuchania nie jest słowo, ale *głos*. Słuchanie głosu Jezusa ilustrują symbole pasterza i oblubieńca. Głos dobrego pasterza zakłada osobistą więź między tym, który wzywa, a tym, który odpowiada na wołanie i podąża za nim. Więzy ta wyraża się również jako poznawanie głosu. Kiedy odźwierny otwiera bramę owczarni, zgromadzone tam owce *słuchają jego głosu, a pasterz woła swoje owce po imieniu i wyprowadza je* (10,3). *A kiedy wszystkie wyprowadzi, staje na ich czele; a owce postępują za nim — pójdzie za Jezusem - ponieważ głos jego znają. Natomiast za obcym nie pójda, lecz będą uciekać od niego, bo nie znają głosu obcych* (10,4-5). I dalej jeszcze czytamy: *Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną* (10,27; por. także 18,37).

Głos Jezusa jako Oblubieńca jest słyszany przez Jana Chrzciciela. Kiedy jego uczniowie mówią mu, że *wszyscy idą do Niego* (3,26) — to znaczy wierzą — Chrzciciel reaguje na tę wiadomość z radością: *Ten, kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem; a przyjaciel oblubienca, który stoi i słucha go, doznaje najwyższej radości na głos oblubienicy* (3,29).

Maria Magdalena, która szuka Jezusa w pustym grobie, nie rozpoznaje Go oczami ciała, ale dopiero wówczas, gdy wypowiada jej imię jak dobry pasterz, wołający swe owce po imieniu: «Mario!». Maria Magdalena jest zatem ową owieczką, która poznaje głos swego dobrego pasterza, lecz także oblubienicą, która rozpoznaje głos Ukochanego (por. Pnp 2,8; 5,2; 8,13). Symbol pasterza, który woła swe owce, oraz symbol oblubieńca, który zwraca się do oblubienicy, w bardzo wymowny i osobisty sposób wyrażają pełne wiary słuchanie słów Jezusa. Pozwala ono uchwycić najgłębsze echo prawdy, która z rozumu schodzi do samego serca i tam ma swój przybytek. Kto nie wierzy, kto nie należy do owczarni Jezusa, nie słucha Jego słowa ani Jego głosu.

#### • Dotknąć

Dwie poprzednie kategorie (widzenia i słuchania) najlepiej określają duchowy wymiar doświadczenia Jezusa. Lecz świadkowie Jezusa mogli również *dotykać Jezusa własnymi rękami* (1 J 1,1), mogli doświadczyć fizycznego kontaktu z Nim. Działanie zmysłu dotyku, bardziej nawet

niż poprzednie dwie kategorie, podkreśla realizm wcielenia oraz historyczny charakter duchowego doświadczenia uczniów. Sam Jezus dotyka oczu niewidomego od urodzenia. Jest to gest, który przypomina cuda występujące częściej w Ewangelii Marka (por. Mk 5,27.31; 6,56; 7,33; 8,22; 10,13): *splunął na ziemię, uczynił błoto ze śliny i nałożył je na oczy niewidomego* (9,6). Podczas ostatniej wieczerzy Jezus pochyła się do nóg swoich uczniów, aby umyć je w goście unижonej posługi, symbolizującym bliską już mękę i śmierć (por. 13,1-12). Także osoby, które kochają Jezusa, chcą zbliżyć się do Niego, by wyznać Mu swoje uczucie albo żeby przekonać się, iż jest On zmartwychwstałym Panem. W Betanii Maria zbliża się do Jezusa, namaszcza Mu nogi bardzo kosztownym olejkiem i ociera je swymi włosami (por. 12,3). Umiłowany uczeń w czasie ostatniej wieczerzy jest jednak najbardziej wymownym symbolem intymnego doświadczenia Jezusa:... *spoczywa na Jego piersi* (13,23.25). Jest to osobisty, symboliczny kontakt z człowieczeństwem Jezusa, który dla pierwszego świadka Ewangelii okaże się źródłem jego doświadczenia duchowego. To doświadczenie przekaże on dalej.

W opisie męki kontakt z ciałem Jezusa staje się pełen przemocy (por. 18,22; 19,3), która skończy się dopiero po śmierci, kiedy włócznia przebije i otworzy Jego bok, tak iż wypłynie zeń krew i woda.

Ostatnią wzmiankę na ten temat znajdujemy w dwóch scenach ze zmartwychwstałym Panem. Maria Magdalena, rozpoznawszy Jezusa, rzuca się do Jego stóp i chce je objąć. Jezus jednak mówi do niej: *Nie dotykaj Mnie* — lub: *nie zatrzymuj Mnie* — *jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca* (20,17). Jezus usuwa się, żeby zaborcze pragnienie posiadania Jego człowieczeństwa przekształciło się w pragnienie — przeżywane z Nim i w Nim — dążenia ku Ojcu. Chce również jej uświadomić, iż radość spotkania zmartwychwstałego Pana nie powinna zamknąć się w osobistym przeżyciu, lecz ma otworzyć się na misję ku braciom: *Udaj się raczej do moich braci i powiedz im: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego”* (20,17). Tomasz natomiast chce zobaczyć i dotknąć Jezusa jako ukrzyżowanego, aby móc uwierzyć: *Jeżeli na rękach Jego nie zobaczę śladu gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej do boku Jego, nie uwierzę* (20,25). Jezus oddaje się Tomaszowi w swym ukrzyżowanym i uwielbionym człowieczeństwie. Dopiero wtedy Tomasz rozumie swój wielki błąd. Przekonuje się o nieużyteczności dotykania Jezusa i wyznaje: *Pan mój i Bóg mój!* (20,28).

Zmartwychwstały Pan pozwala sobie na bliski kontakt ze swymi uczniami. Kiedy jednak się usuwa, chce, by w ten sposób zrozumieli, że

odtąd będzie obecny we wspólności tylko mocą wiary, pozbawionej widzenia (por. 20,29), ale nigdy nie przestanie przyciągać ku sobie wierzących, żeby doprowadzić ich do Ojca dzięki darowi Ducha Pocieszyciela.

• Poznać

Widzieć, słuchać, dotykać — są to trzy drogi ziemskiego doświadczenia Jezusa, które odpowiadają trzem zmysłom: wzroku, słuchu i dotyku, przenikniętym światłem wiary i głosem miłości. Próba odnalezienia jakiegoś śladu pozostałych dwóch zmysłów—smaku i węchu—jak to czyni D. Mollat<sup>9</sup>, jest wprawdzie interesująca, lecz wydaje mi się nader sztuczna. Istnieje natomiast jeszcze jedna kategoria, która dotyczy historycznego doświadczenia Jezusa - poznanie doświadczalne. Również czasownik «znać» (*ginóskein*) jest typowy dla Jana; używa go 56 razy, podczas gdy Mt — 20, Mk - 12, a Łk — 28 razy. Należy zauważyć, że aż 26 razy występuje w Listach Jana. Jego «poznanie» wyróżnia się tym, że ma charakter osobistej relacji, otwartości, dialogu. Wiąże się w pewien sposób z widzeniem i słyszeniem, a także z wierzeniem. Stąd też poznanie u Jana jest poznaniem pełnym wiary. Bardzo wyraźnie podkreśla to Schlier: *Poznanie jako dopełnienie słuchania i widzenia jest poznaniem udzielonym przez wiarę. Poznanie objawia się w wierze, wiara zaś objawia się w poznaniu. Wiara jednak znajduje w poznaniu również swoje wypełnienie\ podobnie jak poznanie w wierze. W końcu wiara utrwała się dzięki poznaniu, w którym zamieszkuje i trwa, jak też i na odwrót, poznanie otrzymuje od wiary swą wewnętrzną moc i stałość*<sup>10</sup>.

Zważywszy na różnorakie zastosowanie poznania u Jana, chciałbym skupić uwagę na tych tekstach, w których chodzi o historyczne i osobiste poznanie Jezusa, to znaczy opierające się na doświadczeniu historycznym. Czasownik «poznać» w tekście narracyjnym po raz pierwszy występuje w opisie spotkania Natanaela z Jezusem, paralelnego do sceny spotkania pierwszych dwóch uczniów i Szymona, w której dominuje czasownik «widzieć» (por. 1,39). W epizodzie spotkania z Szymonem Jezus jako pierwszy spogląda na niego pełen osobistego uczucia, po czym zmienia mu imię i opowiada o jego przyszłej misji (por. 1,42). W scenie z Natanaelem Jezus jest tym, który jako pierwszy okazuje mu, że go zna. Poznanie Jezusa ze strony ucznia jest zatem poznaniem wtórnym. Na Jezusową pochwałę:

<sup>9</sup> D. Mollat, *Gianni maestro spirituale*, Roma 1980, 104-107.

<sup>10</sup> H. Schlier, *Fede, conoscenza e amore nel Vangelo secondo Giovanni*, w: *Riflessioni sul NT*, Brescia 1969, 370.

Oto prawdziwy Izraelita, w którym nie ma podstępu (1,47), Natanael odpowiada tonem raczej sceptycznym: *Skąd mnie znasz?* (1,48). *Odrzekł mu Jezus: "Widziałem cię, zanim cię zawołał Filip, gdy byłeś pod drzewem figowym"* (1,48). Potem następuje końcowe wyznanie Natanaela: *Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela!* (1,49). Jezus zatem zna Natanaela zanim ten pozna Jezusa. Widział go pod drzewem figowym - widzenie duchowe, które zakłada jednak osobiste poznanie i miłość. Nie jest to więc jakieś banalne dostrzeżenie. W tej właśnie przestrzeni, otwartej przez miłości poznanie ze strony Jezusa, jest miejsce na osobiste poznanie dokonywane przez Jego uczniów. A osobiste poznanie nie może być inne, jak tylko oparte na dialogu, i nie może nie angażować całej osoby. W rozpatrywanym przypadku dialog zaczyna się właśnie od Jezusa, jak to widać również w alegorii o dobrym pasterzu, gdzie poznanie wiąże się ze słuchaniem głosu dobrego pasterza: *Ja jestem dobrym pasterzem i znam owce moje, a moje Mnie znają, podobnie jak Mnie zna Ojciec, a Ja znam Ojca (...) Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną* (10,14-15.27).

Poznanie Jezusa przez człowieka jest odpowiedzią na to, że On nas poznał jako pierwszy; to Jego poznanie objawia się w Jego osobistej historii oraz w jego miłości aż po oddanie życia (por. 10,15; 15,13). To poznanie—właśnie dlatego, że jest osobiste i oparte na dialogu—wymaga decyzji wiary oraz rozpoznania. Takie rozpoznanie osoby Jezusa jest z kolei uzależnione od szczerego i autentycznego przyłgnięcia do woli Boga, do szukania Jego chwały, a nie własnej (por. 7,17; 5,44). *Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał. Jeśli kto chce pełnić Jego wolę, pozna, czy nauka ta jest od Boga, czy też Ja mówię od siebie samego* (7,16b-17). Poznanie Jezusa zakłada więc uznanie, iż pochodzi On od Ojca oraz że Jego objawienie jest objawieniem Ojca.

Niekiedy poznanie jest wtórne w stosunku do wiary (por. 6,68-69; 8,30-31; 10,37-38). Szymon Piotr mówi do Jezusa: *Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga* (6,68-69). Poznanie dzięki wierze nie jest jednak przekroczeniem wiary, jak to ma miejsce w gnozie i wszelkiego rodzaju mistycyzmie, który odżegnuje się od Jezusa ziemskiego. Przedmiotem poznania wiary jest sama osoba Jezusa, a w Nim także Ojca, który Go posłał. Lecz jest to przedmiot, który można uchwycić jedynie w miłości. Dlatego poznanie jest równoznaczne ze świadomością i poczuciem bycia kochanym: *Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam* (1J 4,16)—miłości, która objawiła się w historii Jezusa i której umiłowany uczeń doświadczył osobiście.

Tak więc również poznanie, podobnie jak widzenie, słuchanie i dotykanie, dotyczy kontaktu z ziemską osobą Jezusa - z Jego poznanie

i miłością. Aby poznać, trzeba być poznany. Aby kochać, trzeba czuć się kochanym. Jest to wspaniałe doświadczenie, które przeżył umiłowany apostoł, świadek czwartej Ewangelii.

Widzieć osobę Jezusa, a w Nim Ojca; słuchać Jego słów, które mają wydźwięk prawdy i miłości jak słowa dobrego pasterza; słuchać Go, by doświadczyć w Nim źródła życia; poznać Tego, który jako pierwszy poznał i umiłował — oto niezwykle doświadczenie Jana, świadka osoby historycznej, widziane oczami wiary, zrozumiane przy pomocy niezwykle wyostrzonego umysłu, dotykające serca. To z tego źródła wypłynęła duchowość Janowa.

- Niezwykłe doświadczenie miłości

Kiedy zestawimy Ewangelię Jana z dziełami pozostałych synoptyków, bezpośrednio świadectwo umiłowanego ucznia staje się czymś rzeczywiście wyjątkowym w opisie męki i śmierci Jezusa. Opowiadanie to zaczyna się od wieczerzy, podczas której Jezus umywa nogi swoim uczniom. Tu właśnie Jan poznał i uwierzył miłości (por. 1J 4,16). W oparciu o ten wyjątkowy epizod wspólnota określi później swego «założyciela» — «innego» ucznia — jako *uczniá, którego Jezus miłował* (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). Właśnie to bardzo osobiste doświadczenie miłości Jezusa, objawione w nadzwyczajny sposób w ostatnich godzinach Jego ziemskiego życia, chciał ewangelista przekazać w żywej tradycji, która od niego wzięła swój początek, a w Ewangelii została ujęta w formie pisemnej.

Konkretnie mamy tu na myśli trzy epizody, które ewangelista wprowadza za pomocą słów: *Było to przed Świętem Paschy. Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłował swoich na świecie, do końca ich umiłował* (13,1). Te trzy epizody, które nabierają charakteru symbolu miłości Jezusa do «swoich», to: umycie nóg, intymna relacja z umiłowanym uczniem i przebicie boku włócznią po śmierci. Umycie nóg uczniom jest faktem, który wstrząsnął nie tylko Szymonem Piotrem, lecz i wszystkimi pozostałymi. Jezus radykalnie zburzył tu żydowskie zwyczaje. W miejsce niewolnika nie-Żyda lub ucznia, który spontanicznie umywał nogi mistrza, oto teraz nauczyciel umywa nogi swoim uczniom, konkretnie okazując w ten sposób swoją pokorną i służebną miłość. W opisie Janowym odkrywamy subtelny, symboliczny relację między «złożył (*tithesin*) szaty» (13,4), «przywdział (*elaben*) szaty» a słowa mi Jezus a, które kończą alegorię o dobrym pasterzu: *Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja*

*życie moje składam (tithēmi), aby je potem znów odzyskać (labó). Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je składam (tithēmi). Mam moc (...) znów je odzyskać (labein)* (10,17-18)<sup>11</sup>. W tym historyczno-symbolicznym goście Jezusa ewangelista uprzedza niejako Jego bliską już śmierć, która będzie najwyższym wyrazem miłości pasterza do owiec (por. 10,15) i nauczyciela do swoich przyjaciół (por. 15,13). Z doświadczenia tej niezwykłej miłości wypływa zachęta do naśladowania Jego przykładu, którą znajdujemy w następującej zaraz potem parenezie (por. 13,13-17). Chodzi o wzajemne miłowanie się tą samą pokorną i służebną miłością: *Wiedząc to, będziecie błogosławieni, gdy według tego będziecie postępować* (13,17). Sprawdzianem doświadczenia «nowej» miłości Jezusa ma stać się praktykowanie miłości, mające Jego za wzór. Nie abstrakcyjny mistycyzm, ale doświadczenie miłości, które ukonkretnia się w historii każdego dnia.

W takiej perspektywie należy odczytać również drugi epizod symboliczny- osobiste doświadczenie umiłowanego ucznia, które następuje zaraz po umyciu nóg: *To powiedziawszy, Jezus doznał głębokiego wzruszenia i tak oświadczył: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeden z was Mnie zdradzi” Spoglądali uczniowie jeden na drugiego niepewni, o kim mówi. Jeden z uczniów Jego —ten, którego Jezus miłował—spoczywał na Jego piersi* (dosł.: na łonie, podobnie jak Jezus jest na łonie Ojca: 1,18). *Jemu to dał znak Szymon Piotr i rzekł do niego: „Kto to jest? O kim mówi?” Ten oparł się zaraz na piersi Jezusa i rzekł do Niego: „Panie, kto to jest?” Jezus odparł: „To ten, dla którego umaczam kawałek chleba i podam mu”* (13,21-26). Umiłowany uczeń - świadek, który stoi u początków tradycji czwartej Ewangelii — po raz pierwszy pojawia się w takiej roli właśnie w czasie ostatniej wieczerzy, w pełnej dramatyzmu chwili szczególnej intymności. Jest to ten moment, w którym Jezus wtajemniczy sposób ujawnia zdradę jednego z uczniów. Szymon Piotr wykorzystuje tę intymną relację umiłowanego ucznia, aby się dowiedzieć, kto jest zdrajcą. Miłość Jezusa do umiłowanego ucznia, jak również związana z tym relacja intymności, która pozwala mu zapytać o tak tragiczną tajemnicę, najlepiej wyrażają to doświadczenie miłości, które wypowiada się nie w jakimś mistycznym porywie, lecz przez dar życia — dar złożony w tak wyjątkowych okolicznościach, sprowokowanych zdradą ze strony ucznia. Uczeń światłości i uczeń nocy (por. 13,29) są sobie przeciwstawieni jako dwie antytetyczne odpowiedzi na osobiste poznanie Jezusa. W centrum tej antytezy stoi krzyż jako konkretny znak miłości.

<sup>11</sup> W tłumaczeniu polskim celowo zachowaliśmy czasownik «składać» dla tego samego greckiego czasownika *tithēmi*, aby w ten sposób podkreślić związek pomiędzy obu tekstami.



W ten sposób dochodzimy do trzeciego epizodu - uderzenia włócznią (por. 19,31-37), które następuje już po opisie śmierci. Jest to ostatni epizod rozgrywający się u stóp krzyża, który odsłania jego głębokie znaczenie, a w osobie «umiłowanego» dostarcza przykładu idealnej postawy ucznia: *Lecz gdy [żołnierze] podeszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł, nie łamali Mu gołeni, tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda. Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli. Stało się to bowiem, aby się wypełniło Pismo: Kość jego nie będzie złamana. I znowu na innym miejscu mówi Pismo: Będą patrzeć na Tego, którego przebili* (19,33-37). Umiłowany uczeń zaprasza do wiary wszystkich, którzy słuchają jego świadectwa z pierwszej ręki. Zachęca do wiary kontemplującej i medytującej u stóp Ukrzyżowanego, którego serce zostało przebite. Pozornie marginalny fakt przeszycia włócznią - w każdym razie był to fakt wyjątkowy, zważywszy na panujący wówczas zwyczaj łamania nóg ukrzyżowanym w celu przyspieszenia ich śmierci — skłania do wnikięcia w głęboką tajemnicę Ukrzyżowanego. Włócznia otwierająca bok Jezusa symbolicznie otwiera także głębokie, zbawcze znaczenie jego śmierci. Dopełnił się obrzęd baranka paschalnego—*żadna jego kość nie zostanie złamana* — ponieważ Jezusowi nie łamano kości. Dlatego też utożsamia się Go z *Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata* (1,29). Wywyższony i przeszyty włócznią, przyciąga ku sobie pełne wiary spojrzenie, aby rozpoznano w Nim Sługę Pańskiego, Mesjasza zapowiedzianego przez Zachariasza (por. 12,10), który podejmuje na nowo Izajaszową tradycję Sługi (por. Iz 53). Chrześcijanin jest zaproszony do duchowego pójścia za ciosem włóczni i wnikięcia w tajemnicę serca Chrystusa—Jego zbawczej miłości. Krew i woda, które z niego wypływają, mogą mieć różne znaczenia. Odnoszą się prawdopodobnie do sakramentów, szczególnie do chrztu chrześcijańskiego, który daje Ducha (por. 1J 5,7-8). Pijąc tę krew w Eucharystii, człowiek dostępuje udziału w życiu Jezusa (por. 6,53-56).

Ten ostatni epizod syntetycznie ujmuje różne kategorie historycznego doświadczenia umiłowanego ucznia, który widzi, kontempluje Jezusa Ukrzyżowanego okiem wiary, wsłuchuje się w echo Jego słów odbijające się w prorocत्वach Starego Testamentu, dotyka Jezusa włócznią, która otwiera na zrozumienie tajemnicy Jego osoby Jezusa i zbawczej miłości, dochodzi do poznania, kim jest Jezus i jakie jest znaczenie jego śmierci.

Jeśli przyjmiemy, że umiłowany uczeń jest tą samą osobą, co «drugi uczeń» (por. 18,25), to wówczas pozostanie on jedynym, który podąży za Jezusem do końca Jego drogą męki, aż do stóp krzyża i świeżo wykutego grobu. Ten, który najgłębiej wniknął w tajemnicę Jezusa, jest też tym,

który najbardziej osobiście ją przeżył — był blisko Jezusa w czasie ostatniej wieczerzy jako umiłowany uczeń, jest blisko Jezusa aż po krzyż. Staje się więc dla swej wspólnoty wzorem ucznia, który podąża za Jezusem drogą Jego duchowego doświadczenia. W intymnej miłości Jezusa do niego Jan odnajduje moc, aby iść drogą pokornej i ofiarnej miłości aż po krzyż. Jest to doświadczenie głęboko zakorzenione w historii, lecz równie głęboko przeniknięte jest ono wiarą i miłością. Jest to historia miłości, która na krzyżu składa się w ofierze; w krzyżu też znajduje swoje wypełnienie i najwyższe objawienie. Jan zaprasza do kontemplowania Jezusa umywającego nogi uczniom i Jezusa Ukrzyżowanego o przeszłym sercu. W tej kontemplacji pełnej wiary i miłości można będzie zbliżyć się do osoby Jezusa i — podobnie jak umiłowany uczeń — usłyszeć uderzenia Jego serca.

#### b) Doświadczenie duchowe we wspólnocie Janowej

Jak wykazał Mussner, w czwartej Ewangelii dwie perspektywy — naocznego świadka i ewangelisty — *łączą się, ale nie zlewają*<sup>12</sup>. Pozwala to odróżnić duchowe doświadczenie wspólnoty Janowej od doświadczenia świadka — umiłowanego ucznia, który stoi u jej początków. Chcąc ująć to bardziej precyzyjnie, należałoby rozróżnić dwie grupy tekstów. W pierwszej znalazłyby się fragmenty, w których doświadczenie świadka łączy się z doświadczeniem człowieka wierzącego, żyjącego w jakimkolwiek czasie. Drugą grupę stanowiłyby natomiast teksty, w których oba te doświadczenia są świadomie rozdzielane. Do pierwszej należą na przykład mowy pożegnalne (por. 13 —17), skierowane nie tylko do uczniów, ale do wszystkich wierzących, także do tych, którzy cierpieć będą prześladowania w czasach Kościoła (por. 16,1-4a). Z kolei teksty, które są odbiciem wyłącznie czasów Kościoła, znajdujemy na przykład w 10,16 i 12,7-8.

Pierwszą cechą doświadczenia Jezusa w czasach Kościoła jest fakt, że z konieczności wymaga ono pośrednictwa. Ponadto jest osobiste - a zatem nie jest to duchowość typu panteistycznego. Równocześnie posiada ono charakter wspólnotowy. Swój ostateczny cel znajduje w Ojcu, w oglądaniu chwały Chrystusa. Podobnie jak rodzi się z historii Jezusa widzianej oczami wiary, tak też odbija się w historii, wcielając w nią - jeśli można tak

<sup>12</sup> F. Mussner, *Il vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico* („Quaestiones disputatae”), Brescia 1968, 16, 45.

powiedzieć - Słowo, które stało się ciałem (por. 1,14).

• *Doświadczenie wymagające pośrednictwa.* Tam, gdzie nie ma już bezpośredniego doświadczenia Jezusa, konieczni stają się pośrednicy i pośrednictwa. Z kolei pośrednictwa doświadczenia duchowego mogą być historyczne lub transcendentne. Pierwsze związane są z historyczną instytucją wspólnoty kościelnej, drugie zaś z duchową więzią chrześcijanina z trzema osobami Boskimi: Ojcem, Synem i Duchem Świętym.

Pośrednictwem instytucjonalnym jest słowo oraz sakramenty. W uroczystej modlitwie do Ojca Jezus prosił: *Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie* (17,20). Jezus powierzył Dwunastu swoje słowo, które było słowem Ojca (por. 17,14). Kiedy powróci do Ojca, to oni będą musieli je przekazywać, aby wzbudzać wiarę w Jezusa. Również czwarta Ewangelia jako całość została napisana w tym właśnie celu (por. 20,31). Jest to pośrednictwo złożone ze słów, które niosą w sobie głębokie doświadczenie Jezusa oraz przesłanie skierowane do ich czytelnika. Jest to słowo świadka, który historycznie doświadczył Jezusa. Z tego właśnie powodu godzien jest wiary. Wiara w Jezusa, będąca podstawą każdego doświadczenia chrześcijańskiego, nie może zrodzić się inaczej, jak tylko ze słowa - Jego żywego słowa, które dociera do nas poprzez apostołów i ich następców. Spośród tych słów szczególne znaczenie mają przykazania Jezusa, których przestrzeganie jest niezbędne dla jakiegokolwiek doświadczenia chrześcijańskiego (por. 14,15.21.23; 1J 3,23-24) — przykazanie wiary w Niego oraz przykazanie miłości wzajemnej (por. 1J 3,23).

Wiara w słowo jednak nie wystarczy. Konieczne są także sakramenty, będące niemal kontynuacją «znaków», w których można było doświadczyć zbawczej obecności osoby Jezusa. Spośród nich wspomniane są dwa - albo może trzy - odczytane w świetle późniejszej tradycji: chrzest wodą i Duchem (por. 3,5), Eucharystia jako Ciało i Krew Jezusa «za życie świata» (por. 6,51-58) oraz odpuszczenie grzechów za pośrednictwem tych, którym udzielony został Duch uwielbionego Pana (por. 20,21-23). Chrzest został przedstawiony jako «narodziny z góry» albo «powtórne narodziny» — z racji podwójnego znaczenia przysłowka *anóthen*. Nowe narodziny, które dają życie inne niż naturalne, są narodzinami «z wody i z Ducha», pozwalają ujrzeć królestwo Boże (3,3). «Widzieć» jest tutaj czasownikiem doświadczenia. Dlatego też odnosi się do doświadczenia rzeczywistości królestwa Bożego we własnym życiu (por. 3,36; 8,51) i odpowiada paralelnemu wyrażeniu z 3,5: wejść do Królestwa Bożego. Królestwo Boże, które znajduje się w centrum przepowiadania Jezusa u synoptyków, u Jana

występuje tylko w tym miejscu<sup>13</sup>. Oznacza wejście w rodzinę Boga, uczestnictwo w Jego życiu, które nie obawia się już śmierci (por. 8,51). Również Eucharystia pośredniczy w przeżywaniu doświadczenia duchowego: *Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym* (6,54). Paralelny wers jest jeszcze bardziej wymowny: *Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim* (6,56); i zaraz potem:... *kto Mnie spożywa, będzie żył przeze Mnie* (6,57). Trwanie w Jezusie i życie dzięki Niemu wymaga uczestnictwa w uczcie chleba życia, który zstąpił z nieba. Eucharystia jest kontynuacją wcielenia w historii i aktualizacją zbawczej śmierci Chrystusa: *moje ciało za życie świata* (6,51c), nawiązuje bowiem zarówno do wcielenia — *Słowo stało się ciałem* — jak i do krzyża. Przyimek *per/hyper* oznacza pro-egzystencję i pro-śmierć Jezusa. Eucharystia daje zatem możliwość najgłębszego kontaktu z tajemnicą wcielonego Słowa.

W końcu władza odpuszczania grzechów, udzielona grupie apostołów przez uwielbionego Pana: *Którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane* (20,22b-23). Grupie apostołów zostaje udzielony Duch, aby mogli przekazywać doświadczenie pokoju, jakie Jezus przynosi wraz ze swym zmartwychwstaniem (por. 20,21).

Wszystkie trzy wspomniane sakramenty są związane z darem Ducha (por. 3,3.5; 6,63; 20,21-23), który zostaje dany wraz z uwielbieniem (por. 7,39), śmiercią (por. 19,30) i zmartwychwstaniem (por. 20,22b) Jezusa. Dlatego też są one oczywiście przeznaczone na czas Kościoła, który jest czasem Ducha.

• *Pośrednictwa wewnętrzne*. Instytucjonalne pośrednictwo słowa i sakramentów ma charakter wspólnotowy, chociaż przyjmowane jest przez poszczególne osoby w wierze. Należy do niego dołączyć pośrednictwa wewnętrzne, bardziej osobiste, które jednoczą człowieka wierzącego z trzema osobami Boskimi: Ojcem, Synem i Duchem Pocieszycielem.

W mowie o chlebie życia czytamy o szemraniach Żydów. W Jezusie, synu Józefa, nie są oni w stanie zobaczyć Syna Bożego, który zstąpił z nieba. Jezus im odpowiada, objawiając nie tyle swoje pochodzenie, co raczej pochodzenie wiary: *Nie szemrajcie między sobą! Nikt nie może przyjść do Mnie — to znaczy uwierzyć w sensie czynnym — jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał* (6,43b-44). Na potwierdzenie tego przytacza cytat z pro-roctwa Izajasza: *Napisane jest u Proroków* (to znaczy w księdze proroków):

<sup>13</sup> Pojawi się raz jeszcze podczas procesu przed Piłatem jako «królestwo Jezusa», lecz «nie z tego świata» (por. 18,36).

*Wszyscy będą uczniami Boga. Każdy, kto od Ojca usłyszał i nauczył się, przyjdzie do Mnie* (6,45). Tekst Iz 54,13 (LXX) nabiera charakteru uniwersalnego - «wszyscy» zamiast «wszyscy twoi (Syjonu) synowie» — na oznaczenie, że każdy człowiek zostaje pociągnięty przez Ojca. Wewnętrzne pociągnięcie zostaje wyjaśnione jako słuchanie nauki Ojca o Synu. Stąd też ujęte zostało w kategoriach doświadczenia duchowego. Nie wskazuje się przedmiotu tego nauczania, a jedynie skutek — przyjdzie do Jezusa, czyli uwierzenie w Niego. Tym nauczaniem Ojca mógłby być również Stary Testament rozumiany jako zinterioryzowane objawienie Jezusa (por. 5,45-47; 8,56 i wszystkie wyraźne cytaty ze ST). Do wiary dochodzi tylko ten, kto nie uznaje rozumu i doświadczenia naturalnego jako jedynego kryterium prawdy, natomiast słucha wewnętrznego nauczania Ojca, który daje świadectwo o Synu.

Zaraz potem jednak ewangelista zdecydowanie zaprzecza, jakoby człowiek mógł zobaczyć Ojca; widzi Go jedynie Syn (por. 1,18; 6,46). Dlatego też doświadczenie wewnętrznego pociągnięcia przez Ojca nie powinno być rozumiane w znaczeniu bezpośredniego widzenia lub bezpośredniego doświadczenia Ojca. W 6,65 owo pociągnięcie przez Ojca zostaje określone jako dar: *Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli mu to nie zostało dane przez Ojca*. Możliwość przyjscia do Jezusa, powierzenia się Jemu, uwierzenia w Niego przybiera kształt łaski, bezinteresownego daru Ojca. Niemniej jest to także doświadczenie, ponieważ odkrywa się je jako zaproszenie i ciężenie ku osobie Jezusa, swego rodzaju duchową sym-patię.

Aby dojść do wiary, a więc do doświadczenia chrześcijańskiego, potrzeba nie tylko być pociągniętym przez Ojca, ale konieczne jest również pociągnięcie przez Syna. To pierwsze nie jest związane z jakimś konkretnym momentem historycznym, natomiast drugie ściśle wiąże się z Jego wywyższeniem na krzyżu i otoczeniem chwałą: *A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie* (12,32). Wywyższenie na krzyżu, najwyższy wyraz miłości do przyjaciół i «do swoich», staje się równocześnie przejściem do chwały Ojca - odwiecznego centrum, ku któremu wszystko zmierza.

W 8,28 to pociągnięcie przez Jezusa jest interpretowane w kategoriach poznania: *Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że Ja jestem i że Ja nic od siebie nie czynię, ale że to mówię, czego Mnie Ojciec nauczył*. Wywyższenie Jezusa na krzyżu, które po ludzku stanowi Jego najbardziej sromotną porażkę, paradoksalnie staje się momentem Jego największego objawienia — objawienia bycia od Ojca i w Ojcu.

Najważniejszym jednak pośrednictwem w czasach Kościoła jest działanie Ducha Pocieszyciela. Rozpatrujemy tutaj tylko działanie Ducha w stosunku do uczniów, nie zaś w relacji do Jezusa (por. 15,6; 16,8.14). Pocieszyciel - takie jest specyficzne imię, które Jan daje Duchowi<sup>14</sup> — pozostanie z uczniami (por. 14,16-17), będzie ich pouczał i przypomni im wszystko, co Jezus powiedział (por. 14,26), poprowadzi ich ku całej prawdzie (por. 16,13). Przypatrzmy się po kolei tym fragmentom w kolejności, w jakiej występują w mowach pożegnalnych.

*Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze — Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie* (14,16-17). Pocieszyciel — Duch Prawdy — jest więc zastępcą Jezusa wśród uczniów («inny Pocieszyciel») po Jego powrocie do Ojca. Aż do swej śmierci Jezus był pocieszycielem i obrońcą swych uczniów. Cały opis przyszłej działalności Pocieszyciela wzoruje się na działalności Jezusa ziemskiego. Podobnie jak Jezus, także On jest z uczniami i przebywa w nich (por. 14,15 i 14,17). Jak Jezus nie może być przyjęty przez świat (por. 5,43), tak też Ducha Prawdy świat przyjąć nie może (por. 14,17). Powodem tego jest fakt, że świat Go nie widzi ani nie zna — obydwie te czasowniki opisują również doświadczenie Jezusa ziemskiego. Naturalnie w tym przypadku chodzi o widzenie i poznanie wyłącznie duchowe, natomiast uczniowie znają Jezusa jako bliską osobę, z którą łączą ich intymne więzi.

Drugi tekst mówi o szczególnej działalności Pocieszyciela wśród uczniów — o nauczaniu. Duch będzie nauczycielem: *To wam powiedziałem, przebywając wśród was. A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem* (14,25-26). Od historycznego objawienia Jezusa — *To wam powiedziałem* — przechodzi się do objawienia Ducha Świętego, które ma miejsce w czasach Kościoła. Niemniej centrum i zasadę nauczania Ducha stanowi osoba Jezusa. Posyła Go Ojciec, ale «w Jego imieniu». Duch przypomni *wszystko, co Ja wam powiedziałem, z mojego weźmie i wam objawi* (16,14). Nauczanie Ducha Świętego ma na celu złożenie świadectwa o Jezusie (por. 15,26 i 16,8-11) oraz otoczenie Go chwałą (por. 16,14). Działalność dydaktyczna Ducha jest podporządkowana objawieniu. *On was wszystkiego nauczy.* On będzie kontynuował to, co czynił Jezus ze swymi uczniami. Przecież Jezus także

<sup>14</sup> «Pocieszyciel» — «Paraklet» — pochodzi od czasownika *parakalēō* i może oznaczać tego, kto pociesza lub tego, który jest blisko, aby pomóc w procesie, czyli adwokata.

udzielał nauk (por. 7,16-17) i pouczał (por. 6,59; 7,14.35; 8,2.28; 18,20), a Jego nauka była nauką Ojca (por. 7,16-17; 8,28). Uczniowie nie mogli jednak unieść na swych wątych barkach tego wszystkiego, co Jezus chciał im objawić (por. 16,12). Dlatego Duch kontynuuje objawienie Jezusa. Zatem drugą działalnością Ducha jest «przypominanie». Nie chodzi o zwyczajne przywołanie na myśl, lecz o wyjaśnianie tego, co Jezus objawił, odsłanianie głębokiego sensu Jego słów (por. 2,17-22; 12,16; 16,13-15). Działanie Ducha częściowo więc kieruje się ku przyszłości, ku pełnemu objawieniu, częściowo natomiast zwraca się w stronę przeszłości, abyśmy mogli zrozumieć objawienie historyczne przyniesione przez Jezusa.

Trzeci tekst mówi o działalności Ducha w odniesieniu do prawdy i do przyszłości Kościoła: *Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, poprowadzi was ku całej prawdzie. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe* (16,13). W tym proroctwie Jezusa działalność Ducha Świętego zostaje opisana przy pomocy trzech czasowników. Przede wszystkim «poprowadzi» ich drogą, którą jest Jezus, ku całej prawdzie, czyli ku pełnemu objawieniu. Jego działanie polegać ma na «mówieniu», czyli osobistym komunikowaniu. W końcu będzie to objawienie o charakterze profetyczno-apokaliptycznym, określone jako «oznajmienie rzeczy przyszłych». W żydowskiej literaturze apokaliptycznej nie oznacza to nowego objawienia, lecz interpretację jakiegoś starożytnego proroctwa, które pozostawało niejasne i tajemnicze — w naszym przypadku chodziłoby o osobę i słowa Jezusa. Przedmiotem przepowiadania są rzeczy przyszłe — przyszłość Jezusa, to znaczy Jego śmierć i zmartwychwstanie (por. 20,9), mające nastąpić prześladowanie Kościoła oraz cała przyszła historia aż do powrotu Jezusa. «Oznajmiać» w rzeczywistości oznacza rozumieć tę historię, która skierowana jest na *eschaton*.

Dwa ostatnio cytowane teksty zasadniczo traktują o tym samym: 1) «nauczeniu wszystkiego» w pierwszym tekście odpowiada «doprowadzenie do całej prawdy» w drugim; 2) «przypomnieniu» w pierwszym odpowiada «oznajmienie rzeczy przyszłych» w drugim. Pierwsza działalność ma na celu kontynuowanie objawienia Jezusa, druga — interpretowanie objawienia Jezusa, rzucając zarazem światło na historię. Obiektywne objawienie zakończyło się wraz z apostołami, do których Jezus zwracał się bezpośrednio. Jednak rozważanie tego historycznego objawienia trwa nadal także w obecnych czasach Kościoła. Duch jest zatem aktywnym podmiotem objawienia oraz osobą, której wierzący doświadczą w sposób osobisty. Stanowi On bowiem kontynuację obecności i działalności Jezusa w czasach Kościoła

Aby zatem doświadczyć Jezusa w czasach Kościoła, konieczne jest pośrednictwo słowa apostołów i sakramentów, dających nowe życie — życie samego Jezusa. Potrzeba również wewnętrznego działania Ojca, który pociąga ku Jezusowi. Konieczne jest pośrednictwo Syna, który przyciąga ku sobie, będąc wywyższonym na krzyżu i otoczonym chwałą. Nade wszystko potrzeba jednak pośrednictwa Ducha Pocieszyciela — Jego nauczania, prowadzenia do zrozumienia prawdy przez przypominanie i interpretowanie objawienia samego Jezusa, a także historii w świetle tegoż objawienia.

• *Stopniowe doświadczenie osobiste.* Wiara w słowo Jezusa, która dociera za pośrednictwem apostołów, jak również narodziny z wody i z Ducha sprawiają, że w wierzącym zaczyna się nowe życie—«z góry», ożywiane miłością.

Udzielenie daru życia człowiekowi, który — jak się zakłada — stracił je za sprawą diabła (por. 8,44), stanowi cel, dla którego przyszedł Jezus: *Ja przyszedłem po to, aby miały życie i miały je w obfitości* (10,10b). Sama Ewangelia została napisana, *abyście wierząc, mieli życie w imię Jego* (20,31). To samo stwierdzenie odnajdujemy w Pierwszym Liście Jana: *A świadectwo jest także że Bóg dał nam życie wieczne, a to życie jest w Jego Synu* (1J 5,11). «Życie» oraz «życie wieczne» występują w całym Nowym Testamencie, lecz dla Jana jest to temat charakterystyczny «Życie» bowiem pojawia się aż 36 razy w czwartej Ewangelii, z czego około połowa łączy się z przymiotnikiem «wieczne». Jeśli dodamy, że w Pierwszym Liście Jana rzeczownik ten występuje trzynastokrotnie, zaś w formie czasownikowej «żyć» 17 razy i «ożywiać» 3 razy, to okazuje się, iż ogółem w pismach Janowych temat ten pojawia się około 70 razy «Życie» i jego przeciwieństwo, czyli «śmierć», odsyłają do rzeczywistości pozaziemskiej — do Boga żyjącego oraz tego, który jest «zabójcą od początku» (por. 8,44). Stąd też życie i śmierć są symbolami, które uzewnętrzniają duchowe doświadczenie, jak mówi Stemberger: *W symbolu życia (...) wyrażone zostało intymne doświadczenie Boga i Chrystusa (...) Życie posiada swoją własną dynamikę i każe poddać w wątpliwość własną egzystencję. Dlatego śmierć i życie jako fakty doświadczalne, należące do naszego świata, stają się wyrazem rzeczywistości wyższej — prawdziwego życia w Bogu oraz jedynej prawdziwej śmierci w grzechu*<sup>15</sup>.

Życie i śmierć odsyłają więc do rzeczywistości wykraczającej poza doświadczenie ziemskie. Ktoś może być umarły, nawet jeśli fizycznie żyje.

<sup>15</sup> G. Stemberger, *Lasymbolique du bien et du mal selon saint Jean*, Paris 1970, 51.



Może też żyć życiem wiecznym, choć fizycznie umiera. Podstawową tego przyczyną jest —według Mussnera—fakt, że życie wieczne chrześcijanina ma udział w chwalebnym życiu Chrystusa, który pokonał śmierć<sup>16</sup>. Zatem człowiek wierzący posiada życie, ponieważ jest zjednoczony z Chrystusem, który ma życie w sobie, podobnie jak Ojciec (por. 5,26). Dlatego może je podarować, podobnie jak Ojciec daje życie i wskrzesza z martwych (por. 5,21). Łazarz w grobie, gdy słyszy uroczysty głos Jezusa wzywającego go do życia, jest znakiem tego, czym Jezus jest dla każdego wierzącego, *który słucha Jego głosu: Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki* (11,25-26). Słowa te Jezus kieruje do Marty. Jako wypowiedziane w ramach typowej mowy objawiającej, stanowią normę ogólną. Słowo Jezusa daje życie przez wiarę (por. 6,68), a Jego osoba, przyjęta w Eucharystii, staje się źródłem prawdziwego życia (por. 6,57).

Określenie «wieczne» - połączone z «życiem» otrzymanym od Jezusa — nie dotyczy czasu. Oznacza raczej, że w porównaniu z życiem naturalnym posiada ono wyższą jakość. Życie wieczne w pełnym blasku i bez tajemnic ukaże się dopiero wówczas, gdy oglądać będziemy chwałę Jezusa u Ojca (por. 17,24). Jest to życie «synów Bożych» w Synu, którzy oczekują swego objawienia w przyszłym widzeniu Boga (por. 1J 3,2). Życie wieczne chrześcijanina jest najbardziej intymną komunią z Jezusem - źródłem życia, a przez Niego również z żyjącym Ojcem. Stąd rodzi się radość - konkretny znak obecnego zbawienia (por. 1J 1,4).

Lecz w *jaki* sposób wierzący ma świadomość tego życia? Poprzez osobiste poznanie Boga, Ojca Jezusa Chrystusa, przez wzajemne przebywanie oraz wewnętrzne objawienie Ojca i Syna w Duchu.

W modlitwie Jezusa do Ojca znajdujemy swego rodzaju definicję życia wiecznego: *To jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa* (17,3). Już Deutero-Izajasz (43,10 LXX) głosił, że w czasach mesjańskich nastąpi poznanie Boga. Jezus zaś zapowiada je jako fakt, który się dokona po Jego powrocie do Ojca: *Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że Ja jestem* (8,28). W czasie mowy pożegnalnej powie: *W owym dniu poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was* (14,20). Życie wieczne polega więc na poznaniu Ojca w Synu. Ojca można zobaczyć i poznać w Synu. *Według proroków szczyt doświadczenia religijnego polegał na konkretnym doświadczeniu jedynego majestatu Pana Boga. Według Jana doświadczenie to jest możliwe dzięki przyjęciu Chrystusa jako*

<sup>16</sup> F. Mussner, *Zjk. Die Anschauung vom Leben im vierten Evangelium*, München 1952, 140, 144.

*tego, który objawia Boga, i jako tego, który tworzy nierozdzielną jedność z Bogiem. Szczytem tego procesu jest doświadczenie naszego zjednoczenia z Chrystusem w Bogu. W tym miejscu jesteśmy zmuszeni uznać, że rozróżnienie między byciem w Chrystusie a świadomością bycia w Chrystusie jest czysto formalne —poznanie przekształca się bowiem w zjednoczenie<sup>17</sup>.*

• *Wzajemne poznanie i wzajemne przebywanie.* Osobiste poznanie Boga, zjednoczenie się z Życiem prowadzi dalej do wzajemnego poznania oraz do wzajemnego przebywania. Dodd słusznie zauważa paralelizm między tekstami o wzajemnym poznaniu (por. 10,14-15; 14,7-8) i tekstami o wzajemnym przebywaniu (por. 14,10-11.20; 17,21.23.26)<sup>18</sup>. Jezus jest pośrednikiem zarówno poznania, jak i przebywania w Bogu. Przypatrzmy się najważniejszym tekstom: 15,1-17; 17,20-23 oraz 1J 2,24. We fragmencie 15,1-17 mowa Jezusa opiera się na alegorii winnego krzewu i latorośli, które mają przynosić owoc na chwałę uprawiającego je Ojca. Omówione są tu dwa tematy: wzajemne przebywanie Jezusa w chrześcijaństwie i chrześcijanina w Jezusie (por. 15,1-8) oraz zachęta do *trwania w Jego miłości* (por. 15,9-17). Zdanie w trybie oznajmującym zawsze poprzedzone jest trybem rozkazującym, przez co silnie podkreślony został dynamiczny i czynny aspekt tego przebywania. Nie chodzi tu o mistyczne i trwałe posiadanie na zawsze ani też bezosobowe wchłonięcie chrześcijanina przez Chrystusa. Jest to natomiast działanie apostolskie w perspektywie dojrzewiania owocu; działanie, które może zostać zakłócone z powodu zerwania życiowej więzi z Jezusem. Stąd rodzi się apel: *Wytrwajcie we Mnie, a Ja będę trwał w was* (15,4a). Wyjaśnienie biegnie podwójnym torem. Z jednej strony ma ono charakter obrazowo-katechetyczny: *Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie — jeśli nie trwa w winnym krzewie — tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie* (15,4). Z drugiej strony Jezus wyraża się w kategoriach realności: *Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić* (15,5). «Wytrwać w Nim» oznacza wierzyć w Niego i w Jego słowo oraz kochać Go. Jezus wyraża to również w sposób negatywny: «Ten, kto we Mnie nie trwa, zostanie wyrzucony jak winna latorośl i uschnie» (15,6). Terminologii tej użyto także w 6,37 w odniesieniu do wiary, a w 14,24 — do miłości. Tak więc wiara i miłość sprawiają, że przebywanie w Jezusie rzeczywiście ma miejsce. Niemniej samo wyrażenie «trwać we Mnie» wskazuje raczej

<sup>17</sup> C. H. Dodd, *L'interpretazione del quarto vangelo* („Biblioteca teologica”, 1), Brescia 1974, 217

<sup>18</sup> Ibid., 239.

na głębszą rzeczywistość osobową, w której wiara i miłość mają swe korzenie. Stwierdzenie, że Jezus trwa w nas, jest bardziej tajemnicze, ale w świetle alegorii o krzewie winnym i latoroślach oznacza przyjmowanie od Jezusa „energii życiowej” - czyli przyjmowanie Jego słowa oraz życia rodzącego obfite owoce. Wzajemne przebywanie Jezusa w chrześcijaninie i chrześcijanina w Jezusie - czyli nowa formuła przymierza — zostanie dookreślone w następnych wersetach. Dokonuje się to na dwa różne sposoby: jako trwanie Jego słów w nas oraz jako nasze trwanie w Jego miłości. *Jeżeli we Mnie trwać będziecie i słowa moje będą w was trwać, poproście, o cokolwiek chcecie, a to wam się spełni* (15,7). Chodzi tu o słowo Jezusa, które zostało zinterioryzowane, stało się już naszym słowem, życiem naszego życia, wewnętrzną zasadą działania i wyrazem naszego istnienia. Dokonuje się to przez życie wiarą. W następnych wersetach znajdujemy jeszcze inny sposób ujęcia owego przebywania: *Wytrwajcie w miłości mojej! Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości* (15,9b-10). W miejsce «trwania we Mnie» mamy «trwanie w mojej miłości». Konkretnym warunkiem trwania w miłości Jezusa jest zachowywanie Jego przykazań, naśladowanie Go w Jego posłuszeństwie Ojcu. Jezus zachował przykazanie Ojca aż do śmierci. Jego uczeń winien posiadać tę samą gotowość. Miłość Jezusa do ucznia zostaje ujęta w kategoriach przyjaźni, natomiast wzajemna miłość uczniów jest nazwana Jego przykazaniem: *To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich. Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję* (15,12-14).

W modlitwie Jezusa do Ojca powraca typowe sformułowanie o wzajemnym przebywaniu, tym razem w odniesieniu do jedności między wierzącymi, która powinna wzorować się na jedności między Synem i Ojcem (por. 17,20-23). To właśnie dzięki przebywaniu w Synu wierni zostają doprowadzeni do Ojca. Wzajemne przebywanie Jezusa w uczniu i ucznia w Nim jest w najwyższym stopniu osobowe, wiąże się z pośrednictwem historycznej osoby Jezusa. Zakłada ono zobowiązanie etyczne, gdyż wymaga zachowywania przykazań, łącznie z oddaniem własnego życia. Nie jest to zatem przebywanie mistyczne, wyobcowane ze świata, ale angażujące się na rzecz konkretnego człowieka. Jest też ściśle uzależnione od miłości Chrystusa, objawionej w jego życiu i śmierci krzyżowej. Ze strony Jezusa treścią owego przebywania jest Jego słowo, ofiarna miłość, życie, przykazanie, przykład, zaś od strony uczniów obejmuje ono wiarę w słowo przeżywane, miłość ku Jezusowi wyrażającą się konkretnie w zachowywaniu przykazań,

liczby pojedynczej, mając na uwadze każdego chrześcijanina, żyjącego w czasach Kościoła. Podczas gdy w 14,18-20 Jego słowa tyczyły się jedyne­go i niepowtarzalnego doświadczenia zmartwychwstania, to w 14,21-24 mówi o doświadczeniu duchowym, które ma miejsce w czasie Kościoła: *Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie. — Rzekł do Niego Juda, ale nie Iskariota: Panie, cóż się stało, że nam się masz objawić, a nie światu.:* — *W odpowiedzi rzekł do niego Jezus: Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać* (14,21-23). Cała uwaga tego tekstu skupia się wokół konsekwencji miłości, która przybiera konkretny kształt w zachowywaniu przykazań Jezusa, a także wokół wewnętrznego doświadczenia, jakiego nie zna świat, który nie kocha Jezusa i nie zachowuje Jego przykazań (por. 14,23.24). Konsekwencjami konkretnej miłości ku Jezusowi są: 1) miłość Ojca, 2) miłość Syna, 3) objawienie się Jezusa, 4) przyjście i zamieszkanie boskich osób Ojca i Syna w osobie, która kocha i jest kochana. Sądząc po pytaniu Judy, które przedziela obie wypowiedzi Jezusa, w centrum zainteresowania ewangelisty leży osobiste objawienie się Jezusa temu, kto Go kocha i zachowuje Jego przykazania. Objawi się On jako Syn Ojca, jako dobry pasterz, który zna swoje owce, jako światłość, która oświeca najbardziej kluczowe problemy człowieka, jako życie, które ożywia... Przedmiotem tego objawienia jest On sam: *i objawię mu siebie*.

Zarówno z racji rzadko spotykanego czasownika (*emphanizein*), użytego tylko w tym miejscu u Jana<sup>20</sup>, jak też z racji przedmiotu objawienia (*emautón*), staje się jasne, że chodzi tu raczej o objawienie osobowe niż poznanie rozumowe. Osobowe objawienie się Jezusa zmartwychwstałego uczniowi, który Go kocha, prowadząc odpowiednie życie, w drugiej wypowiedzi zostało ujęte jako przyjście i zamieszkanie - dwa czasowniki, które również wskazują na osobowe doświadczenie. Kiedy ktoś przychodzi do naszego domu i zatrzymuje się w nim, staje się domownikiem, osobą, którą — właśnie dlatego, że jest bliska — poznaje się coraz głębiej. W bliskości życia przecież ukazuje się tajemnica jego osoby i dobroci. Wydaje mi się, że w tym miejscu także owo wzajemne przebywanie znajduje swe dalsze wyjaśnienie: trwanie Jezusa w nas wespół ze swym Ojcem jest konsekwencją Jego przyjścia i zamieszkania, jest Jego objawieniem się, które dokonuje się przez samą Jego zażyłą i zbawczą obecność. Temu objawieniu się Jezusa zmartwychwstałego — prawie ukazaniu się, zważywszy na zna-

<sup>19</sup> J. Heisen, *Bleiben: Mein in den Johanneischen Schriften* („Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie”, 8), Tübingen 1967, 174.

kroczenie Jego drogą, przynoszenie obfitych owoców na chwałę Ojca. Reasumując, możemy stwierdzić wraz z Heisenem: *Ponieważ Jezus trwa w swoich uczniach, mogą oni trwać w Nim (por. 15,4-5). Jezus dał im przykazanie miłości, lecz równocześnie powołał ich do przestrzeni miłości. W tej przestrzeni są oni już teraz obecni, o ile słuchają Jego słowa. W tej przestrzeni pozostaną, jeśli zachowają Jego przykazanie. Wyrażenia w trybie rozkazującym czasownika menein (przebywać, trwać) nie są rozkazami, ale swego rodzaju przepustkami, dającymi prawo do zamieszkania. Dzięki nim miłujący się wzajemnie uczniowie mają zarezerwowane miejsce, w którym mogą trwać*<sup>20</sup> — to znaczy przestrzeń miłości.

Wzajemne przebywanie otwiera przestrzeń miłości i zaprasza do niej uczniów. Tę przestrzeń miłości i dla miłości stworzył Jezus z inicjatywy Ojca. Uczniowie nie mogą nic innego uczynić, jak tylko przyjąć zaproszenie do wejścia w tę przestrzeń przez życie wiarą i czynną miłość.

Wzajemne przebywanie ma charakter osobowy, etyczny i progresywny. Można to wywnioskować z innego tekstu, który w tradycji Janowej często był przedmiotem medytacji ożywianej miłością. Chodzi tu o fragment, w którym Jezus mówi o swoim wejściu — wraz z Ojcem i przez Ducha — w życie miłującego Go ucznia, jakby to było wejście do namiotu—namiotu zbawczej obecności Boga pośrodku swego ludu na pustyni *śekinah*. Od wzajemnego przebywania chrystologicznego przechodzimy w ten sposób do przebywania trynitarnego. Tekst 14,15-25 jest powszechnie znany Jezus mówi najpierw o Duchu, następnie o sobie, a w końcu o Ojcu, odnosząc się do doświadczenia duchowego, które ma być kontynuacją osobistego kontaktu uczniów z Nim. Chociaż mówi tam o Pocieszycielu i o Ojcu, to jednak w centrum pozostaje On sam—Jezus jako pośrednik. Tematem jest miłość, która konkretyzuje się w zachowywaniu Jego przykazań (por. 14,15.24). W obliczu zbliżającego się odejścia, Jezus obiecuje uczniom, że powróci: *Nie zostawię was sierotami: przyjdę do was. Jeszcze chwila, a świat nie będzie już Mnie oglądał. Ale wy Mnie widzicie, ponieważ Ja żyję i wy żyć będziecie. W owym dniu poznacie, że Ja jestem w Ojcu moim, a wy we Mnie i Ja w was* (14,18-20). Wzajemne przebywanie w Jezusie łączy się tu niejako z przebywaniem w Ojcu. Ma to miejsce w czasie eschatologicznym — «w owym dniu» — kiedy nastąpi ostateczne objawienie. Do wersetu 20 Jezus zwraca się do apostołów przez «wy», natomiast w wersetach 21-24 używa trzeciej osoby

<sup>20</sup> W Ewangeliach występuje tylko jeden raz - Mt 27,53 - w odniesieniu do umarłych, którzy powstają z grobów i «ukazują się» w Jerozolimie po śmierci Jezusa. Pojawia się jeszcze w Dziejach Apostolskich, ale ze znaczeniem jurydycznym «ukazania się» przed trybunałem (por. 23,15.22; 24,1; 25,3- 15). W końcu występuje jeszcze dwa razy w Liście do Hebrajczyków (por. 9,24; 11,14). Środowisko kulturowe tego terminu jest zatem zdecydowanie hellenistyczne.

czenie czasownika *emphanizein* — odpowiada poznanie doświadczalne ze strony tego, kto Go kocha. Towarzyszy mu radość i wewnętrzny pokój (por. 14,2-28), podobnie jak w sytuacjach, gdy zmartwychwstały Pan ukazuje się uczniom (por. 20,19-20). Język związany z przestrzenią - „przychodzić”, „zamieszkiwać”—jest językiem egzystencjalnym. To właśnie ta stworzona przez Jezusa niezmierna przestrzeń miłości umożliwia zamieszkanie osób Boskich w chrześcijańskim. Wzajemne przebywanie okazuje się konsekwencją wzajemnej miłości, która prowadzi do stopniowego objawiania się Jezusa temu, kto kocha.

W tekście tym miłość Ojca i Syna podporządkowana jest konkretnej miłości człowieka do Jezusa. Rodzi się więc pytanie o pierwszeństwo miłości Boga przed miłością człowieka, nigdy przecież w Ewangeliach nie kwestionowane. Problem jest jednak tylko pozorny. Miłość Ojca, która w najwspanialszy sposób objawia się w Słowie wcielonym, uprzedza miłość człowieka i jest uniwersalna (por. 3,16; 6,44-45; 1J 4,9-10). Jednak aby ta miłość stała się rzeczywista i dosięgła wnętrza osoby ludzkiej, konieczna jest odpowiedź, która wyrazi się przez życie wiarą i praktykowanie miłości. O tym właśnie mówi 14,15-24. Miłość do Jezusa, która staje się autentyczna przez zachowywanie przykazań, jest odpowiedzią na zawsze «pierwszą» miłość Boga (por. 1J 4,9-10).

Doświadczenie osobiste objawia się zatem jako rozpoznanie Ojca w posłanym przez Niego Synu, jako wzajemne przebywanie ucznia w Jezusie i Jezusa w uczniu, które zakłada wzajemne poznanie i wzajemną miłość. Wzajemna miłość zaś przyciąga bliską obecność osób Boskich i umożliwia stopniowe, osobowe objawianie się Jezusa temu, kto Go kocha.

• *Doświadczenie wspólnotowe.* Istnieje jednak nie tylko osobiste doświadczenie tajemnicy trynitarnej w Chrystusie, lecz można mówić również o doświadczeniu wspólnotowym, ponieważ pewna forma miłości możliwa jest jedynie jako naśladowanie i skutek Chrystusowej oraz wewnątrztrynitarnej miłości, przez co ten rodzaj miłości staje się konkretnym wyrazem zjednoczenia z Bogiem (por. 1J 3,11-24).

Charakterystyczne cechy tego typu miłości można by ująć następująco: wzajemność (por. 13,34-35; 15,12.17; 1J 3,11.23; 1J 4,7.11.12), ofiara z siebie aż do śmierci (por. 13,15.34; 15,12), jedność (por. 17,11.21-23). Miłość wzajemna jest treścią nowego przykazania Jezusa, które występuje w pierwotnej katechezie (por. Rz 13,8; 1 Tes 4,9; 1 P 1,22). Jej wzorem - «jak» — jest

sam Jezus, zwłaszcza Jego przykład służby (por. 13,15) i dar z siebie aż do śmierci (por. 13,34; 15,12-13; 1J 3,16). Praktykując wzajemną miłość, która wzoruje się na miłości Jezusa ku nam i naszej ku Niemu, dochodzi się do jedności. Była ona gorącym pragnieniem Jezusa i przedmiotem Jego modlitwy do Ojca. Również jedność znajduje swój transcendentny ideał w jedności Ojca i Syna, która jest fundamentalną cechą w całej Ewangelii (por. 17,11.21-23).

Także wzajemne przebywanie Ojca w Synu i Syna w Ojcu powinno być wzorem wzajemnego przebywania uczniów w Ojcu i Synu — «w nas» (por. 17,22). Zarówno miłość wzajemna na wzór Jezusa, jak i jedność są wyraźnym znakiem obecności Ojca i Jego działania przez Syna. Stają się one wręcz elementem, który pozwala rozpoznać wspólnotę Jezusa (por. 13,35) i uwierzyć w misję Syna, jaką otrzymał On od Ojca (por. 17,23). Doświadczenie miłości wspólnotowej jest wyrazem intymnego zjednoczenia z Ojcem i Synem. Staje się też ono motywem wiary w Jezusa. Dla przyszłej wiary nie wystarczy więc pośrednictwo słowa. Potrzeba także pośrednictwa życia, znaku skuteczności słowa Jezusa, zinterioryzowanego w wierze i praktykowanego w miłości. Dwa teksty mówią nam o tym, że nie chodzi tu o zwykły fakt moralny, lecz o głębszą rzeczywistość. Jeden znajduje się w Ewangelii, drugi w Pierwszym Liście Jana. Pierwszy to zakończenie modlitwy Jezusa do Ojca: *Objawiłem im Twoje —[Ojca] — imię i nadal będę objawiał, aby miłość (agape), którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich»* (17,26)<sup>21</sup>. Drugi tekst mówi o konkretnej miłości do brata: *Jeśliby ktoś posiadał majątność tego świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość (agape) Boga?* (1J 3,17). Miłość Boga w nas (*agape*) jest zatem podstawą miłości braterskiej i odpowiedzią na miłość Jezusa: *Po tym poznaliśmy miłość (agape), że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci* (1 J 3,16). Życie wiarą pozwala nam doświadczyć miłości Chrystusa, a miłość Boga w nas staje się wewnętrzną mocą, która uzdalnia nas do naśladowania Go. Tak więc autentyczna miłość wzajemna, wyrażająca się w służbie, darze z siebie, poświęceniu własnego życia, jest zarazem autentyczną formą doświadczenia chrześcijańskiego. Zarówno ten, kto ją praktykuje, jak i ten, kto widzi, jak inni ją praktykują, doświadcza tajemnicy miłości Boga. Według Jana nie da się inaczej prawdziwie doświadczyć miłości, jak tylko praktykując ją wśród braci w wierze, chociaż potencjalnie ta-

<sup>21</sup> Obszerniejszy komentarz, zob. w: G. Segalla, *Mjreghiem di GesucdPadre* (Giov. 17) („Studi Biblici”, 63), Brescia 1983, 140-146.

kimi są wszyscy ludzie (por. 3,16; 11,52). Świat natomiast — w znaczeniu negatywnym, to znaczy ludzie, którzy w sposób konkretny odrzucają Jezusa - znajduje się pod władzą nienawiści (por. 15,18-19; 17,14; 1J 3,12-13) i nie ma w sobie miłości Boga (por. 5,42). Miłość wspólnotowa jest więc formą doświadczenia Chrystusa, ponieważ wiąże z Nim i jest Jego naśladowaniem, gdyż ostatecznie stanowi ona znak obecności *agape* Boga. Doświadczenie relacji międzyosobowych wśród braci włącza się więc w osobową relację między chrześcijaninem i Ojcem w Synu, który został przez Niego posłany, aby objawić i przynieść miłość, stworzyć przestrzeń miłości — w niej wszyscy ludzie mogliby mieć życie i mieć je w obfitości (por. 10,10).

• *Obecne doświadczenie — preludium przyszłego życia.* Doświadczenie chrześcijańskie jest zawsze doświadczeniem wiary, a więc pozostaje w mroku, choćby nawet wprawiało w uniesienie. O przyszłym życiu Jan mówi przy pomocy symboli obecnego doświadczenia. W mowie pożegnalnej Jezus zachęca uczniów, by nie bali się, lecz wierzyli w Niego i w Boga (por. 14,1). Na potwierdzenie tego mówi dalej: *W domu Ojca mego jest mieszkań (mónati) wiele. Gdyby tak nie było, to bym wam powiedział. Idę przecież przygotować wam miejsce. A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem* (14,2-3). Jezus obiecuje miejsce u siebie w mieszkaniach Ojca — zgodnie z koncepcją apokaliptyczną - aby urzeczywistnić ludzkie pragnienie przebywania z przyjacielem. To przyszłe życie zostaje opisane przez Jezusa przy pomocy tego samego symbolu mieszkania — *monen (menein = przebywać)*, którego użył wówczas, gdy opisywał obecność Ojca i Syna w chrześcijaninie (.../ *będziemy u niego przebywać* [dosł. uczynimy mieszkanie u niego] -14,23). Ojciec i Syn czynią sobie mieszkanie w uczniu, natomiast po śmierci to on będzie miał swe mieszkanie w domu Ojca, w którym ujrzy chwałę Jezusa.

W modlitwie arcykapłańskiej mowa jest jeszcze o pragnieniu Jezusa, by zabrać ze sobą przyjaciół, uczniów do swej przyszłej chwały: «Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata» (17,24). Apostołowie widzieli odbicie blasku Boskiej chwały Syna w znakach oraz w zmartwychwstałym Panu. Ale nawet oni nie mogli oglądać wiecznej chwały. Jezus pragnie, by mogli to uczynić po Jego powrocie do Ojca. Bycie z Jezusem w przyszłym życiu oznacza oglądanie Jego chwały, która upaja, daje radość i pokój.



W Pierwszym Liście Jan mówi również o przyszłym życiu chrześcijanina, jednak nie w chrystologicznych ramach przyjaźni z Jezusem. Wpisuje je raczej w teologiczny obraz Bożego synostwa. Chrześcijanie są dziećmi Bożymi, choć nie znają w pełni tego, co już posiadają — to znaczy jeszcze niejasnego posiadania Boga, które objawi swoje piękno i bogactwo dopiero w życiu przyszłym: *Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest* (1 J 3,2). Ta nadzieja jest ważnym powodem nieustannego oczyszczenia duchowego: *Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, oczyszcza się podobnie jak On jest czysty* (1J 3,3). Zatem przyszłe objawienie Boga stanowi przedmiot nadziei. Przyszłe widzenie Boga odsłoni ukrytą rzeczywistość dzieci Bożych. Właśnie dlatego, że są oni «podobni do Niego», będą mogli zobaczyć Go «takim, jaki jest».

Istnieją zatem dwie kategorie na wyrażenie przyszłego życia z Bogiem: bycie razem z Jezusem w domu Ojca oraz widzenie chwały Syna wcielnego i widzenie Boga. Przyszłe życie dzieci Bożych w Synu znajduje swe odbicie już wżyciu obecnym jako drogocenne, ale jeszcze ukryte posiadanie, jako na razie niespełnione pragnienie. Umacnia ono wierność w czasie próby i pobudza do oczyszczenia serca, ponieważ tylko czyste oczy będą mogły oglądać Tego, który jest czysty. Wypatrywanie przyszłego życia z Bogiem ma zatem wielkie znaczenie dla obecnego życia duchowego.

• *Czas Jezusa i czas Kościoła.* Uznaliśmy za stosowne, by w tym miejscu pokrótce opisać doświadczenie duchowe w czasach Jezusa i w czasach Kościoła.

W czasach Jezusa osoby, które Go spotykają i zbliżają się do Niego, w szczególności uczniowie, widzą Go, słyszą, mogą Go dotknąć i poznać osobiście. Wobec Jezusowego zaproszenia do uwierzenia w Niego dokonuje się podział na tych, którzy wierzą, i tych, którzy wiarę odrzucają. Jest to dramat decyzji wiary i wynikającego stąd rozbicia. Samo historyczne doświadczenie Jezusa ani wówczas, ani obecnie nie prowadzi do wiary w sposób konieczny. Innymi słowy; wiara nie jest konieczną, logiczną konsekwencją historycznego poznania Jezusa. Lecz przed tym, kto zdecyduje się na wiarę w Niego i w Jego słowo, otwiera się droga do innego rodzaju doświadczenia - do doświadczenia duchowego, to znaczy takiego, które dokonuje się na płaszczyźnie Ducha, czyli na transcendentnej płaszczyźnie Boga. Człowiek widzi wówczas w Jezusie Posłanego przez Ojca, jak również samego Ojca. W Jego słowach słyszy głos Ojca, dochodzi

do osobistego poznania Jego i Ojca, otrzymując światło, radość i pokój. Jednym słowem — otrzymuje nowe życie, nową egzystencję. Tego właśnie doświadczyli apostołowie, kiedy po zmartwychwstaniu Jezusa przyjęli dar Ducha Pocieszyciela.

W czasie Kościoła kontakt z Jezusem możliwy jest wyłącznie za pośrednictwem pierwszych świadków, dzięki piętnu, jakie Jezus na nich odcisnął — na ich słowach i życiu. Można więc wierzyć także bez widzenia, słyszenia czy kontaktu fizycznego z ziemskim Jezusem albo ze zmartwychwstałym Panem. Jest to zresztą normalna sytuacja chrześcijanina, o której Jezus mówi w błogosławieństwie: *Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli* (20,29c). Wiara opiera się dziś na słowach pierwszych świadków, które docierają do nas za pośrednictwem Kościoła. Możliwa jest ona dzięki wewnętrznemu pociągnięciu przez Ojca, dzięki słowu i życiu Syna oraz kierownictwu Ducha. Taka wiara również prowadzi do duchowego widzenia Jezusa we wspólnocie i kontemplacji Jego ziemskiego życia; prowadzi do duchowego słuchania słów Jezusa, które rozbrzmiewają i są interpretowane we wspólnocie kościelnej, stanowiącej owczarnię i trzódkę Jezusa; prowadzi do duchowego kontaktu z Nim, szczególnie w sakramentach chrztu i Eucharystii, w których otrzymujemy od Niego życie. Tym samym poznaje się osobiście Jezusa, a w Nim Ojca. Ta wiara, o ile rozwija się i jest konsekwentnie przeżywana przez zachowywanie przykazań Jezusa, to znaczy całego Jego nauczania, prowadzi do bardziej intymnego doświadczenia, określanego jako zażyłość, przyjaźń i osobowe objawienie się Jezusa «swoim». Poprzez doświadczenie miłości Ojca, którą dzięki światłu Ducha kontempluje się w życiu i śmierci Syna, urzeczywistnia się także miłość braterska, zakorzeniona w przebywaniu i życiowej jedności osób Ojca i Syna. Ponieważ wspólnota chrześcijańska jest zarazem historyczna i transcendentna w stosunku do historii, objawia światu osobę Jezusa, który w niej działa, o ile żyje ona służebną i ofiarną miłością oraz zachowuje jedność. Dlatego też w historię ludzką włącza ona doświadczenie osoby, prawdy, miłości, które przychodzą „z góry” w uwielbionym Synu, nieustannie posyłającym swego Ducha.

Chrześcijańskie doświadczenie intymnej komunii z Jezusem, w Ojcu, przez Ducha, znajduje swój ostateczny cel w oglądaniu Boga, wiecznej chwały Syna wcielonego, w zamieszkaniu u Ojca razem z boskim Przyjacielem. Przyjaźń pielęgnowana na ziemi z niewidzialną, lecz obecną osobą Jezusa znajduje swoje wypełnienie w radosnym i miłosnym widzeniu, w ostatecznej komunii w niebie.

c) Krytyczna weryfikacja doświadczenia chrześcijańskiego  
w Listach Janowych<sup>22</sup>

Z końcem I wieku chrześcijanie ze wspólnot Janowych przechodzili poważny kryzys. Ich pogodne i żarliwe doświadczenie duchowe wiary w Jezusa oraz miłości braterskiej narażone zostało na niebezpieczeństwo zagubienia się w mistyce. Owo nowe doświadczenie, głoszone przez fałszywych proroków, przedstawiało się jako wyższa duchowość, która zasadniczo porzucała świat i teren historii, aby szukać bezpośredniego poznania i widzenia Boga. Dzięki temu rzekomo dochodziło się do stałej doskonałości, a tym samym przewyciężało się konieczność pośrednictwa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, który swoją krwią oczyścił nas z grzechów (por. 1J 1,8; 4,2; 5,6). Błędna interpretacja chrześcijańskiej kerygmy ze strony „antychrystów” (por. 1J 2,18) — nazywanych również kłamcami (por. 1J 2,22) i fałszywymi prorokami (por. 1J 4,1) — musiała być dość rozpowszechniona i stanowić realne zagrożenie dla wspólnoty, skoro Jan wielokrotnie przywołuje ją do wierności orędziu otrzymanemu «od początku» (por. 1J 2,7.13.14.24.24; 3,8.11; 2J 5-6). Trudno określić formę tego błędu, ponieważ nie posiadamy bezpośrednich źródeł. Ponadto w tej polemicznej prezentacji z pewnością uwypuklono głównie aspekty negatywne. Błąd ten wywodził się z pewnych kręgów duchowych, których zwolennicy utrzymywali, iż poznali i widzieli Boga bezpośrednio (por. 1J 4,12.20; 3 J 11), a ponadto kochają Go w czystszy sposób niż zwykli chrześcijanie<sup>23</sup>. Korzystając z opracowania Weissa<sup>24</sup>, w następujący sposób możemy ująć istotne elementy tej nauki: 1) odhistorycznienie teologii (chrystologii); 2) rzekome bezpośrednie poznanie i widzenie Boga; 3) pogarda dla tradycji; 4) świadomość bycia doskonałymi i bez grzechu; 5) idące za tym negowanie zbawczego działania krwi Chrystusa; 6) brak zainteresowania moralnością - przykazaniami — opartą na przykładzie i nauczaniu Jezusa, wyrażający się niepraktykowaniem «nowego» przykazania miłości braterskiej.

W tej sytuacji zamieszania doktrynalnego i praktycznego czymś absolutnie koniecznym było rozpoznawanie duchów: *czy są z Boga...* (por. 1J 4,1). Kryterium, do którego stosuje się autor listu, nie jest ani chary-

<sup>22</sup> W głównej mierze interesują nas dwa pierwsze li sry. Trzeci, napisany do prezbitera Gajus i traktuje o kwestiach dyscyplinarnych władzy w Kościele.

<sup>23</sup> Por. artykuł cytowany w przyp. 3, *UDi*, 114-122.

<sup>24</sup> K. Weiss, *Die «Gnosis» im Hintergrund und in Spiegel der Johannestriften*, w: K.W Tröger (red.), *Gnosis und Neues Testament*, Berlin 1973, 341-356 {s. 353}.

zmatyczne, ani związane z osobistym doświadczeniem Ducha. Jest to raczej obiektywne kryterium Ducha, który pobudza do autentycznego wyznania wiary chrystologicznej i miłości braterskiej, w ścisłej komunii z żywą tradycją pierwotnych świadków (por. 1J 1,1-4; 3,16-18.23).

Chodzi tu o dokładnie to samo kryterium, które proponuje Mateusz w celu rozpoznania fałszywych proroków, obecnych także w jego wspólnocie: *poznacie ich po ich owocach* (Mt 7,16). Podstawowym kryterium jest zatem autentyczna wiara zgodnie z tradycją apostołską oraz konkretna miłość do brata, która prowadzi do komunii, a nie do podziału. Fałszywi prorocy, oddzielając Jezusa od Chrystusa i od Syna Bożego (por. 1J 2,22; 4,3; 2 J 7), dokonywali podziałów również we wspólnocie. Negując wcielenie Syna Bożego (por. 1 J 4,2; 2 J 7), w konsekwencji negowali także konkretne zaangażowanie w miłość ku drugim (por. 2 J 2,9.11; 3,15-18). Można by zatem powiedzieć, że to duchowe doświadczenie kształtowało się jako doświadczenie elitarne, inspirujące się — ogólnie mówiąc — mistyką grecką zbliżoną do hermetyzmu<sup>25</sup>. Tak więc miarą autentyczności duchowości chrześcijańskiej musiało stać się przyjęcie z wiarą uniżenia Boga, które miało miejsce we wcieleniu i odkupieniu przez krew Jego Syna (por. 1J 2,1-2; 5,6-8), jak również konkretna miłość brata, wzajemna pomoc będąca wyrazem wzajemnej miłości. Duchowość ta nie powinna się ponadto zamykać w zarozumiałym przekonaniu o własnej wyższości — *Nie mamy grzechu* (1J 1,8). Powinno się natomiast wyznawać własne grzechy, aby uzyskać ich przebaczenie przez krew Jezusa i móc postępować na tej mozolnej i niełatwej drodze. Jest to duchowość odpowiednia dla wszystkich i każdemu jest ona proponowana. Syn Boży, stając się człowiekiem, za wszystkich złożył siebie w ofierze (por. 1J 2,2; 3,16) i pragnie, by wszyscy mieli życie wieczne (por. 1J 5,20). Duchowość Janową ożywia Duch «z Boga», który uznaje wcielenie i odkupienie Syna Bożego oraz zaangażowanie w miłość braci. We wcieleniu i odkupieniu widzi się prawdę, że *Bóg pierwszy nas umiłował* i historycznie objawił, że *jest miłością* (por. 1J 4,8). Tylko dzięki wierze w to historyczne objawienie nieogarnionej miłości Boga chrześcijanin odnajduje moc do miłowania bliźniego, przez co daje dowód konkretnej miłości ku Bogu (por. 1J 4,20). Możemy stąd wyprowadzić kilka podstawowych kryteriów oceny autentyczności duchowości w ujęciu św. Jana: 1) autentyczne doświadczenie duchowe oparte jest na wierze we wcielenie Syna Bożego i odkupienie przez Jego krew, które są historycznym znakiem, że Bóg jest miłością i umiłował nas

<sup>25</sup> Hermetyzm - gnostycki nurt filozoficzno religijny (przyp. tłum.).

jako pierwszy; 2) jest ona zakorzeniona w żywej tradycji historycznej, która sięga czasu pierwszych świadków; 3) musi wyrażać się w konkretnej miłości do brata, przez zachowywanie nowego przykazania i wzoru, jaki nam Jezus zostawił; 4) nie powinna uzurpować sobie prawa do bezpośredniego dotarcia do Boga, lecz przyjąć konieczne, jedyne pośrednictwo historycznej osoby Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który jest objawieniem i wcieleniem miłości Boga; widzenie Boga zastrzeżone jest na czas przyszły (por. 1J 3,2); 5) jest to doświadczenie duchowe, które bazuje na świadomości bycia dziećmi Bożymi (por. 1J 3,2), a zatem bycia dla siebie braćmi (por. 1J 5,2).

Chrześcijańskie życie duchowe może być zagrożone ze strony kłamstwa, fałszywego prorocstwa, tych, którzy sprzeciwiają się Chrystusowi — „antychrystów” — a mimo to uważają się za chrześcijan wyższego rzędu, gdyż rzekomo przekraczają zwyczajną wiarę, posiadając wyższe poznanie i doświadczenie. Całą duchowość Jana\* która osadza się na narodzinach z góry — z Ducha, charakteryzuje transcendencja Boga. Nie należy jej jednak rozumieć jako ucieczkę od historii ani też jako źle pojęte oderwanie od świata w znaczeniu gnostyckim. Chrześcijanin jest wezwany raczej do tego, by dokonywać wcielenia. Jego duchowe poruszenie winno biec z góry na dół, a nie na odwrót. Mówiąc «z góry», mamy na myśli, że jest to dar Boga przyjęty w wierze, natomiast «na dół» oznacza praktyczną weryfikację, czy dar ten został rzeczywiście przyjęty i czy przynosi owoce miłości. Chrześcijanin powinien więc zaakceptować ten świat, przemieniając go wszakże przy pomocy dynamiki przeciwnej do tej, jaką rządzi się on, a którą można by ująć jako potrójną pożądlivość: *pożądlivość ciała, pożądlivość oczu i pycha tego życia* (1 J 2,16). Ta nowa dynamika ma być dynamiką wiary i miłości - miłości samego Boga, która wciela się w chrześcijanina. Na podobieństwo Jezusa, który dokonał wcielenia, także chrześcijanin powinien wcielać Jego miłość, aby przенosić świat w sferę Ducha Chrystusa, w przestrzeń stworzoną przez wiarę i miłość, które prowadzą do komunii i pełnej radości (por. 1 J 1,3-4).

Życie duchowe polega na życiu w Duchu Jezusa na tym świecie i dla tego świata, w gotowości oddania braciom wszystkiego, co do nas należy, nawet naszego życia (por. 1 J 3,16-18). Zawsze musimy mocno podkreślać ten związek duchowości Janowej z historią i wcieleniem. Autentyczna wiara i autentyczna miłość nierozzerwalnie wiążą się w niej ze sobą. Wiara w miłość Boga jest źródłem miłości bliźniego, zaś konkretna miłość jest sprawdzianem miłości ku Bogu i autentycznego z Nim zjednoczenia. Nic bliższego, ale również nic dalszego od jakiegokolwiek duchowości „ascetyczno-mistycznej”. Stąd dla ówczesnych i dzisiejszych chrześcijan konieczne jest właściwe rozpoznanie, by nie paść ofiarą iluzji.

## 2. Zasadnicze elementy duchowości Janowej

Po przebyciu historycznej drogi duchowego doświadczenia Janowego w trzech kolejnych etapach — czas Jezusa, czas Kościoła i czas kryzysu — wydaje się nam słuszne synchroniczne przedstawienie zasadniczych elementów, które wpłynęły na jej historyczny rozwój. W ten sposób jeszcze wyraźniej ukaże się jej jedność w różnorodności historycznych przejawów.

Teologię duchową Jana jako całość można by określić mianem «symbolicznej», zgodnie z etymologicznym znaczeniem tego wyrażenia. Symbol oznacza zestawienie razem, a więc sprowadzenie wielu różnych danych historycznych do jedności. Przede wszystkim jednak oznacza zestawienie razem tego, co Boskie, z tym, co ludzkie, wychodząc od fundamentalnej tajemnicy wcielenia Słowa. Ciągłe poszukiwanie jedności jest bowiem wspólną cechą różnych elementów składowych, które będziemy omawiać. Dowodzi tego nacisk, jaki Jan kładzie na słowo *hen*—jedno: Jezus jest jedno z Ojcem (por. 10,30); dzięki Jego śmierci rozproszone dzieci Boże zostają zgromadzone w jedno (por. 11,52); uczniowie mają żyć tą jednością we wspólnocie, stając się jedno w Ojcu i w Synu, jedno jak Oni (por. 17,11.21-23)<sup>26</sup>. Taki sam sens posiada zaimek rodzaju nijakiego *ho* (to), używany w znaczeniu osobowym: *to, co Ojciec dał Synowi* (6,37.39; 17,2.24) Jedność wspólnoty w jednej i autentycznej wierze jest także celem, który stawiają sobie Listy Janowe w reakcji na pewne oznaki podziału, wywołane przez «fałszywych proroków». Jedność wspólnoty w wierze pozostaje w ścisłej relacji z jednością Jezusa z Ojcem, a więc z wyłączością Jego historycznego pośrednictwa, gdyż to On jest jedyną drogą do Ojca, a zarazem do życia (por. 20,30-31; 1J 5,20).

### a) Centralne miejsce osoby Jezusa

Pierwszym elementem składowym duchowości Janowej jest centralna pozycja Jezusa. W żadnej z czterech Ewangelii nie można oderwać osoby Jezusa od Jego przesłania. Jednak w przypadku czwartej Ewangelii, w której Jezus mówi o sobie: *Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem* (14,6), sprawdza się to w najwyższym stopniu. Dlatego też nie da się sprowadzić duchowego nauczania Jana do jakiejś «drogi duchowej», nauczanej przez

<sup>26</sup> Na temat jedności u Jana doskonała jest monografia D. Marzotto, *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni* („supplementi alla Rivista Biblica”, 9), Brescia 1977.

Jezusa, ani też do jakiejś mistyki, to znaczy sposobu bezpośredniego doświadczenia Boga i bycia w Nim przemienionym. Droga utożsamia się z samym Jezusem, z Jego osobą. Nie można dotrzeć do Ojca inaczej, jak tylko przechodząc przez Niego. Znaki, słowa objawienia, wyznania wiary mają na celu zobrazowanie tajemnicy Jego osoby i niezgłębionego bogactwa dzieła zbawienia. Ewangelista jest świadom, że pomimo tej próby przedstawienia i rzucenia światła na osobę Jezusa nie udało mu się przekazać więcej jak tylko znikomą część tego, kim jest i co uczynił Jezus: *I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej książce* (to znaczy w Ewangelii), *uczynił Jezus wobec uczniów* (20,30). Zdaje się, jakby chciał powiedzieć, że w innych książkach zostały przekazane jeszcze jakieś nieznanne słowa i fakty z życia Jezusa. W każdym razie to, kim jest Jezus, i to, czego dokonał, wykracza poza możliwości zrozumienia i ogarnięcia przez człowieka. Ludzkie doświadczenie zawsze pozostanie jedynie bladym odbiciem rzeczywistej osoby Jezusa. Jeszcze mocniejsze pod tym względem jest zakończenie sporządzone przez drugiego redaktora Ewangelii, które znajduje się na końcu rozdziału 21: *Jest ponadto wiele innych rzeczy, których Jezus dokonał, a które gdyby je szczegółowo opisać, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać* (21,25).

Ta myśl końcowa jest pokornym wyznaniem niemożności opisanie nie tyle w sensie materialnym, co raczej duchowym, tego wszystkiego, co Jezus uczynił dla ludzi i dla świata. Jego postać jest tak wielka, że ewangelista czuje się niezdolny do ogarnięcia Go. Sama Ewangelia Jana okazuje się niczym więcej niż skromną próbą zobrazowania przy pomocy kilku przykładów osoby i dzieła Jezusa, aby doprowadzić ludzi do wiary w Niego, a w konsekwencji przywieść ich do życia. Nie myli się autor zakończenia Ewangelii, który zachowuje myśl Jana, chociaż pisze już po jego śmierci, ponieważ Jezus rzeczywiście jest osobą, o której napisano i powiedziano najwięcej w całej historii i o której jeszcze więcej będzie się pisać i mówić w przyszłości.

Całe przesłanie Ewangelii sprowadza się do centrum, jakim jest osoba Jezusa. Wszystko odnosi się do Niego: świat (por. prolog Ewangelii), ludzie, chrześcijanin, Kościół, sakramenty oraz praktykowanie miłości. Ewangelista nieustannie stara się, by wszystko to, czym wspólnota chrześcijańska jest i co posiada, wiązało się ściśle z Nim jak latorośl z winnym krzewem. Dlatego też duchowe doświadczenie Jana— najpierw z Jezusem ziemskim, a następnie z pierwotnym Kościołem—jest zasadniczo doświadczeniem chrystologicznym.

Wiara, miłość, życie, ludzkie relacje, stosunki między Kościołami — wszystko wychodzi od osoby Jezusa i powraca do Niego, a w Nim do Ojca. On jest krzewem winnym, z którym złączone są latorośle. Jedynym doświadczeniem zbawczym jest doświadczenie Chrystusa lub takie, które do Niego może doprowadzić. Jakiegokolwiek doświadczenie Boga poza Chrystusem nie jest możliwe, ponieważ Boga nikt nigdy nie widział (por. 1,18; 6,46), a człowiekowi zostało dane poznać Go rzeczywiście «takim, jaki jest», jedynie za pośrednictwem Syna, posłanego przez Ojca, żeby zbawił świat.

Jezus gromadzi w swej owczarni ludzi rozproszonych jak owce niemające pasterza (por. J 10). Gromadzi je wokół siebie i w sobie, aby obdarzyć je życiem, i to życiem w obfitości (por. 10,10) — życiem przynoszącym liczne owoce (por. 15,1-8). Jako dzieci Boże prowadzi je do domu Ojca (por. 14,1-3; 17,24-26).

W Chrystusie zatem powinno się szukać jedności człowieka i ludzi. A jednak jest On także tym, który domagając się decyzji wiary, dokonuje podziałów. Można więc stwierdzić, że jedność, którą Jezus przynosi swoją osobą, nie jest natury metafizycznej i nie niweczy wolności człowieka. Człowiek powołany został do jedności osobowej. Takie wezwanie uwzniośla w najwyższym stopniu jego wolność, gdyż dochodzi on do zrozumienia, że jego odpowiedź decyduje o losach jego egzystencji.

W Jezusie istnieje owa jedność życia i miłości, która prowadzi ludzi do pierwszego zarzewia jedności — do jedności Boskich osób Ojca, Syna i Ducha. Poza Nim i wbrew Niemu nie ma nic innego, jak tylko kłamstwo, rozproszenie, nienawiść i śmierć.

## b) Wiara i historia

Czy osoba Jezusa, w której urzeczywistnia się jedność życia i miłości, jest Synem Bożym, krocącym po ziemi niemal jej nie dotykając - jak to jeszcze do niedawna utrzymywał E. Käsemann<sup>27</sup> — czy też jest On raczej Synem Człowieczym, który zstąpił z nieba, Słowem wcielonym, który naprawdę dzielił z nami naszą historię? Czy zatem duchowość Jan owa jest w konsekwencji transcendentna i oderwana od wcielenia, czy też jest raczej

<sup>27</sup> E. Käsemann, *L'enigma del quarto vangelo*, Torino 1977 (tytuł oryg.: *Jesu letzter Willen nach Johannes 17*, Tübingen 1971).



związana z wcieleniem? Rodzi się tu problem relacji między wiarą a historią, jak również relacji między Jezusem ziemskim a Chrystusem wiary.

Dla Jana taka dychotomia nie jest możliwa. Według niego wiara nie jest prawdziwa, jeśli nie jest wiarą historyczną *w Słowo, które stało się cudem* (1,14), w Jezusa Chrystusa, który przyszedł w ciele (por. 1J 4,2; 2 J 7), *przez wodę i krew* (1J 5,6). Z drugiej strony historia Jezusa nie jest prawdziwą historią, jeżeli nie jest przeniknięta wiarą, która pozwala ją zrozumieć. U żadnego innego autora NT wiara i historia nie są tak wzajemnie powiązane, jak u Jana, gdzie tworzą nierozłączną jedność. Jednakże nie dzieje się to bez rozróżnienia czasów, co uwidacznia się w komentarzach ewangelisty do tradycji historycznej (por. 2,17.21-22; 6,46; 11,51-52; 12,16; 20,9). Pełne zrozumienie historii Jezusa ma miejsce dopiero po zmartwychwstaniu i po otrzymaniu daru Ducha. Jezus ziemski jednakże nie znika ze sceny wraz z pojawieniem się blasku uwielbionego Pana, lecz zostaje jedynie otoczony jakby aureolą światła zmartwychwstania i uwielbienia. Nie ma tu żadnego bezładnego pomieszania, ale dokonuje się wzajemne połączenie i przeniknięcie tradycji historycznej o Jezusie z wiarą paschalną Kościoła. Dlatego też historyczne doświadczenie Jezusa znajduje swe odbicie w doświadczeniu Kościoła, a wiara Kościoła odbija się na osobie Jezusa ziemskiego.

Wierność historyczna u Jana wykracza daleko poza wierność faktom obiektywnym w sensie pozytywistycznym. Prawdziwa wierność jest dynamiczna i osobowa; jest to wierność jedynej w swoim rodzaju i wyjątkowej osobie, której w niepowtarzalny sposób do świadczył. Jest to wierność znaczeniu, jakie posiada Ona dla niego i dla wspólnoty, w której i dla której apostoł żyje. Chociaż Jezusa trzeba umieścić w przeszłości rozumianej jako pamięć historyczna, to przecież żyje On nie tylko we wspomnieniach, lecz również w swej «nowej» obecności - jest uwielbionym Panem, który nadal żyje w Kościele przez swego Ducha, swoje słowo, swoje sakramenty. Duch Pocieszyciel odgrywa szczególną rolę w kontynuowaniu dzieła zbawczego Jezusa, wdawaniu o Nim świadectwa, pomagając wspólnocie chrześcijańskiej uchwycić stopniowo całe Jego bogactwo prawdy i miłości.

### c) Radykalizm antropologiczny

Wobec szczególnej, centralnej pozycji osoby Jezusa—Syna wcielonego, który staje się uwielbionym Panem - człowiek powinien podjąć radykalną decyzję, która jego życie w Chrystusie przywodzi do jedności. Pozwala

mu wyjść z ciemności, opromienia światłem objawienia, aby mógł w nim postępować.

Jezus domaga się absolutnej wiary i miłości względem swojej osoby. Zatem wzywa człowieka do radykalnego nawrócenia. Wiara bowiem jest wyborem życiowym i radykalnym nawróceniem (por. 3,19-21). Kto przyjmuje wiarę w Niego, musi oddać się całkowicie, być gotowym zaakceptować z Jego powodu nawet prześladowania i śmierć. Kto posiada wiarę powierzchowną i niespójną, jest człowiekiem wewnątrznie podzielonym pomiędzy Chrystusa i świat. W końcu opowie się za światem. Kto odrzuca wiarę, czyni tak dlatego, że chce ukryć w ciemnościach swoje złe czyny (por. 3,19). Jezus pragnie całego człowieka. Dlatego nie wymaga jakichś szczególnych dzieł, ale żąda od niego wiary i miłości, które dotyczą najgłębszych aspektów osoby—jako tego, kto posiada rozum, by ogarnąć prawdę, oraz wolę i serce, by kochać; kto w całości ma się Mu powierzyć, oddając się całkowicie do Jego dyspozycji.

Jan stawia człowieka przed Jezusem w taki sposób, aby był zmuszony zająć stanowisko, podjąć ostateczną decyzję, od której zależy życie lub śmierć, zbawienie lub potępienie, egzystencja autentyczna lub pusta i zatracona. Człowiek jest wezwany, by wybrać między Bogiem w Jezusie a światem, którym kieruje «książę tego świata»; między swoim życiem „naturalnym”, zwróconym ku sobie, a życiem wiecznym; między wiarą a niewiarą; między śmiercią a nienawiścią; między światłem a ciemnością. Wraz z Jezusem wybiła godzina ostatecznej decyzji. Pragnie On doprowadzić człowieka do jedności, obdarzyć go wewnętrznym dynamizmem wiary i miłości, która przynosi światu światło i ciepło. Miłość ta staje tak wzniosłego życia, że jego ostateczne mieszkanie nie może znajdować się gdzie indziej, jak tylko w Osobach Bożych i w wieczności.

Człowiek, który odrzuca wiarę, nie może pozostać dobry na poziomie naturalnym. Będzie się skłaniał ku mocom ciemności, egoizmu, kłamstwa, nienawiści. Pozostanie rozdarty między różnymi pożądliwościami świata. Ze świata odziedziczy jego kruchość, wraz ze światem skazany jest na potępienie i zatracenie (por. 1J 2,17).

Wszyscy ludzie nie tylko w wymiarze osobistym, lecz również społeczno-religijnym nie powinni się łudzić i nieświadomie postępować dalej w nocy ciemności. Światłość zdołała już wdrzeć się w świat ciemności, a ludzie podzielili się na dwie grupy: tych, którzy wolą ciemności, oraz tych, którzy wychodzą na światło, gdyż miłują światło (por. 3,19-21). Ale wolą Ojca i gorącym pragnieniem Jezusa jest, aby rozproszona ludzkość

zgrupowała się w jedno w wierze i miłości, by zebrała się w jednej owczarni, w której znajdzie życie i zbawienie.

Podział wśród ludzi jest ubocznym skutkiem misji Jezusa. On sam pragnie wyłącznie życia, choć są tacy, którzy je odrzucają. Pragnie jednej ludzkości zgromadzonej w domu Ojca, chociaż wielu sprzeciwia się Jezusowi i walczy z przyniesionym przez Niego światłem prawdy, chcąc je przyćmić.

Sam Jan gorzko zakosztował rozdarcia ludzkiego świata, które jest skutkiem pozytywnej lub negatywnej odpowiedzi na wiarę (por. 12,37-50). Wolą Ojca posyłającego Syna pozostanie jednak zawsze zbawienie świata (por. 3,16-17).

Doprowadzenie do jedności człowieka i ludzkości w wierze i miłości ku Jezusowi, które stanowi cel Janowego dzieła, oznacza radykalną koncepcję człowieka. Jedność ta okazuje się najbardziej wzniosłym podkreśleniem wolności człowieka, który przyjmując prawdę, dochodzi do swego prawdziwego wyzwolenia (por. 8,32-36). Wynosząc ludzką wolność, Jan przypomina zarazem, że dla decyzji wiary, absolutnie konieczny jest uprzedzający dar ze strony Ojca i Syna (por. 6,29.44-45.65; 12,32-33). Potrzeba też kierownictwa Ducha, żeby wzrastać w prawdzie i miłości. Konflikt między wolnością człowieka a wolą Boga zostaje zażegnany przez to, że ludzkiej wolności Bóg ofiarowuje dar- możliwość podjęcia decyzji przyjęcia Syna, który przynosi człowiekowi światło i życie. Cała egzystencja człowieka zależy od tej fundamentalnej decyzji, będącej wspólnym dziełem Boga i człowieka.

#### d) Proces interioryzacji

Radykalizm antropologiczny Jana znajduje swe ostateczne wyjaśnienie w interioryzacji doświadczenia wiary. Pozwala ona stworzyć wewnętrzną jedność osoby ludzkiej. Proces interioryzacji bywa ujmowany przy pomocy różnych określeń.

Przede wszystkim interioryzowane jest słowo Jezusa. Staje się ono wewnętrzną, dynamiczną rzeczywistością, która za sprawą Ducha leży u podstaw życia chrześcijańskiego i wszystkich jego przejawów. Słowo Jezusa jest objawieniem Ojca. Niepowinno ono pozostać czymś zewnętrznym w stosunku do człowieka ani też sprowadzać się do czysto intelektualnej znajomości. Winno natomiast stać się rzeczywistością osobistą, mającą

moc oczyszczania (por. 15,3.7), zwyciężania zła (por. 1J 2,14) oraz grzechu (por. 1J 3,9). Jan uważa je niemal za rzeczywistość egzystencjalną, w której wierzący powinni trwać (por. 15,7; 1J 2,24), podobnie jak mają trwać w Jezusie (por. 15,1-8). Słowo jest w końcu zestawione paralelnie z prawdą. Prawda i słowo nie istnieją w człowieku, który twierdzi, że jest bez grzechu (por. 1J 1,8.10). W konsekwencji również prawda jest rzeczywistością wewnętrzną. «Prawda» (*aletheia*) oznacza u Jana objawienie, które Ojciec ofiaruje człowiekowi za pośrednictwem Syna wcielonego i posłanego na świat. Objawienie dokonane przez osobę i słowo Jezusa jest przyporządkowane życiu (por. 1J 1,2). Znaczenie prawdy nie jest więc wyłącznie intelektualne. Objawienie historyczne Jezusa ma na celu nie tylko rozproszenie ciemności błędu, lecz przede wszystkim podarowanie nowej egzystencji. Dlatego ożywia ono (por. 8,51), wyzwala z niewoli grzechu (por. 8,32), uświęca (por. 17,17), a zarazem winno być wprowadzane w życie (por. 3,21; 1J 1,6). Miłowanie w prawdzie (por. 1 J 3,18) oznacza zatem miłowanie w tej prawdzie, która w osobie Jezusa objawia miłość Boga i przynagla nas do jej praktykowania. Prawda zatem żyje w wierzącym jako objawienie Jezusa, które zostało przyjęte i stało się wewnętrzną zasadą życia. Prawda ma twarz Jezusa (por. 14,6), Duch, który prowadzi do całej prawdy, jest Duchem Prawdy (por. 14,17), a nawet On sam jest Prawdą jak Jezus (por. 1J 5,6), ponieważ kontynuuje objawienie Jezusa i wyjaśnia Jego słowo.

Bardziej enigmatycznym terminem określającym wewnętrzne życie wierzącego jest *chrisma*, czyli namaszczenie. Termin ten występuje dwa razy w Pierwszym Liście Jana (por. 1J 2,20.27). Oznacza słowo jako przyjęte w wierze pod wpływem wewnętrznego działania Ducha Świętego. Dlatego też chrześcijanin ma wewnętrznego nauczyciela, który we wszystkim go poucza (por. 1J 2,20). Powinien trwać w tym wewnętrznym nauczaniu prawdy, nie dając się sprowadzić na manowce przez nauczycieli kłamstwa.

Słowo Boże jest także «nasieniem», które — zgodnie z ewangeliczną przypowieścią — zostaje wrzucone w serce człowieka, żeby przynieść owoce (por. Mt 13,3). U Jana słowo Jezusa - otrzymane najpierw w trakcie przepowiadania, a następnie w ramach katechezy — staje się wewnętrznym nasieniem: *Każdy, kto narodził się z Boga, nie grzeszy* — to znaczy nie idzie za błędną interpretacją kerygmy<sup>28</sup> — *gdyż trwa w nim nasienie Boże; taki nie może grzeszyć, bo się narodził z Boga* (1J 3,9).

<sup>28</sup> Na temat powyższej interpretacji zob.: G. Segalla, *L'impeccabilità del credente in 1 Giov. 2,29-3,10 alla luce dell'analisi strutturale*, RivBibIt 29 (1981), 331-341.

Świadectwem dawanym Jezusowi jest nie tylko to, które składa się przed światem przy rzeczywistej pomocy Pocieszyciela (por. 15,26 -16,4). Nie jest ono przecież niczym innym, jak tylko wyrazem wewnętrznego świadectwa Ducha (por. 1J 5,6). *Jeśli przyjmujemy świadectwo ludzi, to świadectwo Boże więcej znaczy, ponieważ jest to świadectwo Boga, które dał o swoim Synu. Kto wierzy w Syna Bożego, ten ma w sobie świadectwo Boga* (1J 5,9-10a). Świadectwo jest zatem objawieniem, które w wierze zostało zinterioryzowane. Takie świadectwo powraca do swego początku - życia w Synu. *A świadectwo jest takie: że Bóg dał nam życie wieczne, a to życie jest w Jego Synu* (1J 5,11).

Słowo jest nie tylko prawdą, namaszczeniem, nasieniem, świadectwem, ale i objawieniem przyjętym z wiarą w sercu. Za sprawą Ducha słowo daje życie, zachowuje w prawdzie i świadczy przed światem.

Procesowi interioryzacji poddane jest nie tylko słowo-prawda, lecz także życie i miłość, które są jego konsekwencją. W tradycji synoptycznej życie wieczne należy do eschatologicznej przyszłości, u Jana natomiast można je już teraz wewnętrznym posiadać. Stąd też śmierć fizyczna traci jakiegokolwiek znaczenie: *Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeśli kto zachowa moją naukę, nie zazna śmierci na wieki* (8,51).

Podobnie miłość jest nie tylko faktem moralnym, ale rzeczywistością wewnętrzną, którą Bóg złożył w wierzącym (por. 5,42; 17,26; 1J 2,5.15b; 3,1.17; 4,7). Podobnie jak w stosunku do słowa Jezusa, tak również w odniesieniu do miłości używa się formuły wzajemności, która jest typowa dla międzyosobowej relacji i dla przymierza z Bogiem: *Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim* (1 J 4,16). *Agape* żyje w chrześcijaństwie, a chrześcijanin żyje w *agape*. W ten sposób Bóg sam w nim zamieszkuje (por. 14,21-23).

Wierzący zatem myśli, kocha, działa, żyje nowym życiem wewnętrznym. Jest nim słowo Boże zinterioryzowane przez Ducha w wierze, Boskie życie otrzymane wraz z narodzinami z Boga o raz miłość. Jego zewnętrzne życie w świecie - życie świadectwa wiary, zachowywania przykazań, dzieł miłości życie, które może być bardzo złożone i zróżnicowane—jest wyrazem życia wewnętrznego, jednoczącej zasady, która wszystko ożywia. Jest to życie dla Jezusa i dla Jego miłości, która ostatecznie pochodzi od Ojca (por. 17,26). To już nie człowiek działa, lecz Bóg działa w nim i przez niego, gdyż człowiek pozwolił Bogu zasiać w swym sercu ziarno słowa, które oczyszcza, uświęca i przynosi obfite owoce.

### e) Kontemplacja i czyn

W życiu chrześcijańskim istnieje niebezpieczeństwo sprowadzenia wiary do kontemplacji, a miłości do samych dzieł społecznych. To niebezpieczeństwo — zwłaszcza tego pierwszego — było obecne również we wspólnotach Janowych. Zostało ono przewyżczone w duchowości Janowej przez głębokie zjednoczenie między wiarą w Chrystusa a czynną miłością. Prawdziwy czyn chrześcijanina — ten czyn, który zwycięża grzech i świat — rodzi się ze zinterioryzowanego słowa Jezusa, z Boskiego życia przeżywanego w miłości. Wiara nie zatrzymuje się na początkowej decyzji, ale pogłębia się wraz z interioryzacją objawienia Ojca w Synu. Długa i pełna miłości kontemplacja zbawczego dzieła Jezusa, Jego miłości, wewnętrzne i uważne wsłuchiwanie się w Jego słowo nie jest samotniczą kontemplacją solipsystyczną, nastawioną na osiągnięcie osobistej satysfakcji, lecz w sposób konieczny przynagla do miłości i naśladowania Tego, którego kontempluje. Zarówno mowa Jezusa podczas ostatniej wieczerzy (por. 13 — 17), jak też Pierwszy List Jana kładą nacisk na to pójście śladem Chrystusa i naśladowanie Go. Kontemplacja jest zatem przyporządkowana czynowi.

Miłość Jezusa, nawet najbardziej intymna i osobista (por. 14,21-23), zawsze jest niezawodnie związana z zachowywaniem przykazań, Jego słowa. Nigdy nie sprowadza się tylko do wspaniałych uczuć. Musi przechodzić w wierność, konkretną służbę, dzieła miłości, o ile chce być autentyczna, a więc prawdziwa. Tym samym miłość do brata nie może zamknąć się w pięknych słowach (por. 1J 3,18), ale powinna przybrać konkretny kształt pomocy bratu w potrzebie, pokornej służby na wzór Jezusa umywającego nogi swoim uczniom, daru z siebie i z własnego życia. Kontemplacja miłości Boga oczami wiary prowadzi do konkretnego czynu prawdy i miłości.

Z kolei czyn nie jest autentyczny, jeżeli nie jest ożywiany wewnętrznym słowem prawdy. Jedność miłości Boga i bliźniego oraz ich nieustanna wzajemna konfrontacja w celu sprawdzenia autentyczności są najbardziej wymownym znakiem ścisłej relacji między czynem a kontemplacją: czynem — konkretnym dziełem miłości bliźniego, który jak z czystego źródła wypływa z kontemplacji miłości Boga objawionej w Synu; kontemplacją miłości, która przestałaby być taką, gdyby nie wyrażała się konkretnie w miłości brata.

Powracamy tym samym do początkowej tezy. Podstawową cechą duchowego doświadczenia Jana jest szukanie jedności na wszystkich poziomach: w człowieku, we wspólnocie ludzkiej, w relacji człowieka z Bogiem. Katalizatorem tej głębokiej jedności jest osoba Jezusa. Podejmując decyzję wiary w Niego, człowiek odnajduje samego siebie, swoją wewnętrzną jedność. Kontemplując Syna wywyższonego, a w Nim Ojca i Jego miłość ku nam, człowiek odkrywa wzór i moc miłości. W Nim, jedynym objawicielu i zbawicielu, rozproszona ludzkość wezwana jest do zjednoczenia, aby tworzyć jedną trzodę pod wodzą jednego pasterza i aby tworzyć jedną możliwą rodzinę — rodzinę Ojca, w którym wszyscy ludzie mają być dziećmi Boga i braćmi dla siebie nawzajem. Mają stać się nimi przez wiarę, a okazać to przez miłość. Orędzie, które zostało przyjęte w wierze i ożywiane jest Duchem, powinno się przeżywać w czystości i całkowitym oddaniu w miłości. Coraz głębsze wnikanie — dzięki osobowemu objawieniu Syna — w życie Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego dokonuje się proporcjonalnie do dyspozycyjności względem Jego woli miłości, która wymaga ofiary z samego życia. Tak więc życie w świecie, życie dla braci jest dowodem autentycznego życia chrześcijańskiego, podobnie jak wiara we wcielenie jest dowodem autentycznej wiary.

UGO VANNI

## Duchowość apokaliptyczna

### 1. «Szkoła apokaliptyczna»

Każde opracowanie duchowości apokaliptycznej zakłada wcześniejsze rozwiązanie problemu, czy w świecie NT rzeczywiście istniała szkoła apokaliptyczna?<sup>1</sup> Przez określenie «szkoła apokaliptyczna» rozumiemy pewną grupę, która za pośrednictwem pism, kontaktów, relacji nauczyciel-uczeń zdołała stworzyć niezależne środowisko dające się zidentyfikować pod względem historycznym.

Musimy otwarcie przyznać, że dokładne informacje na temat istnienia i działalności takowej grupy apokaliptycznej — czegoś na kształt grupy z Qumran czy też grup faryzeuszy i saduceuszy - nie zostały nam przekazane. Wobec ich braku niektórzy uczeni doszli do przekonania, że apokaliptyka nie stanowiła właściwie szkoły, lecz po prostu pewną tendencję lub - mówiąc jeszcze prościej — chodziło jedynie o zaakcentowanie niektórych tematów i związanych w nimi postaw, wywołane narastającymi prześladowaniami. Niniejszy artykuł nie jest właściwym miejscem, by szczegółowo zagłębiać się w tego rodzaju dyskusję. Trzymając się przeważającej dziś opinii, musimy przyjąć - pozostając jedynie na płaszczyźnie Nowego Testamentu — istnienie szerokiego nurtu, który

<sup>1</sup> Por. E S. Minear, *New Testament Apocalyptic*, Abingdon 1981.



moglibyśmy nazwać apokaliptycznym. Dość dokładnie możemy określić zarówno jego charakterystyczne elementy formalne, jak i treść teologiczno-biblijną oraz — i to jest właśnie przedmiotem naszego studium — jego typową postawę duchową. Apokaliptyka nie zaczyna się wraz z Nowym Testamentem. Jak wiadomo, swymi korzeniami sięga Starego Testamentu. Jej wyraźne ślady możemy znaleźć już w zbiorze dzieł przypisywanych Izajaszowi oraz u Zachariasza. Następnie, poczynawszy od II wieku przed Chr., staje się rodzajem literackim i definitywnie zyskuje należne sobie miejsce. Nie można zaprzeczyć istnieniu apokaliptyki jako szkoły albo przynajmniej jako odrębnego rodzaju literackiego, jeżeli czyta się Księgę Daniela lub Księgę Henocha. W Nowym Testamencie obraz apokaliptyki jest obszerny i zróżnicowany, ale ogólnie rzecz biorąc bardzo bogaty. Znajdujemy teksty — a nie jedynie ślady słownictwa - wybitnie apokaliptyczne u Pawła, poczynając już od jego najwcześniejszych listów. Na temat mów eschatologicznych cytowanych u synoptyków twierdzi się, że są one właściwie «Apokalipsą synoptyczną» i w takim sensie się je studiuje. Ostatnio mówi się —choć na razie w formie hipotezy —o istnieniu subtelного wątku o charakterze apokaliptycznym,przebiegającego przez całą czwartą Ewangelię. Aby dokończyć tego krótkiego przeglądu, wymieńmy jeszcze długie fragmenty w stylu apokaliptycznym w Pierwszym, a zwłaszcza w Drugim Liście św. Piotra, w Liście św. Judy, w Pierwszym Liście św. Jana. Przede wszystkim mamy jednak Apokalipsę, nazywaną Apokalipsą św. Jana, która wedle powszechnie panującej opinii jest arcydziełem tego rodzaju literackiego. Ktoś nawet tak bardzo podkreślał oryginalność tego dzieła, że wręcz wyodrębnił je ze szkoły i uczynił zeń całkowicie odosobnione *unicum*.

Jakie z punktu widzenia formalnego są najbardziej charakterystyczne cechy literatury apokaliptycznej? Czytając te fragmenty, zauważa się pewien przyspieszony, niemal gorączkowy rytm wypowiedzi. Obok tego charakterystycznego, lecz z trudem sprawdzalnego do jakiejś formuły rytmu znajdujemy pewne zabiegi literackie, które są tu typowe. Pierwszą i najważniejszą z nich jest symbolizm. Nie chodzi tylko o zwyczajne przeniesienie znaczenia, jakie w codziennym języku stosuje się w stosunku do rzeczy i która to zmiana w danym środowisku kulturowym jest zrozumiała. Chodzi raczej o wprowadzanie nowych znaczeń dla terminów, wyrażań, postaci. Przy pierwszej lekturze bywają one niezrozumiałe albo - jak to ktoś stwierdził - są w sposób zamierzony hermetyczne. Liczby, kolory, osoby, cały świat fizyczny, zwierzęta itd. uzyskują nową i nieoczekiwaną funkcję. Są często zestawiane w zaskakujące twory, które

rzucają wyzwanie najbardziej wyszukanej wyobraźni. Aby unaocznic typ symbolu, który w taki sposób jest przedstawiany, wystarczy tu wspomnieć symbolizm arytmetyczny. Liczby odnoszą się nie tylko do ilości jak w zwykłym języku, ale często — moglibyśmy nawet powiedzieć, że prawie zawsze — wskazują na pewne aspekty jakościowe, przypisywane im bez jakiegokolwiek związku logicznego. Jako przykład weźmy liczbę siedem. Oznacza ona całkowitość, pełnię; natomiast połowa z siedmiu, trzy i pół, oznacza cząstkowość, niepełność pod każdym względem. Przykłady można by mnożyć. Pozostaje faktem, że ten wyszukany i sztuczny symbolizm, stojący często na granicy tego, co wyrażalne, jest najbardziej charakterystyczną, najciekawszą i zarazem najtrudniejszą cechą literatury apokaliptycznej.

Jednakże apokaliptyka interesuje nas przede wszystkim z racji swej treści, którą przekazuje za pomocą języka symbolicznego. Jest rzeczą trudną, prawie niemożliwą streszczenie jej w kilku słowach. Niemniej na pierwszy plan wysuwa się kilka tematów, które możemy uważać za typowe, chociaż nie wszystkie w sposób wyłączny i w tym samym stopniu. Zasadniczą cechą apokaliptyki jest jej uważne i pozbawione uprzedzeń zainteresowanie faktami historycznymi. Fakty widzi się takimi, jakimi są, z całym ich surowym realizmem. Równocześnie jednak proponuje się pewną interpretację tych faktów, ich głębsze odczytanie, pozwalające wydobyć łączący je wątek religijny, który został jakby wpleciony w nie przez Boga. Fakty historyczne zmierzają do jakiegoś zakończenia. Ten aspekt eschatologiczny wraz ze wszystkimi swymi elementami — śmierć, sąd, wieczne szczęście, wieczne potępienie, ostateczne ustanowienie królestwa Bożego itd. — stanowi jeden z aspektów, a zdaniem niektórych uczonych nawet główny aspekt literatury i teologii apokaliptycznej.

Fakty historyczne są widziane w procesie stawania się. Istnieje pewien rozwój i jest to rozwój dialektyczny, wywołany przez walkę — toczącą się w ramach historii — pomiędzy dobrem a złem. Po stronie dobra stoi Chrystus i chrześcijanie, którzy z Nim współpracują; natomiast po stronie zła stoją ci, którzy wybierają opowiedzenie się przeciwko Chrystusowi i tym samym wchodzą w sferę szatana. Losy tego starcia, które moglibyśmy określić wprost walką, są zmienne. Zawsze pociąga ona za sobą pewne napięcie, które niekiedy daje się odczuć z większą mocą. Chrześcijanie mogą w tym życiu zostać pokonani przez wrogie siły zła, lecz ostatecznie zwyciężą dzięki Bożemu słowu, które niezawodnie osiągnie swój skutek. W walce ze złem ludzie nie są pozostawieni samym sobie, lecz - jak to już wspominaliśmy - współpracują z Chrystusem.

U boku Chrystusa i u boku ludzi, ale zawsze w zgodzie z nimi znajdujemy inne siły — aniołów, na których obecność literatura apokaliptyczna kładzie szczególny nacisk.

Takie są ogólne zarysy szkoły apokaliptycznej, która wyraźnie rozkwita w II wieku przed Chrystusem. Rozwija się następnie w epoce chrześcijańskiej, dzieląc się na apokaliptykę żydowską i apokaliptykę chrześcijańską. Będzie przeżywała okres rozkwitu również w III wieku po Chr.<sup>2</sup>. Począwszy jednak od tamtego czasu różne czynniki — z jednej strony nadmierna przewaga elementów czysto fantazyjnych, z drugiej strony powstanie innych rodzajów literackich (patrystyka grecka w świecie zachodnim, tradycje rabiniczne w świecie żydowskim itd.) - doprowadzą do upadku tego rodzaju literackiego. Czy jednak ma on swoją charakterystyczną duchowość? Jest to pytanie, które postawiliśmy sobie na początku i które teraz możemy spróbować bardziej szczegółowo przeanalizować. Dla jasności wyróżnimy dwa poziomy, ograniczając nasze badania do Nowego Testamentu: Apokalipsa św. Jana oraz inne pisma apokaliptyczne, które znajdują się w Nowym Testamencie.

## 2. Duchowość nowo testamentowych pism apokaliptycznych poza Apokalipsą św. Jana

Biorąc pod uwagę, podobnie jak to było w przypadku św. Pawła, specyficzny przedmiot duchowości — to znaczy teologię, która w odpowiedni sposób przyswojona przez daną osobę, staje się doświadczeniem, a następnie przesłaniem - przyjrzymy się tekstom apokaliptycznym.

Pojawia się kilka charakterystycznych elementów postawy, jaką lektura tych tekstów wywołuje w czytelniku.

Zasadniczą postawą jest wyraźne poczucie transcendencji Boga, które w niektórych momentach może wprost wywołać pewne zamieszanie. Fakty historyczne nie dzieją się przypadkiem, nie należą do świata, który stracił rozum i wymknął się Bogu z ręki. Pomimo zła, pomimo niekiedy nawet dramatycznych napięć wywołanych wydaleniami historycznymi panowanie Boga nad wszystkim zawsze pozostaje niepodważone

<sup>2</sup> Syntetyczne i sensowne opracowanie całej apokaliptyki można znaleźć w: H. H. Rowley, *The Revelance of the Apocalyptic*, London<sup>2</sup>1962. Od nośnie do apokaliptyki żydowskiej podstawowymi dziełami są: D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1971 i J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalypik*, Neukirche 1969.

i niepodważalne. Bóg jest, jak powiedziano, absolutnym Panem historii. Bóg jest Tym, który dzierży w swym ręku wszystkie elementy ludzkich dziejów, poczynając od tego, co ściśle ludzkie, czyli historii, a skończywszy na tym, co dotyczy fizycznego świata, w którym człowiek żyje. Duchowość człowieka apokaliptycznego jest nade wszystko świadomością tej absolutnej transcendencji Boga. Wymaga ona przeżywania jej w całkowitym zawierzeniu — ponad wszystkimi wydarzeniami, a nawet ponad jakimkolwiek zrozumieniem — temu Bogu, który wszystko wie, wszystko może, wszystko śledzi z uwagą.

Transcendencji Boga nie rozumie się tu w kategoriach abstrakcyjnych, które można by sprowadzić do samego intelektu. Bóg jest transcendentny, lecz równocześnie jest obecny i działający w historii. Ta niewidzialna obecność pozwala już teraz odczuwać Jego działanie: pobudza i prowokuje wszystkich, którzy wybrali dobro. Nie będą oni zawiedzeni. Jest równie pobudzająca, ale w odwrotnym kierunku, w stosunku do tych wszystkich, którzy — oczywiście także w granicach historii — dokonali zasadniczego wyboru negatywnego: przeciwko Bogu, oddając się na służbę własnemu egoizmowi. Bóg usunie zło, usunie te błędne wybory, lecz zło i błąd pozostają takimi wraz z całym ciężarem i tragizmem swej sytuacji. Na zakończenie historii zbawienia, która aktualnie się dokonuje, pojawią się zaskakujące podziały: *Wtedy dwóch będzie w polu; jeden będzie wzięty, drugi zostawiony. Dwie będą mleć na żarach: jedna będzie wzięta, druga zostawiona* (Mt 24,40-41). W ludzkich relacjach i zwyczajach pojawi się jakby nowa moc, która wtargnie i będzie w nich działać, przenikając je i niekiedy nawet niwecząc. System ludzki nie odpowiada systemowi Bożemu.

Rozwój historii pociąga za sobą, jak to zauważyliśmy wcześniej, napięcia, które mogą okazać się niekiedy dramatyczne. W tego rodzaju pismach apokaliptycznych, a zwłaszcza w Ewangeliach, mówi się o prześladowaniach, nierzadko o pełnym przemocy nacisku, który wiąże się nawet z zabijaniem. Dopuszcza się tego wrogi świat pogański wobec chrześcijan. Taka surowa perspektywa nie powinna nikogo ani deprymować, ani budzić lęku. Nikt, nawet „człowiek apokaliptyczny”, nie lubi być obiektem prześladowań. Lecz w perspektywie ich nieuchronności chrześcijanin powinien zachować odwagę, opierając się nie tyle na sobie samym, co raczej na tajemniczej mocy, która może dopiero w ostatniej chwili zostanie mu udzielona przez Boga i Chrystusa za pośrednictwem Ducha. Tak więc człowiek apokaliptyczny, pojawiając się na scenie historii w pozbawionym złudzeń realizmie, nie traci ducha. Ma odwagę ufać — uczynić jakby skok jakościowy poza rzeczywistość, której jest lub

której z łatwością może być poddany- aby na wszystko, na siebie samego, na innych ludzi, na rzeczy itp. patrzeć z perspektywy Chrystusa i Boga. Duchowość apokaliptyczna pociąga więc za sobą pewną dwubiegunowość, która oscyluje między pełną, nieograniczoną, przechodzącą ponad wszelkim rozumieniem ufnością w Bogu a świadomością historii, w pełni akceptując bolesny cios, jaki zadają jej niepokojące wydarzenia, nie zaprzeczając im ani nie łagodząc ich. Apokaliptyk to człowiek nadziei, lecz nadziei mocnej, dojrzałej, właściwej temu, kto ma oczy otwarte zarówno na świat, jak i na Boga.

Cała teologia, a więc także duchowość apokaliptyczna, ukierunkowana jest na zakończenie historii, na koniec, na powrót Chrystusa. Wszystkie te wyrażenia są synonimiczne. W tym względzie zauważa się pewne rosnące napięcie. Dramatyczne fakty historyczne nie wskazują na bliski koniec, ale kierują myśl w stronę końca. Czas końca pozostaje całkowicie niedostępną tajemnicą. Zbytne myślenie o tym, próba ustalenia choćby hipotetycznej daty, jest niebezpiecznym przedsięwzięciem: *Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec* (Mk 13,22). Co do powtórnego przyjścia, to czymś powszechnie przyjętym stanie się w tradycji chrześcijańskiej obraz złodzieja, który przychodzi w nocy. Odnajdujemy go u synoptyków, w Pierwszym Liście do Tesaloniczan, w Drugim Liście św. Piotra i w końcu w Apokalipsie. Cytowane wyżej zdanie, które posiada wszelkie cechy, by być słowami samego Chrystusa, potwierdza całkowity brak określonej daty paruzji.

Ta nieznajomość konkretnej daty, potwierdzona jako fakt teologiczny, musi zostać przyjęta i znaleźć w człowieku właściwy oddźwięk. Człowiek nie powinien zapominać, że cały świat jest relatywny, że istotnie zmierza ku końcowi. Jakakolwiek próba absolutyzacji dóbr obecnych, jakakolwiek ich absolutna idealizacja uczyniłaby ostatecznymi dobra, które takimi nie są. W takiej perspektywie zrozumiała staje się zachęta św. Pawła: *Mówię, bracia, czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli niezonaci, a ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali; ci, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nic korzystali. Przemija bowiem postać tego świata* (1 Kor 7,29-31).

Fakt niewątpliwego końca oraz niepewność co do jego terminu z jednej strony relatywizuje wszystkie wartości życia, jednak z drugiej strony zobowiązuje chrześcijanina do wykorzystania wszystkich możliwości. Postawa tego, kto ze względu na paruzję wykręcałby się od odpowiedzialności działania w obecnej historii, byłaby rzeczywiście postawą powierzchowną:

*Słyszemy bowiem* — czytamy w Drugim Liście do Tesaloniczan — *że niektórzy wśród was postępują wbrew porządkowi: wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi. Tym przeto nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem, własny chleb jedli. Wy zaś, bracia, nie zniechęcajcie się w czynieniu dobrze?* (2 Tes 3,11-13). Kładzie się duży nacisk na aktywne zaangażowanie chrześcijanina właśnie ze względu na paruzję. Obraz pana, który niespodziewanie wraca w nocy i chce, aby jego słudzy byli czujni i gotowi zdać mu sprawę z otrzymanych darów, wpisuje się w ten sam kontekst. Jest to kontekst ściśle duchowy. Innymi słowy, chodzi o świadomość darów. Za pomocą obrazu zaczerpniętego ze świata handlu Ewangelia mówi o «talentach», jakie Bóg ofiarował każdemu i które powinny być w sposób odpowiedzialny wykorzystane w ramach historii. Na końcu nastąpi rozliczenie - jeśli chcemy pozostać w tym samym polu semantycznym. I wówczas nastąpi niemałe zaskoczenie: *Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane, tak że nadmiar mieć będzie. Temu zaś, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma* (Mt 25,29). To zdanie, na pierwszy rzut oka zagadkowe i prawie sprzeczne, które ma wszelkie dane ku temu, by pochodzić od samego Jezusa, znajduje proste wyjaśnienie w perspektywie, o jakiej mówimy. Dary Boga, to, co każdy posiada, mają określoną funkcję, lecz nie są ostateczne. Powinny zostać wykorzystane w sposób twórczy i z wielkim zaangażowaniem w rozwój historii, jaka się dokonuje. Kiedy ten rozwój osiągnie swój koniec, kiedy - żeby znów wrócić do obrazu z przypowieści — pan powróci, obok otrzymanych darów powinno znaleźć się «coś więcej»: powinny znaleźć się owoce, jakie te dary przyniosły, dobro, które zrodziły. W każdym razie musi znaleźć się «coś więcej». Gdy tego zabraknie, odebrany zostanie również sam dar. Natomiast - i właśnie na ten pozytywny aspekt kładzie się największy nacisk — gdy obok otrzymanych darów znajdzie się to «coś więcej», jakieś dobro dokonane przy ich pomocy, wówczas podmiot będący nosicielem tych darów spotka się z generalnym pomnożeniem wszystkiego, co pozytywne — zostanie mu dane, i to dane w obfitości.

Ten wymóg pełnego, czynnego zaangażowania w relatywną historię jest podkreślany także w drugim pokoleniu chrześcijan. Moglibyśmy powiedzieć, że jest to najbardziej charakterystyczna postawa duchowa tej perspektywy apokaliptycznej. W Drugim Liście św. Piotra czytamy: *Skoro to wszystko w ten sposób ulegnie zajadzie, to jakimi winniście być wy w świętym postępowaniu i pobożności, gdy oczekujecie i staracie się przyspieszyć przyjście dnia Bożego, który sprawi, że niebo zapalone pójdzie na zagładę, a gwiazdy w ogniu się rozsypią* (2 P 3,11-12).

Chociaż nadejście dnia Bożego pozostaje nieokreślone co do swej daty, to jednak moglibyśmy powiedzieć, że gdy chodzi o jego treść, widziane jest w perspektywie chrystologicznej. Zakończeniem historii będzie powrót Chrystusa. Jest to jedno z przesłań, które w literaturze apokaliptycznej powraca najczęściej. Nie zawsze jednak jest jasne, co rozumie się przez powrót Chrystusa. Przechodzi się od opisu za pomocą obrazów do refleksji nad głębokim sensem tego powrotu, która — jak to zobaczymy — zostanie uwieczniona w Apokalipsie św. Jana. Ogólnie można by powiedzieć, że w stosunku do obecnej historii Chrystus nie jest wielkim nieobecnym, który w pewnym momencie na nowo się pojawi, określając jej definitywną fazę. Chrystus jest już teraz włączony w aktualną historię. Nie przypadkiem w zakończeniu Ewangelii św. Mateusza znajdujemy: *Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata* (Mt 28,20).

Obecny i działający obecnie pośród nas Chrystus nie jest jednak osiągalny w kategoriach zmysłowej dostępności. Dzieli nas od tego zasłona wiary. Jego przyście będzie przede wszystkim «objawieniem», usunięciem zasłony, ukazaniem się. Będzie wówczas można uchwycić całe znaczenie obecności Chrystusa między nami, całe znaczenie Jego wpływu na historię, która już teraz przygotowuje ów ostateczny cel, do którego zmierzamy, kiedy Bóg będzie «wszystkim we wszystkich» (por. 1 Kor 15,28).

Centralne miejsce Chrystusa w zakończeniu historii, chociaż dostrzegane na różnych płaszczyznach refleksji, ma wiążące konsekwencje zwłaszcza na polu duchowym. Chrześcijanin wie, że Chrystus już teraz jest środkiem ciężkości całej jego egzystencji. Wie i ufa, że Chrystus w ostatecznej fazie zakończy egzystencję chrześcijanina, objawiając się mu, w pełni wprowadzając go do swego królestwa eschatologicznego. Duchowość apokaliptyczna, jak każda duchowość chrześcijańska, swój punkt oparcia znajduje w Chrystusie. Specyficzną cechą chrystocentryzmu apokaliptycznego jest utwierdzone, przemyślane i pogłębione przekonanie, że Chrystus umarły i zmartwychwstały nie tylko dzieli z nami naszą ludzką historię, lecz również wraz z nami ją zakończy.

Temat przyścia Chrystusa, zważywszy na absolutną niemożność określenia jego daty, stawia pytania także odnośnie do odpowiedniej lektury historii. Zwrócenie szczególnej uwagi na historię, na wskazówki, jakie do niej się odnoszą i jakie znajdują się w pismach apokaliptycznych, jest rzeczywiście nie do zastąpienia: *kto czyta, niech rozumie* (Mk 13,14; Mt 24,13).

To skoncentrowanie uwagi na historii powinno być krytyczne. Podkreśla się, że powstaną fałszywe obrazy Chrystusa, które krążyć będą w granicach historii przed jej zakończeniem. Będą one miały dziwną moc przyciągania, będą wzbudzać fascynację nawet wśród chrześcijan. Ci jednak, angażując całą swoją zdolność krytyczną, powinni nie dać się zauroczyć tymi obrazami Chrystusa - płytkimi horyzontalnymi, sprzyjającymi fanatyzmowi — które mogą się przed nimi ukazać.

Gdybyśmy chcieli syntetycznie ująć ten fundamentalny wymiar duchowości apokaliptycznej, mając na uwadze wszystko, na co do tej pory zwróciliśmy uwagę, to należałoby stwierdzić, że człowiek apokaliptyczny jest w stanie wpatrywać się równocześnie w niebo i w ziemię. Do wyostrzonego zmysłu Boga i Jego transcendencji potrafi dołączyć wyostrzony zmysł człowieka co do konkretnych, dramatycznych problemów swej historii. Człowiek ten na wszystko patrzy otwartymi oczyma, lecz oczyma wpatrującymi się zarówno w niebo, jak i w ziemię, i potrafi dokonać syntezy tych dwóch elementów, które często prezentują się jako antytetyczne. Apokaliptyk wie, że Bóg interesuje się ziemią, historią człowieka; wie, że jest On w nią zaangażowany; potrafi nawet uchwycić w granicach ludzkiej historii czynną obecność Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał. Z tej postawy syntezy apokaliptyk wyciąga pewne wnioski, czerpie wprost program dla swojego życia. Sens jego życia jawi mu się niejako w ruchu. Włączając się w proces stawania się historii, on także — podobnie jak Chrystus, który umarł i zmartwychwstał — będzie musiał wnieść w nią swój własny wkład dobra. Będzie musiał pokonać elementy przeciwne chrześcijaństwu, które są obecne i działają w historii. Jest to odpowiedzialność, której nie może przerzucić na nikogo innego. Obejmuje ona całego człowieka apokaliptycznego, i w żadnym razie nie czyniąc go fanatykiem lub „nawiedzonym”, sprawia, iż staje się on czynnym protagonistą zbawienia, człowiekiem gotowym oddać życie za Chrystusa i Jego królestwo; człowiekiem, który wbrew wszystkiemu i wszystkim, a nawet wbrew samemu sobie, potrafi ufać i z mocną, dojrzałą nadzieją patrzy na ten odnowiony świat, jaki Bóg mu przygotowuje.

### 3. Duchowość Apokalipsy św. Jana

O ile opracowania z dziedziny duchowości dotyczące apokalipsy w ogólności są stosunkowo nieliczne, to Apokalipsa św. Jana była przedmiotem bardzo wielu studiów o charakterze wybitnie duchowościowym.



Rzut oka na historię egzegezy, albo bardziej ogólnie na miejsce, jakie zajmuje Apokalipsa w życiu Kościoła, dowodzi, że księga ta zawsze karmiła duchowość wszystkich pokoleń chrześcijan, poczynając od pierwszego<sup>3</sup>.

Nie chcąc więc powtarzać ani nawet streszczać — byłoby to zresztą niemożliwe i mogłoby zastąpić sam tekst — oddźwięków, jakie na polu duchowości wywołała Apokalipsa, wskażemy schematycznie jej zasadniczą linię duchową w oparciu o przeprowadzone wcześniej badania.

Aby zrozumieć typową duchowość Apokalipsy, musimy przede wszystkim podkreślić jej związek z doświadczeniem. Apokalipsa nie jest księgą «zrobioną», lecz księgą «do zrobienia». Rozpatrywana w aspekcie zasadniczej struktury literackiej, składa się ona z dwóch osobnych części<sup>4</sup>, które odpowiadają również dwóm momentom tego samego doświadczenia duchowego. Jego protagonistą jest grupa słuchaczy, czyli zgromadzenie liturgiczne, do którego bezpośrednio zwraca się «lektor» (por. 1,1-3). Grupa słuchaczy (zgromadzenie) jest wezwana do czynnej współpracy. Czytanie lektora zawiera długie chwile milczenia, przerwy, jak na to wskazują i do czego niemal nakłaniają liczne anomalie gramatyczne, których nie da się wyjaśnić brakiem biegłości autora w języku. Zostały one stworzone w określonym celu: aby prowokować do refleksji. Doświadczenie, do jakiego wezwana jest ta grupa słuchaczy, ma charakter typowo duchowy. W pierwszej części (1,4 - 3,22) chodzi o poddanie się osądowi Chrystusa zmartwychwstałego, którego obecność pośrodku Kościoła jest przedmiotem wiary, celem dostąpienia całkowitego oczyszczenia. Jest to praktyka pokutna w pełnym sensie tego wyrażenia, która ma uzdolnić słuchaczy zarówno do wsłuchiwania się w Ducha, co urzeczywistni się w drugiej części, jak też do współpracy w zwycięstwie Chrystusa, która — również w drugiej części księgi - zostanie jej przedstawiona jako możliwość wyboru.

Praktyka pokutna w pierwszej części przechodzi przez trzy wielkie etapy. Najpierw (1,4-8) zgromadzenie słuchaczy skupia się, koncentruje, nastawia wyłącznie na słuchanie i modlitwę.

Po tym wprowadzeniu następuje odkrycie Chrystusa. Dokonuje się ono na drodze porównania między doświadczeniem Chrystusa, które jest udziałem grupy, a doświadczeniem, jakie przeżył Jan i o którym obszernie opowiada (1,9-20). Doświadczenie Chrystusa zmartwychwstałego, przedstawione przez Jana jako fakt autobiograficzny, skierowane jest do

<sup>3</sup> Por. G. Meier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, Tübingen 1981.

<sup>4</sup> Co do struktury literackiej Apokalipsy i związanych z tym aspektów pozwolę sobie odesłać do: U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Brescia 1980.

grupy w tym celu, aby i ona mogła je przeżyć. Łączy ono ze sobą wymowne momenty przeżywane w oślepiającym blasku światła oraz momenty, w których obecność Chrystusa daje się odczuć jedynie w szarości dnia powszedniego. Przywołując zarówno jeden, jak i drugi z tych dwóch aspektów, słuchacze ożywią swoją świadomość Chrystusa, a wówczas ich relacja z Nim, stojącym *pośrodku siedmiu świeczników ze złota* (1,12), stanie się bardziej bezpośrednia i sugestywna.

W tym miejscu pojawia się - i jest to trzeci etap — właściwa praktyka pokutna (2,3). W dalszym ciągu Chrystus zmartwychwstały jest Tym, który pośrodku zgromadzenia liturgicznego przemawia osobiście. Zwracając się do «siedmiu Kościołów Azji», to znaczy - jak zresztą na to wskazuje wyraźny symbolizm liczby siedem — do całego Kościoła, do wszystkich Kościołów, które w przyszłości powstaną i stanowić będą zgromadzenie, przedstawia swoje przesłanie, przemawiając osobiście. Samo przesłanie zaś składa się z sześciu powiązanych łańcuchowo elementów. Pierwsze cztery nie różnią się od siebie, natomiast dwa końcowe mają przestawiony porządek w ostatnich czterech listach. Są to: adres do Kościoła - *aniółowi Kościoła* prezentacja, jakiej dokonuje sam Chrystus wobec tegoż Kościoła — *Tak mówi Ten, który...; osąd Chrystusa*, to znaczy stosowna ocena zarówno aspektów pozytywnych, jak i negatywnych, które stanowią rzeczywistość historyczną, «czyny» Kościoła— *Znam twoje uczynki...* Następuje konkretna zachęta. Zaczyna się ona od pierwszego rozkazu Chrystusa, który znajduje się po osądzie: nawróć się itp Ten imperatyw ze strony Chrystusa znajduje swoją natychmiastową odpowiedź w Kościele. Jeśli Kościół słucha, zaraz staje się tym, czego pragnie Chrystus - Kościołem zdolnym do słuchania Ducha. Jest to piąty punkt schematu literackiego - *Kto ma uszy, niechaj słucha tego, co Duch mówi do Kościołów—który* autor przedstawia i podkreśla ze szczególnym naciskiem. Siedem razy spotykamy to samo wyrażenie. Szóstym i ostatnim punktem jest obietnica, również uczyniona przez Chrystusa zmartwychwstałego, który przemawia osobiście, zwracając się do «zwycięzcy» — *Zwycięzcy dam...*

Pierwsze cztery punkty schematu składają się na obrzęd oczyszczenia pokutnego. Zgromadzony Kościół spotyka się z Chrystusem (adres), odkrywa, kim jest dla niego Chrystus (autoprezentacja), przyjmuje ocenę ze strony Chrystusa (osąd) i na rozkaz Chrystusa, odpowiadający osądowi, zostaje przemieniony (konkretna zachęta).

W tym miejscu Kościół jest równocześnie—i ta właśnie cecha wyjaśnia możliwość przesunięcia dwóch ostatnich elementów schematu — zdolny słuchać tego, co Duch mówi do Kościołów, a zarazem zwyciężać,

współpracując z Chrystusem Zwycięzcą. Lecz co naprawdę oznacza słuchanie Ducha?

To pytanie wprowadza nas wprost, jakby na mocy tych siedmiokrotnie powtórzonych zachęt, do drugiej części, w której zgromadzenie kościelne zostanie wezwane do odczytania swojej historii. Rzeczywiście bowiem na początku drugiej części (4,1) Kościół jest zaproszony za pośrednictwem Jana przez ów «pierwszy głos», to znaczy głos Chrystusa zmartwychwstałego, by wstąpić do nieba i patrzeć z perspektywy transcendencji Boga i Chrystusa na *to, co ma się stać* (4,1). Chodzi o wydarzenia z historii ludzkiej, przewidziane nie tyle w znaczeniu ich chronologicznej realizacji, co odczytane do głębi według klucza religijnego, który je ze sobą wiąże. Stanowi on Bożą logikę, zgodnie z którą wydarzenia «muszą» nastąpić. Innymi słowy, chodzi o rozpoznanie, odczytanie znaków czasu.

Autor Apokalipsy traktuje to zadanie bardzo na serio. Pierwszym krokiem do takiego dogłębnego odczytania znaków czasu jest rozbudzenie poczucia Boga. Boga «siedzącego na tronie» nie da się opisać. Można jedynie odczuć w jakiś sposób Jego obecność, patrząc na blask drogocennych kamieni (por. 4,3). Tymczasem Bóg «siedzący na tronie» panuje nad wszystkim. Wydarzenia historyczne są przez Niego w czynny sposób zdeterminowane. Istnieje pewna relacja między Bogiem a historią — relacja bezpośrednia, która nie jest niczym skażona ani uwarunkowana. Aby móc odczytać historię, trzeba obudzić, odkryć na nowo ten absolutnie radykalny charakter Boga, wykraczający poza wszelkie schematy.

Jednakże fakty historyczne — właśnie jako takie - są niepokojące. Ich relacja z Bogiem nie tylko nie daje się uchwycić w pierwszej chwili, lecz całkowicie wymyka się, stając się wręcz znakiem negatywnym. Niektóre wydarzenia z historii wraz ze swym dramatyзмом i absurdalnością zła, jakie w nich się dokonuje, zdają się wręcz wykluczać czynną obecność Boga. W rzeczywistości tak nie jest. Wszystkie fakty historyczne, wszystkie osoby, które w nich uczestniczą, jednym słowem wszystko, co jest rzeczywiste, zależy bezpośrednio od Boga i przez Niego jest zdeterminowane. Autor wyraża to za pomocą przedstawienia zamkniętej na siedem pieczęci księgi (por. 5,1). Księga znajduje się w prawym ręku Boga, a więc jest całkowicie w Jego władzy. Jest w niej zapisane wszystko, co dotyczy historii, nie ma w niej żadnych pustych miejsc. Ale księga jest całkowicie niedostępna do odczytania, gdyż została zamknięta siedmioma pieczęciami. Obraz ten wskazuje na zupełną jej inność, absolutną niemożność wejścia w bezpośredni kontakt z treścią księgi. Nie pozostaje nic innego jak bolesne zdruzgotanie i rozpacz (por. 5,3-5).

Jest jednak trzeci element, który okazuje się rozwiązaniem problemu — obecność Chrystusa-Baranka w ludzkiej historii. To właśnie ten Chrystus-Baranek, który na polecenie Boga bierze w posiadanie księgę historii i przystępuje do usunięcia po kolei siedmiu pieczęci, żeby uczynić samą historię dostępną, możliwą w jakiś sposób do zrozumienia dla człowieka (por. 5,7-14).

W długiej i złożonej drugiej części księgi (6,1 — 22,5) przedstawiono szereg paradygmatów, które proponuje się zgromadzeniu słuchaczy, by mogli w świetle Chrystusa dogłębnie zrozumieć swą własną historię.

Jest to zadanie, które angażuje ich w całej drugiej części Apokalipsy. Chodzi o to, aby patrzyli z realizmem na rozgrywające się wydarzenia, by uchwycili wszystkie ich aspekty, także te najbardziej bulwersujące. Chodzi też o śmiałą wiarę, żeby przekonać się, iż wszystkie te wydarzenia są zdeterminowane przez Boga, przez Niego przewidziane i osądzone. Nie da się ich też rozumieć inaczej, jak tylko w świetle Chrystusa i w odniesieniu do Niego. Relacja z Chrystusem zostanie przedstawiona przez poszczególne schematy interpretacyjne, i każda sytuacja - moglibyśmy nawet powiedzieć, że każdy przypadek, każda osoba — będzie musiała być osobno analizowana. W takim widzeniu historii, którą można zrozumieć tylko w odniesieniu do Chrystusa, słuchacze przyglądają się wszystkiemu, co dotyczy ich aktualnej sytuacji. Na przykład będą zainteresowani państwem, w którym mieszkają. Zwrócą uwagę na propagandę, w opaciu o którą państwo funkcjonuje, jak również na ośrodki władzy—Apokalipsa nazywa je «królami ziemi» - które w ramach organizacji państwowej często w decydujący sposób warunkują życie człowieka. Ogólnie rzecz biorąc, grupa słuchaczy dokona weryfikacji, czy świat, w którym się znajduje, jest otwarty na transcendencję Boga, czy też nie. Świat zorganizowany jedynie za poziomie ziemskim, zamknięty na Boga, staje się gigantycznym miastem konsumpcyjnym, «wielką nierządnicą», «Babilonem», który właśnie z tej racji, że chce zbudować system życia horyzontalny i samowystarczalny, rozpada się w końcu od wewnątrz. Ten ziemski system życia nie może pokojowo współistnieć z systemem właściwym dla chrześcijan — systemem otwartości na Boga, współbrzmienia z Nim i z Chrystusem. Istnieje więc ciągłe napięcie, które z łatwością — choć nie zawsze w sposób nieunikniony i nie zawsze w tym samym stopniu — przekształca się w przemoc i prześladowania. Chrześcijanie wraz z Chrystusem podejmują walkę z tym systemem ziemskim, który tworzy współczesną im historię, antytetycznym wobec Chrystusa. Mogą zwyciężyć, ale mogą też zostać chwilowo pokonani czy nawet zabici. Lecz zawsze mają udział

w mocy, jaką Chrystus zmartwychwstały wprowadza na pole historii. Ta moc doprowadzi ich do nieodwracalnego zwycięstwa, które będzie miało miejsce przy ostatecznym, eschatologicznym końcu owego ruchu dialektycznego między dobrem a złem dzisiejszej historii. Jak widzieliśmy, chęć współdziałania z Chrystusem, by wraz z Nim zwyciężyć, dojrzała już w pierwszej części Apokalipsy. Słuchanie Ducha, które także było typowym bodźcem w pierwszej części, realizuje się w drugiej. Chodzi tu o zdolność słuchaczy do rozszyfrowania tego prorockiego przesłania Ducha co do historii, które dociera do nich poprzez lektora. Jest to też umiejętność mądrego zastosowania swoich wyborów w tak zinterpretowanej historii. Po dokładnym odczytaniu znaków czasu, zgromadzenie będzie musiało zdecydować, jakich kroków i jakich inicjatyw wymaga od niego sytuacja, w której się znajduje.

Decyzje te nie są oczywiście ściśle określone przez autora Apokalipsy. Zależą one od duchowej aktywności poszczególnych zgromadzeń liturgicznych w różnych konkretnych okolicznościach czasu i miejsca. Istnieje jednak pewien aspekt fundamentalny, na który autor kładzie szczególny nacisk, ponieważ uważa go za wspólny mianownik wszelkich innych inicjatyw, jakie słuchacze powinni podjąć. Chodzi o modlitwę. Apokalipsa z taką mocą przypisuje «modlitwom świętych» siłę napędową w rozwoju historii zbawienia, że nie znajdzie ona precedensów ani w Nowym, ani w Starym Testamencie. Kiedy na przykład zostaje otwarta siódma pieczęć, ma miejsce sugestywna ceremonia, po której następuje święta cisza trwająca «około pół godziny» (8,1). Jest ona przewidziana na modlitwy świętych. Docierają one do strefy transcendencji, do nieba. Tam zostają jakby złożone na złotym ołtarzu. W tym momencie wchodzi na scenę anioł, który okadza modlitwy świętych. Jest to symbol ich udoskonalenia, oczyszczenia. Na tym etapie modlitwy świętych bezpośrednio docierają do Boga, a Bóg od powiada: *Anioł zaś wziął naczynie na żar, napełnił je ogniem z ołtarza i zrzucił na ziemię, a nastąpiły gromy, głośy, błyskawice, trzęsienie ziemi* (8,5). Za pomocą wszystkich tych obrazów wskazuje się na bezpośrednią interwencję Boga w stworzony przez ludzi ziemski system. Interwencja ta sprawia, że zostaje on zdruzgotany, lecz dokonuje się to pod naciskiem modlitw świętych.

Wnioski, jakie grupa słuchaczy wyciągnęła z tego odczytania historii, zobowiązują ją do czynnego działania. Aby zachęcić i wesprzeć to czynne zaangażowanie, zgromadzonym pozwala się zobaczyć ostateczny, eschatologiczny i przyszły rezultat ich obecnej działalności. W końcowej sekcji księgi zostaje przedstawione z jednej strony nieodwracalne zniszczenie

wszelkich form zła w obrazie upadku «wielkiej nierządnicy», Babilonu. Z drugiej strony mamy tryumf dobra przedstawiony w postaci nowej Jerozolimy: *Potem usłyszałem jak gdyby głos donośny wielkiego tłumu w niebie — mówiących: Alleluja! Zbawienie i chwała, i moc u Boga naszego, bo wyroki Jego prawdziwe są i sprawiedliwe, bo osądził Wielką Nierządnicę (...). Alleluja, bo zakrólował Pan Bóg nasz, Wszechmogący. Weselmy się i radujmy, i dajmy Mu chwałę, bo nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła, i dano jej oblec bisiór lśniący i czysty — bisiór bowiem oznacza czynsprawiedliwe świętych* (19,1-2a.6-8).

Jest to przedstawienie końca dziejów. Ma ono kilka cech charakterystycznych. A mianowicie uderza nadzwyczajna oszczędność ze strony autora Apokalipsy w przedstawianiu zarówno zniszczenia zła, jak i utrwalenia dobra. Skwapliwie unikając elementów pochodzących z czystej fantazji, autorowi udaje się dogłębnie zinterpretować zarówno zniszczenie zła, jak i tryumf dobra. W ten kontekst upadku i tryumfu wpisuje się powtórne przyjście Chrystusa (por. 19,11-16). Nie mamy tutaj jakiegoś szczegółowego opisu, lecz w formie refleksji przedstawianej grupie słuchaczy pozwala się jej niemal fizycznie dotknąć wszystkich radykalnych konsekwencji czynnej obecności Chrystusa, która już teraz ma miejsce w ramach historii przeżywanej przez tę grupę. Przyjście Chrystusa jest więc punktem, do którego zmierzają już teraz obecne elementy dziejów. Jest to jakby pełne zakwitnięcie kwiatu z zalążków, jakie słuchacze odnajdują w swojej historii.

Reasumując, możemy stwierdzić, że apokaliptyka mówi nam o Bogu, o faktach historycznych, o Bożym sądzie, o złu, które zostaje wypędzone i pokonane, o dobru z trudem urzeczywistniającym się w historii, na które nieustannie czyhają zasadzki wyższych pod względem materialnym mocy. Człowiek apokaliptyczny potrafi patrzeć prosto w oczy tej rzeczywistości, realistycznie podtrzymując w sobie nadzieję i całkowite zawierzenie Bogu. Wszystko to jest w Apokalipsie systematycznie zorganizowane; poszczególne różne składniki mają tam swoje miejsce we wspólnych ramach. W ten sposób Apokalipsa staje się duchowością globalną — duchowością typową dla zgromadzenia, które w spotkaniu z Chrystusem pozwala się oczyścić przez Niego, odczytuje własną historię, czynnie współpracuje z Chrystusem dla zwycięstwa nad złem, z mocną nadzieją patrzy w teraźniejszość i w przyszłość, mając pewność, że wbrew wszystkiemu dobro zwycięży.

Ten typ duchowości zawsze był obecny w życiu Kościoła, czasami tylko jako wymóg, niekiedy zaś był przynajmniej częściowo już urzeczywistniony. Stanowi zawsze jego stałą, niezbywalną cechę. Bez niej Kościół

byłby narażony na ryzyko getta, ryzyko zamknięcia się w wieży z kości słoniowej, nie bacząc na rzeczywistość, która go otacza i której część stanowi. Duchowość apokaliptyczna wymaga Kościoła, który potrafi połączyć wymiar wertykalny relacji z Bogiem i z Chrystusem z wymiarem horyzontalnym otwartej konfrontacji z historią. Jest to duchowość chrześcijanina dojrzałego, który nie popadając w infantylny lęk lub zamknięcie, wraz ze swymi braćmi zmierza do eschatologicznego celu — podąża ku nowej Jerozolimie.

**TOM III**  
**DUCHOWOŚĆ OJCÓW KOŚCIOŁA**

Tomas Špidlik, Innocenzo Gargano,  
Vittorino Grossi

**SPIS TREŚCI**

**TOM III A**

**DUCHOWOŚĆ OJCÓW GRECKICH I WSCHODNICH**

**WPROWADZENIE 7**

**ROZDZIAŁ 1 CHRZEŚCIJAŃSTWO I HELLENIZM 9**

**1. Duch Świty a wiedza naukowa 9**

**2. Środowisko filozoficzne 14**

Hellenizm 14

Platonizm 15

Arystoteles 17

Stoicyzm 17

Plotyn 18

Filon z Aleksandrii 19

**3. Zderzenie się dwóch mentalności: hebrajskiej i greckiej 21**

**4. Kierunki duchowości patrystycznej 25**

**Ekskurs: Traktaty syntetyczne 31**

**ROZDZIAŁ 2 ŻYCIE Z BOGIEM 33**

**1. Życie trynitarne 33**

a) Relacja dialogu z Bogiem Ojcem 33

b) Opatrzność 36

c) W Jezusie Chrystusie 40

d) W Duchu Świtym 42

e) Boża Trójca 45

f) Przebóstwienie 46

**2. Natura odnowiona 48**

a) Życie zgodne z naturą 48

b) Życie cnotliwe 50

c) Postęp w życiu duchowym 57

d) Doświadczenie łaski 59

**ROZDZIAŁ 3 TAJEMNICA CZŁOWIEKA 63**

**1. Poznanie samego siebie 63**

a) Wielkość człowieka 63

b) „Ceń siebie samego” 65

**2. Obraz i podobieństwo z Bogiem 66**

a) Biblijne i filozoficzne podłoże tego tematu 66

b) Na czym polega obraz Boga? 68

c) dynamiczny aspekt obrazu 70

d) Wpływ grzechu na Boży obraz 71

e) Czyim obrazem jest człowiek? 72

f) Kult malowanych obrazów 73

**3. Dusza ludzka 75**

a) Rozróżnienie między człowiekiem wewnętrznym i zewnętrznym 75



- b) Duchowość duszy 77
- c) Nieśmiertelność 78
- d) Wolność 79
- e) „Woluntaryzm” Ojców greckich 82

#### **4. Ciało 83**

- a) Spotkanie terminologii filozoficznej z Biblią 83
- b) Aforyzmy ascetów 84
- c) Śmierć 86

### **ROZDZIAŁ 4 CZŁOWIEK W ŚWIECIE 89**

#### **1. Świat a Bóg 89**

- a) Problem świata w starożytności 89
- b) Jedność kosmosu 91
- c) Opatrzność i zło 92

#### **2. Człowiek mikrokosmosem 94**

#### **3. Życie w ludzkiej społeczności 98**

- a) Chrześcijański uniwersalizm 98
- b) Społeczna natura człowieka 99

#### **4. Ucieczka od świata 101**

- a) Dwa światy 101
- b) Wartość i sens powyższych antynomii 104

### **ROZDZIAŁ 5 WALKA ZE ZŁEM 107**

#### **1. Zło 107**

- a) Pochodzenie zła 107
- b) Istota grzechu i jego następstwa 110

#### **2. Logismoi (złe myśli) 113**

- a) Złe myśli początkiem zła 113
- b) Definicja logismosu 114
- c) Filautia (miłość własna) 115
- d) Exagoreusis (wyjawianie myśli) 117
- e) Zasady rozeznawania duchowego 117
- f) Osiem złych myśli 119
- g) Etapy przenikania złych myśli do serca 120
- h) *Nēpsis i antirrēsis* (umiarkowanie i sprzeciw) 121

#### **3. Oczyszczenie ze zła 122**

- a) Pokuta 123
- b) Penthos 124
- c) Ascetyzm monastyczny 125

#### **4. Apatheia 129**

- a) Ideał stoików 129
- b) Apatheia w myśli chrześcijańskiej 130
- c) Znaczenie apatheia w duchowości Ojców greckich 131
- d) Dwuznaczność terminu apatheia 132

### **ROZDZIAŁ 6 KU KONTEMPLACJI BOGA 134**

#### **1. Hellenizacja orędzia Ewangelii 134**

#### **2. Istota kontemplacji 138**

#### **3. Narzędzie kontemplacji 141**

#### **4. Postęp w kontemplacji — mistyka 143**

### **ROZDZIAŁ 7 SŁOWO, WSPÓLNOTA I ŻYCIE DUCHOWE 148**

## **1. Pismo święte — słowo zbawienia 148**

- a) Pismo święte stałym pokarmem chrześcijanina 149
- b) Pismo święte a wzrost duchowy 150
- c) Znaczenie wspólnoty 152
- d) ...i kierownika duchowego 152
- e) Pismo święte i nawrócenie serca 154
- f) Nowy człowiek i nowe znaczenia Pisma św. 155
- g) Lektura typologiczna czy duchowa? 156
- h) „Dzisiaj wypełniło się Pismo” 158
- i) Pismo święte chlebem powszednim wierzącego 159
- j) Jednorazowo w Chrystusie — na zawsze w Kościele 160
- k) Hermeneutyka idąca „od dołu” 161
- l) Autorzy „nowej myśli” 162
- m) „Wielka alegoria” Filona 162
- n) Spuścizna do odnalezienia? 164
- o) Ciągły postęp w życiu chrześcijańskim 165

## **2. Kościół wspólnotą modlącą się 167**

- a) Liturgia i kontemplacja 167
- b) Podstawa drogi duchowej 168
- c) Modlitwa Słowa w Kościele 169
- d) Rąbek nieba na ziemi 170
- e) Modlitwa paschalna 172
- f) Uwielbienie Imienia Bożego 173
- g) „Misterium tremendum” Boga a czystość serca 173
- h) Droga duchowa a liturgia 175
- l) Od obrazu do rzeczywistości 177

## **TOM III B**

## **DUCHOWOŚĆ ŁACIŃSKICH OJCÓW KOŚCIOŁA**

### **KRÓTKA PREZENTACJA 183**

### **WPROWADZENIE 187**

#### **Duchowość pamięci historycznej 187**

#### **1. A propos tego, co „duchowe” 188**

- a. Obecne dyskusje 188
- b. Życie czynne i życie kontemplacyjne 189

#### **2. Duchowość i projekcje psyche 191**

#### **3. Biblia i chrześcijaństwo: zerwanie? 192**

#### **4. Poszukiwanie korzeni 195**

#### **5. Duchowość i tradycja 196**

## **CZEŚĆ PIERWSZA: OKRES PRZEDNICEJSKI**

### **ROZDZIAŁ PIERWSZY: KONTEKST ŁACIŃSKIEJ DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ 199**

#### **1. Kontekst hellenistyczno-rzymski 199**

- a. Kontekst całościowy 200
- b. „Seneca noster” 202
- c. Kazanie ludowe cynickiego filozofa 205
- d. Ascetyzm cynizmu rzymskiego 207
- e. Szkoła Sekstiuszów — „powiedzenia” Ojców 210
- f. Ideały społeczeństwa rzymskiego — Juwenalis i Marcjalis 212
- g. Widowiska — edukacyjna funkcja teatru 218

h. Paideia rzymska a rodząca się łacińska duchowość chrześcijańska 219

## **ROZDZIAŁ DRUGI: „CHRISTI SPIRITALIS SCIENTIA” W OKRESIE PRZEDNICEJSKIM 231**

### **1. Ewangelizacja łacińskiego Zachodu 231**

- a. Związek Piotra i Pawła z Rzymem 231
- b. Rzym: „Ecclesia principalis” 238
- c. Duchowość komunii: Symbol rzymski 242

### **2. Rola Biblii w chrześcijaństwie łacińskim 249**

- a. Biblia po łacinie 249
- b. Duchowe wykorzystanie Biblii 251

## **ROZDZIAŁ TRZECI: PRZEDNICEJSKI ASCETYZM CHRZEŚCIJAŃSKI 254**

### **1. Ruchy w środowisku żydowskim 255**

- a. Setianie 255

### **2. Ruchy z kręgu hellenistycznego 257**

- a. Elementy wspólne – gnostycyzm 257

### **3. Męczennicy 260**

- a. Świadek męczennika 260
- b. Święci męczennicy a społeczeństwo 262
- c. Męczennicy Kościoła łacińskiego 264

## **ROZDZIAŁ CZWARTY: CYPRIAN Z KARTAGINY - OJCIEC DUCHOWY PRZEDNICEJSKIEGO KOŚCIOŁA ŁACIŃSKIEGO 269**

### **1. Życie i pisma 269**

### **2. Dziedzictwo duchowe jedności Kościoła 273**

- a. Biskup widzialnym spoiwem jedności kościelnej 276
- b. „Oratio dominica” a jedność kościelna 280

## **CZEŚĆ DRUGA: OKRES PONICEJSKI**

### **WPROWADZENIE 285**

### **Całościowe spojrzenie na duchowość Kościoła konstantyńskiego 285**

## **ROZDZIAŁ PIERWSZY: RUCHY ASCETYCZNE 289**

### **1. Szczególne ruchy ascetyczne 290**

- a. Asceci w dziedzinie ubrania (chodzenie boso) 290
- b. Asceci w dziedzinie seksualności 291
- c. Asceci w dziedzinie pokarmu 294

### **2. Monastycyzm łaciński 295**

- a. Mnisi Augustyna 301
- b. Monastycyzm Galii 308
  - Mnisi Kasjana 308
  - Wtajemniczenie w „modlitwę czystą” 309
- c. Grzegorz Wielki i mnisi św. Benedykta 313

## **ROZDZIAŁ DRUGI: DUCHOWOŚĆ ŚWIECKICH 316**

### **1. Świeccy a posługi 316**

- a. Przypadek rzymskiego laika Hermasa 318
- b. Działalność biskupa Cypriana z Kartaginy 318
- c. Kilka przykładów od Augustyna z Hippony 319
- d. Okres po Augustynie 321

### **2. Seksualność i duchowość małżeńska 323**

- a. Tertulian 323
- b. Augustyn z Hippony 326

## **ROZDZIAŁ TRZECI: DUCHOWOŚĆ BIBLIJNA 331**

### **1. Autorytet biblijny Hieronima 332**

### **2. Biblijne dziedzictwo duchowe Hieronima 334**

- a. Hieronim — tłumacz i komentator Biblii 335
- b. Metoda tłumaczenia biblijnego Hieronima 336
- c. Egzegeta między tekstem biblijnym a „consuetudo” Kościoła 337
- d. Czytelnik Biblii 340

## **ROZDZIAŁ CZWARTY: MIŁOŚĆ W DUCHOWOŚCI ŚW. AUGUSTYNA 345**

### **1. Ogólne wskazówki metodologiczne 345**

### **2. Pisma Augustyna od nawrócenia do prezbiteratu (386-391) 348**

- a. Metoda dialogu w poszukiwaniu Boga 348
- b. Czynności duszy 349

### **3. Pisma z lat 391-430 — miłość zasadą życia duchowego 354**

### **4. Człowiek duchowy 356**

- a. „Człowiek duchowy” Augustyna w okresie 386-400 356
- b. „Człowiek duchowy” z okresu pelagiańskiego (411-430) 358

### **5. Duchowość serca 361**

### **6. Duchowość łaski 363**

## **ROZDZIAŁ PIĄTY: STAROŻYTNA LITURGIA ŁACIŃSKA: FORMACJA I DUCHOWOŚĆ 365**

### **1. Od czasów pogańskich do czasów chrześcijańskich 366**

### **2. Rola Kościoła Rzymu w kształtowaniu się liturgii łacińskich 368**

### **3. Od niedzieli do rocznego kalendarza liturgicznego 370**

### **4. Użycie języka łacińskiego w liturgii rzymskiej 373**

### **5. Kult Piotra i Pawła oraz świętych męczenników 375**

### **6. Duchowość łacińskich ksiąg liturgicznych 376**

- a. Sacramentarium veronense (koniec VI w.) 379
- b. Capitulare evangeliorum foro-iulense (początki V lub VI, lub VII w.) 381

### **7. Zakończenie 385**

## **ROZDZIAŁ SZÓSTY: „IMITATIO MARIAE” 387**

### **1. Łacińska teologia i pobożność maryjna 388**

### **2. Pobożność maryjna w świetle herezji 394**

- a. „De haeresibus” św. Augustyna 394
- b. „Indiculus” 396
- c. „Diversarum haereseon liber” Filastriusza 397

### **3. Zakończenie 397**

## **ROZDZIAŁ SIÓDMY: U POCZĄTKÓW DUCHOWYCH NARODZIN EUROPY 400**

### **1. Od „ordo” do „status” 400**

### **2. Literatura Augustyńska o inspiracji mądrościowej 404**

### **3. Nurt duchowy monastycyzmu Galii 409**

### **4. Wkład Grzegorza Wielkiego 410**

- a. Duchowość „exemplum” 410
- b. Historia jako proroctwo 414

### **5. Ku nabożeństwu do człowieczeństwa Chrystusa 424**

**TOM III A**

**DUCHOWOŚĆ OJCÓW  
GRECKICH  
I WSCHODNICH**

# Wprowadzenie

Gdy św. Paweł powiedział, że z przyjściem Chrystusa już nie ma miejsca na różnicę między Żydem a Grekiem (Rz 10,12), to czy pozwoliliby jeszcze mówić o duchowości Ojców greckich?

W świecie głęboko podzielonym przez zróżnicowanie narodowe i religijne przepowiadanie Ewangelii na pierwszym miejscu miało być orędziem pojednania oraz wezwaniem do jedności. A przecież apostoł narodów nie chciał bynajmniej pomniejszać faktu, że się urodził Żydem, członkiem narodu, który miał ściśle określony charakter wraz z całkiem wyjątkowym posłannictwem, które mu Bóg wyznaczył. Naród izraelski, prowadzony przez Boga, wytworzył własną tradycję religijną wraz z kultem, prawami i zwyczajami. Czy należy to wszystko nakładać na innych, zwłaszcza na świeżo ochrzczonych pogan? Św. Paweł był pierwszym, który sprzeciwił się takiemu „brakowi inkulturacji” (por. Ga 2,1 ln). Kościół pierwszych wieków nie pragnął wlewać nowego wina do starych bukłaków (por. Mt 9,17), zwłaszcza gdy wkraczając w greckie środowisko kulturowe, chrześcijaństwo musiało przystosować się do jego nowego klimatu. Grecy Ojcowie dołożyli starań, by to uczynić dobrze. Nadal żyjemy z tej spuścizny. Kościół łaciński jest córką Kościoła greckiego, a kultura europejska i teraz jeszcze wspiera się na podstawach wypracowanych przez myśl grecką.

Jednakże dzisiaj wydaje się, że te podstawy nie są już tak mocne i że rodzi się świat nowy, dość znacznie różniący się od europejskiej przeszłości. Na scenę światową wkraczają nowe narody o mentalności i kulturze bardzo różniące się od naszej. Czy chrześcijaństwo ma się znów przystosowywać do tego nowego środowiska? Jak i kiedy? Odpowiedź na to da przyszłość. Jednakże w tym nowym, ogromnym wysiłku doświadczenie przeszłości jest bardzo cenne. Dlatego trzeba ją uważnie przestudiować. Również i dla nas, żyjących w tradycji łacińskiej, duchowość Ojców greckich jest bardzo pożyteczna. Wiele określeń i zasad, jakimi posługujemy się w życiu duchowym, to ujęcia pochodzące od nich. Przez codzienne stosowanie zużyły się, zubożyły, nieraz stały się niezrozumiałe w swym właściwym znaczeniu. Powracać do czasów, w których się kształtowały, znaczy przywrócić im życie i pierwotny blask.

# ROZDZIAŁ 1

## Chrześcijaństwo i Hellenizm

### 1. Duch Święty a wiedza naukowa

Pojawiają się dziś studia o nauce chrześcijańskiej. Ale czy orędzie Ewangelii, które w pierwszych wiekach przenika do różnych środowisk, naprawdę przedstawia się na pierwszym miejscu jako nauka, doktryna, wiedza? Uderza fakt, że jedna z pierwszych wielkich herezji w historii Kościoła to gnostycyzm. A jest to dosyć złożone zjawisko<sup>1</sup>. Prawdopodobnie gnoza zrodziła się już w judaizmie w diasporze, wśród apologetów, usiłujących obronić biblijne objawienie przed światem, który nade wszystko cenił wiedzę naukową<sup>2</sup>. Nie da się jednak zaprzeczyć, że poznanie Boga to wyzwanie rzucone nie nauce, lecz ludzkiemu sercu. Dlatego Biblia widzi je nie w kontekście jakiejś abstrakcyjnej wiedzy, ale w kontekście życia. Poznać osobę znaczy wejść z nią w łączność<sup>3</sup>.

Poznanie Boga to w Biblii pojęcie na wskroś religijne, z orientacją zbawczą i eschatologiczną. Ono jest „gnozą prawdziwą”. Zawsze

<sup>1</sup> É. Cornelis, *Le gnosticisme*, DS AM 6 (1967), 523-541.

<sup>2</sup> Tamże., 524.

<sup>3</sup> J. Corbon, A. Vanhoye, *Connaître*, w.: X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1971, 199-204.



jednak grozi tu niebezpieczeństwo przejścia od owej prawdziwej gnozy do fałszywej. Osobiste relacje z poznawaniem tracą wtedy na rzecz „wiedzy”, która jako taka, sama z siebie, dawałaby zbawienie. Z tego punktu widzenia również orędzie ewangeliczne mogło się w pierwszym odbiorze wydawać jakąś nową nauką, nową doktryną. Różnica w stopniu doskonałości poznającego zależałaby wtedy od mniej lub więcej głębokiego sposobu, w jakim uczestniczy on w gnozie, która jest mu przekazywana.

Ireneusz z Lyonu napisał swoją wielką rozprawę „przeciwko tym, którym się zdaje, że mają przewagę z racji wiedzy”<sup>4</sup>, aby bronić pierwszeństwa miłości. Od tamtego czasu nikt z prawowiernych nie podawał w wątpliwość ogólnie przyjętej tezy: doskonałość chrześcijańska polega na miłości, gdyż ona jest najpewniejszym znakiem obecności Ducha Świętego<sup>5</sup>. To, co chrześcijaństwo przynosi dla ludów, to nie doktryna, ale nowy Duch i „nowe życie”, do którego wierzący odradza się przez wodę i przez Ducha Świętego (J 3,5) i staje się „duchowym” w nowym chrześcijańskim znaczeniu. Gdy więc chce się mówić o duchowości Ojców greckich, to logicznie trzeba zapytać, co dla nich znaczy „duchowe”.

Grecki wyraz *pneumatikos* ma długą historię<sup>6</sup>. Początkowo, jak stwierdza filologia, duch (*pneuma*), oddychać (*pneo*), dusza (*anemos*, tak samo jak wiatr) są to pojęcia przeważnie materialne: oznaczają oddech, a zarazem i zasadę życiową. Skoro jednak u klasycznych filozofów greckich prawdziwe (duchowe) życie jest przeciwieństwem do materialnego, to wynika stąd, że podstawową cechą ludzkiego ducha jest niematerialność<sup>7</sup>.

Także w Biblii duch to „tchnienie życia”<sup>8</sup>. Ale szczególnie podkreśla się w niej fakt, że każde życie pochodzi od Boga i że Duch został tchnięty człowiekowi w twarz w czasie pierwszego stworzenia (Rdz 2,7). Człowiek nie może więc rozwinąć swojej duchowości inaczej jak tylko w odniesieniu do Boga. Stąd też każde umniejsze-

<sup>4</sup> *Adversus haereses* IV 12,2nn, PG 7, s. 1004nn.

<sup>5</sup> Por. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Roma 1955, s. 41nn.

<sup>6</sup> G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, Paris / Louvain 1945; I. Hausherr, dz. cyt., s. 45nn; Por. DS AM 3 (1957), 1015nn, 1025, 1049nn; DS 2, 1833.

<sup>7</sup> *Timajos* 90 ab.

<sup>8</sup> Rdz 2,7; Hb 27,3; 33,4; Ps 104,29nn.

nie tego odniesienia jest zamachem na ludzkie życie. W Nowym Testamencie zostało to rozwinięte jeszcze głębiej. „Nowe życie” to mesjański dar Chrystusa, dar, którego początkiem jest Duch Chrystusa, Duch Pański, Duch Święty. Wśród greckich Ojców Ireneusz najlepiej uwydatnił (w swym dziele przeciw gnostykom) tę zasadniczą nowość życia chrześcijańskiego. Jego potrójne określenie weszło w tradycję na Wschodzie aż po dzień dzisiejszy: „Człowiek doskonały składa się z trzech elementów: ciała, duszy i Ducha. Duch jest tym, który zbawia i wyciska formę; tym, co podlega zjednoczeniu i kształtowaniu, jest ciało; pomiędzy nimi jest dusza, która gdy jest zjednoczona z Duchem, doznaje podniesienia przez Niego, ale gdy zostaje opanowana przez ciało, pogrąża się w ziemskich pożądaniach. Wielu ludzi nie posiada Ducha, który zbawia i wyciska formę. To ci, których Paweł nazywa ciałem i krwią (a więc ci, którzy nie zasługują na życie wieczne). Ale wszyscy ci, którzy boją się Boga i wierzą w przyście Jego Syna i którzy przez wiarę stwarzają miejsce, by w ich sercu zamieszkał Duch Boży, ci zasługują na miano duchowych, gdyż mają Ducha od Ojca, który oczyszcza człowieka i podnosi go do życia Bożego”<sup>9</sup>.

Takie ujęcie (nazwijmy je charyzmatycznym) życia duchowego, nasuwa różne problemy dla rozważań teologicznych. Duch Święty nie tylko pochodzi od Boga i jest Boski, ale po II soborze w Konstantynopolu (rok 381) nie ulega też wątpliwości, że posiada On swoją osobowość. W takim razie nasuwa się pytanie: jakim sposobem życie duchowe można nazywać naszym życiem, skoro jego zasadą jest ktoś inny, inna osoba? Tej trudności nie miała średnio-wieczna scholastyka, która zamiast o zamieszkiwaniu w człowieku Ducha, wolała mówić o łasce uświęcającej, darze stworzonym wy-ciśniętym w ludzkiej duszy w wyniku Bożego działania *ad extra*, które jest wspólne wszystkim trzem Osobom Boskim<sup>10</sup>. Grecy Ojcowie, przeciwnie, mówią o osobowym zamieszkiwaniu Ducha w Kościele czy też w każdym chrześcijaninie poprzez Jego „substancjalne” udzielanie się<sup>11</sup>. Bynajmniej również nie lękają się, że jest

<sup>9</sup> *Adv. haer.* V 9,1-2, PG 7,1144-45; wyd. W. Harvey, t. 2, Cambridge 1857, s. 342-343.

<sup>10</sup> O. Semmelroth, *Esprit-Saint. Histoire dogmatique*, w: H. Fries, *Encyclopédie de la Foi* I-IV Paris 1966-67, t. II, s. 27.

<sup>11</sup> R. Galtier, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Anal Gregor., séries theol. 35, Roma 1946; J. Gribomont, *Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères grecs*, DS AM 4,2(1961), 1257-1272.

„ktoś inny”, wchodzący w ludzką strukturę. Przy opętaniu diabelskim rzeczywiście „inny” bierze człowieka w posiadanie. Natomiast Duch w sposób tajemniczy przynależy do ludzkiego „ja”<sup>12</sup>.

Ten aspekt jeszcze lepiej uwydatnia się w porównaniu z inną ważną herezją starożytności chrześcijańskiej: z mesalianizmem<sup>13</sup>. Dla mesalianów, tych przesadnych charyzmatyków, wpływ Ducha był konieczny, a jednak zatrzymywał się „na zewnątrz”, tj. poza osobą ludzką. Może warto zaznaczyć, że wywodzili się oni ze środowiska syryjskiego, gdzie uważano, że nawet Słowo Boże zamieszkuje w osobie Jezusa jak w świątyni, w podobny sposób i w sercu ludzkim. W chwilach charyzmatycznego uniesienia Duch przychodzi, a potem odchodzi, a mieszkać może w ludzkim sercu nawet równocześnie z mocami szatańskimi<sup>14</sup>.

Piękne wyrażenie Bazylego, które dalej przeanalizujemy, przekazuje pojęcie zupełnie inne. Nie waha się on nazywać Ducha naszą (tj. ludzką) *eidos*— formą<sup>15</sup>. Trudno ten wyraz przełożyć na ściśle filozoficzne pojęcie, jak np. na arystotelesowską formę. Nie ma jednak wątpliwości, że termin ten oznacza rzecz wewnętrzną, zasadniczą<sup>16</sup>. To Duch Święty sprawia, że chrześcijanin staje się tym, kim ma być. Używając stoickiego terminu *anakrasis*<sup>17</sup>, możemy tu mówić o zjednoczeniu, podobnym jak Słowa Bożego z człowieczeństwem w Chrystusie<sup>18</sup>. Wynika stąd, że w grę wchodzi tu uduchowienie stopniowe, stosownie do aktualnego dynamizmu życia duchowego. Ale zawsze wzoruje się ono na najwyższym zjednoczeniu Bosko-ludzkim, jakie dokonało się w Chrystusie. Podobnie jak Słowo,

<sup>12</sup> Por. T. Śpidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, OCA 206, Roma 1978, s. 31nn.

<sup>13</sup> I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la laïque du Mesalianisme*, OCP1 (1935), s. 168nn; *Études de spiritualité orientale*, OCA 183, Roma 1969, s. 68nn. [Mesalianizm — herezja twierdząca, że wskutek grzechu Adama w ludzkiej duszy zamieszkał diabeł, którego można stamtąd wypędzić przez wytrwała modlitwę. Natomiast pracą i sakramentami mesalianie gardzili jako bezużytecznymi ao tego celu - przyp. tłum.]

<sup>14</sup> Por. Makary z Egiptu, *Homiliae spirituales* 1,3, PG 34,452nn; *Hom.* 6,6,521CD; *Hom.* 15,1-2, 576 itd.

<sup>15</sup> Bazyli Wielki, *Tractatus de Spiritu Sancto* 26, PG 32,180BC, SC 17 (1968), s. 466.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegyptens und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn 1807, s. 160nn.

<sup>18</sup> *De oratione* 10,2, PG 11,445C; GCS 2, s. 320,12.

przyjmując konkretną naturę ludzką Jezusa z Nazaretu, nie zniszczyło jej, lecz przeciwnie, udoskonało, tak i Duch Święty, zstępując na ludy, nie zniweczył ich poprzedniego istnienia, ale je zbawił. To nam tłumaczy, jak mamy podchodzić do „greckiego ujęcia” Ewangelii.

Ludy, które w pierwszych wiekach przyjmowały chrzest, nie były „tabula rasa” ani kulturowo, ani pod względem religijnym. Kościół, który wśród nich zaistniał i zaczął wywierać wpływ, włączył się w nurt ówczesnego synkretyzmu, a w środowisku greckim był on tak silny, iż „hellenizacja” Ewangelii równała się, według niektórych, zdradzie czystego orędzia Chrystusowego. Natomiast na apostołach oraz ich pierwszych uczniach wielkie wrażenie wywierał fakt, że posiew Ducha Świętego zaczynał wschodzić na nowych terenach.

Do tego, czego dokonali greccy Ojcowie na niwie duchowej, można odnieść to samo, co mówi o sobie Grzegorz z Nazjanzu. Uważa on, że jest poetą na równi z poprzednimi poetami starożytności, zdolnym pojąć i wyrazić wszystko to, co oni pojmowali i wyrażali. I on, jak oni, ukochał język ojczysty. Jednakże otrzymał nowe zadanie: w dyspozycji Bożemu słowu stara się podporządkować (*synnamozein*)<sup>19</sup> swoje słowa i swój umysł Duchowi. Zarazem zdaje sobie sprawę z tego, że w tym kontekście „słowo” zawiera znacznie więcej niż sam język grecki: w grę wchodzi cała przeszłość słowa, czyli ludzkości. Kto przepowiada Ewangelię, staje się dogłębnie „Bożym narzędziem, narzędziem, które jest *logikon*”<sup>20</sup>, uzgodnionym i zgranym z najwyższym artystą, jakim jest Duch Święty”<sup>21</sup>.

To, co poniżej rozwiniemy, będzie zbadaniem i weryfikacją tezy, iż tymi „nowymi narzędziami”, różnymi od hebrajskich, Ojcowie odtwarzali ów „wyższy głos”: wymagania życia w Chrystusie. Wpierw spróbujmy jednak sprawdzić przydatność tych narzędzi oraz problemy, jakie wiązały się z ich użyciem.

<sup>19</sup> Grzegorz z Nazjanzu, 32,1, PG 36,176A.

<sup>20</sup> Por.T. Śpidlik, *Grégoire de Nazianze. Introduction a L'étude de sa doctrine spirituelle*, OCA189, Roma 1971, s. 144nn.

<sup>21</sup> *Orationes* 12,1, PG 35, 844A.

## 2. Środowisko filozoficzne

### Hellenizm

Pod pojęciem hellenizmu rozumiemy środowisko intelektualne i kulturowe, w którym szerzyło się i rozwijało chrześcijaństwo pierwszych wieków<sup>22</sup>. Kiedy mowa o wpływie hellenizmu na chrześcijaństwo, to nie trzeba zapominać, że oddziaływał on już na środowisko hebrajskie. Chrześcijaństwo zrodziło się i wzrosło we wschodnim basenie Morza Śródziemnego, w środowisku o kulturze greckiej. Tu się urodzili, tu się wykształcili Ojcowie greccy, i nauki filozoficzne, które posiadli w szkołach, były ich wyposażeniem duchowym. Był to czas eklektycznego synkretyzmu: powstał rodzaj filozoficzno-religijnego języka, w którym przemieszane były nauki stoicyzmu, pitagoreizmu, dojrzałego platonizmu, a później neoplatonizmu. Podobnie jak w okresie filozofii klasycznej, w czasie hellenizmu na pierwszy plan wybijają się zagadnienia moralne i religijne.

Jak chrześcijanie odnosili się do tej filozofii? Początkowo poczuli się do obowiązku, żeby przeprowadzić ścisłe rozgraniczenie między „mądrością świata” a mądrością Bożą (por. Rz 1,18nn; 2,14nn). Filozofia to dziedzina szatana, błędów, herezji<sup>23</sup>, a co najmniej próżności świata<sup>24</sup>, „opinii” (w przeciwieństwie do prawdy), „ludzkich tradycji”<sup>25</sup>.

Ale wykształceni chrześcijanie wnet spostrzegli, że człowiek nie może tak łatwo odrzucać tradycji, w której się urodził, i że takie odrzucenie nie przyniesie pożytku wierze chrześcijańskiej. Szczególnie w Aleksandrii, gdzie się krzyżowały kultury, gdzie nawet Żydzi ulegali hellenizacji, Klemens jasno zauważył, że taka negatywna postawa nie przynosi pożytku, a nawet szkodzi<sup>26</sup>. Orygenes usi-

<sup>22</sup> P. Th. Camelot, *Hellénisme et pensée chrétienne*, w: „Catholicisme” 5 (1958), 588-595; tamże, *Hellénisme (et spiritualité patristique)*, DS AM 7 (1968), 145-164.

<sup>23</sup> Por. Tertulian, *De praescriptione*, SC 46 (1957).

<sup>24</sup> Por. T. Śpidlik, *La sophologie de S. Basile*, OCA 162, Roma 1961, s. 142: „Renoncement a la sagesse du dehors”.

<sup>25</sup> *Rogufy moralne* św. Bazylego są wyciągiem z Pisma świętego, utworzonym po to, byśmy nie postępowali „według ludzkiej tradycji” (12, 2, PG 31, 724A).

<sup>26</sup> Por. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1906; GCS 4, s. 790nn.

łuje zachować równowagę między otwartością a wrogością wobec świata helleńskiego. Nie ukrywa niebezpieczeństw, w razie gdyby się otworzyło filozofii dostęp do Ewangelii: wiedza czyni z siebie „bożka”; jest to odwieczna pokusa uczonych<sup>27</sup>. Z drugiej strony jednakże, radykalne odrzucenie filozofii ograniczałoby chrześcijanina żyjącego pośrodku bogactw kulturalnych, z których nie mógłby skorzystać, pozbawiłoby go kontaktu z innymi i zabroniłoby używać ludzkiego umysłu, w którym odbija się przecież Boży obraz<sup>28</sup>.

Czy wszyscy w konkretnych przypadkach potrafili utrzymać równowagę między tymi dwiema postawami? Nie przychodziło to łatwo. Ale dowiedziono, że Ojcowie greccy podjęli pod tym względem olbrzymi wysiłek „inkulturacji”. Nauki filozoficzne zawarte w pismach Ojców stały się przedmiotem licznych studiów, zarówno ogólnych, jak i szczegółowych<sup>29</sup>. Dzisiaj, ogólnie biorąc, widzimy, że w przeszłości w tych studiach przesadzano pod wielu względami. Badacze zbyt wielką wagę przywiązywali do dosłownego brzmienia tekstów i wyciągali wnioski, że te same terminy u Greków i Ojców oznaczały te same punkty widzenia. Niemniej i z tych badań wyniknął pewien pożytek. Możemy stwierdzić, że niektóre nauki starożytne istotnie kusily chrześcijan, by je uważać za „zdobycz z Egiptu”<sup>30</sup> dla Kościoła. Tu musimy się zadowolić panoramicznym jedynie przeglądem.

## Platonizm

Platonizm Ojców greckich uchodzi za taki pewnik, że nie może nas dziwić książka pod tytułem: *Plato christianus*<sup>31</sup>. Czytamy całe wyjątki z Platona i jego uczniów włączone bez skrótów do homilii Ojców, ponieważ, jak pisze Bazyl, święty Paweł mówi to samo<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> *Hom. in Josue* VII 7, GCS 7, s. 344, 25.

<sup>28</sup> H. Crouzel, *Origène et philosophie*, Paris 1962.

<sup>29</sup> Th. Roman, *Das hebräische Denken in Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1968.

<sup>30</sup> Aluzja do biblijnego fragmentu Wj 12,35-36, bardzo często wówczas stosowanego w alegorycznym sensie do Kościoła i kultury helleńskiej (przyp. tłum.)

<sup>31</sup> E. Ivánka, *Plato Christianus* Einsiedeln 1964; R. Arnou, *Platonisme des Pères*, DThC XII, 2 (1935), 2258-92.

<sup>32</sup> *Hom. in illud Attende* 3, PG 31, 204 BC i w innych miejscach.

Zanim zakwestionujemy ten powszechny pogląd, zechcemy się na razie zadowolić podkreśleniem tych poglądów platonizmu, które istotnie wywarły wielki wpływ na autorów chrześcijańskich.

- **Nierówność obecnego świata i pragnienie świata przyszłego.** Biblia jest religią obietnic. Czego pragnie ludzkie serce, to zostało zachowane dopiero na przyszłość. Czy przypadkiem platonizm nie wychodzi od podobnego doświadczenia? Platonizm bierze początek z niezadowolenia z konkretnego świata i wyciąga stąd bardzo radykalne wnioski, zaś chrześcijańskim kaznodziejom, poetom, ascetom takie radykalne wyrażenia podobają się, a poza tym można apologetycznie wykazywać, że i „obcy” mówi to samo, co Ewangelia.

- **Prawdziwy byt duchowy.** Przejście od starego prawa do prawa Chrystusowego charakteryzuje św. Paweł jako postęp od tego, co było „cielesne”, do „duchowego”<sup>33</sup>.

Mogło się wydawać, że zachęty uczniów Platona zmierzają w tym samym kierunku, chociaż ich metafizyka podkładała inne znaczenie pod wyraz „duchowe”<sup>34</sup>. Ale w obiegowej mowie nikt się nie trudzi metafizycznymi uściśleniami.

- **Konieczność oczyszczania, by móc kontemplować Boga (katharsis)** jest pojęciem religijnym, a nawet biblijnym<sup>35</sup>. Platonizm uzasadnia tę konieczność nie dającą się podważyć zasadą psychologiczną: tylko podobne może poznać podobne sobie<sup>36</sup>. Pozostaje więc usiłowanie, by według swoich możliwości upodobnić się do Boga<sup>37</sup>, pozbywając się tego, co jest doń niepodobne. I tutaj podstawy metafizyczne różniły się, ale wnioski praktyczne odpowiadały chrześcijańskim ascetom. Zarówno chrześcijanie, jak i Platon usiłowali ze wszystkich sił „zbawić duszę”<sup>38</sup>, dlatego przynajmniej słowami nie różnili się jedni od drugich.

- **Człowiek ze swej natury kocha Boga, a intensywność tej miłości stanowi o wielkości człowieka.** Platonizm wywarł duży wpływ na chrześcijańskich kontemplatyków, ukazując im, jak wzniosła jest ludzka myśl,

<sup>33</sup> P. G rei ot, *Loi* w: X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de Theologie Biblique*, Paris 1970, 667-679.

<sup>34</sup> Tamże, s. 70.

<sup>35</sup> J. Trouillard, J. Raasch, *Katharsis*, DS AM 8 (1974), 1664-83.

<sup>36</sup> Por. *Laspiritualité de L'Orient chretien*, s. 318nn.

<sup>37</sup> Platon, *Pawa*, IY 716c.

<sup>38</sup> Basilio, *De legendis libris gentium*, PG 31, s. 581.

zdolna wznieść się ku Bogu. Ukazał też, że pragnienie kontemplowania Boga rodzi się z miłości wrodzonej sercom ludzkim, z Bożego erosa, który daje dynamizm do wznoszenia się ku niebu. Ta „platoniczna miłość” nie wystarcza co prawda do ukazania, jak wzniosła jest miłość chrześcijańska, ale nie zasługuje z tego względu na pogardę<sup>39</sup>.

## Arystoteles

Trudno jest mówić o bezpośrednim wpływie Arystotelesa na duchowość Ojców. Zwali go bezbożnikiem, ale niesłusznie, gdyż traktat o *kosmosie*, który nie uznaje Opatrzności, nie pochodzi od niego. Ale bezsprzecznie Arystotelesowi brakuje „wzlotów transcendentálnych”; wydaje się, że broni przeciętności, gdyż krąży wokół ograniczonej człowieka. Z drugiej jednakże strony niektóre ujęcia i tezy arystotelesowskie odnoszące się do cnót okazują się pożyteczne, łącznie nawet ze skoncentrowaniem się tego filozofa na samym tylko człowieku. Pożyteczność ta polega na uświadomieniu sobie, że doskonałość nie jest „na zewnątrz” człowieka, ale tkwi w naturze ludzkiej, która nie ma charakteru jedynie kontemplatywnego, ale również czynny (*praxis*)<sup>40</sup>.

## Stoicyzm

O ile platonizm pociągał chrześcijan przez wzniosłość niebiańskiego ideału, to stoicyzm pomagał im w powinności chrześcijańskiej, w odnalezieniu właściwego miejsca w świecie. Mistrzowie stoicy uznają świat za dobry, pełen Boga, świat jako jakby jedno wielkie miasto, wspólne mieszkanie wszystkich ludzi, którzy są sobie równi<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> M. M. Laurent, *Réalisme et richesse de l'amour chrétien. Essai sur Eros et Agape*, Roma 1962.

<sup>40</sup> Por. R. Arnou, *Contemplation chez les anciens*, DS AM 2,2 (1953), 1725.

<sup>41</sup> M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Patristica Sorbonensia, Paris 1957.



Nauka stoicka w wielu względach przewyższa platońską. Zła nie przypisuje samemu ciału, ale namiętnościom, i zachęca człowieka, by je zwyciężał, osiągając tzw. *apatheia*, żyjąc podług *logosu*, według rozumu<sup>42</sup>. Od stoików chrześcijanie mogli przejąć, i faktycznie przejęli, naukę o cnotach oraz niejedno spostrzeżenie psychologiczne odnoszące się do wad, które biorą początek od *aisthosis* percepcji, poprzez pożądanie, przyzwolenie i nawyk — namiętność<sup>43</sup>.

Stoicy twierdzili, że Bóg ożywia świat, a więc możemy Go obserwować w rzeczach widzialnych. To oczywiście odpowiadało również chrześcijanom, dla których świat został stworzony jako „szkoła dla dusz”<sup>44</sup>.

Ogólnie biorąc, zauważa M. Spanneut<sup>45</sup>, wpływ stoicyzmu na pierwszych chrześcijan był znaczny. Wiemy, że najsłabszym punktem stoickiej doktryny moralnej jest wolność. Ale być może ten właśnie brak mocno pobudzał chrześcijan, by wspomniany problem solidnie przebadali.

Tym spośród stoickich autorów, który na Ojców wywarł największy wpływ, był bez wątpienia Epiktet (50-125 po Chr.)<sup>46</sup>. Mówi on o Bogu osobowym, którego Opatrzność roztacza się nad ludzką rodziną. Dowodem cnoty jest wolne podporządkowanie się woli Bożej. Zachowały się niektóre dokumenty mnichów chrześcijańskich będących pod natchnieniem Epikteta, zwłaszcza Pseudo-Antoniego w *Filokalii*<sup>47</sup> oraz u Pseudo-Nilusa<sup>48</sup>.

## Plotyn

Plotyn nie tylko żył w epoce chrześcijańskiej, ale i był nauczycielem niektórych chrześcijan w Aleksandrii. Uporał się on filozoficznie z problemem, który chrześcijanie rozwiązywali w drodze kontemplacji: problemem wstępowania tego świata do Boga. Bóg Plotyna

<sup>42</sup> Tamże, s. 46nn.

<sup>43</sup> Spanneut, dz. cyt., s. 204.

<sup>44</sup> Bazyle Wielki, *Homiliae in Hexaemeron* 6,1, PG 29,117; SCh 26 (1949), s. 324.

<sup>45</sup> Spanneut, dz. cyt., s. 427nn.

<sup>46</sup> A. Jagu, M. Spanneut, J. E. d'Angers, *Epictète*, DS AM 4,1 (1960), 822-854.

<sup>47</sup> Tamże., 834nn.

<sup>48</sup> PG 79,1285-1312.

przekracza świat: świat od Niego wyszedł i do Niego powinien powracać. Aby dojść do Boga, który jest jeden i duchowy, myśl ludzka musi przewyciężyć wielość i powrócić do swej czystej duchowości. W filozofii plotyńskiej jest wiele słabości, jak np. brak idei wolności Boga w stwarzaniu świata, pomieszanie niematerialnego z duchowym, ale wiele jej myśli można spożytkować, by wyjaśnić istotę chrześcijańskiej kontemplacji<sup>49</sup>.

### Filon z Aleksandrii

Pierwsza bezpośrednia konfrontacja między Biblią a filozofią grecką miała miejsce wśród Izraelitów w diasporze. Chociaż podobnie jak i inne narody ulegali oni hellenizacji, to jednak na gruncie religijnym pozostawali grupą odrębną. Na tym polu Hebrajczycy bronili się przed wszelkim rodzajem synkretyzmu, zdając sobie sprawę z tego, że Bóg Izraela jest bezwzględnie różny od bóstw innych ludów. Tego przeświadczenia nie umniejszył nawet przekład biblijnych imion Boskich na greckie: Elohim — *Theos*, Adonaj — *Kyrias*, Szaddaj — *Pantokratōr*. Ale trudno było powstrzymać proces hellenizacji. Skoro tradycjonalista Syrach usiłuje przekonać swoich współziomków, że prawdziwa mądrość pochodzi tylko od Boga i została objawiona w tradycjach hebrajskich, dowodzi to, że za jego czasów wielu już było skłonnych pisać się na to, co głoszą uczeni greccy.

Filon, prawdziwy filozof hebrajski, idzie o wiele dalej<sup>50</sup>: usiłuje objaśniać Pismo święte myślą filozoficzną. Ta bezpośrednia konfrontacja nastęrcza mu do pokonania różne problemy, szczególnie problem prawdziwego sensu Pisma świętego, Opatrzności Bożej, wolności, zła, relacji Bóg-człowiek.

#### • *Sens Pisma św.*

Filozofowi trudno przychodziło przyjmowanie pewnych „prymitywizmów” w Biblii, na przykład: gniew Boga, zarządzenia Bo-

<sup>49</sup> R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma, 1967.

<sup>50</sup> N. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Mass.) 1948.

sicie, by zabijać jeńców wojennych, itp. Grecy napotykali na podobne trudności w swojej mitologii albo przy lekturze Homera. Rozwiązali je poprzez interpretację alegoryczną. Tak też Filon zdecydował się na alegoryczną egzegezę Starego Testamentu.

- *Opatrzność*

W pojęciu filozoficznym Bóg nie podlega zmianom, albo też nie zajmuje się światem (Platon), albo jest wewnętrznym prawem świata, prawem, które jednak jest konieczne, tj. zdeterminowane (stoicyzm). Bóg Biblii natomiast otacza ojcowską opieką swój lud. Jak to jest możliwe? Filon przeczuwał, że odpowiedź powinna się zawierać w akcie stworzenia. Bóg stworzył świat i jego prawa wolnym aktem, więc nie jest od niego zależny, ale pozostaje jego Panem i z miłością odnosi się do swego dzieła.

- *Ludzka wolność*

Filozofowie jej nie zaprzeczali, ale nie wiedzieli, jak człowiek może się nią posługiwać, skoro podlega prawom psychiki w dziedzinie poznania i chcenia, od pierwszej percepcji do obudzenia się nieprzepartego pożądanego, czyli namiętności. Filon znajduje odpowiedź w nauce o obrazie Boga. W ogromnym świecie Bóg pozostaje ponad swymi prawami, a w mikrokosmosie, tj. w człowieku, jest Panem jego dążeń.

- *Problem zła*

Nauka biblijna o stworzeniu wyklucza wszelki dualizm. A więc zło nie pochodzi od bytu jako takiego, lecz jedynie od ludzkiej wolności, zdolnej wybierać dobro albo zło.

- *Związek między Bogiem i człowiekiem*

Filon przejął od filozofów<sup>51</sup> termin *mikrokosmos*, ale w sposób całkiem oryginalny. Faktycznie człowiek nie jest odbiciem kosmosu, ale obrazem Boga, stworzonym w sposób wolny. Dlatego zachowuje

<sup>51</sup> Tamże, s. 93.

wolne odniesienie do Boga, które z jednej strony ujawnia się jako łaska Boża, z drugiej zaś jako wzywanie Bożej pomocy na modlitwie, co stanowi ciągły i osobisty dialog. Już z tych uwag można wywnioskować, że idee Filona wprowadzają nas w problemy, które Ojców greckich powinny interesować. Nowe studia uwydatniły bezpośredni wpływ wierzącego filozofa hebrajskiego na chrześcijan, zwłaszcza tych w Aleksandrii.

### 3. Zderzenie się dwóch mentalności: hebrajskiej i greckiej

Już krótkie wzmianki przekonują nas, że Ojcowie „z wielkim pożytkiem mogli czytać pogańskie książki”<sup>52</sup> i napotykać tam na liczne zbieżności ze swoim światopoglądem. Być może, iż znajdowali tam więcej, niż było potrzeba, i dali się wyprowadzać w pole przez pozorne podobieństwa. Dawniej naukowcy wkładali dużo pracy, by udowodnić te wpływy, dzisiaj przeważa raczej przeciwny kierunek. Między hebrajską mentalnością, w której napisane są księgi biblijne, a mentalnością grecką zachodzi ogromna różnica. W inny sposób przedstawia się im rzeczywistość zarówno kosmiczna jak i ludzka czy też boska. Zwróćmy choćby krótko uwagę na te aspekty, co nam pomoże lepiej zrozumieć trudności i pułapki rodzące się ze zbyt łatwego zbliżania ku sobie tak różnych mentalności<sup>53</sup>.

#### • *Sposób myślenia dynamiczny i statyczny*

Sposób wyrażania się Hebrajczyków jest eksplozywny, ekspresyjny, pełny siły i pasji. Można podziwiać, z jakim zapałem grzmią prorocy Przeciwnie, słowo greckie, o ile ma wyrazić jakąś ideę, winno być doprowadzone do doskonałości, czyli pozbawione namiętności czy dwuznaczności, ma być abstrakcyjne. Bóg, którego ogarnia gwałtowna złość (por. Iz 30,27-33) i który się wzrusza, bo wielkie jest Jego

<sup>52</sup> *Come trarre profitto dalla lettura dei libri pagani*, PG 31, 464-589.

<sup>53</sup> Th. Boman, *Das hebräische Denken im Verreich mit dem griechischen*, Göttingen, 1968.

miłosierdzie<sup>54</sup>, będzie lekceważony przez filozofów helleńskich, gdyż według nich Bóg to „intelekt, który kontempluje sam siebie”<sup>55</sup>.

• *Przedmiotowe i podmiotowe ujęcie rzeczywistości*

Tego, który myśli w sposób abstrakcyjny, interesuje w pierwszym rzędzie to, co nastąpi, co jest, co się dzieje. Takie myślenie pomija podmiot, sprawcę tego działania. Tworzy się określenia ogólne, bezosobowe: dzieje się, dokonuje się itd. (por. łaciński *homo* (działający człowiek), który w języku francuskim staje się zaimkiem nieokreślonym). Natomiast w hebrajskim akcent położony jest na działającym: człowiek milczy, działa itd. W następstwie tego moralność hebrajska większy nacisk kładzie na usposobieniu osoby niż na tym, czego ona dokonuje, więcej zwraca się uwagę na moralną odpowiedzialność niż na to, czego dokonano.

• *Uwaga skierowana na materię czy na formę*

„To jest ołtarz z brązu, a to ołtarz z drzewa” Takie biblijne określenie nie odpowiada językowi greckiemu, gdzie nie ma różnicy przy budowaniu ołtarza z brązu, z drzewa czy też z jakiegokolwiek materiału. Zawsze ma to być ołtarz. Czy grecki historyk opisałby arkę Noego, tak jak to czytamy w Biblii (Rdz 6,14-22)? Pomimo drobniogowego opisu wszystkich elementów do niej przynależących nie mamy nawet najmniejszego pojęcia o jej formie. Przenosząc tę mentalność na ludzi, Hebrajczyk powie: „Jesteśmy braćmi; jeden jest bogaty, drugi biedny, trzeci cnotliwy, czwarty ma wady, ale najważniejsze jest nasze braterstwo”. Trochę później święty Bazyli opíše braterstwo w klasztorze zupełnie innymi wyrażeniami: „Jesteśmy braćmi, ponieważ żyjemy tą samą ewangeliczną formą. Jeżeli któryś z rodzonych braci do niej się nie stosuje, nie mamy z nim nic wspólnego”<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> J. Cambier, X. Léon-Dufour, *Miséricorde*, w: X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1970, 766-771.

<sup>55</sup> Arystoteles, *Metafizyka* XI 7, 1072.

<sup>56</sup> *Reguły dłuższe* 32, PG 31, 993-996.

- *Piękno użyteczne czy formalne*

Oblubienica z Pieśni nad pieśniami opisana jest jako kobieta bezsprzecznie piękna, i wyliczone są jej przymioty predysponujące do małżeństwa, szczególnie czystość. Jej szyja jest jak wieża Dawidowa (4,4), co oznacza ochronę przed rozwiązłością, a nie urodę. Natomiast nie ma potrzeby na podkreślanie, że piękno greckie jest harmonijne, plastyczne, „to, co się podoba na wejrzenie”<sup>57</sup>.

Najwyższym pięknem jest Bóg, mówi Bazyl<sup>58</sup>, piękność nadzmysłowa, ale zawsze jako harmonijna jedność tego wszystkiego, co dobrego można pomyśleć. Przeciwnie, Hebrajczycy mówią o mocnej Bożej ręce, o wszystko widzącym Bożym oku. Są to wyrażenia co prawda też metaforyczne, ale przez nie ukazuje się ogromną zdolność działania Boga. Toteż nic dziwnego, że i pierwotna duchowość pochodząca ze środowiska judeochrześcijańskiego jest „praktyczna” w porównaniu z kontemplatywną tendencją Greków<sup>59</sup>.

- *Bóg żywy czy niezmienny i obojętny*

W Bogu jest pełnia bytu. Hebrajskie słowo *haja* (być) nie jest używane jako łącznik, ale oznacza, że coś się rzeczywiście stało. Bóg rzeczywiście jest Bogiem żywym, działającym. Głupiec, który mówi: *Nie ma Boga* (Ps 10,4), to nie ateista w nowoczesnym znaczeniu, ale raczej deista: według niego Bóg nie wkracza w ludzkie życie. Ale takim właśnie jest Bóg greckich filozofów: doskonały, niezmienny, całkowicie obojętny względem świata. Dla Ojców greckich problemem będzie wyjaśnienie, na czym polega Opatrzność, naczelnym dogmat Biblii.

- *Naród patrzący czy słuchający*

Mały naród greckich żeglarzy podejmował dalekie podróże, by zobaczyć wszystko, co się da odkryć<sup>60</sup>. Także poznanie umysłowe przyrównuje się u Greków do cielesnego widzenia: *eidenai* (poznać)

<sup>57</sup> Tomasz z Akwinu, *Sumateologiczna* I-II, 27,1, ad. 3; 1,5, 4, ad. 1.

<sup>58</sup> *Reguły dłuższe* tr. 2,1, PG 31, 909B.

<sup>59</sup> Tamże, s. 23-26.

<sup>60</sup> Herodot, *Dzieje*, ks. I, roz. 30.

równa się zobaczyć<sup>61</sup>. Inne odcienie ma poznanie w Starym Testamencie: judaizm można określić jako „religię usłyszanego słowa”<sup>62</sup>. Biblijny ideał zachowania przykazań pozostaje nadal w mocy, ale trudno się dziwić, że kontemplacja bardziej pociąga Ojców greckich.

• *Pożytek z rzeczy świata*

Grecy pojmowali rzeczy jako pomocne w osiągnięciu poznania; jest to co prawda środek czasami zawodny, gdyż materia może przeszkadzać w poznawaniu idei. Hebrajczycy pojmowali rzeczy jako *keli* — narzędzia pracy, działania. W takim stopniu mają wartość, w jakim potrafią obudzić energię do czynu. Ogólnie biorąc, „ciało” jest słabe, jest „prochem”. Jednakże w Bożym mocnym ręku i słabe rzeczy są potężnym narzędziem Opatrzności.

• *Pojęcie czasu*

W czasie, według greckiego rozumienia, poruszamy się jakby po linii prostej, pozostawiając za sobą sprawy przeszłe, a przyszłe mając przed sobą. Życie podzielone jest przez czas, oddzielane poszczególnymi cząstkowymi momentami. Doskonałość zaś polega na wyjściu z czasu do wieczności. Dla Hebrajczyków czas oznacza stan rzeczy, umieszcza ich istnienie w świetle (dzień) albo w ciemnościach (noc). Stąd czas jest jakby pulsowaniem życia (dzień — noc, ciepło — zimno itd.) Ma on jednak „ograniczoną moc”. Jego rytm powinien się potęgować, nasilać się aż do pełni w wieczności. Toteż czas ma wielką wartość. W Biblii jest on historią zbawienia. Jak trudno przyjdzie Grekom przyjąć ideę biblijnej eschatologii!

• *Sposób myślenia zbiorowy czy jednostkowy*<sup>63</sup>

Grecy byli uczuleni na życie w *polis* (miasto, państwo, społeczeństwo): człowieka określali jako *zoon politikon*, stworzenie społeczne<sup>64</sup>. Wyraźnie zdawano sobie jednak sprawę z tego, że miasto składa się z jednostek wolnych, świadomych swej niezawisłej osobowości.

<sup>61</sup> P. van der Aalst, *Contemplation et Hellenisme*, „Proche-Orient Chrétien” 14 (1964), s. 151-168.

<sup>62</sup> G. Kittel, *Akouo*, w: Kittel I, s. 218.

<sup>63</sup> Moman, dz. cyt., s. 56nn.

<sup>64</sup> Bazyli Wielki, *Reguly dłuższej*, PG 31, s. 917.

Miasto tylko w sensie przerośnym jest bytem moralnym. Dla Hebrajczyków natomiast prawdziwą rzeczywistością są na przykład Moabici. Moabita to nie część narodu, ale raczej ukazanie, reprezentacja tej rzeczywistości, jaką stanowią Moabici. Bez wątpienia te różnice mają wpływ na pojęcie zasługi i winy, zwłaszcza na dogmat grzechu pierworodnego. Wszystkie te różnice można by nieraz uważać za błahe, ale w tych przypadkach są niebezpieczne. Przyczyniają się do tego, że ktoś czyta książkę napisaną przez drugiego własnymi oczami. Jest rzeczą zrozumiałą, że temu niebezpieczeństwu mogli podlegać greccy czytelnicy Biblii. Czy zawsze udawało się im uniknąć błędnej interpretacji? Panoramiczne spojrzenie na duchowość grecką powinno dać na to odpowiedź.

#### 4. Kierunki duchowości patrystycznej

Nasz tom o duchowości greckich Ojców chce dać przegląd panoromiczny, ale również i systematyczny. Duchowość ta jest wynikiem złożonego i dynamicznego rozwoju historycznego, pełnego problemów do rozwiązania, dyskusji, różnorodnych tendencji. Takie spojrzenie historyczne jest bez wątpienia pociągające, ale z trudem daje się zamknąć w krótkiej rozprawie. Można by podać tylko wykaz wybitnych nazwisk, pism, dat, które już gdzie indziej da się odnaleźć, zamieszczone w podręcznikach patrologii czy słownikach. Zakładamy, że te dane są już znane, i zarysowujemy jedynie krótko panoramę informacyjną w sensie ogólnym.

Na Zachodzie, począwszy od średniowiecza i następnie, pojawiają się różne kierunki duchowości skupione wokół zakonów albo grup, które wyraźnie wykazują te same dążności i chętnie odróżniają się od innych grup. Natomiast w okresie patrystycznym autorzy są głęboko przekonani, że prawdziwa duchowość chrześcijańska jest tylko jedna, a rzetelne podstawy ascetyczne obowiązują wszystkich. Ale ta zewnętrzna jednorodność nie wykluczała dążności nierzadko różniących się znacznie. Schematycznie wymienimy jedynie ważniejsze<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP1 (1935), s. 126nn.



• **Duchowość praktyczna** cechą charakterystyczną pierwszego środowiska chrześcijańskiego, pierwszych uczniów apostoelskich. Życiu wiecznemu, mocy Ducha Świętego, którego Jezus zmartwychwstały zesłał na Kościół, dawali świadectwo przez męczeństwo i dobre uczynki. Księga Rodzaju opowiada o wielkich „dziełach Boga”, o stworzeniu świata. Całe życie Jezusa to wykonanie dzieła (*ergon*) albo dzieł (*erga*) Boga<sup>66</sup>. Słuchacze zapytywali Go: *Cóż mamy czynić abysmy wykonywali dzieła Boże?* (J 6,28). Wyrażenie „dzieła Boże” najczęściej powtarza się w życiu monastycznym. I mnisi są przekonani, że pociągają one za sobą konieczność wysiłku. Jan Kolobos w *Apoftegmatach* określa mnicha jednym słowem: *kopos*, trud, „gdyż mnich trzyma się w każdym dziele, i to go czyni mnichem”<sup>67</sup>. Toteż termin „dzieła Boże” jest bardzo pojemny znaczeniowo. Sam Jezus opisuje tym słowem całe życie wiarą i naśladowanie Go: *Na tym polega dzido Boga, abyscie uwierzyli w Tego, którego On posłał* (J 6,29). U łacinników *opus divinum* rozpoczyna się liturgia.

Grecy byli przyzwyczajeni do rozróżniania dwóch zakresów ludzkiego działania: *praxis i theoria*, jak to określa Grzegorz z Nazjanzu: „*Theoria* zajmuje się rozważaniem tego, co należy zrozumieć, *praxis* pozostaje w sferze działania”<sup>68</sup>. Starożytność grecka często dyskutowała o pożytkach jednego lub drugiego rodzaju życia, przypisując pierwszeństwo jednemu czy też drugiemu: życiu praktycznemu lub filozoficznemu<sup>69</sup>. *Praxis* chrześcijańska na pewno różni się od „praktycznej” postawy laickiej, zawiera bowiem oczyszczenie z grzechu oraz praktykę cnót, zwłaszcza miłości. Jednak tym, co szczególnie cechuje ową duchowość praktyczną, jest położenie akcentu na życiu chrześcijańskim: zachowanie przykazań Bożych jest drogą właściwą, by wejść do królestwa Bożego i mieć udział w Chrystusowych obietnicach. Pisma odzwierciedlające tę dążność spotykamy we wszystkich okresach i na wszystkich miejscach. Najbardziej występują w początkach historii chrześcijaństwa, co jest naturalne. Tacy są Ojcowie apostoelscy, takie było nauczanie pierwszych mnichów, zarówno pustelników, jak i cenobitów. I tak np.

<sup>66</sup> *La sociologie de S. Basile* s. 8 n n.

<sup>67</sup> *Apoftegmaty Ojców pustyni*, 37, PG 65, 216 CD.

<sup>68</sup> *Carmina* I, II, 34, v. 190, PG 37, 955.

<sup>69</sup> A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, s. 19.

głównym celem *Reguł* Bazylego Wielkiego (+379) jest pouczać o poszczególnych obowiązkach, jakie zawiera Biblia, a które mają być dla chrześcijanina kodeksem życia. Liczne homilie Jana Chryzostoma (+407), *Nauki ascetyczne* Doroteusza z Gazy (wiek VI), żywoty świętych pouczają, jak osiągnąć wiarę w Chrystusa żywą i dynamiczną. Ale nawet autorzy kontemplatywni nie unikają tego tematu, wiedząc, że *praxis* jest niezbędnym warunkiem dla *theoria*. Tak na przykład *Rozprawa praktyczna (Praktikos)* Ewagriusza z Pontu (+399) uprzedza to, co się powinno potem powiedzieć o kontemplacji. Co więcej, najlepszą analizę oczyszczenia duszy z namiętności i myśli nieczystych podają ci autorzy, którzy czystość moralną widzą w związku z modlitwą. W tym kontekście należy również widzieć *Księgę miłości* Maksyma Wyznawcy.

- *Dążenie kontemplatywne* myśli patrystycznej w żaden sposób nie mogło odrzucać czy nie doceniać owej *praxis*. Widzi w niej nawet stopień do wzniesienia się ku *theoria*, ku kontemplacji<sup>70</sup>.

Aby zrozumieć kontemplacyjny ideał Greków, trzeba sięgnąć do podstaw ich cywilizacji. Oni już w VI wieku przed Chrystusem stwierdzili ustami Anaksagorasa, że celem życia jest wiedza, poznanie<sup>71</sup>. W żaden sposób nie sugeruje to bezczynności. Przeciwnie, chce się uprzywilejować dynamizm najlepszej władzy człowieka, tj. myśli, pomagając jej do wzniesienia się aż do Boga, który jest najwyższym celem poznania<sup>72</sup>. Potrzeba było wielu uściśleń, ażeby ten ideał pojąć i realizować w sensie autentycznie chrześcijańskim, by się nie sprzeciwiał prymatowi miłości<sup>73</sup>. Pod koniec IV wieku Ewagriusz ustalił terminologię i ustalił warunki chrześcijańskiej kontemplacji, przecierając przez to drogę, którą potem podążyli wielcy autorzy greccy

Gdy szukamy klasycznych pism o kontemplacji, musimy zacząć od Orygenesusa (+254/5), zwłaszcza od jego *Homilii na Pieśń nad pieśniami*<sup>74</sup>. Jeśli w liturgii bizantyjskiej, a szczególnie w jej hymnach,

<sup>70</sup> Tamże, s. 142.

<sup>71</sup> *Kobierce* II, 130, 2, GCS 2, s. 184; CS 38 (1954), s. 131.

<sup>72</sup> Festugiere, s. 142.

<sup>73</sup> Tamże, s. 52.

<sup>74</sup> *Hom. in Cant.*, SCh 37 bis (1966), GCS 8, 1925.

często wyśpiewywane są zachwyty nad „teorią”, to można w nich zauważyć wpływ poezji Grzegorza z Nazjanzu (+390). Za prawdziwego teoretyka kontemplacji, jak to już zauważyliśmy, uchodzi Ewagriusz z Pontu (+399), mimo że był oskarżany o herezję (dlatego też w świecie greckim jego dzieła publikowano pod imieniem Nila). Jego zbiór aforyzmów *O modlitwie*<sup>75</sup>, a później jego nauczanie powróciły w greckim przekładzie Izaaka z Niniwy (wiek VII), zwolennika Ewagriusza.

Maksym Wyznawca (+622) do *theoria* nie dodał nowych elementów, lecz głębiej włączył kontemplację w swoją wielką syntezę chrystopologiczno-kosmiczną.

- **Mistyka ekstazy** zaznacza się (u Greków) jako dalszy postęp w kontemplacji. Jednak od początku cechuje się ona tym, co w ogóle jest podstawą filozoficznej kontemplacji: nieograniczoną wiarą w ludzki rozum. Wbrew temu chrześcijanie twierdzą, że inteligencja stworzona to wielkie uzdolnienie, ale sama ze siebie nie może ona dotrzeć do Bożej Istoty. Wejście Mojżesza na Górę Synaj posłużyło Grzegorzowi z Nyssy (+390) do ukazania istoty ekstazy, czyli dojścia do Boga nie samym rozumem (czego obrazem jest wejście na sam szczyt góry), ale za pomocą wzlotu na skrzydłach miłości<sup>76</sup>. Składniki teologii mistycznej zostały rozwinięte już wcześniej przez Orygenesesa, ale klasycznym autorem pozostaje tu Grzegorz z Nyssy i jego traktat *Życie Mojżesza*<sup>77</sup>. Zachód zapoznał się z tą nauką poprzez Pseudo-Dionizego Areopagite, który ją wyraził kategoriami systemu neoplatońskiego<sup>78</sup>. Wielkim mistykiem jest również Symeon Nowy Teolog (+1022), który należy już do okresu bizantyńskiego<sup>79</sup>.

- **Doświadczenie duchowe** Greccy kontemplatycy mocno podkreślają znaczenie ludzkiej inteligencji, a mistycy rolę miłości w jej

<sup>75</sup> I, Hausherr, *Leçons d'un contemplatif. Le traité de l'braison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960.

<sup>76</sup> Tamże, s. 144.

<sup>77</sup> J. Daniélou, *La mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nyse*, w: DS AM 2,2 (1953), 1872-85.

<sup>78</sup> R. Rocues, *Contemplation chez Pseudo-Danis*, tamże, 1885-1911.

<sup>79</sup> Inne teksty w: M. Paparozzi, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, Roma 1981, s. 55nn.

szczytowych wzlotach. Ale jedni i drudzy niewiele wagi przywiązują do tego, co ceni lud: do uczucia. W jaki sposób można mówić o „uczuciach duchowych”? Wydaje się, że uczucia przynależą do sfery cielesnej, do zmysłów, i jako takie wydawały się podejrzane. Ponadto życie w Duchu to misterium, więc wymyka się prostemu doświadczeniu. Do negatywnej postawy Ojców greckich względem doświadczenia duchowego przyczyniała się także herezja mesalianów i pewne ruchy ascetyczne w środowisku syryjskim<sup>80</sup>. Utożsamiano tam odczucie łaski z jej istnieniem w duszy<sup>81</sup>, co oczywiście było niedopuszczalne. Z drugiej znów strony zdaniu przeciwnemu (tj. negującemu całkowicie powyższy związek) nie można było przyznać bez zastrzeżeń słuszności. Człowiek jest świadomością psychologiczną. Jeśli Duch Boży należy do jego bytu<sup>82</sup>, to taki fakt powinien znaleźć jakieś odbicie w jego (człowieka) psychicznym życiu, a także w podświadomości. Ascetyczne uwolnienie od następstw grzechu powinno dawać refleks również w sferze uczuć.

O „duchowym zmyśle” (*aisthesis, peira, pleroforia*) mówią nie tylko *Homilie duchowne* Pseudo-Makarego (w. IV-V), który jest pod wpływem mesalianów, ale i ich przeciwnika Diadocha z Fotyki (w. V), którego *Sto rozdziałów o wierze* daje mądre wskazówki, jak odróżniać uczucia duchowne od zwodniczych złudzeń. Siedliskiem uczuć jest serce; dlatego to słowo, uprzednio zastępowane w duchowości greckiej przez *nous*, powoli powraca do literatury duchowej, zwłaszcza trochę później do bizantyńskiego hezychazmu<sup>83</sup>.

- **Dążność eremicka.** Cechą najbardziej charakterystyczną pierwszych mnichów jest ucieczka od świata. Wydawało się bowiem, że niezbędnym warunkiem dobrej modlitwy musi być odrzucenie zwykłego życia wśród ludzi i wrażeń świata widzialnego. W pewnym znaczeniu tendencja eremicka konsekwentnie trzyma się zasad

<sup>80</sup> J. Grimomont, *Mesaliani*, „Diz. Ist. Perf.” 5 (1978), 1262-64.

<sup>81</sup> V. Desprez, *Pseudo-Macario (Syméoni)*, DS AM 10 (1980), 20-43.

<sup>82</sup> A. Guillaumont, *Le "coeur" chez les spirituels grecs a l'époque ancienne*, DS AM 2,1 (1953), 2281-88.

<sup>83</sup> T. Spidlík, *Il Cuore, simbolo di unione*, „Vita consacrata” 13 (1977), s. 329-344. [Hezychazm — ważny prąd ascetyczny chrześcijaństwa wschodniego, wykształcony w wiekach X-XIV kładący szczególny nacisk na tzw. modlitwę serca — przyp. tłum.]

greckiej kontemplacji: wzniesienia myśli do Boga. Jak starożytni filozofowie szukali odosobnienia sprzyjającego skupieniu, by się pobudzić do przemyśleń, tak chrześcijanie stosowali to samo, by się lepiej modlić.

Pochwały życia eremickiego można wyczytać u mnichów pustyni, wśród których, po Antonim, Arseniusz<sup>84</sup> i Ammonas<sup>85</sup> najgorliwiej bronią ucieczki od świata. Do nich dołącza się również Kasjan (+ok. 435)<sup>86</sup>, i chociaż pisze po łacinie, jest prawdziwym świadkiem duchowości egipskich Ojców pustyni. Do tendencji eremickiej trzeba zaliczyć także autorów synajskich: Jana Klimaka (+ok. 649) i Hezychiusza (VIII-X wiek?).

- **Tendencja cenobicka** pojawia się wśród mnichów Egiptu w tym samym czasie, co i eremityzm wraz z mnichami Pachomiusza (+347). Jej wielkim prawodawcą jest Bazyli przez swoje dwie *Reguły*. Trochę później Teodor Studyta (+826) zreformował klasztory konstantynopolitańskie według ducha bazylikańskiego. Jego dwie serie *Katechez* służyły jako czytania duchowe w bizantyńskich klasztorach, co pewien czas reformowanych według *typiikonu* — klasztoru *Stoudios* w Konstantynopolu.

Cenobityzm ma źródło w społecznej naturze człowieka, doskonałej przez prawo miłości Chrystusowej, i chce życie wspólne tak zorganizować, by nie było przeszkodą w modlitwie, lecz przeciwnie, by sprzyjało zjednoczeniu z Chrystusem. Obserwa bazylikańska, przeważająca na Wschodzie, została włączona w państwowe prawodawstwo Justyniana I dla mnichów. Życie eremickie, według urzędowych wskazań, normalnie było zastrzeżone dla tych, którzy dążyli do doskonalszej modlitwy po kilku latach przeżytych w klasztorze według reguły cenobickiej.

- **Duchowość kosmiczna**. Zwycięstwo prawowierności po walkach z obrazoburstwem zamyka historię greckiej duchowości patrystycznej. Na pierwsze wejrzenie wydawałoby się to mało znaczącym

<sup>84</sup> *Apołtegmaty Ojców pustyni*—Arseniusz, 1-2,13, PG 65, 88A i 92A.

<sup>85</sup> Por. E Nau, w: PO XI, s. 423 [130] - 434 [132].

<sup>86</sup> Jan Kasjan, *Collationes Patrum*, SC 42, 54, 64, Paris 1955-58.

dodatkiem wobec wielkich dyskusji trynitarnych i chrystologicznych. Jednak w rzeczywistości ma się do czynienia z konsekwentnym procesem zaznaczającym się w ludowej pobożności: Chrystus kosmiczny — obecność Ducha we wszystkim, co stworzone. Umysłowość mistyczna potępia obrazy, wrażenia zmysłowe, bowiem materialna rzeczywistość świata rozprasza. Ale z drugiej strony greccy Ojcowie dobrze wiedzą, że asceza oczyszcza oczy i otwiera je na widzenie uszczęśliwiające podobne do widzenia Adama w raju, by człowiek mógł kontemplować Boga w widzialnym wszechświecie i poprzez widzialne piękno odkrywać Tego, który jest niewidzialny.

„Kto odwiedził kościół Hagia Sofia w Konstantynopolu — pisze S. Bułhakow<sup>87</sup> - i uległ wrażeniu, jakiego się tam doznaje, zostanie na zawsze ubogacony nowym pojęciem świata w Bogu, to jest w Boskiej Mądrości”. Ta świątynia, według tego samego autora, jest „łabędzim śpiewem Nowego Rzymu” (tj. Konstantynopola), szczytem rozwoju duchowego, podsumowaniem wszystkiego, co grecki Kościół siedmiu soborów ekumenicznych dał Kościołowi powszechnemu.

## Ekskurs: Traktaty syntetyczne

Przebiegając pobieżnie te zróżnicowane tendencje, łatwo zauważamy, że każda z nich uwydatnia któryś z ważnych elementów życia duchowego. Byli też autorzy, którzy jeśli nie usiłowali stworzyć jakiejś syntezy, to chcieli przynajmniej podać pewien całościowy ogląd, pełną naukę duchowości.

Już *Życie świętego Antoniego*, które napisał Atanazy (+379), można uważać za pewnego rodzaju podręcznik ascetyczny dla mnichów. To, czego nie naucza przykład Świętego, zostaje przekazane w postaci jemu przypisanych pouczeń.

*Apoftegmaty Ojców pustyni* mają formę aforyzmów, dziwacznych czasem przykładów i elementarnych pouczeń. Wszelako trudno znaleźć jakieś inne dzieło, które by poruszało niemal wszystkie

<sup>87</sup> *The Wisdom of God*, London 1937, s. 13.

aspekty życia duchowego począwszy od pierwszego nawrócenia aż po modlitwę mistyczną.

*Historia dla Lausosa* Palladiusza (+przed 431), *Łąka duchowa* Jana Moschosa (+619), *Dzieje świętych mnichów* Teodoretą z Cyru (+ok. 466), u łacinników *Dialogi* Grzegorza Wielkiego (+604) (po grecku zwany Grzegorz Dialogos) zamykają tę literaturę rodzaju apoftegmatycznego.

*Drabina do raju* Jana Klimaka (+ok. 649) wydaje się systematycznym traktatem z 33 „szczeblami”, to jest rozdziałami o różnych cnotach, od wyrzeczenia się świata po prawdziwą miłość. Jednak poszczególne rozdziały nie są niczym innym, jak tylko znakomitym zbiorem definicji tak zwanych aforystycznych, które wyrażają różne aspekty poruszanego traktatu.

Dążność Ojców greckich do usystematyzowania całej nauki duchowej doprowadziła w okresie bizantyńskim do układania florilegiów. I tak np. *Pandektai Nikona* z Czarnogóry (+ok. 1088) napisane są w określonym celu: by je ofiarować mnichom zbiegłym z Azji Mniejszej przed Saracenami; stanowią swego rodzaju skrót patrystyczny i prawniczy, który mógłby im zastąpić bibliotekę. Podobny cel, choć mniej prawniczy, a więcej duchowy, ma także *Synagoge* Pawła Ewergetyna (+1054). Z nowszych czasów mamy sławną *Filokalię* ułożoną przez Makarego z Koryntu (+1805) i Nikodema Hagiorytę (+1809), z której możemy poznać duchowość grecką. Chociaż jest to dzieło ogromnego znaczenia, to nie może jednak być uważane za kompletny obraz nauki Ojców, gdyż zawiera tylko teksty na uprzednio wybrany temat: modlitwy hezychastycznej.

## ROZDZIAŁ 2

# Zycie z Bogiem

### 1. Życie trynitarne

#### a) Relacja dialogu z Bogiem Ojcem

Mówi się, że ateizm jest zjawiskiem czasów nowożytnych<sup>1</sup>. Filozofia grecka na początku naszej ery daje świadectwo powszechnej wiary w istnienie Boga. Istotnie, systemy filozoficzne tamtego czasu chcą wznosić się ku Bogu, źródłu szczęścia, ideałowi dobra i piękna. Teologia staje się jedną z trzech podstawowych części filozofii, dojściem do doskonałości ludzkiej myśli<sup>2</sup>. Człowiek obdarzony jest inteligencją, aby wejść w kontakt z rzeczywistością, a ta jest nieskończona, czyli boska.

Jest wielką zasługą greckich filozofów, że problem Boga ustawili na tych egzystencjalnych podstawach. Będąc doskonałością bytu, Bóg przedstawia się jako ideał moralny, który pobudza człowieka nie tylko, by Go poszukiwał, ale żeby Go też i naśladował. „Dla nas

<sup>1</sup> R. A. Gauthier, *Eudémonisme*, DS AM 42 (1961), 1660-1674.

<sup>2</sup> Plutarch, *Questiones convivales* 1,4, 5.



— mówi Platon — bóstwo ma być miarą wszystkich rzeczy. (...) Ale aby takie istnienie znalazło w nas upodobanie, potrzeba, byśmy byli takimi jak ono ze wszystkich naszych sił, jak tylko to możliwe”<sup>3</sup>.

Wobec tak szczytnego pojęcia Boga zbyt antropomorficzne wydają się nam obrazy i nauki o Bogu, jakie nam podają różne religie, a nawet Biblia. Wszelako w tym filozoficznym wywyższeniu religii kryje się też jej głęboki upadek. Bóg wyrażony pojęciami rozumowymi staje się tylko najwyższą ideą, „niewzruszonym motorem”, albo obojętnym wobec świata, albo też koniecznym prawem świata. W tych wszystkich przypadkach udaremniona zostaje możliwość dialogu z owym najwyższym bytem. Bóg, mimo że jest dobrocią, przestaje być żywą osobą, nie może być Ojcem.

Filon żywo odczuwał ten brak w ujęciach filozoficznych. Dla niego, wierzącego Hebrajczyka, *Theos* oznacza Osobę żywą, miłosierną. Zaprzeczali temu filozofowie, zatem - jego zdaniem - wszyscy oni są ateistami<sup>4</sup>. Chrześcijanie, na przekór filozoficznym przekonaniom tego czasu, wyznają swoją wiarę „w jednego Boga Ojca, wszechmocnego, Stworzyciela nieba i ziemi”. W tej wierze ukazuje się możliwość głównego aktu religii, mianowicie modlitwy.

Aspekt dialogalny w relacji człowieka z Bogiem jest w Biblii uwydatniony od początku aż do ostatniej stronicy. Bóg stworzył człowieka i do niego przemówił, a człowiek odpowiedział. Historia święta pełna jest pytań i odpowiedzi obydwu stron: Boga i ludzi.

Tej tradycji odpowiada definicja modlitwy, jaką czytamy na przykład u świętego Bazylego: jest to skierowana do Boga prośba o rzeczy odpowiednie<sup>5</sup>. Ewagriusz w swym dziełku *O modlitwie* nie waha się użyć innej definicji, pochodzenia platońskiego: wzniesienie myśli do Boga<sup>6</sup>. Lecz i on wiedział dobrze, że to wzniesienie trzeba bliżej określić. Myśl wznosi się ku Bogu, aby z Nim mogła rozmawiać. Dlatego już na początku wzmiankowanego dziełka przedstawia modlitwę także jako rozmowę ducha z Bogiem<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> *Prawa* IV, 716c.

<sup>4</sup> H. A. Wolfson, *Philo Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Mass.), 1942, 1.1, s. 27nn.

<sup>5</sup> Bazyli Wielki, *Hom, in mart. Julittam* 3, PG 31, 244A.

<sup>6</sup> Ewagriusz z Pontu, *De oratione?* 35, PG 79, 1173; I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Lettrité de l'abaisson d'Evagrele Pontique*, Paris 1960, s. 53nn.

<sup>7</sup> Tamże. 3, 1168; Hausherr, s. 16nn.

Ewagriusz jest uczniem Orygenesesa, który w księdze *O modlitwie* z cudowną prostotą przedstawia wielką nowość nauki chrześcijańskiej o Bogu w porównaniu ze wszystkimi systemami filozoficznymi. Orygenes usiłuje odeprzeć dwa zarzuty: „Pierwszy punkt: jeśli Bóg przewiduje przyszłość i wszystko, co ma nastąpić, to modlitwa jest niepotrzebna. Punkt drugi: jeśli wszystko dzieje się według woli Boga, a Jego wyroki są nieodwołalne i nie można niczego zmieniać w tym, czego On chce, to modlitwa jest bezskuteczna. Moim zdaniem trzeba to mieć przed oczyma przy rozwiązywaniu zarzutów podnoszonych przeciwko modlitwie”<sup>8</sup>. Orygenes usiłuje pogodzić z jednej strony filozoficzną niezmienność Bożą, z drugiej biblijną wiarę w sensowność dialogu z Ojcem niebieskim, który daje dobre rzeczy tym, co o nie proszą (Mt 5,11). Niezmienność Boga w ujęciu filozoficznym da się obronić, gdy się uciekniemy do wiedzy Boga dotyczącej przyszłości: „Jeśli Bóg naprzód wszystko przewiduje, to my logicznie możemy utrzymywać, iż wszystko, co jest przez Niego przewidziane, jest postanowione przez Opatrzność zgodnie z harmonią całości. Uwzględnia On to, o co ludzie proszą, ich usposobienie, ich wiarę, ich wolę: a to, co jest przewidziane, wszystko będzie odpowiednio zawarte w zrządzeniu Opatrzności”<sup>9</sup>.

Gdyby nawet refleksja ta miała pozór *argumentum ad hominem*, to i tak ukryta jest w niej teologiczna głębia. Opatrzność kierująca światem liczy się z ludźmi, z ich usposobieniami, z ich wiarą, dlatego losy świata włączone są do dialogu między Bogiem a człowiekiem. Z drugiej strony Orygenes był tym wielkim teologiem, który miał przeczucie, że ten dialog „na ziemi” jest tylko uczestnictwem w Duchu w dialogu wiecznym „w Niebie” między Ojcem a Synem. „Ten, co się tak modli, po otrzymaniu licznych dobrodziejstw otrzymuje zdolność, by się zjednoczyć z Duchem Pańskim, który napęłnia całą ziemię (por. Mdr 1,7). Nadto (...) będzie uczestniczył w modlitwie Syna Bożego, który jest obecny także wśród tych, którzy Go nie znają, i nie pomija niczyich modlitw, prosząc Ojca razem z tymi, wobec których jest pośrednikiem. Syn Boży rzeczywiście jest najwyższym kapłanem i rzecznikiem u Ojca. Modli się za tymi, którzy się modlą, wstawia się za tymi, którzy szukają Jego wstawien-

<sup>8</sup> PG 11,429-432.

<sup>9</sup> Tamże, 436.

nictwa”<sup>10</sup>. Modlitwa, która jest powszechnym zjawiskiem religijnym, widziana jest w chrześcijaństwie w perspektywie szczególnie głębokiej: czy to jako uczestnictwo człowieka w Bożym kierowaniu światem, czy też jako łaska, która nas wynosi do samego trynitarnego życia w Bogu.

## b) Opatrzność

Problem modlitwy jest ściśle związany z wiarą w Opatrzność. Jest ona dogmatem typowo biblijnym. Ale bardzo dużo mówią o niej również stoicy. Moralność Epikteta zbudowana jest na uległości Opatrzności Bożej: „Jeśli będziemy rozumni, to cóż innego zrobimy, jeśli nie to, że wszyscy i każdy z osobna będziemy wysławiać bóstwo, czcić je, wyliczać jego dobrodziejstwa? Pracując na roli, orząc, posilając się, czyż nie powinniśmy wyśpiewywać Bogu pieśni chwały? Bóg jest wielki, gdyż oddał nam do dyspozycji te narzędzia, które pozwalają nam uprawiać ziemię; Bóg jest wielki, gdyż dał nam ręce, itd.”<sup>11</sup>.

Zaskakuje ta nauka, pochodząca przecież od poganina: jest ona przeniknięta religijnością i gorącym uczuciem względem dobrego Boga, ale z drugiej strony ten Bóg, zgodnie z dogmatami stoickimi, jest rozumem świata, czyli bytem nieosobowym<sup>12</sup>.

W rzeczywistości u Epikteta odbija się problem jego czasu: z jednej strony pragnienie osobowego Boga, z drugiej zaś niezdolność myśli filozoficznej do usprawiedliwienia tego dążenia. Czyż bowiem przyjęcie ojcostwa Boga nie oznacza przypadkiem powrotu do prymitywnego pojęcia o świecie, zaprzeczenia koniecznych praw, które rządzą światem? To w rzeczywistości oznaczałoby wyrzucenie się wiedzy. Kto czyta homilie *O Opatrzności Teodoretę* z Cyru, zauważy, że to niebezpieczeństwo nie jest urojone: Bóg przyrównany jest tu do prowadzącego grę, a Jego udział zaznacza się tym, że w każdej chwili może rozstrzygać, jak Mu się podoba, albo do ka-

<sup>10</sup> Tamże, 445.

<sup>11</sup> *Dysertacje* 1,16,15nn.

<sup>12</sup> A. Jagu, *Epiktete*, DS AM 4 (1960), 822-829.

pitana okrętu, który zawsze może zmienić kurs, gdy Mu na to przyjdzie ochota<sup>13</sup>. Takie pojęcie musiało być nie do przyjęcia dla kogoś, kto ukończył uniwersytet w Atenach, jak np. dla św. Bazylego. Dla niego Opatrzność jest zamysłem Bożym wyrażonym w przykazaniu (*en tō prostagmati dianoiā*)<sup>14</sup>, czyli zarządzeniem Boskim dla stworzenia<sup>15</sup>, a więc prawem, które rządzi światem. Wobec tego czy chrześcijanie mają uważać ojcowską Opatrzność, dialogową relację z Bogiem za ujęcie czysto metaforyczne?

Rozwiązanie tego trudnego problemu przez Ojców greckich jest chrześcijańskie<sup>16</sup> i można je ująć bardzo prosto: Bóg jest Ojcem nie dla świata, ale dla swojego Jednorodzonego Syna. Byty stworzone, a przez to poddane prawom stworzenia, mogą mówić do Boga „Ojcze” tylko przez Jezusa Chrystusa, i to w stopniu, w jakim uczestniczą w życiu jedyne Pośrednika między Bogiem a ludźmi. Problem religijny w istocie swej staje się chrystologicznym. Ludzie i świat, wszystko musi być „wzięte od nowa”, „streszczone” (zrekapitulowane) w Chrystusie, jak to pięknie wyraża Ireneusz<sup>17</sup>.

Jest to zresztą orędziem samej Ewangelii. W historii tego orędzia Kościoła pierwszych wieków możemy wyróżnić trzy główne etapy rozumienia tegoż orędzia: 1) najpierw Chrystus jawi się jako całkowite spełnienie się nadziei potomstwa Abrahamowego; 2) następnie jako powszechne spełnienie się pragnień wszystkich ludzi; 3) i wreszcie jako zasada jednocząca cały kosmos.

Przejście od pierwszego aspektu do drugiego możemy zauważyć, gdy porównamy Ewangelię Mateusza z Ewangelią Łukasza. Trzeci aspekt widać już w teologii judeochrześcijan<sup>18</sup>, a w pełni został on rozwinięty przez Ojców greckich, i jest częścią wspaniałej „syntezy kosmicznej” Maksyma Wyznawcy<sup>19</sup>. Przejmuje on od Grzegorza z Nazjanzu ideę dwóch połączeń. Platońskie spojrzenie na widzialny świat zakłada jego zerwanie ze światem niewidzialnym. Przepaść

<sup>13</sup> *Discours sur la Providence*, Paris 1954.

<sup>14</sup> *Hom. in Hex* 7,1, SCh 26 bis (1968), s. 395, PG 29,149A.

<sup>15</sup> Tamże, 7,4, s. 413,157A.

<sup>16</sup> Por. T. Śpidlik, *La spiritualité*, s. 100nn.

<sup>17</sup> Por. L. Regnault, w: DS AM 7,2 (1971), 1949nn.

<sup>18</sup> J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958.

<sup>19</sup> L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

między nimi przewyciężył sam człowiek, który jest „pierwszym połączeniem”<sup>20</sup>: jest bytem materialnym i duchowym w jednej osobie. Ale Biblia uwidacznia nam drugą przepaść: między tym, co stworzone, a transcendentnym Bogiem. Została ona przekroczona przez „nowe połączenie”<sup>21</sup>: dzięki wcieleniu Chrystusa — Boga, który stał się człowiekiem. W ten sposób „wszystko zostaje w Nim sprowadzone do jedności”<sup>22</sup>, mówi Grzegorz z Nazjanzu, albo jak podaje Maksym Wyznawca: „Chrystus jest centrum, gdzie się zbiegają wszystkie linie”<sup>23</sup>. Jest On zwycięstwem nad siłami podziału.

Dodajmy jeszcze jedną uwagę, by lepiej zrozumieć doniosłość tej syntezy. Gdy się ją weźmie tak, jak została podana, to mogłaby wyglądać na jakąś „teorię kosmiczną”, która niewiele ma wspólnego z problemami religijnymi. Jednak Ojcowie widzą ją w innym świetle. Dla nich kwestią zasadniczą nie jest, jak zjednoczyć widzialne z niewidzialnym (to główny problem platonizmu), ale jak pogodzić konieczność praw kosmosu z Bożą i ludzką wolnością. Ojcowie greccy, jak to już zauważyliśmy, wcale nie zamierzali zaprzeczać porządkowi kosmosu. U Klemensa Rzymskiego widzimy podziw dla precyzyjnej organizacji świata, uporządkowanego przez same swoje prawa: słońce, księżyc, korowód gwiazd, wszystko to w spokoju przebiega po ustalonych orbitach<sup>24</sup>. Tę samą myśl znajdujemy u Ireneusza<sup>25</sup>, Klemensa Aleksandryjskiego<sup>26</sup> i Bazylego<sup>27</sup>. „Porządek — pisze Grzegorz z Nazjanzu - obejmuje rzeczy niebieskie oraz ziemskie; porządek ma swoje miejsce zarówno w świecie umysłowym, jak i w dziedzinie, która podpada pod zmysły; porządek jest u aniołów i w krążeniu gwiazd; (...) porządek odkrywa się wśród elementów, z których składają się ciała”<sup>28</sup>. Ale Ojcowie dodają jeszcze więcej. Porządek we wszechświecie należy uznawać za boski, za odblask samego Boga. Dowód istnienia Stwórcy wyprowadzony

<sup>20</sup> Por. T. Śpidlik, *Gregoire de Nazianze. Introduction a l'etude de sa doctrine spirituelle*, OCA189, Roma 1971, s. 100nn.

<sup>21</sup> *Orationes* 34,10, PG 36, 252A.

<sup>22</sup> *Orationes* 2,23, PG 35,433A.

<sup>23</sup> *Mystagogia* 1, PG 91,668.

<sup>24</sup> *List do Kościoła w Kotynce* 20, PG 1,248nn.

<sup>25</sup> *Adv. haer.* II, 39,3, Harvey I, p. 346; tamże. 31,1, s. 343.

<sup>26</sup> *Kobierce* VII, 3,18, GCS 3, s. 13,1.25nn.

<sup>27</sup> Por. T. Śpidlik, *Lasophologie de S.Basile*, OCA 162, Roma 1961, s. 227nn.

<sup>28</sup> *Orationes* 32,8, PG 36,181C.

z porządku świata jest argumentem, którym chrześcijanie często się posługują<sup>29</sup>. Zdaje się, że nigdy nie nasuwały się im na myśl jakiegokolwiek wątpliwości co do siły dowodowej takiej argumentacji, która przecież niesie ze sobą poważne trudności. Rodzi się tu bowiem pytanie, kim jest i jaką naturę ma Bóg, który się ukazuje albo jest ukazywany poprzez ład we wszechświecie. Stoicy byli pewni, że tym argumentem można udowodnić istnienie powszechnego *Logosu* — *Nomосу*, który nie jest osobowy. Symptomatyczny jest tekst Seneki dotyczący tego zagadnienia. „Jowiszowi - pisze — przysługują wszystkie imiona. Chcesz go nazwać Przeznaczeniem?<sup>5</sup> Nie mylisz się. Od niego zależne są wszystkie rzeczy i on jest ich przyczyną. Chcesz go nazwać Opatrznością? Będziesz miał rację. Przez swe decyzje zaspokaja on potrzeby świata, aby bez przeszkód osiągał swój cel i rozwijał swą działalność. Chcesz go nazwać Naturą? Nie będzie w tym nic złego. Jemu wszystkie rzeczy zawdzięczają swoje narodzenie i ducha, który je ożywia. Dasz mu miano Świat? Nic w tym niesłusznego. On jest wszystkim tym, co widoczne, przenika wszystkie byty, utrzymuje w istnieniu samego siebie i wszystko, co w nim jest”<sup>30</sup>. W takim Bogu duch ludzki nie znajduje jednak tego, czego szuka. Dlatego zobaczymy, jak radykalnie Ojcowie greccy przesuwają ten problem. Ład we wszechświecie nie utożsamia się z *Theos* Pisma świętego, ale z *Logos* — Stworzycielem. Z Nim świat wkracza w boską sferę i uzyskuje bezwzględną wartość. Z drugiej strony jednakże Logos to nie abstrakcyjne prawo, ale żywa Osoba, Syn Theos-Ojca, i między Nimi zachodzą wzniosłe odniesienia, które usiłuje się wyjaśnić w złożonych dyskusjach trynitarnych. W sposób zaskakujący rozwiązuje to zagadnienie Grzegorz z Nysy<sup>31</sup>. Łączność między Ojcem i Synem jest w najwyższym stopniu wolna, a mimo to wolność ta nie pomniejsza bezwzględnej konieczności i niezmienności, jaka istnieje w Bogu. W Trójcy Przenajświętszej Jej działanie „naturalne” (tj. wypływające z Jej „natury”, i w tym sensie konieczne) jest zarazem działaniem wolnym, podobnie jak u świecy: gdyby była wolna, oświecać i chcieć oświecać znaczyłoby

<sup>29</sup> Tamże 28,15, PG 36,45C.

<sup>30</sup> *Quaest. natur.* II, 45,1-3; por. *De beneficiis* IV 7,1-2.

<sup>31</sup> T. Špidlik, „*La liberta come riflesso del mistero trinitario nei Padri Greci*”, *Augustinianum* 13 (1973), s. 515-523.

dla niej to samo, albo gdyby oko było wolne, to u niego widzieć i chcieć widzieć oznaczałoby to samo<sup>32</sup>. I tak odkrywa się w Bogu rzeczywistość cudownego zjednoczenia przeciwieństw: wolność i konieczność, które sobie nie przeczą, ale się wzajemnie wspierają. Świat widzialny jest odbiciem tej pozornej antynomii: z jednej strony wolna miłość Boga do człowieka, z drugiej zaś, w tym samym czasie, odbicie Jego nienaruszalnej piękności w ładzie i trwaniu świata. Ta tajemnica urzeczywistnia się we wcieleniu Słowa, które prawu się poddając, uwalnia nas spod prawa (por. Ga 4,4nn). Te słowa wypowiedziane przez św. Pawła w kontekście historii Izraela znajdują zastosowanie „kosmiczne” w odniesieniu do uwolnienia człowieka z niewoli elementów tego świata. I tak Ewangelia jest radosnym orędziem, które nas zbawia od tego, czemu nawet bogowie mitologiczni podlegali: od przeznaczenia (*heimarmen, fatum*)<sup>33</sup>.

### c) W Jezusie Chrystusie

Zdaje się, że Platon jako pierwszy użył terminu *teologia* na oznaczenie wiedzy o bogach<sup>34</sup>. Dla Plutarcha jest ona jedną z trzech podstawowych części filozofii, obok dialektyki (retoryki) i etyki (polityki)<sup>35</sup>. Wśród chrześcijan po świętym Janie Ewangelistcie jako pierwszym teologu idzie zwany Teologiem Grzegorz z Nazjanzu, gdyż swoje siły poświęcił, by dać świadectwo słowu, które jest Bogiem (*Theos-Logos*). Być heroldem Boga znaczy dla niego głosić bóstwo Chrystusa<sup>36</sup>.

Duchowość to dogmat przeżywany. Dlatego nawet wśród dyskusji, które skłócają między sobą przeciwników, bezwiednie daje znać o sobie postawa kultu, nabożeństwa do Chrystusa, co jest wspólne wszystkim chrześcijanom. Starożytne liturgie wysławiają Go, składają Mu dziękczynienie, uwielbiają, proszą. Jednak w początkach akcent uczuciowy występuje tylko w postaci dyskretnej: u męczenn-

<sup>32</sup> Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, 2, PG 45, 776C.

<sup>33</sup> D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Bruxelles 1945.

<sup>34</sup> Por. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1944-54, t. II, s. 598.

<sup>35</sup> *Quaestiones conviviales* I, 4, 5.

<sup>36</sup> Por. T. Spidlik, *Gregoire de Nazianze*, s. 134nn.

ników, pielgrzymów do Jerozolimy, w religijnej poezji Syryjczyków. Wszelako coś się kryje w uwadze Orygenes, według którego zasadniczo nie powinno się mówić, że się Jezusa prosi, ale że się to czyni przez Jezusa<sup>37</sup>. W Łoski<sup>38</sup> czyni jeszcze inną uwagę, tym razem z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej: otóż nie zgadza się on na pobożność rozpowszechnioną na łacińskim Zachodzie jako „naśladowanie Chrystusa”. Twierdzi, że to się sprzeciwia wschodniej tradycji, która jako ideał przedkłada „życie w Chrystusie”<sup>39</sup>. Gdyby jednak obydwaj powyższe spostrzeżenia brać dosłownie, to nie są one prawdziwe. Tenże Orygenes wiele razy wzywa Jezusa, a Ojcowie greccy często mówią o naśladowaniu Chrystusa<sup>40</sup>. Jan Klimak takimi słowami określa chrześcijanina: „Być chrześcijaninem to znaczy naśladować Chrystusa, w stopniu dostępnym człowiekowi, w słowach, czynach i myślach”<sup>41</sup>. Jak już wspominaliśmy, „teologie” u schyłku starożytności w nauce o Bogu wysuwają na pierwszy plan aspekt moralny. Skoro bóstwo jest dla nas jedyną szczęśliwością, to z tego wynika, że jest ono także normą doskonałości i powinno być naśladowane według naszych możliwości<sup>42</sup>. Identyczna postawa moralna powinna być zachowana, gdy problem Boga przechodzi na płaszczyznę chrystologiczną.

Jedno jest pewne: dla Ojców greckich Chrystus jest wewnętrznym prawem dla całego wszechświata, a zatem tę samą rolę ma On spełniać w życiu duchowym chrześcijanina. Na pierwszym miejscu jest On zasadą wewnętrzną: nie tylko jako Ten, do którego zanosimy modlitwy, ale raczej jako Ten, który w nas się modli. A gdy w moralnym życiu chce się Go brać jako zewnętrzny wzór, to wysiłki trzeba skierować do tego, by Go mieć w sobie, by się z Nim utożsamić. U Orygenes określenia „cnota” i „Zbawiciel” są używane zamiennie: On *jest* cnotami, a myje tylko *namy*. Jezus „nie różni się od cnót, których jest pełnią”<sup>43</sup>. On jest sprawiedliwością, On mą-

<sup>37</sup> *De oratione* 15-16, PG 11, s. 464nn.

<sup>38</sup> W. Łoski, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, s. 242.

<sup>39</sup> N. Kabazilas, PG 150, 493-726.

<sup>40</sup> I. Hausherr, *Limitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, w: *Alélanges... F. Cavallera*, Toulouse 1948, s. 231-2591; OCA 183 (1969), s. 217-245.

<sup>41</sup> *Drabina donieba*, 1, PG 88, 633B.

<sup>42</sup> *Tejjet* 176ab.

<sup>43</sup> Orygenes, *Fragm. in Jo.* IX, GCS 4, s. 490, 24.



drością, On prawdą. Dlatego praktyka cnót jest prawdziwym uczestnictwem w istocie Chrystusa<sup>44</sup>.

Pewien wyjątek z homilii paschalnej Grzegorza z Nazjanzu dobrze objaśnia to utożsamienie: "Wczoraj zostałem z Chrystusem ukrzyżowany, dzisiaj wraz z Nim zostałem uwielbiony Wczoraj byłem wraz z Nim martwy, dzisiaj od nowa z Nim żyję, z Nim powstaję (...). Staliśmy się jakby Chrystusami, gdyż Chrystus stał się takim jak my, zostaliśmy przez Niego ubóstwieni, gdyż On dla nas stał się człowiekiem"<sup>45</sup>.

Tekst ten obala zarzut, że greccy Ojcowie podziwiali i uwielbiali Chrystusa przeważnie jako Logos, a nie w Jego człowieczeństwie<sup>46</sup>. Pewnie, że trudno mówić o wyraźnym nabożeństwie pierwszych wieków do Jezusowego człowieczeństwa. Modlitwa chrześcijan zwracała się „do Chrystusa jako do Boga”, według świadectwa Plińskiego Młodszeo w jego sławnym liście do Trajana<sup>47</sup>. Ale jedna okoliczność bardzo zastanawiała pogan: fakt, że tę cześć oddawano ukrzyżowanemu człowiekowi<sup>48</sup>. W dziełach Orygenesa zauważamy stopniowe zbliżanie się do Jezusa jako człowieka, upokorzonego i cierpiącego. W pierwszych swych pismach autor ten poleca nam do naśladowania raczej boskie cnoty niewidzialnego Logosu: inteligencję, mądrość, prawdę, sprawiedliwość. Ale pod koniec życia, w *Komentarzu do Listu do Rzymian*, zamieszcza dużą ilość sformułowań, które nowe życie chrześcijańskie przedstawiają jako odtwarzanie tajemnic ziemskiego życia Jezusowego<sup>49</sup>.

#### d) W Duchu Świętym

Począwszy od połowy IV wieku mnisi stają się wymownym świadectwem wiary w to, że to Duch Święty jest sprawcą wszystkich cudów w chrześcijańskim życiu, jak to czytamy w liście Makarego

<sup>44</sup> Por. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, s. 239nn.

<sup>45</sup> *Orations* 1,4-5, PG 35,397BC.

<sup>46</sup> *Essai sur la théologie mystique...*, dz. cyt.

<sup>47</sup> *Epist* X, 96, t. 4, wyd. M. Durry, Paris 1947, s. 96.

<sup>48</sup> Arnobius, *Adversus nationes* 1,36, CSEL 4, s. 23.

<sup>49</sup> M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris 1958, s. 288nn.

Egipskiego *Do synów Bożych* „Bóg, który kocha ludzi i ma staranie o swoje stworzenia, wlewa w nie świętą siłę i ją umacnia, podporządkowując ludzkie serce, duszę, ciało, wszystkie rzeczy i władze jarzmu Poczyciela”<sup>50</sup>. Narzucającym się zagadnieniem jest tu, jak rozumieć ten wpływ Ducha.

W pierwotnym środowisku chrześcijańskim istniały archaiczne formuły, które mówiły o „aniele Ducha Świętego”<sup>51</sup>. Anioł ten przychodzi, żeby tak się wyrazić, z wysoka, staje przed bramą serca, przynosi orędzie, wywiera pewien nacisk, ale zewnątrz. Człowiek przyjmuje Jego polecenie albo je odrzuca. Stąd taki nacisk kładziony na dyspozycyjność względem Ducha. Człowiek zawsze ma możliwość przyjąć Go lub odrzucić. Rodzi się tu jednak istotny problem: życie duchowe w takim ujęciu staje się bardzo niepewne. Zależy ono od Ducha, który działa różnie w różnych momentach, oraz od niestałości ludzkiej, od zmiennej naszej uległości względem Ducha. Według przenośni Pseudo-Makarego łaska Ducha w sercu podobna jest do płomienia lampy oliwnej, który ciągle migoce, czasem wzmagając blask, ale i grożąc nieustannie zagaśnięciem<sup>52</sup>.

To porównanie pochodzi chyba ze środowiska bliskiego mesalianom. U greckich Ojców spotykamy ujęcie przeciwne. Orygenes, aby określić zjednoczenie człowieka z Duchem, mówi o pewnej »*anakrasis*» co dosłownie znaczy mikstura, mieszanina<sup>53</sup>. U stoików termin ten był przyjęty w języku filozoficznym: był on pomocny do wytłumaczenia ich teorii zmian w świecie. Mikstura zachowuje elementy, z których jest utworzona, nie niszczy ich<sup>54</sup>. Ojcowie greccy uznali, że pojęcie to może oddać przysługę teologii. Grzegorz z Nazjanzu posługuje się więc tym terminem (albo podobnymi, jak: *mixis*, *krasis*), bądź to gdy wyjaśnia zjednoczenie duszy z ciałem, bądź też gdy chce wytłumaczyć związek natury ludzkiej i Boskiej w Chrystusie<sup>55</sup>. Teraz widzimy trzecie zastosowanie tego terminu: zjednoczenie Bosko-ludzkie między Duchem Świętym i człowiekiem. Ale

<sup>50</sup> PG 34,418B.

<sup>51</sup> J. Danielou, *Theologie du jude-christianisme* Paris 1958, s. 177nn.

<sup>52</sup> *De patientia et discretione* 10, PG 34, 873AB.

<sup>53</sup> *De oratione* 10, 2, PG 11,445 C; GCS 2, s. 320,12.

<sup>54</sup> J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn 1908.

im bardziej w refleksji Ojców na pierwszy plan wybijała się osobowość Ducha Świętego, tym bardziej problematyczne stawało się ustalenie, jak Bóg i człowiek mogą tworzyć jedność. W jakim znaczeniu możemy modlić się i działać w Duchu? Bazyli rozprawia o użyciu przyimka *en* (w), którym się w tym przypadku posługujemy. Zdaje sobie sprawę, że ten przyimek może mieć różne znaczenia: „Mówi się, że forma (*eidos*) jest «w» tym, który ją otrzymuje, że stałe usposobienie (*hexis*) jest «w» podmiocie, który je posiada, itp. Zgoda, ale tylko wtedy, gdy się przyjmie, że Duch Święty udoskonala istoty obdarzone rozumem, uzupełniając ich formę swoją doskonałością”. Z tego powodu Bazyli odważa się twierdzić, że dla tych, co są *logikoi*, tj. obdarzeni rozumem i uczestniczący w Bożym Logosie, Duch Święty ma *tau eidous logon*, „postać formy”<sup>56</sup>. Formę tę nazywamy światłem, ale jest to światło wewnętrzne. Mimo że przychodzi z wysoka i jest identyczne z Duchem, staje się ono w nas zdolnością widzenia i tworzy część naszej natury. „Podobnie jak zdolność widzenia znajduje się w zdrowym oku, tak też działalność (*energeia*) Ducha istnieje w duszy oczyszczonej. Dlatego Paweł życzy Efezjanom światłych oczu w Duchu mądrości (Ef 1,17-18)”<sup>57</sup>.

Ta nauka o obecności Ducha w nas staje się dla greckich Ojców podstawą mistyki. Poznawanie Boga w Nim samym uważa się za jeden z najwyższych stopni kontemplacji. Dusza oczyszczona jest jakby krynicą, w której przegląda się Niebo<sup>58</sup>. Nie jest to żadna poetycka przesada: dogmatyczną podstawą jest tu idea wewnętrznego zjednoczenia człowieka z Duchem Świętym, który daje nam poznać tajemnice Boga.

Ta sama nauka stoi u podstaw chrześcijańskiej moralności, czyli sztuki rozpoznawania duchów. Według mesalian ludzkie serce jest otwarte zarówno na dobro, jak i na zło, może w nim zamieszkać Duch, ale może i szatan, a człowiek jest podzielony w swojej naturze<sup>59</sup>. Natomiast Ojcowie greccy są mocno przekonani, że dobro przychodzi „od wewnątrz”, podczas gdy złe myśli przychodzą „z

<sup>55</sup> *Orationes* 32, 9, PG 36, s. 184n.; tamże, 38,13,325B.

<sup>56</sup> *Tractatus de Spiritu Sancto* 26, SC 17 bis (1968), s. 466n, PG 32,180BC.

<sup>57</sup> Tamże, Sch 17 bis, s. 486; PG 32,180C.

<sup>58</sup> T. Śpidlik, *La spiritualité der Orient chrétien. Manuel systematique*, OCA 206, Roma 1978, s. 326.

<sup>59</sup> Pseudo-Makary, *Hom.* 17,19, PG 34,708A.

zewnątrz”, nie należą do naszego „ja”, wprawiają w zamieszanie naszą istotę, która z natury jest duchowa. Osoba jest tzw. zasadą czynną. Osobowe zjednoczenie z Duchem sprawia, że dobre uczynki słusznie przypisane zostają bądź Jemu, bądź też nam samym, gdyż tu ma miejsce *synergieia*—Bosko-ludzkie współdziałanie<sup>60</sup>.

### e) Boża Trójca

Kiedy Jezus objawia tożsamość Boga i Ojca, to włącza to objawienie w inną tajemnicę, jeszcze bardziej niedostępną: w misterium Trójcy Przenajświętszej. Bóg jest Ojcem, gdyż ma Syna, który też jest Bogiem: Jezusa Chrystusa (J1,18). Podstawa ojcostwa Bożego została tu wyniesiona na poziom, który przekracza pojęcia czysto ludzkiego myślenia<sup>61</sup>.

Ojcowie greccy dobrze zdawali sobie sprawę, że wiara w Trójcę Świętą wyrażona w Credo jest fundamentem chrześcijaństwa i odróżnia je od wszystkich innych wiar. Doskonałość najwyższej wiedzy, tj. teologii, polega na „poznaniu Ojca, Syna i Ducha Świętego”<sup>62</sup>.

Choć jest to wiara wspólna wszystkim chrześcijanom, interpretowano ją na dwa bardzo różniące się sposoby: „aleksandryjsko-łaciński” i „grecki”<sup>63</sup>. Nauczanie łacińskie, pochodzące od Augustyna i Boecjusza, wychodzi od jedności: wszystko jest w Bogu jednością, nie zachodzą w Nim przeciwieństwa relacji<sup>64</sup>. Bóg jest jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego. Przeciwnie, pisma Ojców greckich (i łacińska liturgia) zostają wierne słownictwu Nowego Testamentu. Termin *ho Theos* zastrzeżony jest Ojcu Jezusa Chrystusa (Rz 5,6; 2 Kor 11,31; Ef 1,3). Ojciec wszechmogący, Stwórca nieba i ziemi, jest pierwszą przyczyną tego świata (więc nie sam Bóg jako taki!). Ale jest także źródłem wewnątrzboskiej jedności: Syn i Duch Święty są jedno w Ojcu. Życie wewnątrzboskie i życie świata, dwie sfery przepastnie

<sup>60</sup> *La spiritualité de l'Orient...*, s. 103nn.

<sup>61</sup> T. Spidlík, *La libertà come riflesso del mistero trinitario...*, dz. cyt.

<sup>62</sup> *Hom.in. Numéros* 10,3, SC 29 (1951), s. 199.

<sup>63</sup> M. Schmaus, *Trinité* w: H. Fries, *Encyclopédie de la Foi*, Paris 1965-67, t. IY s. 369.

<sup>64</sup> Sobór Florencki, Denzinger 703.

różne, zostały przez łaskę Ducha Świętego zjednoczone w tym wspólnym ojcostwie Boga. Tak droga poznania Boga i naszego zbawienia — mówi Bazyli — „idzie od jednego Ducha poprzez jednego Syna do jednego Ojca, a w odwrotnym kierunku istotna dobroć, naturalna świętość, królewska godność przychodzą od Ojca przez Jedno rodzonego aż do Ducha”<sup>65</sup>.

Jedność Boga, a także ludzi i wszechświata, w tym kontekście objawia się w sposób zupełnie nowy, niewyrażalny pojęciami ludzkimi, jako jedność osobowa i wolna (choć w świecie poznanym przez ludzkie doświadczenie wolność wygląda raczej na zasadę podziału). Według pięknego wyrażenia Pseudo-Dionizego Areopagity jest to „nad-jedność” (*bē hyper enarchian henotes*, jedność ponad zasadą jedności)<sup>66</sup>.

## f) Przebóstwienie

Wprowadzony w życie Boże, człowiek duchowy zostaje „przebóstwiony”. Ojcowie greccy mówią o *theosis*, *theopoesis*<sup>67</sup> i w tym kontekście czytają teksty Pisma świętego 2 P 1,4 („biorący udział w naturze boskiej”) i Dz 17,28, że jesteśmy „z Jego rodu” (cytat z poety Arato-sa). Nie wydaje się to przekonujące. Biblia zawiera raczej przeciwne ujęcie: podkreśla Bożą transcendencję, odległość, jaka dzieli człowieka od Boga. Ale i filozofia grecka oscyluje między dwiema przeciwnymi postawami. Z jednej strony istnieje starożytna tradycja religijna, która upomina człowieka, by nie przekraczał swoich granic i nie uważał się za równego bogom<sup>68</sup>: „Nie usiłuj dorównać Zeusowi, myślą nie wzlatuj wyżej, niż to przystoi człowiekowi”<sup>69</sup>. Z drugiej strony zwodnicza obietnica kusiciela *Będziecie jako bogowie* (Rdz 3,5) nie pozostała bez wpływu na ludzi wszystkich wieków, a w świecie helleńskim rozbrzmiewała w poezji, w filozofii, w reli-

<sup>65</sup> *Tract. de Sp. Sanctol* 18 SCAM 17 (1968), s. 197n, PG 32,153B.

<sup>66</sup> *De divinis nominibus* II, 4, PG 3,61 A; II, 1,637.

<sup>67</sup> J. Kirchmeyer, *Grecque (Eglise)*, DS AM 6 (1967), 840-841 (bibliogr.); I. M. Dalmis, G. Bar-dy, *Divinisation*, DS 3 (1957), 1376-1398.

<sup>68</sup> *Iliada* V, 441-442.

<sup>69</sup> *Ody ismijskie*, 5,14.

gii misteriów: człowiek jest z rodzaju bogów. „Taki jest szczęśliwy cel tych, co posiadają poznanie: stać się bogami, *theothnāi*” — pisze Poimandres<sup>70</sup>. To pragnienie stawania się isotami boskimi było tym silniejsze, im bardziej przygnębiająco brzmiała powszechna opinia o człowieku żyjącym na tym padole łez. Pod koniec starożytności Epiktet chce uważać ludzi za „ułamek, część Boga”<sup>71</sup>.

Do języka chrześcijańskiego wyrażenie „przebóstwienie” wprowadził Klemens z Aleksandrii. Chociaż początkowo było ono podejrzane, to jednak zostało przyjęte, gdyż dobrze można było nim wyrazić sytuację chrześcijan, odkupionych przez Chrystusa. „Słowo Boże stało się człowiekiem, abyś poznał, że człowiek może stać się Bogiem”<sup>72</sup>. Bazyl podkreśla przebóstwiająca działalność Ducha Świętego<sup>73</sup>. Przebóstwienie staje się dla Maksyma Wyznawcy kluczem do patrzenia na kosmos, spełnieniem głębokich pragnień ukrytych w naturze<sup>74</sup>. Rzeczywiście, w tym pojęciu można było zawrzeć różne aspekty życia duchowego: przejście od obrazu do podobieństwa (zob. dalej), zjednoczenie z Bogiem, życie wieczne, kontemplację, przekształcenie świata, Chrystusa obecnego w chrześcijańskich cnotach itd. Nic też dziwnego, że mistyk Symeon Nowy Teolog zakłada jako rzecz naturalną, że człowiek duchowy jest świadom takiego swego stanu, tzn. tego, że jest „przebóstwiony”.

Niemniej pogańskie pochodzenie tego terminu w dalszym ciągu drażniło niektórych Ojców. Dlatego woleli się posługiwać, w tym samym kontekście, równoznacznymi wyrażeniami: Boże usynowienie, pokrewieństwo z Bogiem (*syngendā*), zażyłość (*parthesia*), wspólnota natury, zespolenie (*krasis*) z Bogiem, uczestnictwo (*metoche*, *metousia*), odrodzenie.

<sup>70</sup> *Hermes Trismegiste*, Paris 1945, 1.1, s. 16.

<sup>71</sup> *Diatyby*, II, 8,1.

<sup>72</sup> *Protreptikos* 1,8, SCh 2 bis (1949), s. 63.

<sup>73</sup> Por. *Tract. de Sp. Sancto* 19, SCh 17 bis 9 (1968), s. 418.

<sup>74</sup> L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*., dz. cyt.

## 2. Natura odnowiona

### a) Życie zgodne z naturą

Grecka filozofia zaczyna od rozważań nad *fysis* naturą wszechświata<sup>75</sup>. Usiłowano cały kosmos sprowadzić do jednego tylko elementu (woda, *apiston*, powietrze itd.), do natury powszechnej, z której by się potem oddzieliły poszczególne natury. Według Arystotelesa<sup>76</sup> natura jest „sensem pierwszorzędnym i podstawowym” każdej rzeczy. Więc „żyć według natury” jest pierwszą zasadą moralną<sup>77</sup>. Czyżby to znaczyło, że człowiek jest niezależny i samodzielny, mający w sobie samym prawo moralne? Platon zauważa, że „natury duszy” nie można rozważać niezależnie od „natury wszystkiego”: nie tylko działa ona, ale również cierpi i ulega wpływom z zewnątrz<sup>78</sup>. Tę zależność człowieka od bytów z zewnątrz mocno podkreśla też Biblia. Wysławia wartość i piękno stworzeń, ale z drugiej strony stwierdza zależność wszystkich rzeczy od Stwórcy<sup>79</sup>. Same z siebie rzeczy stworzone są przygodne i kruche, muszą być ciągle podtrzymywane w istnieniu<sup>80</sup>. Bóg, który jest początkiem ich istnienia, jest też dawcą normy moralnej. Naród hebrajski żyje pod prawem pozytywnym, objawionym przez Boga, spisany w Mojżeszowej Torze.

W takim razie, przynajmniej na pierwsze wejrzenie, stoimy wobec dwóch ujęć dosyć różnych. Ale Ojcowie greccy nie odczuwali sprzeczności między filozoficznym immanentyzmem moralnym a biblijnym transcendentyzmem. Już Hebrajczyk Filon utożsamiał prawo naturalne, które zauważamy w świecie i w człowieku, z wolą Bożą, która stwarza byty i prowadzi je do doskonałości<sup>81</sup>. Potem Klemens Aleksandryjski wyraźnie stwierdzi: „Od Boga pochodzi prawo natury i prawo objawione, które tworzą jedną całość<sup>82</sup>.”

<sup>75</sup> Por. Epikur, *Periphyseos*; Lukrecjusz, *Onaturze wszechrzeczy*.

<sup>76</sup> *Metafizyka* 4,1015a, 14-15.

<sup>77</sup> A. Solignac, *Nature et vie spirituelle*, DS 11, 45-55.

<sup>78</sup> *Fajdos*, 270ce.

<sup>79</sup> Rdz 1,10.13.18.24; Mdr 1,13-15.

<sup>80</sup> Mdr 13,5; 16,24.

<sup>81</sup> *De vita Maysis* II, 48.

<sup>82</sup> *Kobierce* 1,182,1, GCS 2, s. 111,18, SCh 30 (1951), s. 176.

Prawo Nowego Testamentu jest duchowe — jest dziełem Ducha Świętego. I On z jednej strony przychodzi od Boga, z drugiej zaś wchodzi w wewnętrzną strukturę samegoż człowieka<sup>83</sup>. W konsekwencji przynależy do jego natury i staje się pierwszą zasadą moralności: „Naturalne (*katafysin*) jest dla człowieka to, co się składa na jego prawdziwe dobro: miłość, wiara, cnota, kontemplacja (...). Przeciwnie, wszelkie zło, grzech, złe myśli, namiętności (...) są przeciw naturze (*parajysin*)<sup>84</sup>. Ta terminologia jest sprzeczna z koncepcjami wypracowanymi w średniowieczu, gdzie sprawą podstawową i zasadniczą jest rozróżnienie między naturą i łaską. To rozróżnienie było konieczne przy udowadnianiu darmowości łaski Bożej. „Czysta natura jest dostępna doświadczeniu i poznawalna przez filozofię, i na swój sposób autonomiczna. Przeciwnie, łaskę uważa się za *decretum Dei*, Bożą wolę odnośnie do natury, by uświęcić stworzenie, podnieść je do stanu «nadnaturalnego»<sup>85</sup>. Używa się też określenia *natura lapsa* (upadła), która jest następstwem grzechu. Człowiek wskutek grzechu nie tylko traci łaskę, ale zostaje także *violatus in naturalibus*: jego naturalne skłonności zostają spaczony przez zło. Przy lekturze Ojców greckich trzeba zdawać sobie sprawę z tych różnic w nazewnictwie, aby zrozumieć wyrażenia często całkiem przeciwstawne do używanych w zachodniej teologii<sup>86</sup>. U łacinników cr. tą najbardziej „nadnaturalną” jest miłość. U Bazylego natomiast jest ona czymś najbardziej naturalnym u człowieka<sup>87</sup>. Książka *O Naśladowaniu Chrystusa*<sup>88</sup> upomina, by nie iść za naturą, podczas gdy dla Ojców greckich właśnie kroczenie za naturą to początek wszelkiego dobra.

Warto zapytać, skąd taka różnica w terminologii. Ogólnie możemy stwierdzić, że jest to wina, a zarazem zasługa herezji, które katolicy różnych miejsc i czasów musieli zwalczać. Na Wschodzie jeszcze długo pozostają ślady manichejskiego dualizmu. Trzeba

<sup>83</sup> *La spiritualité de l'Orient*, s. 32: „L'âme de l'âme humaine”.

<sup>84</sup> I. Hausherr, *Philautie* OCA137, Romal952, s. 134nn; tenże *Imitation de Jésus-Christ*, dz. cyt., s. 239nn, 255nn.

<sup>85</sup> S. Otto, *Nature*, w: *Encyclopédie de Foi*, dz. cyt., III, s. 194-199.

<sup>86</sup> Jest to jednak przeciwstawność najczęściej pozorna właśnie dlatego, że używając tych samych terminów, obie strony rozumiały je zupełnie inaczej (przyp. tłum.).

<sup>87</sup> *Reguly dłuższe*, 2,1, PG 31,908C.

<sup>88</sup> Roz. III, 54.



było podkreślać, że wszystko, co istnieje, każda natura, wszystko zostało stworzone przez Boga i powołane do rozwijania się ku pełnemu przebóstwieniu. Zachód przeciwnie, musiał zachować zdecydowaną postawę przeciwko pelagianizmowi, który obstawał przy samowystarczalności moralnej człowieka, co osłabiało konieczność łaski. Toteż święty Augustyn angażuje całą swoją wymowę, by ukazać słabość człowieka i jego natury, zepsutej przez grzech.

W tym kontekście upadłego człowieka również wschodni autorzy posługują się nieraz podobnym językiem. Grzegorz z Nazjanzu poleca, by „przymuszać” naturę<sup>89</sup>. Szczególnie syryjscy asceci, bardziej realistyczni, widzą człowieka takim, jaki jest, z jego „naturą pełną namiętności”<sup>90</sup>. Nawet niektóre teksty Pseudo-Makarego przywodzą na myśl „czystą naturę” łacinników, gdy pisze, że zło i Duch Święty są gośćmi natury<sup>91</sup>. Lecz takie wyrażenia spotyka się raczej okazjnie. Na Wschodzie pozostaje powszechną zasadą: „iść za naturą” to iść za Bogiem.

## b) Życie cnotliwe

### • Co to jest cnota?

Dzisiejsze rozprawy ascetyczne nierzadko dokładają wszystkich sił, by opisać cnoty systematycznie. Ojcowie greccy też mówią o cnotach, ale w sposób o wiele mniej systematyczny niż o wadach; niewątpliwie można mówić, że nauczanie ich uległo pewnej „grezycyzacji”. Wytworzone w jej trakcie pojęcie cnoty nie jest, tak jak to dziś widzimy, biblijne. Etymologicznie biorąc, aretē (cnota) nie jest pierwotnie pojęciem moralnym sensu stricto. Oznacza to, co jest u człowieka godne podziwu, co mu nadaje wartość. W pierwotnym społeczeństwie brano pod uwagę przede wszystkim siłę fizyczną, odwagę: *andreia*, moc to wybitne cechy *anēr*; męża, mężczyzny<sup>92</sup>. Nie ma się co dziwić, że taki termin nie jest biblijny. I w Starym Testamencie, i w Nowym wysławia się nie potęgę człowieka, ale wszech-

<sup>89</sup> *Camira* I, II, 32, w. 123, PG 37, 925.00

<sup>90</sup> Teodoret z Cym, PG 82,1288B; Maksym Wyznawca, *Questiones ad Thalassum*, 21, PG 90,317A.

<sup>91</sup> *Hom.* 17,4 PG 34,625B; 27,19, 708A.

<sup>92</sup> A. J. Festugiere, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, s. 19nn.

moc Boga. Takie znaczenie mają dwa teksty Piotra, gdzie użyto słowa *arete* (1 P 2,9:1,3); w trzecim mówi on (2 P 1,5) wprawdzie o cnocie człowieka, ale ugruntowanej na wierze. Paweł używa tego wyrazu jeden tylko raz (Flp 4,8).

W starożytności greckiej, przeciwnie, cnota jest podstawowym terminem moralnym. Początkowo, gdy rozumiano przez nią siłę fizyczną, podziwiano ją właśnie, gdyż przez nią uzyskuje się stanowisko w społeczeństwie. Im bardziej jednak społeczeństwo się rozwija, tym coraz więcej uznania zyskują usługi oddane wspólnocie, *polis*. Cnoty stają się cechami wybitnie społecznymi, moralnymi, a nade wszystko umysłowymi.

Według Sokratesa cnota to na pierwszym miejscu wiedza<sup>93</sup>. Natomiast Platon, Arystoteles i stoicy zdają sobie sprawę, że życie intelektualne nie mogłoby istnieć, gdyby brakło cnót, które panują nad namiętnościami w zmysłowej części duszy<sup>94</sup>. Toteż do prawdziwego pojęcia cnoty nie wystarczy sama wiedza, ale potrzeba czegoś więcej: mocy ducha, *tonos*<sup>95</sup>, by realizować to, co się poznaje. Gdy pojęcie cnoty w klasycznym okresie filozofii greckiej miało aspekt zasadniczo intelektualny, to później powraca ono do swego konkretnego znaczenia i odnosi się do sfery *praxis*. W tym stadium rozwoju termin ten przejmują autorzy chrześcijańscy, dla których życie cnotliwe oznacza zachowanie przykazań Boskich.

Pierwszej syntezy ujęcia biblijnego i klasycznej nauki stoików dokonał Filon z Aleksandrii. Trzyma się on mocno objawionego dogmatu, że potęga, moc i doskonałość należą do Boga. Udzielił ich On jednakże cnotliwym ludziom<sup>96</sup>. Ojcom greckim nie przyszło trudno przejść tę naukę tam, gdzie rozwinięto temat o obrazie i podobieństwie do Boga.

Według definicji Arystotelesa cnota wyraża łatwość i trwałość (*hexis*) w spełnianiu dobra, tak, że przyzwyczajenie do dobra staje się „drugą naturą”<sup>97</sup>. Dla Ojców greckich stan cnotliwy odnosi się raczej do pierwotnej natury, jaka wyszła z rąk Bożych.

<sup>93</sup> G. Michaelis, *DieEntwickelungsstufen in Platons Tugendlehre*, Barmen 1893.

<sup>94</sup> *Etykanikomachejska*, 1102-1103.

<sup>95</sup> H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I-IV Leipzig 1921-1924, 1.1, s. 563.

<sup>96</sup> *Filon, Legum allegoriz* I, 52; 48; 49.

<sup>97</sup> *Etyka nikomachejska*, I, II, c. IV 1106b.

To prawda, że czasem naukę o cnocie włączano do chrześcijańskiej nauki w sposób mechaniczny, nie licząc się z nowością chrześcijańskiego znaczenia. Definicje, które Ojcowie cytują, można wyczytać u filozofów<sup>98</sup>. Ale nie trzeba im przypisywać zbyt wielkiego znaczenia tego pojęcia. Więcej praktycznego pożytku przynoszą aforyzmy o cnocie, które były w obiegu w starożytnym nauczaniu. Oto najważniejsze:

— „Cnota jest jedynym dobrem, złem jedynym zepsucie, reszta jest obojętna”.

Powiedzenie to pochodzi od Sokratesa<sup>99</sup>. Grzegorz z Nazjanzu odniósł je do Pisma świętego, interpretując je w kontekście słów świętego Pawła (Rz 8,28): *Dobrym wszystko służy do dobrego, dla złych wszystko jest wstrętne*

— „Cnota to złoty środek między dwiema krańcowościami”.

Przez tę ideę Arystoteles wprowadza do etyki to, co było zasadą dawnych lekarzy odnośnie zdrowia fizycznego: *metron* to równowaga między przeciwstawnymi siłami<sup>100</sup>. W tym kontekście mnisi mówią o umiarkowaniu koniecznym w każdej ascetycznej praktyce<sup>101</sup>.

— „Cnota jest sama dla siebie nagrodą”.

Ta zasada o samowystarczalności cnoty otrzymuje nowe znaczenie w nauce chrześcijańskiej. Orygenes utożsamia cnoty z samym Chrystusem<sup>102</sup>: udział w życiu Bożym już można traktować jako nagrodę za to życie<sup>103</sup>.

— „Droga do cnoty jest trudna, występki przychodzi łatwo”.

Autorzy chrześcijańscy zgodnie twierdzą, że cnoty zdobywa się „pracą i potem”<sup>104</sup>. Często jednak zaznaczają, że asceza jedynie z początku tak trudno przychodzi, a później życie duchowe jest łatwe, gdyż odpowiada ono naturze<sup>105</sup>.

<sup>98</sup> E. G. Konstantinou, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa*, Würzburg 1966.

<sup>99</sup> W Kutschbach, *Das Verhältnis der stoischen Ethik zur Ethik Platons*, Halle 1912, s. 20.

<sup>100</sup> H. Kalchreuter, *Die Mesotes bei und vor Aristoteles*, Tübingen 1911.

<sup>101</sup> Jan Kasjan, *Collationes Patrum*, 2, 4, PL 49, 528, SCh 42 (1955), s. 116.

<sup>102</sup> *Fragm. in Jo. IX*, GCS 4, s. 490, 24.

<sup>103</sup> H. Crouzel, *Theologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, s. 239nn.

<sup>104</sup> Orygenes, *Hom. in Lucam*, 39, GCS 9, s. 239.

<sup>105</sup> Atanazy, *Vita Antonii* 20, PG 26, 873A.

— „Cnota jest jedna, występki liczne”.

Jedyność cnoty (albo powiązanie cnót: *akolouthia*) rozumie się w tym znaczeniu, że w przeciwieństwie do wad wszystkie cnoty tworzą harmonię<sup>106</sup>. Bazyli stosuje tę zasadę do zachowania przykazań Boskich: trzeba je zachować wszystkie, żadnego nie pomijać<sup>107</sup>. Inni natomiast z tego samego założenia wyprowadzają — w odwrotnym kierunku — wniosek praktyczny: gdy się świadomie praktykuje pewne cnoty, to inne idą za nimi, i „kto zdobył jedną cnotę, potencjalnie posiada je wszystkie, ponieważ występują one razem”<sup>108</sup>.

#### • Podział cnót

Pomimo pewnych inicjatyw, by uszeregować cnoty według jakiegoś kryterium z Pisma świętego, na przykład Błogosławieństw, Ojcowie przyjęli schemat platoński czterech cnót kardynalnych, który odpowiadał duchowi czasu. Ewagriusz uzasadnia krótko podstawę takiego podziału: „Jest to faktem, że według naszego mądrego mistrza [dla Ewagriusza jest nim Grzegorz z Nazjanzu, nie Platon] rozumna dusza jest trójdzielna: gdy cnota mieści się w części rozumowej (*logistikon*), wtedy nazywa się roztropnością (*fronesis*) albo inteligencją (*synesis*), albo mądrością (*sofia*). Gdy się odnosi do dziedziny pożądliwości (*epithymetikon*), nazywa się powściągliwością (*sōfrosyne*), miłością (*agape*) i wstrzemięźliwością (*enkrateia*). Gdy dotyczy dziedziny popędliwości (*thymikon*), jest męstwem (*andreia*) i wytrwałością (*hypomone*). Gdy obejmuje całą duszę, jest sprawiedliwością (*dikaiosyne*)”<sup>109</sup>.

Podział opiera się zatem na łatwym schemacie: człowiek myśli, pragnie, opiera się złu. Trafność myślenia to roztropność, pragnienia to powściągliwość, oporu to odwaga. Sprawiedliwość, która rozdziela wszystko według słusznej proporcji, jest czwartą cnotą, która kieruje działaniem trzech poprzednich<sup>110</sup>. Genealogie cnót, jakie przedkładają autorzy duchowni, są liczne. Chcą one wykazać, jak niektóre cnoty same z siebie rodzą inne. Była to idea szczegól-

<sup>106</sup> Por. Jan Klimak, *Drabina do nieba* 9, PG 88, 839D — 841A; Pseudo-Makary, *Hom.* 40,1, PG 34,764A.

<sup>107</sup> D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1948, s. 152nn.

<sup>108</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierca* II, 80,3, GCS 2, s. 155,4, SCh 38 (1954), s. 97.

<sup>109</sup> *Praktikos* 89, SC 171 (1971), s. 681nn; por. nota tamże.

<sup>110</sup> Platon, *Polityka* 439a i następane.

nie droga stoikom<sup>111</sup>. Wyszczególnienia znane autorom chrześcijańskim<sup>112</sup>, ogólnie biorąc, mają to wspólne, że na początku stawiają wiarę, a na końcu miłość.

- Miłość

Nauka Nowego Testamentu<sup>113</sup> nie pozostawia miejsca na wątplenie o tym, że doskonałość chrześcijańska polega na miłości i że to ona wprowadza w tajemnicę Boga. Jednakże św. Ireneusz musiał staczać boje „*przeciwko herezjom*”, czyli przeciw gnostykom, by w pełnym świetle ukazać tę prawdę typowo chrześcijańską: „Naczelny obowiązek miłości jest o wiele ważniejszy od poznania, bardziej chwalebny niż prorocstwo, przewyższa wszystkie inne charyzmaty”<sup>114</sup>.

Wydaje się jednak, że gnostycyzm wraca jeszcze później pod różnymi przebraniami. W systemie Ewagriusza, który wywyższa kontemplację, miłość przedstawia się nie jako cel najwyższy, ale tylko jako wymagany warunek, jako „wstęp do gnozy”<sup>115</sup>. Słowa te, brane w oderwaniu od kontekstu, mogłyby prowadzić do błędnej interpretacji. Trzeba je wyjaśniać w kontekście nauczania o *theoria*, „prawdziwej gnozie” chrześcijańskiej. W niej miłość jest nie tylko warunkiem przygotowującym do kontemplacji, lecz jej prawowitym terenem, należy do istoty poznania w sensie chrześcijańskim. W tym duchu odczytujemy przepiękne wyjaśnienie Ewagrińskiego aforyzmu u Filoksena z Mabbuga: „Chociaż życie duchowe polega na kontemplacji Boga, to św. Paweł woła: «Nie będę jej szukał poza miłością! A gdyby ją trzeba było osiągnąć w inny sposób niż przez prawowitą bramę miłości, to jej nie pragnę. I gdyby mi darmo była dana, a ja bym nie musiał jej zdobywać przez miłość, to jej nie chcę: pragnę wejść do niej tylko przez naturalną bramę, którą jest miłość»”<sup>116</sup>.

<sup>111</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów WW*, 125; H. von Arnim, *Stoicorum vet. fragm* III, s. 72.

<sup>112</sup> Por. np. Klemens Alesandryjski, *Kobierce* II, 31,2, GCS 2, s. 129, SCh 38 (1954), s. 57; I, II, 31, s. 129, s. 57-58.

<sup>113</sup> Łk 10,25-38; Mt 25,31-46; 1 Kor 13; 1J 4,16.

<sup>114</sup> *Adv. haer.* IY 53,2; Harvey, t. 2, s. 263.

<sup>115</sup> Ewagriusz z Pontu, *Praktikos* Prol., SC 171 (1971), s. 492.

<sup>116</sup> I. Hausherr, *Contemplation et sainteté Une remarquable mise au point par Philaxène de Mabboug* (+523), AM 14 (1933), s. 189; OCA 176, Roma 1966, s. 31.

Żywy u pierwszych chrześcijan ideał kontemplacyjny Greków nie osłabia chrześcijańskiego pierwszeństwa miłości. Ale można spotkać pewnych współczesnych krytyków życia monastycznego<sup>117</sup>, którzy w praktyce życiowej dawnych ascetów widzą pomniejszenie wartości miłości Bożej. Czyż bowiem owi mnisi nie chcą dążyć do doskonałości przez własne „prace i mozoły”<sup>118</sup>, bardziej niż przez zaufanie do miłości Bożej wobec człowieka? Zresztą w ich pismach mało się mówi o miłości, a o wiele więcej o umartwieniach i pokutach.

Lecz i ten zarzut powstał przez nieporozumienie. Nie mówią chętnie o miłości, „gdyż kto mówi o miłości, o Bogu mówi, a to jest sprawa ryzykowna”, zauważa Jan Klimak, stawiając czystość moralną jako warunek do mówienia o Bożych tajemnicach<sup>119</sup>. Z drugiej strony nie pojmuje się twardej ascezy mnisej jako zastąpienie miłości, ale raczej jako jej dowód. Gdyby asceza nie była natchniona przez miłość, straciłaby swoje uzasadnienie i swoją wartość<sup>120</sup>.

Jak w innych punktach, tak i w ujęciu tej cnoty myśl biblijna spotyka się z tradycją grecką. Język hebrajski na wyrażenie pojęcia miłości miał czasownik *ahab* i rzeczownik *ahabah*. W rozumieniu potocznym nie dbano zbyt o rozróżnienie miłości religijnej od świeckiej, czystej od nieczystej, uczuć rodzinnych od przyjaźni. Nadto Biblia o wiele więcej mówi o miłości Boga ku ludziom niż o miłości ludzi do Boga<sup>121</sup>. Język grecki miał natomiast na oznaczenie miłości różne terminy (*eran*, *agapan*, *filein*, *stergein*), a filozofia, mówiąc o miłości, używała wielu rozróżnień i uściśleń. Jeszcze do dzisiaj klasyczną pozostaje tu *Uczta* Platona.

Ale właściwie to filozoficzne ujęcie miłości wydawało się nie do pogodzenia z posłaniem ewangelicznym. Platon dużo mówi o miłości człowieka względem Boga, o boskim erosie. To jest naturalne, że wielkość człowieka okazuje się w nienasyconym pragnieniu prawdy, piękna, wiedzy. Niestety, samo pragnienie nie może uszczęśliwić, gdyż zawiera w sobie brak tego, czego się pragnie. Z drugiej strony Bóg, będąc doskonałym, nie może pragnąć czegoś poza sobą, czyli

<sup>117</sup> Por. G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Roma 1961.

<sup>118</sup> Bazyli Wielki, *Horn. in Pricipium Prouerbiorum* 16, PG 31,421A.

<sup>119</sup> *Drabina do nieba* 30, PG 88\* 1156A.

<sup>120</sup> PQ 82, 1497-1522: *Oratio de divina et sancta caritate*.

<sup>121</sup> Por. E. Prat, *La charite dans la Bible*, DS AM 2,1 (1953), 508nn.

nie może kochać ludzi ani świata<sup>122</sup>. I jak tu pogodzić tę naukę z objawieniem, że Bóg jest miłością (1J 4,8-16) i że On pierwszy nas umiłował? Jeśli doskonałość polega na miłości, to miłość powinna też być prawdziwą szczęśliwością.

Chrześcijanie byli świadomi tej sprzeczności. Ukochanie Boga nie może być erosem Platona, pragnieniem własnej doskonałości. Skoro Bóg stworzył świat i ludzi, to uczynił to, odpowiadają Ojcowie, nie po to, by coś zyskać, ale by dać, by udzielić ze swych dóbr komuś innemu<sup>123</sup>. Na odróżnienie tych dwu odmiennych „miłości” Ojcowie używają też, choć nie zawsze, dwóch greckich terminów: *eros* miłość pożądania, i *agape* miłość życzliwa, dobroczynna<sup>124</sup>. Te dwie miłości, choć tak się różniące, nie wykluczają się u ludzi, lecz stanowią ludzki i boski składnik naszej doskonałości<sup>125</sup>. Zarazem jest oczywiste, że znakiem Bożego życia w człowieku jest *agapē*, czego najbardziej jawnym wyrazem jest miłość nieprzyjaciół (Mt 5,44), dobroczynność bez żadnej nagrody.

Gdy mowa o tym rozróżnieniu, rodzi się poważny problem. Miłość, którą człowiek zwraca się do Boga, to oczywiście *eros*, nienasycone pragnienie. Ale czy człowiek zdolny jest na Bożą *agapē* odpowiedzieć też *agapē* ze swej strony? W drugim rozdziale *Reguły większej* (która jest jedną z pierwszych rozpraw chrześcijańskich o miłości) Bazyli próbuje dość naiwnym przykładem wyjaśnić, jak człowiek zdolny jest stawiać wyżej dobro Chrystusa ponad własne dobro<sup>126</sup>. Jednak ten problem zadowalająco rozwiązać można tylko na fundamencie ewangelicznym, w połączeniu pierwszego i drugiego przykazania (Mt 22,37); *agapē* okazana bliźniemu odnosi się do Boga (Mt 25,35-40). Dlatego gdy autorzy duchowni mówią o miłości, to dokładają więcej starań, by rozwinąć drugie niż pierwsze przykazanie. Miłość ku Bogu — pisze Ewagriusz — oznacza „odnosić się do każdego obrazu Boga, mniej lub więcej, jak do samegoż Boga”<sup>127</sup>.

<sup>122</sup> L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908, s. 228.

<sup>123</sup> Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica* 5,3-4, PG 45,22C, por. Ireneusz z Lyonu, *Adv. haer.* 4,13, 4-14,1, SCh 100 (1965), s. 534-540.

<sup>124</sup> A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Bologna 1971.

<sup>125</sup> M. M. Laurent, *Réalisme et richesse de l'amour chrétien. Essai sur Eros et Agape*, Roma 1962, s. 71nn.

<sup>126</sup> PG 31, 916; por. *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162, Roma 1961, s. 153nn.

<sup>127</sup> Ewagriusz z Pontu, *Praktikos* 89, SC 171 (1971), s. 687.

## c) Postęp w życiu duchowym

Bóg nie dopuści, by Niebo się starzało. Ireneusz przedstawia objawienie jako ciągłość, zawsze tę samą, a zarazem zawsze nową<sup>128</sup>. Odpowiada to nauce Pisma świętego, które ukazuje konieczność wzrastania i kształtowania się chrześcijanina na wzór Chrystusa i w Chrystusie (por. Ef 4,15: Ga 4,19).

Formacja (*metánoia*) oznacza (w duchu platońskim) doskonalenie formy, stopniowe pokonywanie oporu materii. Nasuwa się tu zarzut, że postęp duchowy ożywił się znacznie na Zachodzie dopiero po przyjęciu arystotelizmu. Wschód przeciwnie, od początku myślał po platońsku i dlatego też „uodpornił się na rozwój”. Forma może się stopniowo oczyszczać z elementów zewnętrznych, ale sama z trudnością się rozwija. To prawda, że Ojcowie greccy często mówili o stopniowych „oczyszczeniach”, ale chrześcijańska *katharsis* jest nie tylko negatywna, ale zakłada pozytywny postęp<sup>129</sup>. Nadto Ojcowie greccy od samego początku musieli zwalczać herezje, które nie dopuszczały postępu duchowego, jak: gnostycy, manichejczycy i pod pewnym względem również mesalianie. Dzielili oni ludzi na grupy, kategorie (*hylikoi, psychikoi, pneumatikoi*), przy czym z jednej grupy do drugiej przejścia nie ma. Natomiast dla Jana Pustelnika wprowadzie całe życie duchowe mieści się również w tym trójpodziale (zamiast *hylikoi* używa terminu *somatikoi*), ale głosi on możliwość postępu, ewolucji od pierwszego stopnia do trzeciego<sup>130</sup>. Być może Ojcowie różnią się, gdy w grę wchodzi zagadnienia psychologiczne i pedagogiczne: np. czy postęp ma być powolny i stopniowy, czy też należy dążyć do nawróceń radykalnych i dużo kosztujących. Przykład drugiej metody mamy w *Rautach dłuższych* Bazylego z ich dążeniem do moralnego integralizmu<sup>131</sup>. Zdaje się, że jego zażyły przyjaciel Grzegorz z Nazjanzu sprzyja raczej pierwszej metodzie, bo upomina: „Uważaj, żebyś nie chciał wszystkiego osiągnąć za jednym zamachem”<sup>132</sup>. „Trzeba się

<sup>128</sup> *Adv. haer.* 1,10,1-2, SC 263 (1979) s. 154nn.

<sup>129</sup> Por. s. 142.

<sup>130</sup> Por. I. Hausherr, *Jean Solitaire (Pseudo-Jean de Lycopolis). Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, OCA 120, Roma 1939, s. 7nn, 37nn.

<sup>131</sup> T. Spidlik, *L'idéal du monachisme basilien, in Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, wyd. P. J. Fedwick, Toronto 1981, s. 361-374.

<sup>132</sup> *Camina* I, II, 33, v. 37-39, PG 37, 931.



doskonalić w pewnych cnotach, inne odłożyć na bok, a jeszcze inne będą naszym pragnieniem, dopóki nie dojdziemy do kresu [naszego życia]<sup>133</sup>. Nie przychodziło jednak łatwo podanie nazw stopni postępu i dokładne ich opisanie, chyba że posługiwano się przenośniami.

Życie duchowe podobne jest do drogi prowadzącej do Ziemi Obiecanej. 42 „stacje” czy „postoje” Izraelitów uchodzących z Egiptu mają, według Orygenes, mają znaczenie symboliczne: symbolizują coraz głębsze wnikanie w tajemnice Boże<sup>134</sup>.

Wejście Mojżesza na Górę Synaj<sup>135</sup> czy wizja drabiny jakubowej (Rdz 28,12-13) nastrożają sposobność do mówienia o stopniach życia duchowego<sup>136</sup>. Życie jako takie dzieli się na okresy, toteż można było mówić, że i w życiu duchowym (niezależnie od lat fizycznych) są dzieci, młodzieńcy i na koniec „starzy”. *Geron* (starzec) tym samym staje się synonimem człowieka duchowo dojrzałego (por. rosyjski *stariec*)<sup>137</sup>.

Rozróżnienie trzech dróg: oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej jest pochodzenia Platońskiego<sup>138</sup>. Poprzez Pseudo-Dionizego Areopagite stało się ono popularne na Zachodzie od średniowiecza, i aż do dziś. Natomiast było prawie nieznanne na Wschodzie, gdzie autorzy pozostawali wierni powiedzeniu Ewagriusza: „Chrześcijaństwo jest nauką Chrystusa, naszego Zbawiciela, która się składa z części praktycznej, fizycznej i teologicznej (*praktike, fysike, theologike*)”<sup>139</sup>.

Schemat ten pochodzi od stoików. Orygenes mógł go przejąć od Albina<sup>140</sup>. Początkowo służył on klasyfikacji wiedzy. Klemens z Aleksandrii i Orygenes zastosowali go do mierzenia głębi ksiąg natchnionych Starego Testamentu, w miarę jak podają one naukę

<sup>133</sup> *Orationes* 5,124, PG 35,664 C.

<sup>134</sup> *In Numeros* 27, 3, PG 12, 783C, GCS 7, s. 259; *In ep. ad Romanos* 5, 8, PG 14,1042A.

<sup>135</sup> Po r. J. Daniélou, wstęp do: Grzegorz z Nazjanzu, *De vita Moysis*, SCH 1 bis (1955), s. XVIII-XIX.

<sup>136</sup> G. M. Colombas, *Paradis et vie angelique*, Paris 1961, s. 81nn, 92nn; E. Bertaud; A. Rayez, *Echelle spirituelle*, DS AM 4,1 (1960), 62-86.

<sup>137</sup> I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Roma 1955, s. 322.

<sup>138</sup> A. T. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, s. 82-249; R. Arnou, w: DS AM 2, 2,1730nn.

<sup>139</sup> *Praktikos* 1, SC 171, s. 499; wprowadzenie: A. Guillaumont, SCH 170, s. 38nn.

<sup>140</sup> H. Urs von Balthasar, *Die Hiera des Evagrius*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 63 (1939), s. 96.

moralną, poznanie świata i poznanie wewnętrznej istoty Boga<sup>141</sup>. Po Ewagriuszu powyższy podział stał się tradycyjny na oznaczenie stopni w duchowym postępie. Autorzy wschodni (Ewagriusz, Maksym Wyznawca, Symeon Nowy Teolog, Grzegorz Palamas) piszą w swych księgach rozdziały praktyczne, fizyczne, gnostyczne (teologiczne), dzieląc tematy według potrzeb tych, dla których były przeznaczone, bądź to dla początkujących, bądź dla tych, co poczynili już postępy. Czasem zwiększa się liczba stopni, gdy na początku umieszczono wiarę jako fundament, kiedy indziej liczba etapów skraca się do dwóch: *praxis* i *theōria*. Te zmiany nazw i ilości odzwierciedlają pewne podstawowe wahania. Nie da się podać ostatecznego określenia rozwoju duchowego, gdyż doskonałość jest *atelestos*, bez kresu, jak sam Bóg<sup>142</sup>. Pewien postęp w życiu, jak sądzi Grzegorz z Nyssy, ma się dokonywać nawet w wieczności, która jest *epektasis*, stałym dynamizmem, podobnie do „stałości płynącej rzeki”<sup>143</sup>. Z drugiej strony nawet początku rozwoju duchowego nie da się ustalić, gdyż człowiek musi ciągle powracać do raz już przebytych etapów, nie może nigdy zakładać, że się już wzniósł ponad to, co jest konieczne dla początkujących<sup>144</sup>.

#### d) Doświadczenie łaski

Także ze względów teologicznych ustalenie osiągniętego w życiu duchowym stopnia jest problematyczne. Dotyka to bowiem trudnego zagadnienia poznania łaski, doświadczenia Ducha Świętego. Dla Semitów poznać jakąś rzecz oznacza konkretnie jej doświadczyć. Poznaje się cierpienie (Iz 53,3), wojnę (Sdz 3,1), dobro i zło (Rdz 2,9-17), grzech (Mdr 3,13). A czy Pana można poznać? Jego lud powinien Go znać, ale od początku okazuje się do tego niezdolny (Ez 32,8). Poznanie Boga przychodzi dopiero od Jezusa. Dlatego Paweł życzy chrześcijanom, by wnikali w tajemnice mądrości i zna-

<sup>141</sup> *Comment in Cant*, prolog., GCS 8, s. 75; por. J. Danielou, *Origene*, Paris 1948, s. 297nn.

<sup>142</sup> Jan Klimak, *Drabina do nieba* 29, PG 88,1148C; 26,11068B.

<sup>143</sup> P. Deseille, *Epektase*, DS AM 4,1 (1960), 785-788; T. Spidlik, *L'eternite e il tempo, la zoe e il bios, problema dei Padri Cappadoci, 'Augustinianum'* 16 (1976), s. 107-116.

<sup>144</sup> W Völker, *Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, s. 110.

jomości Chrystusa (Kol 2,2nn). Wszelako nawet on wie, że na razie jest to tylko cząstkowe i ustąpi temu, co będzie doskonałe (1 Kor 13,12). Grecy, spadkobiercy tradycji intelektualnej, nie mieli takich problemów. Byt i poznanie są dla nich zasadniczo tożsame. Bóg, który przynależy do świata idei, jest bytem zrozumiałym, dającym się kontemplować, jest dostępny<sup>145</sup>. Zawieszeni pomiędzy tymi dwoma stanowiskami, Ojcowie odczuwali trudność problemu. Z jednej strony przyjmowali odwieczne ludzkie pragnienie poznania Boga, które dla chrześcijan jest podstawą kontemplacji. Z drugiej strony zdawali sobie sprawę, jak niepewna jest nasza sytuacja, w której nawet przy pomocy łaski Bożej percepcja Boga i spraw duchowych nigdy nie jest doskonała. Dlatego widzenie i doświadczanie nie ma jeszcze obecnie miejsca inaczej, jak tylko jako tajemnica, która ma być odsłonięta dopiero „na końcu”, ale do której każdy w różnym stopniu może się zbliżyć.

Przeciw temu twierdzeniu o tajemniczym charakterze łaski nadeszła ze środowiska antiocheńskiego opozycja: herezja pod nazwą mesalianizmu<sup>146</sup>. Zawiera ona w sobie różne błędy. Odnośnie do naszego problemu można by jej twierdzenia ująć w takich słowach: rzeczywistość duchowa istnieje o tyle, o ile się ją odczuwa. Zauważmy, że doświadczenie intelektualne, cenione przez Greków, zastąpiono w tej tendencji przez nieokreślone „odczuwanie” (*aisthesis*). Natomiast grzech utożsamiono z pożądliwością, z odczuciem pokusy. Ponieważ sakrament chrztu nie zmienia stanów psychicznych ochrzczonego, trzeba go uznać za nieskuteczny<sup>147</sup>. Jedynie uprawiana w sposób ekstatyczny modlitwa może zmieniać uczucia, a tym samym i stan duchowy człowieka. Reakcja prawowiernych (Diadoch z Fotyki, Marek Eremita) jest zdecydowana: "W chwili chrztu łaska w sposób tajemny została złożona w głębi ducha, ukrywając swoją obecność przed uczuciami"<sup>148</sup>.

Z drugiej strony jednak nie chce się całkowicie zrywać między poznaniem a rzeczywistością. Zdrowie moralne zakłada powolne

<sup>145</sup> Por. A. J. Festugiere, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936.

<sup>146</sup> I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la lagujue du Messalianisme*, OCP1 (1935), s. 328-360; OCA 183(1969), s. 64-96.

<sup>147</sup> Tamże.

<sup>148</sup> Diadoch z Fotyki, *Sto rozdziałów o wierze* 77, SCh 5ter (1966), s. 135.

przenikanie Ducha we wszystkie sfery struktury ludzkiej, co pociąga za sobą pewną świadomość i „odczuwanie” łaski. Ale jak dalece? Są autorzy, którzy według nazewnictwa I. Hausherra należą do „szkoły uczucia”<sup>149</sup>; do dwóch wzmiankowanych wyżej należy dołączyć Doroteusza z Gazy, Jana Klimaka, a zwłaszcza, z bizantyjskich już czasów, Symeona Nowego Teologa. Całkowity brak uczuć duchowych uważają oni za *sklērokardia*, „sklerotyczne serce”, albo *pordsis*, twardość serca, co jest poważną chorobą duchową, którą należy leczyć w sposób systematyczny<sup>150</sup>.

To stopniowe leczenie uczucia duchowego miało formę swego rodzaju jasnowidzenia, cechującego „ojców duchowych”, których dlatego zwano też prorokami. Owo jasnowidzenie nazywano *diorasis* bystrość, gdyż pozwala przenikać tam, gdzie wzrok zwykłego człowieka nie dociera; *kardiognōsia*, gdyż czyta w ludzkim sercu jak w otwartej księdze; *proorasis*, gdyż widzi przyszłość w Bożych planach; i na koniec zbiega się ono z *theologią*, gdyż zawiera poznanie tajemnic Bożych<sup>151</sup>. Stopniem najbardziej zwyczajnym i zasadniczo koniecznym tej przenikliwości jest *diakrisis*, zdolność rozróżniania myśli, rozpoznawanie duchów<sup>152</sup>. Te umiejętności, częste u mnichów, według mniemania św. Antoniego były „naturalną” cechą niewinnego człowieka. „Co do mnie, to wierzę, że dusza całkowicie oczyszczona i utwierdzona według porządku natury, przebóstwiona, może wiedzieć o wiele dalej od demonów”<sup>153</sup>.

Ojcowie greccy byli bardzo nieufni odnośnie do nadzwyczajnych widzeń podpadających pod obserwację<sup>154</sup>. Dopiero gdy zmysł duchowy (wewnętrzny), który jest „naturalny”, zostaje osłabiony, trzeba się zadowolić poznaniem Ducha za pomocą znaków zewnętrznych. Wśród nich cuda nie zajmują bynajmniej uprzywilejowanego miejsca<sup>155</sup>, lecz jedynie miłość, która się okazuje w zachowaniu wiary i spełnianiu wszystkich uczynków chrześcijańskich<sup>156</sup>.

<sup>149</sup> I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP 1(1935), s. 126nn.

<sup>150</sup> J. MacAvoy, *Endurcissement*, DS AM 4,1 (1960), 642-652.

<sup>151</sup> I. Hausherr, *Direction spirituelle...*, s. 97nn.

<sup>152</sup> Tamże, s. 116.

<sup>153</sup> Atanazy, *Żywot świętego Antoniego*, 34, PG 36, 893B.

<sup>154</sup> *Verba seniorum* XV 68-71, PL 73,965C — 966A.

<sup>155</sup> Atanazy, *Żywot świętego Antoniego*, 38, PG 26, 900A.

<sup>156</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adv. haer.* V,92, PG 7,1144, wyd. Harvey II, s. 342, SCh 153(1969), s. 111.

Na oznaczenie heroicznej miłości w życiu codziennym Orygenes utworzył i spopularyzował termin: „męczeństwo sumienia”<sup>157</sup>, które jest nieomylnym znakiem obecności Ducha.

<sup>157</sup> *In Numeros* 10, 2, PG 12,639A, GCS 7, p. 72; *Exhortatio ad martyrium* 21, PG 11, 589B.

## ROZDZIAŁ 3

# Tajemnica człowieka

### 1. Poznanie samego siebie

#### a) Wielkość człowieka

Przy oglądaniu pomników starożytnej Hellady wielu gotowych było uwierzyć, że mają przed sobą świat pełen słońca i optymizmu płynącego z przekonania o mocy i piękności człowieka - *kalos kai agathos*. Gdy z tym ideałem F. Nietzsche porównał chrześcijaństwo, to wydało mu się ono religią przygnębionych, a jego ascetyzm obroną mizantropów przed światem.

To wrażenie nie jest jednak bynajmniej tym, jakie mieli sławni uczeni greccy. Na pytanie Hamleta „To be or not to be?” oni bez wahania by odpowiedzieli: lepiej byłoby w ogóle się nie narodzić, a gdy ktoś już się narodził, to miał dużo szczęścia, gdy umarł wcześniej<sup>1</sup>.

Oczywiście w praktyce różnie bywało z tymi upodobaniami. Zawsze byli ludzie, którzy miłowali życie i radzi byli podbić świat.

<sup>1</sup> Por. N. Bierdiajew, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947, s. 92.

Zresztą rzeźba starożytna ukazuje, z jakim podziwem patrzono na piękno ludzkiej postaci. Sztuka wyraża owo pragnienie, na które nie zgadzała się większość filozofów starożytnych w swych rozumowych rozważaniach. U schyłku starożytności filozofia dawała dwa przeciwstawne rozumienia rzeczywistości wszechświata. Według platończyków to, co istnieje naprawdę, to są idee, a aż nazbyt oczywistym jest, że nie można ich oglądać w świecie materialnym i zmiennym, w którym człowiek istnieje przez swe ciało. Dlatego mądrość życia polega na rozmyślaniu o śmierci<sup>2</sup>.

Natomiast stoicyzm — przeciwnie — rehabilituje rzeczywistość świata materialnego, „urządzonego doskonale”. Ale broniąc świata, odmawia człowiekowi władzy nad nim, a ludzkie istoty pociesza w sposób nader nieprzekonujący. Według Marka Aureliusza mędrzec kontempluje cudowny porządek we wszechświecie. Widok tak pięknego porządku pozwala mu zapomnieć o własnej nędzy. Uważa siebie za część całości i ofiarowuje się na usługi tego „boskiego polis”, jakim jest świat<sup>3</sup>. Na tle tego pesymizmu jakże dobitnie ukazuje się radosne posłanie Ojców: człowiek to wielka sprawa, tak pod względem swej duszy, jak i ciała (mimo że tutaj silne są jeszcze pozostałości terminologii platońskiej): gdy kontempluje wielkość świata, to nie ma zapominać o swojej nędzy, lecz przeciwnie, wzmacniać swoją wolność i panowanie nad wszelkim stworzeniem.

„Człowiek to wielka rzecz!” — wykrzykuje Bazyli. rzeczy samej, któż inny wśród istot, które zapełniają ziemię, został stworzony na obraz Stworzyciela? Komuż to innemu Bóg przekazał władzę i rządy nad wszystkim, co żyje na ziemi, w wodach, w przestworzach?”<sup>4</sup> . „Nawet niewiele mniejszym jest od aniołów, (...) bo tak jak oni otrzymał możliwość<sup>5</sup> poznania swego Mistrza”<sup>6</sup>. Z drugiej strony jednak chrześcijanie oświadczają, że pokora jest „matką, korzeniem, żywicielką, fundamentem i siedliskiem wszystkich cnót”. Bazyli nazywa ją *panoretos*, pełnią cnotliwości, a Jan Chryzostom

<sup>2</sup> Platon, *Fedon* 67d, 80e — 81a.

<sup>3</sup> A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès*, II, s. 235nn.; 538nn.; 458nn.

<sup>4</sup> *Homiliae in Psalmos* 48, 8, PG 29, 449B.

<sup>5</sup> Jan Chryzostom, *In Acta Apostolorum* 30,3, PG 60, 225B.

<sup>6</sup> *De renuntiatione saeculi* 9, PG 31, 645B; *Constitutiones monast.* 16, PG 31, 1377C.

opisuje ją jako rozeznanie ludzkich ograniczeń i własnej słabości<sup>7</sup>. Mnisi, którzy mocno odczuwali ciężar grzechu, często powtarzają powiedzenie: „Początek zbawienia dla człowieka to wydać na siebie wyrok skazujący”<sup>8</sup>. Wsłuchując się w słowa jednej i drugiej strony, zachęceni do upokarzania się, a równocześnie do uwierzenia w swoją wielkość, chrześcijanie musieli sobie zadawać pytanie najwyższej doniosłości: kim jest człowiek?

### b) „Ceń siebie samego”

Myśl chrześcijańska przedłużała dewizę wyrytą na delfickiej świątyni, a przekazaną przez Sokratesa: *Gnōthi seauton* — poznaj samego siebie!<sup>9</sup>. Chrześcijanie w rozlicznych homiliach poświęconych temu tematowi nawiązywali do tekstu z Księgi Powtórzonego Prawa (15,9): *Uważaj na siebie*<sup>10</sup>. Tak, ale jak poznać siebie, skoro człowiek jest tajemnicą? Padały przeróżne odpowiedzi, zależnie od tego, jak stawiano pytanie: czy pod aspektem „psychologicznym”, czy „moralnym”. Na pierwszym miejscu, pisze Orygenes, „dusza musi wiedzieć, jaka jest jej substancja — cielesna czy niecielesna, pojedyncza czy złożona z dwóch albo trzech, albo jeszcze więcej części”<sup>11</sup>. Nawet jednak gdy taka wiedza bywa pożyteczna, to sama z siebie łatwo staje się czysto abstrakcyjna, a nawet szkodliwa w życiu duchowym. Według N. Bierdiajewa pokusą myśli greckiej była „obiektywizacja”, usiłowanie, by na człowieka i jego życie patrzeć „niezależnie”, tak jak on się przedstawia „fizycznie”, sam w sobie według praw obiektywnych<sup>12</sup>. Taka perspektywa wykoślawia perspektywę religijną i uniemożliwia widzenie człowieka jako osoby

Biblia natomiast, przeciwnie, bierze pod uwagę człowieka w jego odniesieniu osobowym do Boga, którego jest on obrazem<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Jan Chryzostom, *Edoga de bumditate*, PG 63,618A.

<sup>8</sup> Ewagriusz z Pontu, *Capita paraenetica* 1, PG 79,1249C.

<sup>9</sup> Ksenofont, *Apomneumata Socratous* 4,21.

<sup>10</sup> Bazyl Wielki, *Hom. in illud Attende* 3, PG 31, s. 197-217.

<sup>11</sup> *Comment. in Cant.* 2, GCS 3, s. 142-144.

<sup>12</sup> P. Klein, *Die „kreative Freiheit“ nach Nikolaj Berdajew*, Regensburg 1976.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 65nn.



Dlatego antropologia biblijna jest związana z teologią i nierozłączna od chrystologii. Stąd też w Biblii nie da się mówić o człowieku „jako takim”, gdyż jego zachowania moralne i religijne ciągle się zmieniają. W uproszczeniu można je umieścić w dwóch kategoriach: człowiek niewinny (albo odkupiony) i człowiek grzeszny przed Bogiem<sup>14</sup>. Dla Greka, przyzwyczajonego do operowania ustalonymi pojęciami, dostosować się do takiego sposobu myślenia nie było łatwo. A jednak okazało się nieodzownym, by chrześcijanin pojmował swoje zbawienie dynamicznie, jako proces postępujący lub cofający się.

Już Filon z Aleksandrii mocno nalega, by poznanie siebie było „moralne”, by się stawało coraz lepszym i „mistycznym”, czyli by uważać znajomość siebie za punkt wyjścia w dochodzeniu do doskonałości Boskiego Intelaktu, który rządzi światem<sup>15</sup>. Orygenes również twierdzi, że prawdziwe poznanie siebie jest wiedzą, która ma za przedmiot cnoty i wady, a nie poświęca się wyłącznie badaniu istoty duszy<sup>16</sup>. Wobec tego poznać siebie oznacza poznać własną możliwość wejścia w łączność z Bogiem<sup>17</sup>. Temat ten z jednej strony pochodził z tradycji helleńskiej, z drugiej zaś miał mocne podstawy w Biblii. Wydał się on Ojcom greckim bardzo przydatnym do wyrażenia poznania siebie samego w perspektywie człowieka jako obrazu Boga.

## 2. Obraz i podobieństwo z Bogiem

### a) Biblijne i filozoficzne podłoże tego tematu

Zbliżenie się do Boga to podstawowy problem religijny. Można go jednak wyrazić w różny sposób. Najstarsze, a zarazem biblijne jest pojęcie świątyni: Bóg mieszka w określonym miejscu. Wtedy zbliżenie się można pojmować też materialnie, w formie np. piel-

<sup>14</sup> X. Leon-Dufour, *Homme*, w: *Vocabulaire de Theologie Biblique*, Raris 1970, 540.

<sup>15</sup> J. Festugiere, *Hermes*, II, s. 575nn.

<sup>16</sup> *Comment in Cant 2*, GCS 3, s. 142nn.

<sup>17</sup> A. J. Festugiere, *Hermes*, II, s. 575nn.

grzymki. Jednakże w Biblii zostało mocno podkreślone, że Bóg nie jest związany z żadnym miejscem: On sam wybiera miejsce swego przebywania i ostatecznie Jego siedzibą nie jest już góra Syjon, ale człowiek, najpierw Chrystus, a potem serce wiernych, „świątynia Ducha Świętego”<sup>18</sup>.

Grecy też mieli świątynie, sanktuaria. Ale i oni zawsze zdawali sobie sprawę, że spotkanie z Bogiem na pierwszym miejscu dokonuje się w osobie ludzkiej, w jej myśli. Tam zbliżenie nie może być „miejscowe”, ale innego typu. Często twierdzi się, że umysłowość grecka, w przeciwieństwie do semickiej, była o wiele bardziej „formalna”. Dla Greków bliskość materialna nie przyczynia się do tego, żeby dwie rzeczy można nazwać bliskimi. Przeciwnie, wszystko zależy od podobieństwa form. Dlatego aby się ściślej zjednoczyć z Bogiem, potrzeba, pisze Platon, upodobnić się do Niego najściślej, jak tylko to człowiek potrafi<sup>19</sup>.

Terminy „obraz” i „podobieństwo” zostały wzięte z Biblii. Podstawowym tekstem jest tu Rdz 1,26-27: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam. (...) Stworzył więc Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga go stworzył*<sup>20</sup>. Akcent położony jest tu nie na samej idei obrazu, ale raczej że jedynie człowiek jest obrazem Boga, i stąd wypływa zakaz tworzenia podobizn bożków. Natomiast teksty Pawła na ten temat można podzielić na dwie kategorie: jedne mówią, że Chrystus jest obrazem Ojca, drugie, że jest On modelem dla chrześcijan<sup>21</sup>. Zostały one z wielkim pożytkiem przyswojone w chrystologii i antropologii. Pojęcia obrazu i symbolu nadały zdecydowany impuls patrystycznej egzegezie Biblii. Historyczne wydarzenia opowiedziane w Starym Testamencie stały się obrazem tajemnicy Chrystusa, a w Chrystusie każdy chrześcijanin w szczególności oraz cały Kościół w ogólności odzwierciedlają historię zbawienia.

Przy rozwijaniu tych tematów Ojcowie greccy owocnie posługują się nauczaniem Platońskim, zwłaszcza jego podkreśleniem duchowego charakteru obrazu, jego dynamizmu, zdolności do roz-

<sup>18</sup> Por. 1 Kor 6,19; Rz 8,11.

<sup>19</sup> *Teajet*, 176.

<sup>20</sup> Por. też Mdr 7,24-28; Rz 8,29; 2 Kor 4,4.

<sup>21</sup> 2 Kor 4,4; Kol 1,15; 1 Kor 15,49; 2 Kor 3,18; Rz 8,29; Kol 3,10; por. B. Rey, *Créa dans le Christ Jésus La création nouvelle selon saint Paul*, Paris 1966, s. 226nn.

woju i doskonalenia, związku, jaki zachodzi między obrazem a jego kontemplacją. Mimo to były również punkty nie do przyjęcia, zwłaszcza w chrystologii, gdzie przyjęto grecką ideę, że obraz koniecznie musi być niższy od prototypu (tak zrodził się subordynacjonizm). Nadto był również inny punkt stanowiący ze strony Platońskiej poważną przeszkodę dla nauki chrześcijańskiej. Otóż być obrazem drugiego to dla Greków, jak to już zaznaczaliśmy, wielkie zbliżenie, które według filozofii Platona jest jednak nie do pojęcia dla dwóch tak odległych rzeczywistości jak materia i duch. Dlatego rzeczywistość niematerialna powinna mieć obraz niematerialny, a materialna rzeczywistość odbija się w innej rzeczywistości materialnej, i nie można przechodzić z jednej sfery do drugiej, chyba tylko okazjonalnie, gdy w widzialnym świecie napotka się „cienie” niewidzialnych idei<sup>22</sup>.

Nie do przyjęcia dla chrześcijan było wyjaśnienie Orygenesza przedłożone w tymże duchu, jakoby Chrystus był obrazem Ojca jedynie jako Słowo — „niewidzialny obraz Boga”, a nie *obraz Boga niewidzialnego* (Kol 1,15)<sup>23</sup>. Prawda o Wcieleniu, której następstwem jest *communicatio idiomatum*<sup>24</sup>, daje podstawę do wierzenia, że Zbawiciel jest obrazem Boga również w swoim człowieczeństwie<sup>25</sup>. A zatem Ojcowie coraz bardziej sobie uświadamiają, że jedynie Wcielenie, które jest aktem Bożej miłości, umożliwia to przechodzenie z jednego świata do drugiego, tak że i rzeczywistość widzialna staje się obrazem niewidzialnej, a człowiek może w pełnym znaczeniu tego słowa być uważany za obraz Boga<sup>26</sup>.

## b) Na czym polega obraz Boga?

Przy objaśnianiu natury tego obrazu platonizm ma Ojcom jeszcze niemało do powiedzenia. Zresztą ich wypowiedzi pod tym

<sup>22</sup> Por. H. Crouzel, *Théologie de L'image de Dieu chez Origènes*, „Théologie” 34, Paris 1956, s. 34.

<sup>23</sup> Tamże, s. 76nn.

<sup>24</sup> *Communicatio idiomatum* - ważna idea chrześcijańskiej teologii: założenie, że dzięki temu, iż Bóg stał się człowiekiem, wszystko to, co możemy orzec o człowieczeństwie Jezusa, odnosi się również do Bóstwa (przyp. tłum.)

<sup>25</sup> Maksym Wyznawca, *Liber ambiguum*, PG 91,1181-85.

<sup>26</sup> H. Crouzel, dz. cyt., s. 257nn.

względem dosyć znacznie się różnią. Pseudo-Cezary w VI wieku spisał większą część tych różnic, ale nie usiłował zebrać nauczania Ojców w jeden system<sup>27</sup>.

Ogólnie biorąc, wyróżnia się tu dwie zasadnicze tendencje: aleksandryjską i antiocheńską<sup>28</sup>. Aleksandryjska w swej terminologii pozostaje bliższa platonizmowi. Siedzibę obrazu widzi, jeśli nie wyłącznie (jak Klemens Aleksandryjski i Orygenes)<sup>29</sup>, to przynajmniej przeważnie i w sposób bezpośredni w duszy. Dlatego jak najśluszej Ireneusz<sup>30</sup>, a bardziej jeszcze Maksym Wyznawca<sup>31</sup> nalegają, by do obrazu Bożego włączyć i ciało. Ale inni aleksandryjscy idą jeszcze dalej: nie cała dusza jest obrazem Boga, lecz jedynie najwyższa jej część: *nous*, *logos* (myśl), *hegemonikon* (naczelna część serca, według Rufina), serce lub po prostu duch (*pneuma*)<sup>32</sup>. Ażeby ocenić te rozbieżności, nie przywiązujemy zbytnej wagi do terminów, użytych w sensie psychologicznym, ale baczmy na to, co Ojcowie chcieli przez nie wyrazić. Wtedy problem rozwiąże się w praktycznym pytaniu: jakie uzdolnienie ludzkie mamy rozwijać najbardziej, żeby się przez nie człowiek jak najdoskonalej upodobnił do Boga? Ci, co widzą doskonałość ludzką pod kątem kontemplacji, powiedzą, że obraz Boży ma siedzibę w umyśle. Inni, którzy podkreślają odpowiedzialność moralną, istotę obrazu będą upatrywać w wolności<sup>33</sup> albo w *apatheia*<sup>34</sup>, albo w miłosierdziu<sup>35</sup>.

W tym drugim nurcie mieszczą się ci, co szli za tendencją antiocheńską, dla której człowiek (na pierwszym miejscu mężczyzna, kobieta na drugim)<sup>36</sup> jest obrazem Boga, gdyż jest władcą wszechświata, zwłaszcza istot nierozumnych, i w znaczeniu moralnym

<sup>27</sup> *Quaestiones* 155-172, PG 38, s. 1108-1137.

<sup>28</sup> Por. H.C. Graef, *L'image de Dieu et la structure de l'ame*, „Vie spirituelle”, supl. n. 22 (1952), s. 331-339.

<sup>29</sup> Klemens z Aleksandrii, *Protreptikos* 10,98,4, GCS1, s. 71; Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VI 63, GCS 2, s. 133, 23nn.

<sup>30</sup> *Adv. haer.* Y 6,1-2, PG 7, s. 1136-1139.

<sup>31</sup> *Liber ambiguorum*, PG 91, s. 1181-1185.

<sup>32</sup> H. Crouzel, *Theologie de l'image...*, s. 157.

<sup>33</sup> Grzegorz z Nyssy, *De opificio hominis* 16, PG 44,184B.

<sup>34</sup> Tamże, 137B. [*Apatheia* to jedno z głównych pojęć greckiej, zwłaszcza stoickiej etyki. Oznacza nieuleganie namiętnościom, równowagę duchową, dystans do świata i siebie (zob. roz. 5, p. 4) — przyp. tłum.]

<sup>35</sup> Maksym Wyznawca, *Diversa capita ad theol. et oecon. spectantia* 3,55, PG 90,1284C.

<sup>36</sup> Teodoret z Cyru, *Quaestiones in Genesim*, interr. 20, PG 80, & 108nn.

panem poruszeń nieracjonalnych, czyli namiętności. Zadaniem człowieka jest przedłużyć na świecie powszechne panowanie Boga, co zewnętrznie uwydatnia się przez jego wyprostowaną postawę, „przez fakt, że rządzi” (*kata to archikon*), jak mówi Diodor z Tarsu<sup>37</sup>. Nie da się zaprzeczyć, że ta tendencja bardziej odpowiada środowisku semickiemu niż greckiemu, dlatego spotykamy ją wyrażoną przeważnie przez autorów syryjskich.

Jednak w obydwu dążnościach jasno się uwydatnia, że obraz Boga jest dziełem Ducha Świętego i jest więcej niż „naturalny” (gdyż obejmuje zarówno naturę, jak i łaskę w sensie wprowadzonym przez średniowiecznych autorów łacińskich)<sup>38</sup>. Jego wspaniałość zależeć będzie od stopnia „uduchowienia”, czyli przebóstwienia. Dlatego też Cyryl Aleksandryjski, jako dobry teolog, utożsamia obraz z uświęceniem (*hagiasmos*)<sup>39</sup>.

### c) Dynamiczny aspekt obrazu

Gdy się utożsamia obraz Boga z uczestnictwem w Duchu Świętym, to dobrze ukazuje się jego charakter dynamiczny, zdolność do stałego rozwoju. Ojcowie greccy, aby to wyrazić, idąc za Orygenesem, posłużyli się dwoma terminami z Księgi Rodzaju (1,26-27) [w tłumaczeniu Septuaginty]: obraz (*eikoni*) i podobieństwo (*homoiosis*). W oryginale hebrajskim *selem* i *demut* nie są względem siebie w opozycji jako dwa terminy odrębne semantycznie, ale jedno uzupełnia drugie: „obraz upodabniający”.

Grecy, posługując się platońskim rozróżnieniem między elementem zmysłowym a duchowym, mogli, podobnie jak Ireneusz, widzieć w obrazie „ziemskiego człowieka”, a w podobieństwie „człowieka duchowego”, i tak rozumieć tekst księgi Rodzaju w duchu rozróżnienia Pawiowego [1 Kor 15,47-49]<sup>40</sup>. Korzyścią z te-

<sup>37</sup> Ustęp ten jest zachowany u Nikefora, *In Genesim* 1,26, PG 33, s. 1564nn.

<sup>38</sup> H. Crouzel, *Théologie de l'Intage*, s. 179nn., 239nn.

<sup>39</sup> W. Burghardt, *The Image of God*, w: *Man according to Cyril of Alexandria*, Maryland 1957, s. 65nn.

<sup>40</sup> *Adv. haer.* V, 10,12, PG 7,1148-49; por. M. Aubineau, *Inconspicuité et divinisation selon saint Irénée*, RSR 44 (1956), s. 25-52; A. Orbe, *El hombre ideal en la teología de S. Ireneo*, „Gregorianum” 43 (1962), s. 449-491.

go rozróżnienia było położenie akcentu na Duchu Świętym, o ile człowiek ma naprawdę stać się podobnym do Boga. Ireneusz wykorzystał to dobrze przeciwko gnostykom. Kryło się w tym jednak niebezpieczeństwo zbyt dużego odłączenia człowieka „ziemskiego” od „niebiańskiego”, jak to, zaprzeczając możliwości przemiany jednego w drugiego, uczynili gnostycy<sup>41</sup>. Stąd do tradycji kościelnej weszła raczej nauka Orygenesesa: „Człowiek w pierwszym swym stworzeniu otrzymał godność obrazu” (inni przy tej okazji mówili o chrzcie), a podobieństwo „ma sobie sam wypracować swoimi siłami, naśladując Boga”<sup>42</sup>. A więc obraz jest jakby zarodkiem, który ma się rozwinąć do podobieństwa w pełni Chrystusa<sup>43</sup>.

#### d) Wpływ grzechu na Boży obraz

Grzech, w najszerszym tego słowa znaczeniu, uszczupla uczestniczenie w Duchu, czyli „zaciemnia” obraz Boży. W przypadku grzechu ciężkiego łacinnicy mówią o utracie łaski uświęcającej. Teksty greckie mówią wtedy, że się traci obraz Boży<sup>44</sup>. Logice symbolizmu, w ramach której funkcjonuje pojęcie obrazu, lepiej jednak odpowiada i głębsze teologicznie jest takie ujęcie, że obraz Boży jako taki jest niezniszczalny. Grzech go przysłania, pokrywa „szkaradną maską”<sup>45</sup>, czyni podobieństwem Ziemskiego Pana (diabła)<sup>46</sup>, zwierzęcia (gra słów: człowiek, który w duchowym znaczeniu jest *logikos*, staje się *alogon*, istotą bez-mowną<sup>47</sup>), własnością cezara (dla Orygenesesa, w czasach prześladowań, imperator jest symbolem demona)<sup>48</sup>.

Koegzystencji tych dwóch obrazów (Bożego i grzechu) nie można brać w znaczeniu mesalianim, jakoby Duch Święty i moce zła mogły walczyć o duszę „na tym samym poziomie”<sup>49</sup>. Obraz

<sup>41</sup> Por. A. Derville, *Gnosticisme*, DS AM 6 (1967), 533nn.

<sup>42</sup> *O zasadach* III, 6,1, GCS 5, s. 280, PG 11, 333C.

<sup>43</sup> *Horn. in Levit* 12, 7, GCS 6, s. 466, 23nn.

<sup>44</sup> Orygenes, *In Rom* II, 4, PG 14, 875A.

<sup>45</sup> Grzegorz z Nyssy, *De hominis opif.* 18, PG 44, 193.

<sup>46</sup> Orygenes, *In barnabam* 19,21(5), GCS 4, s. 322,18.

<sup>47</sup> Orygenes, *Fragm. in Ez* 8,9, PG 13, 797B.

<sup>48</sup> Orygenes, *Comment. in Mt* 13,10, GCS 10, s. 270, 20nn.

<sup>49</sup> I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Mesalianisme*, OCP1 (1935), s. 328-360; OCA 183 (1969), s. 64-69.

Boga przynależy do życia naturalnego (ta jak je rozumieją greccy Ojcowie)<sup>50</sup>, obraz grzechu usiłuje je zniszczyć. Gdy ten drugi się pojawia, w sercu grzesznika powstaje rozdarcie przynoszące cierpienie. *Katharsis* pomaga mu odzyskać jedność i pierwotną czystość. Woda chrztu albo łzy pokuty obmywają Boży obraz i przywracają mu blask<sup>51</sup>. Ten dynamizm jest eschatologiczny: do doskonałości obraz Boży dojdzie dopiero w chwale, gdy ciała zmartwychwstaną w pełnym podobieństwie (por. 1J 3,2), a raczej w jedności, zgodnie z modlitwą Jezusa (J 17,21)<sup>52</sup>. Siłą, która sprawia ten rozwój, jest *praxis*, zwłaszcza cnoty, które same z siebie są uczestnictwem w Chrystusie<sup>53</sup>. Orygenes podkreśla jednak nade wszystko przekształcającą rolę *theōria* kontemplując Boga, stajemy się do Niego podobni<sup>54</sup>. Jest to całkiem logiczne w tendencji aleksandryjskiej, która obraz umieszcza w duszy i umyśle.

#### e) Czyim obrazem jest człowiek?

Stary Testament mówi prosto, że człowiek jest obrazem Boga, bez żadnych szczególnych objaśnień. Bogiem chrześcijan jest Trójca Przenajświętsza, a Jej wewnętrzne relacje wyraża się przy pomocy pojęcia obrazu. Syn jest doskonałym obrazem Ojca (por. Kol 1,15). Jeśli życie duchowe oznacza znalezienie miejsca „w łonie” Trójcy Przenajświętszej, bycie włączonym w Jej wewnętrzne życie, to i tę prawdę objawioną należy w jakiś sposób wyrazić przy pomocy obrazu. Grzegorz z Nyssy w swej polemice antyariańskiej obawia się jednak, że można w ten sposób osłabić równość Osób Boskich, dlatego zadowala się ogólnym sformułowaniem Starego Testamentu: człowiek jest obrazem Boga<sup>55</sup>.

Autorzy zachodni przejmują ten pogląd, ale za Augustynem wprowadzają element trynitarny: człowiek jest obrazem Boga, ale

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 67nn.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 121nn.

<sup>52</sup> Orygenes, *O zasadach* III, 6,1, GCS 5, s. 281,3nn.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 142.

<sup>54</sup> Orygenes, *Fragm. in Lament* 116, GCS 3, s. 276,16nn.

<sup>55</sup> *De hominis opif*, PG 44,140 C; por. R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nyse*, Bruxelles 1951, s. 96.

ponieważ w Bogu są trzy Osoby Boskie, to i w człowieku winny się znaleźć ślady Trójcy w jego wewnętrznej strukturze. Tego niemal zupełnie nie było u Ojców greckich<sup>56</sup>. Trójca Przenajświętsza, tajemnica odniesień między Osobami musi się odzwierciedlać w odniesieniach ludzkich osób, zwłaszcza w Kościele<sup>57</sup>. Ale poszczególny człowiek może brać udział w tej tajemnicy tylko o tyle, o ile przez Chrystusa został włączony do życia Bożego. Stąd też dla Ojców greckich jest jak najbardziej logiczne, że człowiek jest obrazem Chrystusa, podczas gdy Chrystus jest obrazem Ojca.

Na potwierdzenie tej nauki Ojcowie posługiwali się greckim tekstem Rdz 1,27: *kat 'eikona*, „według obrazu”. Człowiek nie jest więc stworzony wprost na obraz Boży, ale na wzór pierwszego Obrazu, czyli Chrystusa, „obrazu Boga” (2 Kor 4,4), który jest „w mocy” Boga (Flp 2,6)<sup>58</sup>. Aby to twierdzenie miało pełne znaczenie teologiczne, należało jeszcze przewyciężyć zastrzeżenia czynione przez aleksandryczyków, że Chrystus jest obrazem Ojca jedynie jako Słowo, a człowiek obrazem Chrystusa tylko w swej duszy, z wykluczeniem ciała<sup>59</sup>. Gdyby się poszło za tą opinią, to naraziłoby się na szkodę nie tylko chrześcijańską wizję człowieka, ale i pomniejszyłoby się doniosłość człowieczeństwa Chrystusa. Dlatego już dla Ireneusza wzorem przy stworzeniu Adama był Wcielony Chrystus. Potem mistrzowsko rozwinął to Maksym Wyznawca<sup>60</sup>.

## f) Kult malowanych obrazów

Teologiczna synteza Maksyma Wyznawcy bardzo pomogła prawowiernym Ojcom w czasie walki z obrazoburcami. Często uważa się obronę świętych obrazów za mało znaczący szczegół, coś jakby ściąganie wielkich zagadnień teologicznych na poziom drugorzęd-

<sup>56</sup> Pseudo-Grzegorz z Nyssy, *De eo quid sit ad imaginem*, PG 44,1327-1346; Atanazy Synaita, *Comment, in Hex*, VI, PG 89, 931a-932a.

<sup>57</sup> T. Spidlik, *La Trinità nella spiritualità della Chiesa Orientale*, w: E. Ancilli, *Il mistero del Dio vivente*, Roma, wyd. Teresianum 1960, s. 230-245.

<sup>58</sup> Por. R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952, s. 21nn.

<sup>59</sup> Por. H. Crouzel, *Théologie de L'image de Dieu*, s. 71nn.

<sup>60</sup> *Liber Ambiguum*, PG 91,1081-1085.



nych praktyk pobożnościowych. Ale dla Greków było to niesłychanie doniosłym ostatecznym zwycięstwem prawowierności, definitywną konsekwencją nauki chrystologicznej i antropologicznej. W grę wchodziło zagadnienie, jak dalece i w jaki sposób człowiek, obraz Chrystusa, może to swoje uświęcenie „według obrazu” przekazywać widzialnym stworzeniom, przekształcając je za pomocą sztuki na prawdziwy obraz Chrystusa. Różne były przyczyny powstania ikonoklazmu, różnymi też argumentami posługiwali się obrazoburcy w dyskusjach. Wśród nich zwracano uwagę zwłaszcza na zakaz sporządzania obrazów w Starym Testamencie (Wj 20,4-5; Pwt 5,8-9). Ale dla Greków najważniejszą trudnością była mocno zakorzeniona mentalność platońska. W pewnym względzie jest to ciekawe zjawisko. Przecież platonizm dostarczył Ojcom silnej pobudki do rozwinięcia nauki o obrazie, i tenże platonizm stał się przeszkodą, kiedy chrześcijanie chcieli wyciągnąć ostateczne konsekwencje z tej nauki. Przejście od tego, co widoczne, do tego, co niewidoczne, nie może być wyjaśnione przez filozofię. Są to bowiem następstwa Wcielenia. Ta przedziwna „mieszanina” dwóch natur, które dzieli przepaść, jest, jak z naciskiem stwierdzają Ojcowie, dziełem nieskończonej miłości Bożej<sup>61</sup>.

Obrońcy świętych obrazów wyciągają z tej doktryny wnioski na rzecz chrześcijańskiej sztuki. Malarz posługuje się materią, by z niej utworzyć obraz Chrystusa i świętych. Za pomocą kolorów i form ikonograficznych tworzy się jednak tylko wygląd zewnętrzny. Do duchowej rzeczywistości dociera się jedynie poprzez miłość Chrystusa działającego w modlącym się Kościele. Modlitwa malarza i wiernych uświęca materię, by była „obrazem” w pełnym tego słowa znaczeniu, wyobrażeniem niebiańskiego Jeruzalem, gdzie Chrystus będzie wszystkim we wszystkich (Kol 3,11)<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Por. C. von Schoenborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I-er et le II-e Concile de Nicée (325-787)*, „Paradosis” 14, Freiburg i.d. Schweiz 1976.

<sup>62</sup> T. Spidlik, *L'icône, manifestation du monde spirituel*, „Gregorianum” 61,3 (1980), s. 539-554.

### 3. Dusza ludzka

#### a) Rozróżnienie między człowiekiem wewnętrznym i zewnętrznym

Jak to już zauważyliśmy, psychologiczna wiedza o sobie nie interesowała wprost autorów duchownych. Jednak z drugiej strony nie mogli tego tematu całkowicie uniknąć, ponieważ Boże dobrodziejstwa znajdują swój oddźwięk w ludzkiej psychice. Gdy się chce mówić o przeobstwieńniu czy uduchowieniu człowieka, trzeba koniecznie wziąć pod uwagę pewne elementy odnoszące się do realiów ludzkiego bytu.

Lecz spotkanie na tym polu między Biblią i myślą grecką nie należało do łatwych. Jak w świecie, tak i w człowieku myśl grecka odkrywała dwie różne sfery działalności: ducha i ciało. W platonizmie i arystotelizmie te dwie rzeczywistości są ze sobą nieporównywalne: dusza jest duchowa, ciało przynależy do świata materialnego. Zrozumiały, że ten ogólny podział dopuszczał liczne odcienie, a nawet był rozszerzany do trychotomii: *sōma, psyche, nous* - ciało, dusza, umysł. Ten ostatni człon pochodzi od Poseidoniosa z Apamei, a znajduje się też u Arystotelesa i u perypatetyków. Grzegorz z Nazjanzu przedstawia ten podział jako już ogólnie przyjęty<sup>63</sup>.

Na pozór ta trychotomia wydaje się bardzo podobna do terminów biblijnych. Semici też mówią o ciele, o duszy (*nefes*) i o duchu (*ruah*) człowieka<sup>64</sup>. Jednakże Biblia w inny sposób zbliża się do problemu antropologicznego. Nie jest to sposób analityczny, ale syntetyczny: za pomocą tych terminów wyraża całego człowieka, różne aspekty jego istnienia. On jest „ciałem”, bo skazany na przemijanie; jest „duszą”, ponieważ oddycha i żyje; „duch” oznacza otwarcie na Boga, jak ciało na to, co zewnętrzne. Te aspekty (a wcale nie części składowe człowieka) zmieniają się zależnie od różnych sytuacji moralnych i religijnych człowieka: albo jest grzesznikiem, albo usprawiedliwionym, czasem jest ziemskim, czasem niebiańskim.

<sup>63</sup> *Orationes* 30, 21, PG 36,132B.

Sam człowiek zmienia się głęboko w zależności od swego stosunku do Boga<sup>65</sup>.

Zbliżenie się do analitycznej terminologii greckiej nie było łatwe i przysparzało z początku niemało kłopotu. A jednak doszło do spotkania między Biblią a Grekami: konfrontacja dokonała się za pomocą rozróżnienia między „człowiekiem zewnętrznym” a „człowiekiem wewnętrznym”. Rozróżnienie to znajdujemy u świętego Pawła (Rz 7,22: Ef 1,16: 2 Kor 4,16). Ale i Platon mówi o *ho entos anthrōpos*, który walczy z dzikimi bestiami, jakimi są złe namiętności<sup>66</sup>. To rozróżnienie napotyka się ponadto w pismach rabinicznych, u Filona, w tekstach hermetystycznych, u stoików, u Plotyna<sup>67</sup>.

Podstawą do takiego rozróżnienia jest codzienne doświadczenie, że prawdziwa rzeczywistość człowieka jest o wiele głębsza, niż to wynika z zewnętrznej obserwacji. Dlatego Orygenes pisze: człowieku wewnętrznym jest siedziba cnót, suma inteligencji i wiedzy; tam dokonuje się odnowienie obrazu Bożego<sup>68</sup>. Dla Kasjana człowiekiem wewnętrznym jest „ten, co oddaje się pracy całkiem wewnętrznej, zwalczając złe myśli”<sup>69</sup>.

Pod tym względem nie byłoby zasadniczej różnicy między Grekami a myśleniem biblijnym. Ojcowie wyraźnie zauważają tę zbieżność widzenia. Bazyli w swym humanistycznym traktacie *Jak czytać pogańskie książki?* nie waha się twierdzić, że święty Paweł mówi to samo co Platon<sup>70</sup>. Nie mamy powodów, żeby mu przeczyć, jeśli zechcemy używane terminy pozostawić w znaczeniu ogólnym i powierzchownym. Problem pojawia się z chwilą, kiedy próbuje się określić psychologicznie tego „wewnętrznego” i „zewnętrznego” człowieka i ustalić odniesienia między nimi. Pod tym względem Ojcowie chcąc nie chcąc przyswajają sobie analityczną postawę filozofów i mówią o dwóch składnikach fizycznych człowieka: o niematerialnej duszy i materialnym ciele. Niemniej zawsze obstają przy funda-

<sup>64</sup> X. Léon-Dufour, *Ame*, w: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1970, 39-43.

<sup>65</sup> X. Léon-Dufour, *Chair*, tamże, 146-152.

<sup>66</sup> *Państwo IX*, 589C.

<sup>67</sup> *Enneady* 1,1,10 i V, 1,10; A. Solignac, *Homme intérieur*, DS AM 7,1 (1969), 650-658.

<sup>68</sup> *Hom.in Numéros* 24,2, GCS 7, s. 227-229.

<sup>69</sup> J. Leroy, *Le cénobitisme chez Cassien*, RAM 43 (1967), s. 153.

<sup>70</sup> *De Igitendis libris gent.* 7, PG 31,584B.

mentalnej jedności obydwóch, nawet gdy przytaczają sławne powiedzenie Platona, iż człowiek jest „rośliną niebiańską”<sup>71</sup> „przez godność swej duszy”<sup>72</sup>. Często twierdzą nawet, że nasze „ja” utożsamia się jedynie z duszą, a ciało jest tylko „nasze”<sup>73</sup>, tzn. jest swego rodzaju własnością „ja”. Jest jednak pewne, że przy tej okazji powracają do moralnej i syntetycznej postawy Biblii, wyrażając to greckimi terminami. Należy zdawać sobie z tego sprawę szczególnie przy lekturze tekstów, a jest ich bez liku, mówiących o nieubłaganej walce między ciałem a duchem. Ojcowie posługują się w nich terminologią platońską na wyrażenie myśli biblijnej, chrześcijańskiej.

## b) Duchowość duszy

Platonizm wywarł ogromny wpływ na myśl europejską, utożsamiając duchowość duszy z jej niematerialnością. W średniowieczu Tomasz z Akwinu wypracował swoją naukę o duszy<sup>74</sup> na bazie „psychologii” arystotelesowskiej: dusza, choć jest formą ciała, sama jest niezłożona, duchowa, niematerialna.

Natomiast u pierwszych Ojców zauważamy w nauce o duszy ślady wpływów stoickich. Klemens Aleksandryjski mówi o „duszy cielesnej”, o „cielesnym duchu”<sup>75</sup>, o „duchu materialnym”<sup>76</sup>. Są dwie pobudki takiej opcji. Jeśli dusza ma być zasadą ziemskiego życia i być ściśle złączona z ciałem, to wypada, by i ona miała jakieś „subtelne ciało”. Druga racja jest bardziej dogmatyczna. Platonizm zacierał podstawową różnicę między duszą a Bogiem. Ojcowie, przeciwnie, dokładali starań, by podkreślić Bożą transcendencję, „czystą duchowość” Boga. Z biegiem czasu coraz bardziej akcentowano platońskie pojęcie niematerialności duszy. Grzegorz z Nazjanzu wyraźnie zwalcza stoickie opinie, które upodabniają duszę do „płonącego ogniska”, do „wdychanego powietrza” itp<sup>77</sup>. W dy-

<sup>71</sup> *Timajos* 90 ab.

<sup>72</sup> Bazyli Wielki, *Hom. in Hec.* 9, 2, PG 29,192AB.

<sup>73</sup> Tenże, *Hom. in illud Attende* 3, PG 31, 204A.

<sup>74</sup> *Suma teologiczna* I, q. 75-77

<sup>75</sup> *Kobierce* VI, 136, 1, GCS 2, s. 500.

<sup>76</sup> Tamże 2 i 3.

<sup>77</sup> *Carmina* I, I, 8, v. 7nn., PG 37,446.

daktycznym poemacie *O duszy*<sup>78</sup> wyklada swoje koncepcje natury duszy terminami platońskimi. Ona jest „tchnieniem Bożym, które choć zostało zmieszane z elementem ziemskim, jest natury niebiańskiej”. Głosząc takie poglądy, Ojcowie greccy pilnowali się jednak, żeby niematerialności duszy nie mieszać z duchowością w chrześcijańskim tego słowa znaczeniu, gdyż ona, jak już widzieliśmy, jest czymś innym: rzeczywistością ze sfery Ducha. W tej sytuacji relacja między niematerialnością i duchowością duszy odpowiada zjednoczeniu i zarazem rozróżnieniu elementu ludzkiego i Boskiego. To samo zjednoczenie i rozróżnienie zaznacza się w podstawowych władzach duszy (inteligencji i woli) i w posługiwaniu się nimi. Rozum bez wątpienia przynależy do człowieka jako takiego, ale swoje uzdolnienie kontemplacyjne do „widzenia Boga” (w chrześcijańskim znaczeniu) zawdzięcza Duchowi. To samo odnosi się do woli w jej posługiwaniu się swoją wolnością, która przystoi „obrazowi Bożemu”.

### c) Nieśmiertelność

Nie jest łatwo powiedzieć, co różne religie niechrześcijańskie mają na myśli, gdy mówią o nieśmiertelności duszy. Opinie starożytnych pod tym względem są raczej niejasne<sup>79</sup>. Natomiast dosyć wyraźną jest nauka platoników. Skoro dusza jest niematerialna, to nie ma w sobie niczego, co mogłoby podlegać rozkładowi, więc ze swej natury jest nieśmiertelna<sup>80</sup>. Biblia podchodzi do tego problemu z innego punktu widzenia, ściśle religijnego. Życie należy do „Boga żywego” (Rdz 3,10; Ps 42,3). Wszystkie inne istoty, i człowiek także, posiadają życie w sposób z gruntu niepewny. *Ja zabijam i Ja ożywiam* (Pwt 32,39). Życie jest krótkie, podobne do dymu (Mdr 2,2), do cienia (Ps 144,4). Z drugiej strony pewnym jest jednak, że Bóg nie

<sup>78</sup> Tamże, v. 1-3; v 66nn.; por. Platon, *Państwo* VII, 514a — 518b.

<sup>79</sup> J. Mossay, *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze*, Louvain 1966.

<sup>80</sup> D. Lys, *Nephesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, Paris 1962; tenże, *Ruach. Le souffle dans l'Ancien Testament. Etiquette anthropologique a travers l'histoire théologique d'Israël*, Paris 1962; R. Refoul, *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, „Rev. de l'hist. des rel.” 163 (1963), s. 11-52.

ma upodobania w niczyjej śmierci (Ez 18,32). Bóg nie stworzył człowieka, by go wydać na łup śmierci, ale aby żył (Mdr 1,13nn; 2,23). Przyjście Jezusa jest zwycięstwem życia nad śmiercią, a to przejście ze śmierci do życia powtarza się w każdym człowieku wierzącym w Chrystusa (J 5,24).

W tym biblijnym kontekście również Ireneusz twierdzi, że „życie nie pochodzi od nas ani od naszej natury, ale jest dane z łaskawości Boga”<sup>81</sup>. Nie ma wątpliwości, że dusze sprawiedliwych żyją wiecznie. Ale trudniej to samo powiedzieć o duszach grzeszników, którzy się zbuntowali przeciwko Chrystusowi. Toteż można zrozumieć opinię niektórych starożytnych autorów, którzy nie zgadzają się, jakoby dusza nie ulegała zepsuciu<sup>82</sup>. Trzeba przy tym liczyć się z okolicznością, że terminy „nieśmiertelny”, „nie podlegający zepsuciu” brane są w znaczeniu eschatologicznym: jako udział w chwale Chrystusa. Za program życia duchowego trzeba zatem uważać możliwość stopniowego przewyciężenia w tym życiu owej *ftora*, zepsucia — przez coraz większy udział w ożywiającym Duchu<sup>83</sup>. Gdy się ma na widoku ten sposób myślenia, pomoże to do zrozumienia, dlaczego kiedyś w Kościele wschodnim tak wielką wagę przywiązywano przy kanonizacji do nieskażenia ciała, a także do wiary we wniebowzięcie Maryi, w którym ukazuje się najszczytniejszy skutek tego dążenia do *aftharsia*.

#### d) Wolność

Naród grecki miał dość wyostrzone poczucie wolności osobistej, czego jednak filozofia nie zdołała należycie uzasadnić; wręcz przeciwnie, podkreślała ona raczej uzależnienia, jakim człowiek podlega. Poszczególne bowiem człowiek, włączony w prawa kosmiczne, nie jest w pełni wolny; także w swym wewnętrznym procesie poznawania i pragnienia jest zależny od praw psychologicznych.

<sup>81</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adv. haer.* II, 52, 2, wyd. Harvey I, s. 383.

<sup>82</sup> Justyn, *Dialog z Tyfonem* 5,2-5, PG 6,488-489.

<sup>83</sup> I. Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, München 1961.

Grecy nie mówią o osobnej władzy chcenia różnej od rozumu, który jest działaniem poznawczym i który, zgodnie z psychologią stoicką, podlega rozmaitym determinizmom, które można zresztą badać<sup>84</sup>.

Jednym z największych obrońców wolności był w starożytności Filon z Aleksandrii. Jego zasługą jest, że umiał ustalić ścisły związek wolności Boga z wolnością człowieka. Stwórca może działać cuda, nie jest skrupowany prawami kosmicznymi. Podobnie człowiek jest wolny względem fatalnego naporu namiętności<sup>85</sup>. Biblia przyjmuje u człowieka możliwość wolnego wyboru — dobra czy zła — jako naturalny warunek odpowiedzialności człowieka wobec Boga. Okazuje się to już w opowiadaniu o pierwszym grzechu (Rdz 2-3). Z drugiej strony jednak teksty biblijne dużo więcej mówią o wyzwoleniu niż o wolności. Izrael przeżywa liczne formy niewoli z powodu swych grzechów. Bóg zaś jest *Goelem*, Oswobodzicielem swego ludu (Iz 43,14:44,6; Rdz 50,34). Pełne wyzwolenie dokonuje się jednak dopiero w Chrystusie, i tylko w Nim chrześcijanie mogą dojść do pełnej wolności (J 8,32-36; Ga 5,1-13). I dla Ojców wolny wybór jest niezbędnym warunkiem czynów moralnych. Posłuszeństwo stwórczemu słowu Boga, sądzi Bazyli, jest powszechnym prawem wszystkich istot. Ale człowiek ma to czynić świadomie i w wolności<sup>86</sup>. Dlatego wolna wola jest podstawą zasługi. „Jaką by to było niedorzecznością, gdyby ktoś otrzymywał dobro lub zło nie według osobistej zasługi! (...) W takim przypadku utraciłyby znaczenie wielkie nadzieje chrześcijańskie, nie dążono by już do sprawiedliwości, grzechu nie można by potępić, gdyby człowiek nie działał jako wolny”<sup>87</sup>.

Stąd wszyscy Ojcowie bronią istnienia *autexousion*, wolnego wyboru. Z drugiej strony wszyscy podejmują biblijny temat stopniowego uwalniania grzesznika przez Chrystusa. Od tego uwalniania zależy stopień doskonałości. U Grzegorza z Nyssy wolność utożsamia się z ostatecznym podobieństwem do Boga: „Wolność jest

<sup>84</sup> M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957, s. 222nn.

<sup>85</sup> H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Mass.), 1948, 1.1, s. 424nn.

<sup>86</sup> *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162 (1961), s. 39nn.

<sup>87</sup> *Hom. in Hex* 6,7, PG 29,133 AC, SCh 26a (1968), s. 360-362.

upodobnieniem do Tego, który nie zna pana (*adespotos*) czy monarchy (*autokrates*); to podobieństwo dane nam zostało od początku”<sup>88</sup>. Wolność czyni nas „bożokształnymi”<sup>89</sup>, tj. dzielącymi z Bogiem Jego naturę.

Utożsamienia wolności z obrazem i upodobnieniem do Boga przynosi tę korzyść, że pomaga pogodzić pewną sprzeczność: z jednej strony w taki czy inny sposób wolność stnieje w każdym człowieku, z drugiej zaś wymaga ona uprawy, „wyzwolenia”. Grzegorza z Nyssy można uważać za klasyka w tej materii, gdyż jasno odróżnia dwa greckie terminy: *eleutheria*, wolność „strukturalna”, naturalna u każdego człowieka przez Boga stworzonego, i *proairesis*, wolność wyboru<sup>90</sup>. Pierwsza niesie ze sobą pełnię doskonałości: nieśmiertelność jako wolność od zepsucia i uwarunkowań biologicznych, *apatheia* jako wolność od namiętności i konieczności psychologicznych, wolność w rękach Opatrzności wobec zewnętrznej przemocy, *theōria* jako wolność od złudzeń i niewiedzy o Bogu, *parresia* jako wolny dostęp do Boga<sup>91</sup>. Po upadku Adama człowiek popada jednak w niewolę, która objawia się rozmaicie: niewola „kosmiczna” pod tyranią elementów świata, psychiczna, społeczna, a nawet religijna, gdyż fałszywe religie, zamiast prowadzić do Boga, oddalają od poznawania Go. Jednak Bóg w swoim miłosierdziu podarował grzesznikowi wolność „cząstkową”: możliwość wyboru między dobrem a złem. Ona sama nie zdoła człowiekowi przynieść szczęścia, ale z drugiej strony jest podstawowym środkiem powrotu do *eleutheria*.

Kto podczas swego życia czyn po czynie wybiera zawsze dobro, zbliża się krok po kroku do pełnego wyzwolenia w Chrystusie. Przeciwnie, wybieranie zła coraz bardziej oddala go od tego ideału. Wobec tego czymże jest grzech? Jest czynem wolnym, ale niestety w sensie wynaturzonym: jest użyciem wolności dla zniszczenia wolności; natomiast — odwrotnie — wybór dobra staje się potwierdzeniem wolności<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> *De anima et resurrectione*, PG 46,101C.

<sup>89</sup> *De mortuis*, PG 46, 542A.

<sup>90</sup> J. Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953.

<sup>91</sup> Tamże, s. 64.

<sup>92</sup> Tamże, s. 103nn.



## e), „Woluntaryzm” Ojców greckich

Ojcowie greccy tak mocno opowiadali się za wolną wolą, że zostali oskarżeni o przesadne podkreślanie siły ludzkiej woli. Rzeczywiście, ich wypowiedzi często nie różnią się od pelagiańskich albo przynajmniej semipelagiańskich<sup>93</sup>. Gdy Kasjan przywędrował do Francji i przekazał tam nauczanie wschodnich mnichów, Prosper z Akwitanii oskarżył go w tomiku pod charakterystycznym tytułem: *O Bożej łasce i wolnej woli przeciwko autorowi „Collationes”*. Sporo stwierdzeń, jak np. sławne, Wystarczy chcieć<sup>94</sup> Jana Chryzostoma, zdaje się rzeczywiście posuwać za daleko. Tenże autor twierdzi, że ani Bóg, ani łaska Ducha nie uprzedzają naszej wolności<sup>95</sup>.

By jednak zrozumieć stanowisko Ojców greckich, trzeba zdać sobie sprawę z tego, że wychodzą oni z innych założeń niż Augustyn. Nie zwalczają herezji o samowystarczalności ludzkiej (tj. pelagianizmu), lecz przeciwnie, usiłują ukazać piękno świata, w którym udział daje nam Bóg, stwarzając nas na obraz i podobieństwo swoje. Ta rzeczywistość obrazu zawiera w sobie wszystko to, co Augustyn nazywa łaską uprzedzającą i uczynkową, działającą i współdziałającą<sup>96</sup>. Nie roztrząsa się zagadnienia, czy człowiek może lub nie może działać bez Boga, ale ukazuje się współpracę (*synergeia*) ludzką z Bogiem.

Pod tym względem bardzo ciekawe są teksty objaśniające tytuł Maryi *Theotokos*, zawierający w sobie zrodzenie Odkupiciela z Boga i ludzkiej matki. Ów centralny akt zbawienia przedstawia się także jako wzniósły przykład dla całego życia chrześcijańskiego, które swoje człowieczeństwo i wszystkie swe siły ofiarowuje Duchowi zstępującemu od Boga<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> Por. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* I-IV Paris 1926-1935, t. II, s. 733.

<sup>94</sup> Jan Chryzostom, *Listy do Olimpi* 10,1, SC 13 bis (1968), s. 242.

<sup>95</sup> Tenże, *Comment. in Mt* 15,1, PG 58, 471.

<sup>96</sup> H. Crouzel, *Théologie de L'image*, s. 179, 239nn.

<sup>97</sup> T. Śpidlik, *La devozione alla Madre di Dio nelle Chiese orientali*, „Scripta de Maria” 4 (1981), s. 123-157.

## 4. Ciało

### a) Spotkanie terminologii filozoficznej z Biblią

Starożytność grecka знаła kult ciała<sup>98</sup>, filozofia jednak tego nie uzasadniała. Dla platonizmu ciało jest nieprzyjacielem duszy i trzeba się od niego uwolnić. Zjednoczenie duszy z ciałem jest następstwem grzechu popełnionego przed narodzeniem<sup>99</sup>. Stoicy nie mieli tych dualistycznych założeń, czuli jednak odrazę do wszystkiego, co się sprzeciwiało rozumowi i ograniczało wolność. W ciele tkwią namiętności, które są przeszkodą do życia według *logosu*, do życia moralnego<sup>100</sup>. Różne teksty biblijne mówią podobnie, co zwiódło wielu Ojców greckich. Trzeba bowiem zdawać sobie sprawę z tego, że pojęcie ciała w Biblii jest odmienne niż w filozofii greckiej. To nie jest zespół mięsa i kości! Ciało wyraża człowieka, jego osobowość, i to w zasadniczo odmiennych sytuacjach: w stanie grzechu, w poświęceniu się człowiekowi Chrystusowi, w życiu uwielbionym<sup>101</sup>. W języku hebrajskim ciało miało jedną tylko nazwę: *basar*, a jej znaczenie zmieniało się w zależności od kontekstu. Język grecki, przeciwnie, miał dwa terminy: *sarx* i *sōma*. Wiara chrześcijańska mogła korzystać z tej podwójności. Ciało—*sarx* przyjęło znaczenie ujemne: tego, co zginie (por. Flp 3,19), nie posiadzie królestwa Bożego (1 Kor 15,50). Natomiast ciało — *sōma* ma zmartwychwstać jak Pan (1 Kor 6,14), jest członkiem Chrystusa (6,15), świątynią Ducha Świętego (6,19), więc człowiek powinien uwielbiać Boga w swoim ciele (6,20). Porównując naukę biblijną z terminologią grecką, Ojcowie przyswoili sobie także te dwa różne stanowiska względem ciała: jedno „dogmatyczne”, drugie „ascetyczne”. Dogmat chrześcijański staje w obronie ciała. Radykalnie trzeba odrzucić tezę gnostyczką, jakoby ciało, pochodzącemu z ziemi, niedostępne było zbawienie<sup>102</sup>. Prawda o stworzeniu, Wcielenie Chrystusa, odkupie-

<sup>98</sup> A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1950, s. 31.

<sup>99</sup> Platon, *Fajdos* 246c, 248ac.

<sup>100</sup> M. Spanneut, *Stoïcisme des Pères*, s. 232.

<sup>101</sup> X. Léon-Dufour, *Corps*, w: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1970, 210-213.

<sup>102</sup> Ireneusz z Lyonu, *Adv. haer.* V, 27, 9, SCh 153 (1969), s. 112.

nie i inne tajemnice chrześcijańskie wymagają wiary, że ciało jest istotną częścią składową natury ludzkiej<sup>103</sup>.

Ciało Chrystusa odgrywa niezaprzeczalnie doniosłą rolę w tajemnicy odkupienia. Apostoł Jan rzuca klątwę na tych, co zaprzeczają, że *Jezus przyszedł w ciele* (1 J 4,2; 2 J 7). Jednak trudno było głosić tę naukę wobec tych, co czytali pisma helleńskie i powtarzali ich idee. W tym środowisku szczególnie budziło sprzeciw zmartwychwstanie umarłych wraz z ciałem. Jak rozumieć „ciało uwielbione”? Czyż i święty Paweł nie mówi przypadkiem, że *ciało i krew nie posiadają królestwa Bożego* (1 Kor 15,50)? Orygenes i jego zwolennicy spieszenie zaręczają, że mowa tu o ciele, które nie jest „cielesne”, ale „duchowe”, „anielskie”<sup>104</sup>. Jak jednak wyjaśnić te terminy? Hieronim oskarża orygenistów o zaprzeczanie zmartwychwstaniu ciał<sup>105</sup>. To pewne, że w wielu tekstach Orygenesusa są nieścisłości, podobnie zresztą jak u Ewagriusza z Pontu. Znikną jednak wszelkie trudności, gdy się przyjmie wyraźnie, że w chrześcijańskim pojęciu „duchowe” to jest coś zupełnie innego niż to samo słowo używane w greckiej filozofii. Uczestniczyć w Duchu Świętym ma nie tylko ciało, ale i dusza; i ona również musi stać się „duchową”, by wejść do królestwa Bożego, w przeciwnym razie pozostałaby „cielesną” i miałyby zamknięty dostęp do Boga. Wyrażenia mówiące o ciele mają w tym kontekście swoje specyficzne znaczenie moralne i religijne.

## b) Aforyzmy ascetów

Gdy Ojcowie zachęcają do ascezy, to często wydaje się, jakby zapominali o tym, co mówi wiara, i jakby stali w pełni na hellenistycznych pozycjach. Na wyrażenie pogardy wobec ciała jawnie posługują się zwrotami wziętymi dosłownie od pogan. Oto najbardziej sławne aforyzmy:

<sup>103</sup> E. Stephanou, *La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nyse*, „Échos d'Orient” 31 (1932), s. 304-315.

<sup>104</sup> A. Guillaumont, *Les Kephalaia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962, s. 114.

<sup>105</sup> *Contra Joannem* 25, PL 23,375BC.

„Ciało jest więzieniem, grobem duszy”. Jest to stara orficka formuła wykorzystująca grę słów: sóma — sçma<sup>106</sup>. „Dusza spętana jest «cielesnymi kajdanami»”<sup>107</sup>, „przyczepionado trupa”<sup>108</sup>. „Ciało to bagno”<sup>109</sup>, „wstrętna maska”<sup>110</sup>. „Grzech zmusił duszę, aby się «ubrała w ciało», w «materialną skórę», w «skórzaną tunikę»”<sup>111</sup>. „Ciało nie jest «moją częścią», tylko moją własnością”<sup>112</sup>. „Ciało to przyjaciel niewdzięczny i zdradliwy”<sup>113</sup>. „Trzeba zrzucić «ciężar ciała»”<sup>114</sup>. „Trzeba dręczyć i zabić ciało, które usiłuje zabić nas”<sup>115</sup>.

Wszystkie te aforyzmy, przejęte od starożytnej tradycji filozoficznej, świadczą o ascetycznym wysiłku mnichów. Gdyby je jednak oceniać kryteriami metafizycznymi, to bez wątpienia są błędne, a dla chrześcijaństwa wprost niedopuszczalne. Który jednak z ascetów tak je osądzał? Na usprawiedliwienie pogardy ciała Bazyli ucieka się do powagi Pitagorasa i Platona i dodaje, że są oni zgodni z tym, co mówi święty Paweł<sup>116</sup>. Jak tłumaczyć te słowa? Jako naciągana ugodowość, by usprawiedliwić czytanie pogańskich autorów? Jako brak zrozumienia, który można by wybaczyć prostym mnichom, ale nie jemu? Sprawa uprościłaby się, gdybyśmy najpierw mieli przed oczyma to, co Ojcowie tymi terminami chcieli wyrazić: moralny wysiłek, aby się oczyścić ze wszystkich następstw grzechu. Użyte po to, by wyrazić wysiłek moralny, teksty te powinny być wzięte w sensie moralnym. „Ciało”, „mięso” w tym przypadku naprawdę znaczą to, co święty Paweł nazywa „grzesznym ciałem”, podkreślając, że grzech zamieszkuje „w ciełe” (Rz 8,1nn). Jedno jest pewne: że tych słów nie można brać „na wrywki”, gdyż właściwe ich znaczenie zależy od okoliczności, w jakich zostały wypowiedzia-

<sup>106</sup> Platon, *Gorgiasz* 493a; *Kratyl* 400c.

<sup>107</sup> Klemens z Aleksandrii, *Kobierce* VII, 40,1, GCS 3, s. 30,19nn.

<sup>108</sup> Platon, *Fedon* 67d; Grzegorz z Nazjanzu, *Epistole* 32, PG 37, 72B.

<sup>109</sup> M. Aubineau, *Le thème du „bourbier” dans la littérature egrèque profane et chrétienne*, „Rech, de science religieuse” 47 (1959), s. 185-214.

<sup>110</sup> Grzegorz z Nyssy, *Comment, in Orat. Domini* 5, PG 44,1165BD.

<sup>111</sup> Klemens z Aleksandrii, *Kobierce* V, 67,4, GCS 2, s. 371; J. Daniélou, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nyse*, w: *Glaube, Geist, Geschichte. Festschr. für Ernest Benz*, Leiden 1967, s. 355-367.

<sup>112</sup> Marek Aureliusz, *Rozmyślania* 12,3; Bazyli, *Hom. in illud Attende* 3, PG 31,197nn.

<sup>113</sup> Jan Klimak, *Drabina donieba* 9, PG 88, 841C.

<sup>114</sup> Klemens z Aleksandrii, *Kobierce* V, 83,1, GCS 2, s. 381.

<sup>105</sup> Palladiusz, *Historia dla Lausosa* 2 wyd. Butler, Cambridge 1898, s. 17; tamże 18, Makary Wielki, s. 55.

<sup>106</sup> Bazyli Wielki, *De legendis libris gentilium* 7, PG 31, 584B.

ne, od autora, który ich użył, od jego duchowego doświadczenia. Asceci w tym przypadku nawiązywali do ujęcia biblijnego: dusza i ciało nie oznaczają części naszej osoby, ale jej stan moralny, jej skłonność — ku Niebu lub ku ziemi.

Chyba nikt lepiej od Maksyma Wyznawcy nie bronił integralności człowieczeństwa Chrystusa i chrześcijanina. A jednak jego język ascetyczny jest często dla nas platoński, zaskakujący. *Filautia*, która według niego jest początkiem i korzeniem każdego grzechu, to w jego rozumieniu „cierpienie z powodu ciała”<sup>117</sup>, „nierozumna tkliwość względem ciała”<sup>118</sup>. Mówiąc „nierozumna”, Maksym sugeruje jednak wyraźnie, że może być też miłość „rozumna” względem ciała i świata materialnego, ponieważ „nie można za doskonałość uważać kaleczenie całości natury, która jest dziełem Bożym; nie można dopatrzeć się doskonałości w naturze sztucznie pokrajanej, której odebrałoby się w sposób wyrafinowany [tj. na drodze myślenia filozoficznego] to, co jej zostało dane przez Boga w chwili stworzenia”<sup>119</sup>. Taka asceza byłaby fałszywa. Prawdziwa asceza polega na „dokonywaniu obrzezania na namiętnościach duszy; to obrzezanie należy do wolnej woli, a jego celem jest utrzymanie całej natury w harmonii”<sup>120</sup>.

### c) Śmierć

Fakt śmierci to jeden z pierwszych bodźców do rozbudzenia refleksji metafizyczno-religijnej. W grę wchodzi zjawisko wspólne dla wszystkich ludzi, doświadczenie powszechne, co — bardzo paradoksalnie — utrudnia autentycznie chrześcijańskie jego rozważanie. Orędzie ewangeliczne natrafiło na narody o duszy już uformowanej przez wieki za pomocą poprzednich tradycji religijnych i filozoficznych, zaś zwyczaje pogrzebowe należą do zjawisk najbardziej opornych na zmianę. Stopień ich uchrześcijanienia jest

<sup>117</sup> *Centuriae de caritate* II, 8, BC (1943), s. 95.

<sup>118</sup> Tamże III, 57, s. 141.

<sup>119</sup> *Questiones ad Thalassium* q. 65, PG 90, 756B.

<sup>120</sup> Tamże, 756BC.

niezadko nikły. Ludom Wschodu śmierć nie przedstawia się w atrakcyjnych kolorach — przeważa ton smutny i tragiczny. Śmierć przynależy do królestwa ciemności. Chociaż Stary Testament wolny jest od dualizmu „kosmicznego” (zob. roz. 5, p. 1), pobrzmiewa jednak pesymistycznymi tonami zapożyczonymi z religijnego środowiska sąsiednich ludów. Hebrajczycy przyjmowali jako pojęcie obiegowe życie pozagrobowe osoby ludzkiej w wydaniu „rozrzedzonym” i „rozproszkowanym”, w postaci *refaim* (dosłownie: być słabym), w Szeolu, miejscu ciemności (Ps 88,13; Hb 10,21-22), personifikowanym jako potwór obrzydliwy i nienasycony (Iz 5,14; Prz 30,15-16)<sup>121</sup>. W zupełnie odwrotnym kierunku poszły rozważania greckiej filozofii. Końcowe wyniki rozwoju tego dążenia zostały powszechnie przyjęte w świecie kultury helleńskiej, gdy już społeczność grecka była w bezpośredniej styczności z chrześcijaństwem. A.J. Festugiere<sup>122</sup> tak charakteryzuje myśl panującą za czasów Orygenesusa i Ewagriusza z Pontu: „Dusza istnieje najpierw w Niebie, u Najwyższego Boga. Z powodu winy, którą różne szkoły rozmaicie wyjaśniają, spada w świat, czyli w materię. Następnie powinna oczyścić się z materii i powrócić do swego początku przez kontemplację. Przy śmierci oderwie się od tego wszystkiego, co nie stanowi jej czystej istoty, i powróci do swego pierwotnego stanu u Boga”.

W oparciu o te założenia metafizyczne śmierci już się nie uważa za coś złego, przeciwnie, za zdarzenie dodatnie, a nawet za program życia. Filozofia jest definiowana jako „rozmyślanie o śmierci”<sup>123</sup>

Liryzm niektórych tekstów filozoficznych wprowadzał w błąd Ojców greckich. Widząc dodatni aspekt śmierci ukazany przez Jezusa i głoszony przez świętego Pawła, korzystali, jak i w innych aspektach, z myśli filozoficznej, nie wnikając w jej głębię. Z upodobaniem mieszały wyrażenia Platońskie z tekstami Pisma świętego. „Umrzeć dla świata”, by móc „żyć z Chrystusem”, jest z pewnością autentyczną myślą Pawłową (por. Flp 1,21). Czy jednak oznacza to:

<sup>121</sup> J. M. Fenasse.J. Guillet, *Enfers et Enfer*, w: X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 352-356.

<sup>122</sup> *Les moines d'Orient*, t.I. (*Culture et sainteté*), Paris 1961, s. 87n.

<sup>123</sup> Platon *Fedon* 61d, 80e — 81a.

„zniszczyć ciało i wyzwolić od niego duszę”, jak to twierdzi Grzegorz z Nazjanzu<sup>124</sup> ?

Niedoskonałość, powierzchowność tych Platońskich wyrażeń jest oczywista, a można ją zrównoważyć jedynie przez silny akcent położony na podobieństwie ludzkiej śmierci ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. W okresie prześladowań często powtarzano, że męczennicy za wiarę są „naśladowcami prawdziwej miłości”, odzwierciedleniem Chrystusa cierpiącego<sup>125</sup>. Jan Chryzostom rozszerza błogosławione skutki śmierci dla Chrystusa na wszystkie niesprawiedliwe prześladowania i wszystkie cierpienia podejmowane w duchu chrześcijańskim: „...Abyście zrozumieli, spoglądając z innego punktu widzenia, jak wielki pożytek przynoszą te cierpienia, chociaż się nie cierpi bezpośrednio dla sprawy Bożej”<sup>126</sup>.

Tak w „rozmyślaniu o śmierci”, temacie Platońskim<sup>127</sup> często podejmowanym przez Ojców, mieszają się wątki filozoficzne i ascetyczne, ale dołączają się nowe elementy, wybitnie chrześcijańskie, które Platońskie pragnienie śmierci przemieniają w oczekiwanie na powtórne przyjście Pana<sup>128</sup>.

<sup>124</sup> *Cam* II, I, 45, v. 11-23, PG 37,1354nn.

<sup>125</sup> E. Malone, *The Monk and the Martyr*, Washington 1950.

<sup>126</sup> *Listy do Olimpi* 10,8a, SC 13 (1947), s. 268; tamże 10,10a, s. 278.

<sup>127</sup> Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 1, PG 40,505B; Mossay, *La mort et l'au-delà dans saint Grégoire de Nazianze*, Louvain, s. 122nn.

<sup>128</sup> Por. E. A. Budge, *The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, t. 2, London 1907, n. 624, s. 295.

# ROZDZIAŁ 4

## Człowiek w świecie

### 1. Świat a Bóg

#### a) Problem świata w starożytności

Świat rozumiany jest w Biblii wielorako, i w odniesieniu do niego chrześcijanie zachowywali się jak Jezus podczas swego życia. Oni są w świecie (J 17,11), wszelako nie są ze świata (15,19; 1,17); mają za zadanie zbawiać świat (por. 1 Kor 5,10), gdyż Bóg także umiłował świat i dał mu Syna swego na jego zbawienie (J 3,13)<sup>1</sup>.

Chrześcijańska tradycja zdaje sobie sprawę z tej podwójnej postawy Pisma św. wobec świata. Z jednej strony chrześcijanin korzysta z kosmosu przez Boga stworzonego i go uprawia, z drugiej zaś mnisi z naciskiem nakazują ucieczkę od świata jako nieodzowny warunek miłości Boga.

Ta podwójność postawy wobec świata w Biblii odgrywa głęboką rolę w historii zbawienia. Świat wkracza do niej nie jako niezawisła

<sup>1</sup> C. Lesquivit, S. Grelot, *Monde*, w: X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1970, 784-791.



rzeczywistość rządząca się swoimi prawami, ale jako miejsce, gdzie człowiek przeżywa swój stosunek do Boga, i jest jakby lustrzanym odbiciem jego (tzn. człowieka) stanu: albo jest niewinny, albo grzeszny, albo odkupiony... Gdy człowiek wyszedł z rąk Bożych, świat ukazał mu dobroć Boga; dla grzesznika świat to miejsce Bożego gniewu; dla odkupionego, choć jeszcze nie w pełni, świat jest ambiwalentny.

I myśli greckiej znane było rozróżnienie dwóch światów, chociaż nie w sensie względnym jak w Biblii, ale w sensie obiektywnym. Dla Greków jedyny wszechświat podzielony jest na dwa światy: świat idei, rzeczywistości pojęciowej (*noeta*) i świat doświadczalny (*aistheta*)<sup>2</sup>. Człowiek stoi przed problemem, jak się odnosić do obu tych składników kosmosu. Platonizm podsuwa mu wybór radykalny: opowiedzieć się za światem niewidzialnym, a odrzucić, na ile się da, świat materialny. Stoicyzm broni jedności świata w sensie ontycznym, ale w swej moralnej nauce powraca do platońskiego dualizmu: żyć rozumnie to usunąć poruszenia zmysłowe.

Niełatwo przychodziło do zbliżenia orędzia biblijnego z grecką kosmologią. Dowodem na to jest fakt, że greccy Ojcowie od początku musieli zwalczać rozmaite herezje mające podstawę w dualistycznym pojmowaniu świata<sup>3</sup> i stawać w obronie dobroci wszystkiego, co pochodzi z rąk jedyne Stwórcy „rzeczy widzialnych i niewidzialnych”.

W *Homiliach na Hexaemeron* Bazyli stwierdza zasadniczą różnicę między nauką filozoficzną a objawieniem Boskim odnośnie kosmosu. Wyrażona jest ona w jednym zdaniu zapisanym w pierwszym wersecie Księgi Rodzaju: *Na początku Bóg stworzył*..<sup>4</sup> Tymi słowami została ukazana zupełna zależność świata od Boga, i to odniesienie należy do samej istoty rzeczy, które nie są niczym innym niż, by się tak wyrazić, „urzeczywistnionym słowem Bożym”<sup>5</sup>. Nadto trzeba zaznaczyć, że Stwórca rzeczy jest „Bogiem Ojcem wszechmogącym”. Stworzenie świata przez Boże słowo tłumaczy różnicę między bytami, a równocześnie ich naturalną jedność.

<sup>2</sup> Platon, *Państwo* VI, 508c; VII, 617bc.

<sup>3</sup> S. Th. Camelot, *Hellénisme* DS AM 7,1 (1969), 149.

<sup>4</sup> Bazyli Wielki, *Hom. in Hex* 1, 2, PG 29, 8AB, SCh 26a (1968), s. 93-95.

<sup>5</sup> *La sophiologie de S. Basile*, OCA 162 (1961), s. 6nn.

Wszystkie stworzenia pochodzą z tego samego źródła, które pozostaje żywe na zawsze i działające jako *pronoia*, tj. z Opatrzności Bożej, która każdej istocie wyznacza jej miejsce i troszczy się o jej potrzeby<sup>6</sup>. Wiara w Opatrzność Bożą działającą w świecie jest tak podstawowym dogmatem biblijnym, że Ojcowie poczuwali się do obowiązku bronienia jej ze wszystkich sił przed zarzutami i przesadami ich czasów<sup>7</sup>. A jednak ten dogmat przysparzał im również trudnych problemów, zwłaszcza dotyczących się wewnętrznej jedności świata i istnienia zła.

## b) Jedność kosmosu

Fatalizm, nieodłącznie związany z astrologią, powszechnie wówczas uznawaną, był w starożytności bardzo rozpowszechniony. Zatem trzeba było kłaść nacisk na prawdę, że wszystko jest w rękach Boga i że nic się nie wymyka spod Jego panowania: ani ludzie, ani wydarzenia. Niektórzy, jak to już zauważyliśmy w przypadku Teodoret z Cyru<sup>8</sup>, tak gorliwie zabrali się do bronienia wolności Boga względem kosmosu, że (jak to dziś widzimy) zabrakło im miejsca na jedność świata w sobie samym, na „kosmos”<sup>9</sup>. Ale Teodoret bliższy jest środowisku semickiemu niż greckiemu. Pierwsi Ojcowie, przeciwnie, mieli przed swymi oczyma raczej stoicki obraz kosmosu, w którym istnieje pewne „sprzysiężenie” (*sympnoia*) powszechne, gdzie byty „sympatyzują” ze sobą, gdzie się zachowuje *akolouthia fysike*, naturalne sprzężenie wydarzeń powodowanych jedno przez drugie. Dlatego twierdzą, że wszechświat działa, jakby miał wspólną duszę<sup>10</sup>. Wyraźne ślady tego „animizmu” spotykamy u pierw-

<sup>6</sup> Tamże, s. 16nn.

<sup>7</sup> Już Klemens Aleksandryjski napisał traktat *O Opatrzności*, znany jeszcze Maksymowi Wyznawcy; lecz później zagubiony. Istotną wartość ma ostatni traktat Jana Chryzostoma *O Opatrzności Bożej*, gdyż jest owocem przeżytego doświadczenia wiary (PG 52,479-528, SCh 79, Paris 1961).

<sup>8</sup> Teodoret z Cyru, *Discours sur la Providence*, Paris 1961.

„Kosmos“ był dla Greków pojęciem nie tyle przyrodniczym, ile raczej filozoficznym — oznaczał mniej samą sumę wszystkich istniejących rzeczy, a bardziej ich jedność, spójność, harmonię (przyp. tłum.)

<sup>10</sup> J. Daniélou, *L'Étre et le temps*, Leiden 1970, s. 51-74.

szych Ojców: u Atenagorasa, Teofila z Antiochii, Ireneusza, Klementa z Aleksandrii<sup>11</sup>.

Jak jednak pogodzić ten stoicyzm, „wyssany z mlekiem matki”, ze światopoglądem biblijnym? Ojcowie znaleźli trafną odpowiedź na tę trudność w trakcie refleksji nad aktem stworzenia. Boże słowo, które daje istnienie każdemu bytowi, nie pozostaje wobec niego siłą zewnętrzną; przeciwnie, identyfikuje się z istotą stworzeń jako ich najgłębszy *logos*. Odkrywanie tego to zadanie kontemplacji. Ponadto powyższy „animizm” pierwszych Ojców ma całkiem specjalny charakter. Aby to zrozumieć, pożytecznym jest skonfrontować go z antropologią pogańską i późniejszą chrześcijańską. Człowiek łatwo rzutuje na rzeczywistość zewnętrzną swoje wewnętrzne przeżycia. Uczni Grecy uważali, że człowiek składa się z niematerialnej duszy i ciała materialnego, i posługiwali się tym samym podziałem do wszechświata, złożonego — według nich — z bytów widzialnych i niewidzialnych. Antropologia chrześcijańska natomiast jest trychotomiczna, ludzko-Boska, i to w pewien sposób rzutuje na chrześcijańską kosmologię. „Dusza” świata, która jednoczy wszystkie byty, ukazana jest podobnie jak stoickie *logos-pneuma*, ale znaczenie tych terminów jest już inne, co chrześcijanie zaznaczali, pisząc je z dużej litery i odnosząc do Chrystusa. Świat, odkupiony i przebóstwiony, znalazł swoją nową jedność, odkąd został „zrekapitulowany” w Chrystusie (Ef 1,10)<sup>12</sup> i poprowadzony do ostatecznej swej doskonałości przez Ducha Świętego<sup>13</sup>.

### c) Opatrzność i zło

Rzutowanie ludzkiego świata na wszechświat to nie jakaś oderwana refleksja psychologiczno-kosmologiczna. Wprost przeciwnie, wynikają z tego poważne konsekwencje moralne. Najbardziej przytłaczającą jest ta negatywna, która się odnosi do związku między grzechem osobistym a złem świata. Jeśli dzisiaj często mówi się

<sup>11</sup> M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères...*, s. 338.

<sup>12</sup> Por. L. Regnault, w: DS AM 7,2 (1971), 1949nn.

<sup>13</sup> L. F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980.

o „grzechu społecznym”, to Ojcowie greccy brali to szerzej: w jego (grzechu) wymiarach kosmicznych. Obecnie *cały świat leży w mocy Złego* (1J 5,19). W jakim sensie można przyjąć te rządy Złego, żeby nie naruszyć nauki o powszechnej Opatrzności Boga? Odpowiadając na to pytanie, Ojcowie posługują się rozróżnieniem między złem fizycznym, czyli cierpieniem, a złem moralnym, tj. grzechem. Zdaje się, że rozróżnienie to pochodzi od Sokratesa<sup>14</sup>. Chrześcijaństwo mocno obstaja przy zasadzie, że zło fizyczne nie jest złem w ścisłym znaczeniu, ale jest narzędziem w ręku Bożym dla dobra człowieka<sup>15</sup>. Wykazują małą wiarę — tak sądzi Chryzostom<sup>16</sup> — ci, co Bogu zarzucają bezczynność, gdyż nie przeszkadza złu. Chryzostom opisuje korzyści, jakie grzesznikowi przynoszą cierpienia<sup>17</sup>. Boża działalność karząca jest objawem Boskiego miłosierdzia, budzi bojaźń Bożą, przyczynia się do odpuszczenia grzechów. „Tym, co daje lekarstwo zastosowane przez lekarzy, czym jest rozpalone żelazo w ich ręku, tym jest kara w rękach Boga”<sup>18</sup>. Niestety, na tym świecie cierpią i sprawiedliwi. Temat cierpiącego sprawiedliwego znany jest w literaturze klasycznej<sup>19</sup>. Platon wyjaśnia tę pozorną dysharmonię, którą się widzi w porządku świata, przez to, że cnota musi być wypróbowana: „Życie nie poddane próbie nie jest warte przeżywania”<sup>20</sup>. Mnisi często podejmują ten aforyzm<sup>21</sup>. Ciężkie próby, które Bóg zsyła na swoich przyjaciół, przyrównuje Chryzostom do *paideia* — treningu atletów<sup>22</sup>. Chrześcijańskie wychowanie się w szkole cierpienia i w niej staje się podobnym do Chrystusa; „jest, żeby tak się wyrazić, drugim Chrystusem”<sup>23</sup>.

Ale co powiedzieć o złu moralnym, o grzechach? Czy one przypadkiem nie udaremniają zamiarów Bożych względem świata? Przecież wymierzone są bezpośrednio przeciwko Opatrzności, która prowadzi stworzenia do dobra. Jednak nawet one, skoro już zo-

<sup>14</sup> A. M. Malingrey, wprowadzenie do: *Lettere dall'esilio di Crisostomo*, SCh 103 (1964), s. 24.

<sup>15</sup> Por. *La sopbiologie de S. Basile*, s. 22n n.

<sup>16</sup> *O Opatrzności Bożej* 121, SC 79 (1961), s. 182.

<sup>17</sup> Jan Chryzostom, *De Lazaro* 6,3, PG 48,1031B; *In Act. Apost.* 54,3, PG 60, 380a.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> M. Jaeger, *Examinatio*, DS AM 4, 2,1851.

<sup>20</sup> Platon, *Obrona Sokratesa* 38a.

<sup>21</sup> Por. *La spiritualite de l'Orient chretien*, s. 126.

<sup>22</sup> *In Ep. ad Hebr.* 20,1, PG 63,209C.

<sup>23</sup> Jan Chryzostom, *In Es ad Philis* 11, 2, PG 62, 266ed.

stały popełnione, mogą posłużyć ku większemu dobru. Orygenes nie waha się odpowiedzieć Celsusowi, że chociaż Bóg nie stworzył zła i grzech zawsze jest czymś złym, to i tak to nieszczęsne zdarzenie nie wymyka się spod Jego władzy. Dzięki Bożej Opatrzności<sup>24</sup> grzech może przynieść pożytek człowiekowi i światu.

## 2. Człowiek mikrokosmosem

Świat, który wyszedł z rąk Bożych, jest, według Biblii, przejawem Bożej dobroci względem człowieka. Dlatego człowiek ma z niego korzystać na swoje dobro. Jest panem wszystkich innych stworzeń. Ojcowie greccy chętnie podejmują tę semicką ideę, ażeby walczyć przeciwko gnostycyzmowi i wszelkiej postaci dualizmu, któryż nieufnością patrzył na rzeczywistość materialną.

W piśmie *Do Digneta* czyta się, że „byty zostały stworzone przez Boga na użytek ludzi”<sup>25</sup>. Chryzostom udowadnia niedorzeczność bałwochwalstwa tym, że „ziemia, niebo, słońce, gwiazdy zostały stworzone dla niego [człowieka]”<sup>26</sup>.

Ale tę pożyteczność rzeczy widzialnych można rozważać z różnych punktów widzenia. Zachodni kaznodzieje, gdy rozwijają ten temat, omawiają często korzyści materialne, jakie Bóg w świecie ofiaruje: pokarm pod wszelką postacią, sprzyjający klimat, pracę itd. Dla greckich Ojców świat widzialny jest dobry dlatego, że prowadzi człowieka do poznania Boga, jest jakby „szkołą dla dusz”<sup>27</sup>, przedmiotem „naturalnej kontemplacji”, która od tego, co widzialne, podnosi myśl do niewidzialnego Boga.

Jednakże ten aspekt, wybitnie biblijny, szybko się miesza u Ojców greckich z inną mentalnością, jaką odnajdujemy w tradycji filozofów. Nie znali oni aktu stworzenia, a idea całkowitego panowania człowieka nad światem była w ich oczach rodzajem bluźnier-

<sup>24</sup> H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Chrygenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin / Leipzig 1932, s. 122-159.

<sup>25</sup> *Do Digneta* IV, 2.

<sup>26</sup> *In Eph. hom.* 12,2, PG 62, 90; *In Gen. hom.* 6,6, PG 53, 60; tamże 7,6.

<sup>27</sup> Bazyli Wielki, *Hom. in Hex.* 6,1, PG 29,117, SCh 26a (1968), s. 234.

stwa. Człowiek ma się włączyć do porządku świata i we własnym życiu liczyć się z powszechnym prawem kosmosu, ponieważ człowiek jest *mikros kosmos*, „małym kosmosem”.

Termin *mikrokosmos* ma dawną tradycję w myśli greckiej<sup>28</sup>. Znajduje się już w filozofii przedsokratejskiej, na przykład u Demokryta<sup>29</sup>. Arystoteles rozważa wzajemne odniesienia między *mikros a megas kosmos*<sup>30</sup>. W *Timajosie Platona* znajdujemy wizję świata jako jakby wielkiej istoty ludzkiej (jednak nie ma u niego terminu *mikrokosmos*)<sup>31</sup>. Świat przedstawia się tu nie tylko jako byt żyjący, obdarzony duszą i inteligencją<sup>32</sup>, ale jest opisany jako „Bóg widzialny - obraz Boga niewidzialnego, bardzo wielki, bardzo dobry, bardzo piękny, bardzo doskonały, zrodzony jako wyjątkowy i jedyny w swoim rodzaju”<sup>33</sup>. W stoicyzmie termin *mikrokosmos* przybiera znaczenie mniej lub więcej religijne i wyraża Bożą immanencję w świecie. Stąd pochodzi formuła: „Dusza jest tym dla człowieka, czym Bóg dla świata”<sup>34</sup>.

Jakie wnioski antropologiczne i moralne wyciągali starożytni z tej nauki? *Timajos* Platona nie ma wątpliwości, że to, co małe, słusznie powinno poddać się temu, co wielkie. Mędrzec kształtuje poruszenia swej duszy według poruszeń z nieba<sup>35</sup>, przez co staje się ziemskim obrazem samego nieba. Tego samego zdania jest *Corpus hermeticum* (choć w swoich twierdzeniach nie całkiem spójny w tym punkcie): człowiek, który nie potrafi naśladować Boga, powinien przynajmniej upodobnić się do świata, skoro sam jest małym światem<sup>36</sup>.

To poddanie się człowieka światu nie jest zgodne z myślą biblijną. Zauważył to już Filon z Aleksandrii, gdy się zdecydował odwró-

<sup>28</sup> C. Korvin-Krasinski, *Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht*, Düsseldorf 1960; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

<sup>29</sup> M. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* II, 1954, n. B 34, s. 153.

<sup>30</sup> *Gregoire de Nazianze*, OCA 189 (1971), s. 105.

<sup>31</sup> *Timajos* 252, 1b, 24; por. A. Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, Upsala 1951.

<sup>32</sup> *Timajos* 36b, 8.

<sup>33</sup> Tamże, 97c, 8-10.

<sup>34</sup> L. Stein, *Die Psychologie der Stoiker* I, Berlin 1886, s. 208; Grzegorz z Nazjanzu, *Orations* 217, PG 35, 428A.

<sup>35</sup> *Timajos* 90ad.

<sup>36</sup> *Corpus Hermeticum, Asclepius*, roz. 22; Festugière, s. 22.

cić naturalny porządek zależności, przyznając mikrokosmosowi pierwszeństwo przed makro kosmosem<sup>37</sup>: to człowiek jest wszak stworzony na obraz Boży, nie świat. Grzegorz z Nyssy idzie w tym względzie za Filonem<sup>38</sup>: wiele razy stwierdza, że wielkość człowieka nie może polegać na podobieństwie ze światem, ale z Bogiem<sup>39</sup>. Tym niemniej istnieje zastanawiające podobieństwo człowieka ze światem: obydwaj są złożeni z tak bardzo różnych elementów, mianowicie z materii i ducha. Stąd człowiek swoje składniki bytowe dzieli ze wszystkimi stworzeniami. Tak naucza Nemezjusz z Emezy<sup>40</sup>, potem ten wątek podejmuje Maksym Wyznawca<sup>41</sup>.

Ojcowie nie zadowalają się stwierdzeniem tego faktu, ale wyciągają zeń wnioski moralne, które znacznie różnią się od nauk filozoficznych. Pytają, dlaczego istnieje to podobieństwo człowieka ze światem? Stwórca musiał mieć w tym jakieś zamiary i najwidoczniej wyznaczył człowiekowi jakieś powołanie, jakąś misję w świecie. Przez tę ideę powołania i Boskiej misji powierzonej człowiekowi pogańska idea mikrokosmosu wchodzi w środowisko biblijnego objawienia. Jeśli podobieństwo z Bogiem zobowiązuje nas do zbliżania się do Niego według naszych możliwości, to przynależność do świata materialnego umożliwia wypełnienie Bożego polecenia, by „uprawiać ziemię”<sup>42</sup>. Chryzostom często mówi o tym zobowiązaniu i przedstawia formalną teologię ludzkiej pracy<sup>43</sup>. Jednak i tu trzeba się strzec, by nie przecenić zbytnio materialnego aspektu tej ludzkiej działalności na rzecz świata. Według ujęcia biblijnego człowiek przez grzech wciągnął świat w katastrofę, natomiast sprawiedliwi przygotowują jego głębokie odnowienie. Dlatego Chryzostom, jak i inni Ojcowie, twierdzi często: „Z powodu naszej przewrotności ziemia została przeklęta”<sup>44</sup>, ale „przez nas zostanie od nowa przywrócona do nieskazitelności”<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> *De vita Moysis* II, 134-135.

<sup>38</sup> W Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, s. 51nn.

<sup>39</sup> *De hominis officio* 16, PG 44, 180A.

<sup>40</sup> Nemezjusz z Emezy, *De natura hominis* 1, PG 40, 505-507; tamże, 511B.

<sup>41</sup> L. Thunberg, *Microcosm and Mediator...*, dz. cyt.

<sup>42</sup> Jan Chryzostom, *Ad populum Ant.* 19, 1, PG 49, 189.

<sup>43</sup> L. Daloz, *Le travail selon saint Jean Chrysostome*, Paris 1959.

<sup>44</sup> Jan Chryzostom, *In Gen. hom.* 27, 4, PG 53, 244.

<sup>45</sup> *In Rom. hom.* 14, 5, PG 60, 530.

Dla Ojców greckich drogą ku temu jest idea kosmicznego powołania człowieka. Człowiek powinien wszechświat oczyszczać i przebóstwiać, kontynuując misję Chrystusa. Grzegorz z Nazjanzu objaśnia to schematem podjętym potem przez Maksyma Wyznawcę<sup>46</sup>. Wyróżnić trzeba trzy sfery rzeczywistości: Bóg, świat duchowy, świat materialny. Są to tak różne rzeczywistości, że dzieli je przepaść nie do przebycia, którą jednak z pomocą Opatrzności Bożej można przekroczyć. W Chrystusie, Bogu i człowieku razem, „druga mieszanina” (*mixis, krasis*) wypełniła przepaść oddzielającą człowieka od Boga i tak przebóstwiała człowieka. Człowiek, „pierwsza mieszanina”, złożony z dwu niepodobnych elementów, z ducha i materii, jest wezwany do przewyciężenia przepaści między bytami. „Porządek Opatrzności razem zestawiał różne elementy, rozumne i rozumu pozbawione, ażeby utworzyć tę mieszaninę, czyli człowieka, rozumne zwierzę. Dokonane w ten sposób połączenie jest tajemnicze, nie dające się wypowiedzieć; to połączenie między prochem a intelektem oraz między intelektem a duchem”<sup>47</sup>. Wobec tego owa *krasis i mixis* nie jest poniżeniem (jak się to wydawało Platonowi). Wprost przeciwnie, wykazuje ona „wyższą mądrość”, dzieło „artysty-Logosu”. Aby świat uświęcić, Bóg „stworzył drugi kosmos [człowieka], coś małego w czymś wielkim, i umieścił go na ziemi”<sup>48</sup>. Tak zatem „czym Bóg jest dla duszy, tym dusza jest dla ciała”<sup>49</sup>, aby wszelka dusza pociągała „upadłą część [tj. ciało] ku górze, ku temu, co Boże, uwalniając ją z nędznego jej położenia”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Por. *Gregoire de Nazianze*, s. 94nn.

<sup>47</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes* 32, 9, PG 36,184C - 185A.

<sup>48</sup> Tamże 38,11, PG 36,32C; tamże 13,325; 45,7, PG 36, 632A.

<sup>49</sup> Tamże. 2,17, PG 35,428A.

<sup>50</sup> Tamże.



### 3. Życie w ludzkiej społeczności

#### a) Chrześcijański uniwersalizm

Mówiąc o świecie, obejmujemy też tym terminem ludzkie społeczeństwo. Z drugiej strony jasne jest, że związki z istotami rozumnymi są zasadniczo wyższe i mają większy wpływ na życie indywidualne niż relacje ze światem nierozumnym. Pytamy, jak dalece?

Wydaje się, że pod tym względem zachodzi podstawowa zgoda między myślą hebrajską a grecką. W Starym Testamencie temat ludu Bożego jest tak samo centralny, jak w Nowym Kościele. Z kolei Grek czuł swoją wyższość nad barbarzyńcami, gdyż żył w *polis* we wspólnocie z innymi współziomkami. Ale zachodzą i różnice. Współżycie między Grekami uważano za wyższe niż u innych narodów z tego powodu, że przekraczało jedność ciała i krwi. Świadomi współobywatele tworzą zwartą całość, gdyż są związani wspólnymi prawami, które przedstawiają pewien stopień kulturalny, pewne ideały. Lud Boży w Starym Testamencie początkowo jest zwykłą wspólnotą krwi: *goj*. Ale później *gojim* oznacza raczej inne narody, *ethnē*. Izrael staje się *am* (po grecku *laos*) — ludem świadomym tego, iż jego jedność ma o wiele głębsze korzenie, niż to ma miejsce u innych narodów. Jest to więź, która przekracza zwykłe ludzkie doświadczenie<sup>51</sup>.

W Nowym Testamencie wspólnota ludzi przedstawia się jako jedność Kościoła, zjednoczenie w powszechnej miłości, która ma objąć wszystkich. Chrześcijanie są świadomi, że w nowy sposób mają się przyczyniać do jedności wśród ludzi. Wobec Hebrajczyków głoszą uniwersalizm, a wobec uniwersalizmu filozofów, że jedność buduje się na najbardziej trwałych podstawach ludzko-Boskich.

Konieczność powszechnej miłości należy do podstawowych wymagań Ewangelii. U Maksyma Wyznawcy prawdziwa miłość winna mieć koniecznie trzy cechy: ma być powszechna, wieczna,

<sup>51</sup> S. Grelot, *Peuple*, w: X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, 979-991.

jednakowa względem wszystkich: „Uczyń wszystko, co możliwe, by miłować każdego człowieka. Jeśli do tego jeszcze nie jesteś zdolny, przynajmniej nie miej nikogo w nienawiści”<sup>52</sup>. „Żywisz do kogoś odrazę? Nikogo ani nie kochasz, ani nie nienawidzisz? Tycjusza kochasz tak sobie, a Kajusa bardzo? (...) Z tych różnic powinieneś rozpoznać, że daleko ci jeszcze do prawdziwej miłości, którą jednakowo masz miłować wszystkich ludzi”<sup>53</sup>.

Nie dziwi nas, że Ojcowie w swych kazaniach czerpali hojnie ze stoickich argumentów na rzecz ludzkiego uniwersalizmu, zwłaszcza gdy w grę wchodził aspekt, który możemy nazwać „kosmopolityzmem pozytywnym”<sup>54</sup>. Mędrzec uważa cały świat za swoją ojczyznę, jego *polis* to *kosmo-polis*. Odwrotną stronę medalu przedstawiał „kosmopolityzm negatywny” albo „a-kosmizm” chrześcijański, jak inni wolą. Chrześcijanie nie mają prawdziwej ojczyzny, domu w żadnej części świata, gdyż są cudzoziemcami na tej ziemi (1P 2,11)<sup>55</sup>. Wniosek moralny odnośnie chrześcijańskiej miłości jest w obydwu przypadkach jednakowy: współ-pielgrzymi mają się wszyscy wzajemnie miłować i współ-czuć ze sobą.

## b) Społeczna natura człowieka

Prawo Ewangelii, zauważa Bazyli, nie przepisuje niczego ponad to, co się zawiera w ludzkiej naturze. Człowiek jest *zō on politikon*, istotą społeczną (czy przypadkiem delikatna ironia nie kryje się w dołączonej dalej uwadze, że człowiek nie jest *zōon monastikon*, istotą samotną?)<sup>56</sup>. Wydaje się, że Bazyli swoją argumentację zaczerpnął żywcem od filozofów. Niech nas jednak nie zwodzi sama terminologia. „Natura” w chrześcijańskim rozumieniu jest całkowita dopiero pod skrzydłami Ducha Świętego. A więc „naturalna” jedność

<sup>52</sup> Maksym Wyznawca, *Księga miłości* IV 82, SC 9 (1943), s. 170; Ceresa-Gastaldo, s. 231; I. Hausnerr, *Prilautie De la tendresse pour soi a la charité selon Maxime le Confesseur*, PCA137, Roma 1952, s. 113nn.

<sup>53</sup> Tamże II, 10, s. 96; Ceresa-Gastaldo, s. 95.

<sup>54</sup> M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères...*, s. 252nn.

<sup>55</sup> E. Gilson, *Le christianisme et la tradition philosophique*, „Rev des sc. philos, et théol.” 2 (1941-42), s. 249-266; A. J. Festugière, *Hermès* II, s. 270, n. 2.

<sup>56</sup> *Reguly dluzsze* 3, PG 31, 917.

wśród ludzi urzeczywistnia się w sferze działania Ducha Świętego, który jest również pierwszym fundamentem jedności Kościoła<sup>57</sup>.

Wszyscy uznają konieczność takiej jedności ludzi. Ani chrześcijański „gnostyk” Klemensa z Aleksandrii<sup>58</sup>, ani mnich Pseudo-Makary, ani „teolog pustyni”, którym był Ewagriusz<sup>59</sup>, nie podają w wątpliwość, że człowiek nie mógłby żyć bez drugich<sup>60</sup>. Jednakże asceci widzieli tu pewną trudność psychiczno-moralną: jak dojść do doskonałej modlitwy i zachować przykazania „pośrodku ludu, który gardzi przykazaniami Pana”<sup>61</sup>? Wśród mnichów Egiptu ucieczka od ludzi uważana była za konieczną dla doskonałej modlitwy. „Mnichem jest — pisze Ewagriusz — ten, co jest oddzielony od wszystkich”<sup>62</sup>. Zresztą potwierdza to *nazwa monachos*, samotnik, jak też wiele powiedzeń i faktów w *Apoftegmatach Ojców pustyni*. „Nie mogę być równocześnie z Bogiem i z ludźmi” — powiedział święty Arseniusz do braci, którzy mu zarzucali, że widocznie ich nie kocha, bo od nich ucieka. „Tam w górze, na wysokościach, tysiące i miary [aniołów] chcą tego samego, ludzie przeciwnie — mają przeróżne pragnienia. I dlatego nie mogą opuszczać Boga i chodzić z ludźmi”<sup>63</sup>.

Problem natarczywie domagał się rozwiązania również u Bazylego, niestrudzonego krzewiciela życia wspólnego mnichów. Jak rozstrzygnąć trudność, aby żyć z ludźmi, rozmawiać z nimi, słuchać ich rozkazów, a równocześnie zachować bezcenną „pamięć o Bogu”, która jest fundamentem wszelkiej pobożności? Jedna zachęta bywa szczególnie powtarzana, gdy jest mowa o życiu wspólnym: „Trzeba żyć z braćmi, którzy mają jedną duszę (*sympsychoi*)”<sup>64</sup>. Słusznie zauważono<sup>65</sup>, ile uroku miał dla Bazylego werset z Dziejów Apostolskich (4,32), który podaje charakterystykę rodzącego się

<sup>57</sup> T. Śpidlik, „*Sentirsi Chiesa*” nella catechesi di Bazylu Wielki Magno, w: *Ecclesiologia e catechesi patristica* (red. S. Felici), Roma 1982, s. 113-122.

<sup>58</sup> *Kobierce* VII, 9,57,3, PG 9,47 CC; GCS 3, s. 39.

<sup>59</sup> *Hom.* 37,3, PG 34, 752; C; Dörries, s. 266.

<sup>60</sup> *De oratione* 122-125, PG 79,1193C.

<sup>61</sup> Bazylu Wielki, *Reguly dłuższe* 7, interrogatio, PG 31, 928BC.

<sup>62</sup> *De oratione* 124; Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris 1960, s. 158.

<sup>63</sup> PG 65,92A.

<sup>64</sup> *La sophiologie de S. Basile*, s. 233n n.

<sup>65</sup> D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1948, s. 128nn.

Kościół w Jerozolimie: *Jeden duch i jedno serce ożywiło wszystkich wiążących*. Tę świętą jedność trzeba realizować w całej rozciągłości, zwłaszcza w klasztorze, we wspólnocie braci, aby żyli razem, chociaż są odłączeni od „świata”.

## 4. Ucieczka od świata

### a) Dwa światy

Życie zakonne powinno, według Jana Klimaka, zaczynać się od zupełnego wyrzeczenia się świata<sup>66</sup>. Ucieczka od świata, z takim naciskiem głoszona przez mnichów, unikanie świata uważane było za nakaz Ewangelii: *Gdybyście byli ze świata, świat by was miłował jako swoją własność. Ale ponieważ nie jesteście ze świata, bo Ja wybrałem sobie was ze świata, dlatego świat was nienawidzi* (J 15,19).

Wszyscy, którzy czytają pisma chrześcijańskie, zdają sobie sprawę, że termin „świat” ma dwa znaczenia; dla uniknięcia zamieszania należy rozróżnić dwa odmienne „światy”: jeden dobry, stworzony przez Boga, a drugi odrażający. Ale według jakiego kryterium je odróżnić? Nauki biblijne nie wystarczały, by utworzyć kategorie pojęciowe, które by odpowiadały ludziom myślącym definicjami i precyzyjnymi stwierdzeniami. Więc autorzy chrześcijańscy z wielką swobodą przyswajali sobie stąd i zowąd terminologię, które pomagały z dostateczną jasnością rozróżnić świat jako środowisko Boże od innego „świata”, który jest tamtemu przeciwny albo przynajmniej obcy. Zanim je ocenimy, spróbujmy uszeregować rozmaite opozycje znane z literatury duchowej.

- *Świat obecny — świat przyszły*

Religie starożytnego Wschodu często wyznają dualizm „czasowy”: przeciwstawia się obecny świat, pełen smutku, przyszłemu

<sup>66</sup> *Drabina do nieba*, 1, PG 88,632-653.

świata, w którym dobre bóstwa zniszczą wrogie moce<sup>67</sup>. Wydaje się, że tymi terminami łatwo wyrazić eschatologiczną nadzieję chrześcijan. Wyrażała się ona początkowo w gotowości na męczeństwo, w ubolewaniu ascetów nad tym krótkim życiem, przemijającym, pełnym cierpień i niebezpieczeństw. Ale z drugiej strony konieczne jest podkreślenie, że eschatologizm chrześcijański różni się zasadniczo od dualizmu religii starożytnego pogańskiego Orientu. Życie wieczne dla chrześcijan zaczyna się i trwa już w tym ziemskim życiu. Nie ma przeto dwóch rodzajów życia zupełnie rozłącznych i sobie przeciwstawnych.

• *Świat widzialny — świat niewidzialny*

Dualizm greckich filozofów ma charakter ontologiczny i wyraża się w koncepcji dwóch rzeczywistości: materialnej i duchowej. Prawdziwym jest tylko życie duchowe, któremu materia stawia przeszkody. Konsekwencja moralna: unikać materialnego świata, aby się wznosić ku duchowemu. Grecy autorzy chrześcijańscy chętnie podejmowali te spekulacje i często dowodzili, że ideałem ascety jest „stać się duchem, wyzuwając się z ciała i buntowniczej materii”<sup>68</sup>. Dlatego też dużo mówiono o „platonizmie” Ojców Ale zachodzi tu nieporozumienie. Rzeczywistość duchowa w sensie chrześcijańskim to nie jest niematerialność, lecz uczestniczenie w Duchu Świętym, który oświeca duszę, ale uświęca również ciało i wszystko, co stworzone. Ascetyczne przeciwieństwo między duchem i ciałem w myśli chrześcijańskiej nie da się sprowadzić do przeciwieństwa między ciałem a duszą, między światem widzialnym a niewidzialnym w rozumieniu filozoficznym

• *Życie publiczne — życie samotne*

*Euthymia* | zacisze, spokój, osobista szczęśliwość — to był ideał mędrców, który skłaniał do wyrzeczenia się „światowych” zajęć, uczestnictwa w życiu publicznym<sup>69</sup>. Także Bazyli zachęca chrześci-

<sup>67</sup> M. Goguel, *Les premiers temps de l'Église*, Neuchâtel 1949, s. 40nn.

<sup>68</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Car. II*, 1,45,11-23, PG 37,1354nn.

<sup>69</sup> A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano / Roma 1953.

janina, by unikał towarzystwa „ludzi pustych i lekkomyślnych”<sup>70</sup>. To prawda, że pewni mnisi przesadzali raczej z tym unikaniem drugich, ale ta ucieczka miała za cel zjednoczenie z Bogiem, z Jego wolą. Wymagało to nieraz od nich, by zrezygnowali ze swojego spokoju i powrócili do „świata”, aby „ten świat zbawiać”<sup>71</sup>.

• *Opinie świata — prawda Chrystusa*

„To, co dla światowca jest cnotą — pisze Maksym Wyznawca — wadą jest dla mnicha; co dla mnicha cnotą, to jest ułomnością dla świeckiego”<sup>72</sup>. Bardziej jeszcze od filozofa czuje się obcy światu chrześcijanin, gdyż nie może podzielać jego (świata) sposobu myślenia. Ucieczka od świata polega na *metanoia*, przeorientowaniu sposobu myślenia, nawróceniu się do wiary. Ale i pod tym względem chrześcijanie szybko zauważyli, że nie każda „pogańska opinia” jest z gruntu fałszywa i zasługuje na zdecydowane odrzucenie. Już u pierwszych Ojców posługujących się filozofią i korzystających z dorobku kultury helleńskiej można dostrzec rodzaj „chrześcijańskiego humanizmu”.

• *Pomijanie Boga — ciągła kontemplacja*

Starożytni mędracy szukali samotności, by mieć warunki do filozofowania; inny cel miała ucieczka na pustynię chrześcijańskich mnichów: modlitwę, ciągłą pamięć o Bogu. Doskonała modlitwa, według Jana Klimaka, wymaga „wyrzeczenia się wszelkich pragnień zarówno pożytecznych, jak i bezużytecznych”<sup>73</sup>. Pojęcie świata poszerza się wobec tego o wszystko to, co przeszkadza „czystej” modlitwie. Według Ewagriusza, zwanego „teologiem pustyni”, modlitwa wymaga całkowitego wyrzeczenia się wszelkich stworzonych rzeczy widzialnych i niewidzialnych, aż do pojęć i świętych idei włącznie, gdyż są one jeszcze cząstkowe i dlatego przeszkadzają w widzeniu czystego świata Bożego<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> Bazyle Wielki, *Esortazione adā rinuncia al mondo* 5, PG 31, 636B.

<sup>71</sup> Teodor Studyta, *Listy* II, 2, PG 99, 1119D.

<sup>72</sup> *Księga miłości* III, SC 9 (1943), s. 147; Ceresa-Gastaldo, s. 185.

<sup>73</sup> *Drabina donieba* 27, PG 88, 1109B.

<sup>74</sup> I. Hausherr, *Par delā l'brason puregrace a une coquille. Apropos d'un texte d'Evagre*, RAM 13 (1932), s. 184-188; OCA176 (1966), s. 8-12.

## b) Wartość i sens powyższych antynomii

Wyrzeczenie się świata w sensie Ewagriusza jest najbardziej radykalne, ale też najbardziej dwuznaczne. Można słusznie pytać, jak jest ono możliwe, a założywszy, że jednak jest, to czy przedstawia naprawdę ideał dla człowieka, stworzonego przecież do materialnych warunków widzialnej rzeczywistości. Ale i tę wizję trzeba brać w jej kontekście; może ona być zrozumiała tylko w warunkach środowiska mniszego, w którym żyje jej autor. Tam samotność oznacza gorące pragnienie oderwania się od wszystkiego, co stanowi przeszkodę w miłowaniu Boga. Wszystkie te przeszkody zostały zebrane w słowie „świat”. W konsekwencji wymaga to bez wątpienia obowiązku „wyrzeczenia się świata”. Wyczuwa się potrzebę uściślenia tak ogólnego pojęcia. Zgodnie z określeniem abby Izajasza „świat to nic innego, tylko skłonność duszy do grzechu”<sup>75</sup>. Kto się chce zbawić, musi więc ze wszystkich sił praktykować ucieczkę od świata. Ale również określenie „grzech” ma różne odcienie w chrześcijańskiej literaturze. Zachód ma opinię praktycznego, dlatego uważa, że grzech to na pierwszym miejscu postępowanie wbrew Bożej woli. Wschód zawsze był bardziej kontemplacyjny: grzech rodzi się, jak mówią Ojcowie greccy, z zapomnienia o Bogu. Myśl ludzka została stworzona, by kontemplować swego Stwórcę. Życie monastyczne zwano życiem anielskim<sup>76</sup> przede wszystkim z powodu tej okoliczności, że aniołowie są bez przerwy wpatrzni w Boże oblicze (por. Mt 19,10). Dlatego zawsze żywotne było pytanie asce-tów: jak, w jaki sposób możliwa jest taka koncentracja na Bogu i czy jest ona w ogóle do zrealizowania? Klasyczną jest odpowiedź Bazylego, doskonale chrześcijańska i doskonale „ludzka”: my, ludzie, umieszczeni w stworzonym kosmosie, nie oglądamy Boga poza światem, ale w samymże świecie, w bytach stworzonych. Wszystkie rzeczy zawierają ślady Bożej mądrości, wszystkie głośno mówią, opowiadają chwałę Bożą<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> *Opokucie*, PG 40,1159B.

<sup>76</sup> G. M. Kolombas, *Paradis et vie angelique*, Paris 1961.

<sup>77</sup> *La sobiologie de S. Basile*, s. 27nn.

Wobec tego człowiek doskonały nie ma powodu do uciekania od świata, od ludzi, od życia w społeczeństwie. Ale gdzie szukać człowieka doskonałego? Po grzechu Adama „dusza poniosła wielką szkodę i oddaliła się od swego naturalnego stanu”<sup>78</sup>. Zapomnienie o Bogu okazuje się w naszym odniesieniu do stworzeń. Już się nie słyszy ich głosu mówiącego o Bogu, byty stają się jakby obcym językiem, którego się nie rozumie. Z tej nowej sytuacji wynika konieczność nowej postawy: odłączyć się od wszystkiego, co przeszkadza we wznoszeniu myśli do Boga. Ale o co tu konkretnie chodzi? Odpowiedź jest prosta: od wszystkiego z wyjątkiem Boga! Więc wyrzeczenie się, według np. Ewagriusza, zakłada, że grzeszny człowiek jest od Boga odłączony przez wszystkie te elementy, które składają się na życie na tym świecie: własne ciało, towarzystwo drugich, widzialną naturę, a nawet pojęcia religijne, „częściowe”, „niepełne” myśli o Bogu. Wszystko to, co nie prowadzi do Boga, a zatrzymuje uwagę na sobie samym, staje się bożkiem. Grzegorz z Nyssy wie, że najbardziej niebezpiecznym bałwochwalstwem jest bałwochwalstwo idei<sup>79</sup>. Często mówiono o podwójnej duchowości: jedna „kosmiczna”, druga „zamknięta w klasztornej celi”. Pierwsza szuka Boga we wszechświecie i cudach stworzenia, w apostołacie wśród ludzi; druga przeciwnie, w samotności i oderwaniu się od wszystkiego. Gdyby problem sprowadzić tylko do ram tych pojęć, doprowadziłoby to oczywiście do błędnych wniosków. Nauka chrześcijańska nie może uznawać podwójnej duchowości w rzeczy tak ważnej, ale zna od początku i musi zawsze rozpoznawać dwa różne oblicza naszej konkretnej sytuacji: człowiek niewinny i człowiek grzeszny<sup>80</sup>. To jest bardzo logiczne. Biblia nie przyznaje światu bezwzględnej wartości. Świat, jak to już zauważyliśmy, służy człowiekowi jako odzwierciedlenie swojej relacji z Bogiem<sup>81</sup>.

Ale nawet przeciwieństwo tych dwóch terminów: człowiek doskonały — człowiek grzeszny mogłoby się przerodzić w schemat czysto abstrakcyjny. Wszak grzesznicy są już potencjalnie w Chry-

<sup>78</sup> Bazyl Wielki, *Quod Deus non est auctor malorum*, PG31,344bc.

<sup>79</sup> *Gregoire de Nazianze*, s. 40nn.

<sup>80</sup> *La sophiologie de S. Basile*, s. 99nn.

<sup>81</sup> C. Lesquit, S. Grelot, *Aionde*, w: X. Leon-Dufour, *Vocabulaire de Theologie Biblique*, Paris 1971, 784-791.



stusie zbawieni i uwolnieni od zła; chrześcijanie, każdy na swój sposób, wzrastają w doskonałości. *To* z konieczności zmienia ich stanowisko wobec świata. Tak więc istnieje w życiu nie kończąca się dynamika w wyrzekaniu się świata i nieustannym doń powracaniu. Ta sama rzeczywistość wokół nas może być pokusą, może stać się dla nas bożkiem, ale może także głębiej poprowadzić do Boga jako wyraz Jego obecności. Jakie wobec tego znaczenie mamy przywiązywać do owych (powyższych) twierdzeń tak często głośzonych przez ascetów? Są one radami, które zawierają wiekowe doświadczenie mędrców i świętych. Jednak z chwilą gdy chcą odgrywać rolę kategorycznych, bezdyskusyjnych zasad, ryzykują, że same pozbawią się życia i zabiją dynamizm zbawienia. Chrześcijaństwo nie może dopuszczać dwóch kategorii przedmiotów: dobrych i złych, ale zawsze każe odróżniać dwie postawy względem nich: czystą i grzeszną. Maksym Wyznawca mówi o tym z najwyższą jasnością, kiedy napomina, aby unikać względem przedmiotów „nierozumnego przywiązania do nich albo ślepej do nich nienawiści”<sup>82</sup> i aby odróżniać samo myślenie o rzeczach, pamięć o nich, od namiętności, jakie budzą (choć wcale nie muszą) wskutek tego myślenia<sup>83</sup>. Nabywanie pokoju duchowego względem rzeczy światowych jest znakiem, iż się zrozumiało, że *Bóg wszystko obraca na dobro tych, którzy Go miłują* (Rz 8,28).

<sup>82</sup> *Księga miłości* III, 42, SC 9, s. 136; Ceresa-Gastaldo, s. 163.

<sup>83</sup> Tamże II, 40, s. 136; Ceresa Gastaldo, s. 113.

# ROZDZIAŁ 5

## Walka ze złem

### 1. Zło

#### a) Pochodzenie zła

Problem zła intryguje ludzi na całym świecie, i wszyscy usiłują zrozumieć jakoś tę tajemnicę. W świecie starożytnym w czasie rozszerzania się chrześcijaństwa przeważały trzy tendencje, które możemy scharakteryzować jako dualizm: 1) kosmiczny, 2) antropologiczny, 3) moralny.

- Dualizm kosmiczny, o ewidentnym rodowodzie wschodnim (perskim), uznawał istnienie dwóch boskich sił: dobrej i złej, które walczą ze sobą o panowanie nad światem. Naiwnym oddźwiękiem tego wierzenia u chrześcijan wydaje się rozróżnianie Boga Starego Testamentu i Boga Nowego Testamentu<sup>1</sup>.
- Dualizm antropologiczny, pochodzący prawdopodobnie z Indii<sup>2</sup>, otrzymał szatę filozoficzną w platonizmie. Sam czło-

<sup>1</sup> H. C. Puech, *Lemanichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949.

<sup>2</sup> Por. E. Massein, *Le phénomène monastique dans les religions non chrétiennes*, DSAM 10 (1980), 1525-1536.

wiek jest w sobie podzielony na dwa elementy: dobro ma siedzibę wyłącznie w duchu, a ciało uznano za zasadę zła. Wydawało się, że ta idea jest korzystna dla życia religijnego i usprawiedliwia wszelki wysiłek ascetyczny. Nic przeto dziwnego, że przejęły ją chrześcijańskie sekty enkratyczne<sup>3</sup>.

- Dualizm moralny można zdefiniować jako zbyt ostre rozróżnienie, głoszone przez stoików, między życiem „według rozumu” i życiem „według namiętności”. Rozróżnienie to pod pewnym względem stwarza pożyteczny punkt widzenia, ale żeby chrześcijanie mogli z niego skorzystać, trzeba je było odpowiednio przystosować. Nowość postania chrześcijańskiego polega bowiem właśnie na radykalnym odrzuceniu dualistycznego tłumaczenia zła. Ojcowie greccy są tego świadomi i pod tym względem zrywają z zastanymi tradycjami zarówno religijnymi, jak i filozoficznymi.

Chryzostom odrzuca cztery najważniejsze błędy o pochodzeniu zła<sup>4</sup> i twierdzi, że:

1. Nie istnieje jakiegokolwiek zewnętrzne źródło zła. Podnosić zło do poziomu Boskości jest bluźnierstwem<sup>5</sup>.
2. Materia sama z siebie nie jest zła. Przeciwna opinia, ogólnie w starożytności rozpowszechniona, zostaje odrzucona przez stwierdzenie samego Boga, który po dokonaniu stworzenia oświadczył, że jest ono dobre (Rdz 1,31)<sup>6</sup>. Choć nadal atakuje się „ciało” z punktu widzenia ascetycznego, ze strony dogmatycznej nikt jednak nie wątpi, że „ciało jest dziełem Boga”<sup>7</sup>.
3. Niedorzecznością jest fatalistyczny wniosek, że dobro i zło są nieuchronnym przeznaczeniem. Chryzostom uważa naukę

<sup>3</sup> P. Th. Camelot, *Enkrateia (continentia)*, DSAM 4 (1960), 357-370. [Enkratyzm — herezja o zabarwieniu gnostyckim. Charakterystyczny dla enkratyków był rygorizm moralny, surowa asceza oraz potępienie małżeństwa — przyp. tłum.]

<sup>4</sup> E. Nowak, *Le chrétien devant la souffrance. Etude sur la pensée de Jean Chrysostome*, "Théologie historique" 19, Paris 1972, s. 97.

<sup>5</sup> *In Ac Apost.* 2,4, PG 60,31B.

<sup>6</sup> Por. np. Jan Chryzostom, *O Opatrzności Bożej* 4,2, SC 79 (1961), s. 82.

<sup>7</sup> *De resurr. mort.* 6, PG 50,428A.

fatalistów za wprowadzoną przez diabła, aby cierpiących z powodu swej grzeszności ludzi odsunąć od Boga<sup>8</sup>.

4. Bóg nie jest sprawcą zła. Jest to zwyczajną pokusą tych, którzy cierpią, by Bogu przypisać przyczynę swoich bólów. Ten temat rozwija Bazyl w homilii pod tym właśnie tytułem<sup>9</sup>. Zbija w niej argumenty przeciwników Opatrzności i odpowiada na trudności, które nasuwają pewne teksty Pisma, jak na przykład, że Bóg uczynił serce faraona zatwardziałym; rozprawia o tym również Orygenes<sup>10</sup>.

Po odrzuceniu wszystkich przeciwnych opinii pozostaje jedno możliwe wyjaśnienie grzechu, którego mocno bronią Ojcowie greccy: „Początkiem i korzeniem grzechu jest pewna zdolność, która w całości od nas zależy, a którą jest nasza wolna wola (*proairesis*). Zło prawdziwe, czyli to, co ze swej natury jest złem, zależy od nas. Takim złem jest niesprawiedliwość, bezwstyd, nieroztropność, lenistwo, nienawiść, zabójstwa, trucicielstwo, oszustwa i wszelkie podobne występki. Wszystkie te grzechy plamią duszę stworzoną na obraz jej Stworzyciela, zaciemniają jej piękno i szlachetność”<sup>11</sup>. Ze jedyną przyczyną grzechu jest nasz wolny wybór, to dla Chryzostoma jest „tak niezaprzeczalne, iż nikt nie odważy się twierdzić coś przeciwnego”<sup>12</sup>. Ten dogmatyczny nacisk kładziony na wolną ludzką wolę w akcie grzechu nieraz gasił pewną wrażliwość psychologiczną tak potrzebną posłudze pastoralnej. Z trudnością znajdzie się u Ojców greckich jalcieś miejsce na „grzechy ze słabości”<sup>13</sup>. Trudno również u Bazylego napotkać choćby ślady nauczania (rozwinętego później na Zachodzie) o „małości materii”, przez którą grzech byłby powszedni, choć popełniony z pełną wolnością<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> *In Ep. ad Col 2,6*, PG 62,318 B; por. tenże, *Postquam presb. Gothus* 6, PG 63,510D.

<sup>9</sup> PG 31,329-353.

<sup>10</sup> *De orat* 29, PG 11, 544A.

<sup>11</sup> Bazyl Wielki, *Homiliae*, PG 31,332D - 333A.

<sup>12</sup> *In Mt* 59,2, PG 58,576C.

<sup>13</sup> W Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, s. 34nn.

<sup>14</sup> D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1949, s. 152nn.

## b) Istota grzechu i jego następstwa

Naukę o pełnej odpowiedzialności człowieka za grzech można uznać za stały punkt w patrystycznym rozważaniu tego tematu. Pod innymi względami odnoszącymi się do tajemnicy nieprawości uważamy rozmaite wahania i różnorodność terminologii.

Jeden aspekt w szczególności wydawał się trudny do zrozumienia. Świętemu Janowi grzech jawi się jako stan, jako trwała dyspozycja. Nie tylko poszczególny człowiek, ale i „świat” pogrążony jest w grzechu (J 1,29). Święty Paweł personifikuje grzech, który „wszedł na świat”. Uosobienie grzechu, który wdiera się do ludzkiego serca, odpowiadało pojęciom rozpowszechnionym w środowisku mesalianśkim. Jan Damasceński właśnie mesalian oskarża o ten błąd<sup>15</sup>, który w oczach greckich Ojców wydawał się niedorzecznością. Stosownie do zasady, że dobro utożsamia się z bytem, Grzegorz z Nyssy określa zło jako utratę bytowości<sup>16</sup>. Paradoksalnie twierdzi, że zło „ma swój byt w niebycie”<sup>17</sup>. Nadto Grecy byli uczuleni na punkcie ścisłego związku między bytem a świadomością. Pozbawienie bytowości niesie ze sobą nieświadomość. Orygenes, Ewagriusz i inni, zwłaszcza ci o tendencji kontemplatywnej, często łączą dwa terminy: *kakia*, zło, i *agnōsia*, niewiedza<sup>18</sup>. Dla naszej mentalności jest to trudne do zrozumienia, gdyż jesteśmy przyzwyczajeni do określania grzechu ciężkiego jako przekroczenie przykazania Boskiego dobrowolnie i w pełnej świadomości. Dla zrozumienia terminologii Ojców trzeba pamiętać, że „prawdziwa gnoza”, w rozumieniu kontemplatyków, to nie jest „prosta wiedza” (*gnōsis psilē*), ale suponuje ona *praxis*, życiową postawę ukierunkowaną na Bożą prawdę. Dlatego *agnōsia* kryjąca się w grzechu jest zaprzeczeniem tego wszystkiego, jest buntem przeciw Bożej woli. Grzesznik „ignoruje” Boga, gdyż nie chce o Nim wiedzieć<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, OCP1 (1935), s. 238-260; OCA 183 (1969), s. 64-96.

<sup>16</sup> *De anima et resurrectione*, PG 46,93B.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> I. Hausherr, *Ignorance infinie ou science infinie?*, OCP 25 (1959), s. 44-52; OCA 176 (1966), s. 238-246.

<sup>19</sup> *Gregoire de Nazianze*, s. 77nn. [W oryginale włoskim, i również w terminologii greckiej, gra słów wykorzystująca podwójny sens czasownika „ignorować”: poznawczy i egzystencjalny (przyp. tłum.)].

Orygenes uważa prawdę Bożą za „chleb żywy” konieczny do zachowania życia wiecznego: brak głodu kontemplacji to dla niego popadnięcie w *aboulia*, „bezmyślność”, brak czujności i miłości<sup>20</sup>.

O ile tendencja kontemplatywna opisywała grzech jako *agnosia*, yo dla tendencji praktycznej jest on raczej *anomia*, co etymologicznie oznacza naruszenie prawa, przekroczenie przykazania Bożego. Takie ujęcie pochodzi z Biblii (J 3,4). Bazyli przyswaja je w swoim nauczaniu i w swoich *Regułach*<sup>21</sup>. Ale i w tym przypadku należy zważać na właściwe znaczenie tego wyrażenia. W faryzeizmie Prawo pojęte jest jako coś zewnętrznego, niezależnie od osobistego stosunku człowieka do Boga i bliźniego. To zniekształca autentyczną tradycję biblijną. W Starym Testamencie bowiem przekroczenie przykazań uważano za urąganie Panu Bogu. Dla proroków, a zwłaszcza dla Nowego Testamentu, podstawową zasadą Prawa jest miłość Boga, Chrystusa i bliźniego<sup>22</sup>. W ten sam sposób należy podchodzić do tak zwanego „moralizmu” w *Regułach* Bazylego<sup>23</sup>, gdyż i on pojmuje Prawo jako wyraz miłosnej Bożej Opatrzności<sup>24</sup>; mądrością człowieka jest zaś usłyszeć głos Boży i świadomie być mu posłusznym<sup>25</sup>. W takim ujęciu termin *anomia*, który brzmi prawniczo, jeśli odnosi się go do ludzkich praw, oraz filozoficznie, gdy mowa jest o prawach kosmicznych w rozumieniu stoików, staje się pojęciem typowo religijnym: oznacza grzech jako obrazę Boga<sup>26</sup>.

Wreszcie nie możemy pominąć milczeniem pewnego wyrażenia pochodzącego z greckiej literatury świeckiej, które się przyjęło u autorów chrześcijańskich: grzesznik podobny jest do kogoś, kto wpada w brud (*borboros*), w „sferę od-podobnienia”<sup>27</sup>, zniekształcenia, brzydoty. Grecy, mający wielkie poczucie porządku, harmonii, pięk-

<sup>20</sup> M. Harl, *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la „satiété” (koros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, TU 93 („Stud. Patr.” VIII), Berlin 1966, s. 373-405.

<sup>21</sup> D. Amand, *L'ascèse monastique...*, dz. cyt.

<sup>22</sup> P. Schoonenberg, *L'homme et le péché*, Paris 1967, s. 9nn.

<sup>23</sup> T. Spidlik, *L'idéal du monachisme basilien*, w: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Toronto 1981, s. 361-374.

<sup>24</sup> *Hom.*, in *Hex* 7,1, PG 29,149A, SCh 26a (1968), s. 392.

<sup>25</sup> *La sociologie de S. Basile*, s. 12nn.

<sup>26</sup> I. de la Potterie, „Le péché c'est l'iniquité (1Jn3,4)”, w: *La vie selon l'Esprit*, „Unam Sanctam” 55, Paris 1965, s. 65-83.

<sup>27</sup> M. Aubineau, *Le theme du „bourbier” dans la littérature grecque profane et chrétienne*, RSR 47 (1959), s. 185-214.

na, odczuwali zło jako coś na pierwszym miejscu brudzącego, coś, co wprowadza zamęt w dobre skłonności. To zakłócenie porządku już starożytne tragedie przedstawiały jako coś przekraczającego widome odniesienia ludzkie. Cały kosmos reaguje na przekroczenie prawa przez grzesznika (nawet wtedy gdy to przekroczenie jest nieświadome, jak w przypadku Edypa). Dlatego Ojcowie greccy grzechowi przypisują „zarazy w mieście i w narodzie, posuchy, jałowość ziemi, zagładę miejscowości, trzęsienia ziemi, powodzie, przegrane wojsk, zatonięcia okrętów”<sup>28</sup>. Ten „kosmiczny wymiar” grzechu, jak to już mówiliśmy, sięga o wiele dalej niż „grzech społeczny”, o którym się mówi dzisiaj. Jednak z jego negatywnego aspektu wypływa pozytywne zobowiązanie: do oczyszczania świata przez pokutę.

Ponieważ zaś człowiek jest „małym kosmosem”, grzech sprawia i w nim niepokój serca, powoduje jego rozbitcie. Na opisanie tego używa się czasem słownictwa, które samo w sobie nie było chrześcijańskie, i wzięte mechanicznie, może być błędne, dlatego trzeba je oceniać według intencji autorów. Trzeba to zresztą zastosować do wszystkiego, co mówią chrześcijanie używający platońskiej terminologii, zwłaszcza na temat przeciwieństwa duszy i ciała, i używający terminologii stoickiej, gdy wypowiadają się na temat walki namiętności z rozumem.

Pamiętając, że człowiek jest obrazem Boga, patrzy się na grzech jako na coś, co ten obraz zaciemnia, czyni niepodobnym do oryginału. Ponieważ różne są aspekty tego niepodobieństwa do Boga i poszczególni autorzy różnie rozkładają akcenty, to i skutki grzechu będą ukazywane różnie: jako niewola przekreślająca wolność, jako zaciemnienie *theória*<sup>29</sup>, jako śmierć w przeciwieństwie do życia wiecznego, a nawet doczesnego<sup>30</sup>, jako zwycięstwo ciała nad duchem itd. Ale ostatecznie wszystkie te „zakłócenia” kosmiczne, społeczne, antropologiczne to nic innego jak odbicie pierwotnego, zasadniczego nieładu w *parresia*<sup>31</sup>, czyli w relacji do Boga.

<sup>28</sup> Bazyli Wielki, *Homilia o tym, że Bóg nie jest sprawcą złego* 5, PG 31,337CD.

<sup>29</sup> Maksym Wyznawca, *Quaest. ad Thalassium*, wstęp, PG 90,253CD.

<sup>30</sup> Efrem Syryjczyk, *Sermones exegetici in Is 26,10*, Roma 1740, II, s. 346.

<sup>31</sup> Dosł. wolność wypowiedzi, szczerość, otwartość. Słowem tym oznaczano pierwotną rajską relację człowieka z Bogiem (przyp. tłum.)

## 2. Logismoi (złe myśli)

### a) Złe myśli początkiem zła

„Uważaj, by nie nadużywać myślenia, bo inaczej zaczniesz fatalnie nadużywać rzeczy; nie doszłoby do grzechu w czynie, gdyby się wpierw nie grzeszyło w myśli”. Ta sentencja Maksyma Wyznawcy<sup>32</sup> jest charakterystyczna dla nauczania Ojców greckich o *logismoi*, o złych myślach.

Z jednej strony wydaje się to zgodne z grecką mentalnością, która od wieków ceniła myślenie bardziej niż jakąkolwiek inną rzeczywistość. Z drugiej strony odkrywamy tu jednak rysy typowo chrześcijańskie, które wykraczają poza rozważania filozoficzne. W platonizmie idee, w przeciwieństwie do ciała, przynależą do świata boskiego. Natomiast chrześcijanie upatrują w myślach początek i dobra, i zła: „Źródło i początek każdego grzechu znajduje się w złych myślach”<sup>33</sup>. Ale czy ci sami chrześcijanie przypadkiem nie mówią również, że myśl (*nous*) jest zdolnością boską, w której wyraża się podobieństwo człowieka do Stwórcy? Zdolność myślenia jest bezsprzecznie wielkim darem Bożym, a jej właściwą czynnością jest owocowanie myślami.

Samotni mnisi przeżywali jednak, czasem boleśnie, inne doświadczenie: pojawiających się spontanicznie myśli, których nie odbierali jako wytwór swego umysłu, ale jako coś podsuniętego „z zewnątrz”. Myśli takie mogą pochodzić z natchnienia Bożego lub anielskiego, jak zauważa Maksym Wyznawca<sup>34</sup> (w tym przypadku są zachętą do dobrego), ale i przeciwnie: mogą być od szatana, a wówczas sugestią do złego.

To doświadczenie mocno zastanawiało chrześcijan. Ostatnia i decydująca przyczyna zła tkwi w wolnym wyborze człowieka. Ale gdy usiłowano dotrzeć do jego pierwszego źródła, do pobudki ku grzeszemu czynowi, nie zdołano wskazać na żaden element przy-

<sup>32</sup> *Księga miłości* II, 78, SCh 9 (1943), s. 117.

<sup>33</sup> Orygenes, *Comment. in Mt* 21 GCS 40, s. 58.

<sup>34</sup> PG 40,1240A.



należący do naturalnej struktury człowieka, ponieważ cały on jest stworzony przez Boga. Pozostawało tylko posługiwać się jakimś ogólnikowym terminem, który jednak świetnie nadawał się do psychologicznej analizy inspiracji do zła: „myśl z zewnątrz”, od demonów. Niewątpliwie takie ujęcie było pod silnym wpływem etyki żydowskiej. W niej myśl (*jeser*) rozumie się konkretnie, coś jakby przynależącego do osoby<sup>35</sup>, a grecki tekst (Septuaginty) przekłada ten termin jako *diaboulion*<sup>36</sup>.

W *Żywocie świętego Antoniego* demony zwyciężają pustelników za pomocą myśli<sup>37</sup>. Ewagriusz utożsamia po prostu demona z myślą albo z „duchem” takiej lub innej wady<sup>38</sup>. Wielkim problemem było, jak taka myśl (z zewnątrz) może znaleźć dostęp do człowieka. W pismach Ojców znajdujemy podany w prosty sposób cenny zaczątek psychologii głębi czy idei podświadomości. Mówi się tam o tym niejasnym wpływie wywieranym na człowieka, na który składa się wiele elementów: pożywienie, kontakty z osobami, choroby, stany nerwowe, zmiany klimatu itd. Nowoczesna psychologia skupia się nad analizą tych okoliczności, by umniejszyć odpowiedzialność człowieka, uważając za „naturalne” pewne stany, które skłaniają do postaw przeciwnych prawu moralnemu. Starożytni asceci, przeciwnie, wykrywają nie-naturalność i „obcość” tych okoliczności i pod tym kątem przeprowadzają analizę bądź to grzechu, bądź walki duchowej. „Zmieniając stan naszego ciała — pisze Maksym Wyznawca — demony wpływają na naszego ducha”<sup>39</sup>.

## b) Definicja logismosu

Ewagriusz przekazał nam definicję *logismosu* (złej myśli) dość skomplikowaną i trudną do przekładu<sup>40</sup>. Zawiera ona jednak cen-

<sup>35</sup> S. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, „Stud. Anselmiana” 16, Roma 1945, s. 77nn.

<sup>36</sup> Por. Syr 15,14.

<sup>37</sup> Roz. 5, PG 26,848B; 877A.

<sup>38</sup> Zob. traktat *O ośmiu duchach nieczystych*, PG 79,1145nn.; również Jan Kasjan używa terminu *spiritus* na określenie wady; por. *De institutis coenobiorum*... 5-12, SCh 109 (1965).

<sup>39</sup> *Księga miłości* II, 74, SCh 9 (1943), s. 115.

<sup>40</sup> J. Muyldermans, *Evagriana*, w: *Le Muséon*, Paris 1931, s. 54 i 59.

ne elementy, na które warto zwrócić uwagę. Przede wszystkim Ewagriusz stwierdza on, że nie chodzi o myśl prawdziwą, ale o jakiś „obraz” (*eikon*) jako twór wyobraźni. Nie pojawia się on w umyśle (*nous*), gdyż jest on niedostępny dla demonów, ale w niższej części duszy (*dianoia*), która nie jest zdolna do intuicji, dlatego podlega różnym wpływom — korzystnym i niekorzystnym. Ten „obraz” jest bardzo niejasny, ale pociągający. Usiłuje nas pobudzić do działania przeciwko prawu Bożemu i nakłonić ducha i myśl, by dały przyzwolenie na grzech. Na tym właśnie polega przyciąganie do złego, ów nierozumny bodziec (*prospatheia*), który pozwala odróżnić myśl „czystą” od myśli „namiętnej”, jak to nazywa Maksym Wyznawca: „Co innego jest rzecz, co innego wyobrażenie, co innego namiętność. Mężczyzna, kobieta, srebro — to rzeczy; proste wspomnienie tych rzeczy — to wyobrażenie; nierozumne przywiązanie albo ślepa nienawiść do tych rzeczy - to namiętność”<sup>41</sup>. Maksym przedstawia problem życia duchowego w sposób dosyć uproszczony: trzeba odłączać wyobrażenia od namiętności, a myśli „oczyszczać”<sup>42</sup>.

Doroteusz z Gazy, znający dobrze słabości ludzkie, ostrzega przed wielką trudnością tego procesu oczyszczenia. Człowiek łatwo utożsamia się z *prospatheia*, i wynikiem tej identyfikacji jest „miłość własna”, która prowadzi do zguby.

### c) Filautia (miłość własna)

Starożytni autorzy duchowni z wielkim naciskiem przestrzegają przed niebezpieczeństwem miłości własnej i twierdzą, że koniecznie trzeba zburzyć ten „spizowy mur między człowiekiem a Bogiem”, tę „skałę oporu”<sup>43</sup>. To ona jest źródłem wszelkiego zła. Z drugiej strony jednak nie bardzo wiadomo, jak to unicestwienie własnej woli pogodzić z zarzucanym greckim Ojcom „woluntaryzmem” polegającym na twierdzeniu, że aby się zbawić, „wystarczy chcieć”.

<sup>41</sup> *Księga miłości* III, 42, s. 136.

<sup>42</sup> Tamże III, 40, s. 136.

Lepiej niż przez teoretyczne pouczenia możemy z praktycznych wskazówek poznać, jak Ojcowie opisują tę miłość własną, którą trzeba zniweczyć. Otóż nie rozumie się przez nią władzy chcenia ani wolności samej w sobie, ale poruszenie namiętności (*prospatheia*, albo prościej *idion thelema*), czyli irracjonalną skłonność do pójścia za tym, co nam podsuwa *logismos*. Owo *idion thelema* jest więc pragnieniem sprzecznym z prawdziwą ludzką naturą albo z prawdziwym dobrem człowieka. Doroteusz z Gazy opisuje przebieg pokusy w ten sposób: miłość własna (cielesna) wzmacnia się przez tak zwane *dikaiōma* — dążenie do samousprawiedliwienia się przez jakieś słowo Pisma św. lub Ojców, by dać sobie złudzenie, że jest się na dobrej drodze. Dalej *dikaiōma* przekształca się w zatwardziałość, *monotonia*<sup>44</sup>. Przez to Doroteusz wskazuje słaby punkt mnichów oddających się ascezie bez wyraźnego kierownictwa: niebezpieczeństwo, że schodzenie na manowce kryć się będzie pozorem dobra, sprawiedliwości i gorliwości<sup>45</sup>. Maksym Wyznawca nazywa tenże błąd właśnie mianem *filautia*, miłość własna, przeciwna miłości Boga i bliźniego<sup>46</sup>. Jest to jednak określenie wieloznaczne, bo przecież Platon pisze: „Człowiek z natury jest przyjacielem siebie samego; to jest słuszne!”<sup>47</sup>. Jednak Maksym Wyznawca bierze ten termin w sensie ujemnym jako „namiętność ku ciału”<sup>48</sup>, jako nierozumne uczucie żywione względem ciała<sup>49</sup>, zaprzeczenie uprawnień Ducha Świętego wobec człowieka. *Filautos*, kochanek samego siebie, jest „przyjacielem siebie przeciwko sobie”<sup>50</sup>. *Filautia* poprzez nierozumne poszukiwanie zmysłowych przyjemności zdąża do pychy i tak staje się korzeniem wszystkich przyzwoleń na *logismois*.

<sup>43</sup> Doroteusz z Gazy, *Nauki ascetyczne* 5, 63, SC 92 (1963), s. 253-255; Paparozzi, s. 107; por. *Apoftegmaty Ojców pustyni* (abba Poimen), PG 65,333-336.

<sup>44</sup> *Nauki ascetyczne* 4, 60, SCh s. 249; Paparozzi, s. 103.

<sup>45</sup> T. Śpidlik, *L'obéissance et la conscience selon Dorothée de Gaza*, „Studia Patristica” XI (TU 108), 1972, s. 72-78; tenże, *La direzione spirituale nell'Oriente Cristiano*, „Vita consacrata” 16 (1980), s. 502-514, 573-585.

<sup>46</sup> I. Hausherr, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, „Or. Christ.” 30 (1933), s. 164-174; *Etudes de spiritualité orientale*, OCA 183, Roma 1969, s. 11-22; tenże, *Filautie, De la tendresse pour soi a la charité selon saint Maxime le Confesseur*, OCA 137, Roma 1952; R. Daeschler, *Amour-propre*, DSAM 1 (1937), 533-544.

<sup>47</sup> *Kwiaty*, 428d.

<sup>48</sup> *Księga miłości* II, 8, SCh 9 (1943), s. 126; Ceresa-Gastaldo, s. 93.

<sup>49</sup> Tamże III, 8, SCh, s. 70-71.

<sup>50</sup> Maksym Wyznawca, *Questiones ad Thalassium*, wstęp, PG 90,257B.

## d) Exagoreusis (wyjawianie myśli)

Doroteusz dobrze podkreślił rolę ojca duchownego przy rozróżnianiu i zwalczaniu *logismoi*. Wielu innych też satło na tym stanowisku. Mówi się o konieczności *exagoreusis*; wyjawiania myśli komuś, kto jest *diakritikos*, zdolny do ich rozróżniania<sup>51</sup>. To odkrywanie myśli jest dla Teodora Studyty „walnym środkiem zbawienia”, dlatego mnisi powinni, na ile to możliwe, jak najczęściej zwracać się z tym do swego opata. U studytów praktykowano codzienne spotkanie z ihumenem<sup>52</sup>. Inne zwyczaje klasztorne dopuszczają, aby w tym obowiązku mogli ihumenowi pomagać niektórzy spośród starszych, cieszących się zaufaniem pod tym względem. Jednak trzeba zaznaczyć, że *ocagoreusis* nie była wyznaniem grzechów, a przynajmniej nie to było jej pierwszym celem. Dlatego jej wykonywanie nie wymagało święceń kapłańskich, a zdarzały się nawet sławne kobiety, które były matkami duchowymi<sup>53</sup>.

Kładzie się nacisk, że *diakrisis*, zdolność rozróżniania, jest w pierwszym rzędzie darem Boga, pochodzi od Ducha<sup>54</sup>. Sławni kierownicy duchowi posiadali go w wybitnym stopniu — jako *kardiognósia*, czytanie w sercach, duchowe przenikanie<sup>55</sup>. Choć dar ten pochodził od Ducha, to z drugiej strony był naturalną nagrodą za czystość serca. Gdy się zwalczy grzech i jego następstwa, wówczas rozsypuje się mur oddzielający serca ludzkie i dlatego *dioratikon*, dar czytania w sercu bliźniego jest, według Grzegorza z Nyssy, właściwością czystych dusz<sup>56</sup>.

## e) Zasady rozeznawania duchowego

Sztuka rozeznawania, choć jest darem Bożym, to jednak udoskonalona się przez doświadczenie. Ewagriusz wyznaje: „Zdołaliśmy

<sup>51</sup> I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois* OCA 144, Roma 1955, s. 212nn.

<sup>52</sup> *Gonstitutions Souditanæ* 22, G 99,1712B; J. Leroy, *Le vie quotidienne du moine studite*, „Irénikon” 27 (1954), s. 33.

<sup>53</sup> I. Hausherr, *Direction spirituelle*, s. 251nn.

<sup>54</sup> Tamże, s. 97nn.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> *De vîginitate* 10, PG 26, 893B.

odkryć, że istnieje różnica między myślami anielskimi, zwykłymi ludzkimi i tymi od demonów, dopiero po wielu obserwacjach<sup>57</sup>.

Jest to właśnie doświadczenie, które mówi, że pojawiające się myśli wpływają na stan duszy. Ewagriusz wspomina o takich, którzy powodują „stan spokojny”, w odróżnieniu od tych, co przynoszą „stan zamieszania”<sup>58</sup>. Złotą regułą jest to, co czyta się w wielkiej mowie świętego Antoniego: dobre myśli przynoszą „niewypowiedzianą radość, dobry nastrój, odwagę, wewnętrzne odnowienie ducha, stanowczość w myśleniu, moc i miłość Boga”; przeciwnie, myśli złe niosą ze sobą „uczucie lęku w duszy, zamieszanie, nieład w myśleniu, smutek, wstręt do [współbraci] ascetów, lenistwo, zniechęcenie, wspomnianie rodziny<sup>59</sup>, strach przed śmiercią i wreszcie podłe pragnienia, małoduszność w dążeniu do cnoty i nieład w zachowaniu”<sup>60</sup>. Znacznie później ukuto zasadę na sposób aforyzmu: *Quidquid inquietat est a diabolo* (wszystko, co niepokoi, jest pochodzenia diabelskiego). Jednak zwraca się uwagę, żeby tego nie brać zbyt mechanicznie. Diadoch z Fotyki pisze: „Gdy myśl nasza zaczyna odczuwać pociechę od Ducha, wtedy i szatan próbuje «pocieszać» duszę ze zwodniczą słodyczą, podczas nocnego odpoczynku, gdy zapadamy w lekką drzemkę”<sup>61</sup>. Chwilowe pociechy albo strapienia jeszcze nie wystarczają do odróżnienia dobroci czy przewrotności myśli, gdyż szatan lubi się zamieniać w anioła światłości (por. 2 Kor 11,14), „ozdabiać się aureolą światła”<sup>62</sup>, dlatego trzeba zważać, do czego zmierza. Doświadczeni potrafią to przeniknąć, dlatego ojców duchowych zwano także prorokami<sup>63</sup>. Dla wykrycia związku między pierwszym *logismos* a ostatecznym jego wynikiem służy rachunek sumienia, którego praktykę opisali mnisi palestyńscy, zwłaszcza Doroteusz z Gazy<sup>64</sup>. Jan Klimak mówi o mnichach, którzy zapisywali sobie swe błędy i myśli każdego dnia, by je poddać *exagoreusis*<sup>65</sup>.

<sup>57</sup> *Praktikos* 51, SCh 171 (1971), s. 617.

<sup>58</sup> Tamże 80, s. 669.

<sup>59</sup> Mowa o życiu monastycznym, w którym żądano i ściśle przestrzegano zerwania fizycznych kontaktów z rodziną (przyp. tłum.)

<sup>60</sup> Atanazy, *Żywot świętego Antoniego* 36, PG 26,896.

<sup>61</sup> *Sto rozpraw o wierze* 31, SCh 5a (1966), s. 101

<sup>62</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes* 40,10, PG 36,369B.

<sup>63</sup> I. Hausherr, *Direction spirituelle*, s. 103nn.

<sup>64</sup> *Nauki ascetyczne* II,5, PG 88,1740 B, SCh 92 (1963), s. 362nn.

<sup>65</sup> *Drabina donieba* 4, PG 88,702D.

## f) Osiem złych myśli

*Exagoreusis* - wyznanie myśli — jest nieodzowna, gdyż obiektywne reguły nie zawsze mogą pomóc w dokonaniu rozróżnienia duchowego w konkretnym przypadku. Brak ojców duchowych i potrzeba zebrania doświadczeń Ojców pustyni, by młodym przekazać tradycyjne nauczanie, natchnęły więc Ewagriusza do stworzenia listy rodzajów złych myśli, tworzących pewną obiektywną kategorię, w ramach której można umiejscowić poszczególne subiektywne, konkretne przypadki. Myśli te są złe ze swej natury, od początku i zawsze.

Szósty rozdział *Traktatu praktycznego (Praktikos)* Ewagriusza zawiera ów spis, który stał się klasycznym na chrześcijańskim Wschodzie: „Jest osiem rodzajów [złych] myśli: pierwsza to łakomstwo (*gastimargia*), potem nieczystość (*pomeia*), trzecia to chciwość (*filargyria*), czwarta smutek (*lype*), piąta gniew (*orge*), szósta lenistwo (*akedia*), siódma próżna chwała (*kznodoxia*), ósma pycha (*hyperefania*)”<sup>66</sup>.

Od razu zauważa się podobieństwo do siedmiu grzechów głównych przekazanych przez tradycję zachodnią, ale z paroma różnicami. Pierwsza: wyliczenie zachodnie idzie w odwrotnym kierunku i różni się liczbowo. Grzegorz Wielki przejął katalog Ewagriusza od Kasjana i zmienił porządek, kierując się Syr 10,15 w tłumaczeniu Wulgaty: *Początkiem wszelkiego grzechu jest pycha*. Postawił ją zatem na początku, poza serią, jako korzeń wszystkich innych. A gdy potem złączono próżną chwałę z pychą, to i liczba została zredukowana do siedmiu grzechów<sup>67</sup>. A jednak początkowe rozróżnienie tych dwóch grzechów miało realną podstawę. Chwała jest próżna, kiedy szuka się poważania w rzeczach próżnych, w tym, co sobie świat ceni, jak uroda ciała, szlachetne pochodzenie itd. „Demon pychy — mówi Maksym Wyznawca — pobudza mnicha, by sobie przypisywał dobre uczynki (...), albo kusi go do lekceważenia jeszcze nie doskonałych braci”<sup>68</sup>. Człowiek pyszny szuka chwały w prawdziwych wartościach, tyle że one nie należą do niego, ale są darem łaski Bożej. Pycha jest więc bardzo ciężkim grzechem.

<sup>66</sup> *Praktikas* 6, s. 506nn.

<sup>67</sup> M. W. Bloomfield, *The Seven Sins*, Michigan 1952.

<sup>68</sup> *Księga miłości* II, 38, SCh 9 (1943), s. 106; Ceresa-Gastaldo, s. 111.

W łacińskim wyliczeniu smutek został zastąpiony przez zazdrość, czyli przez smutek osobliwy: z powodu jakiegoś dobra u drugiego. Ludzie Wschodu traktują smutek ogólnie przez pryzmat psychologiczny, wiedząc, że jest to jedna z najniebezpieczniejszych wad w życiu klasztornym<sup>69</sup>. Przeciwstawiają mu *penthos* (zob. dalej, p. 3b), jedyny smutek, który nie odbiera odwagi, ale dodaje ducha. Podobnie gnuśność nie odnosi się u nich do samego lenistwa, ale bywa opisywana malowniczo jako pokusa nudy, znużenia, odczucia bezużyteczności, jako „demon pory południowej”<sup>70</sup>.

Pochodzenie tego spisu można by zauważyć w opisie potrójnego kuszenia Jezusa<sup>71</sup>, do którego dołączono inne pokusy z konkretnego doświadczenia. Ewagriusz podejmuje symbolizm Orygenesusa stosowany przy objaśnianiu podboju Kanaanu, kiedy to Izrael<sup>72</sup> natrafił na opór siedmiu wrogich narodów—wyjściu z Egiptu, który to naród symbolizuje łakomstwo<sup>73</sup>.

Ogólnie można powiedzieć, że lista grecka jest bardziej psychologiczna od łacińskiej, wychodzącej raczej z założeń dogmatycznych. Dlatego autorzy duchowi, z powodów praktycznych, posługiwali się przeważnie porządkiem Ewagriusza<sup>74</sup>.

### g) Etapy przenikania złych myśli do serca

Zła myśl przychodzi „z zewnątrz” i chce się z nami utożsamić; nie jest to możliwe bez dobrowolnego przyzwolenia, stąd katolicka nauka moralna zawsze odróżnia myśl jako taką i jej wolne przyjęcie. Teoretycznie to rozróżnienie jest jasne, jednak doświadczenie pokazuje, jak łatwo może się ktoś pogubić, gdy mu przyjdzie osądzić stopień winy w konkretnym przypadku. Hezychyści ze szko-

<sup>69</sup> *La spiritualité de l'Orient chrétien*, s. 248 s.

<sup>70</sup> Ewagriusz z Pontu, *Praktikos* 12, SC 171 (1971), s. 521nn.

<sup>71</sup> Por. tenże, *De octo vitiosis cogitationibus* 1, PG 79,1200D.

<sup>72</sup> Orygenes, *Hom. in Iesu Nave* 15,5, GCS 30, s. 385; SCh 71 (1960), s. 348nn.

<sup>73</sup> Jan Kasjan, *Collationes Patrum* 5,17-18, SC 42 (1966), s. 210.

<sup>74</sup> Por. *Ośmiu duchach nieczystych*, PG 79,1145-1164; Jan Damasczeński, *O cnotach i wadach*, PG 95, 92-93.

ły synajskiej (Nil z Ancyry, Jan Klimak, Hezychiusz, Filoteusz)<sup>75</sup> poznali dzięki subtelnej obserwacji psychologicznej różne stopnie przenikania zewnętrznego elementu myślowego aż do grzesznego utożsamienia się ze złem. Z początku jest to czysta sugestia (*prosbole*), z którą człowiek nawiązuje dialog (*syndiasmos*), rozważając argumenty za i przeciw przyjęciu sugestii. W przypadku gdy sugestia ta dalej natarczywie się narzuca, wysiłek podjęty celem jej odrzucenia przedstawia się jako uciążliwa walka (*pale*). Gdy się człowiek sugestii podda, nadchodzi chwila przyzwolenia (*synkatatbesis*). Ostatni stopień tego procesu to namiętność (*pathos*), przyzwyczajenie się do wady, które niesie z sobą prawdziwą przewrotność (*aichmalósia*). Z pewnymi zmianami<sup>76</sup> opis ten przeszedł do tradycji.

#### h) *Nepsis* i *antirēsis* (umiar i sprzeciw)

Gdy się zidentyfikuje złe myśli i pozna sposób, w jaki usiłują one wtargnąć do duszy, wtedy można zorganizować obronę. Dla spokoju sumienia trzeba pamiętać, że grzech we właściwym znaczeniu może zaistnieć jedynie dzięki przyzwoleniu. Na ten punkt Ojcowie greccy kładli duży nacisk, szczególnie przeciwko mesalianom, dla których sama obecność w duszy złych myśli równoznaczna jest z obecnością szatana i grzechu<sup>77</sup>.

Co sądzić o powyższych stadiach? Sugestii oczywiście nie sposób uniknąć. Błędem byłoby dziwić się im albo brać te „demony” zbyt serio. Przeciwnie, powinniśmy cierpliwie i odważnie „znosić walkę myśli”, pisze Orygenes<sup>78</sup>.

W drugim stopniu, czyli w „dialogu” z sugestiami, do grzechu jeszcze nie dochodzi, ale rozpraszają się energie duszy, przychodzą roztargnienia na modlitwie, burzy się pokój serca. Ten pokój (*hesychia*, *amerimnia*) zachowuje się przez umiejętne, natychmiastowe odrzucenie *logismoi* z chwilą ich pojawienia się: „zabić niemowlęta

<sup>75</sup> I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, „rient. Christ.” IX, 2, Roma 1927, s. 119nn.

<sup>76</sup> *Drabina do nieba* 15, PG 88, 896.

<sup>77</sup> I. Hausherr, *L'eneur fondamentale et la logique du Mesalianisme*, OC 1 (1935) s. 3288-360; *Etudes de spiritualité orientale*, OCA 183, Roma 1969, s. 64-96.

<sup>78</sup> *Comment, in Canticum II*, GCS 8, s. 133,16nn.



Babilonii” [por. Ps 137,9]<sup>79</sup>, „zdeptać głowę węża”<sup>80</sup>, nie powtarzać błędu Ewy, która się wdała z wężem w rozmowę. Serce człowieka, do którego wstęp jest złym myślom wzbroniony, podobne jest do raj. Dlatego należy się ćwiczyć w „strzeżeniu serca”, w umiarkowaniu (*nepsis*), w czujności (*grēgpresis*), w bacności (*prosoche*, która jest „matką *proseuche* modlitwy), być „odźwiernym własnego serca”, który każdą myśl zapyta: „Jesteś z naszych czy od wrogów?”<sup>81</sup>. Pilne uważanie na wewnętrzny stan wykrywa wewnętrznych wrogów, jednak ich jeszcze nie zwycięża. Zostają oni przepędzeni przez *antirresis* przeciwn. Jezus kuszony przez diabła każdemu jego podszeptowi przeciwstawia tekst Pisma świętego (por. Mt 4,1-11). Stąd *Antirretikos* Ewagriusza jest wykazem tekstów Pisma przydatnych do zwyciężenia jakiegokolwiek pokusy. Wykaz ten podzielony jest na osiem części, według ośmiu wymienionych wyżej grzechów rodzajowych<sup>82</sup>. Znacznie później mnisi hezychasci uprościli tę praktykę, posługując się na wszelką okazję „modlitwą Jezusową”. Wzywaniu Jezusa uważano za wystarczającą broń przeciwko wszystkim demonom i za skuteczny środek na odzyskanie pokoju serca<sup>83</sup>.

### 3. Oczyszczenie ze zła

#### a) Pokuta

W obrządku bizantyjskim istnieje pokaźna liczba modlitw pokutnych, a najczęstszym wezwaniem jest *Kyrie eleeson* — Panie, zmiłuj się. Pochodzi to z długiej tradycji monastycznej, wyrażonej w *Łące duchowej* Jana Moschosa ustami opata Taleleusza, który przeżył sześćdziesiąt lat życia zakonnego, nie ustając nigdy w płaczu, co uzasadniał następująco: „Bóg użyczył nam obecnego czasu, byśmy

<sup>79</sup> *Hom. in Jesu Nave*, 13,1, GCS 7, s. 373.

<sup>80</sup> Hezychiusz, *Centuriae* II, 76, PG 93,1537A.

<sup>81</sup> Joz 5,13; Nicetas Stethatos, *Centuriae* 1,89, PG 120, 893A.

<sup>82</sup> Wydanie syryjskie W Frankenberga, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, s. 47-544.

<sup>83</sup> T. Spidlik, *Gesu nella pietà dei Cristiani orientali*, w: E. Ancilli, *Gesù—mistero e presenza*, Roma, Teresianum, 1971, s. 398.

czynili pokutę, przeto wysilmy się, by go wyzyskać w jak najlepszy sposób”<sup>84</sup>. Zauważmy jednak od razu, że język grecki używa dwóch różnych wyrażen na oznaczenie pokuty: *metanoia* — pokuta w ścisłym znaczeniu i *penthos*—skrucha, boleść, łzy.

*Metanoia*, o której często mówi Ewangelia, zawiera różne elementy. Ojcowie pustyni kładli nacisk szczególnie na tym, co Jan Klimak nazywa: *automatokritos legismos*, wewnętrzne potępienie siebie<sup>85</sup>. *La dictionnaire de la theologie catholique*<sup>86</sup> przytacza wypowiedź łacińskich podręczników teologii moralnej i twierdzi, że odnosi się to „do któregoś z czynów w przeszłości”, w którym człowiek znajdował upodobanie, przynajmniej przelotnie. Starożytni mnisi jednak, jak to już zauważyliśmy, większą uwagę darzyli stan grzechu aniżeli poszczególne grzeszne czyny. Konsekwencją było potępienie swojej postawy wobec Boga. To zobowiązuje do ciągłego wysiłku, aby siebie wewnętrznie zmieniać. Grecka Biblia łączy dwa pojęcia: *metanoein*, żałować, i *epistrefein*, nawrócić się. Według określenia Jana Klimaka „pokuta jest to umowa z Bogiem, że się rozpocznie inne życie”<sup>87</sup>. Z punktu widzenia psychologicznego Ojcowie greccy widzą w pokucie siłę odnawiającą, stwórczą, dynamizm do ciągłego odnawiania życia. Ale dodatni aspekt pokuty jeszcze bardziej zostaje uwypuklony z dogmatycznego punktu widzenia. Z jednej strony grzech jest jedynym prawdziwym złem, katastrofą osobistą, społeczną i kosmiczną. Z drugiej jednak strony każdy grzech jest do naprawienia przez pokutę. Uważa się ją za drugi chrzest<sup>88</sup> za „chrzest łez”<sup>89</sup>. „Dusza umarła przez grzech — pisze Efrem Syryjski — Łzy padające na martwe ciało nie przywrócą trupa do życia, ale te, które padają na duszę, te ją wskrzeszają i przywracają życiu”<sup>90</sup>. Dlatego zrozumiały jest entuzjazm Ojców, kiedy poruszają ten temat: „Każdy wiek potrzebuje pokuty, zarówno młodzi, jak i starzy, jeśli pragną cieszyć się życiem wiecznym w wysławianiu Boga

<sup>84</sup> Jan Moschos, *Łąka duchowa* 59, SCh 12 (1946), s. 102.

<sup>85</sup> Jan Klimak, *Drabina do nieba* 5, PG 88,765B.

<sup>86</sup> T. XII (1933), 733.

<sup>87</sup> *Drabina do nieba* 5, PG 88, 764B.

<sup>88</sup> Tamże.

<sup>89</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Oraiones* 39,17, PG 36,356.

<sup>90</sup> *Sermones exegetici in Is 26,10*, t. II, s. 346nn.

i chwale. Młodzi, ponieważ podają głowę w jarzmo grzechu, zaledwie obudzi się namiętność, starzy, aby należycie ukierunkować postępowanie, do którego z czasem się przyzwyczaili”<sup>91</sup>. Jest też w pokucie jeden pocieszający aspekt: jej skutek nie każe na siebie czekać. Przebaczenie grzechów jest prawie momentalne. Abba Poimen zapewnia brata: „Tej samej chwili, kiedy człowiek zbłądził, a powie: zgrzeszyłem, wszystko grzeszne się skończyło”<sup>92</sup>.

W związku ze spowiedzią mówi się o konieczności *epitimia*, czyli konkretnej pokuty nałożonej jako kara. Znacznie później pokuty te zebrano systematycznie w księgach pokutnych zwanych *Hexomolgetaria*<sup>93</sup>. Wyrażają one to, co dzisiaj można by nazwać praktyką spowiedniczą, zwyczajem penitencjarnym. Warto jednak zaznaczyć, że Kościół grecki bronił przed sztywnymi normami pokutnymi i zwracał uwagę na względną ich wartość: kto nakłada pokutę, „nie powinien uderzać jednakowo w pobożnych i obojętnych”<sup>94</sup>. Ta uwaga jest interesująca z historycznego punktu widzenia. W obliczu rozwoju prawnego i dyscyplinarnego w praktyce sakramentu pokuty trzeba zawsze trwać w niezłomnej wierze, że od strony Bożej przebaczenie jest zawsze chętne i „w porę”: „Masz grzechy? — pisze Jan Chryzostom — Powiedz Bogu: zgrzeszyłem! Czy tak trudno to powiedzieć?”<sup>95</sup>. Wobec tego słusznie można zapytać: na co te zachęty do ciągłej pokuty? Odpowiedź znajdziemy w samym greckim języku, który odróżnia *metanoia* od *penthos*. Jan Klimak poświęca tym pojęciom dwa różne rozdziały<sup>96</sup>.

## b) Penthos

Podczas gdy *metanoia* ograniczona jest do pewnego okresu czasu, to *penthos* ma nie ustawać przez całe życie. Nie ma się jednak zatrzy-

<sup>91</sup> Jan Moschos, SCh 12 (1946), s. 213.

<sup>92</sup> *Apoftegmaty Ojców pustyni* (abba Poimen) 99, PG 65,345C.

<sup>93</sup> Por. *Hexomolgetarion* Nikomeda Hagioryty, Venezia 1794.

<sup>94</sup> P. M. Trembelas, *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique* I-III, Chevetogne 1966-68, t. III, s. 295nn.

<sup>95</sup> *De paenit.* 2,2, PG 49, 285.

<sup>96</sup> *Drabina do nieba* 5: o pokucie: PG 88,764-781; o *penthos*: 801nn.

mywać przy poszczególnych grzesznych postępkach. Skoro już raz zostały przebaczone, to drobiazgowo ich wspomnianie zaszkodziłoby chrześcijańskiej nadziei, sądzi Marek Eremita<sup>97</sup>.

Każdy powinien czynić pokutę za siebie samego. Natomiast *penthos* będzie pobudzał mnicha do smutku, do opłakiwania grzechów całego świata. Taka postawa jest znakiem miłości<sup>98</sup>.

Wobec niezliczonych dokumentów klasztornych zachęcających do *penthos* nowoczesny czytelnik staje zakłopotany, odnosząc wrażenie obranego dobrowolnie pesymizmu i smutku. Ale jest to nieporozumienie. Smutek (*lype*) należy przecież do ośmiu wad głównych. *Penthos* natomiast jest „żałobą rodzącą radość” (*chairopoion penthos*)<sup>99</sup>. Mnisi chcą się czuć błogosławionymi, którzy płaczą (Mt 5,4), doświadczającymi owoców pokuty, to jest pewności, że wszystko zostało naprawione, że ludzkiemu sercu został przywrócony blask obrazu Bożego. „*Penthos* — pisze Ammonas — usuwa winy wszystkie co do jednej”<sup>100</sup>. Toteż łzy mnicha mają moc oczyszczającą: przyczyniają się do oczyszczenia, a zarazem są jego wynikiem. Ich motywacją jest doznane pocieszenie, wyrażenie Bogu wdzięczności za przebaczenie, za pokój serca. „Oblicze obmyte łzami — mówi Efrem — odznacza się niezniszczalną pięknnością”<sup>101</sup>. Dlatego mnisi ze wszystkich sił, nieraz z użyciem twardych środków, dochodzili do „świętego płaczu” i unikali wszystkiego, co by ich odeń odwiodło.

### c) Ascetyzm monastyczny

*Mens sana in corpore sano* (w zdrowym ciele zdrowy duch). W greckich gimnazjach praktykowano specjalne ćwiczenia, by ciało było zdrowe i krzepkie. Mnisi, przeciwnie, mieli specjalne metody, by je osłabić, by było mniej „cielesne”. Odpowiada to w pełni wizerunkowi prawdziwego chrześcijanina nakreślonego przez Bazylego

<sup>97</sup> *De his qui putant se ex operibus iustificari*, PG 65,952BC, n. 139; por. n. 140.

<sup>98</sup> Marek Eremita, *De paenitentia* 11, PG 65, 981A.

<sup>99</sup> Jan Klimak, *Drabina do nieba* 7, PG 88, 801C.

<sup>100</sup> *Istructiones* 4,14, PO XI, s. 476.

<sup>101</sup> *Sermo asceticus* Roma 1732-1746,1.1, s. 60.

w *Regułach*. „Tężyzna i piękno ciała są zaletą atlety Chrześcijanina, przeciwnie, rozpoznaje się po chudym ciele i bladości oblicza, co jest owocem wstrzemięźliwości (...). W słabości swego ciała odnosi on triumf nad swym nieprzyjacielem”<sup>102</sup>. I chociaż istnieją niezliczone sposobności, by się światem cieszyć, mnisi, według świadectwa Eustacjusza z Salonik, „na tysiąc sposobów wyrzekają się świata”<sup>103</sup>. Tenże sam autor załącza schematyczne wyliczenie ich ascetycznych praktyk.

Zapewne nie ma podstawy, by się pozwolić zwieść tym osobliwym spisem w osądzaniu wschodnich mnichów. Jednak z drugiej strony element ascetyczny jest tam mocno osadzony. Grecy nazywali życie duchowe, a przynajmniej jego pierwszy i nieodzowny stopień, mianem *praxis*<sup>104</sup>. Szczególny dar duchowy od Boga czy Ducha Bożego nazywa Plotyn *poïsis*, to jest radosne uniesienie. *Praxis* natomiast oznacza działalność, która w materii napotyka na przeszkody, a więc wymaga trudu<sup>105</sup>. Otóż wszyscy asceci są jednomyślni w twierdzeniu, że ideał duchowy osiąga się tylko „za cenę trudu i umęczenia”<sup>106</sup>; droga do *poïsis* wiedzie tylko poprzez *praxis*. Mnicha określa się po prostu jako „trud, gdyż trudzi się we wszystkim”<sup>107</sup>. Ale on wszystkie te trudy podejmuje w jednym dokładnie celu: uczynić swe ciało „lekkim, radosnym, uskrzydłonym”<sup>108</sup>. (Święty Jan Chrzyciel, prototyp mnichów, jest rzeczywiście przedstawiany na ikonach ze skrzydłami). *Praxis* — według określenia Ewagriusza — oczyszcza nierozumną część duszy, tę, która jest związana z ciałem i namiętnościami. Wiele z tych ascetycznych praktyk przynależy zresztą do wspólnego ludzkiego doświadczenia. Toteż nic dziwnego, że chrześcijańscy mnisi przyswoili sobie także różne terminy, które pochodzą z tradycji przedchrześcijańskiej: oczyszczenie (*katharsis*)<sup>109</sup>, powściągliwość (*enkrateia*)<sup>110</sup>, wstrzemięźliwość<sup>111</sup>

<sup>102</sup> *Reguły dłuższe* 17,1, PG 31,961nn.

<sup>103</sup> *De emendando, vita monástica*, PG 135,798.

<sup>104</sup> Por. A. Guillaumont, wstęp do *Praktikos* Ewagriusza z Pontu, SCh 170 (1971), s. 50.

<sup>105</sup> Por. *Grégoire de Nazianze*, s. 50nn.

<sup>106</sup> Bazyli Wielki, *Hom. in principium Prov.* 16, PG 31,421 A.

<sup>107</sup> *Apoftogmaty Ojców pustyni* (Jan Karzeł) 37, PG 65,216C.

<sup>108</sup> Ewagriusz z Pontu, *Praktikos* 78, s. 661.

<sup>109</sup> J. Trouillard, *Katharsis*, DSAM 8 (1974), 1664-1670.

<sup>110</sup> P. Th. Camelot, *Enkrateia (continentia)*, DSAM 4,1 (1960), 357-370.

<sup>111</sup> E. Mugnier, *Abstinente*, DSAM 1 (1937), 112-133.

i sama nazwa asceza<sup>112</sup>. Bardziej biblijne są wyrażenia: samozaparcie, wyrzeczenie się<sup>113</sup>, огоłocenie<sup>114</sup>, walka<sup>115</sup>, ucieczka od świata<sup>116</sup>. Natomiast termin „umartwienie”, tak częsty na Zachodzie, rzadko się spotyka na Wschodzie. Jednakże Symeon Nowy Teolog używa tego słowa z piękną przydawką: *zöopios nekrōsis*— umartwienie, które daje życie<sup>117</sup>.

Syryjczyk żyjący w VI wieku, Filoksen z Mabbuga, którego pisma owiane są jeszcze atmosferą duchowości pierwotnego Kościoła<sup>118</sup>, uzasadnia ascetyczną postawę chrześcijan słowami Ewangelii: „*Wchodźcie przez ciasną bramę* (Mt 7,13) — mówi Zbawiciel do wszystkich prawdziwych słuchaczy swego słowa — gdyż bez tej bramy nie da się wejść do królestwa Bożego. Człowiek nie nabierze w pełni smaku dla wskazań Chrystusa, zanim nie ustanie w nim upodobanie w świecie. Nie może on zaś odciąć i odrzucić tego złego upodobania inaczej niż za pomocą wstrzemięźliwości”<sup>119</sup>. Bazyli, żyjący wcześniej, ale studiujący w szkole moralność grecką, nie jest tak surowy. Otwarcie twierdzi, że konieczność ascezy nie wynika z samej tylko Ewangelii. Wielki patriarcha monastycyzmu widzi pod tym względem przedziwną zgodność między nauką świątłych pogan i wskazówkami Pisma świętego. Wypowiedzi Pawła apostoła o walce między duchem a ciałem (Rz 7) wydają się mu identyczne z tym, co się zawiera u Pitagorasa i Platona na temat umartwienia ciała i wyrzeczenia się świata<sup>120</sup>.

Czy mamy się wobec tego dziwić, że w zachętach podawanych przez chrześcijan znajdziemy różne zasady zapożyczone dosłownie ze świeckiego ascetyzmu greckiego? Jeśli jednak Ojcowie widzieli „przedziwną zgodność” między pogańskim ascetyzmem a Ewangelią, to wielu historyków życia zakonnego z początku naszego

<sup>112</sup> *Ascese, Ascetisme*, DSAM 1 (1937), 936nn.

<sup>113</sup> J. de Guibert — R. Daeschler, *Abnégation dépouillement, renoncement*, DSAM 1 (1937), 67-110.

<sup>114</sup> G. Burdy, *Dépouillement chez les Pères*, DSAM 3 (1957), 458-468.

<sup>115</sup> Por. Pseudo-Makary, *Hom* 3, PG 34,469B.

<sup>116</sup> T. Špidlik, *Stare riel mondo o fuggire il mondo?*, *Vita consacrata* 13(1977), s. 170-177.

<sup>117</sup> *Sermo L VII*, por. PG 120,297 BC.

<sup>118</sup> T. Špidlik, *Oriente cristiano (spiritualità dell)*, w: *Diz Encicid di Spiritualità*, red. E. Ancilli, Roma 1975, s. 1330nn.

<sup>119</sup> *Hom* 11, SCh 44 (1956), s. 372.

<sup>120</sup> *De legendis libris gentilium* 6-7, PG 31,581-584.

wieku nie było tego zdania. Uważali oni, że początki monastycyzmu były zepsuciem czystego chrześcijaństwa. Posłannictwo Ewangelii zostało wypaczone — jak twierdzili — przez dwa błędy: zaufanie własnym wysiłkom z pominięciem łaski oraz dualistyczne założenia tegoż ascetyzmu, które są przeciwne objawieniu judeochrześcijańskiemu o stworzeniu przez Boga rzeczy widzialnych i niewidzialnych<sup>121</sup>.

Trzeba przyznać, że „dualizm ascetyczny” jest wieczną pokusą dusz szlachetnych, które usiłują przewyciężyć materializm i prymitywny hedonizm. Często odnosi się wrażenie, że Ojcowie głoszą podwójną doktrynę: w rozprawach dogmatycznych wychwalają wartość ludzkiego ciała, w ascetycznych natomiast pouczeniach radzi by je upokorzyć i poniżyć.

Dla zrozumienia tych ascetycznych tekstów określenie „ciało” samo w sobie nie jest dobrym punktem wyjścia, gdyż łatwo staje się dwuznaczne. Zawiera bowiem wszystko to, co się sprzeciwia duchowi. Dlatego należy wychodzić od określenia ducha, ażeby ciało zyskało właściwe znaczenie.

Sekty enkratyczne miały nastawienie gnostyckie. Mniej lub bardziej utożsamiały rzeczywistość duchową z intelektualną. Wskutek tego cielesne było u nich wszystko, co materialne i zmysłowe. Natomiast według nauki prawowiernych Ojców człowiek nazywa się duchowym z powodu Ducha Świętego, który jest w nim jako trzeci „składnik” dołączony do ciała i duszy. Wskutek tego przeciwstawność ciało-duch została przeniesiona na wyższy poziom, zasadniczo przeciwny tezom filozofii greckiej. Dla chrześcijańskiego ascety w pojęciu „ciało” mieści się to wszystko, co przeszkadza uczestniczyć w Duchu Świętym. Wydaje się to dziwne, ale nie jest dalekie od ujęcia biblijnego: w głębokim znaczeniu do ciała przynależy i dusza, kiedy z własnej woli decyduje się na sprzeciwianie się Bożej woli. Dlatego pierwszą i zasadniczą cechą chrześcijańskiego ascetyzmu jest wyrzeczenie się własnej woli, „woli cielesnej” (*thelema sarkikon*), czyli grzechu i wszystkich jego następstw. Do nich oczy-

<sup>121</sup> R. Reitzenstein, *Askese und Mönchtum*, Frankfurt 1897; G. Turbessi, *Ascetismo e Monachesimo prebenedettino*, Roma 1961, s. 12nn.

wiście zalicza się *thcnybos, borboros* (brud, nieczystość) w świecie wi-  
dzialnym i w relacjach duszy i ciała<sup>122</sup>.

A zatem możemy jednak mówić o „przedziwnej zgodzie” opar-  
tej na ogólnoludzkim doświadczeniu. Możemy ją wyrazić także  
zasadami uczonych niechrześcijańskich, pamiętając jednak, że  
zachodzą tu istotne różnice względem stanowiska chrześcijańskie-  
go. Dzięki temu autentycznie chrześcijańskiemu rozumieniu ducha  
upada także drugi zarzut czyniony mnichom: przesadne zaufanie  
we własne siły. Duchem, który ciało zwycięża, jest dla chrześcijan  
Duch Święty, łaska, która się wciela w ludzkie siły i umożliwia doj-  
ście do upragnionego celu: aby „ciało stało się duchem”, jak mówi  
Ewagriusz, wyrażając w tak paradoksalny sposób chrześcijański  
 optymizm w odniesieniu do przebóstwienia całej stworzonej rzeczy-  
wistości<sup>123</sup>. Połączenie ascetyki z mistyką stanowi podstawową zasa-  
dę monastycyzmu<sup>124</sup>, bynajmniej nie w znaczeniu pelagiańskim, ale  
jako podniesienie ludzkich wysiłków na poziom Ducha<sup>125</sup>.

## 4. Apatheia

### a) Ideał stoików

„Cóż nam przeszkadza wieść życie szczęśliwe — pyta Seneka<sup>126</sup> —  
umysł zachować swobodny, podniosły, niezmacony i stateczny,  
pozbawiony bojaźni i pożądliwości?”. Niezliczone są w literaturze  
stoickiej pochwały tego wewnętrznego pokoju. Epiktet<sup>127</sup> udziela  
praktycznych rad, by dojść do niego: „Zacznij od rzeczy małych!  
Wylano twój olej? Wino ukradziono? Za tę cenę zdobywa się *apa-  
theia*, nabywa się *ataraxia* (niewzruszoności)”.

<sup>122</sup> Por. s. 110.

<sup>123</sup> Por A. i C. Guillaumont w: DSAM 4,2 (1961), 1740.

<sup>124</sup> D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1949, s. 35.

<sup>125</sup> T. Śpidlik, *L'asceti nella Chiesa orientale*, w: *Ascesi cristiana*, red. E. Ancili, Roma, Teresianum 1977, s. 163-182.

<sup>126</sup> *De vita beata* 4.

<sup>127</sup> *Encheiridion* 12,2.



Etymologicznie *apatheia* oznacza brak *pathos*, brak namiętności. A więc określenie to samo w sobie nie jest jasne. *Pathos* (od *pascha* cierpieć) ma różne znaczenia: wypadek, choroba, wewnętrzna skłonność, uczucie, usposobienie, zmiana. Ścisłe znaczenie otrzymał ten termin w platońskiej psychologii i stoickiej moralności. Platonicy rozróżniają w duszy trzy części: umysłową (*logistikon*), pożądlivą (*epithymetikon*) i popędliwą (*thymikon*). Dwie ostatnie, przeciwne czystej myśli, składają się na część „namiętną” (*pathetikon*) duszy. Dla stoików moralność polega na uwolnieniu rozumu (*logos*) od namiętności, których ostatecznie jest cztery: odnośnie dobra, którym człowiek albo się cieszy (*hedone*, rozkosz), albo go pożąda (*epithymia*, pożądlivosc), i odnośnie do zła, z którego człowiek albo się smuci (*lype*, smutek), albo się go lęka (*fobos*, obawa).

*Apatheia* jest siłą moralną do uwolnienia się od tych namiętności i do życia „beztroskiego”, „niezmaconego”<sup>128</sup>.

## b) *Apatheia* w myśli chrześcijańskiej

W Septuagincie wyraz *pathos* zjawia się tylko raz (Prz 25,20), w Nowym Testamencie trzy razy, u św. Pawła (Rz 1,26; Kol 3,5; Tes 4,5), w sensie dosyć ograniczonym: jako namiętność erotyczna.

Chrześcijanie obawiali się wprowadzenia idei *apatheia* do swej moralności. Chrystus, według świętego Ignacego z Antiochii, jest jako Bóg *apathes*, ale po Wcieleniu stał się *pathetos*, zdolnym do cierpienia za nas<sup>129</sup>. Chrześcijanin stara się tą drogą iść za Chrystusem aż do męczeństwa. Z drugiej jednak strony chrześcijanie doceniali wysiłek moralny w opanowaniu pożądlivosti, lęku, gniewu, smutku, chociaż odrzucali pogląd gnostyków, którzy za te nieuporządkowane poruszenia oskarżali samą materię.

Pierwszy prawowierny autor, który przywiązuje wielkie znaczenie do ideału *apatheia*, to Klemens Aleksandryjski, chociaż jego terminologia odnośnie namiętności nie jest jeszcze jednolita. Tę samą

<sup>128</sup> Th. Rütger, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten Jahrhunderten und bei Klement von Alexandrien*, Freiburg im Br. 1949.

<sup>129</sup> *List do Polikarpa* III, 2; *List do Efezjan* VIII, 2.

chwiejność terminologii spotykamy również u Orygenesusa. Wszelako zjawia się w tym samym czasie godna pochwały dążność, żeby określeniu *apatheia* nadać znaczenie wznioślejsze, religijne. Otóż namiętności przeszkadzają życiu „według *logosu*” zaś dla Orygenesusa *legikos* jest ten, który żyje życiem *Logosu*, Chrystusa<sup>130</sup>. W tym kontekście termin *pathos* otrzyma szczególne znaczenie. Dla chrześcijan Wschodu oznacza on występne przyzwyczajenie, słabość w uleganiu złym myślom, *logismoí*. Wynika z tego, że namiętności powinno się do gruntu wykorzeniać, niszczyć. Wobec tego wyraża szczyt oczyszczenia, co jest przedsmakiem eschatologicznej doskonałości. Rozdział XXX *Drabiny do raju* Jana Klimaka, poświęcony tej kwestii, nosi — ni mniej, ni więcej — tytuł: "*Apatheia* — cnota, która jest rajem na ziemi, naśladownictwem Boga, doskonałością duszy i jej zmartwychwstaniem jeszcze przed zmartwychwstaniem powszechnym"<sup>131</sup>.

### c) Znaczenie *apatheia* w duchowości Ojców greckich

1. *Apatheia* nie jest brakiem utrapień, gdyż każdy chrześcijanin jest powołany do naśladowania męki Chrystusa (Kol 1,26).
2. Nie usuwa ona poruszeń zmysłowych w popędliwej i pożądlivej części duszy. Ewagriusz, który należy do klasyków w temacie *apatheia* i który chyba nieco przesadza, twierdząc, że upodabnia ona człowieka do aniołów<sup>132</sup>, określa wysiłki ascetyczne (*praxis*) jako „metodę duchową, która oczyszcza namiętną część duszy”<sup>133</sup>, aby działała zgodnie z naturą, tak by człowiek pożywał cnoty i wydał walkę zepsuciu i złym duchom<sup>134</sup>.
3. *Apatheia* nie oznacza braku *logismoí*. Podszepty demonów są nie do uniknięcia dla każdego, kto podejmuje walkę ze złem.

<sup>130</sup> Por. *O zasadach* II, 6,3, GCS V, s. 141.

<sup>131</sup> PG 88,1148.

<sup>132</sup> A. Guillaumont, *Les Képhalaí gnosticaí*, Paris 1962, s. 249-252.

<sup>133</sup> *Praktikos* 78, SCh 171 (1971), s. 666.

<sup>134</sup> Tamże, 24 i 86, s. 556 i 676.

4. *Apatheia* jest wewnętrzną siłą, która umożliwia człowiekowi łatwą obronę przeciw złym myślom i nie pozwoli im wyprowadzić go z równowagi (*kinein*)<sup>135</sup>. Izaak z Niniwy przekazał nam tę oto mistrzowską definicję: „Co to jest *apatheia*? Nie polega ona na nieodczuwaniu namiętności, ale na niepoddawaniu się im”<sup>136</sup>.
5. Ta wewnętrzna siła wzmacnia się przez ćwiczenia ascetyczne, ale nie może pochodzić skądinąd, jak tylko z żaru miłości ku Bogu, która nie pozostawia miejsca „miłościom” innym, cielesnym. Ten temat ojcowie graccy ujmują z dwóch odmiennych punktów widzenia. Z jednej strony miłość przedstawia się jako „córka niewzruszoności”<sup>137</sup>, wynik ascetycznej pracy. Z drugiej strony — pisze Maksym Wyznawca — „jeśli szczerze Boga kochamy, to nasza miłość sama rozprawia się z namiętnościami”, miłość skupia wszystkie siły człowieka pod panowanie Ducha<sup>138</sup>.
6. Chociaż tak wzniosła, *apatheia*, pojmowana jako wewnętrzny pokój i brak zamieszania, nie może być uważana za cel sam w sobie. Jest tylko warunkiem, który otwiera drzwi „gnozie” w znaczeniu chrześcijańskim, kontemplacji, której szczytem ma być teologia; taka zaś teologia oparta na kontemplacji jest zdolna do wniknięcia w tajemnicę Trójcy Przenajświętszej (zob. dalej, roz. 6, p. 4).

#### d) Dwuznaczność terminu *apatheia*

Aby mieć pojęcie, jak często w słownictwie ascetycznym na Wschodzie pojawia się to słowo, wystarczy zaglądnąć do *Filokalii* Nikodema Hagioryty<sup>139</sup>: rzeczywiście, w indeksie wyraz ten zajmuje siedem kolumn odsyłaczy. Trafiali się także na Wschodzie tacy, którzy, jak np. mesalianie, mieszały *apatheia* z bezgrzesznością. Natomiast prawowierni dobrze wiedzą, że zła namiętność sama w sobie

<sup>135</sup> Ewagriusz z Pontu, *Praktikos* 6, s. 509.

<sup>136</sup> *Sermo 81*, Athinai 1895, s. 310.

<sup>137</sup> Ewagriusz z Pontu *Praktikos* 81, s. 670.

<sup>138</sup> *Księga miłości* III, 50, SCh 9 (1943), s. 138.

<sup>139</sup> Athinai 1957, t. V, s. 140nn.

nie jest grzechem, lecz jego skutkiem, a zarazem pokusą do złego<sup>140</sup>. Zwracają nadto uwagę, by się nie opierać na złudnej sile *apatheia*. *Anergesia* — uśpienie namiętności - może być sama przez się podstępem złych duchów<sup>141</sup>.

Na Wschodzie można również zauważyć przesadę w związku z *apatheia*, kiedy się wychwala u świętych *saloi*<sup>142</sup> (głupi dla Chrystusa)<sup>143</sup> ich niewrażliwość na zimno, ogień, pokusy cielesne, a także lekceważenie norm współżycia.

A już całkiem nie do pojęcia pozostawał termin *apatheia* w oczach autorów zachodnich, którzy określenie „namiętność” brali w znaczeniu arystoselewskim, tj. jako zmysłową skłonność względem rzeczy. Taka namiętność może być całkiem naturalnym instynktem (*dynamis* w terminologii Grzegorza z Nyssy<sup>144</sup>). W tym znaczeniu namiętności nie mogą być „do gruntu wyniszczone”, ale tylko poddane pod kierownictwo rozumu. Stąd Hieronim, który zapewne nie znał znaczenia tego terminu, jakie mu nadawali autorzy greccy, poddał ostrej krytyce pojęcie *apatheia* i wysunął hipotezę, że wschodni asceci chcą człowieka zamienić w skałę bez żadnych ludzkich odczuć<sup>145</sup>. Ogólnie biorąc, krytyki te przyczyniły się do zaniknięcia na Zachodzie słowa *apatheia*, którego oryginalne znaczenie zostało zastąpione przez inne synonimy, jak np. „obojętność”, „pokój duszy” i podobne.

<sup>140</sup> P. Adnes, *Impeccabilité*, DSAM 7, 2 (1971), 1614-1620.

<sup>141</sup> Maksym Wyznawca, *Księga miłości II*, 40, SCh 9, s. 107.

<sup>142</sup> Ludzie, którzy dla ściągnięcia na siebie pogardy otoczenia zachowywali się celowo jak szaleńcy. Była to skrajna forma negacji „ziemskiej chwały” (przyp. tłum.)

<sup>143</sup> T. Śpidlik, „*Fous pour le Christ*” en Orient, DB 5 (1964), 752-761.

<sup>144</sup> *Devig* XII, 2, 16-17, SCh 119 (1966), s. 402; XII, 3, 44, s. 416.

<sup>145</sup> *Dialogus adv. Pehgianos*, wstęp, PL 23, 495nn.

## ROZDZIAŁ 6

# Ku kontemplacji Boga

### 1. Hellenizacja orędzia Ewangelii

Ojcowie greccy tak mocno uwypuklają konieczność kontemplacji, że wschodni monastycyzm uważano przeważnie za typowo kontemplacyjny. *Thōria* jest, według prawodawstwa Justyniana, jedynym celem życia monastycznego<sup>1</sup>.

Sam ten fakt jednak, chociaż nikt mu nie zaprzecza, budzi wątpliwości merytoryczne. Czy ten ideał odpowiadał doskonale orędziu ewangelicznemu? Niektórzy dostrzegają właśnie na tym polu prawdziwą i właściwą hellenizację pierwotnego chrześcijaństwa albo przynajmniej jego przystosowanie do greckiego kontekstu<sup>2</sup>, „przystosowanie prawowite i ważne jako forma chrześcijaństwa historycznego. Integruje ono [tj. owo przystosowanie] w sobie wielką ilość elementów etycznych, co usprawiedliwia twierdzenie o przystosowaniu chrześcijańskim”<sup>3</sup>. Termin *theória*, kontemplacja, pochodzi bez wątpienia od *thea*, wizja. Zawiera przeto ideę widze-

<sup>1</sup> *Novellae* 133.

<sup>2</sup> S. van der Aalst, *Contemplation et Hellénisme*, „Proche-Orient Chrétien” 14 (1964), s. 164.

<sup>3</sup> Tamże, s. 154.

nia, oglądania, brania udziału w spektaklu. Nie ma wątpliwości, że to bardzo odpowiadało Grekom, jako ludziom typu wyraźnie „wzrokowego”, którzy dużo podróżowali, ażeby zobaczyć<sup>4</sup>. Empedokles utrzymuje, że oko jest informatorem o wiele pewniejszym od uszu. Plotyn definiuje piękno jako „to, co się przy patrzeniu podoba”<sup>5</sup>.

W swych korzeniach *theōria* ma charakter zmysłowy: dotyczy tego, co można oglądać cielesnymi oczami. Ma ona wielką wartość, i Grecy, jak to widzieliśmy, umieli docenić znaczenie tej bezpośredniej naocznej styczności z rzeczywistością świata. Ale jednocześnie to Grecy byli tymi, którzy nabrali wątpliwości co do poznania zmysłowego. Wzdragali się przed przypisywaniem mu bezwzględnej wartości. Zmysły mogą mylić, a ich doświadczenie jest zbyt osobiste, by mogło odzwierciedlać rzeczywistość obiektywną. Dodajmy, że w platonizmie prawdziwa rzeczywistość nie jest materialna i że widzialne rzeczy są tylko odbiciem rzeczy niewidzialnych. Czegóż więc zmysły mogą nam dostarczyć? Prawdy nie, jedynie tylko *doxa*, „mniemania”. Gdy człowiek widział coś pięknego i dobrego — pisze Platon - zobaczył to „inaczej, zmysłem nie pochodzącym od ciała”<sup>6</sup>.

Klasyczni filozofowie greccy przewyciężyli sceptycyzm, biorąc uparcie w obronę to „inne” widzenie: przy pomocy *nous*, myśli, inteligencji. Cynceron tak streszcza tradycję dawniejszych filozofów: kontemplować znaczy rozważać rzeczy rozumem, doszukiwać się ich istoty, filozofować<sup>7</sup>. Człowiek sam oszołomiony jest tą swoją zdolnością. Myśląc, siebie samego przekracza. Myśl jest zdolnością boską<sup>8</sup>; przy jej pomocy odkrywa się nawet to, co boskie, a ukryte w rzeczach (*to theion kalon*): czysty rozum<sup>9</sup>. Czy może istnieć lepsze wykorzystanie życia niż oddawanie się kontemplacji w spokoju i pomyślności?<sup>10</sup>. Arystoteles odróżnia trzy rodzaje życia: użyteczne (tj. nastawione na doraźne korzyści), „polityczne” (ku posłudze drugim) i kontemplacyjne. Bez wahania przyznaje pierwszeństwo ostatniemu, gdyż przez nie człowiek wykorzystuje najlepsze swoje

<sup>4</sup> Herodot, *Dzieje*, ks. I, roz. 30.

<sup>5</sup> G. Rudberg, *Hellenisches Schauen*, „Classica et Mediaevalia”5 (1942), s. 159-186.

<sup>6</sup> *Fedem* 65d; A. J. Festugie, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, s. 28.

<sup>7</sup> *Tusculanae disputationes*, 5,3,8-9.

uzdolnienie, tj. rozum, zajmując go najlepszym możliwym przedmiotem — Bogiem<sup>11</sup>. „Coś zupełnie innego można rzec o religii Starego Testamentu” — pisze Kittel<sup>12</sup>: judaizm można nazwać „religią usłyszanego słowa”. To prawda, że i w niej Bóg ukazuje się widzialnie w teofaniach, ale celem tych zjawisk jest przygotowanie człowieka do słuchania Go. Widzenie Mojżesza jest bezpośrednią rozmową (Wj 33,11). Prorocy posłani przez Boga rozpoczynają swe wezwania od charakterystycznego: *Słuchajcie słowa Bożego!* (Jr 2,4; Am 7,16). Najcięższy zarzut pod adresem ludu to: *Nie słuchacie!* (Jr 7,13; Oz 9,17).

Nie do zaprzeczenia jest słuchowy charakter Hebrajczyków. Ich poeci słyszą głosy podnoszone przez naturę, w huku wodospadów odbierają głos Jahwe (por. Ps 28,3nn), gdyż natura Jego słowem została stworzona (Rdz 1). Sam wyraz użyty na określenie prawdy świadczy o tej mentalności: *‘emes, ‘emet* (z tego samego rdzenia co *aman* — podtrzymywać) wyraża pojęcie wiarygodnego słowa<sup>13</sup>.

Takie wiarygodne słowo znajduje się przede wszystkim w Torze, Prawie. Jakież inny ideał religijny można byłoby proponować narodowi hebrajskiemu, jak nie właśnie zachowanie Bożego Prawa, przykazań? Grekom, którzy chcieli widzieć prawdę, poleca się *anabasis*, dążenie wzwyż, wysiłek, by się wznosić do prawdy i piękna. W religii hebrajskiej natomiast zauważamy *katabasis*, zstąpienie Boga. On sam kieruje do ludzi swoje słowo, objawia prawdę i domaga się, by ją przyjąć jako łaskę, a nie własną zdobycz, owoc swoich poszukiwań. Widać, jak trudno pogodzić te dwie mentalności, nie tylko z racji psychologicznych, ale również z powodu zasadniczej odmienności postawy religijnej. Trzeba pogodzić z jednej strony wysiłek człowieka w dojsciu do poznania Boga, z drugiej łaskę, która odsłania tajemnice samemu człowiekowi niedostępne. Tych różnic nie da się zaprzeczyć ani zlekceważyć. Ale chrześcijaństwo nie wyklucza możliwości ich pogodzenia. *Synergeia* Boskiego z ludzkim

<sup>8</sup> Plotyn, *Enneady* IV, 8, 8; V, 1, 10.

<sup>9</sup> Platon, *Państwo* VII, 542 c; *Uczta* 210e- 212a; por. R. Arnou, w: DS AM 2,2 (1953), 1818nn.

<sup>10</sup> A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano / Roma 1953.

<sup>11</sup> *Etyka nikomachejska*

<sup>12</sup> G. Kittel, *Akató*, w: Kittel I, s. 218.

<sup>13</sup> Por. S. Florenskij, *Stół i utwierdzenie istoty*, Moskwa 1914, s. 21nn.

uosobiona jest w Chrystusie, i następstwa tego faktu rozciągają się na wszystkie wymiary życia duchowego. Gdy mówimy o zagadnieniu kontemplacji, na pierwszym miejscu musimy wziąć pod uwagę to właśnie zespolenie. Chrystus jest Słowem Bożym w najwyższym stopniu (J 1,1), przez Niego udzielona została łaska i prawda (J 1,17), On wręcz jest prawdą (J 14,6). Z drugiej strony On *widział Ojca* (J 6,46) i w sobie Go przedstawia: *Kto widział Mnie, ten i Ojca widział* (J 14,9). W Nim Ojciec jest przedmiotem „widzenia”. Dziwnym wydaje się fakt, że w Ewangeliach jeden tylko raz zostało użyte (przez Łukasza) słowo *theōria* (23,48) na wyobrażenie „widowiska” zupełnie zadziwiającego: Jezusa na krzyżu. Ale właś nie przy tej sposobności w pełnym blasku ukazana została tajemnica zakryta od wieków, teraz dostępna dla oczu<sup>14</sup>.

Chociaż jednak termin *theōria* występuje w Ewangeliach jeden tylko raz, to słów na oznaczenie widzenia jest mnóstwo w Nowym Testamencie<sup>15</sup>. Uczniowie Jezusa są *naocznymi świadkami* (Łk 1,2), *widzieli chwałę* Syna Bożego (J 1,14). Bez wątpienia to o tej nowej zdolności widzenia jest mowa w zdaniach: *Błogosławieni jesteście, którzy widzicie..* (Mt 13,16) i *Błogosławieni czystego serca, gdyż oni Boga oglądać będą* (Mt 5,8).

Na pytanie, jak dojść do takiego widzenia, Jezus odpowiada Nikodemowi krótko, ale słowami pełnymi tajemniczego znaczenia: *Jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie mozx ujrzeć królestw a Bożego* (J 3,3) i *Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła.* (J 3,21).

Dlatego chrześcijanom nie tyle chodziło o to, czy mogą widzieć królestwo Boże, czy też nie, tylko jakie muszą spełnić warunki, by dostępne było dla ich otwartych oczu kontemplowanie tajemnic objawionych przez Jezusa. Tb jest właśnie przedmiotem chrześcijańskiej *theōria*.

<sup>14</sup> I. Hausherr, *Ten theōria tautm*, w: *Hésychasme et priere*, OCA 176, Roma 1966, s. 247nn



## 2. Istota kontemplacji

Słowo *theōria* miało rozmaite interpretacje zależnie od różnych postaw przyjętych w poszukiwaniu prawdziwego widzenia<sup>16</sup>. Używano też różnych terminów na oznaczenie aktu widzenia<sup>17</sup>. Chrześcijanie najczęściej przyjmowali dwa: *theōria* i *gnōsis*. Ogólnie można zaznaczyć, że pierwsze jest raczej pochodzenia filozoficznego, drugie religijnego, i lepiej odpowiada hebrajskiemu *jada'*.

Dla Semity poznawanie nie jest czynnością abstrakcyjną, ale wyraża relację egzystencjalną: tak „poznaje” się cierpienie (Iz 53,3), wojnę (Sdz 3,1) i pokój (Iz 59,8), dobro i zło (Rdz 2,9-17), grzech (Mdr 3,13). Naród wybrany ma Boga poznać, zawierając z Nim przymierze (Jr 31,34) i na tej drodze będąc powoli wprowadzanym w zażyłość z Nim<sup>18</sup>. W Nowym Testamencie poznana Prawdą jest Chrystus (J 14,6). Tajemnica ta nie jest ideą, ale Osobą, Jednorodzym Synem Ojca.

Wyraz *theōria* pochodzi od *thea*, widzenie. Prostemu patrzeniu oczyma zawsze towarzyszy jakaś refleksja, jakieś początkowe filozofowanie, rozumowanie. Kiedy to rozumowanie osiągnie formę ukształtowaną, zaczynamy mówić o teoriach mniej lub bardziej naukowych, filozoficznych, i zaczyna się je przeciwstawiać rzeczywistości praktycznej, działaniu (*praxis*)<sup>19</sup>.

Słowo to było, jak już wspomniano, nieznane autorom Ewangelii (z wyjątkiem Łk 23,48), nie ma go też u Ojców apostoelskich. Wprowadzone do słownictwa chrześcijańskiego przez Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesesa, stało się jednym z najbardziej charakterystycznych dla duchowości greckiej terminów<sup>20</sup>. Odrzucono wszystkie inne jego aspekty na rzecz znaczenia religijnego. Wyraz *theōria* wywodzono z *Theon horaō*, widzieć Boga<sup>21</sup>. Mimo tej błędnej

<sup>15</sup> C. Trates, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'Évangile de saint Jean*, Roma 1967, s. 234.

<sup>16</sup> R. Arnou, w: DS AM 2, 2,1716nn.

<sup>17</sup> H. Crouzel, *Orygène et la „connaissance mystique”*, Paris / Brugges 1961, s. 395nn.

<sup>18</sup> X. Léon-Dufour, w: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, coll, 199nn.

<sup>19</sup> R. Arnou, art. cyt., 1717.

<sup>20</sup> I. Hausherr, *Ten theōrian tautēn*, 1762.

<sup>21</sup> Po r. Pseudo-Plutarch, *De Musica* 27; Kalikst Katakfygiotes, *De vita contemplativa* 2 i 19, PG1547, 836B i 859B.

etymologii definicja z niej wynikająca jest w tym przypadku doskonała. Wobec tego warto zapytać, jak można osiągnąć taki ideał, przeciwstawny zdecydowanemu twierdzeniu świętego Jana (1,18): *Boga nikt nigdy nie widział*.

Ojcowie musieli bronić transcendencji Boga nie tylko przeciwko różnym błędom tamtych czasów. Orygenes występuje ostro przeciwko prostym mnichom egipskim „antropomorfistom”, którzy uważali, że Boga można oglądać w dostrzegalnej postaci<sup>22</sup>. Ale najbardziej niebezpieczni byli gnostycy, którzy zamiast na miłości położyli nacisk na poznaniu<sup>23</sup>. W IV wieku należało zająć zdecydowaną postawę przeciwko racjonalizmowi eunomianów i uwydatnić, że Bożej istoty zgłębić się nie da<sup>24</sup>. Skoro nawet Mojżeszowi nie było to dane, to kto może żywić pragnienie widzenia Boga? - pyta Grzegorz z Nazjanzu<sup>25</sup>. Za to on sam (i jeszcze oprócz niego Grzegorz z Nyssy) utrzymuje, iż ta właśnie okoliczność, że jest to nieosiągalne, powinna nas pobudzać do poszukiwania Boga tam, gdzie się On objawia, czyli w Jego dziełach, w stworzeniu, w Piśmie świętym, w Kościele, we wszystkim, co istnieje<sup>26</sup>. Jeśli kontemplacja oznacza „widzieć Boga”, to trzeba dołączyć: „we wszystkim”, gdyż dla chrześcijan jest ona *theória ton ontón*, „wiedzą o bytach”, albo lepiej, poznaniem Boga za pomocą bytów, *theologia* za pomocą *oikonomia*, Niestworzonego przez stworzone. W trzech punktach można schematycznie wyrazić sposób, w jaki trzeba patrzeć na byty:

1. Przedmiotem kontemplacji nie jest „powierzchnia” rzeczy. Nie chodzi w niej o doświadczalne poznawanie świata ani o proste podziwianie zewnętrznego piękna rzeczy widzialnych. Pod tym względem mnisi zgodni byli z greckimi filozofami. Prawdę i prawdziwe piękno — pisze Platon — osiąga się „inaczej i nie w sensie cielesnym”<sup>27</sup>.
2. Przedmiot kontemplacji to nie *idea* platońska ani *logos* stoików, ani arystotelowskie pojęcie, koncepcja czy definicja. Filozofowie

<sup>22</sup> A. Guillaumont, *Le „Kephalaïagnostica” d'Evagre le Pontique*, Paris 1962, s. 59nn.

<sup>23</sup> S. Th. Camelot, A. Derville, *Gnose et gnosticisme*, DS AM 6 (1967), 508-542.

<sup>24</sup> Por. traktat Grzegorza z Nyssy *Contra Eunomium*.

<sup>25</sup> *Orationes* 2,16, PG 36,192.

<sup>26</sup> Por. *Gregoire de Nazianze*, s. 35 nn.

<sup>27</sup> I. Hausherr, *Ten theōrian tauten*, 1806nn.

usiłują odkryć w zmysłowym „czysto rozumowe”<sup>28</sup>. Chrześcija- nie nie są jednak racjonalistami czy intelektualistami, nie wierzą jak Platon, że to, co objęło się rozumem, to już „Boże piękno”<sup>29</sup>. Produktem rozumu ludzkiego jest „wiedza prosta” (*gnōsis psilē*). Dla osób duchowych jest ona wciąż jeszcze tylko „powierzchnią” w stosunku do „poznania duchowego” (*pneumatike*)<sup>30</sup>. Ta zwykła wiedza jest „jałowa” i niezdolna wprowadzić człowieka do królestwa Bożego<sup>31</sup>.

3. Przedmiotem duchowej kontemplacji jest „Boża mądrość” ukryta we wszystkim, co stworzone. Bazyli posługuje się księgami mądrościowymi Biblii, aby ukazać, jak mądrość ludzka polega na sztuce odkrywania sofia tou kosmou, śladów mądrości Stworzyciela, „mądrości ukazującej się w świecie rzeczy widzialnych, którym brak tylko głosu do jawnego ogłoszenia, że zostały stworzone przez Boga”<sup>32</sup>. Orygenes mówi po prostu o logoi rzeczy, stawiając je jednak w odniesieniu do Logosu (tj. Chrystusa), ażeby uwydatnić chrystologiczne znaczenie każdego objawienia się Boga<sup>33</sup>. Wreszcie Maksym Wyznawca dodaje decydującą cechę: theoteles logos, czyli pojęcie, poznawanie, które zmierza do Boga, które Boga uobecnia, ukazuje Go działającego, a także mówiącego, aby objawić swoją wolę<sup>34</sup>. Nadto dodaje, że tej Bożej tajemnicy nie osiąga się inaczej, jak tylko „dotykając ją”<sup>35</sup> dzięki Bożej łasce, a więc w sposób nieprzewidywalny, ale choć po wielu poszukiwaniach.

<sup>28</sup> *Państwo* VII, 532c.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> I. Hausherr, art. cyt., 1,1802nn.

<sup>31</sup> Klemens z Aleksandrii, *Kobierce* III, 5,44, GCS 2, s. 216, PG 8,1148B.

<sup>32</sup> *In principium Prou* 3, PG 31,392A.

<sup>33</sup> H. Crouzel, *Origène et la "connaissance mystique"*, Brugges 1960, s. 54nn; H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris 1950.

<sup>34</sup> *Liber ambiguorum*, PG 91,1085A.

<sup>35</sup> Maksym Wyznawca, *Questiones ad Thalassium* 32, PG 90,372BC.

### 3. Narzędzie kontemplacji

Gdy się chce ustalić trzy różne przedmioty powyższej trojkiej kontemplacji, cały schemat wydaje się łatwo zrozumiały. Rzecz się komplikuje, gdy chcemy ustalić odnośne władze poszczególnych widzeń. Można mechanicznie powtórzyć schemat, mówiąc, że zmysły są władzą, która dociera do „powierzchni rzeczy”, rozumowe pojęcia są produktem rozumu, zaś duchowy *logos* odkrywa się jedynie „czystym sercem”. Dobrze to odpowiada ewangelicznemu nauczaniu. *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą* (Mt 5,8) - tak również mówi wielu kontemplatyków. Z wszelką pewnością nie mylą się. Jednak pojawia się trudność, gdy usiłujemy ująć problem w terminologii psychologicznej. Wygląda na to, że nasza psychologia jest bezradna wobec słowa „serce”, tak preferowanego w książkach duchowych. Ale nawet „zmysły” czy „rozum” nie są dość jasne w tym kontekście.

Filozofia platońska lekceważyła zmysły i głosiła, że nie są one zdolne dojść do prawdy. Ojcowie greccy nieraz powtarzają filozoficzne aforyzmy jako coś oczywistego. „To, co podpada pod zmysły, jest obce Bogu”, pisze Grzegorz z Nazjanzu<sup>36</sup>. Jednak prawda o stworzeniu i Wcieleniu zmuszała Ojców do zajęcia stanowiska bardziej umiarkowanego. Skoro Bóg się objawia poprzez rzeczy widzialne i ukazuje się w ciele widzialnym, to poznawanie Boga powinno się przynajmniej zaczynać od narządów zmysłowych. Orygenes, a po nim Ewagriusz przyrównują Boga do nauczyciela, który wypisuje litery na tabliczkach, by dzieci się z nich uczyły<sup>37</sup>. Lekceważenie zmysłów głoszone przez chrześcijańskich autorów powinno być w większości przypadków pojmowane w znaczeniu moralnym, tj. żeby się nie zatrzymywać przy zmysłach, ale je przekraczać, doszukiwać się w przedstawieniach zmysłowych znaczenia duchowego<sup>38</sup>.

Dlaczego niewidzialny Bóg objawia się za pomocą widzialnych rzeczy? - zapytuje Orygenes i przytacza różne odpowiedzi: z powo-

<sup>36</sup> *Orationes* 38,10, PG 36, 321B; por. *Grégoire de Nazianze*, s. 30nn.

<sup>37</sup> *Kephalaia gnostica* III, 57, s. 121.

<sup>38</sup> H. Crouzel, *Origene et la „connaissance mystique”*, s. 217nn.

du naszej budowy cielesnej; przez grzech nasze oczy stały się niezdolne do czystej kontemplacji, a gdyby im ją umożliwić, byłoby to rzucaniem pereł komuś, kto sobie ich nie ceni; Bóg chce, by kontemplacja była podbudowana pracowitą ascezą, byśmy mieli sposobność do zasługi; objawiona nam Boża mądrość jest mądrością krzyża, w pokorze Wcielonego Chrystusa<sup>39</sup>. Usiłując bodaj w części rehabilitować wartość zmysłów, Ojcowie mogli się posłużyć Arystotelesem; w rzeczywistości są mu bliscy w tym punkcie. Ale wszystkich filozofów klasycznych miano za podejrzanych, gdy głośno oznajmiali swoje bezwzględne zaufanie do ludzkiego rozumu jako takiego. Dla Platona rozum (*nous*) posiada znajomość rzeczy niebieskich dzięki swemu zakorzenieniu w wyższym świecie<sup>40</sup>. Oczywiście takie stanowisko nie da się pogodzić z Bożą transcendencją, jak ją ukazuje Biblia. Z drugiej jednak strony Ojcom greckim trudno przychodziła rezygnacja ze słownictwa przyjętego powszechnie. Więc i oni mówią, że *nous*, ludzka myśl, jest „rzeczą do Boga podobną”<sup>41</sup>, „kierowniczą siłą” stworzenia<sup>42</sup>. Tym niemniej uporczywie próbowano nadać temu wyrażeniu właściwe znaczenie chrześcijańskie. Ostateczny rezultat przedstawia się następująco: myśl, która do Boga dochodzi, to nie jest *dianoia*, rozumowanie dyskursywne, ale jakieś widzenie, rodzaj „duchowego zmysłu”<sup>43</sup>. Bóg musi go oczyścić, a nade wszystko oświecić, przebóstwić. Ale to działanie Ducha nie może się ograniczać do samej myśli. Człowiek cały został zbawiony i podniesiony do Boga; w zetknięciu z Ojcem uczestniczą w pewien sposób wszystkie władze człowieka, cała jego istota<sup>44</sup>. Na wyrażenie tej całkowitości żaden inny wyraz nie jest bardziej właściwy od „serca”, w tej pełni znaczeń tego słowa, jaką mu nadaje Biblia<sup>45</sup>. Tak więc w tym to znaczeniu „czyste serce” jest organem kontemplacji doskonałej<sup>46</sup>.

<sup>39</sup> H. Crouzel, *Théologie de Virgile*, s. 257nn.

<sup>40</sup> *Fedon* 79a — 81a; 84b; *Panstwo* VI, 490b; *Uczta* 212a.

<sup>41</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes* 28, 17, PG 36, 48C.

<sup>42</sup> A. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleichen in antiker und patristischer Zeit. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplementband 2 (1923), s. 65nn.

<sup>43</sup> Por. Bazyli Wielki, *Listy* 8, 12, PG 32, 266D; K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM 13 (1932), s. 113-145.

<sup>44</sup> I. Hausherr, *Ten theōrian tautēn*, DSAM 2, 2, 1821nn.

<sup>45</sup> A. Lefèvre, *Cor et cordis affectus Usage biblique*, DSAM 2, 2 (1953), 2278-2281.

<sup>46</sup> A. Guillaumont, *Le „cœur” chez les spirituels grecs à l'époque des anciens*, DS AM 2, 2, 2281-88.

## 4. Postęp w kontemplacji — mistyka

Czystość serca równa się doskonałości. Gdy się założy, że czystość ta jest warunkiem kontemplacji, to czy można mówić, że ta ostatnia jest pewnym znakiem postępu duchownego? Zagadnienie to przedstawił wprost Filoksen z Mabbuga, i jego odpowiedź na powyższe pytanie brzmiała negatywnie. Nie wszyscy święci cieszą się rozkoszami nadzwyczajnej kontemplacji i odwrotnie — nawet ci, co się wznoszą na szczyty myśli, nie są na pewno święci<sup>47</sup>. Bez wątplenia Filoksen ma na myśli możliwość braku równowagi między pożądanym „niepohamowanej” kontemplacji a miłością, nieodzowną dla wszystkich. Z drugiej jednak strony znajomość tajemnic Bożych idzie w parze, w jakimś sensie, zawsze z czystością życia. Dlatego stopniowe oczyszczanie (*katharsis*) serca można uznać za łączące się jakoś z potępem w *theōria*.

Oczyszczanie to jest pojęciem przyjętym w różnych religiach<sup>48</sup>. Grecka filozofia obstaje przy nim jako warunku kontemplacji: ten tylko, kto jest czysty, może dojść do Czystego<sup>49</sup>. Jednak na temat, co się rozumie pod tym oczyszczeniem, istnieją w różnych środowiskach odmienne zapatrywania w zależności od tego, co się uznaje za nieczyste. Dla chrześcijan jedynie prawdziwą nieczystością jest grzech i jego następstwa, zwłaszcza złe namiętności, bierność wobec złych myśli. Wysiłek w kierunku oczyszczenia się zbiega się z *praxis*. Stąd wywodzi się sławna zasada przyjęta przez wszystkich ascetów wschodnich: za pomocą *praxis* dochodzi się do *theōria*<sup>50</sup>. To samo można powiedzieć innymi słowy: cnoty prowadzą do poznania<sup>51</sup>, droga do [prawdziwej] gnozy wiedzie przez zachowanie przykazań<sup>52</sup>, świętość duszy podnosi myśl do mistycznej kontemplacji<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> I. Hausherr, *Contemplation et sainteté*, RAM 14 (1933), s. 171-195; OCA 176 (1966), s. 13-37.

<sup>48</sup> J. Trouillard, J. Raasch, *Katharsis*, DSAM 8 (1978), 1664-83.

<sup>49</sup> Platon, *Fedon* 66d;67BC; 70a; R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Platon*, Roma 1967, s. 139nn.

<sup>50</sup> *In Lucam hom* 1, GCS 9, s. 9-10; Plotyn, *Enneady* 3,8; R. Arnou, dz. cyt., s. 87.

<sup>51</sup> Orygenes, *Comment. in Mt* 12,14, GCS 10, s. 96,30; Ewagriusz z Pontu, *Praktikos* 90, SC171 (1971), s. 691.

<sup>52</sup> Jan Pustelnik, OCA 120 (1939), s. 32nn.

<sup>53</sup> Filoksen z Mabbuga; por. I. Hausherr, *Contemplation et sainteté* s. 186nn; 28nn.

itp. Szczytem *praxis* jest miłość. Z tego wynika to, o czym pisze Ewagriusz: „Pierwszym, podstawowym przykazaniem jest miłość, dzięki której umysł widzi Pierwszą Miłość, czyli Boga”<sup>54</sup>. Tu stwierdzamy wyraźnie, że *katharsis* pojęcie początkowo o zawartości negatywnej, tj. jako oddalenie zewnętrznych przeszkód kontemplacji, uzyskało w chrześcijaństwie znaczenie dodatnie jako pełnia doskonałości, czyli miłości. Jej związek z kontemplacją otwiera drogę do mistyki ekstazy.

Ale najpierw zauważmy, że oczyszczenie, według Ewagriusza, zdaje się w gruncie rzeczy iść drogą platońską, choć w dalszej kontynuacji myśli przekracza granice filozoficzne. Aby dojść do „czystej” modlitwy, wymaga się wprzód wyrzeczenia się wszelkich obrazów pochodzących od zmysłów, od wyobraźni; w drugiej kolejności myśl ma się wyrzec wszelkich pojęć umysłowych, ponieważ są cząstkowe. Myśl staje się wtedy „naga”, „bez formy”, prosta, zaś przedmiotem jej oglądania będzie „czyste światło”<sup>55</sup>. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z apofatyzmem<sup>56</sup> doprowadzonym do ostatecznych granic. Czy to jest możliwe, i czy w ogóle pożądane? Może Ewagriusz przedstawia jedynie pewną drogę, po której można kroczyć, by nie ulec pokusie, której tak bardzo Ojcowie greccy się obawiali: „bałwochwalstwa pojęć”<sup>57</sup> — by nie uważać za Boga tego, co stworzył nasz umysł. Jednak z drugiej strony w tym dążeniu mocno zostało uwypuklone to, co Grekom było tak drogie: rozumność. *Nous*, nie zważając na wszystkie swe niedoskonałości, przekraczając (oczywiście za Bożą łaską) swoje ograniczenia, w swoim świetle zobaczy Boga, który jest światłem, gdyż podstawową cechą Boga jest Jego rozumność<sup>58</sup>. W tym znaczeniu można mówić o „mystyce światła” w odróżnieniu od „mystyki ciemności” (ekstazy).

<sup>54</sup> Ewagriusz z Pontu, *List 56*, wyd. Frankenberg, s. 605.

<sup>55</sup> I. Hausherr, *Ignorance infinie*, OCP 2 (1936), s. 351-362; OCA 176 (1966), s. 38-49; G. Békés, *Pura oratio apud Clementem Alexandrinum*, w: *Stud. Benedictina in Memoriam... S. Benedicti*, Città del Vaticano 1947, s. 157-172.

<sup>56</sup> Teologia apofatyczna (negatywna), typowa dla duchowości wschodniej, podkreśla niewspółmierność naszych pojęć próbujących opisać tajemnicę Boga. Dlatego też każde twierdzenie o Bogu musi być uzupełnione jego zaprzeczeniem, przez co uznaje się, że Bóg przekracza wszelkie nasze kategorie myślowe (przyp. tłum.)

<sup>57</sup> Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysis*, PG 44,377.

<sup>58</sup> E. von Ivánka, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964.

Różnicę między tymi dwiema mistykami można w uproszczeniu przedstawić następująco: mistyka światła pozostaje na linii intelektu, mistyka ciemności go przekracza. Klasycznym obrazem ich stosunku jest wstąpienie Mojżesza na górę Synaj<sup>59</sup>. Męczące wstępowanie z równiny aż na szczyt góry oznacza teologię pozytywną, wysiłek celem poznania Boga przez coraz doskonalsze pojęcia. Ten wysiłek dochodzi do swojego celu, ale z równoczesną świadomością, że się już dalej iść nie da i że Bóg jest poza wszelkimi pojęciami („apofatyzm”). Wtedy człowiek pragnący dojść do Boga porzuca drogę intelektu, „wychodzi ze stanu intelektualnego” (*ekstasis*) i wkracza na inną drogę, tzn. bierze skrzydła miłości i już przy pomocy jej samej, ponad intelektem, ponad światłem, „w ciemnościach” dochodzi do Boga-Miłości. Sama miłość staje się poznaniem. Stąd Grzegorz z Nyssy rozróżnia trzy stopnie w procesie kontemplowania Boga: 1) w świetle (*diafotos*). 2) w obłoku (*dia nefelēs*), gdy się jeszcze pozostaje w stadium kontemplacji umysłowej: 3) w ciemnościach (*en gnofo*), za pomocą miłości<sup>60</sup>.

Zarówno w mistyce światła, jak i w mistyce ciemności postęp mierzy się zasadniczo od strony człowieka, który kontempluje, a więc od strony podmiotu. Ewagriusz, który już gdzie indziej<sup>61</sup> okazał skłonność do klasyfikowania życiowych poruszeń duszy według ich przedmiotu, spróbował zarysować pięć stopni kontemplacji według tegoż kryterium przedmiotowego<sup>62</sup>:

1. Kontemplacja rzeczy widzialnych, „naturalna” (*theōria physikē*) usiłuje czerpać duchowy pożytek z natury widzialnej albo alegorycznie interpretując poszczególne rzeczy, albo też po prostu podziwiając Boga w Jego dziełach. *Homilie o sześciu dniach stworzenia* Bazylego i pewne homilie Grzegorza z Nazjanzu są klasycznym przykładem tej metody. Przeniesiona do liturgii dała ona początek różnym „mistagogiom”<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Grzegorz z Nyssy przedstawia tę myśl w *Homilii 11 o Pieśni nad pieśniami* (PG 44,1000 DC) i rozwija ją w *De vita Moysis* por. J. Daniélou, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, DS AM 2,2,1872 s.

<sup>60</sup> J. Daniélou, tamże, 1881nn.

<sup>61</sup> Por. wykaz *logismoi* w roz. 5, p. 2.

<sup>62</sup> *Centuriæ* 1,27, wyd. Frankenberg, s. 73; *List* 7, tamże, s. 571; *Selecta in Psalmos*, PG 12,1661C.

<sup>63</sup> Por. R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la liturgie du VII e au XVe siècle*, Paris 1966.



2. Kontemplacja bytów niewidzialnych widzi ponad wydarzeniami tego świata walkę duchów<sup>64</sup>.
3. Kontemplacja Opatrzności widzi Boga działającego w ludzkim życiu.
4. Kontemplacja osądu duchowego zauważa związek między grzechem i jego następstwami w świecie.
5. *Theologia* zastrzeżona jest dla kontemplacji Trójcy Przenajświętszej<sup>65</sup>.

Po Ewagriuszu terminologia odnosząca się do *theoria* praktycznie jest już ustalona wraz ze schematami, poprzez które jest przedstawiana, ale przetrwało też pewne wyrażenie pochodzenia biblijnego i dlatego drogie Bazylemu: pamięć o Bogu (*mneme Theou*)<sup>66</sup>. Izrael winien był pamiętać o Bogu w każdym czasie i na każdym miejscu (Pwt 4,9; 8,11; 9,7). Grzech jest zapomnieniem o Bogu, przez pokutę pamięć ta powraca (Ez 16,61nn).

Bazyli stawia jednak problem: jak to jest możliwe, żeby stale pamiętać o Bogu, gdy w życiu musimy się zajmować tylu rzeczami? I z góry zakłada możliwość rozwiązania: „Że jest to możliwe, pokazał ten, który powiedział: *Oczy me zawsze zwrócone są na Pana* (Ps 24,15). *Stawiam sobie zawsze Pana przed oczyma, bo jest po mej prawicy; nic mną nie zachwieje* (Ps 15,8)”<sup>67</sup>. Samo przez się jest zrozumiałe, że taka pamięć o Bogu, która ma człowiekowi towarzyszyć przy wszystkich jego zajęciach, nie może być utożsamiana z „prawdziwą gnozą” w rozumieniu Ewagriusza. Pamięć ta nie odrzuca obrazów i pojęć należących do życia codziennego, przeciwnie, usiłuje przez nie dochodzić do Boga. Jest to pewien rodzaj „kontemplacji w działaniu” przez stałą dyspozycję „usilnego pragnienia, by się Bogu podobać”<sup>68</sup>.

Ta ciągła pamięć o Bogu była stanem naturalnym Adama w raju<sup>69</sup>. Człowiek uduchowiony stara się do tego powracać przez „zachowywanie, za pomocą nieustannej pamięci o Bogu, obecności

<sup>64</sup> Ewagriusz z Pontu, *Praktikos* 50, SC 171 (1971), s. 615.

<sup>65</sup> Tamże, wstęp, SC 171 (1971), s. 501; roz. 84, s. 674.

<sup>66</sup> H. J. Sieben, *Mneme Theou*, DS AM 10 (1980), 1407-1414.

<sup>67</sup> *Reguly dłuższe* 202, PG 31, 1216C.

<sup>68</sup> Por. *La sophologie de S. Basile*, s. 45nn.

<sup>69</sup> Bazyli Wielki, *Quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 344C.

Boga w swoim wnętrzu”<sup>70</sup>. Ten stan powoduje nasze szczęście, a zarazem jest chwałą Bożą: „Ciągłą pamięć o Bogu można nazwać Bożą chwałą od chwili, gdy została jakby wydrukowana i wyciśnięta w naczelnej części duszy, tak że nie może być już stamtąd usunięta. Według zachęty apostoła roztropny człowiek będzie zdolny wykonać to wszystko, co przynależy do chwały Bożej: czy działa, czy myśli, zawsze znajdzie siłę, by chwalić Boga. Gdy sprawiedliwy posila się albo pije, czyni to na chwałę Bożą (por. 1 Kor 10,31), a nawet kiedy śpi, jego serce czuwa, jak powiedziano w Pieśni nad pieśniami: *Ja śpię, lecz serce moje czuwa* (5,2)”<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Bazyle Wielki, *Hom. in Hexaemeron* 3,10, SC 26a (1968), s. 242, PG 29, 77BC.

<sup>71</sup> Bazyle Wielki, *Hom. in Psalmos* 33,1, PG 29,363BC.

## ROZDZIAŁ 7

# Słowo, wspólnota i życie duchowe

### 1. Pismo święte — słowo zbawienia

*Twe słowo jest pochodnią dla moich stóp* (Ps 118,105). Ten wiersz psalmu 118 wyraża syntetycznie postawę, jaką zajmowali Ojcowie, a zwłaszcza mnisi, wobec słowa Bożego. Podejmując sławny tekst z 2 Tm 3,14-17 i czytając go w kontekście 2 Kor 3,16, Grzegorz z Nyssy pisał: „Nauczyliśmy się tego, że Pismo jest natchnione i napisane przez Ducha Świętego, ale na użytek ludzi”<sup>1</sup>.

Ojcowie byli przekonani, że Pismo święte, podobnie jak Wcielenie samegoż Syna Bożego, ma jako punkt odniesienia (cel) człowieka, który jest głównym obiektem Bożej przychylności: „...dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia”<sup>2</sup>. Dlatego Biblia nie jest dziełem literackim przeznaczonym do oglądania i podziwiania przez krytyka o postawie zimnej i bezstronnej, ale jest czymś niezmiernie doniosłym i żywym, specjalnie dla człowieka powstałym. Orygenes posunął się do twierdzenia, że „Pismo święte jest razem z Wcieleniem i z Kościołem dostrzegalnym objawieniem obecności Logo-

<sup>1</sup> *Contra Eunomium*, 3, 5 (GNO II, s. 163).

<sup>2</sup> Orygenes, *O zasadach*, 4, 2, 4 (GCS V, s. 312-313).

su w historii”<sup>3</sup>. Ojcowie przejęli w dziedzictwie taki właśnie sposób pojmowania Biblii przez tradycję żydowską<sup>4</sup>.

„Słowo zbawienia”, które wielokrotnie przywoływali Ojcowie pustyni, często nie było niczym innym jak właśnie słowem Pisma, przyswojonym i zdolnym dawać zbawienie *hic et nunc*, w konkretnej sytuacji. *Antirrhētikos* Ewagriusza z Pontu ze swymi 487 cytatami biblijnymi jest dobitnym przykładem na to, jakie zaufanie żywili wschodni mnisi do słowa Pisma. Uznawali oni, że ma ono wewnętrzną zdolność do oczyszczenia umysłu z *logismoi* i że zmusza demony do ucieczki<sup>5</sup>. Wypędzanie demonów byłoby wręcz niemożliwe — tak sądzili — bez codziennego i stałego uciekania się do słowa Bożego. Dlatego wersety Pisma często stawały się prawdziwą i właściwą bronią mnichów, którzy nie chcieli pozwolić wrogowi człowieka, by omotał ich swoimi kłamstwami<sup>6</sup>.

#### a) Pismo święte stałym pokarmem chrześcijanina

Pismo święte było lekarstwem, które „oczyszczało”, „uzdrawiało”, ale było też codziennym pokarmem nie tylko w momentach wyraźnie przeznaczonych na modlitwę psalmami i na „lectio divina”, ale przez całe życie mnicha. Powiedzenie Cypriana z Kartaginy<sup>7</sup> : „Bądź pilnym w modlitwie i lekturze, bo gdy mówisz do Boga, On jest z tobą”, sprawdzało się przede wszystkim u egipskich mnichów. Pachomiusz zalecał wszystkim, którzy prosili o przyjęcie do wspólnoty monastycznej<sup>8</sup>, by wyuczyli się na pamięć przynajmniej jednej księgi Pisma świętego. W *Żywocie Antoniego* [autorstwa Atanazego] Pismo jest czynnikiem decydującym w przełomowych momentach jego życia. Bez zatrzymywania się przy 52 ewangelicznych cytatach obecnych w tym dziele zauważmy, że np. psalmy służą mu do wykrywania podstępów diabła, do ukazywania jego wrogo-

<sup>3</sup> Por. W. Yeomans, *Écriture et vie spirituelle dans la tradition: Origènes*, DSAM IX 147.

<sup>4</sup> J. Russe, *La „Lectio Divina”*, DSAM IX, 471-472.

<sup>5</sup> Por. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, s. 473-545;

<sup>6</sup> Por. M. Olphe-Galliard, *Cassien (Jean)*, II, 254-256.

<sup>7</sup> Cyprian z Kartaginy, *Epistolae*, I, 15 (PL IY 226A).

<sup>8</sup> Por. P. Ta mburrino, *Bibbia e vita spiritualenajj scritti di Orsiesi*, w: *Bibbia spirituality*, Roma 1967, s. 83-120.

ści wobec człowieka, do odpierania pokus mocą Bożego słowa. Właśnie w psalmach znajduje Antoni najskuteczniejszy oręż do walki i zaleca uczniom, by się nimi posługiwali<sup>9</sup>. W *Liście do Marcelina* Atanazy wykorzystuje sposobność, by raz jeszcze stwierdzić, jak dla życia chrześcijańskiego nie do zastąpienia jest skoncentrowanie się na Piśmie, a zwłaszcza na psalmach<sup>10</sup>. A Jan Kasjan, kwalifikowany świadek wschodniej tradycji monastycznej, przekazał zapadające głęboko w pamięć oznaki przywiązania ojców zakonnych do skarbu Pisma świętego<sup>11</sup>.

## b) Pismo święte a wzrost duchowy

Tym jednak, co w decydujący sposób zaważyło na uwydatnieniu zależności życia duchowego od Pisma świętego, było genialne powiązanie przez Orygenesę ksiąg Pisma św. i ich znaczenia z różnymi etapami wzrostu duchowego. „Chrześcijaństwo — pisał Ewagriusz w pierwszym rozdziale swego *Praktikosu* — jest nauką Chrystusa, naszego Zbawiciela, która się składa z praktyki, fizyki i teologii”<sup>12</sup>. „Ten trójdzielny schemat - zauważają Antoine i Claire Guillaumontowie<sup>13</sup> — odżywa na nowo w (stoickiego pochodzenia) scholastycznym podziale filozofii na trzy części (etyka, natura i rozum). To, co z początku było tylko prostą klasyfikacją wiedzy, później stało się rozróżnieniem trzech poziomów (stopni) życia duchowego”<sup>14</sup>. Orygenes, pracując to tradycyjne rozróżnienie, łączy każdy z trzech aspektów życia duchowego chrześcijanina z jedną z trzech ksiąg mądrościowych, które tradycja przypisuje Salomonowi: „Przede wszystkim badamy — pisał Orygenes — co ma znaczyć fakt, że gdy Kościół przyjął trzy księgi napisane przez Salomona, to pierwszą jest Księga Przysłów, druga nosi tytuł Eklezja-

<sup>9</sup> M. G. Mara *Il monachesimo: le sue origini, la sua attualità*, „Vita Monastica” 147 (1981), 103-104.

<sup>10</sup> PG, 27,9BC, 22BC, 23 B, 42D.

<sup>11</sup> *Collationes Patrum*, SCh 42, Paris 1955-58.

<sup>12</sup> Ewagriusz z Pontu, *Praktikos* (wyd. Guillaumont, SC 171, s. 498).

<sup>13</sup> A. i C. Guillaumont, wstęp do: *Evagre le Pontique, Traité pratique ou le moine*, 1.1, SC170, Paris 1971, s. 38.

<sup>14</sup> Tamże.

stes [Księga Koheleta], a na trzecim miejscu jest Pieśń nad pieśniami. Co możemy powiedzieć na ten temat? Nauki powszechne, za pomocą których osiąga się poznanie rzeczy, są trzy, które Grecy nazwali: etyką, fizyką, enoptyką<sup>15</sup>, a my możemy je nazwać: moralna, naturalna, kontemplacyjna. (...) Nazywamy moralną wiedzę, która ukazuje uczciwy sposób życia i przedkłada normy wskazujące, jak osiągnąć cnoty. Naturalną nazywamy wiedzę, która bada naturę każdej rzeczy, byśmy niczego nie czynili wbrew naturze, ponieważ Stwórca przeznaczył każdą rzecz na użytek taki, jaki jej zakreślił. Nazywamy kontemplacyjną wiedzę, dzięki której, przekraczając widzialne rzeczywistości, kontemplujemy coś z rzeczywistości Bożych i niebiańskich, a oglądamy je tylko myślą, gdyż przekraczają one uwarunkowania cielesne”<sup>16</sup>.

Półtora wieku po Orygenesie Grzegorz z Nyssy, świadek tradycji niemal powszechnej na Wschodzie, pisał: „Pan — nowy Salomon — mówi do nas najpierw w Przypowieściach [Księżde Przysłów], potem w Eklezjastesie, a w końcu przez filozofię podaną w Pieśni nad pieśniami. Istotnie, podobnie jak w życiu cielesnym nie w każdym wieku ma się jednakowe siły fizyczne ani życie to nie rozwija się jednakowo w każdym okresie (...), tak możliwe jest dopatrywanie się różnych okresów życia w odniesieniu do duszy. Te okresy tworzą pewien ład i logikę (*akolouthia*), która niejako za rękę prowadzi człowieka do cnoty. Otóż Przypowieści w pewien sposób wychowują, Eklezjastes uzasadnia to samo jeszcze inaczej, a filozofia Pieśni nad pieśniami przewyższa jedno i drugie przez twierdzenia jeszcze wznioślejsze. I tak nauczanie w Przypowieściach przemawia do wieku dziecięcego, posługując się argumentami stosownymi dla tego wieku (...). Logos ofiaruje następnie filozofię Eklezjastesa temu, kto dostatecznie został wprowadzony w pragnienie cnoty (...), i na koniec, po oczyszczeniu serca z więzi ze złudami, mistycznie wprowadza umysł w zrozumienie Bożych tajemnic w Pieśni nad pieśniami”<sup>17</sup>. Wobec tego życie chrześcijańskie ma w Piśmie świętym pokarm dostosowany do każdej fazy rozwojowej. Właściwością sło-

<sup>15</sup> To samo co metafizyka (przyp tłum.).

<sup>16</sup> Orygenes, wstęp do *Comment. in Cant.*, Roma 1976, s. 52-53.

<sup>17</sup> Grzegorz z Nyssy, *In Canticum Cantorum, Hom.I* (GNO VI, s. 17-22).

wa Bożego jest to właśnie, że przystosowuje się ono do człowieka: do dziecka, stając się dziecięcym; do dorosłego, stając się dorosłym; do starca, stając się dojrzałym.

### c) Znaczenie wspólnoty

To „prowadzenie za rękę” (Grecy nazywali je *cheiragōgia*), dyskretne i czujne, przez Boże słowo towarzyszy człowiekowi przez całe życie, „pouczać, korygując, wychowując”<sup>18</sup>. Samo przez się jednak to słowo nie wystarcza. Biblia została przyjęta przez wspólnotę i słuchana jest wspólnotowo. Pisma Pachomiusza<sup>19</sup> kładą ciągle nacisk na to, by mnich koniecznie trwał we wspólnocie z biskupem. Cyryl ze Scytopolis<sup>20</sup> jest świadkiem takiej samej ciągłej troski ze strony wielkich osobistości monastycznych w Palestynie, ale już wcześniej *Żywot Antoniego* napisany przez Atanazego obiera tenże kierunek. Później ten sam nurt reprezentować będą pisma Pseudo-Dionizego Areopagity.

Czułość, aby nie dać się usidlić subtelnym rozumowaniom heretyków, często powołujących się na Biblię, znajdowała się u podstaw pewnych postaw „anty-skrypturystycznych” (a może lepiej byłoby je nazwać anty-egzegetycznymi), które tu i ówdzie można zauważyć w niektórych wypowiedziach Ojców pustyni.

### d) ...i kierownika duchowego

Istotnie, Biblię uważano także za księgę niebezpieczną, za coś w rodzaju miecza o dwóch ostrzach, i to wyostrzonych do ostateczności. Konieczne były ręce doświadczone i nadzwyczaj sprawne do manewrowania mieczem słowa Bożego, tak by nie ponieść przy tym szkody. Stąd okazała się konieczność kierownika duchowego, któ-

<sup>18</sup> Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, 3, 5 (GNO II, s. 163).

<sup>19</sup> Por. koptyjska wersja *Reguly*, wyd. J. Gribomont, tłum. włoskie Padova 1981, s. 286-289.

<sup>20</sup> Por. Schwartz Eduard, *Kyryllus von Skytopolis*, „Texte und Untersuchungen”, Band 49,2, Leipzig 1939.

ry by wprowadził człowieka w rzetelne poznanie prawdy zawartej w Piśmie świętym. Źródło tego przekonania możemy odszukać w tradycji hebrajskiej czy też w sławnym opowiadaniu w Dziejach Apostolskich o diakonie Filipie i eunuchu, urzędniku królowej Kandaki (Dz 8,26-35). Ale i świat grecki, a później hellenistyczny znały poszukiwanie nauczyciela życia przez młodzież odczuwającą taką potrzebę<sup>21</sup>, a zakochaną w filozofii i prawdzie. Święty Justyn Męczennik<sup>22</sup> i Klemens Aleksandryjski<sup>23</sup> to pierwsi pisarze poapostolscy, którzy dają świadectwo swemu entuzjazmowi, gdy po długich poszukiwaniach znaleźli takiego nauczyciela. Starożytni Ojcowie byli przekonani, że obecność jakiegoś kierownika duchowego jest rzeczą nieodzowną, jeśli chce się osiągnąć powodzenie na polu duchowym. Znana jest przedostatnia wypowiedź Antoniego w zbiorze alfabetycznym *Apoftegmatów Ojców pustyni*, Widziałem mnichów, którzy po wielu wysiłkach upadli i stracili duchowe rozeznanie, gdyż zbyt sobie zaufali i zlekceważyli polecenie, które mówi: *Zapytaj twego ojca, a on ci oznajmi* (Pwt 32,7)". Usługa oddana uczniowi przez ojca duchowego bardzo często polega na tak zwanej (przez świętego Bazylego) *diakonia tou logou* (posługa słowa)<sup>24</sup>. Pachomiusz „łamał się słowem Bożym”, po nim również Horsiesi i Teodor we wspólnotach pachomiańskich<sup>25</sup>. Zresztą wszyscy Ojcowie pustyni są właśnie owymi „posługaczami” albo „rozdawcami” słowa Bożego, do którego odsyłali często jako do doskonałej i niezastąpionej normy życia duchowego. „Bracia odwiedzili abba Antoniego — relacjonuje pewna wypowiedź - i powiedzieli mu: «Powiedz nam jednym słowem, jak możemy się zbawić?» Starzec odpowiedział: «Słuchaliście Pisma świętego? Tb jest właśnie to, czego wam potrzeba»". Mamy tu pewien model, który przez wieki towarzyszyć będzie spotkaniu nauczyciel-uczeń w monastycznej tradycji chrześcijańskiej: Pismo święte wymaga nauczyciela, ale nauczyciel odsyła do Pisma świętego.

<sup>21</sup> Por. E. des Places, *Direction spirituelle dans l'antiquité classique*, DSAM III, 1002-1008.

<sup>22</sup> Por. *Dialog z Tryfonem* I-IX (wyd. van Winden, s. 7-15).

<sup>23</sup> Por. Klemens z Aleksandrii, *Kobierce* I,1,11,1 (GCS 2, s. 9).

<sup>24</sup> *Hom. in Hex* (SCh 26 bis, s. 388).

<sup>25</sup> Por. *Vita copta di S. Pacomia*, dz. cyt., wyd. J. Gribomont, s. 63-65.



### e) Pismo święte i nawrócenie serca

Jednak wiele razy proste odesłanie rozmówcy do słuchania Pisma świętego nie wystarcza. Ojcowie chrześcijańscy, choć byli przekonani głęboko, że „Pismo święte jest proste i wszyscy mogą je zrozumieć” — jak utrzymywał Bazyli<sup>26</sup> — szybko zdali sobie sprawę, że księga słowa Bożego wydaje owoce zamierzone przez Pana jedynie wtedy, gdy zostaje przyjęta czystymi rękami, czytana jest czystymi oczami, słuchana i przyswojona czystym sercem. Oczyszczenie serca uważano za pracę towarzyszącą nieodzownie każdej owocnej lekturze słowa Bożego. Objasniając wiersz z 2 Kor 3,16: A *kiedy ktoś zwraca się do Pana, zasłona opada*, Orygenes wnioskuje: „Wobec tego nawrócenie jest środkiem i przyczyną usunięcia zasłony. Jeśli przy czytaniu Pisma świętego nie potrafimy go zrozumieć i pozostaje ono niejasne i nieprzeniknione, to oznacza, żeśmy się jeszcze do Pana nie nawrócili”<sup>27</sup>.

Ten najściślejszy związek między zrozumieniem Pisma świętego a nawróceniem serca jest wiodącym motywem całej tradycji patrystycznej. Od czasów Justyna<sup>28</sup> i Ireneusza<sup>29</sup> nawrócenie się do Pana wyrażało się w uznaniu w Jezusie z Nazaretu, umarłym i zmartwychwstałym, Tego, o którym mówiło Prawo i prorocy. Rozmowa z uczniami z Emaus w Łk 24 i nawrócenie Pawła na drodze do Damaszku (Dz 9,1-2; 22,3-21; 26,9-20) mogą być typowymi przykładami owego nawrócenia się do Pana, które otwiera horyzonty do nowego odczytania tekstów Starego Testamentu. Dla niektórych starożytnych Ojców, a zwłaszcza dla Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego i Grzegorza z Nazjanzu, „nawrócenie się do Pana” mogło znaczyć nadto i odczytanie, nowe i bardziej prawdziwe, samychże tekstów przekazanych przez klasyczną grecką starożytność<sup>30</sup>. Nawrócenie się do Pana stało się zatem kluczem decydującym o odczytaniu bądź to tekstów Starego Testamentu, bądź też „natchnionych”

<sup>26</sup> *Hom. in Hex.*, s. 156.

<sup>27</sup> *Hom. in Exodum*, 12,1 (GCS VI, s. 263).

<sup>28</sup> Por. *Dialog z Tryfonem*, VIII, 1.

<sup>29</sup> Por. *Adversus haereses*, IV 26,1 (SCh 100, s. 712-716).

<sup>30</sup> Por. P. Batiffol, *La chiesa nascente e il cristianesimo* (tłum. włoskie), Firenze 1971, s. 295-326; C. Mondésert, *Clement d'Alexandrie Introduction a l'étude de sa pensée religieuse a partir de l'Écriture*, Paris 1944, s. 38-45; 131-152.

tekstów poetów albo mędrców, uznanych za takowe przez narody pogańskie. Nawrócenie się do Pana obejmowało oczywiście „przejście przez morze”, symbolicznie przeżywane przez zanurzenie w wodzie chrzcielnej. Sadzawka chrzcielna była łonem, do którego się powracało, aby można się było „na nowo narodzić z wysokości”<sup>31</sup>.

#### f) Nowy człowiek i nowe znaczenia Pisma św.

Człowiek nowy, owoc nawrócenia i chrzcielnego zanurzenia, był istotą, która odtąd zajmowała się już tylko „sprawami z wysokości” i reinterpretowała wewnętrzne dzieje człowieka właśnie z punktu widzenia tej „wysokości”, której odpowiadała nowa rzeczywistość, otwarta dla człowieka w poranku Paschy przez zmartwychwstałego Chrystusa - Pana, do którego ochrzczony postanawia się upodobnić od tej chwili na całe już życie<sup>32</sup>.

Nowa rzeczywistość chrzcielna chrześcijanina stawała się światłem, które rzucał on na Pismo święte, by tam wykrywać „cienie” („figury”) prawdy objawionej w pełni przez Zmartwychwstałego. Również w tym przypadku możliwość przejścia od cieni do prawdy była realnie związana z nową naturą nawróconego, zanurzonego w wodach chrztu i wynurzonego; tym niemniej konieczna była zarazem pomoc jakiegoś „kierownika”, który by wprowadzili stopniowo przyzwyczaił „nowo narodzonego” do tegoż przejścia<sup>33</sup>. Wypełniając tę pomocniczą posługę, Ojcowie nie omieszkali łączyć z samym centrum prawdy objawionej, czyli ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, życia całego Kościoła i każdego z poszczególnych jego członków. Dla ilustracji tego pozwalamy sobie przytoczyć przepiękny i wyjątkowo syntetyczny urywek z *Mowy o chrzcie Grzegorza z Nyssy*: „Te rzeczy zostały już dawno napisane, lecz moc Pisma świętego się nie zestarzała, raczej jest ona bardziej konieczna i z każdym dniem się wzmacnia (...). Znajdujesz się poza

<sup>31</sup> Por. T. Spidlik, *La spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systématique*, OCA 206, Roma 1978, s. 178.

<sup>32</sup> Por. I. Gargano, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei antichi. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, OCA 216, Roma 1981, s. 205-214.

<sup>33</sup> Tamże.

Rajem, katechumenie, uczestniku wygnania praojca Adama. Teraz jednak, odkąd otworzyła ci się brama, wejdź tam, skąd wyszedłeś, i nie ociągaj się z obawy, że z chwilą śmierci wstęp tam będzie ci wzbroniony (...). Już od dawna ugrzązłeś w błocie, pospiesz się więc z wejściem do mojego Jordanu. To już nie Jan cię wzywa, lecz zaprasza cię Chrystus. Istotnie, strumień łaski już nie wypływa w Palestynie, by wpadać do pobliskiego morza, ale przebiega wszędzie, obejmuje cały zamieszkały świat i wpada do Raju. (...) Chrystus naprawdę jest bogatym źródłem wód, które od Niego wychodząc, nawadniają cały świat. Jest to rzeka o słodkiej wodzie, zdatnej do picia, nie niesie ze sobą żadnych trujących wodorostów. Staje się słodka przez tchnienie Ducha, jak za dotknięciem kawałka drewna [Wj 15,23-25] źródło Mara. (...) Naśladuj Jozuego, syna Nuna. Obarczony Ewangelią podobnie jak on Arką Przymierza, porzuć pustynię, czyli grzech, przekrocz Jordan, zobowiąż się żyć «według Chrystusa» na ziemi, która zgodnie z Bożą obietnicą rodzi mleko i miód, owoce przynoszące radość. Zburz Jerycho, czyli stare przyzwyczajenia, nie dopuść, by się wzmacniały; zburz do fundamentów rodzicielkę grzesznych myśli (...). Wszystkie te sprawy są dla nas figurą, wszystkie zapowiadają te rzeczy, których my już doświadczamy<sup>34</sup>.

### g) Lektura typologiczna czy duchowa?

Już od dawna dyskutowano, szczególnie w latach siedemdziesiątych, czy należy mówić odnośnie lektury biblijnej, jaką zalecają Ojcowie, o czytaniu „typologicznym” czy też „duchowym”. A może zachodzi tutaj różnica, którą spokojnie moglibyśmy pominąć? W świetle tekstu wyżej zamieszczonego możemy chyba podpisać się pod twierdzeniem profesora Simonetti: „Chrześcijaństwo, jak i judaizm, jest religią Księgi, w tym sensie, że Pismo święte, uważane za owoc Bożego objawienia dla dobra Kościoła, zajmuje pozycję bezwzględnie podstawową, gdyż z Biblii wypływa wszelki akt życia wspólnoty Kościoła, nauki, dyscypliny kościelnej, liturgii, i to

<sup>34</sup> *Sermo de baptismo*, PG, 46,417C — 421A.

w znaczeniu zarówno zbiorowym, jak i jednostkowym<sup>35</sup>. A mimo to wydaje się nam, iż nie jest to jeszcze naprawdę wszystko. To prawda, że Pismo święte kształtowało każdy akt życia wspólnoty, zarówno w znaczeniu zbiorowym, jak i jednostkowym. Jest jednak również prawdą, że *conversus ad Dominum* (nawrócony), skoro został ochrzczony, zwracał się do Pisma świętego już jako „wyzwolony”, zdolny rozpoznać i rozróżniać w nim *litteram quae occidit* (literę, która zabija) i ożywiającego ducha [2 Kor 3,6]. Właśnie owa nowa wolność, mająca w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym swój centralny punkt odniesienia, odróżniała jakościowo ortodoksyjne czytanie Biblii przez Ojców od wszelkiej innej lektury tych samych tekstów natchnionych, czy to hebrajskiej, czy schizmatycznej. W istocie tradycja chrześcijańska zawsze odróżniała — w tym zgadzamy się z de Lubakiem<sup>36</sup> — obecność dwóch znaczeń w Piśmie świętym, które nazwano znaczeniem dosłownym i duchowym. Tymi dwoma znaczeniami posługiwano się od początku dla wytłumaczenia stosunku, jaki zachodzi między Starym a Nowym Testamentem. Stary był literą, Nowy — duchem. Nowy zupełnie utożsamiał się z osobą Jezusa z Nazaretu. Wskutek tego przekonania wszystkie osoby, wydarzenia, ustawy, prawa, ofiary, w ogóle wszystko o czymkolwiek jest mowa w Starym Testamencie, tłumaczono w odniesieniu do osoby Jezusa. To, co miało znaczenie historyczne, chrześcijanie ubogacali znaczeniem duchowym, a więc w ich oczach nie odnosiło się to do samego tylko Izraela, ale dotyczyło także Jezusa. Toteż czytali oni teksty Starego Testamentu „w duchu Jezusa”, wychodząc od wiary w Niego. Ojcowie prędko doszli do stwierdzenia, iż gdyby nie wykryto w jakimś tekście Pisma znaczenia duchowego, byłby to znak, że ten tekst nie ujawnił jeszcze swego pełnego sensu<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma 1981, s. 9.

<sup>36</sup> Por. H. de Lubac, *Storia e Spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origenes* (tłum. włoskie), Roma 1971; tenże, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, 3t. (tłum. włoskie), Roma 1962-1972.

<sup>37</sup> Por. J. Tiggheler, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Etude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie*, Nijmegen 1977.

## h) „Dzisiaj wypełniło się Pismo”

Tak więc Jezus dość szybko stał się właściwym przedmiotem egzegezy biblijnej. Ale Jezus stał się również podmiotem, który żyje i sam dokonuje egzegezy, ucząc przez to metody, jakiej sami chrześcijanie mają się trzymać: *Dzisiaj spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli* (Łk 4,21).

Tej metody, która pozwala chrześcijańskiemu egzegecie odkrywać Jezusa w każdym tekście Pisma świętego, uczy się jedynie wówczas, kiedy się pozwala ożywić i prowadzić przez Ducha samego Jezusa. Wiara w Jezusa Chrystusa Pana staje się wtedy nie tylko hermeneutycznym kluczem do Pisma świętego, ale zarazem decydującym sprawdzianem, który pozwala dostrzec ciągłość i zarazem odrębność, jaka dzieli Stary i Nowy Testament. I znów Grzegorz z Nyssy dostarcza nam tekstu przykładowego: „Całe Pismo święte jest natchnione i pożyteczne, ale jak mówi Apostoł, ta użyteczność jest rozmaita i przybiera różne formy. Sposobne jest do nauczania, upominania, poprawiania i wychowywania w sprawiedliwości. To bogactwo jednak nie przysługuje komukolwiek z brzegu, gdyż wola Boża je okrywa jakby zasłoną, która pośrodku zwoju Pisma świętego tworzy z Prawa i historii rodzaj kurtyny, by zakryć rzeczy, które zobaczyć można jedynie pojmowaniem duchowym. Przy pomocy zaś tego szczytnego uzdolnienia odnajdujemy w Piśmie właśnie Pana, który jest Duchem. Dlatego św. Paweł twierdzi, że przed tym, co się nawraca do Pana, kurtyna znika”<sup>38</sup>.

Wobec tego zadaniem chrześcijan, „którzy zostali wprowadzeni w tajemnicę natchnionych słów Pisma świętego”<sup>39</sup>, jest „akceptować pouczenie idące ze Starego Testamentu, (...) przyjmując z uszanowaniem znaczenie słów zgodnie z wiarą ustanowioną przez Pana wszystkich rzeczy, z wiarą, czystą i nietkniętą, jakąśmy otrzymali”<sup>40</sup>. W rzeczywistości to dopiero ta wyjątkowa intuicja w wierze uzdalnia chrześcijanina do odkrywania skarbu ukrytego w Piśmie świętym i uczynienia zeń wyjątkowego pożywienia. Już Ireneusz

<sup>38</sup> *Contra Eunomium*, 3,5 (GNO II, s. 163-164).

<sup>39</sup> Tamże, s. 328.

<sup>40</sup> Tamże, s. 312-313.

uświadamiał, jakiej to zmianie, gruntownej i stopniowej zarazem, ulega człowiek w zetknięciu ze świętą Księgą: „Kiedy za naszych czasów Żydzi czytają Prawo — pisał biskup Lyonu — to wydaje im się ono bajką, gdyż obca im jest umiejętność tłumaczenia wszystkiego w odniesieniu do przyjścia Syna Bożego jako człowieka. Natomiast gdy je czytają chrześcijanie, wtedy staje się skarbem ukrytym w roli, ale odkrytym i wyjaśnionym przez krzyż Chrystusa, który ubogaca wiedzę człowieka, objawia mądrość Boga, ukazuje Jego zbawczą wolę względem człowieka, zapowiada królestwo Chrystusowe, przepowiada dziedzictwo świętego Jeruzalem i głosi, że człowiek umiłowany przez Boga będzie mógł Go widzieć i słuchać Jego słów, a przez to zostanie tak przemieniony, że drudzy nie odważą się zatrzymywać spojrzenia na jego uwielbionej twarzy, jak to powiedziano o Danielu: *Ci, co zrozumieją, zajaśnieją jak światłość firmamentu* [Dn 12,3]”<sup>41</sup>.

#### i) Pismo święte chlebem powszednim wierzącego

Chrześcijanin nawrócony do Pana, zanurzony i wynurzony z wód, odtąd już stale przynosi owoce miłości słowa Bożego, prawdziwego i właściwego skarbu ukrytego w roli Kościoła. Kościół zaś, jak kochająca matka, nigdy nie przestanie rozdzielać tego „chleba naszego powszedniego” swojemu ciału złożonemu z wierzących. Wydaje się przeto, że pierwszym zadaniem wierzących, kiedyś ochrzczonych, jest nigdy nie opuszczać albo przynajmniej jak najczęściej brać udział w zebraniach kościelnej wspólnoty, gdzie się łamie ten chleb Bożego słowa<sup>42</sup>. Ojcowie starożytnego Kościoła nie ustawali w przypominaniu swym wiernym tej pierwszorzędnej zasady chrześcijańskiej drogi wiary<sup>43</sup>. Wielka tradycja pachomiańska<sup>44</sup> i w ogóle monastyczna<sup>45</sup> ze wspólnego słuchania słowa Boże-

<sup>41</sup> *Adversus haereses* IV, 26,1 (SCh 100, s. 714-716).

<sup>42</sup> Por. I. Gargano, *Le Scritture sorgenti della vita: il pozzo di Giacobbe in Origene*, „Parola, Spirito e Vita” 5 (1982), s. 276-285.

<sup>43</sup> Por. Orygenes w cyt. art. I. Gargano; również Bazyli Wielki, *Hom. in Hex* s 424-326.

<sup>44</sup> Por. *Bibbia e vita spirituale negli scritti di Orsiesi*, s. 83-120.

<sup>45</sup> Por. *La „Lectio Divina”*, DSAM, 475

go czyniła też filary, na których wspiera się całe życie chrześcijańskich mnichów.

Wspólne słuchanie Pisma świętego uchodziło jednak zawsze za słuchanie „duchowe”. A od momentu, kiedy wspólnoty monastyczne i kościelne w ogóle doświadczyły bycia wspólnotami (*koindnia*) Ducha Świętego przez włączenie wszystkich w jedno ciało zmartwychwstałego Pana, nabrały pełnej świadomości, że możliwość i obowiązek czytania Pisma świętego pochodzi od Ducha Chrystusowego, wylanego na Kościół<sup>46</sup>. A to dla Kościoła oznaczało prawdziwe i istotne poszerzenie o wielką różnorodność działań, członków i charyzmatów nań się składających, o owo spełnienie się Pisma świętego, którego już dokonał Chrystus w swej Bosko-ludzkiej Osobie<sup>47</sup>. I tak w Kościele weryfikowało się to, co już zostało potwierdzone w Chrystusie.

#### j) Jednorazowo w Chrystusie — na zawsze w Kościele

Tak więc Kościół ze swej strony stawał się raz przedmiotem biblijnej egzegezy, to znów teje egzegezy podmiotem. Do niego zatem, jako do wspólnoty żyjącej w Duchu przekazanym przez Pana w kontekście Paschy, odnosiło się to zdanie: *Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli* (Łk 4,21). Ale w tym wszystkim zachodziła wyraźna różnica: to, co Słowo spełniło w jednorazowym (*hapax*) przyjsciu na ziemię, otworzone zostało dla Kościoła jako jego nieustanne zadanie na zawsze (*aei*) na doczesnej drodze historii<sup>48</sup>. Dlatego czytać duchowo Pismo święte znaczy odtąd (i na zawsze) usiłowanie, by wedle możliwości ukazać w różnych wymiarach życia Kościoła Bosko-ludzkie rysy zmartwychwstałego Pana. Tak oto egzegeza utożsamiała się z życiem. Różne komentarze i homilie na temat Pięcioksięgu nie ustawały w podkreślaniu tego aspektu<sup>49</sup>. Ciągłe od nowa napotykały najpierw podstawowe założenie

<sup>46</sup> Por. tamże.

<sup>47</sup> Por. Grzegorz z Nyssy, *In Canticum Cantorum*, hom. 13 (GNO VI, s. 380-382).

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 381-382.

<sup>49</sup> Orygenes, *Hom. in Hex.*, tłum. fran., Paris 1947, s. 70-72.

dla każdego duchowego czytania: stać się *conversus ad Dominum*. Kościół poprawnie wyjaśnia i aktualizuje Pismo święte w tym stopniu, w jakim pobudza do nawrócenia się do swego Pana. Stąd się bierze przejście z egzegezy czytania do „egzegezy życia”. I stąd też mistrzowskie wykorzystanie Ksiąg historycznych obok wielkich Ksiąg sapiencjalnych<sup>50</sup>.

### k) Hermeneutyka idąca „od dołu”

Egzegeza duchowa rozciąga się od mistagogii liturgiczno-katechetycznej do mistagogii hagiograficznej<sup>51</sup>.1 to, co w Starym Testamencie jest wypełniane sakramentalnie przez różne stopnie chrześcijańskiego wtajemniczenia i ich liturgiczną celebrację, to wszystko mnisi, obrazujący sobą postępowanie w życiu chrześcijańskim, przeżywają na swojej osobistej drodze<sup>52</sup>. Czyż mnich nie jest „z definicji” *conversus ad Dominum*? W ten sposób ludzkie życie staje się podstawowym kluczem hermeneutycznym Pisma świętego<sup>53</sup>. Jeśli dotychczas w poszukiwaniu tego klucza wychodziliśmy „od góry”, biorąc pod uwagę Słowo, które pedagogicznie przystosowuje się do różnego „wieku duchowego” ludzkiego rozmówcy, to teraz już pora, by podejść „od dołu”, wychodząc od doświadczenia każdego poszczególnego człowieka. A to doświadczenie może być różnorakie. Kto podchodzi tylko z kluczem zdolnym otworzyć jedynie sens literalny, ten znajdzie dokładnie i jedynie ten sens. Natomiast gdy ktoś będzie czynił postępy w życiu moralnym, idąc etapami podobnymi, jakimi szli pod wodzą Mojżesza Żydzi na pustyni, ten będzie zdolny do postępu w zrozumieniu Pisma świętego „według swojego trudu”<sup>54</sup>. Kto następnie w swoim życiu duchowym osiągnie usposobienie oblubienicy z Pieśni nad pieśniami, tak że do niego odnosić się będą słowa: *Siostró moja, przyjaciółko moja, gołąbko moja, moje wszystko* (Pnp 5,2), ten

<sup>50</sup> B. Calati, *Spiritualitad monástica*, — „*Historia Salutis*”. *Saggio di una metodologia della spiritualitad monastica*, „*Vita Monastica*” 56(1959), 8-15.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> 1 Kor 3,8. Por. Grzegorz z Nyssy, *In Canticum Cantorum*, proemium, GNO VI, s. 13.



dostąpi prawdziwego i właściwego daru wtajemniczenia w głębokie misterium Pisma świętego i zażyłości z Bogiem<sup>55</sup>.

### 1) Autorzy „nowej myśli”

Orygenes i Grzegorz z Nyssy, dwaj wielcy mistycy tradycji chrześcijańskiej na Bliskim Wschodzie, chyba zdecydowali o rozpowszechnieniu tej „nowej myśli” w całym duchowym świecie chrześcijańskim, także i na Zachodzie<sup>56</sup>. Ale niezależnie od nich już inni, i to wcześniej, rozpoczęli tę drogę. Na przykład Filon Aleksandryjski w pierwszym wieku naszej ery jest twórcą niezwyklej próby syntezy spuścizny hebrajskiej z myślą średniego platonizmu<sup>57</sup>. A wpływy filońskie determinują być może bardziej, niż sobie to wyobrażamy, bogactwo i ubóstwo wielkich prądów duchowości wyrosłych, upadających i odnawianych w ciągu tych dwóch tysięcy historii chrześcijańskiej.

### m) "Wielka alegoria" Filona

Sandmel zauważa, że Filon usiłuje całą historię Biblii i wszystkie osoby w niej obecne pomieścić w „jednej wielkiej alegorii”<sup>58</sup>. I tak Adam, alegorycznie biorąc, to myśl, zaś Ewa to poznanie zmysłowe<sup>59</sup>. Wszyscy mężczyźni i kobiety Biblii różnią się od siebie nawzajem. Jedni są błyskotliwi i umysłowo dobrze wyposażeni, inni zaś głupi<sup>60</sup>; jedni są otwarci, inni hipokryci, a trafia się i taki jak Izmael, którym Hagar obdarowała Abrahama - typ sceptycznego, niezangażowanego sofisty<sup>61</sup>. Abraham, Izaak i Jakub to w szczególności

<sup>55</sup> Por. Grzegorz z Nyssy, *In Canticum Canticonum*, hom. 13 (GNO VI, s. 324).

<sup>56</sup> Por. H. Crouzel, *Grégoire de Nyse, est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente*, „Revue d'ascétique et de mystique” 33 (1957), 189-202.

<sup>57</sup> Por. S. Sandmel, *Philo of Alexandria. An introduction*, Oxford / New York 1979.

<sup>58</sup> *Philo of Alexandria*, %24.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże.

doskonałe „typy” każdej ludzkiej istoty<sup>62</sup>. Filon bowiem widzi w każdej z tych trzech postaci Pisma świętego etapy duchowej drogi<sup>63</sup>. Same zaś prawa Mojżeszowe nie są niczym innym jak tylko wiernym zapisem wszystkich wydarzeń odnoszących się do osobistej historii Abrahama, Izaaka i Jakuba<sup>64</sup>. Z tego powodu każdy, kto we własnym życiu wiernie zachowuje prawa ogłoszone przez Mojżesza, słusznie może być przyrównany do patriarchów Abrahama, Izaaka i Jakuba<sup>65</sup>. Zdarzają się niektórzy, rozwija Filon to rozważanie, co Prawo wiernie zachowują, ale nie zdają sobie sprawy, że prowadzą życie podobne do patriarchów. Zdarza się to zwłaszcza u ludzi prostych, którzy w pojmowaniu Biblii nie wznoszą się ponad znaczenie literalne<sup>66</sup>. Natomiast ci, co już postąpili naprzód na drodze duchowej doskonałości, którzy w pełni i dogłębnie zdają sobie sprawę z alegorycznego znaczenia Pisma św. i dokładnie zachowują Prawo, ci świadomie i sumiennie prowadzą życie podobne do tego, jakie przeżyli patriarchowie w dawnym Izraelu.

Przeprowadzona przez Filona egzegeza Tory - zauważył to już Danielou<sup>67</sup> — w ostatecznej analizie objawia się jako prawdziwy i sensu stricto przewodnik mistyczny, który stopniowo prowadzi duszę do poznania Boga i objawionej prawdy. Cały Pięcioksiąg okazuje się jako księga, która dokładnie opisuje etapy tej mistycznej pielgrzymki poprzez dwie triady osób, które pozostaną typami człowieka duchowego w różnych stadiach rozwoju, w jakich przyjdzie mu się znaleźć: pierwsza triada to Enosz, Noe i Henoch, druga Abraham, Izaak i Jakub. W punkcie kulminacyjnym tej drogi spotykamy Mojżesza, bezsprzecznie szczyt ludzkiej doskonałości<sup>68</sup>.

W tej „mistycznej drabinie” Filon w jakiś sposób odróżnia stopnie, skoro mówi, po pierwsze, o *didaskalia* (nauczanie), uosobionym w Abrahamie, który wiedzę zdobywa przez refleksję wspomaganą analogiami branymi ze świata rzeczy i świata wiary<sup>69</sup>; po drugie,

<sup>62</sup> Tamże, s. 25-26.

<sup>63</sup> Por. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, s. 137-140.

<sup>64</sup> *Philo of Alexandria*, s. 26.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Por. *Philon d'Alexandrie*, s. 137.

<sup>68</sup> Por. tamże, s. 137-140.

<sup>69</sup> Tamże, s. 139.

o ascetycznym postępie, uosobionym w Jakubie, który walczy z namiętnościami, by uzyskać *apatheia*<sup>70</sup>; po trzecie o *automathes* (samouczenie), uosobionym przez Izaaka, który przedstawia doskonałość zdobytą jako wiedzę wlaną, gdyż jedynie Boga uznaje za swego Ojca<sup>71</sup>.

#### n) Spuścizna do odnalezienia?

Śladami Filona Aleksandryjskiego idzie *Żywot Mojżesza* napisany przez Grzegorza z Nyssy. Stanie się on w jak najściślejszym tego słowa znaczeniu przewodnikiem chrześcijanina, który potrafi z Pisma świętego uczynić źródło, wspornik i szczyt całego swojego duchowego życia<sup>72</sup>.

„Gdy utkwimy wzrok na dwóch przewodnikach, przy których pomocy ktoś chce postępować drogą cnoty — pisze biskup z Nyssy — czyli na Mojżeszu i na obłoku (Mojżesz przedstawia przepisy Prawa a obłok przewyższenie tegoż Prawa), człowiek, po oczyszczeniu umysłu dzięki przejściu przez wodę, w której zabił i wyrzekł się w sobie samym wszelkich resztek pogaństwa, kosztuje wody z Mara (...), która słodką się stała dla tych, co zanurzyli w niej drewno<sup>73</sup>. Może on podziwiać piękne palmy ewangeliczne, które rosną obok źródeł, nasycać się żywą wodą wytryskującą ze skały, za pokarm przyjmować chleb niebiański, który mu daje moc przeciwko nieprzyjaciołom i może widzieć Prawodawcę z rękami rozłożonymi w geście, który jest przyczyną zwycięstwa i wyobraza tajemnicę krzyża<sup>74</sup>. Dopiero wtedy zostanie ostatecznie wprowadzony w *theōria* (kontemplację) najwyższej natury”<sup>75</sup>.

W tym niezwykłym tekście, w którym Grzegorz z Nyssy uzupełnia chrystologicznie intuicje zasadniczo Filona, można rozpoznać

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> *La Teoria di Gregorio di Nissa*, s. 128-146.

<sup>73</sup> W drewnie uzdrawiającym wody z Mara Ojcowie widzieli prefigurację krzyża (przyp. tłum.)

<sup>74</sup> Mowa o modlitwie Mojżesza w czasie bitwy z Amalekitami — Wj 17,8-13 (przyp. tłum.)

<sup>75</sup> *De Vita Moysis* (GNO VII, s. 82-83).

całą złożoną grę chrześcijańskiego doświadczenia w jego aspekcie rozwojowym, ale nade wszystko łatwo zauważyć, jak centralne, a zarazem względne miejsce zajmuje Pismo święte w całej drodze duchowej. Życie chrześcijańskie, mając stale za towarzysza Pismo święte, postępuje od zwycięstwa do zwycięstwa, i stopniowo chrześcijanin odkrywa coraz większą głębię swego doświadczenia w wierze: od litery Prawa przechodzi do ducha; od ducha do rzeczywistości chrzcielnej i do głębszego pojmowania Ewangelii; od Ewangelii do zasmakowania w wyjątkowych owocach krzyża Chrystusa; a na koniec, uczestnicząc w Jego zwycięstwie, przekracza wszelkie ludzkie poznanie, ponieważ zostaje wprowadzony do pełnej kontemplacji najwyższych tajemnic<sup>76</sup>. „Posiada on już moc tego, który po przekroczeniu wieku dziecięcego—dodaje Grzegorz z Nyssy w tymże kontekście—znajduje się w pełnym rozwoju wieku młodzieńczego i wyrusza przeciwko nieprzyjaciołom już nie pod wodzą Mojżesza, ale Boga samego, którego Mojżesz był tylko sługą”<sup>77</sup>.

#### o) Ciągły postęp w życiu chrześcijańskim

Od tej chwili życie chrześcijanina jest ciągłym postępowaniem w przenikaniu Bożej tajemnicy<sup>78</sup>. Pismo święte zostaje przekroczone, gdyż chrześcijanin sam staje się czytelnym pismem słowa Bożego, ani więcej, ani mniej od proroka Mojżesza, dostępującego takiego przemienienia, że jego chwały nie może znieść żadne oko śmiertelne” [por. Wj 34,35]<sup>79</sup>.

„Im więcej zagłębiamy się w ten żywot — pisze Bouyer odnośnie *Żywotu Antoniego* — tym bardziej utwierdzamy się we wrażeniu, które samorzutnie nasuwa się nieuprzedzonemu czytelnikowi: cel, sam sens życia monastycznego to twierdzenie św. Pawła: *Już nie ja żyję, to żyje we mnie Chrystus* (Ga 2,20). Ani pokuta, ani świętość, ani niebo, ani doskonałość moralna czy religijna, ani życie kontemplacyjne,

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 83.

<sup>77</sup> Tamże, s. 80.

<sup>78</sup> Por. Grzegorz z Nyssy, *In Sextum Psalmum* (GNO X s. 187).

<sup>79</sup> *De Vita Moysis* (GNO VII, s. 109). Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversum haereses* IV 26,1 (Sch 100, s. 716).

ani cokolwiek innego nie zdoła dostatecznie wyrazić zarówno w jego pełni, jak i jego integralności sensu życia monastycznego, jak tylko ta formuła, którą się traktuje jako wezwanie do oddania się całkowicie i absolutnie na serio: to już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus”<sup>80</sup>.

Od Ireneusza<sup>81</sup>, Orygenes<sup>82</sup>, Grzegorza z Nyssy<sup>83</sup>, poprzez doświadczenia Ojców pustyni<sup>84</sup> i kontemplację w tajemniczych pismach Pseudo-Dionizego<sup>85</sup>, przeobrażenie człowieka w słowie Bożym wydaje się być stałym zadaniem wschodniej tradycji duchowej. A poszczególne etapy tej cudownej drogi ku najwyższym tajemnicom rysują się przez upodobnienie się człowieka do patriarchów, do królów, do proroków, do apostołów, do aniołów, do Bożej Matki i do samego Chrystusa —w tym znaczeniu, że Pismo święte nie tylko ich przedstawia, ale w pewien sposób uobecnia, czyni ich oddziałującymi na mocy udzielającego się Ducha Świętego. Ilustruje to jedno z opowiadań z *Apotełmatów Ojców pustyni*: „O abba Sisoesie opowiadano, że gdy zbliżała się jego śmierć, i ojcowie, siedząc, otoczyli go kołem, oblicze jego rozjaśniło się jak słońce. I rzekł do nich: «Oto przyszedł ojciec Antoni». A chwilę potem rzekł: «Oto nadszedł chór proroków». Jego twarz jeszcze bardziej zajaśniała i rzekł: «Oto przybył chór apostołów». Wtedy podwoił się blask jego oblicza i wydawało się, że z kimś rozmawia. Starcy pytali go: «Ojcze, z kim rozmawiasz?». Odpowiedział: «Oto aniołowie przyszli, by mnie zabrać, i proszę ich, żeby mi zostawili troszkę czasu na pokutę». Starcy na to: «Ojcze, tobie pokuty nie potrzeba!». Ale on: «Nie wiem właściwie, czy ją w ogóle zacząłem!» Wszyscy wtedy zrozumieli, że był doskonały. Od nowa jego oblicze niespodziewanie zajaśniało jak słońce, a wszystkich lęk ogarnął. Rzekł do nich: «Patrzcie, Pan przyszedł i mówi: Przyprawdźcie mi to wybrane naczynie pustyni!». I nagle oddał ducha. I wydało się, jakby błyskawica rozbłysła, a drogocenna woń rozeszła się po całym domu”. Nawrócenie doko-

<sup>80</sup> L. Bouyer, *La vie de S. Antoine. Essai sur l'spiritualité du monachisme primitif* Bellefontaine 1977, s. 88.

<sup>81</sup> Por. *Adversus haereses* IX 26,1 (SCh 100, s. 714-716).

<sup>82</sup> Por. Orygenes, *In Lucam*, hom. 32,6 (SCh 87, s. 390-392).

<sup>83</sup> *La Teoria di Gregorio di Nissa*, s. 140-141.

<sup>84</sup> *Vita e Detti dei Padri del deserto*, 1.1, s. 63-68.

<sup>85</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Nomi Divini* (wyd. Scazzoso, s. 307-310).

nuje się wtedy, gdy w swoim życiu przechodzi się jedne po drugich stopnie nakreślone już przez Antoniego (prawdziwego i właściwego Abrahama, w którym chrześcijańscy mnisi wszystkich czasów uznawali swego duchowego patriarchę): przez proroków, przez apostołów i przez aniołów, po czym mnich, zawsze gotowy do pokuty, słyszy zaproszenie uwielbionego Pana: „Przynieście mi wybrane naczynie pustyni”. Prawdziwe to naczynie! — naczynie przepełnione duchem wszystkich sprawiedliwych Starego i Nowego Testamentu, które przy końcu można stłuc, aby po całym domu Kościoła rozeszła się drogocenna paschalna woń Zmartwychwstałego.

## 2. Kościół wspólnotą modłącą się

### a) Liturgia i kontemplacja

Pewien prawosławny autor zauważył niedawno<sup>86</sup>, że rozwój tego (tj. liturgicznego) aspektu wschodniej duchowości był uwarunkowany wielką zmianą, jaka dokonała się w historii świata po edykcie mediolańskim (313). Istotnie, święte przymierze między Cesarstwem Rzymskim i Kościołem, konflikty teologiczne i wielki rozkwit życia monastycznego zaważyły bardzo głęboko na żywym doświadczeniu modlącego się Kościoła. Wzory cesarskie z jednej strony, a wzory mnisie z drugiej stwarzały niewątpliwie bardzo silne napięcia, których myśl teologiczna nie zawsze umiała dostatecznie zharmonizować. Do tej dosyć delikatnej sytuacji dołączył się potem pewien rodzaj trwałego konfliktu, który też należało rozwiązać zgodnie z wyznaniem prawdziwej wiary. Był to konflikt między wymaganiami osobistej pobożności a pełnym zjednoczeniem z Kościołem, który bywał i grzeszny, i uwikłany w nie zawsze czyste kontakty z państwem. Stawka gry była bez wątpienia bardzo wysoka: chodziło bowiem o samą koncepcję Kościoła chrześcijańskiego. Uzgodnienie tych różnorodnych składników historii, ludzkiej osobowości i społeczeństwa stało się wręcz kategorią naka-

<sup>86</sup> Por. B. Bobrinskoj, *Liturgies orientales*, DSAM IX, 914-923.

zem. Wydaje się, że temu zadaniu, mniej lub więcej świadomie, poświęcili się zwłaszcza wielcy Ojcowie Bliskiego Wschodu. Liturgia Kościoła była nie tylko sprawdzianem, ale i rdzeniem oraz owocem tego wielkiego zaangażowania na rzecz komunii i jedności.

O Grzegorz z Nyssy J. Daniélou napisał: „*Theōria* liturgiczna, *theōria* skryptyrystyczna, *theōria* mistyczna są to [u niego] w gruncie rzeczy różne aspekty tej samej rzeczywistości”<sup>87</sup>. Gdy wnikiemy w metodę egzegetyczną tegoż wielkiego Ojca kapadockiego, to i nam się wydaje słuszne stwierdzenie, że „wielka tajemnica pobożności” rozważana przez Grzegorza z Nyssy<sup>88</sup> ujmuje razem zarówno Chrystusa, jak i kościelną wspólnotę. I jak Chrystus prowadzi do tajemnicy Ojca, tak i Kościół w całości swoich członków i we wszystkich objawach swego życia jest pewnym i bezpiecznym przewodnikiem życia duchowego<sup>89</sup>. A tym samym będzie nim liturgiczna celebrowanie wspólnoty Kościoła! Wypływa stąd konieczność, zarówno dla zwykłego wiernego, jak i dla „mistrza duchowego”, by odnosić się ciągle do obrzędów inicjacji chrześcijańskiej<sup>90</sup>.

## b) Podstawa drogi duchowej

Związek między celebrowaniem liturgicznym a chrześcijańską kontemplacją znacznie przekracza interpretację, która go sprowadza do prostego uobecnienia. Upodobnienie się do Chrystusa, realizowane poprzez wstąpienie do wspólnoty kościelnej, stwarza możliwość duchowej drogi chrześcijańskiej<sup>91</sup>. Drzewo doskonałości chrześcijańskiej tam tylko rośnie, gdzie Chrystus posiał zarodek nieskazitelności<sup>92</sup>. W *Drugim liście św. Klemensa do Koryntian* mamy tekst, który w duchu niemal enkratycznym przedstawia ideę realizmu wręcz fizycznego, z jakim za czasów pierwszej generacji chrześcijańskiej patrzono na chrzest i związane z nim wejście do Kościoła:

<sup>87</sup> J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyssæ*, Paris 1954, s. 172-173.

<sup>88</sup> *In Canticum Canticorum*, hom. 13 (GNO VI, s. 381).

<sup>89</sup> Por. tamże, s. 382-383.

<sup>90</sup> Por. M. Wawryk, *Initiatio monastica in liturgia byzantina*, OCA 180, Roma 1968.

<sup>91</sup> *In Canticum Canticorum*, hom. 1 (GNO VI, s. 32-33).

<sup>92</sup> Por. Ignacy Antiochii, *List do Efezjan* XVII.

„Postanawiamy stać się częścią żywego Kościoła, abyśmy osiągnęli zbawienie. Chyba wiecie, iż żyjący Kościół jest ciałem Chrystusa. Przecież Pismo święte mówi: *Bóg stworzył mężczyznę i niewiastę*. Otóż mężczyzną jest Chrystus, niewiastą Kościół. A księgi proroków i apostołów mówią, że Kościół jest nie od dzisiaj, ale istnieje od początku. Był on duchowy jak nasz Jezus i objawił się w tych dniach, które są ostateczne, ażeby nas zbawić. Kościół, który był duchowy, objawił się w ciele Chrystusa i przez to ukazał, że każdy z nas, kto go zachowuje nieskalanym w swoim ciele, przyjmuje go w Duchu Świętym. Zaprawdę, ciało to jest wizerunkiem Ducha; kto plami wizerunek, nie dostąpi rzeczywistości [którą on odzwierciedla]. Preto, bracia, słuchajcie: strzeżcie wasze ciało, aby mogło uczestniczyć w Duchu. Skoro mówimy, że ciało nasze jest Kościołem, a duch to Chrystus, to z tego wynika, że kto kala ciało, kala również Kościół, i taki nie będzie uczestniczył w duchu, którym jest Chrystus”<sup>93</sup>.

Ten mistyczny akcent pochodzi zapewne - jak już zaznaczono<sup>94</sup> — od enkratyzmu autora powyższego tekstu; abstrahując od tego, należy zauważyć zdecydowany realizm w ujęciu upodobnienia się do Chrystusa we chrzcie: „Przez chrzest i przez zachowanie chrzcielnego znamienia chrześcijanin przynależy do Kościoła żywego (*ekklesia zōsa*), tego samego, który święty Paweł (Ef 1,22-23) nazywa ciałem Chrystusa; tego samego, który zjednoczony jest z Chrystusem jak oblubieniec z oblubienicą (Ef 5,31-32); tego wreszcie, który w Duchu został stworzony przed wszystkim i który się objawił w ciele Chrystusa”<sup>95</sup>. A to upodobnienie do Chrystusa we chrzcie pozwala chrześcijaninowi, w stopniu, w jakim czuje się w Kościele bratem wśród braci, zwracać się do Boga i nazywać Go Ojcem.

### c) Modlitwa Słowa w Kościele

Sama możliwość modlitwy chrześcijańskiej rodzi się z upodobnienia się do Chrystusa i ze wspólnoty z Kościołem. Zgromadze-

<sup>93</sup> *Drugi list św. Klemensa do Koryntian* XIV 1, 5.

<sup>94</sup> Por. tamże.

<sup>95</sup> Tamże



nie Kościoła zebranego w Chrystusie (*epi to auto*)<sup>96</sup> jest idealnym miejscem na doświadczenie chrześcijańskiej modlitwy. Można dodać, że „w rzeczywistości nie istnieje modlitwa chrześcijańska bez łączności z Kościołem”<sup>97</sup>. Z drugiej strony, któż to w Kościele zwraca się do Ojca z prawdziwą modlitwą, jak nie Chrystus żyjący w Kościele?

„Chrześcijanin bierze udział—jasno stwierdza Orygenes—w modlitwie samego Słowa Bożego obecnego pośrodku nawet tych, którzy Go nie znają, i nie jest obce niczyjej modlitwie. Ono [Słowo] modli się do Ojca razem z tym, dla którego jest pośrednikiem. Istotnie, On, Syn Boży, jest Wielkim Kapłanem naszych ofiar i naszym Orędownikiem u Ojca. To On modli się za tych, którzy się modlą, i wstawia się za tymi, którzy o to proszą”<sup>98</sup>. W sposób naturalny rodzi się zatem przekonanie, podzielane przez wszystkich, że nie może być modlitwy lepiej przyjętej przez Boga od tej, w której Syn zwraca się do Ojca w Kościele zebranych „w jedno” przez Ducha Świętego<sup>99</sup>.

#### d) Rąbek nieba na ziemi

Kościół, w pojęciu Ojców, nie ogranicza się jedynie do rzeczywistości widzialnej na ziemi, ale obejmuje też aniołów i cały świat „błogosławionych”. Wspólnota, której ochrzczone staje się członkiem, jest już tym nowym stworzeniem zapoczątkowanym przez Paschę Chrystusa. W niej „zostają prawdziwie stworzone nowe niebo i nowa ziemia - pisze Grzegorz z Nyssy. Ona [Pascha] jest miejscem, w którym zostaje stworzony inny człowiek, ten odnowiony na obraz swego Stwórcy przez narodzenie się «z wysoka». W niej zmienia się też natura ciał niebieskich, według tego, co powiedziano: *Wy jesteście światłością świata*, (...) tak że gdy ktoś patrzy na ten nowy

<sup>96</sup> Por. Orygenes, *De Oratione*, 31, 7 (GCS II, s. 400).

<sup>97</sup> J. F. Dullea, *Prayer in Nomine Ecclesiae. Towards a History of the Theology of the Prayer of the Church; the first four Centuries*, Roma 1970, s. 29.

<sup>98</sup> *De Oratione*, 10, 2 (GCS II, s. 320).

<sup>99</sup> Por. A. Hamman, *La Prière*, t. II, Paris 1963, s. 325-338.

świat odrodzony w Kościele, widzi w nim Tego, który jest i stał się wszystkim we wszystkich”<sup>100</sup>.

Jest tu oczywiście mowa o zadatku, czyli zapoczątkowaniu, które znajdzie swoje dopełnienie dopiero przy końcu czasów, ale zawsze jest prawdziwą i głęboką rzeczywistością, która już teraz pozwala zasmakować w owych „nowych niebiosach” i „ziemi nowej”, o których mówi Objawienie św. Jana. Odniesienie do wielkiej niebiańskiej liturgii, w każdym objawie kościelnej modlitwy, stale od początków będzie towarzyszyć modlitwie chrześcijańskiej Bliskiego Wschodu, osiągając szczyt, który trudno przewyższyć, w niezwykłych dziełach Pseudo-Dionizego. O tym wspaniałym szczyście wschodniego doświadczenia mistycznego napisano: „Jak w bizantyńskiej bazylice ziemską liturgia odprawia się jako obraz liturgii niebiańskiej, uwidocznionej na mozaikach, które ozdabiają ściany i apsydę, podczas gdy z kopuły spływa światło, które poprzez łuki, rozświetla całą przestrzeń i daje wrażenie nieskończoności, gdyż tak się rozlewa, że nie da się zamknąć w ograniczonej przestrzeni, tak Dionizy opisuje liturgię Kościoła jako obraz liturgii niebiańskiej (przedmiot obydwu *Hierarchii*<sup>101</sup>) i każe na nie padać niewysłownemu światłu Boskiemu (przedmiot *O teologii mistycznej*), które przybiera niezliczone miana (*O imionach Boskich* i *O teologii symbolicznej*)”<sup>102</sup>.

„Liturgia chrześcijańska — pisał jakiś czas temu P. Schmemmann — w istocie swej jest epifanią (objawieniem), to jest ujawnieniem, przedstawieniem, darem i włączeniem się do Królestwa objawionego w Chrystusie, a dopełnionego przez Ducha Świętego. Nie, to nie jest kult, nawet nowy, który by Pan ustanowił, ale jest to Boże Królestwo otwarte człowiekowi. Chrystus udzielił nam nowego życia, a nie nowej religii. Umożliwił nam zasiadanie przy swoim stole, nazywając Kościołem tę możliwość, to życie, to wyniesienie i tę komunie. *Leitourgia* Kościoła ze swej natury jest eschatologiczna”<sup>103</sup>.

<sup>100</sup> *In Canticum Canticozum*, hom. 13 (GNO VI, s. 385).

<sup>101</sup> *O hierarchii i niebiańskiej* i *O hierarchii kościelnej* (p rzy p. tłu m.)

<sup>102</sup> E. Bellini, wstęp do: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Tutte le opere*, s. 51.

<sup>103</sup> Cyt. za: N. Egender, *Introduction a la Prière des Eglises de Rite Byzantin*, t.I: *La Prière des Heures—hórologion*, Chevetogne 1975, s. 18.

## e) Modlitwa paschalna

Nowsi autorzy prawosławni stale podkreślają eucharystyczny wymiar wszystkich przejawów życia Kościoła wschodniego<sup>104</sup>. Można się nie zgadzać z pewnymi szczególnymi wnioskami o charakterze eklezjologicznym, gdyż być może nie znajdują potwierdzenia w dokładniejszych analizach historycznych, ale trudno zakwestionować samo twierdzenie jako takie. Kiedy się czyta niektóre teksty Ojców Bliskiego Wschodu, to rzeczywiście w naturalny sposób narzucał się im związek między doświadczeniem kontemplacyjnym a celebracją liturgiczną kościelnej wspólnoty:

„Ten prawdziwy odpoczynek sobotni — twierdzi na przykład Grzegorz z Nyssy na temat Wielkiej Soboty—odpoczynek pobłogosławiony przez Boga, przez który Pan odpoczął od prac spełnionych dla zbawienia świata (...), już ukazał swoją łaskę dla oczu, dla uszu, dla serca. Te wszystkie rzeczy które zobaczyliśmy, o których usłyszeliśmy, czego serce doświadczyło, złożyły się na święto dla każdego z nas. Zaiste, oto wśród nocy nastąpiła jasność dostępna oczom dzięki ognistej chmurze, podczas gdy słowo, psalmy dochodzące nieprzerwanie do uszu, hymny i kantyki duchowe, przepelniając słuchającą duszę potokiem radości, napełniły nas dobrami nadziei. Serce wzruszone zaiste tym, co zobaczyło i usłyszało, doświadczyło czegoś na podobieństwo niewymownego szczęścia, prowadzone za rękę (*cheiragōgoumenē*) przez rzeczy zmysłowe do niewidzialnych. I tak dobra tego odpoczynku, utwierdzając naszą nadzieję na dostąpienie rzeczy niewymownych i zakrytych, stają się obrazem tych dóbr, których ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka w ogóle nie doświadczyło [por. 1 Kor 2,9]”<sup>105</sup>.

Uroczysta celebracja paschalna bardzo szybko staje się źródłem i szczytem chrześcijańskiej modlitwy. Opis niedzielnej wigilii w Jerozolimie przekazany przez Egerię w jej *Pielgrzymce do miejsc świętych* jest tego wzruszającym dowodem. „Powtarzająca się w każdym tygodniu ta wigilia była katechezą tajemnicy paschalnej rozciągniętą —zauważa o. Mateos<sup>106</sup> — na cały rok. W ten sposób przypominała

<sup>104</sup> Por. N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975.

<sup>105</sup> *In Sanctum et Salutare Pascha* (GNO IX, s. 309).

ona wytrwale, że tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest ośrodkiem życia i nadziei chrześcijańskiej”. Zapytajmy jeszcze, jakie typowe treści duchowe akcentowali pierwsi Ojcowie przy celebrowaniu owej „Boskiej liturgii”?<sup>107</sup>.

#### f) Uwielbienie Imienia Bożego

Uchodzi za pewnik, że „rozumienie Eucharystii jako uwielbienie Imienia [Bożego] ma kultowy podkład żydowski obecny już w liturgii wczesnego Kościoła” i stąd musi być bardzo dawne. „Znamię właściwe chrześcijaństwu uwydatniło się powszechnie dość prędko w duchu Flp 2,6-11, w którym to tekście niektórzy widzą jeszcze przedpawłowy hymn eucharystyczny”<sup>108</sup>. Innowiercze spekulacje gnozy przeszkodziły dalszej refleksji Kościoła w tym kierunku, ale mimo to „uwielbienie Imienia jako ostateczny cel celebracji [eucharystycznej] nie zanikło całkowicie w późniejszych liturgiach”<sup>109</sup>. Można utrzymywać, że zakończenie anafor bizantyjskich: „... i pozwól nam jednym głosem i jednym sercem wysławiać Imię Twe wspaniałe i czci najwyższej najgodniejsze, Ojcze, Synu i Duchu Święty, teraz i zawsze, i na wieki wieków” świadczy, że uwielbienie Imienia wyrażało szczyt eucharystycznej celebracji. W epoce, kiedy redagowano ową anaforę, różne aspekty życia i kultu w Kościele uważano już za część składową jednej jedynej dokso-logii chrześcijańskiej<sup>110</sup>.

#### g) „Misterium tremendum” Boga a czystość serca

Interpretacja uwielbienia Imienia jako szczyt Eucharystii niosła ze sobą uwypuklenie ogromnego znaczenia tajemnicy Bożej obec-

<sup>106</sup> J. Meteos, *L'office dominical de la Résurrection*, „Revue du Clergé Africain”, 5:1964, s. 265.

<sup>107</sup> Ojciec E. Lanne, znawca tradycji patrystycznej, zwłaszcza wschodniej (greckiej), przedstawił je syntetycznie w pracy pt. *Liturgie eucharistique en Orient et en Occident* (1er — 4e siècles), DSAM IX, 884-899.

<sup>108</sup> *Liturgie eucharistique*, 885.

<sup>109</sup> Tamże, 885-886.

<sup>110</sup> Tamże.

ności. „Jak świadczą Cyryl z Jerozolimy [w piątej katechezie mistagogicznej], a nade wszystko Teodor z Mopsuestii i święty Jan Chryzostom, celebrowanie eucharystyczne jest zatrważającą tajemnicą misterium tremendum], w której się uczestniczy z głębokim lękiem i uszanowaniem”<sup>111</sup>. Taka postawa duchowa wspólna jest wszystkim środowiskom chrześcijańskim na Bliskim Wschodzie<sup>112</sup>. Wskutek tego polecenie Mt 5,23-25 staje się podstawowym wymaganie chrześcijańskiej duchowości skupionej wokół Eucharystii.

„Gest pojednania się z bratem staje się wstępnym warunkiem nieodzownym do czystości serca wymaganej do celebrowania”<sup>113</sup>, ale do tego dołącza się wszystko to, czego wymaga zachęta, by „wzniesić w górę nasze serca”. „Zaiste, w tak wyjątkowym momencie, napawającym lękiem —zachęta Cyryl Jerozolimski<sup>114</sup> — potrzeba wysoko, ku Bogu wzniesione trzymać swe serce, a nie kierować je ku dołowi, ku ziemi, do jej spraw. (...) Oczywiście, że zawsze trzeba o Bogu pamiętać; skoro jednak z powodu słabości ludzkiej natury jest to niemożliwe, to przynajmniej w tej godzinie należy się o to postarać”.

To „W górę serca!” i odpowiedź na nie [„Wznosimy je do Pana”] — zauważa o. Lanne — są pierwszorzędnej doniosłości dla zrozumienia rozwoju chrześcijańskiej duchowości w kontekście celebrowania eucharystycznego. Oprócz faktu, że mowa jest o formule wyłącznie chrześcijańskiej i bezwzględnie powszechnej, ta zachęta i odpowiedź na nią przygotowują dalszą refleksję nad ową „zatrważającą tajemnicą” obecności Boga, która to refleksja rozwinięta pod koniec epoki patrystycznej. Nadto całkiem słusznie można ją (tę formułę) widzieć w łączności z „modlitwą serca”, która zajmować będzie wyjątkowe miejsce w późniejszym monastycyzmie, zwłaszcza wschodnim<sup>115</sup>. Prawdopodobnie to głębokie przekonanie o zupełnie wyjątkowej obecności Pana podczas celebrowania eucharystycznego jest przyczyną tego, iż *Żywot św. Antoniego* umiejscawia przełomowe momenty życia swego bohatera w sercu modlącego się Kościoła, tj. podczas Eucharystii.

<sup>111</sup> Tamże, 890.

<sup>112</sup> Tamże.

<sup>113</sup> Tamże, 887.

<sup>114</sup> Tamże, 888.

<sup>115</sup> Tamże, 889.

## h) Droga duchowa a liturgia

Przestrzeń kościelnej liturgii mogła też uwypuklić różne wymiary chrześcijańskiego nawrócenia. Antoni, jakieśy to zanotowali, swoją drogę monastyczną rozpoczyna wskutek słowa usłyszanego pośród modlącego się Kościoła: *Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj wszystko, co masz, rozdaj ubogim, a potem przyjdź i pójdź za Mną, a będziesz miał skarb w niebie*<sup>116</sup> (Mt 19,21). I również pośród modlącego się Kościoła otrzymuje światło do następnego kroku w nawróceniu: „A kiedy znów wszedł do domu Pańskiego (*kyriakon*), usłyszał Pana mówiącego w Ewangelii: *Nie troszczcie się o jutro* (Mt 6,36)”<sup>117</sup>. Codzienny rytm chrześcijańskiej modlitwy towarzyszy postępowi w życiu wiary. Każda cząstka modlitwy chóralnej celebrowanej przez mnichów mniej lub więcej wyraźnie łączy się z ich postępem ascetycznym albo moralnym. Co się tyczy oficjum nocnego, o. Mateos uwypukla troskę świętego Jana Chryzostoma o wychwalanie gotowości mnichów do zrywania się ze snu czy też zgranie i słodycz głosów, które brzmią lepiej niż jakiegokolwiek instrumenty muzyczne, „aby podkreślić duchowy pożytek hymnów i ukazać miłość ku Bogu, której [mnisi] byli pełni”<sup>118</sup>.

Z drugiej strony, cały rytm życia monastycznego jest jednym świadectwem wiary danym wspólnocie kościelnej. I tak Chryzostom mógł przeciwstawić „łakomstwu świeckich wstrzemięźliwość mnichów, którzy zamiast posiłku w południe śpiewają hymny odpowiadające godzinie zwanej sekstą. Świeccy zaraz po posiłku pozwalają sobie na sjęstę i tak śpią także za dnia, podczas gdy mnisi czuwają nawet nocą. Świeccy po takim wylegiwaniu się chodzą zamroczeni, podczas gdy mnisi zawsze są trzeźwi, gdyż poszczą aż do wieczora, czas poświęcając na śpiew”<sup>119</sup> i na modlitwę. Świeckich, chociaż nie mogli stosować się do rytmu modlitwy właściwej mnichom, zachęcano jednak, by przynajmniej uważali życie monastyczne za „nieustanną chwałę”, do jakiej wzywa Chrystus (Łk 21,36)

<sup>116</sup> Atanazy, *Żywot św. Antoniego* (PG 26,841C).

<sup>117</sup> Tamże.

<sup>118</sup> J. Mateos, *L'office monastique a la fin du IV e siecle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, „Oriens christianus” 47 (1963), s. 55.

<sup>119</sup> Tamże, s. 58.

i Paweł apostoł (Ef 6,18). Poszczególne momenty dnia poświęcone modlitwie powoli zostają w Kościele przyporządkowane różnym aspektom chrześcijańskich tajemnic: „Północ, na przykład, to godzina przyjścia Chrystusa, godzina sądu. Trzeba więc, żeby Pan zastał nas nie obciążonych snem, ale czuwających i w pogotowiu”<sup>120</sup>. Chrześcijanin zawsze jest przytomny i czuwający. Nocne wstawanie modlącego się chrześcijanina staje się znakiem ostatecznego zmartwychwstania: na głos „anielskiej trąby” [por. 1 Tes 4,16] wszyscy wstają na nogi jak zbudzeni ze śmierci. „Zbudzeni z Chrystusem, jesteśmy w stanie uwielbiać Boga razem z aniołami i śpiewać *trisagion*<sup>121</sup>. („Święty, święty, święty”). Zaś „oficjum o północy—pisze o. Mateos - naśladuje w szczególny sposób nabożeństwo odprawiane w niebie: nocne czuwanie zbiega się w owocach z wiecznym czuwaniem aniołów przed Bogiem”<sup>122</sup>. Poprzez ten nocny śpiew, który się przedłuża w jutrznię (*orthros*), ludzie zostają wezwani, by wzięli udział w niebiańskim chórze aniołów, i przez tenże śpiew „nabywa się poznania Trzech Osób Boskich i dostępuje pewnego rodzaju udziału w Ich życiu”<sup>123</sup>. Godziny środkowe dość szybko zostają złączone z zesłaniem Ducha Świętego (tercja), z ukrzyżowaniem Chrystusa (seksta) i z Jego zstąpieniem do piekieł (nona)<sup>124</sup>.

Modlitwa towarzysząca posiłkom ze swej strony podejmuje się wyrazić wdzięczność Bogu nie tylko za chleb powszedni, ale także za radość z obecności Chrystusa i Ducha Świętego oraz za dar braterstwa i pokoju<sup>125</sup>. Wreszcie zachód słońca jest właściwą porą na złożenie podziękowania za dar światła, stworzenia i odkupienia, czasem odpowiednim, by prosić o pokój. Przez końcową modlitwę komplety, kiedy noc schodzi na ziemię, prosimy o spokojny odpoczynek, wolny od nocnych zjaw związanych ze snami<sup>126</sup>.

<sup>120</sup> Tamże, s. 95-96.

<sup>121</sup> Tamże s. 97.

<sup>122</sup> Tamże, s. 127.

<sup>123</sup> Tamże.

<sup>124</sup> Tamże, s. 251.

<sup>125</sup> Tamże, s. 345-349.

<sup>126</sup> Por. Bazyli wielki, *Regulae fustius tractatae*, 37,5 (PG 31,1016 B).

## i) Od obrazu do rzeczywistości

Ojcowie w stosunku do liturgii dzielali tę samą postawę, co i do Pisma świętego. „Wiara chrześcijańska — pisze Daniélou - ma jedyny punkt odniesienia: tajemnicę Chrystusa umęczonego i zmartwychwstałego. Ale ta jedyna tajemnica przedstawia się na różny sposób: jest zapowiedziana w Starym Testamencie; historycznie dokonała się w ziemskim życiu Chrystusa; zawarta jest w sakramentach; jest mistycznie przeżywana przez duszę; eschatologicznie dopełnia się w królestwie niebiańskim”<sup>127</sup>. O. Henri de Lubac ze swej strony podkreślał: „Nie tylko mistyczną naukę i intuicję w ogóle, lecz nawet doktrynę czterech sensów [Pisma świętego] rozciąga się niekiedy [w myśli wschodniej] na liturgię”<sup>128</sup>. Także Hans Urs von Balthasar idzie po tej samej linii<sup>129</sup>. „Ni mniej, ni więcej od litery Pisma świętego — kończy René Bornert, odsyłając do autorów, których przed chwilą przytoczyliśmy — jest liturgia wspomnieniem przeszłego wydarzenia, obrazem obecnej rzeczywistości i zapowiedzią przyszłego dopełnienia. Tajemnica liturgiczna wciela się w historię zbawienia i wchodzi w wielorakie powiązania z różnymi fazami jej realizacji. Te powiązania pozostają zakryte przed nieobeznanymi. Są objawiane dopiero w świetle wiary i przez dar Ducha Świętego”<sup>130</sup>.

W świetle tego wszystkiego, czego zresztą zaledwie dotknęliśmy, może przynieść pewien pożytek, gdy zakończymy tekstem Bazylego Wielkiego na temat psalmodii śpiewanej chóralnie przez modlący się Kościół:

„Psalm łączy w przyjaźni, pojednywa tych, co są poróżnieni, likwiduje wrogości. Kogóż można by uważać za wroga, gdy się z nim do jedynego Boga zaniósł wspólny śpiew? Psalmodia chroni także miłość, dobro najwyższe, o ile przyzwyczajają do wspólnego śpie-

<sup>127</sup> J. Daniélou, *Le symbolisme des rites baptismaux*, „Dieu Vivant” 1 (1945), 17.

<sup>128</sup> H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 1.1, Paris 1959, s. 155.

<sup>129</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Parole et mystère chez Origènes*, Paris 1957, s. 79-109.

<sup>130</sup> R. Bornert, *Les Commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1966, s. 36.



wu, który jest rodzajem węzła zgody, i o ile z wielości czyni harmonijne współbrzmienie jednego chóru. Psalm zmusza do ucieczki demony, wzywa na pomoc aniołów. Jest tarczą przeciw nocnym lękom i odpoczynkiem po dziennych trudach; jest bezpieczeństwem dzieci, ozdobą tych, co są w sile wieku, pociechą starców; to najodpowiedniejsza ozdoba dla kobiet. Pustynie czyni zdatnymi do zamieszkania, niesie pokój ludzkim wspólnotom. Uzdalnia do pierwszych kroków, ułatwia wzrost tym, co już postępują, podpora jest dla tych, co dobiegają do mety. Jest głosem Kościoła (...), dziełem aniołów, tworem Nieba, duchowym zapachem”<sup>131</sup>.

<sup>131</sup> Bazyli Wielki, *Hom in Psalmos*, PG 29.

**TOM III B**

**DUCHOWOŚĆ  
ŁACIŃSKICH  
OJCÓW KOŚCIOŁA**

*Mojej mamie Rosie,  
skromnej kobiecie głębokiej wiary,  
zdolnej uchwycić z prostotą obecność Boga  
w codzienności życia.  
Z miłością i wdzięcznością  
w dniu jej urodzin. Rzym,*

*27 października 2001 r.*

## Krótka prezentacja

Niniejszy krótki zarys duchowości Ojców Kościoła łacińskiego nie miał łatwego życia. Wprawdzie ten rodzaj literatury jest dziś w modzie, jednak omawianie tych zagadnień ma w sobie coś z wchodzenia na „ciemną górę” św. Jana od Krzyża. Dokumentacja jest przeobfita i nie da się jej przeczytać w całości, a ponadto ta najbliższa codzienności, związana z życiem naszych Ojców w wierze chrześcijańskiej, znikła wraz z nimi. Każdy z nas jednak jest świadom, że pewne kwestie dnia dzisiejszego mają swe korzenie daleko w przeszłości oraz że człowiek nigdy nie odsłania do końca swej najgłębszej rzeczywistości: rozmowy z Bogiem, kontaktu ze światem pozagrobowym, dramatu swoich codziennych niewierności. Te kwestie dają się uchwycić jedynie podczas liturgii, jednak są one zbyt wielkie, by mogły się ukazać ludzkim oczom, a ponadto docierają do nas ze zbyt daleka, abyśmy byli w stanie je usłyszeć. Aby więc nawiązać z nimi pewien rodzaj komunikacji, musimy próbować wsłuchać się w te subtelne głosy historii, które przypominają zanikający daleki lament, oddalają się jak mitologiczne Echo albo są jak Bóg Plotyna, który w *Enneadach* mówi do człowieka rozpaczliwie usiłującego Go osiągnąć: „Kiedy szukając mnie, pomyślisz, że mnie osiągnęś, ja ci się wymknę”. Niemniej jednak już samo zatrzymanie się, aby nasłuchiwać tego dalekiego echa, jest być może słuchaniem historii, „nauczycielki życia”.

Jak wiadomo, konfrontacja z „wielką historią” — dla chrześcijaństwa jest nią okres Ojców — znacznie redukuje naszą obecną historię, sprowadzając ją wręcz do rozmiarów małej kroniki. Być może jednak zagłębiając się w historii, szukamy właśnie takiej samej kroniki ludzkości, która nas poprzedziła, ponieważ utożsamia się ona z naszymi korzeniami. Niewykluczone, że stąd wyłoni się ikona starożytnego chrześcijanina, z pewnością z rozmytymi konturami i naznaczona wysiłkiem wyrwania się z mroku niepojętości ludzkiej historii, przypominającej czarne tło obrazów Caravaggia, które jakby wypychają z głębi ciemności już to upadek z konia Pawła z Tarsu, już to śmiech upojonego winem Bachusa. Blask światła, które na płótnach szkoły weneckiej przekształca się w olśniewający kolor, nie należy do historii człowieka ani też do historii starożytnej duchowości chrześcijańskiej. Gdyby tak bowiem było, znalazłbyśmy znaczenie egzystencji. Lecz Syn Człowieczy nie złożył go w nasze ręce, ponieważ to On sam jest znaczeniem każdego, kto istnieje: *Kto chce ocalić własne życie, straci je, a kto straci je z mego powodu, ten je ocali* — powiedział któregoś dnia do swoich uczniów.

Zagłębiając się jednak w historię starożytności chrześcijańskiej, powierzonej nam jako Tradycja, czyli wiara, którą trzeba przekazywać dalej z pokolenia na pokolenie aż do jej wypełnienia, musimy pamiętać, że ikona chrześcijanina będzie nosiła ślady miejsc i mentalności, w których ta wiara była przeżywana i przekazywana. Bowiem „chrześcijanie — zauważył w II wieku nieznaną autor *Listu do Diogneta* — nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mieszkają w odrębnych miastach, nie mówią jakimś niezwykłym językiem; życie, jakie prowadzą, nie ma w sobie nic dziwnego, ale (...) mieszkając w miastach greckich i barbarzyńskich, tak jak każdemu przypadło w udziale (...), ukazują cudowny i niezwykły charakter swojego sposobu życia, co wszyscy przyznają” (rozd. 6,1-4).

Na poniższych stronach próbujemy wnikać w ten „sposób życia” w łacińskim obszarze kulturowym. Chrześcijanin łaciński jest człowiekiem zachodnim, który zazdrośnie strzeże swojej wolności, niosąc w sobie ideały Ewangelii jako siłę skłaniającą go do nieustannej odnowy wspólnotowej. Ma w sobie dyscyplinę umysłową instytucji, która bierze na siebie dążenia duchowe jednostki

i różnych grup. Zna on codzienność i powszedniość wierności, gdzie heroiczne czyny wymykają się kronikarzowi, ponieważ informacja o nich lub ich uznanie są przekładane na później (co dla innych jest utopią), na czas poza ziemską historią. Ponadto chrześcijanin łaciński, również podczas zgromadzeń liturgicznych, przepuszcza wszystko przez sito języka tak lapidarnego, wyważonego i pełnego powściągliwości, że nigdy nie narusza respektu dla intymności uczucia, które rodzi się we wnętrzu natchnionym wiarą.

Ktoś może zapytać: czy zapuszczając się w historię starożytnego chrześcijaństwa łacińskiego, aby namalować jego duchową ikonę, powinniśmy zatem napisać powieść, esej, dramat, czy też mamy przedstawić mit pierwotnego chrześcijaństwa, tego ze złotego wieku Ojców? Być może trudno będzie rozróżnić rozmaite aspekty, bo takie jest życie człowieka na ziemi, a więc także życie chrześcijanina, niemniej jednak będziemy wierni informacji historycznej, jaka jest do naszej dyspozycji, pamiętając wszak, że także my tworzymy historię na swój sposób.

Zanim nakreśli się historię jakiejś duchowości, trzeba najpierw podać kilka wyjaśnień związanych z naturą omawianego tematu<sup>1</sup>. Z całości starożytnych łacińskich świadectw chrześcijańskich próbuje się wydobyć nić spajającą historię chrześcijaństwa łacińskiego epoki Ojców, doprowadzając do spotkania historii i historiografii, które nie jest wolne od dwuznaczności. Chodzi o zagłębianie się w wielu wydarzeniach, często niewystarczająco znanych samych w sobie, a przede wszystkim niejasnych z punktu widzenia motywacji, jakie do nich doprowadziły. Mamy do dyspozycji kilka świadectw, którymi jednak nie wolno nam manipulować, czy to preferując jedno, a pomijając inne, czy to odczytując je w optyce historiograficznej być może bardzo dalekiej od ich istoty. W tej „duchowej” lekturze starożytnych łacińskich źródeł chrześcijańskich chcemy ująć całość wspólnot Zachodu łacińskiego, nakreślając ich obraz, który stanowi duchowy korzeń dziedzictwa wciąż jeszcze nadającego się do zastosowania w życiu.

<sup>1</sup> Pewne wskazówki na temat pojęcia i metody w pracy nad duchowością znajdzie czytelnik w pracach C. Leonardiego i F. Cardiniego, „Studi Medievali” 28 (1987), s. 13-61.

Przystępując do tego zadania, nie można jednak nie zapytać się, w jakiego „ducha chrześcijańskiego” chcemy się zagłębić: czy w życie chrześcijańskie, które ma charakter bądź to świadectwa wiary w Ewangelię, bądź też systemu kulturowego podbudowanego religijnie, czy też w ducha jakiejś pozornej harmonii (czym — według pewnych opinii — miałyby być duchowość), owoc nigdy nie spełnionych marzeń-ideałów-pragnień, to znaczy w doświadczenie, na które pada cień podejrzenia, że jest prowadzącą na bezdroża symptomatologią<sup>\*</sup> ze względu na faktyczną ludzką kondycję codziennej fragmentaryczności, która zżera każdą jednostkę (*dissilui in tempore* Augustyna w jego *Wyznaniach*). W tej ostatniej optyce duchowość byłaby dla człowieka najradykałniejszą próbą zamaskowania się w tworzeniu obrazu siebie społecznego, ale w rzeczywistości nierealnego.

Jeszcze inni proponują — w odniesieniu do dzisiejszego rozumienia duchowości — środowisko ściśle indywidualne, osobiste, ale tego rodzaju optyki nie da się odnieść do świata starożytnego.

Nie będziemy omawiać wszystkich tych problemów, jakie historia, historiografia i psychologia stawiają przed lekturą starożytnych świadectw chrześcijańskich łacińskich, niemniej jednak nie możemy ich nie mieć ich na uwadze, przynajmniej jako tło.

\* Symptomatologia—dział medycyny zajmujący się badaniem, opisem i systematyzacją objawów chorób. Autor ma na myśli sam opis zjawisk uznanych za duchowe bez analizy ich istoty, przyczyn i kontekstu (przyp. wyd.)

# W prowadzenie

## Duchowość pamięci historycznej

Jeśli chcemy coś napisać o duchowości chrześcijańskiej starożytnego świata łacińskiego, musimy — z kulturowego punktu widzenia — postawić kilka pytań dotyczących pojęcia duchowości, jego treści, metody pracy. Nie wchodząc w ogół tych zagadnień, gdyż wówczas zabrnęlibyśmy zbyt daleko, zatrzymamy się na tych ściśle związanych z naszym celem, którym jest przedstawienie zarysu duchowości Ojców łacińskich. Mamy przy tym świadomość, że najlepszym sposobem podejścia do nich jest uszanowanie ich historii, tj. dostrzeżenie jej przede wszystkim jako historii ludzi, którzy żyli. Momenty ich życia osobistego, włączonego we wspólnotę wierzących w Chrystusa, będą zatem analizowane nie tylko jako zjawisko literackie, lecz także i przede wszystkim jako zjawisko socjologii religijnej i zarazem antropologii.

Historia duchowa Ojców Kościoła łacińskiego w jej najróżniejszych przejawach (świadomość, refleksja, ujęcie w formie teorii, słowo, które ją wyraziło, pismo, które temu słowu nadało trwałą formę) należy do studium wydarzeń stanowiących część okresu późnej starożytności, ale także całego świata zachodniego. Zanim

przedstawimy tę historię, wskażemy na kilka trudności w podejściu do literatury określanej jako „duchowa” oraz do historii chrześcijańskiej jako takiej, w porównaniu z podejściem do Biblii. W każdym wypadku chodzi o odszukanie przez wierzącego chrześcijanina własnych korzeni.

W toczącej się obecnie dyskusji na temat tego, co duchowe, spotykamy się z dwoma rodzajami zarzutów, które domagają się pewnego wyjaśnienia: jedne dotyczą wybiórczego stosowania pojęcia tego, co duchowe, w różnych środowiskach; drugie — niebezpieczeństwa projekcji odwiecznych pragnień ludzkiej duszy.

## 1. A propos tego, co „duchowe”

### a. Obecne dyskusje

Pewne dzisiejsze sposoby rozumienia tego, co duchowe, oraz wiedza na temat starożytnego rzymskiego kontekstu życia kontemplacyjnego i czynnego pomagają umieścić całość problemu w odpowiednich ramach.

W historii chrześcijańskiej pojęcie czegoś „duchowego” było nierzadko przedmiotem zawężonych interpretacji, opierających się na antycznym, greckim przeciwstawieniu ducha i materii. Również badania nad szczególnymi okresami lub autorami starożytnej duchowości chrześcijańskiej często nie są wolne od tego rodzaju rozumienia. Na przykład zastosowanie do lektury Augustyna z Hippony pojęć życia czynnego i kontemplacyjnego, zwłaszcza w rozumieniu pism monastycznych, podobnie jak akcentowanie Augustyńskiej „dominacji wnętrza” może prowadzić do konkluzji, że życie kontemplacyjne miało u niego przewagę nad czynnym. Przy obecnym stanie badań próbuje się zrozumieć głębiej kategorie wnętrza i duchowości, niekoniecznie przeciwstawiając je temu, co zewnętrzne, i temu, co należy do sfery postrzeganej zmysłami.

Już sama polemika związana z pojęciem tego, co duchowe, prowadzona publicznie kilkadziesiąt lat temu między Simone de Beau-



voir a Jacques'iem Maritainem, wskazuje na dokonującą się głęboką rewizję samego pojęcia tego, czym jest rzeczywistość duchowa. Maritain napisał w 1969 roku książkę zatytułowaną *Primauté du spirituel* (Prymat tego, co duchowe); dziesięć lat później, w 1979 roku, Simone de Beauvoir odpowiedziała mu w pracy *Quand prime le spirituel* (To, co duchowe, niegdyś)<sup>1</sup>. Głównym zarzutem wysuniętym w tej książce przeciwko Maritainowi, filozofowi głoszącemu chrześcijaństwo integralne, była pewna bezkrytyczność w posługiwaniu się terminem „duchowy” w środowisku chrześcijańskim, gdzie pojęciem tym chciano określać wszystko, co w jakiś sposób znajduje się ponad tym, co „materialne”. Chodziłoby zatem o pewną z góry zakładaną dychotomię między duchem a materią. Dychotomia ta od dawna obecna była w historii ludzkości i w różnych formach przedostała się także do myśli chrześcijańskiej. Główne formy tej dychotomii odpowiadają przeciwstawieniu materia— duch, człowiek zewnętrzny — człowiek wewnętrzny, człowiek cielesny — człowiek duchowy. Jeśli jednak nawet te kategorie — z punktu widzenia terminologicznego — są przede wszystkim pochodzenia Pawłowego (1 Kor 2,14; 3,1.3; Rz 7,14), to ich znaczenie antropologiczne nie odpowiada, tak u Pawła, jak i u Augustyna, przeciwstawieniu materii i ducha na gruncie platońskim<sup>2</sup>.

## b. Życie czynne i życie kontemplacyjne

Drugie uściślenie na temat tego, co duchowe w starożytnym rozumieniu, dotyczy przeciwstawienia między życiem czynnym a życiem kontemplacyjnym, istniejącego w środowisku rzymskim już od samego początku ery chrześcijańskiej.

Przez życie czynne rozumiano powszechnie wybór kariery sądowniczej, która najczęściej przeradzała się w polityczną, przez życie kontemplacyjne natomiast rozumiano oddawanie się studiom

<sup>1</sup> Zob. Simone de Beauvoir, *Lo spirituale un tempo*, Einaudi, Turyn 1980.

<sup>2</sup> Temat przewyciężenia antropologii platońskiej u Augustyna omawia V. Grossi, *Ascetica del corpo e antropologia nella „Regula ad servos Dei” (cc. 3-5) di S. Agostino*, w: *Memoriał Dom Jean Gribomont*, Augustinianum, Rzym 1988, s. 315-330; tenże, *Augustín teólogo de la antropología cristiana. Nota sobre su somatología*, w: D. Ramos Lissón, M. Merino, A. Viciano (red.), *Él didlogo fe-cultura en la antigüedad cristiana*, Eunote, Pampeluna 1995, s. 97-126.

i refleksji. Pierwsze opierało się na wartościach fundamentalnych dla społeczeństwa rzymskiego, takich jak zdobycie władzy, sławy i pieniędzy; drugie zmierzało do przyswojenia sobie nauk filozoficznych, stworzenia w sobie człowieka kierującego się filozoficzną hierarchią wartości, czyli „takiego, jakim być powinien”. Innymi słowy, dawano pierwszeństwo bardziej postawom etycznym wcielonym w życie aniżeli sławie lub uznaniu w oczach społeczeństwa. W Rzymie filozofowie cynicy, stoicy i ich zwolennicy, w okresie kiedy dyktatura ograniczała wszelką działalność polityczną, stawali się nauczycielami i apostołami życia „filozoficznego” lub kontemplacyjnego: życia oddanego *otium* filozoficznemu jako jedynemu schronieniu się w godną człowieka wolność.

Życie polityczne jako życie czynne odrzucali nie tylko filozofowie „ludowi” (najbardziej konsekwentni pod tym względem byli cynicy), ale także wpływowe postacie, na przykład rodzina Sekstiuszów<sup>3</sup>. Odrzucenie życia czynnego na rzecz kontemplacyjnego stało się zatem jedną z najmocniejszych form milczącej kontestacji panującej polityki. Ponadto praktyki ascetyczne, które stanowiły rodzaj protestu przeciwko istnjącemu przepychowi oraz wyraz głębokiej świadomości zasad etycznych, otaczały takie odrzucenie nimbem wzniosłości moralnej, która niewątpliwie fascynowała młode pokolenia. Zdobywanie cnót rzymskich, takich jak wstrzeźliwość, umiarkowanie i odwaga, połączone z kontrolą namiętności, czyniła z filozofów wielkich propagatorów życia kontemplacyjnego. Była to zasadniczo kwestia etyki (doskonalenie samego siebie przez ćwiczenie cnót aż po osiągnięcie pełnego panowania nad sobą), stąd zarówno studium, jak i refleksja znajdowały logiczne uzewnętrznienie w szkołach filozoficznych, zwłaszcza pitagorejskiej i cynickiej.

Cynicy podejmowali w większości tematy, które przeciwstawiały życie kontemplacyjne czynnemu. Zwalczali oni koncepcję społeczeństwa opartego na fałszywych potrzebach, proponując życie prostsze i mniej wyszukane. Skoro została utracona wolność poli-

<sup>3</sup> Kwintus Sekstiusz Niger odrzucił proponowany mu przez Juliusza Cezara urząd senatora, usprawiedliwiając się, że nie jest „stoikiem”, to znaczy nie należy do ludzi, którzy wchodzili w jakiegokolwiek układy z władzą polityczną (Seneka, *Listy* 64,2). Podobnie postąpił także sam Seneka, kiedy został zmuszony opuścić dwór cesarski Nerona (*Listy* 98,13).

tyczna, kładli nacisk na wolność wewnętrzną mędrca. Ideologia sukcesu społecznego, to znaczy życia czynnego (politycznego), ustępowała miejsca respektowi dla sumienia człowieka, to jest filozofa, który oddawał się pracy nad doskonaleniem samego siebie: na tym polegało życie kontemplacyjne.

W takim klimacie „antropologii etycznej” rozwinęła się koncepcja życia kontemplacyjnego, które kładło akcent na poznanie cnoty, pozwalające pokonać ignorancję, przyczynę ludzkich wad (Diogenes Laertios 7,93); na koncepcję Boga jako „pedagoga świata” (Platon, *Prawa* 897B); na rolę filozofów, „wychowawców rodzaju ludzkiego” (Seneka, *Listy* 64,9; 89,13). W takim kontekście często wielu mówców porzucało retorykę na rzecz filozofii. Sztuce mówienia (retoryce), która stała się w pewnym momencie celem samym w sobie, przywracano rolę narzędzia dla przekonywania, które z kolei miało służyć życiu<sup>4</sup>.

Kiedy chrześcijanie stanęli przed światem hellenistycznym i przedstawili siebie najpierw jako jedną z wielu filozofii, a następnie jako jedyną filozofię wartą wyznawania, wówczas w środowisku chrześcijańskim odnotowano nawrócenia podobne do tych dokonywanych przez pogańskich retorów. Wśród słynnych przykładów tego rodzaju nawróceń można by wymienić Justyna, Tertuliana, Cypriana, Bazylego z Cezarei, Augustyna<sup>5</sup>.

## 2. Duchowość i projekcje psyche

Niektórzy stawiają zarzuty, że w emocjonalnym podejściu do starożytnej duchowości chodzi ostatecznie o nostalgię za jakimś światem, który umieszczamy w przeszłości, ponieważ w rzeczywistości jest on pozbawiony przyszłości. Innymi słowy, przeszłość miałaby być przeniesieniem pewnego ideału duszy ludzkiej w czas,

<sup>4</sup> Syntetyczne ujęcie tej mentalności znaleźć można w dziele Seneki (*Listy* 52,14; 59,5; 75,1-4; 100,11; 115,1), którego nauczyciel Papiriusz Fabian również porzucił retorykę dla filozofii (*Dialogi* 10,10,1). Szerzej zagadnienie to omawia G. Viansino, *Seneca. I dialogi*, wprowadzenie, Mondadori, Mediolan 1988).

<sup>5</sup> Zob. zeszyty 1-2 czasopisma „Augustinianum” 26 (1986), poświęcone tematowi nawrócenia religijnego w starożytności, wydane z okazji 1600. rocznicy nawrócenia św. Augustyna.

który nie podlega kontroli: w czas starożytny, w złotą epokę świata ludzkiego, uporządkowanego po Bożemu. W doskonałości tego świata protologia utożsamia się z eschatologią, ale zarówno jedna, jak i druga pozostają szczelnie zamknięte; co najwyżej można sobie o nich czasem pomarzyć. Tak więc chęć wniknięcia w duchowość chrześcijańskiej przeszłości odzwierciedlałaby nie tyle ciągłość historyczną, co raczej jedynie pewien aspekt tego codziennego marzenia wyrażającego się w rozczarowaniu życiem, w tej „naturalnej ranie” odsłaniającej rozmiar zdrad, którymi opleciona jest każda wierność. Przyjęcie tego zarzutu, przynajmniej tylko wstępnie, na poziomie dialogu, nie oznacza jeszcze w sensie ścisłym myślenia w kategoriach „literatury i filozofii nonsensu”, lecz jedynie próbuje się — na ile to możliwe — uwolnić przeszłość chrześcijańską spod groźby nieistnienia na poziomie rzeczywistości, od zarzutu, który może być zresztą odniesiony zarówno do czasu starożytnego, jak i współczesnego.

### 3. Biblia i chrześcijaństwo: zerwanie?

Cel niniejszej pracy stanowi opisanie drogi duchowej chrześcijan świata łacińskiego od samych jej początków. Wyrocznią dla chrześcijan są księgi Pisma świętego, z których wierzący stale czerpią swoją mądrość życiową. Od czasów Jezusa z Nazaretu Jego uczniowie widzą w Nim punkt spotkania historii, zarówno tej żydowskiej, jak też kultur wszystkich epok, przed Nim i po Nim. Religijne doświadczenie tych, którzy poznali Go i z Nim żyli, jest ujęte w księgach Nowego Testamentu. Natomiast doświadczenie religijne tych, którzy przyszli po epoce apostołskiej, zostało opisane przez Ojców Kościoła. To złoty wiek inkulturacji chrześcijańskiej, trwający siedem stuleci na Zachodzie i osiem na Wschodzie<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Mówiąc o tradycji Ojców Kościoła, mamy na myśli ten złoty wiek chrześcijaństwa, który w przypadku Zachodu chrześcijańskiego zwykło się utożsamiać z okresem od początków do Izydora z Sewilli (+636), a dla Wschodu aż do Jana Damasceńskiego (+749). Różny czas dla Zachodu i Wschodu wynika z jednorodności chrześcijańskiego doświadczenia kulturowego, które na Wschodzie trwało mniej więcej jeden wiek dłużej.

Okres ten, choć uznawany za zasadnicze ogniwo dla Tradycji chrześcijańskiej jako historia bezpośrednio następująca po doświadczeniu Jezusa i Jego uczniów, bywa jednak odczytywany przez niektórych uczonych protestanckich jako zubożenie. To bowiem, co następuje po zmartwychwstaniu Jezusa, należy w sensie ścisłym już do historii chrześcijan, mającej swój określony początek i stopniowo się oddalającej od postaci Mistrza. Mówi się zatem o chrześcijaństwie pierwotnym, przeżywanym przez Jezusa i Jego uczniów (*Urchristentum*), oraz o następującym po nim „pierwszym” chrześcijaństwie (*Frühchristentum*, jak lubią je nazywać uczeni z obszaru języka niemieckiego), z którego dopiero miałyby się rozwinąć właściwa nam historia chrześcijańska. Ta z kolei, wskutek procesu rozproszenia i rozszerzenia, stawałaby się coraz dalsza od swego centrum, to znaczy od chrześcijaństwa przeżywanego przez Jezusa i Jego uczniów.

W związku z powyższym uczeni ci nalegają, aby w opisanym procesie rozwoju dokonać rozróżnienia między chrześcijaństwem początków (tym pierwotnym Jezusa) a chrześcijaństwem Kościoła<sup>7</sup>. Pierwsze, zawarte w Piśmie świętym, niosłoby z sobą czystość religijną początków, nie skażonych jeszcze nędzą historii; drugie — bogactwo różnorodności wcieleni orędzia chrześcijańskiego w historię, ale także ciężar jego krystalizacji i zdrad historii. Od czasów reformacji zatem często słyszy się o powrocie do Biblii jako przeciwstawieniu do historii chrześcijan lub Kościoła, tak jak dzisiaj pewni pisarze i poeci mówią w sensie pozytywnym o „lekkości bytu”<sup>8</sup>, choć później ona sama okazuje się nie do zniesienia.

<sup>7</sup> Obszerniejsze wyjaśnienia zob. w V Loi, *Leorigini del cristianesimo*, Borla, Rzym 1985.

<sup>8</sup> Taka jest podstawowa wymowa książki Milana Kundery *Nieznosna lekkość bytu*, choć on stawia jako przymus nieubłaganą ciężkość życia, wskutek czego wszystko, co wybieramy, wcześniej lub później odkryje przed nami swój ciężar, nie do uniesienia w całości relacji, w jakich rozgrywa się ludzka egzystencja. W tym samym kontekście włoski pisarz Italo Calvino rozpoczyna swoją książkę *Lekcje amerykańskie. Sześć propozycji na nadchodzące tysiąclecie* (*Lezioni Americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti, Mediolan 1988): „Pierwszą konferencję poświęcę przeciwstawieniu lekkości i ciężaru, opowiadając się po stronie lekkości. (...) Nadeszła godzina, abym poszukał jakiejś całościowej definicji dla mojej pracy. Proponowałbym następującą: moje działanie polegało najczęściej na usuwaniu ciężaru; starałem się zająć ciężar raz z ludzkich postaci, kiedy indziej z ciał niebieskich albo z miast; przede wszystkim usiłowałem usunąć ciężar ze struktury opowiadania i z języka. W tej konferencji będę próbował wyjaśnić - sobie samemu i wam — dlaczego postanowiłem uważać lekkość za wartość, a nie defekt; jakie istnieją przykłady wśród dzieł przeszłości, w których rozpoznaję mój ideał lekkości; jak sytuuję tę wartość w czasie obecnym i jak przewiduję ją w przyszłości”.

Nie zgadzając się na to ujęcie, twierdzimy, że historia chrześcijańska jest — jeśli byśmy raz jeszcze posłużyli się słowami Italo Calvino — „powolną petryfikacją, mniej lub bardziej zaawansowaną, w zależności od osób i miejsc, ale która nie oszczędziła żadnego aspektu życia, tak jak nikt nie był w stanie uciec przed nieuchronnym wzrokiem Meduzy”. Historyk zatem, ilekroć próbuje przypomnieć historię, choćby nawet w sensie autobiograficznym, nie byłby w stanie uciec przed obracającym wszystko w kamień spojrzeniem Meduzy. Bohater jednak będzie zdolny uciąć głowę Meduzie, nie patrząc jej prosto w twarz, ale wpatrując się w jej obraz odbity na mosiężnej tarczy. I „żeby szorstki piasek nie zniszczył głowy z węzłami zamiast włosów — pisze Owidiusz o Perseuszu, kiedy musiał położyć zakrwawioną głowę Meduzy, aby obmyć sobie ręce — układa warstwę liści, czyniąc ziemię bardziej miękką” (*Metamorfozy* 4,740nn).

Delikatność Perseusza, pogromcy potworów, jest obrazem historyka, który staje wobec rzeczywistości historii: będzie ona dla niego potworem, ale nie wolno jej zniszczyć, gdyż z niej wytryska źródło, „z którego piją Muzy”.

Wprowadzone przez reformację przeciwstawienie między Biblią a historią w czasach współczesnych znalazło wyraz w cezurze między „chrześcijaństwem początków” (*Urchristentum*), pierwszym chrześcijaństwem (*Frühchristentum*) i chrześcijaństwem (*Christentum*), a także w proponowanej przez Bartha dialektycznej teologii „całkowicie Innego”. Wychodząc od takiej platformy kulturowej, niektórzy przyjęli wobec poapostolskiej historii chrześcijańskiej postawę nieufności, podejrzliwości, lęku, prowadząc chrześcijańskie sumienia — choć nieświadomie — do ucieczki poza i ponad historię.

Absolutyzacja Pisma św., która ucieka od historii, nieudany „ożenek” Biblii z historią popycha duchowość chrześcijańską w udrękę sumienia, która z trudnością może znaleźć miejsce wśród owoców Ducha.

## 4. Poszukiwanie korzeni

Człowiek Zachodu od zawsze szuka swoich korzeni. Jego niespokojna natura, zdolna budować sobie liczne światy — należące bądź to do czasu onirycznego, bądź dyskursywnego — nieprzerwanie patrzy ponad to, co postrzegalne bezpośrednio, ponad świat zmysłowy. Dlatego także wierzący, będąc częścią tegoż wszechświata, szuka ponad swoją aktualną egzystencją. Szuka korzeni swojej wiary. Ma świadomość, że prowadząc takie poszukiwania, przypomina Pytię z Delf, pytaną przez króla Teb Lajosa. Lajos - wedle proroctwa — miał zginąć z ręki swego syna, jeśliby takiego zrodził. Otóż Lajos zrodził syna (Edypa), i z lęku przed spełnieniem się proroctwa wygnał go. Edyp jednak wyruszył na poszukiwanie swoich rodziców. Szukał tych, którzy dali mu życie, chciał ich poznać i pytał o nich Pytię. Bez znajomości tej nici łączącej go z egzystencją nie był w stanie stawić czoła udręce swoich dni. Właśnie podczas tej wędrówki, w trakcie podróży do Teb, zabił bogatego wędrowca. Był to jego ojciec. Ożenił się następnie z bogatą wdową. Była to jego matka Jokasta. Kiedy dowiedział się, co naprawdę uczynił, oślepił się i uciekł.

Czy ciekawość wierzącego, który szuka nici życiowej łączącej go z jego początkami, ma ten sam charakter, co nieugaszone pragnienie poznania własnych rodziców przez Edypa? Czy móc powiedzieć, że się zna te początki, oznacza nagromadzenie iluzji? A może samą zagadkę życia da się rozwiązać w jakiś sposób przez poznanie limfy życiowej własnych korzeni? Pragnienie Edypa, szukającego jakiejś logiki swojego losu, która pozwoliłaby mu nadal żyć, znalazło punkt oparcia w wyroczni Pytii\*. Jego życie, ujarzmione wyrocznią, którą musiał zinterpretować, było podtrzymywane światłem tej ponurej gwiazdy. Wiara, logika, wizje, jeśli mają jakiś punkt orientacyjny, wszystkie znajdują miejsce w pewnej całości, która nie dopuszcza żadnych namiastek lub manipulacji, choć filozof i historiograf mogą stawać przed tego rodzaju pokusami. Duchowość w swym najgłębszym znaczeniu stanowi filtr jednoczący egzystencję.

\* Chodzi o przepowiednię ojcobójstwa i kazirodztwa (przyp. wyd.)

## 5. Duchowość i tradycja

Klasyczny świat łaciński lubił przedstawiać własną historię jako *mos maiorum*, obyczaj starszych. Obyczaj ojców nakazywał szacunek i nie mógł być zdradzony. *Zawsze* należało się do niego odwoływać, w przeciwnym razie narażano by się na zarzuty o zabobon, to znaczy wprowadzanie nowości, która nie znajdowała potwierdzenia w rzymskiej tradycji.

Starożytny świat chrześcijański poruszał się w takim środowisku kulturowym z niewiarygodną sprawnością. Do kategorii „tradycji” (po grecku *paradosis*) wprowadził całość swego orędzia oraz wszystko, co pozytywne w innych kulturach, w szczególności tej żydowskiej, „pamięci patriarchów”, oraz łacińskiej, „obyczaju przodków”.

Historia duchowości chrześcijańskiej toczy się równolegle z pojęciem tradycji, powszechnie rozumianej w starożytnym świecie jako bujna winnica, która wyrosła z jednej i tej samej winorośli<sup>9</sup>. Zostawmy jednak na boku obraz; Tradycja nie jest rozumiana jako suma tradycji kulturowych starożytnego chrześcijaństwa<sup>10</sup>, lecz jako istota wszystkiego, co chrześcijańskie, przekazywanego jako depozyt (pojęcie *tradere/paradosis*) z pokolenia na pokolenie, z jednego wierzącego na drugiego, ze wspólnoty na wspólnotę. Stanowi ona jedną całość ze świętymi Pismami, rodząc — jak się wyraził św. Hieronim pod koniec IV wieku — ową *pietas*, która potwierdza to, co znajduje się napisane w Biblii, i która kwalifikuje wierzącego jako człowieka Kościoła<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Użyty tu obraz pochodzi od Tertuliana, *De praescriptione haereticorum*, 20,5-9 — zob. tekst zacytowany w cz. I, roz. 2, p.lb.

<sup>10</sup> Rozróżnienie między Tradycją a tradycjami jasno omawia Y. M. Congar, *La tradizione e le tradizioni*, 21., Paoline, Rzym 1961 (esej historyczny), 1965 (esej teologiczny) (oryg. franc. dwa wyd. w 2 tomach, Paryż 1963 i 1964.).

<sup>11</sup> Hieronim, *Adversus Helvidium* 2: „[Helwiusz] mógł, owszem, czytać to, co zostało napisane, ale nie mógł poznać tego, co zostało potwierdzone przez pobożność”; tamże 17:

„W odniesieniu do Tertuliana ograniczę się do stwierdzenia, że nie był on człowiekiem Kościoła (...). Porzuciwszy źródło prawdy, biegamy za strumykami opinii”. Zob. także artykuły: V Grossi, *La coscienza storica tra Bibbia e Tradizione*, „Lateranum” 6 (1990), s. 653-678; tenże, *Nota sulle nozioni di tradizione e coscienza storica nel dibattito moderno sulla storia della Chiesa*, „Lateranum” 67 (2000), s. 115-130.



**CZĘŚĆ PIERWSZA**  
**OKRES PRZEDNICEJSKI**

## ROZDZIAŁ PIERWSZY

# Kontekst łacińskiej duchowości chrześcijańskiej

Łacińska duchowość chrześcijańska zrodziła się i rozwinęła w trojakim kontekście: helleńsko-rzymskim, religii Rzymian oraz judaizmu.

## 1. Kontekst hellenistyczno-rzymski

Duchowość chrześcijańska rozkwitła w obrębie hellenistyczno-rzymskiego modelu społeczeństwa, które miało właściwe sobie ideały i przewodników duchowych. W niniejszym rozdziale spróbujemy, choć w sposób bardzo uproszczony, nakreślić te ideały i przedstawić głównych rzymskich przewodników duchowych współczesnych chrześcijaństwu. Po kilku uwagach na temat ogólnego kontekstu kolejne paragrafy poświęcimy Senece, roli filozofa cynickiego, szkole Sekstiuszów, poetom satyrycznym Juwenalisowi i Marcjalisowi, przesłaniu edukacyjnemu przekazywanemu przez teatr. Syntetyczne zestawienie tego podłoża kulturalnego z ideałami rodzącego się chrześcijaństwa zakończy ten rozdział o ogólnym kontekście duchowości chrześcijańskiej początków.

### a. Kontekst całościowy

Kultura łacińska w epoce rodzącego się chrześcijaństwa nie była niezależna (jak zresztą od samego swego początku) od kultury greckiej (literackiej, politycznej i religijnej), niemniej jednak stworzyła pewną oryginalność na właściwym sobie łacińskim terenie. Do swego języka, otwartego na każdą kulturę, wprowadziła neologizmy greckie, etruskie, sabińskie itd. Jej religia nadała obcym bogom — choć z niemałym trudem — rzymskie obywatelstwo, nie przejmując się zbytnio tym, że nie byli oni rodzimi. Społeczeństwo rzymskie ponadto nie miało, jak na przykład naród żydowski, kasty kapłańskiej, pełniącej rolę przewodnika moralnego dla obywateli. Zadanie to najczęściej przerzucano na rodzinę, która w osobie *paterfamilias* miała swego *sacerdos* i punkt spójności. Podobnie przez rodzinę zachowywano i przekazywano obyczaje przodków (*mores maiorum*).

Łacińska *paideia*\* kładła duży nacisk na tradycję ustną i także pisaną w rodzaju *sententia*. Ta ostatnia ze względu na swą zwięzłość pozwalała na łatwe zapamiętywanie, dzięki czemu pełniła rolę ciągłej zachęty etycznej i pedagogicznej. Poprzez nią patrzono na archaiczne (tj. z okresu wczesnej republiki) społeczeństwo rzymskie jak na model równości społecznej pod względem podziału dóbr, a więc i model sprawiedliwości społecznej, zdrowia moralnego, poświęcenia się dla dobra publicznego. Również po drugiej wojnie punickiej<sup>1</sup>, kiedy „muza o natchnionym kroku weszła wojowniczo do okrutnego miasta Romulusa” i Rzym podbił Magna Grecia<sup>2</sup>, kultura polityczna i religijna „tradycyjnego” Rzymianina zachowała kierunek sprzyjający jedności i zgodzie właściwej dla *respublica*. Promowano

\* *Paideia* (gr.) = wychowanie, kształcenie, karcenie (przyp. tłum.).

<sup>1</sup> Taka idealizacja wynikała z początkowej ekonomii rzymskiej, opartej na rolnikach indywidualnych. Po drugiej wojnie punickiej nastąpił wzrost produkcji niewolniczej wraz ze związanymi z tym problemami społecznymi i rodzinnymi. W późnej starożytności niewolnictwo zastąpiono z kolei kolonatem (ziemie oddawane żołnierzom okupującym podbite kraje). Naturalnie fakt ten stworzył liczne problemy w relacjach z narodami okupowanymi; były one na ogół natury politycznej, religijnej i kulturalnej.

<sup>2</sup> Rzymianie w okresie między drugą wojną macedońską (200-197) a zdobyciem Koryntu (146 przed Chr.) nawiązali kontakty z wielkimi ośrodkami kulturalnymi w Atenach i Pergamonie.

formację obywatela, w której kładziono nacisk na jego integrację w życie ogółu<sup>3</sup>.

Ogniwem łączącym świat grecki z łacińskim byli w początkowym okresie Plutarch, Proklus i stoicyzm; w późniejszym czasie rolę tę pełnili głównie neoplatonicy, zwłaszcza Porfiriusz i Plotyn.

Chrześcijaństwo łacińskie poruszało się w ramach takiej właśnie mentalności kulturowej, którą możemy podzielić na dwa okresy, mając świadomość pewnych uproszczeń: 1) chrześcijanie z II i III wieku obracali się w kulturze Seneki (popełnił samobójstwo w roku 65 po Chr.); 2) w wiekach IV i V egzystowali w ramach transformacji społeczno-polityczno-religijnych późnej starożytności.

Pierwszy okres charakteryzują: epoka Flawiuszów (69-96 po Chr.); historiografia Tacyta i Swetoniusza (II wiek); dramat Juwenalisa, poety z Arpino, zmuszonego żyć w Rzymie jako obcy w społeczeństwie, które on sam opisuje jako absurdalne, a więc niemożliwe do życia; aspiracje duchowe dojrzewające poza Rzymem (np. *Metamorfozy* Apulejusza w Afryce); epoka Antoninów (117-192), którzy usiłowali nadać pewną jedność rzymskiej polityce i filozofii; kryzys, jaki dotknął instytucje Cesarstwa w III wieku, określane przez historyków mianem początku epoki późnej starożytności.

Drugi okres obejmuje drugą połowę IV wieku aż po pierwsze dziesięciolecie wieku V. Możemy jednak rozszerzyć go nawet do Grzegorza Wielkiego, to znaczy do początku wczesnego średniowiecza, choć w tej epoce mamy już do czynienia z chrześcijańską *paideią*, która w życiu publicznym zajęła miejsce klasycznego wychowania z epoki rzymskiej.

Historiografia tego drugiego okresu znajduje wyraz w syntetycznym obrazie „świętego męża”. To on pośredniczy w kontakcie ludzi ze światem Boskim tudzież w świecie trudnego współżycia społecznego, przeważnie na terytorium Wschodniego Cesarstwa Rzymskie-

<sup>3</sup> W szczególny sposób teatr dawał nie tylko rozrywkę właściwą komedii, ale zwłaszcza w tragediach przekazywał wartości *pietas*, zgody wśród obywateli, wolności politycznej wbrew tyranii. W czasach Terencjusza toczono w Rzymie ożywioną debatę na temat wzorców etycznych, wywołaną filantropią menandrejską, wprowadzoną tam przez Polibiusza (był on wśród zakładników Emiliusza Paulusa po klęsce pod Pydną w Macedonii). Chodziło o zupełnie nowy rodzaj przedstawień dla rzymskiej publiczności. Do teatru rzymskiego uczęszczała publiczność masowa, a nie tylko senatorowie, którzy mieli tam miejsca zarezerwowane (Liwiusz, *Historiae* 34,44,5).

go. Na Zachodzie jest to „mąż Boży”, który w epoce późnoklasycznej czerpie swą mądrość z chrześcijaństwa, przeżywanego w ścisłym związku z neoplatońskim synkretyzmem, egipską astrologią, żydowską Torą. Osobiste umiejętności „męża Bożego” powołują do istnienia zastępy mnichów wschodnich, którzy często docierają do wybrzeży zachodnich, przyczyniając się do pożytecznych kontaktów między miastami i wsiami, między władzami cywilnymi i religijnymi. W „świętym mężu” — obecnym w świecie przez swe relikwie, które po dotknięciu dokonują cudów, a będąc pod opieką biskupa, dają gwarancję autentyczności — Zachód odnajduje swoje kontakty ze światem Boskim. Późna starożytność chrześcijańska, usiana świętymi mężami i relikwiami, zrodziła nasze społeczeństwo. Od IV w. zacywn ewangeliczny ożywił na nowo cały Zachód, który znajdował się w fazie tak głębokiego zagubienia, że niektórzy uważali je za nieodwracalne<sup>4</sup>.

#### b. „Seneca noster”

Chrześcijanie uważali Senekę za jednego spośród swoich. Ze względu na głoszoną przez niego filozofię nazywali go wprost „naszym Seneką”<sup>5</sup>. Kulturę (*cultura animi*) widziano w Rzymie w retoryce (która ucząc wygłaszania publicznych przemówień, dawała niezwykle skuteczne narzędzie oddziaływania społecznego), w filozofii i ideologii stoickiej. Te trzy dominanty kultury rzymskiej współczesnej rodzącemu się chrześcijaństwu znalazły swoją syntezę w Senece, a przednicejskie ideały chrześcijańskie pokrywały się w dużej mierze z poglądami trzech nauczycieli życia moralnego ówczesnych obywateli: związanego ze szkołą neopitagorejską Sekstiuszów Sotona, który między innymi był przeciwny działalności

<sup>4</sup> Problematykę tę omawiają prace: Michel Meslin, *L'homme romain. Des origines au I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Essai d'anthropologie*, Hachette, Paryż 1978; Peter Brown, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Einaudi, Mediolan 1988; Werner Eck (red.), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*, Kolonia 1989; Charles Pietri, *Saints et démons: l'héritage de l'agiographie antique*, w: *XXXVI Settimana di studi sull'Alto Medioevo: Santi e demoni nell'Alto Medioevo Occidentale* (7-13 aprile 1988), Spoleto 1989, s. 17-92; S. Pricopo, *Monaci, filosofi e santi*, Soveria Mannelli 1992; Francesco Paolo Rizzo, *Sofisti esanti. Due esemplarità a confronto nell'Impero romano-cristiano dei secoli IV e V*, „Cristianesimo nella storia” 19 (1998), s. 243-253.

Zob. np Tertulian, *De anima* 20; Hieronim, *Ad Iovinianum* 1,49; J. M. Déchanet, *Seneca noster. Des lettres à Lucilius à la Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, w: *Mélanges J. De Ghellinck* t. II, Gembloux 1951, s. 753-766.

politycznej (jeden z elementów charakteryzujących chrześcijaństwo przedkonstantyńskie); Papirusza Fabiana, mówcy i filozofa z kręgów cynickich (cynicy posługiwali się przepowiadaniem ludowym, aby popularyzować swoje przesłanie, a po stronie chrześcijańskiej kazanie do ludu stało się głównym narzędziem ewangelizacji w epoce patrystycznej); Attalosa, filozofa stoickiego będącego pod wpływem ascetyki cynickiej. Neopitagoreizm w wydaniu szkoły Sekstiuszów, stoicyzm i cynizm wyznaczyły kierunek etyczno-polityczny myśli Seneki, a przez niego także rzymskiego chrześcijaństwa.

Seneka popełnił samobójstwo (z rozkazu Nerona) 19 kwietnia 65 roku. Jego śmierć była długa i bolesna. Po podcięciu sobie żył — najpierw na rękach, a później także na nogach, ponieważ krew nie wypływała — umarł w wannie, udusiwszy się parą wodną. Unie-możliwiono mu sporządzenie testamentu, to znaczy najwyższego aktu wolności, przez który obywatel rzymski mógł dać wyraz swej godności społecznej. W pamięci chrześcijan Seneka zachował się jako ściśle związany z historią tych, którzy ponieśli śmierć za czasów Nerona: Piotra, Pawła oraz innych, wspominanych w źródłach chrześcijańskich i rzymskich<sup>6</sup>.

Jego dzieło miało zasadniczo charakter etyczno-filozoficzny, o czym świadczą już same tytuły pism, zarówno tych zagubionych (dwanaście ksiąg listów do brata Novatusa nosiło tytuły: *Desuperstitione*; *De remediis fortuitorum*; *De officiis*; *De matrimonio*; *De amicitia*; *De immatura morte*; *Exhortationum libri*; zaginęło również dzieło *Moralis philosophia*), jak i twórczości, która się zachowała (w szczególności *Dialogi* oraz *Listy do Lucylusza*; te ostatnie powstały w okresie jego wycofania się z działalności publicznej).

Jego przesłanie zostało przekazane poprzez „dialogi”, grecki odpowiednik rzymskich form literackich *diatribe/dialecsis* lub *sermo*. *Diatribę/dialecsis* lub *sermo* było to „kazanie ludowe”, które zmierzało do kwestii moralnych za pomocą monologów, przerywanych wystąpieniami „pedagogicznymi” w rodzaju: „ty powiadasz, ktoś powie, ktoś powiedział, ty powiesz”, pochodzącymi z antycznego dialogu sokratejsko-platońskiego. Innymi słowy, chodziło o wykład

<sup>6</sup> Klemens Rzymski, *List do Koryntian*, rozdz. 65; Euzebiusz, *Historia kościelna* 2,25. O śmierci Seneki opowiada Tacyt w swoich *Annales* 15,62-64.

na tematy etyczne, mający na celu przekonanie opinii powszechnej, a zatem nie zawodowych filozofów<sup>7</sup>.

Na przykład w *Dialogach* pierwsze sześć ksiąg podaje narzędzia ascetyczno-moralne dla pokonania zła wynikającego z namiętności zarówno publicznych, jak prywatnych; w pozostałych księgach (7-12) padają zachęty do osiągnięcia spokoju duszy, pokoju rozumu, o ile dostroi się on do „racjonalności losu”<sup>8</sup>. Seneka zwraca się do ludzi zaangażowanych na co dzień w tworzenie lub kierowanie *res publica*; jego etyka obejmowała więc cały zakres egzystencjalny życia. A ponieważ zwracał się do klasy panującej, na ogół do przedstawicieli warstwy ekwitów\*, jego nauczanie nie ma gwałtownych i niejednokrotnie wulgarnych tonów przepowiadania cynickiego, ale raczej stosuje przekonywanie, tak jak to czynił na przykład Cynceron w *Rozprawach tuskulańskich*<sup>9</sup>.

Nauczyciele Seneki, wykształceni na gruncie neopitagorejskim, w duchu szkoły Sekstiuszów i cynickim (w szczególności Attalos, por. *Listy* 110,14), ukierunkowali go w stronę wyboru życia „kontemplacyjnego”, opierającego się na refleksji i studium, a jednocześnie skłonili do odrzucenia kariery sędziowskiej i politycznej, jaką planował dla niego ojciec<sup>10</sup>. Jako filozof zdecydowanie piętnuje wady istniejące w rzeczywistości społecznej, w której był zmuszony żyć, tak iż nazywano go „tępicielem wady” (Kwintylianus 10,29, *egregias vitiorum insectator*), najsurowszym krytykiem obyczajów (Laktancjusz, *Divine institutiones* 5,9,

<sup>7</sup> Diatrybami były npi konwersacje filozoficzne Epikteta. W języku łacińskim po raz pierwszy z terminem tym spotykamy się u Aulusza Gelliusza. Największą siłą przyciągania wykazywała diatryba w krytyce obyczaju (*convicium saeculi*). Po zaniknięciu oratorstwa politycznego (w następstwie ukrócenia wolności republikańskich) w epoce cesarskiej pozostała ona dla zwyczajnych ludzi jedyną możliwością krytyki sprawujących władzę. Chrześcijanie wykorzystali w najwyższym stopniu tę możliwość, jak można się przekonać z pism apologetów (w szczególności Tertuliana), bez obawy narażania się na kłopoty z władzami cywilnymi.

<sup>8</sup> Była to słynna cnota autarchii (według Seneki), owoc nauki cynicko-stoickiej. Dla cynizmu podstawową cnotą było zadowolenie się tym, co daje los; dla stoicyzmu - to, co utożsamiało się z racjonalnością wszechświata. Ekwici—zamożni rzymscy obywatele nie zasiadający w senacie, cieszący się wieloma ważnymi przywilejami (przyp. wyd.)

<sup>9</sup> Są one modelem pośrednim między klasycznym dialogiem a kazaniem ludowym. Dzięki Horacemu przyczyniły się do rozpowszechnienia „kazania” (*sermo*) w Rzymie.

<sup>10</sup> Krótką syntezę informacji o Senecie można znaleźć we wprowadzeniu do *Dialogów*, napisanym przez G. Viansino (L. A. Seneca, *Idialoghi* t.I, Mondadori, Mediolan 1988). O pitagoreizmie Sekstiuszów zob. L. Ferrero, *Storia del pitagorismo romano*, Turyn 1956; I. Lana, w „Riv. Filol. Istr. Class.” 31,1953, s. 209).

19, *accusator*). Dystans między jego życiem prywatnym i politycznym a tym wymarzoną, przedstawianą najczęściej samemu sobie (*Listy* 27,1), również należał do *arcanum imperii*<sup>11</sup>. Jego wysiłek teoretyczny w dziedzinie etyki politycznej i społecznej był jednak znaczący i bardzo zbliżony do przesłania głoszonego wówczas przez chrześcijan. Na płaszczyźnie etyczno-antropologicznej, to znaczy w odniesieniu do wartości każdego pojedynczego człowieka właśnie dlatego, że nim jest, humanitaryzm stoicyzmu rzymskiego, który podkreślał związek łączący ze sobą wszystkich ludzi, znalazł w Senecie i w chrześcijaństwie dwóch bliskich sobie krewnych<sup>12</sup>.

Na płaszczyźnie ograniczeń etycznych całej ludzkości, a nie tylko niektórych klas, Seneka był uczniem Sotiona, wychowanka szkoły Sekstiuszów o inklinacjach neopitagorejskich, charakteryzującej się pesymizmem i tendencjami do mistycyzmu. Człowiekiem duchowym, według Seneki, jest mędrzec, który osiąga w sobie jednolitość współbrzmiającą z harmonią wszechświata, niedostępną dla wszystkich. „Za wyjątkiem mędrca — pisze — nikt nie postępuje w sposób jednolity, my wszyscy mamy wiele twarzy” (*Listy* 120,22).

### c. Kazanie ludowe cynickiego filozofa

Rzeczywistość ludzka o „wielu twarzach”, odmiennych dla każdej pojedynczej egzystencji, doprowadziła cyników do filozofo-

<sup>11</sup> Informacje dotyczące jego życia publicznego zawdzięczamy Tacytowi i Dionowi Kasjuszowi, a nie jego własnym pismom. Chrześcijaństwo łacińskie przednicejskie nie było w tym względzie zbyt dalekie od Seneki, choć z innych racji. Przykładowo wtajemniczenie religijne było ograniczone do grona *adeptów*, a więc było skrywane przed obcymi, czyli niewtajemniczonymi. Na płaszczyźnie publicznej to Tertulian jako pierwszy wskazał na nie zawsze prawdziwy obraz chrześcijanina „męczennika”. Ktoś bowiem dobrowolnie pozwał się aresztować, aby później móc skorzystać z okazji i być przyjętym na nowo do wspólnoty kościelnej, od której został oddzielony z powodu życia małżeńskiego niezgodnego z etyką chrześcijańską (*De pudicitia*, 22). [*Arcanum imperii* — ironiczny termin nawiązujący do chrześcijańskiego *arcanum fidei* — przyp. wyd.]

<sup>12</sup> Stoa środkowa (Panecjusz) i stoa rzymska (Cyceron) opowiadały się za najbardziej wielkodusznym humanitaryzmem (stąd stoicki optymizm oparty na rozumie, racjonalność, *logos* więzią wszystkiego), natomiast stoicyzm antyczny kładł bardziej nacisk na to, by mędrzec umiał oddzielić swój rozum (widziany rzecz jasna pozytywnie) od powszechnych poglądów na cnotę (widzianych negatywnie). Tak rozumiana ukryta mizantropia nie była jednak popierana przez chrześcijaństwo, które widziało swój własny fundament we wcieleniu Słowa i wierze w zmartwychwstanie ciała, dwóch biegunach poddawanych ciągłej refleksji krytycznej w chrześcijaństwie łacińskim (por. na przykład w odniesieniu do okresu przednicejskiego literaturę apologetyczną *De camis resurrectione*).



wania na placach<sup>13</sup>. Przepowiadając do zwyczajnych ludzi, a więc nie zważając na ich przynależność do jakiejś klasy politycznej bądź szkoły filozoficznej, zachęcali po prostu słuchaczy do stawania się lepszymi. Kazanie cynickie podejmowało zasadniczo tematy etyczne i zmierzało do przekazania pewnej nauki mającej na celu pożytek bliźniego. Kaznodzieja cynicki był więc apostołem, misjonarzem obdarzonym wolnością słowa, który zachęcając wszystkich do nawrócenia, czynił z krytyki istniejącego obyczaju swój główny temat. Jego homilia demaskowała pozory lub „fałszywe przekonania” (*chelenodoxia*) o potrzebach, nie naturalnych, lecz wymyślonych przez społeczność bogatych. Ponadto miał obowiązek przekazać swemu uczniowi to samo zadanie. Kaznodzieja cynicki, prezentując wizję społeczeństwa prostszego i mniej wyszukanego, niejako podnosił biednego do roli prawdziwego filozofa, ponieważ czynił go wolnym od ciężaru rzeczy i potrzeb. W ten sposób ubogi zyskiwał szacunek filozoficzny przysługujący temu, kto był w posiadaniu cnoty autarchii (panowania nad sobą). Ta zaś, zakładając pokonanie „fałszywych” pragnień i odzyskanie ufności we własne siły, pociągała za sobą praktykowanie fizycznej i psychicznej ascezy<sup>14</sup>.

W neopitagoreizmie, obecnym również u Seneki, autarchia miała inspirację religijną, która w chrześcijaństwie przednicejskim była stałym elementem wychowania najpierw każdego kandydata do chrztu (katechumena), a później ascety (mnicha, celibatariusza, dziewicy konsekrowanej). Osiągnięcie tak wzniosłego poziomu etycznego było głoszone przez cyników jako cel możliwy dla wszystkich, nawet dla tych, którzy nie mogli mieć nadziei na dostąpienie paidei „sztuk wyzwolonych”. „Filozofować mogą wszyscy” — głosiła zasada cyników, a diatryba (połączenie dialogu filozoficznego i mowy zachęcającej) stanowiła jej formę literacką. Jej skuteczność

<sup>13</sup> Filozofowie ci przybyli ze Wschodu i bardzo licznie rozpowszechnili się w Rzymie razem z religiami o charakterze mesjańskim i soteriologicznym. W cynizmie asceza nie miała inspiracji religijnej. Cynicki kaznodzieja bowiem był zasadniczo laikiem, który kontestował panującą Kulturę. Jednak ze względu na jego dynamizm misjonarski często porównywano jego działanie do kierownictwa duchowego prowadzonego przez charyzmatycznego przywódcę. Chrześcijanie III wieku widzieli w takich kaznodziejach nawet pewnego rodzaju przebiterów czy biskupów. Asceza neopitagorejska była natomiast właściwa dla każdego wtajemniczonego i tego, kto dokonywał wyboru celibatu lub dziewictwa.

<sup>14</sup> Por. P. Hadot, *Eserazi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Turyn 1988 (wyd. franc. 1981, III wyd. Paryż 1993).

stała się tak wyjątkowa, że — zdaniem uczonych — stworzyła niemal pewnego rodzaju filozoficzną *koinē*. Diatryba stosowała styl sentencji, w którym realizm i szczerść znajdują łatwą drogę do zrozumienia i dużą siłę przekonywania. Chrześcijaństwo, zwłaszcza greckie, było nią tak przesiąknięte, że jeszcze Ojcowie kapadoccy porównywali kaznodzieję cynickiego do mnicha (Grzegorz z Nazjanzu, PG 37,151), choć niekiedy dla uspokojenia słuchaczy czuli potrzebę podkreślania również różnic (np. Bazyli, PG 30,583).

#### d. Ascetyzm cynizmu rzymskiego

Chrześcijaństwo łacińskie zbliżyło się do cynizmu przede wszystkim za pośrednictwem stoicyzmu Seneki. Stoicyzm miał bowiem korzenie cynickie: nauczycielem stoika Zenona był cynik Krates. W Rzymie podobieństwa między cynizmem a stoicyzmem stały się tak ścisłe, że pozwoliły Juwenalisowi ironicznie stwierdzić, iż stoicy różnią się od cyników tylko tuniką, którą noszą (*Satyry* 13,122). Ponadto paradoksy stoickie (*paradoxa stoicorum*), na przykład te Cycerona (w środowisku łacińskim wzór kazania ludowego), miały swe korzenie w gwałtownych niekiedy polemikach cyników. Podobnie cynicka była przyjęta przez Senekę pochwała ubóstwa i ascezy (*ponos i askesis*)<sup>15</sup>. W kręgu rzymskim ugruntował się neostoicyzm o tendencjach cynickich, choć panująca w stolicy mentalność wniosła odpowiednie poprawki.

Jedną z najbardziej typowych rzymskich poprawek było odrzucenie cynickiego postulatu, by nie przejmować się pewnymi publicznymi uczuciami, na przykład wstydem<sup>16</sup>. Ale niezależnie od tej rzymskiej interpretacji lub — jeśli wolimy — adaptacji cynizmu to właśnie dzięki swojemu narzędziu przepowiadania, diatrybie, cyni-

<sup>15</sup> Zob. *Dialogi* 12,12,7; *Listy* 20,7; 80,5-6.

<sup>16</sup> Informacja ta pochodzi od Cycerona (*De officiis* 1,48), który zarzucał cynizmowi brak wstydu, bez którego nie istnieje uczciwość i prawość. Dla starożytnych cyników wszystko, co wykracza poza rozum i naturę, nie miało żadnej wartości. Przeciwwstawiając się z zasady obowiązującemu modelowi życia, uważali za pozbawione fundamentu naturalnego lub racjonalnego wszelkie konwenanse społeczne, do których zaliczali także uczucie wstydu. Ta Krytyka, której promotorem był Cyceiron, została bardzo dobrze przyjęta w kręgach chrześcijańskich. Np. Augustyn jeszcze w V wieku przypisywał im tę winę (*Państwo Boże* 14,20; 19,1,3).

ko-stoicy trafiali wprost do świadomości słuchaczy. Napominając ich, ganiąc jako niegodnych, aby wzbudzić w nich poczucie winy, wprowadzali w ich dusze owo *taedium*, które kieruje w stronę „nawrócenia”<sup>17</sup>. Niezależność od fałszywych potrzeb, a więc wolność wewnętrzna — skoro została utracona polityczna — była prezentowana przez cyniko-stoików za pomocą przykładów z życia codziennego, cytatów poetyckich, przysłów, krótkich sentencji, synonimów. Nie gardzili też czasem ludowymi wulgaryzmami.

W takiej optyce nauczyciel prawdy, antyczny *aīus* z rzymskich rodzin, został zastąpiony na forum publicznym przez świadka prawdy, filozofa cynickiego, który nie tyle mówił jak filozof, co raczej jako taki postępował w życiu, przedstawiając siebie jako godnego zaufania przewodnika sumień<sup>18</sup>.

Jeśli w starożytności panowało powszechnie przekonanie, że nauczycielami ludzkości byli antyczni filozofowie, to wraz z propagandą cynicką ukształtowała się idea, że prawdziwymi filozofami są ci, którzy dają świadectwo swojej filozofii. Myśl tę przejęli chrześcijanie, a potwierdzili to szczególnie w czasie prześladowań w osobach swoich męczenników. W optyce cynickiej, w ujęciu Seneki, etyka stawała się sama metafizyką, to znaczy niepodważalnym dowodem wiary, którą się wyznaje i którą się głosi. Kto wygłasza mowy — mawiał często Seneka — powinien „słyszeć” to, co przepowiada (np. *Listy* 75,1-4). Cynizm zmusił szkoły filozoficzne do tego, aby treść i cel swojego filozofowania uzasadniały odniesieniem do życia. Pod tym względem znalazł on w chrześcijaństwie, religii o charakterze soteryczno-egzoterycznym\*, niemal naturalnego sprzymierzeńca. Filozofia w takim rozumieniu, na równi z religią chrześcijańską, zajmowała bowiem miejsce ponad gramatyką i retoryką. Większą wagę przywiązywano do treści etycznych niż do stylu literackiego. Wybór ten narzucił samej mowie retorycznej

<sup>17</sup> Zob. w odniesieniu do przepychu: Seneka, *De beneficiis* 1,10,13.

<sup>18</sup> Seneka przytacza przykład cynika Demetriusza, który osiągnąwszy prawdziwą autarchię, nie był już nauczycielem prawdy, ale jej świadkiem (*Listy* 20,9). Teza ta została niemal dosłownie powtórzona w J 3,21: *Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła*. Wielu więc porzucało retorykę dla filozofii. Również Papiriusz Fabian, nauczyciel Seneki, wyrzekł się retoryki na rzecz filozofii (Seneka, *Dialogi* 10,10,1).

\* Egzoteryczny — zrozumiały, popularny, przeznaczony nie tylko dla wtajemniczonych, jawny, dostępny dla każdego (przyp. wyd.)

nowe formy wyrazu, ponieważ trzeba ją było dostosować do poziomu rozumienia słuchaczy.

Przyjęty przez chrześcijaństwo, wybór ten zaowocował nową wiosną języka łacińskiego. Choć zawodowi filozofowie rzymscy używali w swoich wykładach greki, a nie łaciny (tak czynili przedstawiciele szkoły Sekstiuszów, Anneusz Cornutus, Muzoniusz Rufus, Marek Aureliusz), to jednak Seneka posługiwał się łaciną, w czym naśladowało go chrześcijaństwo w epoce przednicejskiej. Choć używało ono greki jako języka oficjalnego, to jednak ze względu na swych łacińskich słuchaczy przetłumaczyło na ich język Biblię, dając tym samym początek kształtowaniu się języka łacińskiego chrześcijan<sup>19</sup>. Wprawdzie taki wybór napotykał na wiele trudności w środowisku ludzi wykształconych, między innymi ze strony Augustyna z Hippony, niemniej jednak pozwolił chrześcijaństwu stać się zjawiskiem masowym, jednocześnie nie odrywając go od świata uczonych, dzięki glebie przygotowanej przez stoicyzm Seneki, o tendencjach cynickich.

Uporządkowany wykład doktrynalny (*lucidus ordo* Cycerona, który postulował, aby każda przemowa zawierała *exordium, propositionem, divisio* i *tractatio*), pierwszoplanowy element kompozycji retorycznej, u cyników i chrześcijan ustępował miejsca nowemu oratorstwu o charakterze etycznym, które dawało pierwszeństwo treściom oraz formom wyrazu zrozumiałym dla najbardziej prostego audytorium. *Probare et monere* (przekonywanie i zachęcanie) w przemowie etycznej stawały się czymś zasadniczym w porównaniu z właściwym retoryce *docere et delectare* (nauczaniem i sprawianiem przyjemności). Innymi słowy, starano się pojęcia przedstawiać w formie przykładów i nadawać im pewnej konkretności, a z punktu widzenia językowego przekazywane treści ujmowano w formuły sentencjonalne.

Sentencja, rytmiczna formuła, która bardziej oddziałuje na duszę niż racjonalny wykład, nastawiony na przykucie uwagi umysłu, pozwalała mówcy niemal automatycznie proponować siebie jako duchowego kierownika sumienia słuchacza.

<sup>19</sup> Szkoła z Nijmegen, reprezentowana głównie przez T. Schrijnena i Christine Mohrmann, wiele miejsca poświęca temu tematowi, którego analiza jest jeszcze na etapie rozwoju (por. *I caratteri del latino cristiano*, pod red. Silvano Boscheriniego, Patron, Bolonia 1977).

## e. Szkoła Sekstiuszów — „powiedzenia” Ojców

Sentencja odgrywała w starożytności ważną rolę pedagogiczną. Za sprawą szkoły Sekstiuszów (koniec I wieku po Chr. i początki ery chrześcijańskiej) osiągnęła ona w Rzymie szczególną rangę filozoficzną. Wykorzystywana w środowisku chrześcijańskim najpierw jako zwykła adaptacja rzymskiej formy i treści, później dała początek całemu *corpusowi* anegdot, które dotarły do nas jako „powiedzenia Ojców” (*apophthegmata Patrum*). Sentencja, mająca zwięzłą budowę i posługująca się terminami rzadko jednoznacznymi, dobrze nadawała się do nauczania etycznego prostych ludzi. Bardzo zbliżona do wyroczni (Menander w Grecji potrafił znakomicie wykorzystywać wyrocznie w kazaniu filozoficznym) ze względu na wielorakie możliwości interpretacji, ugruntowała się w Rzymie w okresie panowania Augusta, zwłaszcza za sprawą Publiliusza Syrusa. Jego sentencje „filozoficzne” o charakterze humanistyczno-moralizującym stały się — za pośrednictwem pantomimy — pasją młodzieży rzymskiej, która prześcigała się w ich naśladowaniu. Podręczniki doksograficzne\* (zbiory tematyczne) oraz florilegia\*\* sentencji i anegdot były wówczas stosowane powszechnie w szkolnictwie, najczęściej pełniąc rolę edukacyjną. Układający zbiory sentencji na ogół nie interesowali się ich źródłem pochodzenia, lecz raczej podkreślali, że stanowią one „regułę życia”, a nie tylko mają wartość filozoficzno-literacką. Od szkół filozoficznych—w szczególności stoicyzmu — czerpały sentencje aspekty normatywne o charakterze powszechnym. Prezentowały mądrość, która nie była owocem państwowej paidei, lecz wyrazem etyki osiąganey indywidualnie lub przez pewne grupy, które niekiedy przeciwstawiały się modzie narzucanej przez panującą politykę.

W okresie między 40 r. przed Chr. a 10 r. po Chr. mądrość ta znalazła swój konkretny kształt w rzymskiej szkole rodziny Sekstiuszów. Jej założycielami byli Kwintus Sekstiusz Niger, zmarły w 2 r. po Chr., oraz jego syn Kwintus Sekstiusz. Gromadziła ona w swo-

\* Doksografia — rodzaj twórczości polegający na badaniu i spisywaniu poglądów różnych myślicieli i szkół filozoficznych według pewnych ustalonych zasad (przyp. tłum.).

\*\* Florilegium — wybór utworów różnych pisarzy, antologia (przyp. tłum.).

ich szeregach ludzi szlachetnie urodzonych, intelektualistów oraz przedstawicieli wysokiej rangi społecznej, którzy po zniesieniu wolności republikańskich nie chcieli łączyć się w jakikolwiek sposób z tymi (jak np. Juliusz Cezar), którzy zawłaszczyli sobie panowanie nad Rzymem. Do szkoły tej należeli między innymi Papiriusz Fabian i Sotion, nauczyciele Seneki, a także słynny medyk Celsus. Adeptci, którym nie zależało na zdobywaniu urzędów politycznych (Sekstiusz Niger odrzucił posadę senatora oferowaną mu przez Juliusza Cezara), wręcz krytyczni wobec wszelkich kompromisów z władzą, zatem w znacznej mierze zgodni z poglądami filozofów stoickich (Seneka, *Listy* 98,13; 64,2), proponowali *otium życia*, kontemplacyjnego, dalekiego od „interesów” i osiągalnego jedynie na drodze rygorystycznych praktyk ascetyczno-dietetycznych<sup>20</sup>. Była to więc szkoła moralności praktycznej, synkretyczna, mocno naznaczona nauczaniem neopitagorejskim.

W szkole Sekstiuszów uczono formowania wzniosłego sumienia moralnego poprzez stosowanie szczerego i surowego badania siebie samego. Miało to prowadzić do owego panowania nad sobą, które stanowiło najwyższy wyraz wewnętrznej wolności mędrca. Skądinąd to samowychowanie do walki z namiętnościami i wadami nawiązywało do wytrwałości właściwej żołnierzowi rzymskiemu (Seneka, *Listy* 59,7-8; *Dialogi* 10,10,1) oraz do cnót najzdrowszej części starej tradycji rzymskiej, takich jak wstrzemięźliwość, umiarkowanie i odwaga (Seneka, *Listy* 73,15). Każdemu elementowi szkoły nadawano świadomość tego poczucia wielkości ducha, która otwierała mu (duchowi) drogę do „sięgania gwiazd”<sup>21</sup>, jak wyrażali się pitagorejczycy.

W szkole Sekstiuszów, niemej kontestatorce życia politycznego i panujących obyczajów, rodzące się chrześcijaństwo, w szczególności to afrykańskie, dostrzegało wiele podobieństw do siebie i karmiło się tymi samymi ideami pedagogicznymi. Kiedy bowiem afrykańscy chrześcijanie chcą opisać siebie, posługują się przykła-

<sup>20</sup> Zważywszy na zainteresowania naukami naturalnymi i medycyną, można łatwo wytłumaczyć ich upodobanie do diet. Podczas gdy jednak mistrz Pitagoras radził powstrzymywać się od mięsa ze względu na metempsychozę (transmigrację dusz z jednego zwierzęcia na drugie), to Sekstiusz odwoływał się do racji humanitarnych, to znaczy aby utemperować instynkt ludzkiego okrucieństwa, zdolny dojsć nawet do zabójstwa bliźniego.

<sup>21</sup> Sformułowanie pochodzenia pitagorejskiego na określenie bóstwa jako celu człowieka (Seneka, *Listy* 73,12).

dami — czerpanymi naturalnie z Pisma—często przyoblekając je w te same rzymskie cnoty, jakie promowała szkoła Sekstiuszów. Chrześcijanie tak bardzo odnaleźli się w tym nauczaniu, że schryścianizowali *Sentencje* jej założyciela<sup>22</sup>.

Podobny wkład mądrościowy, ale w sensie bardziej już chrześcijańskim, związany przede wszystkim z monastycyzmem egipskim, wniosły *Powiedzenia Ojców*, mieszanka sentencji i anegdot, pełniąca tę samą funkcję edukacyjną: miała przekonać do życia po chrześcijańsku<sup>23</sup>.

#### f. Ideały społeczeństwa rzymskiego — Juwenalis i Marcjalis

To, co filozof Seneka ujmował teoretycznie w formie zasad etyki, *Satyry* Juwenalisa i *Epigramy* Marcjalisa przedstawiają jako ideały społeczeństwa rzymskiego, zawarte w ich satyrze na rzeczywistość, w której dojrzewała i szerzyła się ewangelizacja chrześcijańska przed pokojem konstantyńskim.

Juwenalis i Marcjalis byli przyjaciółmi, tak iż informacje, jakie posiadamy na temat Juwenalisa, zawdzięczamy praktycznie temu, co zachował Marcjalis<sup>24</sup>. Spróbujemy odtworzyć obraz ówczesnego społeczeństwa i jego ideałów, opierając się głównie na satyrach Juwenalisa, napisanych za Trajana i Hadriana (w latach 100-120 po Chr.).

Juwenalis, admirator Seneki ze względu na jego nieskazitelną moralną (*Satyry* 5,109; 8,212), z codzienności — odmalowanej przez niego w jej najrozmaitszych aspektach, przeżywanych przez niego zawsze z bólem, rozczarowaniem i gorzkimi złudzeniami — czerpie miłość do życia. Miłośnik życia prostego, jakie można byłoby prowadzić na wsi, jest zmuszony żyć w mieście, które stało się tak nieznośne, że odczuwa je jako zupełnie obce: czuje się po prostu obywatelem, ale nie obywatelem swego miasta.

<sup>22</sup> Henry Chadwick, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge 1959.

<sup>23</sup> Zob. S. Atanasio, *Vita di Antonio. Apoftegmi-Lettere* (pod red. L. Cremaschiego), Paoline, Rzym 1985; Jean-Claude Guy (red.), *I Padri del deserto. Così dissero così vissero*, Paoline, Rzym 1997 (wyd. franc. Paryż 1976).

<sup>24</sup> *Epigramma* 7,24 i 91; w 12,18 pisze do Juwenalisa, przebywając w Bilbilis (dzis. Calatayud w Hiszpanii), swoim miejscu urodzenia, około roku 102. Marcjalis zmarł w 104 r.

„Kiedy ty może niespokojnie krążysz, Juwenalisie — pisał mu przyjaciel Marcjalis z Bilbilis — po hałaśliwej dzielnicy Suburra albo zdobywasz wzgórze Pani Diany; kiedy od jednego do drugiego progu domu powiewa twoja toga, a ty, mknąc w górę i w dół przez Caelimontium, łamiesz sobie nogi, moje upragnione Bilbilis, pyszniące się złotem i żelazem, po wielu grudniach przyjęło mnie i uczyniło rolnikiem (...). Tak mi się podoba żyć, tak mi się podoba umierać” (*Epigramy* 12,18).

Juwenalis, porzuciwszy ćwiczenia retoryczne przemówień na temat historii ojczyzny, nie będąc zainteresowany filozofią<sup>25</sup>, bardziej niż rozprawiać, wolał rozglądać się wokoło, patrząc na „wszystko, co ludzie robią, ich śluby, lęki, gniewy, przyjemności, radości, błędy; wszystko to będzie zmieszane w mojej książce” (1,85-86). Jego satyra odśłania nam ideały paidei rzymskiej na przełomie I i II wieku (czyli w epoce, kiedy chrześcijaństwo pojawiło się w świecie łacińskim, zgodnie ze współczesnym świadectwem Pliniusza i Trajana na temat chrześcijan) w kontekście rzeczywistości przeżywanej na bardzo niskim poziomie moralnym i o której nawet wręcz niebezpiecznie było mówić. Juwenalis dawał upust swojej goryczy, na ile tylko mógł: „Czy zatem będę mówił źle o zmarłych pogrzebanych przy via Flaminia lub via Latina?” (1,170). „Kto może znieść miasto talc przewrotne?” (1,30). „Dla pieniędzy władza administracyjna ogałaca obywateli, najdroższy przyjaciel staje ci się donosicielem, kurator, sędzia, retor, nie przejmując się gniewem bogów, wypędzają swych klientów na bruk” (1,49-50).

Według niego cały system społeczny opierał się na uczciwości zachwalanej jedynie słowami, ale nie praktykowanej w życiu<sup>26</sup>. Dawne cnoty rzymskie były bowiem sławione jedynie w świątyniach Pokoju, Wierności, Zwycięstwa, Cnoty, Zgody (1,115-116). Jego Wysokość Pieniądz zajął ich miejsce w codzienności, roszcząc sobie prawo do bratania ludzi, tymczasem rodzi on rozpowszechnioną sytuację żebractwa, co nie może dobrze rokować dla przyszłych pokoleń.

<sup>25</sup> Pisze w satyrze 13,120-3: „Posłuchaj teraz, jaką pociechę mógłby ci dać ktoś, kto nigdy nie czytał sentencji cyników ani stoików, którzy różnią się od cyników tylko tunika, albo ktoś, kto nigdy nie studiował Epikura, zadowolając się jarzynami ze swego niewielkiego ogrodu”.

<sup>26</sup> Satyra 1,74: „Uczciwość jest chwalona przez wszystkich, ale umiera z zimna” (*Probitas laudatur et alget*).



„Nie ma niczego [złego] — pisze zniechęcony — co potomni mogliby dodać do naszych obyczajów: nasze dzieci nie uczynią i nie będą mogły chcieć więcej (...). Jeśli idzie o obyczaje, każda wada osiągnęła dno” (1,147-149); dalej przechodzi od wyzyskiwaczy kobiet, którzy próbują się wzbogacić „na pęcherzu szczęśliwej staruszki” (to znaczy żenią się z bogatymi, ale starymi kobietami) (1,39), do mężów stręczycieli (1,55-57), do zboczeńców (1,62), uwodzicieli „niezaspokojonych synowych, nieszczęśliwych żon, cudzołożników jeszcze w młodzieńczej szacie” (1,77-78).

Taki alarmujący obraz społeczeństwa, naszkicowany w pierwszej ze swoich satyr, Juwenalis rozwija następnie w pozostałych.

Ukazują nam one rozbieżności między ideałami a rzeczywistością, co pozwala nam uchwycić pustą przestrzeń w tkance społeczeństwa rzymskiego, którą później zajmą chrześcijanie, na przykład prezentując—w nawiązaniu do dawnych obyczajów Rzymu — nowy obraz kobiety (w *De cultu feminarum* Tertuliana), choć co prawda pomawiany o nieokrzesanie. Owidiusz, omawiając dbałość o piękno, używa wyrażenia o charakterze sentencjonalnym *culta placent*, a mianowicie że przyjemnie jest troszczyć się o własny wygląd<sup>27</sup>. Charakter sentencjonalny jakiegoś stwierdzenia nadawał mu walor społeczny, w tym przypadku kształtował styl i obyczaj społeczeństwa za panowania Augusta. Pojęcie *cultus* obejmowało różnorodne aspekty, takie jak pielęgnowanie, troska, upiększanie, cywilizowanie. Kultura oznaczała pozytywny rezultat wysiłków człowieka zmierzających do polepszenia jego stanu naturalnego, to znaczy postępu w różnych wymiarach życia społecznego, reprezentowanego zwłaszcza przez handel i przepych. Sztuki, a wśród nich ta związana z kosmetyką, stanowiły w tym kontekście drogę przejścia człowieka od zwierzęcości do systemu życia cywilizowanego. *Amor, voluptas* cnoty stanowiły duszę takiej idei postępu, pełniąc pierwszoplanową rolę w historii cywilizacji, odziedziczoną po Rzymie, za pośrednictwem Lukrecjusza, przez filozofię demokrytejsko-epikurejską<sup>28</sup>. Prostota antycznych obyczajów — jak ta kobiet

<sup>27</sup> Wyrażenie to znajduje się w *Medicamina faciei* w. 7 (odsyłamy do publikacji: A. M. Piredda, P. O. Nasone, *Medicamina faciei (I cosmetici)* Galizzi, Sassari 1989).

<sup>28</sup> Taka idea zachowała się również później w niektórych frakcjach chrześcijańskich o podłożu klasycystycznym, zwłaszcza przy okazji ożywionej polemiki między św. Augustynem a Julianem z Aeclanum.

sabińskich, przykładowych pod względem czystości<sup>29</sup> — w epoce rodzącego się chrześcijaństwa była uważana przez społeczeństwo rzymskie za zwykłe prostactwo. Pisał Owidiusz w *Ars amatoria* (3,113-114): „Był niegdyś czas prymitywnej prostoty (...). Niech się innym podobają dawne czasy ale ja dziękuję, że urodziłem się teraz”. W czasach Augusta tak wychwalana niegdyś kobieta sabińska była tylko „Sabinką spaloną słońcem” (Horacy, *Epodon liber* 2,41), „rumianą żoną Umbryjczyka” (*Ars amatoria* 3, 303-304). Kobieta czasów Augusta kochała kulturę, co wręcz irytowało Juwenalisa: „Nienawidzę kobietę (...) zważającą na reguły językowe” (*Satyry* 6, 434-456); dbała o fryzurę i kolor włosów, o gładkość skóry, którą zakrywała miękkimi szatami, zdobiła się licznymi naszyjnikami, kolczykami, koliami i łańcuszkami, często używanymi jako pieczęcie, które świadczyły o randze społecznej noszących je. Przepych i elegancja naturalnie wzmacniały jej uwodzicielski powab, który zachęcał do cudzołóstwa. Zmieniło się miejsce kobiety w społeczności: jej status zależności od *potestas* ojca i męża (*paterfamilias*) chylił się ku końcowi. Większa niezależność prowadziła ją nierzadko do zawieszenia słynnej wierności małżeńskiej i rodzinnej, właściwej dla kobiety rzymskiej. Z drugiej strony trudności zawarcia małżeństwa przy różnicy klas społecznych sprzyjały dość licznym związkom pozamałżeńskim i aborcjom, tak iż stały się one plagą społeczną<sup>30</sup>.

Właśnie na takim stanie rzeczy, na szerzącym się cudzołóstwie i aborcji koncentrowała się krytyka ze strony chrześcijan, którzy przykładali miarę grzechu kusicielki Ewy do ozdób kobiecych. Tertulian stawiał je wręcz na równi z ozdobami karawanu pogrzebowego, wiozącego kobietę skazaną na śmierć za własne grzechy jak Ewa (*De cultu feminarum* 1,1,3), a biskup Rzymu Kalikst, zgodnie ze świadectwem Hipolita zawartym w jego *Philosophumena*, unieważnił wiele związków quasi-małżeńskich uważanych za nielegalne przez prawo cywilne.

<sup>29</sup> Marcjalis, *Epigramy* 11,15,2: „czysta nie mniej niż antyczne Sabinki”, kiedy to „skromne warunki zapewniały czystość łacińskim kobietom” (Juwenalis, *Satyry* 6,287-290).

<sup>30</sup> Prawodawstwo cywilne próbowało przeciwstawić się skutkom przepychu (*Lex Iulia, De adulteriis coercendis*), odwołując się do tradycyjnego obrazu rzymskiego umiarkowania. Zoh. G. Clemente, *Le leggi sullusso e la società romana tra III e II secolo u.c.*, w: *Società romana e produzione schiavistica III*, Bari 1981, s. 1-14; Berthe Rantz, *Aperçu sur la situation de la femme à Rome*, „Les Études Classiques” 66 (1988), s. 289-299.

Druga satyra Juwenalisa poświęcona jest zbroczeniom, tj. homoseksualistom. Zjawisko to stało się tak powszechne również wśród pseudofilozofów stoickich, że — według Juwenalisa — skłaniało do twierdzenia, iż w Rzymie nie umiano nauczyć ludów barbarzyńskich niczego innego, jak tylko bezwstydnego zbroczenia, zniewieściałości, która prowadziła do utraty wiary w życie pozagrobowe (2,149-152)

i czyniła miasto społecznie niebezpiecznym, ponieważ nie można było w nim uczciwie pracować. Każdy obywatel był zdany tylko na siebie, często na łasce i niełasce pierwszego lepszego awanturnika, który przybywał w poszukiwaniu fortuny do Rzymu, gdzie wszyscy chcą żyć jak bogacze, nie mając przy sobie ani grosza<sup>31</sup>.

W Rzymie pracą stało się nawet schlebianie (satyra 4), by jak pasożyt zarobić odrobinę chleba. Powstawał w ten sposób obraz miasta nie pracującego, ale zapewniającego rozrywkę głodomorom (satyra 5). Taka sytuacja prowadziła mieszkańca do upokarzającej i smutnej konstatacji, że „całym owocem przyjaźni z wielkimi jest to: odrobina pokarmu (...), ale już bez możliwości poznania koloru swego chleba” (5,14; 75).

Kobiecie bezwstydnej poświęcona jest cała satyra szósta. Ożenić się z nią znaczy „nadstawić głupiego karku pod małżeński postronek” (6,43). Kapryśna, próżna, despotyczna, pyszna, przemądrzała, gotowa jest zawsze rozwieść się. Ciągłe próbując naśladować męczyznę, „kocha się w sile”, uciekając przed swoją płcią, „zabija ludzi za pieniądze już w łonie matczynym” (6,596). Uległa jedynie wykastrowanemu kapłanowi (6,530nn), „kobieta ukazuje się, jaką jest” (*tum femina simplex* — 6,327). Jak Eppia (żona pewnego senatora) „zapomina o swoim domu, małżonku, ojczyźnie, dzieciach” (6,85-86).

Przedstawiony nam przez Juwenalisa obraz kobiety, bogatej lub biednej, całkowicie opanowanej przez żądze, pozbawionej wstydu i religii (6,342nn), być może jest przesadny i zawiera wiele osobistego mizoginizmu, tym niemniej daje nam wizerunek, który zapewne ma swe korzenie w kontekście społecznym Rzymu w początkach II wieku.

<sup>31</sup> Satyra 3,21-22; 119; 165: Rzymie nie ma już miejsca na uczciwą pracę, żadnej zapłaty za trud (...). Nie ma już miejsca dla Rzymian (...). Każdy ich wysiłek w Rzymie jest nieznosnie ciężki”.

Upadek moralny prowadził — zdaniem Juwenalisa — do skupienia się na tym, co zewnętrzne, ograniczając do minimum znaczenie nauki i wszystkiego, co mogło wiązać się z poważnym zaangażowaniem kulturalnym na rzecz społeczeństwa. W konsekwencji literaci, historycy, adwokaci, nauczyciele żyli życiem bardzo przeciętnym, często ubarwianym drwinami typowymi dla świata studenckiego. Poeta, niemający już nadziei na zobaczenie lepszych dni, chciałby skończyć swój żywot przez samobójstwo, ale „trzymają cię jeszcze sidła niezdrowej ambicji, bez której nie możesz się obejść, i nieuleczalna mania pisania, która starzeje się w twoim chorym sercu” (7,50-53). Juwenalis nie tracił nadziei, że może jeszcze marzyć o jakimś nowym Cezarze, dlatego zachęcał młodych, by nie rozpaczali: „Nikt od tej pory nie będzie już zmuszany znosić niegodne trudy z powodu swych studiów (...). Odwagi, o młodzi!” (7,16-20).

Takie „rzemiosła” jak pederasta i żołnierz, które wprawdzie zdawały się oferować spore pieniądze i honory w ówczesnym społeczeństwie (satyry 9 i 16), w rzeczywistości — zdaniem Juwenalisa — powodowały, że zapoznawano wartość życia przeżywanego w prostocie, pozwalającej rozróżnić dobra prawdziwe od fałszywych (10 i 11): Juwenalis sławi w szczególności przyjaźń (satyra 12), powstrzymanie się od zemsty (satyra 13), umiejętność zadowolenia się małymi rzeczami (satyra 14)<sup>32</sup>, byle tylko nie wciągać dzieci w ojcowskie występki, „ponieważ wszyscy młodzi naśladowają spontanicznie starszych” (14,107).

Pewien epizod kanibalizmu, jaki miał miejsce w Egipcie w 127 roku po Chr., skłania Juwenalisa do odczytywania z najczarniejszym pesymizmem relacji międzyludzkich, które wydają się zdominowane całkowicie przez przemoc. Ludzie są pod tym względem nawet gorsi od zwierząt: „Biada, jeśli kto zabije koziółka; ale za to wolno spożywać mięso ludzkie (...) Jakież przykład może dać bestialskie okrucieństwo naszych czasów? (...) Teraz ziemia chowa tylko niegodziwych człowieczków” (15,12-13.32.70).

<sup>32</sup> W związku z tym cytuje się Diogenesa, który zadowalał się mieszkaniem w beczce: „Gli-niana beczka nagiego cynika nigdy się nie spali” (satyra 14,308-309).

Satyra Juwenalisa jest bardzo gorzka dla modelu społecznego rozpowszechnionego wówczas w Rzymie, jednak nie lekceważy też potrzeby wskazania lepszych ideałów przede wszystkim dla nowych pokoleń. Piętnując tych, którzy chlubili się cnotami odziedziczonymi, a nie zdobytymi, poeta z Akwinu sławi cnotę „jako słońce i jedyną szlachetność” domu (8,20) i chwali doły społeczne, spośród których wywodzą się ludzie uczciwi. Lud — podkreśla — nie ztraca się, jak klasa szlachecka, w zniewieściałych widowiskach, lecz buduje swoją przyszłość, broni sądowych spraw w trybunałach i granic cesarstwa przez żołnierzy branych z jego szeregów: „Plebejskie były dusze Decjuszów, plebejskie ich imiona” (8,224).

Satyry Juwenalisa cieszyły się wielką popularnością w ówczesnych kręgach literackich i również później weszły w krwioobieg środowiska rzymskiego, stając się punktem odniesienia dla kierunku wychowawczego społeczeństwa rzymskiego na równi z twórczością Cyncerona, Horacego, Wergiliusza, Lukrecjusza. Również chrześcijanie znajdowali w nich pomoc dla kształtowania lepszego społeczeństwa.

#### g. Widowiska — edukacyjna funkcja teatru

Obok nauczycieli-przewodników takich jak filozofowie i literaci również widowiska teatralne (komedie i tragedie) niosły wiele z mądrości ludu rzymskiego, choć ten, w przeciwieństwie do greckiego, bardziej widział komedię jako rozrywkę niż rodzaj oczyszczenia (*katharsis*). Wychowanie bowiem do *pietas* względem bogów i rodziny, do zgody wśród obywateli, do wolności wbrew możliwym i rzeczywistym tyranom stanowiło temat tragedii w rzymskim teatrze, co zgadzało się z ogólnym wychowaniem do tych fundamentalnych wartości, na których opierał się model społeczeństwa rzymskiego. Autorzy i aktorzy teatralni byli tej samej rangi społecznej, i choć nie mogli domagać się dla siebie takiej roli intelektualnej, jaką przypisywano filozofom, literatom, historykom, to jednak ich wpływ na lud musiał być nie mniejszy niż tamtych. Przed rokiem 55 przed Chr. teatry bowiem, budowane z drewna i na otwartej przestrzeni, były uczęszczane zarówno przez publiczność masową (na

ogół rzemieślników, także kobiety, nie wyłączając niewolnic i kurtyzan), jak i przez klasę senatorską oraz przedstawicieli ekwitów, którzy zawsze mieli zarezerwowanych kilka miejsc. Już w roku 207 przed Chr. mówi się o *collegium scribarum histrionumque* (kolegium autorów i aktorów, choć raczej nie należałoby go rozumieć jako instytucji w sensie ścisłym), które miało swą siedzibę na Awentynie przy świątyni Minerwy.

Chrześcijanie prowadzili ostrą polemikę przeciwko widowiskom między innymi ze względu na znaczny (i bardzo często ujemny) wpływ, jaki wywierały one w dziedzinie wychowawczej. Subwencionowane przez administrację publiczną klasy posiadające (w szczególności edylowie kurulni i plebejcy\*, urzędnicy państwowi, zwłaszcza pretor) troszczyły się o ich organizowanie podczas różnych świąt religijnych oraz okresów roku szczególnie obchodzonych przez lud. Spośród głównych widowisk (*ludi*) o podłożu greckim (*fabula palliata*) lub rzymskim (*fabula togata*) wymienimy: w *marcu Quinquatrie* na cześć Minerwy (nazywane tak, ponieważ zaczynały się w piąty dzień po idach marcowych i trwały od 19 do 23 marca), obchodzone szczególnie przez studentów; w kwietniu *megalenses* (na początku miesiąca, ku czci *Magna Mater* Kybele), organizowane przez edylów kurulnych lub wysokich urzędników, oraz igrzyska ku czci Flory i Cerery; w połowie lipca *ludi apollinares*, które organizował *praetor urbanus*; we wrześniu *ludi* rzymskie ku czci Jowisza *Optimus Maximus*; w listopadzie *ludi plebei*, również ku czci Jowisza *Optimus Maximus*, organizowane przez edylów plebejskich.

#### h. Paideia rzymska a rodząca się łacińska duchowość chrześcijańska

Paideia religijno-polityczna obywatela rzymskiego miała pewne duchowe elementy odnoszące się do życia publicznego (Seneka i inni), do życia prywatnego, do ćwiczeń ascetyczno-duchowych róż-

\* Edylowie — w starożytnym Rzymie wyżsi urzędnicy, do których należał nadzór nad budowlami publicznymi, zapewnienie porządku i bezpieczeństwa w mieście, troska o apro wizację, handel i organizację igrzysk. Kadencja ich trwała jeden rok. Dzielili się na kurulnych i plebejskich (przyp. wyd.)

nych szkół filozoficznych i wtajemniczeń religijnych, do doświadczenia mistycznego. W tym paragrafie przedstawiamy raczej całościowe spojrzenie na nią, a nie analizę różnych jej wątków duchowych w odniesieniu do rodzącego się chrześcijaństwa.

Wśród retorów i filozofów rzymskich panowało powszechnie przekonanie, że w moralności praktycznej różne szkoły głoszą te same zasady i dążą do tych samych celów. Z drugiej strony etyka z natury swej wykazuje skłonności do synkretyzmu, a eklektyzm był nurtem kulturalnym najbardziej odpowiadającym praktycznej mentalności rzymskiej.

Ponieważ w epoce chrześcijaństwa przednicejskiego brakowało w Rzymie zaangażowania politycznego, filozofia jako szkoła życia oraz religie spotykały się z powszechnym domaganiem się wskazówek o znaczeniu egzystencjalnym. Skoro nauczanie filozofowania jako „praktycznej sztuki życia” było zadaniem szkół filozoficznych obecnych w różnej mierze w Rzymie od okresu panowania Augusta (stoicyzm, cynizm, epikureizm, neopitagoreizm), a których głównymi interpretatorami wśród ludu rzymskiego byli Seneka i Epiktet, to chrześcijaństwo, na takim podłożu kulturalnym, odcisnęło wyraźnie swoją obecność. W wielu swoich dążeniach i celach odnajdywało się ono w wizji życia proponowanej przez Senekę, jednak oddalało się od niej tam, gdzie trzeba było podkreślić związek chrześcijańskiej wiary z historią Jezusa z Nazaretu, „Jezusa Chrystusa, Syna Bożego zrodzonego z Ducha Świętego przez Maryję Pannę i ukrzyżowanego pod Ponckim Piłatem, i umarłego, i pogrzebanego, który zmartwychwstał żywy trzeciego dnia” (*Traditio apostolica* z pierwszej połowy III w.).

Ówczesna ascetyka w różnych formach miała wspólne podłoże w wychowaniu do panowania nad namiętnościami. Lecz jeśli w epoce starożytnej uważano za szczęśliwego tego, kto nie płacze, to w epoce hellenistycznej za takiego uznawano kogoś, kto nie jest dręczony namiętnościami. Mocny składnik ascetyczny rzymskiej cnoty, związany z siłą woli jednostki, w etyce chrześcijańskiej doznał głębokiej transformacji, ponieważ został odniesiony pośrednio do kuszonych Chrystusa z Ewangelii. Przez taką relację do osoby Jezusa z Nazaretu cnota rzymska, wyłącznie wysiłek woli jednostki, ubogaciła się dzieleniem ludzkiego doświadczenia Syna Boże-

go<sup>33</sup>. Już u Seneki stoicka teza Panecjusza, który widział w państwie najwyższy cel życia społecznego jako ostatecznej normy moralności, została usunięta w cień przez zastąpienie państwa „mędrcom” w jego indywidualności. W chrześcijaństwie mamy również do czynienia z prymatem jednostki nad państwem, ale za najwyższy cel uważa się nie mądrość jako taką, lecz jako przyłgnięcie do Chrystusa widzianego oczami wiary. Dialektyka dobro — zło włącza bowiem wolę ucznia Jezusa w dynamikę relacji z bliźnimi podobną do tej, jaka wyróżniała Nauczyciela. Z tego powodu proponowane przez Senekę szukanie schronienia we własnym wnętrzu oznaczało dla chrześcijan jedynie niewłączanie się w pełnienie urzędów cywilnych albo w każdym razie wykonywanie ich w ramach wyborów życiowych zgodnych z własną wiarą<sup>34</sup>, a nie zwyczajny wybór prywatnego interesu związanego z pełnieniem funkcji publicznych. W każdym razie odrzucenie przez chrześcijan publicznych urzędów administracyjnych było stałą cechą chrześcijaństwa przedkonstantyńskiego, co z punktu widzenia zewnętrznego musiało bardzo przypominać wybory filozoficzne kaznodziejów cynickich i stoickich.

W relacji między historią dawną a czasami obecnymi Seneka, wychowany w duchu stoickim, uważał wszystkie czasy za równe pod względem wad i cnót. Tak więc również swoich czasów nie traktował jako gorszych od wcześniejszych, a jedynie widział większą wartość w „mędrca”, który czyni się przewodnikiem postępujących na drodze mądrości, choć jeszcze niedoskonałych, określanych mianem *proficientes*. Chrześcijaństwo rzymskie wykorzystało ten termin w odniesieniu do tych, którzy przygotowywali się do chrztu (katechumenów)<sup>35</sup>. Wizja ludzi jako *proficientes* pobudzała krytykę obyczajów na poziomie diagnozy leczniczej, a nie tylko kontestacji. Epikur mawiał: „Zadaniem filozofii jest leczyć cierpienie, tak

<sup>33</sup> Omówienie tej ewolucji terminu „cnota”: zob. E Siniscalco, *Immagini del bene e del male in Ambrogio*, w: *Paradox Politeia*, Mediolan 1979, s. 458-474; V Grossi, *A proposito della novita etica nei Padri della Chiesa*, w: *Il problema del nuovo nella teologia morale*, Rzym 1986, s. 151-167.

<sup>34</sup> *Tradycja Apostolska* Hipolita mówi w związku z tym (w rozdz. 16, poświęconym różnym zawodom), że aby być zaakceptowanym wśród chrześcijan, trzeba wyrzec się wszystkiego, co zagrażałoby życiu ludzkiemu, czy to przez aborcję, czy przez wydawanie jako sędzia wyroku śmierci, czy to przez zgodę na pełnienie służby wojskowej.

<sup>35</sup> Wizja antropologiczna Seneki znajdowała w chrześcijaństwie konkretny wyraz w stopniowości wtajemniczenia (V Grossi, *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane*, Augustinianum, Rzym 1993).



jak zadaniem medycyny jest leczyć chorobę”<sup>36</sup>. A Seneka, wierny konkretności swojej filozofii etycznej, w swoich pismach zajmował się nie tyle bolączkami społecznymi lub grzechami w formie abstrakcyjnej, lecz raczej ludźmi grzesznymi, przez co również pod tym względem zbliżał się do chrześcijaństwa, które interesuje się grzechami tylko w perspektywie możliwego odkupienia grzesznika.

Seneka, podobnie jak chrześcijanie, jest „filozofem życia”<sup>37</sup>, i w środowisku szkoły Sekstiuszów poszukuje we wnętrzu człowieka i w przynależności do samego siebie, poprzez panowanie nad namiętnościami, wolności, jakiej wówczas nie dawały warunki kolektywizmu społecznego w Rzymie. Wolność ta jest wprawdzie zdobyczą mędrca, jednak dla Seneki jest także prawem człowieka, w czasach dyktatury jedynym, jakie pozostaje intelektualistom. Aby podkreślić prawo każdego człowieka do wchodzenia w swoje wnętrze, Seneka często używa zaimka osobowego i dzierżawczego. „Stawanie się sobą” Epikura oznaczało jedyną wówczas dozwoloną wolność, ale rodzi się ona z faktu bycia ludźmi: „Rzeczą świętą jest człowiek dla człowieka” (*Listy* 95,33). Program skupienia się na tym, co we wnętrzu, który później tak mocno wpłynie na chrześcijańskiego Augustyna, prowadzi Senekę nie tyle do „bukolicznej ucieczki” od rzeczywistości (nurt filoaleksandryjski, obecny w Rzymie także na dworze Nerona), ale do rozpoznania jedynego możliwego zadania, aby stać się mędrce: odkrycia własnego „ja”, co pozwala dojść do poznania, że „jedyną osobą wolną jest mędrzec”<sup>38</sup>. Odkrycie siebie samego jako jedyna wartość etyczna pozwalająca ludziom nawiązać

<sup>36</sup> Seneka ceni antyczne dziedzictwo kulturalne jako skarb, z którego można stale czerpać lekarstwo właściwe do uzdrowienia: „Starożytni znaleźli lekarstwa duszy; naszym zadaniem jest szukać, kiedy i jak powinno się je podawać” (*Listy* 64,8; zob. także *Listy* 97,1 w odniesieniu do wad wspólnych wszystkim czasom). Cynceron natomiast widzi własną epokę jako początek wszelkiego upadku. Św. Augustyn, bliższy Senece, powie wręcz, że czasy starożytne były gorsze od naszych, wyrażając jeszcze większy optymizm co do możliwości zbudowania sobie jako obywatele lepszej historii, dzieła *voluntatis* ludzi (Caillau 2, PLS 2,442: „Dlaczego sądzisz, że czasy minione były lepsze od twoich? (...) Słuchając lub czytając historię tych faktów [starożytnych], czy nie byliśmy przerażeni? Dlatego mamy raczej powód, by się cieszyć, a nie uskarżać na nasze czasy”).

<sup>37</sup> W przeciwieństwie do filozofów, którzy uczą sztuki mówienia, ale nie życia (por. *Listy* 24,15; 75,4; 95,13; 108,23 i 36).

<sup>38</sup> W Rzymie obok Seneki na ludzkim wnętrzu koncentrują się szczególnie Epiktet i Marek Aureliusz. Diogenes stał się z kolei ideałem człowieka wolnego, oswobodzonego z wszelkich więzów narzuconych przez społeczeństwo i państwo, ocalonego przez powrót do natury.

relacje między sobą otwierało bramy przed niespokojnym doświadczeniem deontologicznym własnego „ja”, dążącego do stania się sobą poprzez codzienną walkę z namiętnościami, która pozwoli określić tę epokę jako „epokę niepokoju”<sup>39</sup>.

Jeśli Seneka i w ogóle stoicy kierowali swe wysiłki etyczne w stronę dostosowania indywidualnego umysłu do „rozumu uniwersalnego”, to chrześcijaństwo odnajdywało się w zwycięstwie Chrystusa nad pokusą. Niepokój etyczny był ten sam, jednak postawa wewnętrzna różniła się: poganin dostosowywał się do porządku rzeczy, chcąc, aby one były takimi, jakie są; dotyczyło to również śmierci (*Dialogi* 10,14,2); chrześcijanin opierał na zwycięskim Chrystusie swoją nadzieję, że jego „wewnętrzny człowiek” nie zostanie pokonany. Dokonane w chrześcijaństwie w pierwszych wiekach naszej ery przejście od antropologii kosmicznej do etycznej pociągnęło za sobą jeszcze większy niż u Rzymian niepokój, ale także perspektywę większej nadziei, zwłaszcza w obliczu śmierci. Domaganie się prawdziwego człowieczeństwa poza obywatelstwem politycznym dawało rzymskiemu intelektualistcie możliwość „wolności słowa”<sup>40</sup>; chrześcijaninowi dawało realną możliwość szerzenia swojej Ewangelii. „Powinieneś służyć filozofii — mawiał Epikur — aby dotknęła cię prawdziwa wolność” (fragment 199). Próbowano za pomocą filozofii uwolnić od jakiegokolwiek gry politycznej prawo do bycia człowiekiem ze wszystkimi związanymi z tym konsekwencjami. Przyznanie tego prawa pozwoliło chrześcijanom, jako zdolnym do filozofii (Seneka, *Listy* 44,1-5) — niezależnie od problemu prześladowań — rozszerzyć się po całym Cesarstwie, w którym mogli juredycznie domagać się tytułu *christianus sum* na równych prawach z tym, kto odwoływał się do tytułu *civis romanus*, barbarzyńca lub *iudaeus*.

Proponowana przez Senekę krytyka społeczna, ukierunkowana na przeszłość „etyki życia”, nie znalazła wielu zwolenników w póź-

<sup>39</sup> Taką tezę głosi E. H. Dodds *Pogoni e cristiani in un'epoca di angoscia*, Florencja 1970 (wyd. ang. Londyn 1968). Lukrecjusz natomiast umieszczał stosunki międzyludzkie w relacji do kosmosu, Panecjusz i Cynceron zaś w relacji do konkretnej społeczności państwowej, przewyciężając kosmopolityczny charakter stoicyzmu.

<sup>40</sup> Seneka, *Dialogi* 2,16,2; 5,13,4; 6,1,4; 9,6,2; *Listy* 25,1: „będę tu postępował z zupełną swobodą”; *Listy* 9,1: „cynicy upominali wszystkich z całkowitą swobodą i bez żadnego rozróżniania”; n.q. 4a,3,6: „u nikogo bardziej jak u filozofów nie ma słusznej wolności”; wśród autorów chrześcijańskich taki wymiar znajdujemy przede wszystkim u apologetów, zarówno greckich, jak i łacińskich.

niejszej rzymskiej kulturze filozoficznej: ekwita Muzoniusz Rufus, niewolnik Epilctet, cesarz Marek Aureliusz w ogóle go nie wymieniają. Stylista Kwintylian przypisywał mu „liczne i znakomite sentencje” (10,1,129), ale gardził entuzjazmem, z jakim odnosili się do niego młodzi<sup>41</sup>, podobnie jak Fronton (*Listy* 149, 9-151,2) i Aulus Gellius (12,2), zwolennicy dawnego stylu. Rodząca się religia chrześcijańska uważała go natomiast za jednego ze swoich: wykorzystywał go Minucjusz Feliks, choć go nie wymieniał; Tertulian mówi o nim „nasz” (*De anima* 20), w czym naśladuje go później Hieronim (*Adv. Iovinianum* 1,49); Lalctancjusz cytuje go w swoich *Divinae institutiones* oraz w *De ira Dei* ze względu na jego idee dotyczące etyki oraz koncepcję Boga, która wykraczała ponad stoicki determinizm, a także ze względu na odrzucenie zabobonu, okrutnych ofiar i budowania świątyń (fragment 120; 123). Autorzy chrześcijańscy widzieli w jego ideale etycznym swoje własne dążenia i koncepcję religijną, choć właśnie dzieła najczęściej przez nich cytowane uległy zagubieniu. Jego odwoływanie się do wolności człowieka, pana swojego stanu etycznego, na początku V wieku zostanie podjęte na nowo przez Pelagiusza. Będzie on próbował na chrześcijańskiej glebie antropologii schrystianizować Senekę.

Proponowana przez Senekę idea życia wewnętrznego mędrca, walka między rozumem a namiętnościami (rozumianymi jako choroby) znajdowała odpowiednik w *bellum intestinum* św. Pawła [por. np. Ef 6,10-20], a później zostanie podjęta w Augustyńskiej teorii pożądliwości (*rixa concupiscentiae*), z jaką rodzi się każdy potomek Adama. Nie mogła jednak znaleźć poklasku u chrześcijan rada mędrca, by porzucić w życiu towarzystwo głupca (gdyż każdemu człowiekowi należy głosić Ewangelię) ani traktowanie ciała jako przejściowego schronienia duszy<sup>42</sup>, niemniej jednak właśnie dzięki Senecie przyjęli oni powszechną filozofię życia codziennego, którą cynicy i pitagorejczycy w szerokiej mierze rozpowszechnili w świecie starożytnym<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Od niego pochodzi informacja, że dzieła Seneki były w rękach wszystkich młodych (*Inst. oratoria* 10,1,125).

<sup>42</sup> *Listy* 70,17: „Chcesz być wolny wobec własnego ciała? Zamieszkuj w nim jak ktoś, kto będzie musiał z niego wyemigrować”.

<sup>43</sup> Cynicy ze względu na swą bezwstydną, a pitagorejczycy z powodu opinii magów i astrologów znajdowali u chrześcijan już z góry trudności w akceptacji.

Wysiłki podejmowane przez rzymską paideię w osobach jej najlepszych przewodników nie były obojętne moralnie. Cywilizacji grecko-rzymskiej, która — jak sądzono — rozpowszechniła się po całym Zachodzie jako dobro<sup>44</sup>, stawiano wprawdzie pewne zarzuty, ale ze świadomością, że proponuje się mimo wszystko modele etyczne mające utrwaloną wartość ludzką i społeczną. Szczególnie odwoływano się do filantropii, która rodząc się z bólu, łączy ludzi w tym wzajemnym współczuciu, które objawia im, że są ludźmi, a nie zwierzętami<sup>45</sup>. Krytyka społeczna była zatem wyrazem nie tyle upodobania w opisywaniu kryzysu, lecz nostalgią za lepszymi czasami, być może przez powrót—jak sugerował Juwenalis — do zwyczajów życia i postaw praktykowanych już od czasów Romulusa, a które teraz uległy zepsuciu z powodu niezdrowych wpływów obcych. Tym niemniej rzymska satyra społeczna, nie zawsze zresztą łącząca się z polityką, pozostawała często pustym pragnieniem literata takiego jak Juwenalis lub Marcjalis, pozbawionego już dobrodziejstw mecenatu z czasów panowania Augusta. Młodzież zatem, w ocenie Juwenalisa, będąc wychowywaną wyłącznie do zdobywania pieniędzy<sup>46</sup> i do szczęścia całkowicie zewnętrznego, płynącego z obwieszania się ozdobami i naszyjnikami (satyra 16,58-60), prowadziła życie niegodziwe, ponieważ pozbawione wiary w przyszłość (satyra 1) i dobrych przykładów przede wszystkim w rodzinie (satyra 15).

Pogoń za blichtrzem klas zamożnych powodowała szerzenie się zjawiska opieki państwa nad próżniakami, tj. klasami nieproduk-

<sup>44</sup> Juwenalis, *Satyry* 15,110-112: „Teraz cały świat cieszy się dobrodziejstwem kultury greckiej z Aten i naszej, elokwentna Galia umiała wychowywać adwokatów również w Brytanii, a na Tulach [awna nazwa wysp na północy Anglii, uważanych za najdalej na zachód wysuniętą część świata] już mówi się o zaangażowaniu jakiegoś retora”.

<sup>45</sup> Juwenalis, tamże 15,131nn: „Natura, dając człowiekowi łyzy, ukazuje, że chciała mu podarować serce zdolne do wzruszenia. I to jest nasza najlepsza częśćka. (...) To właśnie uczucie różni nas od stad niemych zwierząt: tylko my bowiem otrzymaliśmy od losu czcigodny dar rozumu i jesteśmy zdolni czerpać ze świata boskiego, i potrafimy uprawiać i tworzyć sztuki; tylko my wzięliśmy z nieba ten wyższy instynkt, którego zwierzęta, pochylone i z oczami utkwionymi w ziemi, nie mają. Stwórca wszystkich rzeczy dał im na początku świata jedynie życie; nam natomiast także duszę, aby wzajemna miłość popychała nas do prośnienia i udzielania pomocy, do wiązania w społeczność rozproszonych ludzi, do porzucania starego lasu i gąszczu zamieszkałego przez praojców, do wznoszenia domów, do stawiania naszego domu obok domu drugich, aby wzajemna ufność sąsiadujących progów czyniła sny spokojniejszymi”.

<sup>46</sup> *Satyry* 15, 204-207: „Smród zysku jest zawsze dobry Zawsze miej na ustach tę sentencję: «Nikt nie pyta cię, skąd pochodzi pieniądz, bylebyś go miał»”.

cyjnymi, skutkiem czego masy biedaków były tak zubożałe, że w momencie śmierci nie miały nawet możliwości zapłacenia obola Charonowi za przepłynięcie Styksu (satyra 4, 267). Juwenalis ukazywał młodzieży zdrowie moralne i religijność ludu pracującego, z którego Cesarstwo brało żołnierzy dla swojej obrony (satyra 8, 255). Zachęcał też rodziców, by wychowywali młodych na dobrych obywateli: „Niewątpliwie piękną jest rzeczą — mówił im — abyś dał ojczyźnie i ludowi obywatela, o ile uczynisz go pożytecznym dla swojej ojczyzny, pożytecznym dla pól, pożytecznym dla dzieł wojny i pokoju” (satyra 14, 70-72).

Szczególne znaczenie dla ogółu społeczeństwa poeta z Akwinu przypisywał kobiecie. Jego ostra krytyka zdeprawowanego zachowania kobiety w ówczesnym społeczeństwie rzymskim, zawarta w szóstej satyrze, stanowi w istocie jedynie kontekst porównawczy dla prawdziwego obrazu kobiety łacińskiej, czystej i pracowitej, owocu ubóstwa i prostoty życia, wolnej od „obcych obyczajów”<sup>47</sup>. Życie proste, ale moralnie zdrowe (satyra 14,160-188), owoc właściwego ustawienia relacji między naturą a kulturą<sup>48</sup>, było wiązane w jedno przez wezwanie do cnót, w szczególności *probitas*, tj. uczciwości (satyra 1,74), uważanych za rzymskie w sensie właściwym, i którym to cnotom wznoszono ołtarze. Były to: pokój, wiara, zwycięstwo, cnota, zgoda (satyra 1,115-116).

Chrześcijaństwo nawiązało dialog z tym moralnym niedostatkiem świata rzymskiego, którego ideały wprawdzie przygasły, ale wciąż jeszcze tętniły życiem w tęsknotach ludzi mających zdrowe poczucie moralne. W szczególności kontaktowało się z greckimi imigrantami, z których—według Juwenalisa — „każdy miał w sobie człowieka, którego dopiero w całości trzeba było stworzyć” (satyra 4,75), oraz z religijnym światem żydowskim<sup>49</sup>. Tym „człowiekiem

<sup>47</sup> Satyra 6,286-298: „Ubóstwo i prostota życia czyniły niegdyś kobiety łacińskie czystymi (...). Teraz musimy znosić bolączki długiego pokoju; bardziej okrutny od wojny przepych spadł na nas, aby zemścić się za podbity świat. Nie brak żadnej zbrodni, żadnej lubieżności, odkąd skończyła się rzymska bieda. Na nasze wzgórza spływać zaczęły (...) obce obyczaje”.

<sup>48</sup> Satyra 14,321: „Nigdy natura nie mówi jednym językiem, a mądrość drugim”.

<sup>49</sup> Rzymskie odczucia na temat Żydów zostały opisane przez Juwenalisa w satyrze 14,96nn: „Jeszcze inni, otrzymawszy od losu ojca, który przejmuje się szabatem, nie czczą niczego innego, jak obłok i potęgę nieba, a są przekonani, że nie ma żadnej różnicy między ciałem ludzkim i mięsem świni, od której już ojciec się powstrzymywał, i o choczko pozwalają się

wewnętrznym, którego trzeba w całości stworzyć”, interesowały się także religie misteryjne, bardzo licznie wówczas obecne w świecie hellenistyczno-rzymskim. Chrześcijanie, zakorzenieni w wierze we wcielenie Syna Bożego i Jego zmartwychwstanie, przyjęli swój własny proces oddzielania się od paidei klasycznej, od judaizmu i religii misteryjnych, wnosząc swoją nowość i własną interpretację powszechnej mądrości, w szczególności tej religijnej. W miejsce klasycznego rozumienia cnoty zaczęto widzieć ją jako współdziałanie w działaniu i zwycięstwie Słowa wcielonego nad negatywnymi siłami obecnymi w ludzkiej egzystencji, określanymi jako siły zła lub diabelskie<sup>50</sup>.

Młodzi, łatwo dającej się zwieść zepsutym obyczajom i uznaniu społecznemu, niezdolnej do wiary w przyszłość życia, ponieważ przyzwyczajonej do klimatu ogólnej deprawacji (Ouwenalis, satyra 2), chrześcijaństwo przedstawiało się jako wspólnota ludzi, którzy przywracali do życia dawną wielkość duszy rzymskiej. Jego asceza opierała się jednak na nadziei w zmartwychwstanie ciała. To wlało w dawną tkankę kulturową nowy szacunek, wręcz nową kulturę względem świata postrzegalnego zmysłami, przynosząc w konsekwencji duchowość ciała, a nie tylko ducha, jak tego chciały greckie idee Platońskie. Ta nowość kulturowa w odniesieniu do świata zmysłowego, a w szczególności ludzkiego ciała, wszczepiła w historię myśli ludzkiej nową etykę somatyczną, zwłaszcza w relacji do seksualności.

Drugim polem konfrontacji między paideią pogańską a religią chrześcijańską była sprawa pracy. Występującej masowo pasożytniczej opiece państwowej (zob. wcześniej), który stwarzał ogólną sytuację nędzy (satyra 4, 267: „Brakuje wręcz — kiedy się umiera — obola, żeby ofiarować go Charonowi”) i upadła lud, odwracając

obrzucać. Głupio ponadto nie przejmując się prawem rzymskim, uczą się na pamięć prawa żydowskiego, zachowują je i boją się go wraz ze wszystkim, co przekazał im Mojżesz w swej tajemniczej księdze. I tylko swoim współwyznawcom wskazują drogę, tylko obrzezanym źródło. Wina jest ojca, który co siedem dni leniuchował i odmawiał jakiegokolwiek zajęcia”. Rzymianie oskarżali Żydów o izolowanie się i lenistwo z powodu szabatu (Tacyt, *Hist* 5, 4,5).

<sup>50</sup> Szerszej analizy tej chrześcijańskiej antropologii etycznej, która w Chrystusie poddanym pokusie znajdowała swój centralny element wyróżniający, dokonał E. Siniscalco, *Immagini del bene e del male in Ambrogio*, w: *Paradoxes Politeia*, Mediolan 1979, s. 458-474; V. Grossi, *A proposito della novità etica nei Padri della Chiesa*, w: L. Alvarez Verdes (red.), *Il problema del nuovo nella teologia morale*, Rzym 1986, s. 151-167.

jego uwagę sporadycznymi dobrodziejstwami „chleba i igrzysk”<sup>51</sup>, chrześcijaństwo zaczęło oferować etykę dóbr w odniesieniu zarówno do ich nabywania, jak i korzystania z nich. Narzucało ponadto wszystkim swoim wyznawcom obowiązek zarabiania sobie na życie przez pracę<sup>52</sup>, także ucząc się zawodu, jeśli ktoś wcześniej nie wykonywał żadnego.

Rodząca się religia chrześcijańska zwracała szczególną uwagę na lud, darząc wielkim szacunkiem każdego, kto doń należał. Prezentowała się ona jako religia ludowa nie tyle w znaczeniu masowej, co raczej jako ukonstytuowane zgromadzenie, łaciński odpowiednik plebsu, kwalifikując siebie jako *plebs sancta* (lud święty), *domus Dei* (dom Boga). Wprawdzie Juwenalis — a wraz z nim inni — okazywali pewien szacunek dla ludu w obliczu zepsucia klas panujących (urzędników państwowych, senatorów, ekwitów) (satyra 8,255-258), to jednak wyrzucali mu także niestałość i brak innych zainteresowań oprócz *panem et circenses*. Nazywali lud pogardliwie już nie *plebs/populus*, lecz *vulgus* (gmin, pospólstwo — satyra 3,36) albo *turba* (tłum, sfora — satyra 10,72). W źródłach chrześcijańskich ogół wierzących nigdy nie jest napominany przy użyciu negatywnych epitetów. Być może właśnie ten tak wielki szacunek dla wszystkich pozwolił chrześcijanom rozwinąć się w imponującym tempie i stawić czoła pokusie ukonstytuowania się na równi z innymi grupami religijnymi jako grupa ezoteryczna, to znaczy elitarna, jaką była na przykład szkoła Sekstiuszów. Duchowość chrześcijańska łacińska już w samym ewoluowaniu swoich struktur, w szczególności instytucji pokutnej, zawsze respektowała ten wymiar<sup>53</sup>.

Innym fundamentalnym i głęboko nowatorskim tematem chrześcijan była kwestia Boga, a w konsekwencji sama koncepcja religii. U Juwenalisa spotykamy podziw dla *pietas* religijnej jego ludu, w szczególności tego starożytnego, niemniej jednak on sam w Boga nie wierzy. Jego religia należy jedynie do owego *mos romanum*, które

<sup>51</sup> Juwenalis, satyra 10,72.80-81: „Ale cóż czyni ten tłum Remusa? (...) — dwóch rzeczy jedynie pragnie chciwie: chleba i zabawy (*panem et circenses*)”.

<sup>52</sup> Chrześcijaństwo osiągało te cele za pomocą szkoły katechetycznej okresu wtajemniczenia, zwanej także katechumenatem (pouczenie). Odnośne teksty zob. w: *Poveri e povera nella storia della Chiesa antica*, Centro Studi Religiosi, Modena 1988.

<sup>53</sup> Odnośne teksty zob. w V Grossi (red.), *S. Agostino. La riconciliazione cristiana*, Rzym 1983; V Grossi, *Per una rilettura del „laico” nelle fonti cristiane antiche*, „Lateranum” 53 (1987), s. 281-293.

było dziedzictwem kulturowym każdego Rzymianina. Rzymianin wierzy zasadniczo w siebie samego, to on buduje własną fortunę, choć czyni z niej boginię. „Bądź mądry! — radzi Juwenalis — Żadnej władzy nie będzie już miało niebo nad tobą. To my, o Fortuno, czynimy z ciebie boginię” (satyra 14,315-316). Ponadto ci, którzy uważają się za religijnych, posiadają ideę bóstwa tak zaborczą i wykluczającą wszystkie inne, że popycha ona wyznawców do niesłychanych zbrodni. „Przyczyna tak wielkiej zaciekłości ludowej — pisze Juwenalis, czyniąc aluzję do aktu kanibalizmu, jaki miał miejsce w Egipcie i przy którym, jak się wydaje, był osobiście obecny — rodzi się z faktu, że poszczególne ludy straszliwie nienawidzą nawzajem swoich bogów, w przekonaniu, że za prawdziwe bóstwa należy uważać tylko te, które każdy z nich czci” (satyra 15,35-38). Na tle innych grup religijnych chrześcijaństwo prezentowało się jako religia, która oddaje cześć jednemu istniejącemu Bogu, a zatem jednemu Bogu wszystkich. Innymi słowy, religia chrześcijańska przedstawiała się w swej istocie jako egzoteryczna, to znaczy skierowana do wszystkich. Był to kosmopolityczny i ekumeniczny dynamizm religii powszechnej, za której jedynie pierwszych beneficjentów chrześcijanie się uważali.

Paideia rzymska wreszcie ulegała wpływom enkratyzmu greckiego, wyznawanego przez pitagoreizm i bardzo obecnego w szkole Sekstiuszów, pociągającego ze względu na swój ascetyzm i rygorizm. Enkratyzm miał korzenie przede wszystkim platońskie, dotyczące mentalności (kosmologiczno-metafizycznej) przeciwstawienia materii pierwiastkowi duchowemu. Wynikający stąd ascetyzm zdobył uznanie także w pewnych warstwach początkowego chrześcijaństwa, w szczególności greckiego, które z kolei wywarło wpływ na chrześcijaństwo łacińskie. Na przykład szczególnie mocno był naznaczony tym ascetyzmem rygoryzm chrześcijański Marcjona i chrześcijańsko-gnostyckich nurtów italskich z jednej strony oraz Hipolita i Nowacjana w Rzymie i Tertuliana w Afryce z drugiej. Pomijając w tym miejscu wątpliwości związane z podanymi nam przez Hipolita informacjami na temat Marcjona, przytoczamy poniżej jego opinię o tym ostatnim jako przykład wpływu greckiego na chrześcijański ascetyzm łaciński: „Marcjon z Pontu — pisze Hipolit — zdecydowanie bardziej ekstrawagancki od herety-



ków, o których będziemy mówić, odrzucił większą część nauk powszechnie nauczanych, i przekraczając wszelką miarę bezczelności, przyjął dwie zasady u początku wszystkiego: jedną dobrą i jedną złą. Sądząc ponadto, że wymyślił coś nowego, założył szkołę, w której panuje szaleństwo i rodzaj życia cynickiego” (por. Hipolit, *Philosophoumena* 7,29; zob. także 30 i 31, gdzie omawia negatywne skutki duchowe dla stworzenia, które w opinii Marcjana jest owocem złej zasady).

## ROZDZIAŁ DRUGI

# „Christi Spiritualis Scientia” w okresie przedniecejskim

W obecnym rozdziale zaczynamy omawianie „wiedzy duchowej”, jaką chrześcijanin łaciński okresu poprzedzającego pokój Konstantyński (313) czerpał z wiary w Chrystusa Jezusa. Przedstawimy: 1. ewangelizację świata łacińskiego, w szczególności Kościoła Rzymu oraz jego znaczenie jako *Ecclesia principalis*; 2. rolę, jaką odegrała Biblia przetłumaczona na łacinę; 3. główne grupy kościelne, często promujące duchowość, która niezupełnie zgadzała się z „wielkim Kościołem”; 4. główny punkt odniesienia duchowości łacińskiej, którym był Kościół (Cyprian z Kartaginy).

### 1. Ewangelizacja łacińskiego Zachodu

#### a. Związek Piotra i Pawła z Rzymem

Historia chrześcijaństwa łacińskiego była ściśle związana z przybyciem do Rzymu najpierw apostoła Piotra, a później Pawła. Dzieje Apostolskie informują nas (12,17), że po śmierci Jakuba (rok 43) Piotr opuścił Jerozolimę i udał się „gdzie indziej”. Nie wiadomo dokładnie, jak rozumieć owo „gdzie indziej”. Historyk Euzebiusz

donosi, że Piotr około roku 44 (w 41 roku rozpoczęło się panowanie cesarza Klaudiusza) udał się do Rzymu, głosząc Ewangelię w stolicy Cesarstwa i sprzeciwiając się Szymonowi Magowi (*Historia Ecclesiastica* 2,14,6). Potem miał opuścić Rzym i wrócić do niego około roku 60. Pewna jest informacja u Swetoniusza (*Claudius* 25), że w roku 49 cesarz Klaudiusz wypędził z Rzymu Żydów (szacuje się, że około 40 tysięcy Żydów zostało przesiedlonych w region Zatybrza) oraz tych, którzy byli „pod wpływem Chrestosa”, to znaczy chrześcijan pochodzenia żydowskiego, co potwierdza tekst Dz 18,1-2 mówiący o spotkaniu Pawła w Koryncie w roku 50/51 z Żydami Pryską i Akwilą, wygnanymi z Rzymu.

Jak stwierdziliśmy, w ustalaniu daty przybycia Piotra do Rzymu punktem wyjścia jest wyrażenie w Dz 12,17, gdzie na temat Piotra, więźnia za panowania Heroda Agryppy I (41-44), stwierdza się, że po wyjściu z więzienia „udał się gdzie indziej”; miałyby to być Rzym, określane wówczas mianem Babilonu<sup>1</sup>.

Paweł w 16 rozdziale listu do Rzymian (napisanego — według Marty Sordi—w latach 53-54)<sup>2</sup>, wzmiankuje przypuszczalnie o Kościołach domowych: *tych, którzy należą do domu Arystobula* (Rz 16,10), czyli niewolnikach i wyzwolencach Arystobula, syna Heroda Chalkisa, wysłanego przez Nerona w 54 roku, aby rządził „małą Armenią”; *tych z domu Narcyza* (Rz 16,11), najślynniejszego i najbardziej wpływowego spośród wyzwolenców, zmarłego również w 54 roku; mówi też o tych z domu Pryski i Akwili, o grupie *Asynkryta, Flegonta, Hermesa, Patroby, Hermasa i braci, którzy są razem z nimi*, o grupie *Filologa i Julii, Nereusza i jego siostry, Olimpasa i wszystkich świętych, którzy są razem z nimi*; zaś w Flp 4,22 napomyka, że *pozdrawiają (...) ci z domu Cezara*. W Rzymie o we Kościoły domowe miały strukturę *collegia-*

<sup>1</sup> W *Chronikonie* Euzebiusza, przetłumaczonym przez Hieronima (wyd. Heim, s. 179), mówi się o przybyciu Piotra do Rzymu w roku 42. Ponadto Euzebiusz przechowuje dwa fragmenty (*HE* 2,15): jeden Papiasza, stwierdzający, że Piotr przepowiadał w Rzymie na początku panowania Klaudiusza i że tamtejsi słuchacze prosili go, by spisał swoją naukę; ponadto Papiasz uściślił, że Marek, „tłumacz Piotra”, napisał, co pamiętał (*HE* 3,39,15), niemniej z wielką dokładnością, i być może polemizując z Łukaszem (w prologu mówi o tych, którzy pisali przed nim). Inne świadectwo przytacza Klemens Aleksandryjski (z *Ipotiposi*, w tłumaczeniu łacińskim: „Marcus, Petri sectator, praedicante Petro evangelium, coram quibusdam Caesarianis equitibus et multa Christi testimonia proferente, petibus ab his, ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scriptis ex nis, quae a Petro dicta sunt, evangelium, quod secundum Marcum vocitatur”, wyd. Stahlin, fragment 9).

<sup>2</sup> Marta Sordi, *I cristicmi e l'impero romano*, Mediolan 1991.

rum rzymskich, pogrzebowych lub *religionis causa*. Trwały aż do końca II w., kiedy to po Marku Aureliuszu, dzięki tolerancji dynastii Sewerów Kościół Rzymu przejął odpowiedzialność za miejsca kultu i pochówku chrześcijan.

W 57/58 roku Paweł napisał do Rzymian swój słynny list, co świadczy o pewnym już okrzepnięciu tamtejszej wspólnoty, która nawet wysłała kilku swoich przedstawicieli, aby przywitani go na drodze Appiusza, kiedy dotarł do Rzymu, by tam zostać osądzonym w latach 58/61. W roku 64 Neron, który miał wielkie plany urbanistyczne dla miasta, pozwolił, aby Rzym płonął przez sześć dni. Winą za ten pożar zostali obarczeni chrześcijanie. Informują nas o tym rzymscy historycy Tacyt (*Annales* 15,44) i Swetoniusz (*Neron* 16,2), a także chrześcijanin Klemens Rzymski w swoim liście do Koryntian (1,5). W tej dokumentacji chrześcijanie są określani jako „sekcjarscy żydzi”, wrodzy rodzajowi ludzkiemu, wyznający „nową i niebezpieczną religię (*prava religio*)”, „nowy i szkodliwy zabobon (*superstitio nova et malefica*)” (Swetoniusz, *Neron* 16,2) oparty na modelu żydowskim (*improfessi iudaicam vitam viverent*). Swetoniusz, *Domicjan* 12,2). Innymi słowy, są oni przedmiotem wrogości wśród ludzi, ponieważ czynią się obcymi w stosunku do wspólnego życia drugich, to znaczy do tradycji Rzymu (*mos maiorum*). Właśnie to było głównym powodem, dla którego mogli podpaść pod instytucję prawną *superstitio* ścigającą takie wypaczenia.

W dwóch listach Piotra mówi się o narastającej wrogości opinii publicznej (1 P 3,16 i 4,4) w stosunku do zwyczajów chrześcijańskich, z możliwością postawienia wyznawców Chrystusa przed trybunałami (4,16). To właśnie — zdaniem Tacyta — umożliwiło oskarżenie chrześcijan w roku 64. *Vulgus* podejrzewał ich o *flagitia*, obwinał ich o *superstitio illicita* (niedozwolony zabobon). Tacyt twierdzi, że chrześcijanie są winni, ponieważ *sontes* (są odpowiedzialni, winni) *exitiabili superstitio* (śmiertelnego zabobonu, *Annales* 15,44,4).

Tertulian mówi o *institutum neronianum* (*Adnat.* 1,7,14), o zastosowaniu uchwały senatu z okresu panowania Tyberiusza mówiącej o *dedicator damnationis nostrae* (nosiciel naszego wyroku, *Apol.* 5,2), tj. tak zwanego edyktu z Nazaretu, który zarządzał karę śmierci dla tych, co *dolo malo* (drogą umyślnego oszustwa) przestawiali kamienie grobowe.

Przy okazji pożaru Rzymu wielu poniosło karę wymierzaną podpalaczom. Wśród nich musiał być także Piotr<sup>3</sup>, natomiast Paweł — bez żadnego związku z prześladowaniami Nerona — został prawdopodobnie ścięty przy drodze Ostyjskiej w roku 67. Niemniej pierwszą ofiarą *Christiana superstitione illicita* (niedozwolonego zabobonu chrześcijan) był chyba właśnie Paweł, uwięziony około roku 63 (na co mógłby wskazywać 2 Tm 4,21), natomiast Piotr został aresztowany razem z innymi w roku 64 po pożarze, jaki rozprzestrzenił się w Rzymie w nocy z 18 na 19 lipca (Tacyt, *Annales* 15,38-40).

Jak pisze Klemens Rzymski (w 1 Kor 5,1-7, liście uważanym przez M. Sordi za pochodzący z czasów Domicjana), ogromna była rzesza (*multitudo ingens*) tych, których męczarnie pokazywano rzymianom jako zabawę cyrkową (*circensehidicrum*). Tacyt mówi o osobach rozszarpywanych przez psy, o wieszanych na krzyżach i palonych niczym pochodnie (*ferarum tergis contecti /.../ crucibus adfbc i atqueflammati*)<sup>4</sup>. Klemens wspomina też o kobietach przebieranych za Dirce i Danaidy.

W liście Klemensa wyraźna jest rola, jaką odgrywały tak zwane *memoriae* Piotra i Pawła, którzy umarli „wśród nas” (Klemens, 1 Kor 5,1-7).

Jeśli idzie o cześć oddawaną na ich grobach — bazyliki zostały na nich zbudowane wiek po śmierci apostołów, około roku 165 — wystarczy wspomnieć to, co na początku III w., w czasach papieża Zefryna (199-217), prezbiter Gajus mówił do Proklusa, który w Rzymie stał na czele sekty montanistów i chlubił się, że na ziemi katafrygów\* w Azji Mniejszej, w Hierapolis, mógł podziwiać grób Filipa (być może apostoła albo diakona) i jego czterech córek: „Mogę pokazać ci trofea [*thropaia*, pomniki jako groby] apostołów. Jeśli bowiem będziesz chciał pójść drogą królewską, która prowadzi na Watykan, lub drogą Ostyjską, znajdziesz trofea tych, którzy ten Kościół założyli”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Informacje dotyczące Piotra są zebrane w książce Margherity Guarducci, *Pietro Ritrovato II martirio - la tomba - le reliquie*, Mondadori, Mediolan 1969; teje, *La data del martirio di san Pietro*, „La Parola del Passato” 23 (1968), s. 81-117.

Jedna z ówczesnych herezji (przyp tłum.).

<sup>4</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Hist. Eccl.* 2,25.6-7. Na temat pojęcia „memoria” zmarłych w starożytności zob. H. Kotila, *Memoria mortuorum Commemoration of the Departed in Augustine* (SEA 38), Augustinianum, Rzym 1992; w odniesieniu do Piotra i Pawła: H. G. Thiimmel, *Die Memorien für Petrus und Paulus in Rom*, „Arbeiten zur Kirchengeschichte” 76 (1999), s. 68-72 i 97-99; *Pietro. La storia, l'immagine, la memoria* (praca zbiorowa), Fabbrica di San Pietro in Vaticano, 2000.

Miejsce pochówku apostołów znajdowało się w pobliżu ogrodów Nerona<sup>5</sup>. Na fasadzie wykorzystano typologię mauzoleum, bez jakiegokolwiek dekoracji, która — jak wiadomo — rozwinęła się dopiero później w *cubiculach*\*\* katakumb św. Kaliksta, pochodzących z czasów papieża Zefiryna, a które właśnie miał na myśli Gajus.

O tym samym miejscu pochówku wzmiankuje Euzebiusz, który mówi o zastępach pielgrzymów przybywających z całego Cesarstwa do tych grobów<sup>6</sup> oraz że wielu nadawano imiona Piotra i Pawła (*HE* 7,25,14)<sup>7</sup>. Szczątki pierwszych biskupów Rzymu, jak podaje rzymski *Liber Pontificalis*, były chowane również w tym miejscu aż do papieża Wiktora (+199).

W połowie III w. wciąż jeszcze spotykamy *memoria apostolorum* przy drodze Appiusza (via Appia). Do grobów Piotra na wzgórzu watykańskim i Pawła przy drodze Ostyjskiej trzeba następnie dołączyć *memoria apostolorum ad catacumbas*. Datację zawdzięczamy napisowi: *Pauli ostense Petri in Catacumbas Tusco et Basso consulibus*, co odpowiada rokowi 258. W drugiej połowie III w. na poprzednim grobie umieszczono *trichia*, coś przypominającego salę przeznaczoną do obchodów rocznic zmarłych (sala do *refrigerium*). Na ścianach

<sup>5</sup> W czasie prac wykopaliskowych prowadzonych w latach 1939-1949 wydobyto na światło dzienne nekropolię powstałą w I w. po Chr. w pobliżu cyrku Nerona. W dwóch następnych wiekach rozwinęła się ona wzdłuż bocznej drogi od via Cornelia. Stamtąd można było dostać się na wzgórze watykańskie trzema ważnymi drogami: Aurelia nova, Cornelia i Triumphalis.

W sektorze zachodnim, w strefie zwanej „polem P” (*campus Petri*), odkryto na poziomie terenu grób złożony z dwóch nałożonych na siebie niszy, oddzielonych kamiennym stołem, wokół którego były umieszczone inne groby na znak pobożności. To właśnie było owo „trofeum”, o którym mówi Gajus i na którym następnie stawiano monumentalne budowle: Konstantyna, ołtarz Grzegorza Wielkiego, ołtarz Kaliksta II i Klemensa VIII, baldachim Berniniego, kopułę Michała Anioła. *Martyrium* Piotrowe nie miało żadnej obróbki ikonograficznej.

Konstantyn wyposażył w monumentalne *martyria* całe przedmieście, opasując metropolię sanktuariami, które służyły nowej religijności i obronie, w szczególności *martyrium* Watykanu, *memoria apostolorum*, bazylikę Pawła przy drodze Ostyjskiej (via Ostiense) (Letizia Pani Ermini/red./, „Christiana loca”. *Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, Rzym 2000).

\*\* Cubiculum — grób w katakumbach wczesnochrześcijańskich (przyp. tłum.).

<sup>6</sup> Zob. jego pismo *Theophania* (wyd. sy<sup>^</sup>jskie z ok. 333 r., 4,7 wyd. H. Gressmann) Augustyn twierdzi również, że podczas gdy niewierzący, przybywając do Rzymu, zwiedzali świątynię (grób) cesarza, to chrześcijanie udawali się do *memoria* rybaka: „Credentes de saeculo principes venerunt ad urbem Romam, quasi caput Babylonis, non ierunt ad templum imperatoris, sed ad memoriam piscatoris” (*Enarrationes in Psalmos* 65,4).

<sup>7</sup> Wiadomo także, że cesarz Justynian poprosił o relikwię św. Piotra, ale musiał się zadowolić tylko kawałkiem materiału (Hormizdas, *List 77, Collectio Avellana*, CSEL 35/2, s. 679).

i kolumnach pojawiają się napisy adresowane do Piotra i Pawła, pozostawiane przez pielgrzymów na tynku ścian. Kult ten — w odniesieniu do tego miejsca — nie znalazł jeszcze dotąd wystarczającego wyjaśnienia. Nad *triclia* na początku IV w. została zbudowana *basilica apostolorum* w formie cyrku. Później otrzymała ona tytuł św. Sebastiana<sup>8</sup>.

Obok listu Pawła do Rzymian z roku 57, napisanego po grecku, mamy z końca pierwszego wieku i początków drugiego dwa świadectwa literackie o szczególnym znaczeniu: list Klemensa Rzymskiego do Koryntian, prawdopodobnie z epoki Domicjana<sup>9</sup>, z roku mniej więcej 95, przetłumaczony na łacinę w następnym roku, czyli w 96 (nie później jednak niż w 98), oraz pismo *Pasterz* Hermasa z okresu między 140 a 155 rokiem. Klemens, biskup Rzymu, zabiera głos na temat buntu, jaki podnieśli we wspólnocie w Koryncie młodzi prezbiterzy przeciwko kierującym gminą. Odwołuje się do dobra komunii, a więc jedności kościelnej, którą należy zachować nawet za cenę rezygnacji niektórych z pełnionego urzędu. Hermas, człowiek świecki (niewykluczone, że był bratem papieża Piusa), czuje natomiast potrzebę napisania dziełka na temat dyscypliny pokutnej i wysłania go do prezbiterów Kościoła w Rzymie. Uważając ich za zbyt surowych w odniesieniu do grzechów laików, wzywa ich (prezbiterów), by byli bardziej życzliwi, udzielając grzesznikom, przynajmniej jeden raz (będzie to tak zwana praktyka *semel*) możliwości bycia przyjętym na powrót do wspólnoty, to znaczy otrzymania przebaczenia po-chrztelnego: „Dowiedziałem się od pewnych nauczycieli — skarży się Hermas — że nie ma innej pokuty oprócz tej, kiedy wszedłszy do wody, otrzymaliśmy przebaczenie naszych uprzednich grzechów [mowa o chrzcie. W imieniu Kościoła Pasterz odpowiada]: Dobrze zrozumiałeś, tak jest. Kto otrzymał przebaczenie grzechów, nie powinien już więcej grzeszyć, ale żyć w świętości (...).

<sup>8</sup> Ch. Pietri, „*Concordia apostolorum et renovatio urbis*”. *Culte des Martyrs et propagande pontificale*, „Mélanges d’archéologie et d’histoire” 73 (1961), s. 276nn. Na początku IV w. tej *memotii* nadano monumentalny kształt budowli w formie cyrku (być może najstarszej, jaką znamy), zapewne ze względu na zainteresowanie Maksencjusza, również propagującego tę nową politykę wobec chrześcijan, którą później przyjął Konstantyn. Z auli w kształcie cyrku zachowała się do dziś jej centralna część.

<sup>9</sup> O najnowszych dyskusjach dotyczących datacji listu Klemensa zob. Th. Herron, *The Dating of the First Epistle of Clement to the Corinthians: The Theological Basis of the Majorail View*, Rzym 1988.

[Lecz] Pan przenika serca (...). On poznał słabość ludzi (...). W swoim wielkim miłosierdziu zlitował się nad swoim stworzeniem, ustanowił pokutę i mnie powierzył nad nią władzę” (*Pasterz* 4, 3,1-5)<sup>10</sup>.

W tych dwóch dziełach rodzącego się Kościoła w Rzymie wyłaniają się już pewne linie duchowe Kościoła łacińskiego: szacunek dla dobra komunii kościelnej, który postuluje także ofiarę wyrzeczenia ze strony jednostki (w tym konkretnym przypadku zrzeczenie się swego urzędu przez prezbiterów); fundamentalne podłoże żydowskie duchowości łacińskiej (Klemens odwołuje się stale do przykładów zaczerpniętych ze Starego Testamentu; nawet kiedy chce przedstawić obraz prezbitera, nawiązuje do kapłaństwa lewickiego /40,5/, a Hermas wypowiada się w rodzajach literackich właściwych apokaliptyce żydowskiej, w tym konkretnym przypadku snami i widzeniami); szczególna zdolność mediacji Kościoła w Rzymie wobec napięć wewnętrznych w jego łonie i w innych Kościołach; realizm, który w stawianiu wymogów świętości chrzcielnej uwzględnia niedoskonałość ochrzczonych — od pasterzy wymaga się więc, aby nie pozostawiali chrześcijan, którzy zeszli na złą drogę, samym sobie, poprzez usunięcie ich z życia wspólnoty. Kościół w Rzymie ukazany jest tu jako wspólnota, która nie lekceważy codziennych trudności, jest świadoma siły duchowej i moralnej ideałów chrześcijańskich, ale także słabości ochrzczonych. Wspólnota chrześcijańska prezentuje się zatem jako nieustannie potrzebująca przebaczenia i braterskiego dialogu.

Wspomniane elementy chrześcijaństwa łacińskiego dają nam obraz pierwszej fazy ewangelizacji Zachodu łacińskiego, która dokonywała się przeważnie we wspólnotach żydowskich, tak iż początkowo uczniów Jezusa Chrystusa uważano za jedną z sekt żydowskich. Chrześcijanie szybko doświadczają znacznego wzrostu. Już Piotr, według świadectwa Klemensa Rzymskiego, przepowiadał do ludzi z kręgów cesarskich i ekwickich.

Wspólnota rzymska działała w taki sposób, by nie tworzyć nieporozumień ani z Żydami, ani z Rzymianami. Tym niemniej takie trudności się pojawią i doprowadzą do pierwszych przypadków

<sup>10</sup> W tym czasie chrzest jest określany jako pierwsza pokuta, pojednanie zaś jako druga pokuta.



męczeństwa (Piotr, Paweł, wiele innych ofiar prześladowania najpierw za Nerona, a później za Domicjana; wśród męczenników był m.in. konsul Flawiusz Klemens oraz dwie Domitylle: jego żona i córka). Jeśli idzie o groby, to *memoria apostolorum* podkreślała głównie ich charakter męczeński, przypisując im rolę obrońców i opiekunów Kościoła w Rzymie. Tytuł męczennika „obrońcy (dawnego) Kościoła” był określeniem właściwym wszystkim założycielom Kościołów. Piotr i Paweł byli wyróżnieni tytułem męczenników wiary chrześcijańskiej. Przez swe męczeństwo pozostawili oni rzymianom, podobnie jak inni męczennicy, „wspaniały przykład”, o czym donosi nam Klemens Rzymski (List do Koryntian 1,5).

#### b. Rzym: „Ecclesia principalis”

„Kościół rzymski — pisze pewien badacz starożytnej historii chrześcijańskiej — wychodząc od swych judeochrześcijańskich korzeni, skierował się w stronę chrześcijan wywodzących się z pogaństwa na mocy swojej «superapostolskości», dzięki której, według Augustyna, jest on nieomylny”<sup>11</sup>.

Kościółowi rzymskiemu szybko przypisano w starożytności *principalitas*, która w środowisku łacińskim — w chrystianizacji Zachodu — przekładała się na bycie punktem odniesienia dla Kościołów najpierw w Italii, Afryce, Iberii i Galii, a później (w czasach Grzegorza Wielkiego) także wspólnot na wyspach brytyjskich. Najbardziej znane i wyraźne przednicejskie świadectwa owego prymatu spoza świata łacińskiego znajdujemy u Ignacego Antiocheńskiego i Ireneusza z Lyonu.

Pierwszy pisze swój list do Kościoła w Rzymie w momencie, kiedy się tam udaje jako oskarżony o bycie chrześcijaninem (za Trajana, 98-117). W prologu używa następujących wyrażeń: „Ignacy (...) do umiłowanego Kościoła (...), który przewodniczy w krainie Rzymian (...). Temu, który będąc przewodniczącym w miłości [*agape*], (...) pozdrowienie!”.

<sup>11</sup> G. Fedalto, *Aquileia. Una chiesa due patriarchi*, Rzym 1999, s. 28.

Ireneusz z Lyonu — chrześcijanin z Azji Mniejszej, udawszy się do Rzymu do biskupa Eleuteriusza (175-189) w celu pośredniczenia w sporze między Rzymianami a Azjatami z powodu montanistów (potępianych przez Rzym), a także w sprawie daty obchodzenia Wielkanocy do papieża Wiktora (189-199), który zagroził Azjatom ekskomuniką — w kontekście historycznej identyfikacji Kościoła Chrystusowego za pośrednictwem Tradycji apostoelskiej przytacza jako przykład Kościół Rzymu w następujących słowach: „Ponieważ zbyt długo byłoby w tym dziele wymieniać sukcesje wszystkich Kościołów, weźmiemy Kościół bardzo wielki i stary, wszystkim znany, Kościół założony i ustanowiony w Rzymie przez dwóch chwalebnych apostołów Piotra i Pawła (...). Z tym bowiem Kościołem, z racji jego najwznioślejszego pochodzenia (*propter potioem principalitatem*), powinien być koniecznie w zgodzie każdy Kościół, czyli wierni, którzy pochodzą z różnych stron, ponieważ w nim zawsze była przechowywana Tradycja wywodząca się od apostołów”<sup>12</sup>.

W środowisku łacińskim *principalitas* Kościoła rzymskiego w stosunku do innych Kościołów była w starożytności, częścią tamtejszej tradycji, faktem fundamentalnym, który wiązał łaciński świat chrześcijański w zupełnie odrębną jedność. Wiąż tę często przywoływały różne strony w zależności od okoliczności. Na przykład Tertulian, podkreślając związki Kościoła afrykańskiego z rzymskim, pisał w roku 202: „Jeśli przybędziesz do Italii, napotkasz Rzym, od którego także do nas sięga autorytet” (*De praescriptione* 36). Augustyn zaś stwierdzi dwa wieki później: „Od Kościoła Rzymu, w którym od zawsze istnieje autorytet owej *principalitas* katedry apostoelskiej, Ewangelia dotarła także do Afryki” (*Listy* 43,7).

Te i inne podobne teksty świadczące o ścisłym związku Rzymu, „Kościoła głównego”, z innymi Kościołami łacińskimi należy odczytywać w kontekście istniejących wówczas relacji między Ko-

<sup>12</sup> Ireneusz, *Adv. haer.* 3,3,2; SC (Paryż 1974), III, s. 222-237; Emmanuel Lanne, *L'Église de Rome «a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae»* (*Adv. haer.* 3,3,2), „Irenikon” 49 (1976) s. 275-322. Prawdopodobny pierwowzór grecki (*durathotera hegemonia*) owej „*principalitas*” prowadziłby do analogii, która później (już w IV w.) przerodzi się w znak równości: tak jak między Cesarstwem a jego *princeps*, tak i między Kościołem a jego książętami, Piotrem i Pawłem. Całościowe omówienie kwestii związanych z tym tak słynnym i dyskutowanym tekstem zob. w: M. Maccarrone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro*, Rzym 1976, s. 42-63; Enrico Cattaneo, «*Ab his qui sunt undique. Una nuova proposta su Ireneo, Adv. haer. 3,3,2*», „Augustinianum” 40 (2000), s. 399-405.

ściołem ewangelizującym a Kościołami ewangelizowanymi. Misja i szerzenie chrześcijaństwa miało w wielkich metropoliach starożytności (Jerozolimie, Antiochii, Aleksandrii, Rzymie, Konstantynopolu) swoje główne ośrodki, tak jak to było w przypadku spraw cywilnych. Misja apostołów kończyła się na tych wielkich ośrodkach, dając początek Kościołowi ewangelizującemu, czyli tworząc w tymże Kościele doktrynalno-liturgiczny i dyscyplinarny punkt odniesienia dla nowych wspólnot. Taki układ przyczynił się do stworzenia homogeniczności doktrynalnej i liturgicznej na różnych obszarach, najczęściej podobnych do siebie pod względem kulturowym. W ten sposób powstały tradycje chrześcijańskie, które przerodziły się później między innymi w wielkie rodziny liturgiczne odwołujące się do głównych metropolii starożytności. Wokół Rzymu zgromadziły się: Kartagina, Mediolan, Akwileja, Trewir, Lyon itp. Ta więc nie pomijała wszakże elementów zarówno lokalnych, jak i pochodzących z innych Kościołów, jak to mamy poświadczane w odniesieniu do Kościołów afrykańskiego, lyońskiego i mediolańskiego, które choć były ewangelizowane przez Rzym, to jednak ulegały również wpływom — zwłaszcza z racji wymiany handlowej — tradycji wschodnich.

Ambrożemu (lub jakiemuś innemu autorowi *De sacramentis*) zależało na tym, by powiedzieć: „We wszystkim chcę się trzymać Kościoła rzymskiego” (*De sacramentis* 3, 1,5). Biskupi Rzymu również podkreślali poszanowanie dla tej zasady, to znaczy że należy trzymać się tradycji Kościoła głównego. Papież Stefan na przykład, w odniesieniu do kwestii przyjmowania na nowo heretyków (czy ogólnie *lapsi*, czyli „upadłych”) do wspólnoty kościelnej, kwestii rozwiązywanej w Afryce przez udzielanie nowego chrztu, powtórzył, że tradycją Kościoła Rzymu (*Ecclesia principalis*) było przyjmowanie ich na nowo, jednak nie przez udzielanie powtórnego chrztu, lecz przez pojednanie z nałożeniem ręki. Unieważnił zatem postanowienia soborów w Kartaginie (251-255), które ustanowiły praktykę przeciwną. Pisał w stanowczy sposób do Cypriana: „Żadnych nowości! Należy trzymać się tego, co zostało wam przekazane. Jeśli przychodzą do was heretycy, niech się nałożą na nich rękę, aby przyjąć ich w pokucie”<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> *Listy* 74,1 (CSEL 3/2,799): „Nihil innovetur nisi quod traditum est”.

Taka linia postępowania miała szczególne zastosowanie w tradycjach liturgicznych Kościołów łacińskich również po Nicei. W okresie ogólnego porządkowania instytucji kościelnych od IV w. pojawiły się na przykład obok dyrektyw ogólnych, zawartych w listach 54 i 55 Augustyna z Hippony wysłanych do Afryki do prezbytera Januarego, także późniejsze opinie biskupów rzymskich.

Innocenty I w pierwszym dwudziestoleciu V w. odpowiadał Decencjuszowi z Gubbio, by stosował się do „tego, co zostało przekazane, a nie tego, co może im się wydawać (...), zważywszy że w całej Italii, w Galiach, Hiszpanii, Afryce, na Sycylii i sąsiednich wyspach nikt inny nie założył tych Kościołów, jak ci, których Piotr i jego następcy ustanowili biskupami” (w PL 20,550). Pod koniec VI w. Grzegorz Wielki powtórzył tę samą opinię młodemu Kościołowi Angłów: „Wybierz szybko — napisał do Augustyna z Canterbury — z Kościoła w Rzymie, w Galiach lub jakiegokolwiek innego, wszystko to, co w nich znalazłeś i co może spodobać się wszechmocnemu Bogu, i to, co z wielu Kościołów zebrałeś razem, wiej w Kościół Angłów, który jest jeszcze młody pod względem Wiary i podstawowych struktur” (MGH, E II, 334). Paweł Diakon jeszcze w VIII w. określił ścisły związek istniejący między centrum (Rzymem) a peryferiami świata łacińskiego, wskazując w osobie Piotra punkt odniesienia dla powszechnej jedności, ponieważ to ten apostoł po przybyciu do Rzymu posłał uczniów, aby ewangelizowali główne miasta Zachodu: Apolinarego do Rawenny, Leucjusza do Brundisium (dzisiejsze Brindisi), Anatola do Mediolanu, Marka do Akwilei<sup>14</sup>.

Relacja jedności między tradycją rzymską a innymi liturgiami łacińskimi nie utożsamiała się jednak z jednolitością; jedynie wpływała na kształt jednostek lokalnych, czyniąc z nich przede wszystkim Kościół komunii, który w więzi apostołskiej miał możliwość sprawdzenia, czy może się uznać za chrześcijański, czy też nie, jak wyraził się katecheta z Kartaginy Tertulian na początku III w. Według niego więź każdego Kościoła z Tradycją apostołską jest wspól-

<sup>14</sup> W *Monumento. Germaniae Historica, Scriptorum* II, s. 261: „Tunc denique Apollinarem Ravennam, Leucium Brundisium, Anatolium Mediolanum misit. Marcum vero, qui praecipuum inter eius discipulos habebatur, Aquileiam destinavit, quibus cum Hermagoram, suum comitem, Marcus praefecisset, ad beatum Petrum reversus, ab eo nihilominus Alexandriam missus est”.

nym pokrewieństwem w wierze i w załączkach nauki (*De praescriptione* 20,5), przypominającym krzew winny, który rozrasta się przez odgałęzianie. „Apostołowie — pisze — świadczyli o wierze w Jezusa Chrystusa w pierwszej kolejności po całej Judei i tam założyli Kościoły (...), od których w każdym mieście inne Kościoły otrzymały załączek wiary i nasienie nauki, i nadal je otrzymują, aby mogły stać się Kościołami w pełnym tego słowa znaczeniu. I dlatego one również będą uważane za apostołskie, jako filie Kościołów apostołskich. Każda filia z konieczności musi mieć związek ze swym źródłem. Dlatego wszystkie te Kościoły tak liczne są w rzeczywistości jednym Kościołem, pochodzącym od tego założonego przez apostołów, od którego każdy z nich się wywodzi. W ten sposób wszystkie są pierwsze i wszystkie apostołskie, ponieważ wszystkie są jednym i jedynym Kościołem. Tej jedności dowodzi wzajemne udzielanie pokoju, fakt, że nazywają siebie braćmi<sup>15</sup>, wzajemne okazywanie sobie gościnności. Tymi prawami nie rządzi żadna inna reguła, jak tylko jedna jedyna tradycja tej samej tajemnicy Bożej” (*De praescriptione* 20,4-9).

Takie podejście duchowe doprowadziło do rozciągnięcia pojęcia komunii na całość życia chrześcijańskiego, określaną wówczas mianem dyscypliny<sup>16</sup>, pozwalając rozumieć religię chrześcijańską w wymiarze rodziny, w której wszyscy są *servi/conservi*, a jedynym *dominus* nie jest od nikogo niezależny *pateifamilias* rodziny rzymskiej, lecz Pan Jezus. W takiej optyce za sługę w pełnym tego słowa znaczeniu (a nie tylko jako formalny tytuł) uważano przełożonego wspólnoty, którym był *episcopus* i *presbyter*<sup>17</sup>.

### c. Duchowość komunii: Symbol rzymski

Kościół Rzymu począwszy od końca II w., tj. za czasów dynastii Sewerów i za pontyfikatu Afrykańczyka Wiktora (189-199), osiągnął

<sup>15</sup> Na temat występującego dziś niekiedy zwrotu „Kościoły siostrzane” w miejsce pierwotnego „fraternitas” (od „fratres” bracia) zob. Adriano Garuti, «*Chiese sor elle: realtà e interrogativi* „Antoniano” 71 (1996), s. 631-686.

<sup>16</sup> Valentín Morel, *Disciplina. Le motet Vidée représentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, RHE 40 (1944)5-46.

<sup>17</sup> Na przykład w kanonie rzymskim, poświęconym już od czasów św. Ambrożego (obecna modlitwa eucharystyczna I), biskup i prezbiterzy są w takiej optyce nazywani *servi/conservi* a ogół uczestniczących w Eucharystii *familia tua*.

swoją szczególną jednorodność: przede wszystkim językową, przez stosowanie w dokumentach kościelnych łaciny w miejsce greki, a następnie przez teologię monarchiańską o zabarwieniu monoteistycznym (papież Zefiryn 199-217, Kalikst 217-222, Dionizy 259-268), w pewnych aspektach przeciwstawną tej opartej na nauce o Logosie (Justyn, Pseudo-Hipolit, Nowacjan). Pragnienie komunii pomagało jednak pokonywać trudności wyłaniające się w poszczególnych przypadkach. W Afryce doszło do pewnego spięcia między Cyprianem a Nowatusem w sprawie postawy wobec tych, którzy w czasie prześladowania Decjusza i Waleriana zdradzili wiarę chrześcijańską. Cyprian prezentował stanowisko łagodniejsze, dopuszczając możliwość przebaczenia „upadłym”, Nowatus stanowisko rygorystyczne, wykluczające ponowne przyjęcie ich do Kościoła; w Rzymie w pierwszych dekadach III w. w sprawie mniej lub bardziej rygorystycznej postawy wobec wielu chrześcijan, którzy nie sprościli ideałom chrześcijańskim, doszło najpierw do sporu między Hipolitem a papieżem Kalikstem, a następnie w połowie stulecia między Nowacjanem a papieżem Korneliuszem (Euzebiusz, *HE*6,43,9).

Przypadek heretyka — określanego wówczas jako chrześcijanin, który zboczył z drogi apostoelskiej, a więc odpadł od komunii kościelnej — wiele mówi nam o wzajemnej łączności w starożytnym Kościele łacińskim. Heretyk bowiem był pozbawiany trojkiej komunii: *communicatio pacis*, *appellatio fraternitatis*, *contesseratio hospitalitatis*.

Chodzi tu o trojaki znak komunii-komunikacji w starożytnym Kościele łacińskim, będący jednocześnie wyrazem powszechnej mentalności. *Communicatio pacis*, czyli udzielanie sobie pokoju, było uważane za dobro, które należy osiągnąć i którym należy się cieszyć; oczywiście obejmowało ono konsultację i wynikającą z niej wspólnie podjętą decyzję w odniesieniu do ważnych wydarzeń, co we wspólnocie odgrywało bardzo istotną rolę. *Appellatio fraternitatis* polegała na wzajemnym uznawaniu się za braci. *Contesseratio hospitalitatis*, czyli wzajemne okazywanie sobie gościnności, nie pozwalało wspólnotom zamykać się w sobie, sprzyjając poprzez gościnność także wzajemnej pomocy i łączności. Przytoczmy jeszcze tekst Tertuliana: „Wszystkie Kościoły, tak liczne, są w rzeczywistości jednym Kościołem, pochodzącym od tego założonego przez apostołów, od

którego każdy z nich się wywodzi. W ten sposób wszystkie są pierwsze i wszystkie apostołskie, ponieważ wszystkie są jednym i jedynym Kościołem. Tej jedności dowodzi wzajemne udzielanie sobie pokoju, fakt, że nazywają siebie braćmi, wzajemne okazywanie sobie gościnności” (*De praescriptione* 20,7-9).

Mentalność komunii Kościoła rzymskiego znajduje wyraz w Symbolu rzymskim (lub apostołskim). Pierwszą redakcję, w dziesięciu artykułach (zamiast zwykle stosowanych dwunastu), spotykamy w Tradycji Apostolskiej Hipolita, dokumencie kanoniczno-liturgicznym z epoki przednicejskiej<sup>18</sup>.

Symbole (od greckiego czasownika *syn-ballo*= składać razem, czyli dopasować, uzgodnić) wiary stanowiły dla każdego Kościoła w starożytności chrześcijańskiej wyraz syntezy wiary, która pozwalała im rozpoznawać się między sobą. Takie symbole powstały w oparciu o wyznania wiary (homologie lub konkordancje), które spotykamy w Nowym Testamencie, np. wyznanie Piotra: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego* (Mt 16,16), wyznanie apostoła Tomasza: *Pan mój i Bóg mój* (J 20,28) itd., a także w ramach przygotowania do chrztu. Wyznania te były pierwszymi wyrazami wiary rodzącego się Kościoła i kołębłą *credo* chrześcijańskiego, do którego dołączano także reguły wiary lub prawdy (konkretne eksplikacje życia i poszukiwania teologicznego w środowisku chrześcijańskim). Symbole wiary, mające strukturę dwu- lub trzyczęściową, w zależności od tego, czy opierały się na dwumianie Ojciec — Syn, czy na Trójcy, stanowiły jedno z możliwych ujęć syntetycznych *paidei* chrześcijańskiej, ujęcie rozpisane na artykuły wiary w liczbie 14,12 lub 9. Odzwierciedlając *credo* chrzcielne wtajemniczenia chrześcijańskiego, symbole tworzyły zasadniczy kościec wiary chrześcijanina łacińskiego. Symbol rzymski miał strukturę trynitarną, a więc trzyczęściową: pierwszy blok odnosił się do Boga Ojca, drugi do Syna, Jezusa Chrystusa, trzeci do Ducha Świętego. Oto w jakiej formie przekazał nam go Rufin:

<sup>18</sup> N. 21; Wyd. B. Botte, Münster 1963, s. 48-50. Mówi o nim także Rufin, który wiąże go z legendą o apostołach, którzy na znak jedności — zanim się podzielili — wypowiedzieli każdy po jednym artykule wiary, tworząc symbol nazwany z tego powodu apostołskim (w PL 39,2189-2190; 21,335-386 - *expositio* Rufina).

„Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego / i w Jezusa Chrystusa, Syna Jego jedynego, Pana naszego, który narodził się z Ducha Świętego i z Maryi Dziewicy, który był ukrzyżowany i pogrzebany za Poncjusza Piłata, trzeciego dnia zmartwychwstał, wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Ojca, stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych / i w Ducha Świętego, święty Kościół (powszechny), odpuszczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała”<sup>19</sup>.

Trzeci artykuł, odnoszący się do Ducha Świętego, jest tym, który najlepiej wyraża tożsamość wspólnoty kościelnej i w konsekwencji jej duchowość. Łączy bowiem życie wierzącego w Ducha Świętego zarówno z byciem w Kościele, jak i z ostatecznym celem jego bycia jako człowieka. Składnikami trzeciego artykułu są kolejno: „wierzę w Ducha Świętego, w święty Kościół (katolicki), (w świętych obcowanie, dodane później), w ciała zmartwychwstanie, (żywot wieczny, dodane później)”. Logiczna forma całości — zgodnie z rekonstrukcją proponowaną przez Pierre’a Nautina — była następująca: „Wierzę w Ducha Świętego, który jest w Kościele, w którym przeżywa się świętych obcowanie (komunię), ponieważ w nim dostępuje się odpuszczenia grzechów; w Duchu powstanie z martwych nasze ciało i będziemy żyć życiem wiecznym”<sup>20</sup>. Innymi słowy, zasadnicza więź łącząca Ducha Świętego ze wspólnotą wierzących daje komunię świętych, która jest zawsze możliwa — choćby się miała czasem zerwać — dzięki przebaczeniu grzechów. Podniesienie z upadków, jakie mogły się zdarzyć także ochrzczoneму (chodziło o prawdziwe zbrodnie, a na ogół za takie uważano apostazję, zabójstwo i zerwanie małżeństwa), polegało praktycznie na daniu mu możliwości bycia przyjętym na nowo do wspólnoty. Po przebyciu odpowiedniej drogi pokuty, w ścisłym kontakcie ze wspólnotą wiary, był przyjmowany na nowo do wspólnoty pokoju, który został mu odebrany, a praktycznie do uczestnictwa w Eucha-

<sup>19</sup> W PL 39,2189-2190; 21,335-386 z wyjaśnieniem (*expositio*) Rufina. Jest ono takie samo, jak to zawarte w *Tradycji Apostolskiej*, brakuje w nim tylko artykułów o tyczących obcowania świętych, odpuszczenia grzechów i życia wiecznego, dodanych również w III w., ale już po *Traktacie awostolika*. Od VIII w. to wyznanie wiary było przekazywane w formie, jaką mamy teraz; zob. np. symbol zawarty w *Ordo romanus* XI (wyd. Andrieu), którego trzeci artykuł brzmi: „wierzę w Ducha Świętego, święty Kościół powszechny, świętych obcowanie, grzechów odpuszczenie, ciała zmartwychwstanie, żywot wieczny”.

<sup>20</sup> Pierre Nautin, *Je crois à l'Esprit saint dans la sainte Église pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du Symbole*, Paryż 1947.



rystii i do codziennego stołu (do tej pory bowiem musiał spożywać posiłki osobno). W ten sposób pozwalano chrześcijaninowi, by przeżywał już w czasie swojej ziemskiej historii „komunię świętych” (świętych obcowanie), dobro należące do istoty bycia chrześcijaninem, związane jednak z codziennym zobowiązaniem, które powierzano chrześcijaninowi poprzez odpuszczenie grzechów.

Formy odpuszczenia grzechów były różne: za zbrodnie (apostazję, zabójstwo, zerwanie małżeństwa) przez pokutę publiczną; za inne grzechy przez jałmużnę, modlitwę „Ojcze nasz” (w tym celu włączono ją do celebracji eucharystycznej) i post. „Komunia świętych” była zatem pewnym postulatem komunii kościelnej w czasie historycznym, a nie przesuwana w nadziei na czas po zmartwychwstaniu ciała, jak później zaczęto rozumieć ten artykuł wiary, łącząc go z artykułem odnoszącym się do życia wiecznego.

Z paidei Symbolu jako streszczenia wiary wyłania się obraz chrześcijanina jako wierzącego, który zachowuje całą swą kruchość człowieka i wyznawcy Chrystusa. Może bowiem dojść nawet do zabójstwa (przez aborcję, wydanie wyroku śmierci i na tysiące innych sposobów, przez które dokonuje się zamachu na życie), do zaparcia się własnej wiary i włączenia się do grona apostatów (jak w środowisku wojskowym, gdy ktoś przechodzi na stronę nieprzyjaciela), do zdrady własnej rodziny aż po jej rozbitcie. Chrześcijanin nie umniejsza tych grzechów, przeciwnie, nazywa je wręcz zbrodniami, ale jest wychowywany w mocy miłości Ducha Świętego, by odzyskiwać tych, którzy takie zbrodnie popełnili. Wspólnota chrześcijańska w Rzymie podejmuje ryzyko obdarzenia ich na nowo zaufaniem: takie jest znaczenie drogi pokuty, owego czasu koniecznego dla rzucenia podwalin pod odnalezienie ufności wiary w samym zainteresowanym oraz w tych, którzy mają go przyjąć, czyli we wspólnocie, aż po pojednanie dokonane osobiście przez biskupa, pierwszego przełożonego wspólnoty.

Wiara chrześcijanina w Kościół jako komunię świętych przechodzi przez takie trudy i nadzieje. Myśl, że taka pedagogia jest częścią bycia chrześcijanami, nie była operacją łatwą i bezbolesną. Niektórzy bardzo wpływowi chrześcijanie, jak Tertulian w Afryce i Nowacjan w Rzymie, kładąc nacisk na teologię świętości chrzcielnej jako bramy wprowadzającej wierzącego w społeczność świętych, *coetus*

*sanctorum* (wyrażenie Nowacjana, *Komentarz do Daniela*), nie wyrażali zgody na jakąkolwiek łagodność względem ochrzczonego, który by popełnił zbrodnie przeciwne wierze. Takich należało wygnać ze społeczności świętych, pozostawić definitywnie na marginesie Kościoła i ewentualnie dać jakąś możliwość pojednania jedynie w wypadku niebezpieczeństwa śmierci. Tertulian i Nowacjan byli chrześcijanami, którzy cieszyli się zasłużoną powagą i szacunkiem publicznym, na co dzień zaangażowanymi w budowanie wiarygodnego obrazu wspólnoty chrześcijańskiej. Pierwszy był katechetą Kościoła w Kartaginie, wychowującym osoby wdrażające się w chrześcijaństwo do najbardziej wzniosłych wymogów moralnych, jak to można wywnioskować z lektury już samych choćby tylko tytułów jego dzieł. Drugi był prezbiterem Kościoła w Rzymie, z pewnością pilnie słuchanym i cenionym przewodnikiem duchowym, skoro tradycja rzymska — niezależnie od jego zmiennych relacji z władzą kościelną, tj. papieżem Korneliuszem — zaliczyła go do grona męczenników, choć ta informacja nie jest potwierdzona historycznie. W Rzymie dołączyła się do tego jeszcze inna ostra polemika, jaką Hipolit toczył z papieżem Kalikstem w drugiej i trzeciej dekadzie III wieku. Papież jest tu oskarżany o nowość w dyscyplinie etycznej i w innych dziedzinach, jak np. tradycje liturgiczne. Z tych powodów Hipolit tworzy pełne wściekłości teksty wymierzone w Kaliksta, natomiast Tertulian pisze przeciwko biskupowi Kartaginy, prymasowi Kościoła afrykańskiego — nazywając go ironicznie *episcopus episcoporum* — jedno z najbardziej gwałtownych dzieł chrześcijaństwa starożytnego powstałych w jego obrębie: *De pudicitia*. Dzieło to, mówiące o wstydzie, jaki powinien czuć biskup przy podejmowaniu swoich decyzji, wyznacza także moment odejścia Tertuliana od Kościoła katolickiego i jego włączenia się w szeregi ruchu montanistów. Nie wiemy do końca, co się wydarzyło, w każdym razie prymas Kartaginy wywiesił na bramie Kościoła reskrypt o powtórny przyjęciu do wspólnoty tak zwanych *moechi* (przypuszczalnie tych, którzy upadli w dziedzinie małżeńskiej). „Lepiej by zrobił—skomentował sarkastycznie Tertulian — gdyby to wywiesił na drzwiach domów publicznych”.

Łatwo sobie wyobrazić trud Kościoła łacińskiego, zwłaszcza w Afryce i Rzymie, aby stworzyć swoją tożsamość. Nieprzejednanie

Nowacja i Tertuliana nie znalazło poklasku w Wielkim Kościele, który umocnił się na stanowisku, że należy przywrócić ufność grzesznikowi dla jego nawrócenia. Cała wspólnota została wezwana do współpracy w tym kierunku, to znaczy aby móc przywrócić tak zwanym *lapsi* — upadłym z punktu widzenia wymogów wiary — nadzieję na ich odzyskanie dla wspólnoty poprzez drogę pokuty, która kończyła się zwróceniem penitentowi „komunii pokoju” (*communicatio pacis*).

Taki wybór, niewątpliwie dokonany w cierpieniu, jest poświadczony przez obecność w Symbolu rzymskim artykułu: „wierzę w odpuszczenie grzechów”. Nie występuje on w Symbolu *Tradycji Apostolskiej* Hipolita, być może z uwagi na pewne względy polemiczne lub też dlatego, że powstał na krótko przed decyzją o definitywnym włączeniu go do Symbolu rzymskiego.

Treść tego artykułu wiary obejmuje wszystkie grzechy, to znaczy wspólnota chrześcijańska ma władzę przebaczenia każdego grzechu. Tertulian w *De pudicitia* proponował — rozróżniając grzechy *remissibilia* i *irremissibilia* — ograniczenie tej władzy jedynie do grzechów *remissibilia*, a więc wyłączając z władzy Kościoła te, które były uważane za faktyczne *delicta*, a mianowicie apostazję, zabójstwo, zerwanie małżeństwa. Wraz z decyzją o przyjęciu za artykuł wiary odpuszczenia grzechów, i to wszystkich grzechów (pozostała jedynie dyskusja nad tekstem Janowym z J 5,17 dotyczącym grzechu przeciwko Duchowi Świętemu, obecna jeszcze u Augustyna z Hippony), zrodził się nowy obraz Kościoła i wierzącego. Być może chylił się już ku ostatecznemu upadkowi obraz chrześcijanina nieskazitelnego, a pozostawała jedynie ciągła potrzeba nawracania się, znak młodości duchowej, która była zdolna wlać w starożytnego chrześcijanina głęboką nadzieję na uzdrowienie bez względu na popełnione występki. Tak odważny i bezwarunkowy wybór miał swe odbicie także na polu cywilnym<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Skarżono się, że chrześcijanie zwiększają przestępczość, gardząc pracą instytucji cywilnych piętnujących zbrodnie i zapobiegających im. W okresie ponicejskim Augustyn odpowiedział za wszystkich przed rzymskim magistratem Macedoniuszem, który działał w Afryce, że ludzkim obowiązkiem jest danie każdemu możliwości uwolnienia się od jego kryminalnej przeszłości (*Listy* 153), również dlatego że wszyscy, którzy deklarują się jako do Drzy, także znajdują się niekiedy po stronie złych. Zob. V Grossi (red.), *S. Agostino. La riconciliazione cristiana. Prassi ministero tensioni*, Città Nuova, Rzym 1983.

W reakcji na to w środowisku kościelnym niektórzy zaostrzyli jeszcze bardziej ascetyzm w celu ukazania obrazu Kościoła nieskazitelnego, a nie tylko wspólnoty grzeszników. W ten sposób powstałi asceci, „agoniści”\*, mężczyźni i kobiety, którzy wypełniali klasztory. Wysznuło stąd wnioski na temat samej istoty Kościoła: w klasztorach, gdzie dokonywano wyboru celibatu i dziewictwa, próbowano dać prawdziwy obraz Kościoła, natomiast w codzienności życia małżeńskiego czegoś brakowało, obraz nie był tak wyrazisty: dziewictwo było z punktu widzenia chrześcijańskiego wyższe niż małżeństwo. I znów refleksja Augustyna pomogła odnaleźć równowagę w Kościele, który nie mógł przyjąć pozycji elitarnych albo choćby nawet tylko różnic w ocenie obrazu tożsamości chrześcijańskiej. Wybór ascetyczny—sprecyzował Augustyn—jest częścią życia chrześcijańskiego jako takiego: „agonistą” (zawodnikiem, walczącym) jest nie tylko mnich lub dziewica konsekrowana, ale każdy wierny. Tym samym uwolnił ten termin od związku ze słownictwem ściśle monastycznym i przywrócił go całemu ludowi chrześcijańskiemu. W 400 roku napisał dzieło adresowane do wszystkich: *De agone christiano*. Gdyby chciał respektować ówczesny zwyczaj, powinien był odnieść ten tytuł do ascetów, pisząc *De agone monachorum vel sanctarum virginum*. Podstawowym problemem było zatem nakreślenie obrazu Kościoła: Kościół łaciński uczynił to przez wskazanie komunii jako fundamentu bycia chrześcijańskiego i każdej duchowości.

## 2. Rola Biblii w chrześcijaństwie łacińskim

### a. Biblia po łacinie

Duchowe korzenie chrześcijaństwa łacińskiego miały w świętych Pismach swój podstawowy punkt odniesienia. Do połowy II wieku greka pozostawała językiem oficjalnym chrześcijan również w Rzymie, natomiast w Kartaginie łacina była używana wcześniej już

\* Greckie *agon* oznacza walkę, zawody, igrzyska (przyp. tłum.).

w liturgii. Wynikało to w znacznej mierze z faktu, że w Afryce wielu chrześcijan nie znało greki, lecz jedynie łacinę. Było to przypuszczalnie skutkiem ich pochodzenia społecznego, ponieważ najczęściej wywodzili się oni z warstw rzemieślniczych i kupieckich.

Pierwsze świadectwa istnienia Biblii po łacinie spotykamy w Afryce u Tertuliana i Cypriana, a w Rzymie u Nowacjana, który przytacza tekst biblijny łaciński inny od afrykańskiego. Wspólną cechą tych łacińskich wersji Biblii — w odniesieniu do Starego Testamentu — było ich oparcie się na greckim przekładzie Septuaginty<sup>22</sup>. Oznacza to, że chrześcijaństwo łacińskie rozwinęło się zasadniczo na żydowskim gruncie diaspory, a ponadto wskazuje na istnienie Biblii po łacinie (Starego Testamentu oczywiście) przeznaczonej dla Żydów, przetłumaczonej jednak z tekstu hebrajskiego. Było to zgodne ze zwyczajem przyjętym w synagogach, gdzie Biblię czytano półgłosem w oryginalnej wersji hebrajskiej i jednocześnie tłumaczono głośno na język używany w danym regionie. Niestety, nie mamy zbyt obfitej dokumentacji takiej „żydowskołacińskiej” wersji Biblii, jednak niewątpliwie stanowiła ona podłoże dla słów łacińskich terminów chrześcijańskich pochodzenia żydowskiego, które sprawiały spore trudności intelektualistom łacińskim starożytnego świata, starającym się przybliżyć święte Pisma chrześcijanom.

Choć w porównaniu do łaciny Cycerona tłumaczenia te miały posmak pisma barbarzyńskiego, to jednak dały początek kształtowaniu się chrześcijańskiej łaciny ludowej, która przejęła i utrwaliła najlepszą część rzymskiego ludu: jego pracowitość, naturalność wyrazu, prostotę życia. Właśnie w związku z Biblią w języku mówionym, to znaczy po łacinie, mamy świadectwo prozelityzmu chrześcijańskiego wśród drobnego ludu oraz w niektórych grupach heretyckich i rygorystycznych, które żyły na marginesach Wielkiego Kościoła. Spośród pierwszych wspomnijmy na przykład męczenników ze Scillium (180 rok), prawdopodobnie robotników sezonowych pracujących w okolicach Kartaginy, którzy mieli przy sobie skrzynkę z listami Pawła po łacinie. Z grona tych drugich wymień-

<sup>22</sup> Grecka wersja Biblii hebrajskiej została opracowana w Aleksandrii. Jak głosi legenda, przekładu dokonało niezależnie od siebie 70 mędrców i dlatego nosi on nazwę *Septuaginta* (łac. siedemdziesiąt).

my dla przykładu: marcjonitów, przeciwko którym zachowały się słynne prologi po łacinie (choć uważamy je za pisma późniejsze, to jednak zdaniem Harnacka były właśnie najstarszymi); enkratytów, którzy opisując żywot Jezusa na poziomie ludowym, mieli w *Diatessaronie* Tacjana (rodzaju konkordancji Ewangelii), szybko przetłumaczonym na język łaciński, być może z greckiego lub syryjskiego, swoje podstawowe narzędzie; monarchian, którzy w monoteizmie żydowskim widzieli podstawę dla przeciwstawienia się teologii Logosu.

W Rzymie ci ostatni, pod wodzą prezbitera Gajusa, odrzucali Ewangelię Jana i Apokalipsę. Kanon Muratoriego natomiast, również pochodzenia rzymskiego, ale o podłożu greckim, widzi w Janie dopełnienie i kres wszelkiego objawienia chrześcijańskiego. To wszystko pokazuje, że wspólnota w Rzymie utrzymywała związki zarówno z chrześcijanami azjatyckimi, którzy byli przeważnie pochodzenia żydowskiego, jak i z chrześcijanami hellenistami, którzy w teologii Logosu wyrażali swoją wiarę chrystologiczną i duchowość chrześcijańską.

## b. Duchowe wykorzystanie Biblii

W związku z czytaniem Pism w Kościele łacińskim stopniowo ukształtowała się tak zwana „wiedza duchowa o Chrystusie”<sup>23</sup>, to znaczy zdolność chrześcijanina do powiązania Chrystusa z kart Nowego Testamentu — również dosłownie — z Pismami Starego Przymierza. Biblia, która już przez psalmy stała się w pełnym tego słowa znaczeniu księgą modlitwy, nabrała teraz znaczenia jako księga dla życia chrześcijańskiego. Dlatego będąc źródłem poznania Chrystusa i wiary Jego uczniów, nie mogła być księgą elitarną, lecz trzeba ją było uczynić dostępną dla każdego wierzącego. Zintensyfikowano zatem jej lekturę wspólnotową w ramach katechezy, modlitwy, wspólnych zgromadzeń, jak też w domu, o ile ktoś był w stanie ją posiadać; a zatem weszła zarówno w użytek wspólny, jak i osobisty. Szukano kluczy do jej odczytania, to znaczy reguł inter-

<sup>23</sup> Wyrażenie pochodzi od Filastra z Brescii, *Diversarum haereseon liber* 108,4 (CSEL 38,107).

pretacji łatwych do przyswojenia sobie przez przeciętnego czytelnika lub słuchacza, takich jak Przymierze Boga opowiedziane w świętych Pismach, które teraz stawało się udziałem samego czytelnika i słuchacza; Chrystus i Kościół jako rzeczywistości zapowiadane od samego początku i miejsce obietnic Boga; dwojaka miłość (ku Bogu i bliźniemu) przenikająca każdą stronicę świętego tekstu. Biblia była zatem przekazywana jako tajemnica do odkrycia i przyjęcia: tajemnica miłości Boga ku człowiekowi. Odsłaniała się ona tylko dzięki czystemu sercu, modlitwie, oświeceniu, które dociera do duszy bezpośrednio od Ducha Bożego, czyli wewnętrznego Nauczyciela, jak wyrazi się później św. Augustyn.

W świecie chrześcijańskim łacińskim okresie przednicejskiego Tertulian widział Pisma jako źródło wiary Kościoła: „Gromadzimy się — pisze — aby czytać Boskie Pisma, w zależności od warunków, w jakich stawia nas czas, aby szukać w nich przestrogi bądź potwierdzenia. I z pewnością tymi świętymi słowami karmimy naszą wiarę, umacniamy naszą nadzieję, utwierdzamy naszą ufność” (*Apologeticus* 39,1,2-5). Zobaczmy, co Kościół Rzymu przejął, czego nauczał i co potwierdza (...). On łączy Prawo, Proroków i Ewangelie oraz Listy Apostołów, i stamtąd czerpie swą wiarę” (*Depraescriptione* 36,5).

Mniej więcej dwa wieki po Tertulianie Augustyn z Hippony podkreślił charakter egzoteryczny Boskich Pism, to znaczy fakt, że są one księgą dla wszystkich. Wskazał przy tym, iż ich cel sprowadza się do dwojakiej miłości: Boga i bliźniego. „Powaga Pisma Świętego — zapisał w swoich *Wyznaniach* — wydawała mi się tym bardziej godna czci i najczystszej wiary, że chociaż wszyscy ludzie mogą je czytać z łatwością, ma ono jednak taką głębszą warstwę, gdzie spoczywają jego wielkie tajemnice. Dzięki słowom najzwyczajszym i prostemu stylowi Pismo święte jest dostępne dla wszystkich, a jednocześnie pochłania całą uwagę ludzi o umysłach poważnych. Dlatego przyciąga do siebie wszystkich ludzi (*Wyznania* 6,5,7-8)\*. „Najważniejszym punktem z tego, co powiedzieliśmy, (...) jest to, by zrozumieć, że pełnią i celem Prawa, tak jak wszystkich Bożych Pism, jest miłość, miłość Bytu, którym powinniśmy się radować, i Bytu,

\* Tekst *Wyznań* Augustyna cytujemy za tłumaczeniem Z. Kubiaka, Znak, Kraków 2003, (przyp. tłum.)

który może się radować z nami. Kto wyobraża sobie, że zrozumiał Pisma lub przynajmniej jakąś ich część bez umocnienia — dzięki ich zrozumieniu — tej podwójnej miłości Boga i bliźniego, ten wcale ich jeszcze nie zrozumiał” (*De doctrina Christiana* 1, 35,39).

Najpierw Cyprian, a później Ambroży również wykorzystywali Pisma, czerpiąc z nich przede wszystkim budujące przykłady. Hieronim (nowy tłumacz Biblii na łacinę) nieustannie zachęcał do ich lektury. Pisał do dziewicy Eustochium: „Czytaj bardzo często i zagłębiaj się, ile tylko możesz. Niech sen zawsze cię chwyci z książką w rękę; twoje oblicze, pochylając się, niech spotka się z przyjęciem ze strony świętej strony” (List 22,17 do Eustochium).



## ROZDZIAŁ TRZECI

# Przednicejski ascetyzm chrześcijański

Duchowość chrześcijańska często podkreśla jakiś jeden aspekt kosztem drugiego, tworząc rozmaite ruchy duchowości, które niekiedy przeradzają się nawet w szkoły. Wynika to z różnorodności środowisk, epok i wrażliwości kulturowej. W chrześcijaństwie starożytnym istniało wiele tego rodzaju ruchów lub grup, które następnie przesiąkły duchowością Wielkiego Kościoła. Przypomnienie, choćby pobieżne, kilku z nich, występujących w świecie łacińskim, nawet jeśli były to ruchy o charakterze radykalnym, pozwoli nam wyróżnić kierunki, którymi podążała lub nie podążała większość chrześcijańska, a także odkryć charakter tych cząstkowych interpretacji, pozostających najczęściej w związku z herezjami.

W szczególności trzeba wyróżnić grupy, które z punktu widzenia duchowego wywodziły się z judaizmu, oraz zakorzenione w hellenistyczno-rzymskiej paidei. Pierwsze wywierały wpływ na nurty chrześcijańskie w kierunku mocniejszej wrażliwości i pobożności ludowej, jak posty, wizje, różne rytuały itd. Drugie natomiast szukały chrześcijańskiego intelektualizmu, to znaczy duchowości zależnej od jakiejś szczególnej wizji antropologicznej i w ogóle teoretycznej koncepcji rzeczywistości. Na płaszczyźnie praktycznej znajdowało to wyraz w ascetyzmie (związanym np. z pokarmami,

ubraniami, seksualnością) oraz z ruchami odwołującymi się do Ducha Świętego, najczęściej przeciwstawiającymi się Kościołowi instytucjonalnemu. Prześledzimy obydwie te środowiska, aby podkreślić zarówno ogromną żywotność chrześcijaństwa starożytnego, jak i jego zdolność kontroli tego rodzaju przerysowań oraz krytycznej refleksji nad nimi ze strony Wielkiego Kościoła.

## 1. Ruchy w środowisku żydowskim

Grupy chrześcijańskie, które w środowisku łacińskim przednicejskim inspirowały się judaizmem, ale były oceniane jako heterodoksyjne, są wskazane nie tylko w *Philosophoumena* Hipolita (9,4)<sup>1</sup>, lecz — w odniesieniu do okresu już ponicejskiego — są potwierdzone przez Filastra z Brescii, autora z końca IV wieku (380/390). Świadczy to o ciągle trwającej w środowisku chrześcijańskim łacińskim wymianie myśli z dziedzictwem żydowskim. Filastriusz podaje także nazwy tych grup, informując nas między innymi, że niektóre z nich korzystały z Biblii przetłumaczonej przez Żyda Akwilę, inni natomiast z Septuaginty, która była już powszechnie przyjęta wśród chrześcijan<sup>2</sup>.

### a. Setianie

Wśród nich na szczególną wzmiankę zasługuje pseudochrześcijańska grupa gnostycka setian\*, która wykorzystywała elementy żydowskie, w szczególności zaczerpnięte z apokaliptyki i literatury mądrościowej. Duchowość tej grupy można uważać za przykła-

<sup>1</sup> Dzieło z pierwszego dwudziestolecia III wieku (po roku 222), przypisywane Hipolitowi. Na temat „kwestii Hipolita”, zob. tomy 13 i 30 serii wydawniczej „Mudia ephemeridis Aueustinianum”: *Ricerche su Ippolito*, Rzym 1977; *Nuovericerche su Ippolito*, Rzym 1990; Allen Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-bishop*, Brill, Leiden 1995 (ocenę tej ostatniej pracy zob. w: M. Simonetti, *Una nuova proposta su Ippolito*, „Augustinianum” 36,1996, s. 13-46.

<sup>2</sup> vv *CSEL* 38,2, rozdz. 113, s. 111-113 i rozdz. 114-118, s. 113-116.

\* Nazwa pochodzi stąd, że szczególną czią darzyli oni Seta, twierdząc, że to właśnie jego dusza wcieliła się w Jezusa Chrystusa. Oprócz tego głosili typowe poglądy gnostyckie (przyp. wyd.)

dową dla łacińskiej duchowości chrześcijańskiej u jej korzeni. Będąc syntezą znacznej części tradycji żydowskiej, stanowiła, zwłaszcza dla chrześcijanina o średniej kulturze i zamożności, jego charakterystyczną religijność. Przeżywa on codzienność w wierze i ufności w jakiegoś Boga i związane z Nim byty niebieskie, do których można się zbliżyć za pośrednictwem widzeń i mądrości właściwych dla judaizmu, obecnego w Rzymie w wiekach II i III.

Historia zawarta w księdze Daniela, w której prorok zostaje ocalony z jaskini lwów, przedstawia nam w sposób wzorcowy, jak chrześcijanin wyobrażał sobie swoją codzienną sytuację w Rzymie. U Hipolita, autora *Komentarza do Daniela* oraz *Antychrysta*, gdzie człowiek widziany jest w samym sercu sił zła, ale od których zostaje ostatecznie uwolniony, wspomina się o rozpowszechnionej duchowości chrześcijanina łacińskiego, zbudowanej z lęków i wizjonerskich nadziei, silnie zaznaczonej także w ikonografii katakumb, gdzie postać Daniela jest dość często przedstawiana. „Zastanówmy się, bracia — pisał Klemens Rzymski do Koryntian — z jakiej materii zostaliśmy stworzeni, (...) z jakiego dołu i z jakiej ciemności Ten, który nas ukształtował i stworzył, wyprowadził nas na świat. On przygotował dla nas dobrodziejstwa, zanim jeszcze się urodziliśmy. Wszystko mamy od Niego, za wszystko winniśmy Mu dziękować” (38,3-4).

Setianie stanowili najbardziej wyrazisty przykład takiego synkretyzmu religijnego, choć ich duchowość została odrzucona przez Hipolita, autora w najwyższym stopniu charakteryzującego się refleksją krytyczną<sup>3</sup>.

Chrześcijanin łaciński był naznaczony judaizmem w podejściu do trudności egzystencjalnych, możliwych do pokonania dzięki interwencji Bożej, do której zbliżał się przez sny i widzenia, otrzymując w ten sposób zdrowie i nadzieję. W jego świecie obecny jest zawsze świat Boski, a aniołowie świata żydowskiego zostaną zastąpieni przez sny i widzenia świętych chrześcijan oraz Matki Pana, zaś cudowne zjawiska będą dla niego czymś naturalnym. Dwa pisma

<sup>3</sup> Zob. M. Tardieu, *Les livres mis sous le nom de Seth et les Sâhiens de l'héresologie*, w: M. Krause (red.), *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1977; E. T. Fallon, *The Enthronement of Saabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*, Leiden 1978.

nowotestamentalne — dwa Listy Piotra i Ewangelia Jana — z których pierwsze pełne jest opisu cierpienia życiowego łącznie z prześladowaniem, jakie trzeba będzie znosić z niezachwianą wytrwałością, drugie natomiast charakteryzuje się symboliką stanowiącą konieczne pośrednictwo, aby mieć udział w zbawieniu Jezusa Chrystusa, były z pewnością księgą katechezy chrześcijańskiej w Rzymie, jak można wywnioskować z ikonografii katakumb, całkowicie inspirowanej się Ewangelią Jana, za wyjątkiem paru tylko epizodów zaczerpniętych z innych Ewangelii.

Na płaszczyźnie kościelnej utwierdzała się duchowość odrębna dla kleru i dla laikatu. Klemens Rzymski w Liście do Koryntian tłumaczył: „On [Jezus Chrystus] nakazał nam, abyśmy składali ofiary i sprawowali nasze liturgie nie przypadkowo i bez jakiegoś porządku, lecz w ustalonych okolicznościach i porach. On sam przez swą niezależną wolę określił, gdzie i przez kogo mają one być sprawowane (...). Arcykapłanowi powierzone są szczególne funkcje liturgiczne, kapłanom wyznaczono odrębne zadania, a na lewitach ciążą właściwe im posługi. Osoba świecka jest zobowiązana do wypełniania właściwych sobie przykazań” (40, 2-3 i 5).

## 2. Ruchy z kręgu hellenistycznego

### a. Elementy wspólne — gnostycyzm

Grupy chrześcijańskie najbardziej zakorzenione w świecie grecko-rzymskim charakteryzują się duchowością, która była ściśle związana z wizją kosmologiczną, a ta z kolei wpływała na wizję antropologiczną, determinując w konsekwencji także wybory ascetyczno-duchowe.

Analizując wykaz herezji podany nam przez Hipolita, możemy stwierdzić, że owa wizja kosmologiczna, która w największym stopniu wpływała na koncepcję antropologiczną, miała podłoże platońskie. Przeciwwstawienie dwóch światów — wyższego i wewnętrznego, który stanowił pleromę, świata niższemu i zewnętrznemu, który

obejmuje wszystko, co postrzegalne zmysłami — było u korzeni rozumienia wszystkiego, co istnieje, a więc także człowieka. Zgodnie z tą wizją niesprowadzalność jednego świata do drugiego była tak wielka, że jeden z nich musiał ulec zniszczeniu<sup>4</sup>. W konsekwencji jakakolwiek asceza mogła być — również w środowisku chrześcijańskim — tylko rezultatem ściśle określonej oceny antropologicznej.

Chrześcijanin dostrzegał potrzebę zajęcia stanowiska wobec rzeczywistości ziemskiej, w szczególności wobec swego ciała. W związku z tym *Philosophoumena* Hipolita, jedno z głównych rzymskich źródeł informacji na temat światopoglądu i postawy uczonego chrześcijanina, dają nam różne elementy syntezy.

Mówiąc o naasseńczykach (sekte gnostycka), Hipolit podaje nam przykład podejścia kulturowego starożytnego chrześcijaństwa łacińskiego w wydaniu gnostyków, to znaczy tych, którzy istotę religijności widzieli bardziej w poznaniu niż w obrzędach i innych praktykach pobożności. Kładli oni do tego stopnia nacisk na poznanie (*gnosis*), że historia zapamiętała ich pod nazwą gnostyków

Chrześcijaństwo aleksandryjskie próbowało dojść z nimi do jakiegoś porozumienia, tak iż można mówić wręcz o chrześcijańskim „gnostycyzmie” ortodoksyjnym (Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesesa). Natomiast w obszarze azjatyckim i łacińskim gnostycyzm został frontalnie zaatakowany przez Wielki Kościół, który odwoływał się do Tradycji apostoelskiej jako kryterium (ewentualnego) uznania za chrześcijańską jakiegokolwiek grupy chcącej za taką uchodzić. Uznał on też, że jakiegokolwiek inne źródła, do których ktoś chciałby się odwołać, żeby nazwać się chrześcijaninem, albo w ogóle nie istnieją, albo są wypaczeniami (herezjami); skądinąd i jedni, i drudzy opierali się na świętych Pismach... Tertulian próbował wyrwać heretykom z ręki ten oręż, posługując się argumentem przedawnienia, to znaczy stosując w odniesieniu do Pism ten środek prawny, który nie pozwalał toczyć dalej postępowania procesowego. Otóż jeśli heretycy nie są właścicielami Pisma, to ani nie przysługuje im prawo do posługiwania się nimi, ani nie są zdolni ich poznać, a więc i poprawnie odczytać—konkludował Tertulian w *De praescriptione*.

<sup>4</sup> Hipolit, *Philosophoumena*, 6,55 i 7,20.

Różnica w interpretacji źródeł objawienia wynikała jednak ze szczególnej wizji świata, jaką gnostycy stosowali do całości chrześcijaństwa, uzasadniając ją fragmentami wyrwanymi z Pisma i odczytywanymi zgodnie z ich własną optyką. Naasseńczycy na przykład, o podłożu monoteistycznym, jak całe chrześcijaństwo łacińskie, nalegali na poznanie człowieka (który dla nich pokrywał się z całym wszechświatem), aby osiągnąć poznanie Boga, a więc korzeni tajemnic egzystencji. Ponadto widzieli w Jezusie zrodzonym z Maryi całość tajemnic wszechświata. „Poznanie człowieka — twierdzili w swych pismach — jest początkiem doskonałości, poznanie Boga jest jej wypełnieniem”. Z zasady wszechświata, „człowieka i syna człowieczego”, natury obojnaczej, miał wziąć początek trojaki porządek rzeczywistości: duchowy (albo anielski), psychiczny i materialny. Całość połączyła się jako synteza w człowieku Jezusie, a ogół bytów jest zgrupowany w trzech grupach, które mają odpowiednik w trzech Kościołach: anielskim, psychicznym i materialnym. Pierwszy z nich jest „powołany”, drugi „wybrany”, a trzeci jest „niewolnikiem”.

Taki trzyczęściowy podział był rozwijany w innych grupach gnostyckich, znajdując dalsze zastosowania. Na przykład setianie, podobnie jak peraci i Justyn, mówili o trojkiej przyszłości: duchowej (*to noeron* lub *pnmmatikon*), właściwej rozumowi (*nom*) lub duchowi (*pneuma*) przyszłości psychicznej (*topsichikon*), właściwej duszy (*psyche*), zasadzie życia psychicznego; przyszłości materialnej (*to choikori*), właściwej materii (*chous*). Ludzie z kolei byli dzieleni na trzy klasy: duchowych (*pneumatikoi*), którzy posiadają w sobie iskrę Boskiego pochodzenia; psychicznych (*psychoi*), wyposażonych w życie psychiczne; materialnych lub ziemskich (*choikoi*), którzy są skazani na materialny rozkład po śmierci. Te sugestywne podziały tłumaczono jako odpowiedź na tekst Iz 53,8 (wg LXX): „Rodzaj (*genea*) jego kto wypowie?”<sup>5</sup>.

Jeśli w kręgu gnostyków pseudochrześcijan wyróżniano owe trzy klasy ludzi (duchowych, psychicznych i materialnych), to w środowisku duchowym chrześcijańskim mówiono o trzech klasach chrześcijan, zwłaszcza w zależności od ich zaangażowania ascetycz-

nego w stosunku do ciała. Takie rozróżnienie praktycznie ugruntowało się na stałe w chrześcijaństwie starożytnym, choć przybierało rozmaite nazewnictwo. Kazanie *De centesima*, pochodzące z kręgu afrykańskiego związanego z Pseudo-Cyprianem<sup>6</sup>, daje nam tego wystarczające świadectwo. Autor jest anonimowy, i posługując się przypowieścią o siewcy (Mt 13,8.23; Mk 4,8.20), stawia na pierwszym miejscu męczenników, którzy w przypowieści wyobrażają glebę przynoszącą owoc stokrotny; następnie wyróżnia ascetów, którzy przynoszą owoc sześćdziesięciokrotny; wreszcie laików, przynoszących owoc trzydziestokrotny. Kiedy minie epoka męczenników, w klasyfikacji na pierwsze miejsce wysuną się dziewice i celibatariusze (100/100), na drugie *continentes* i wdowy (60/100), a na trzecim będą małżonkowie (30/100). W późniejszym czasie Ambroży w *De viduis* (4,23) wszystko zinterpretuje w kategoriach czystości: „Trzy są formy czystości: małżeństwo, wdowieństwo, dziewictwo”.

### 3. Męczennicy

#### a. Świadectwo męczennika

Zwyczajnym ludziom słowo „męczennicy” przywodzi na myśl osoby, które poniosły śmierć za ideały. Z tego powodu termin ten stracił swe pierwotne znaczenie związane ze środowiskiem sądowym (ktoś, kto był wzywany, aby świadczyć przed sędzią) i otrzymał nowy sens w języku odnoszącym się do świata symbolicznego, a mianowicie jako cierpienie doznane lub przyjęte z miłością, które może dojść nawet do dobrowolnie przyjętej śmierci.

W świecie chrześcijańskim o męczenniku w pierwotnym znaczeniu tego słowa można mówić w pierwszych trzech wiekach ery chrześcijańskiej, kiedy to wierzący mógł zostać wezwany do sądu pod

<sup>6</sup> Tekst ten znajdujemy w PLS 1,53-67 wedłue edycji R. Reitzensteina (ZNW 15,1914, s. 60-90). Opracowania: Pier Franco Beatrice, *Martirio ed Ascesi nel Sermone pseudo-cipriano De centesima, sexagésima, tricésima*, w: *Paradoxos Politeia. Studi in onore di G. Lazzati*, Vita e Pensiero, Mediolan 1979, s. 3-25; tenże, *Sermone De centesima, sexagésima, tricésima deUo Ps.Cipria.no e la teologia del martirio*, „Augustinianum” 19 (1979), s. 215-243.

zarzutem bycia chrześcijaninem. Religia chrześcijańska bowiem, aż do ugody Konstantyna z 313 roku (niewłaściwie nazywanej edyktem), była zwalczana przez prawo wprowadzające kategorię zbrodni *superstitio*, rzymską instytucję prawną wymierzoną w pojedyncze osoby lub grupy uważane za winne wypaczenia obyczajów Rzymu. Wyznający wiarę chrześcijańską przed sędziami wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami (wyrok—w zależności od osoby lub okoliczności — mógł oscyłować od skazania na śmierć do wygnania lub kary pieniężnej) stanowi najwyższy ideał chrześcijański dla całej wspólnoty

Zachowała się dość obfita dokumentacja pisemna na temat martyrologii chrześcijan pierwszych trzech wieków. Literaturę tę dzieli się najczęściej na trzy grupy. Pierwsza obejmuje *Akta męczenników* (*acta martyrum*) lub łacińskie *gesta*, odpowiadające aktom procesowym. Druga grupa zawiera *Pasje* (*passiones*, które trzeba wycierpieć, znieść): są to opowiadania napisane najczęściej przez kogoś obecnego przy świadectwie chrześcijańskim dawanym przed sędzią, również włączające akta procesowe. Te *Pasje* były wysyłane innym wspólnotom, aby je odczytywano w czasie zgromadzeń ku zbudowaniu. Trzecią grupę stanowią tak zwane *Legendy*. Chodzi o późniejsze opowiadania dotyczące jakiegoś męczennika lub grupy, napisane także dla zbudowania. Te trzy rodzaje dokumentów łączy schemat opowiadania, prezentujący męczennika od stawienia się przed sędzią aż do wykonania wyroku. Są to świadectwa ze świata starożytnego rzeczywiście przeżyte. Dzięki nim dociera do nas coś z tego minionego świata. Wyczuwalne jest to w głosie osób najbardziej bezpośrednio zaangażowanych, głosie nierzadko naznaczonym wzruszeniem, którego inaczej nie dałoby się uchwycić. Dotyczy to głosu zarówno męczennika (oskarżonego), jak i sędziego, od którego zależało życie jego bliźniego. *Akta i Page* męczenników są utworami niezbyt długimi, stanowią małe traktaty zredagowane z pewnością przez kogoś wprawionego literacko. Ich lektura podczas zgromadzeń chrześcijańskich, nadając tym pismom oficjalny charakter, w jakimś sensie uczyniła opisywanych męczenników nieśmiertelnymi. W epoce patrystycznej odczytywano je co roku w dniu przypadającej rocznicy i w miarę możliwości na miejscu męczeństwa, gdzie na jego pamiątkę wspólnota wierzących — jak można przypuszczać — sprawowała Eucharystię i gdzie często budowano również miejsce kultu zwane *martyrium*.



Wraz z zaprowadzeniem pokoju między instytucjami Cesarstwa Rzymskiego a chrześcijaństwem w roku 313 (edykt Konstantyna nadawał wolność religijną każdemu mieszkańcowi Cesarstwa) ustaliło niebezpieczeństwo bycia oskarżonym z powodu wyznawanej wiary. Pozostał jednak ideał dawania świadectwa swej wierze w codziennym życiu społecznym. W Kościele pokonstantyńskim ten ideał był wyrażany symbolicznie w nowych modelach chrześcijańskich, takich jak asceci, dziewice konsekrowane, mnisi. Dla Augustyna z Hippony była to również kobieta zamężna, na przykład jego matka Monika, która karmiła swą wiarę, zachowywała ją i zrodziła do niej swego męża oraz synów, w szczególności samego Augustyna. Monika faktycznie w *Wyznaniach* staje się symbolem Kościoła, matką i świadkiem wiary w Chrystusa.

W literaturze pokonstantyńskiej odniesienie do Chrystusa jako Męczennika *par excellence* obejmowało już nie tylko Jego świadectwo dane prawdzie przed Piłatem, ale całość Jego męki aż po śmierć na krzyżu. Augustyn prezentuje bowiem w Jezusie umierającym na krzyżu wzór świadectwa chrześcijańskiego i podkreśla Jego błagalne wołanie, które jednoczy wszystkich męczenników, tych z Kościoła pierwszych trzech wieków i tych z przyszłych wieków. Pisze na przykład<sup>7</sup>: Nowym Przymierzu nie zabrakło i do tej pory nie brakuje zastępu dobrych wiernych (...). Kiedy na krzyżu Jezus wołał: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił*, chciał w ten sposób uczynić własnym wołanie swoich męczenników (...), którzy mogliby mieć wrażenie, że zostali chwilowo opuszczeni przez Boga (...). Podobnie uczynił własnym głos swoich męczenników, kiedy w obliczu zbliżającej się męki wydobył z ust modlitwę: *Ojcze mój (...), nie jak Ja chcę, ale jak Ty!* (Mt 26,39)".

## b. Święci męczennicy a społeczeństwo

Literatura martyrologiczna, jeśli weźmiemy pod uwagę jej całościową wymowę, podejmowała także różne inne kwestie dotyczące chrześcijan. Przedstawimy je syntetycznie.

<sup>7</sup> Zachowały się różne kazania św. Augustyna o męczennikach (w wersji włoskiej zostały opublikowane w ramach *sermones de sanctis wNBA*, t. XXXIII).

Godność umierania męczenników i ich męstwo wobec śmierci pobudzały nie tylko ciekawość niewierzących, ale stawiały przed nimi pytanie o wartość, jaką chrześcijanie przypisywali rzeczywistości ziemskiej. Ich wyznanie „jestem chrześcijaninem”, przez które stawiali się poza Rzymianami, barbarzyńcami i Żydami, prowokowało ponadto niechrześcijan do postawienia kolejnego pytania: o ich stosunek do instytucji cywilnych. Napięcie to przeradzało się niekiedy w prześladowania.

Ponadto osoba męczennika dała początek kultowi świętych w chrześcijaństwie. Męczennik bowiem, wyobrażany jako zwycięzca dzięki obecnemu w nim Duchowi Świętemu, stawał się — jeśli przeżył, był określany mianem „wyznawcy” (wiary) w terminologii chrzcielnej, ponieważ męczeństwo stawiano na równi z chrztem — orędownikiem tak we wspólnocie, jak i u Boga. Starano się, by nie czynić go oskarżycielem braci, którzy nie podołali w dawaniu swojego świadectwa wierze. To pomagało włączyć do wspólnoty na nowo *lapsi* po prześladowaniach.

Inny aspekt związany ze świadectwem zarówno męczennika, jak i świętego dotyczy kwestii sposobu tworzenia historii i historiografii Kościoła. Mówiąc inaczej: czy historia Kościoła opisuje głównie relację do świadectwa (a więc stanowi hagiografię), czy też do jego (Kościoła) instytucji i związanych z nią przedstawicieli? Choć te dwa aspekty należy odczytywać nie tyle jako przeciwstawne sobie, lecz jako tworzące wspólną historię, to jednak wielka wartość męczeństwa każe historiografii chrześcijańskiej potraktować je w sposób szczególny.

Wreszcie ostatnim elementem, który wyjaśnia coraz większe zainteresowanie hagiografią (hagiografia martyrologiczna stanowi jeden z jej aspektów) ze strony studiów nad religiami, jest relacja między świętymi a społeczeństwem, w którym są czczeni. Męczennik, koncentrując w sobie ideały pewnej grupy obywateli, wyznacza też określony rodzaj społeczeństwa, do jakiego należałoby zmierzać. Literatura martyrologiczna, przedstawiając świadectwo nowej dla Rzymian religii, proponuje także nowe wartości, które w niemałym stopniu są postulowane przez świadków wiary chrześcijańskiej przed sędziami Cesarstwa Rzymskiego.

### c. Męczennicy Kościoła łacińskiego

Dokumentacja dotycząca męczenników Kościoła łacińskiego przednicejskiego jest dość obszerna. Podaje nam ona różne informacje na temat przynależności społecznej chrześcijan, ich ideałów, ich obecności w społeczeństwie. Przede wszystkim Klemens Rzymski w liście do Koryntian mówi o męczennikach rzymskich z czasów prześladowania za Nerona w latach 64-66, kiedy to śmierć ponieśli także Piotr i Paweł. Zalicza on świadectwo męczenników do kategorii przykładu. „Zostawiwszy dawne przykłady — pisze około trzydzieści lat po fakcie — przejdźmy do bliższych nam atletów ducha (...) Postawmy sobie przed oczyma dobrych apostołów: Piotra, któryż powodu niesprawiedliwej zazdrości zniósł nie jedno lub dwa, ale wiele cierpień, dając w ten sposób świadectwo (*martyrium*) (...). Paweł pokazał, jak zdobywa się nagrodę cierpliwości (...). Po tym, jak nauczył cały świat sprawiedliwości, docierając aż po granice Wschodu i dając świadectwo przed rządzącymi, opuścił ten świat i doszedł do miejsca świętego, stając się wielkim wzorem cierpliwości. Do nich dołączyła ogromna rzesza wybranych, którzy znosząc z powodu zazdrości wiele zniewag i udręk, byli wspaniałym przykładem wśród nas. Przez zazdrość były prześladowane kobiety, Danaidy i Dirce, i choć słabe na ciele, otrzymały szlachetną nagrodę” (Do Koryntian, rozdz. 5-6). Starożytne kobiety chrześcijańskie były zachęcane do męczeństwa przede wszystkim w ruchu montanistów. Jedna z ich wyroczni tak zwracała się do kobiet: „Nie pragnijcie umierać w waszym łóżu z powodu poronionego płodu lub śmiertelnej gorączki, lecz z powodu męczeństwa, aby uwielbiony był Ten, który cierpiał za was”<sup>8</sup>.

Aby dać pewne wyobrażenie świadectwa męczeństwa w Kościele łacińskim, przytoczymy tutaj krótkie fragmenty z trzech *Akt męczenników*. Informują nas one o motywach napięcia, jakie powstało między chrześcijanami a ówczesnym społeczeństwem.

<sup>8</sup> R. E. Heine (red.), *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon 1989, s. 6.

## cl. Męczennicy scyllitańscy (świadeństwo przy pracy)

Pierwsze *Akta męczenników* zredagowane po łacinie dotyczą grupy sześciu lub dwunastu chrześcijan, prawdopodobnie robotników sezonowych ze Scillium w Północnej Afryce, którzy zostali oskarżeni w Kartaginie 17 lipca 180 roku przed prokonsulem Saturninem z Mezji (najbardziej zawziętym prześladowcą chrześcijan, według Tertuliana w *Ad Scapulam* 3,4). Zostali uznani za przestępców, choć bez dowodu winy, ponieważ byli chrześcijanami, wyznawcami religii, która miała coś z szaleństwa, a ponadto uparcie przy niej trwali, co znajdowało wyraz w odrzuceniu składania ofiar bogom Rzymu. Ponadto odkryto, że w pudełku, jakie mieli przy sobie, nosili listy apostoła Pawła, swego mistrza duchowego. Dzięki temu mamy pierwsze świadectwo o listach Pawiowych w języku łacińskim.

Z całości *Akt* można wywnioskować, że byli robotnikami jak inni, jednak mieli odmienną ideę religii w porównaniu z religią Rzymian, która kazała tym ostatnim uznawać w cesarzu najwyższą władzę, godną honorów religijnych. Obecność kobiet pośród męczenników wskazuje na rolę, jaką odgrywały one w chrześcijańskim świadectwie pierwszych wieków. Przez męczeństwo kobieta nabrała w środowisku chrześcijańskim znaczenia osoby publicznej. Przytaczamy poniżej główne fragmenty przesłuchania.

„Prokonsul Saturnin powiedział: «My też mamy religię, a jest to religia prosta: składamy przysięgę na bóstwo opiekuńcze cesarza, naszego pana i składamy ofiary za jego zdrowie. Właśnie to powinniście czynić także wy (...). Jeśli zaczniesz źle mówić o naszych świętych obrzędach, nie będę cię słuchał. Raczej złoż przysięgę na bóstwo opiekuńcze cesarza, pana naszego». Sperat [przedstawiciel grupy chrześcijan] rzekł: «Ja nie znam najwyższych władz na tym świecie, służę raczej temu Bogu, którego żaden człowiek nie widział ani nie może zobaczyć oczyma (...). Ja znam mego Pana, króla królów i imperatora wszystkich narodów». Prokonsul Saturnin powiedział: «Przestańcie dzielić szaleństwo tego człowieka (...)». [Potem] od czytał wyrok: «Sperat, Narzalus, Cittinus, Donata, Vestia, Secunda i inni, którzy wyznali, że żyją jako chrześcijanie, ponieważ uparcie odrzucali daną im możliwość powrotu do życia jako Rzymianie, zostają skazani na karę śmierci». Sperat rzekł: «Bogu niech będą dzięki!»» (z *Akt męczenników ze Scillium*).

## c2. Męczennicy lyońscy (dwuznaczne świadectwo)

Relacja o męczennikach z Lyonu (przekazana nam przez Euzebiusza, *Hist. Eccl.* 5,1-2) została napisana po grecku, być może przez św. Ireneusza, który w czasie prześladowania chrześcijan, jakie miało miejsce w czasie pogromu lyońskiego w latach 177-178, znajdował się w Rzymie u papieża Wiktora, aby zabiegać o pokój Zachodu z Kościołami Azji Mniejszej, z powodu konfliktu związanego z różną datą obchodzenia Wielkanocy. W relacji tej zebrane są oskarżenia ludowe kierowane pod adresem chrześcijan, wynikające z błędnego rozumienia rozmaitych ich idei: wieczerzę eucharystyczną widziano jako ucztę w rodzaju Tyestesowym (według mitologii Tyestes spożywał ciała swoich dzieci); pocałunek pokoju w czasie Eucharystii interpretowano jako element orgiastycznej uczy; religijność chrześcijan rozumiano jako ateizm, zważywszy, że nie uczestniczyli oni w publicznych obrzędach religijnych właściwych społeczeństwu rzymskiemu. Z opisu wynika, że chrześcijanie, przeciwko którym wybuchła ta rebelia, byli obywatelami wywodzącymi się z wszystkich warstw społecznych, od Vetiusa Epagata z wyższych klas po niewolnicę Blandynę (pierwszą męczennicę Kościoła w Lyonie). Ich świadectwo miało skutki wewnętrzne i zewnętrzne. Ponieważ uznano ich za chrześcijan, zostali odsunięci od publicznych urzędów i zakazano im ich wykonywania, nałożono na nich różne kary, jak izolację, tortury, walkę z dzikimi zwierzętami w cyrku (nr 37-39), byli przetrzymywani w więzieniu jako zabójcy i zbrodniarze (nr 33). W redakcji *Akt* podkreśla się pewną dwuznaczność związaną z ich wyznaniem wiary (nr 11-12): jedni ulegają, inni wycofują się (Bibrides, nr 25), a jeszcze inni umierają, dając świadectwo. Szczególne znaczenie ma ocena tego świadectwa: jest ono możliwe dzięki obecności w nich Ducha Świętego (nr 10). Taka optyka pozwoliła wspólnocie chrześcijańskiej nie przeciwstawiać męczennika tym, którzy nie podołali w dawaniu świadectwa wierze (*lapsi*). Czyniono z niego natomiast orędownika wstawiającego się za wspólnotą. Na temat Vetiusa Epagata mówi się, że był osobistością bardzo znaną: „Namiestnik zapytał go, czy również jest chrześcijaninem. On głosem mocnym i jasnym wyznał, że nim jest i także został zaliczony do grona męczenników i ozdobiony tytułem parakleta\* chrześcijan. On jeszcze bardziej niż starzec Zachariasz miał

\* Gra słów: paraklet znaczy pocieszyciel; z drugiej strony jest to biblijne określenie Ducha Świętego (przyp. wyd.)

w sobie tego Parakleta, Ducha, którego ukazał z pełnią swojej miłości” (nr 10).

### c3. Męczennik Maksymilian (świadeństwo przeciwko wojskowej przemocy)

12 marca 295 roku w Theveste w Numidii został aresztowany, osądzony i skazany na śmierć młodzieniec imieniem Maksymilian, ponieważ odmówił wstąpienia do wojska rzymskiego. „Jego wiek ziemski wynosił dwadzieścia jeden lat, trzy miesiące i osiemnaście dni, wysokość 172 cm. Kiedy go prowadzili na miejsce egzekucji, (...) zwrócił się do swego ojca i powiedział: «Daj katowi nową szatę, którą przygotowałeś mi do służby wojskowej; mam nadzieję, że wkrótce zostaniesz przyjęty do chóru męczenników i będziemy, my dwaj razem, dumni i szczęśliwi przy Panu»” (nr 2-3).

Badanie akt procesowych tego młodego Numidyjczyka odmawiającego służby wojskowej z pobudek sumienia dostarcza nam nie tylko pewnych elementów dla rekonstrukcji historii chrześcijaństwa, lecz przede wszystkim mówi nam o osobistych i społecznych ideałach proponowanych nowym pokoleniom, jakie pojawiły się u progu czwartego wieku chrześcijańskiego. Chrześcijanin prezentuje się jako człowiek pokoju, przeciwny wszelkiej przemocy, nawet w zinstytucjonalizowanej formie służby wojskowej, która — tak jak zwykle... — prezentowana była jako obrona pokoju. Ponadto w tej relacji wyłania się konflikt między pokoleniami: starsze usiłuje rozwiązać problem przez usunięcie tych, którzy przeciwstawiają się ugruntowanemu już systemowi, natomiast młodsze proponuje nowe sposoby cywilnego współżycia. Jest tu też dramat ojca wobec syna, któremu zakupił nową szatę, a ten jej nie chce, wybierając śmierć, ponieważ nosząc tę szatę, już czuje się splamiony krwią. Świadeństwo męczeństwa młodego Maksymiliana narzuca dorosłym pokoleniom obowiązek przynajmniej milczenia, kiedy nie są w stanie zrozumieć aspiracji młodszych generacji, albo chociaż chwilę refleksji, zanim podejmą decyzję w ramach ich porządku prawnego, który nie zna innych rozwiązań oprócz śmierci. Dialog prokonsula Diona z młodym Numidyjczykiem o charakterze służby wojskowej, od samego początku ostry i nerwowy, zakończył się skazaniem na śmierć młodego Maksymiliana, kiedy ten wyraził

zdanie, że służba wojskowa jest jedynie przyczyną przestępczości. Przytoczmy najważniejsze momenty tego przesłuchania.

„«Dorodny rekrut Maksymilian, syn Wiktora, ponieważ jest zdolny do służby wojskowej, proszę, aby został zmierzony». Prokonsul zapytał go: «Jak się nazywasz?». Maksymilian powiedział: «Dlaczego chcesz znać moje imię? Nie godzi mi się służyć w wojsku, ponieważ jestem chrześcijaninem (*non licet militare quia christianus sum*), (...) nie mogę czynić zła» (...). Dion powiedział: «Wstąp do wojska i weź odznakę (...), jeśli nie chcesz umrzeć». Maksymilian rzekł: «Nie będę żołnierzem (*non milito*), każ mnie ściąć, ale ja nie będę żołnierzem w wojsku tego świata, lecz tylko w wojsku mego Boga» (...). Dion powiedział do Wiktora, ojca Maksymiliana: «Przekonaj twego syna». Wiktor odpowiedział: «On wie, co należy czynić, potrafi oceniać» (...). Dion mu rozkazał: «Zaciągnij się, weź odznakę» (...). Poleciał urzędnikowi: «Dać mu odznakę!». Maksymilian, sprzeciwiając się, powiedział: «Nie przyjmę odznaki tego świata, a jeśli każesz mi ją założyć, rozerwę ją (...); ja jestem chrześcijaninem. Skoro przyjąłem odznakę mego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Boga żyjącego, którego ty nie znasz, nie wolno mi przepasywać szyi kawałkami ołowiu (...); nie mogę postępować źle» (...). Dion rzekł: «Ci, którzy zaciągają się do wojska, cóż czynią złego?». Maksymilian odparł mu: «Ty dobrze wiesz, co robią» (...). Dion powiedział: «Ponieważ z buntowniczą duszą odmówiłeś zaciągnięcia się do wojska, otrzymasz odpowiednią karę, która będzie przykładem dla innych (...). Maksymilian jest skazany na karę śmierci» (...). Matrona Pompejana zdołała wykupić od magistratu jego ciało (...), przewiozła je do Kartaginy i pogrzebała obok męczennika Cypriana”.

## ROZDZIAŁ CZWARTY

# Cyprian z Kartaginy — ojciec duchowy przednicejskiego Kościoła łacińskiego

## 1. Życie i pisma

Żywot Thasciusa Caeciliusa (imię, jakie otrzymał na chrzcie, według Hieronima, *De viris ill.* 67) Cypriana (200/210-258) możemy odtworzyć na podstawie trzech głównych źródeł: jego pism, akt jego męczeństwa (*Acta proconsularia Cypriani*) oraz z jego żywota (*Vita Cypriani*) napisanego przez diakona Poncjusza. Posiadamy trzy starożytne wykazy jego pism: *Vita Cypriani* w rozdz. 7 streszcza treść 12 dzieł; manuskrypt nr 12266, s. Xz Philipps Library w Cheltenham, opublikowany przez Mommsena (katalog zawierający także listy Cypriana); *Sermo de natalis Cypriani* św. Augustyna, zawiera katalog sporządzony przez Morina (w „Buli. Anc. Litt. et Arch. Chr.” 4/1914, s. 16-22). Jego pisma zrodziły się w całości z ideałów chrześcijańskich, jakie przyjął, oraz z pełnionej przez niego posługi kościelnej biskupa Kościoła Kartaginy (lata 249-258).

*Akta* jego męczeństwa obejmują trzy dokumenty: proces ustny z 257 roku; przesłuchanie z 258 roku, wraz z informacją o jego ostatnich dniach (+14 września 258 roku); wiadomość o jego męczeństwie w relacji naocznego świadka.



*Żywot Cypriana*, przypisywany diakonowi Poncjuszowi, jest zasadniczo pochwałą biskupa Kartaginy.

Przed nawróceniem, jak domyślamy się z jego listu *Ad Donatum* (rozdz. 256), rozgrywał się w jego wnętrzu dramat religijny uzdolnionego prawnika z Afryki prokonsularnej III wieku. Do chrześcijańskiego rozwiązania tego kryzysu znacznie przyczynił się prezbiter Cecyliusz, w towarzystwie którego Cyprian żył po swoim nawróceniu. Sam Cyprian opisuje swoje życie odmienione od dnia chrztu: „Niegdyś leżałem w ciemnościach mrocznej nocy. Byłem jakby miotany na morzu świata, które mnie rzucało we wszystkich kierunkach. Niepewny dróg, jakie rysowały się przede mną, byłem na łasce i niełasce siebie samego, nieznający celu swego życia. Daleki od prawdy i światła, uważałem, że ze względu na uczucia, jakie w tym okresie szarpały mną w środku, rzeczywiście trudne i ciężkie jest to, co miłosierdzie Boga mi obiecywało, a mianowicie że doprowadzi mnie do zbawienia. Uważałem, że trudno jest móc narodzić się na nowo, odrzucając wcześniejsze przyzwyczajenia, choć chrzest w wodzie zbawienia odradzał mnie do nowego życia. Uważałem za równie trudne, aby człowiek mógł zmienić umysł i duszę bez zmiany na swoim ciele. Lecz przyszła pomoc od wody, która odradza: zepsucie wcześniejszego życia zostało wymazane i w mojej oczyszczonej duszy rozlała się światłość z wysoka (...). Otrzymałem z nieba Ducha i poprzez drugie narodziny stałem się nowym człowiekiem” (*Ad Donatum* 3,1; 4).

Oprócz Biblii jego chrześcijańskimi lekturami były pisma łacińskie Tertuliana i Minucjusza Feliksa, przynajmniej według relacji Hieronima w *De viris illustribus* (nr 53). Cyprian poświęcił Biblii dzieło *Testimonia ad Quirinum libri tres* (sprzed 249 roku, antologia tekstów Starego Testamentu odczytywanego jako księga prorocka). Podzielił ją na tematy niemal z pewnością w celu wykazania, że Chrystus spełnił oczekiwania proroków. Pierwotnie zamierzał stworzyć dwie księgi, jednak później na prośbę Kwiryna dołączył jeszcze trzecią, dotyczącą nakazów moralnych, dyscyplinarnych i praktycznych związanych z cnotami chrześcijańskimi. Pierwsza księga, apologetyczna polemika z judaizmem, ma 24 tytuły, za którymi kryją się zebrane przez niego teksty Pisma; druga księga, kompendium chrystologii, liczy 30 tytułów. Dzieło to miało ogromne

oddziaływanie w antycznym chrześcijaństwie łacińskim. Podobnie jak *Ad Fortunatum*, wnosi wielki wkład w pierwsze wersje łacińskie Biblii i ich użycie w łacińskich chrześcijańskich wspólnotach.

Po *Ad Donatum* — pierwszym piśmie Cypriana (niemal autobiografii opisującej jego nawrócenie na chrześcijaństwo, które doprowadziło go do przyjęcia chrztu prawdopodobnie w Wielkanoc 246 roku) — napisał w 249 roku *De habitu virginum*. Ten traktat, choć zależny od *De cultu feminarum* Tertuliana, jest pismem wyróżniającym się stylem, informacjami na temat chrześcijańskiej praktyki konsekracji dziewic w III wieku oraz wynikającej stąd kultury kobiety, promowanej w Afryce przez ewangelizację chrześcijańską.

Jako biskup napisał z kolei następujące traktaty: z okresu przesładowania Decjusza *De oratione dominica* (250), *De Ecclesiae unitate* (251), *De zelo et livore* (251/252), *De lapsis* (251). W *De lapsis* (O apostatach) Cyprian poruszył kwestię, w jaki sposób należy ich odzyskać dla kościoła. Proponowaną przez niego linię przyjęły sobory w Kartaginie i Rzymie w 251 roku. W liście 54 (w pełnym tego słowa znaczeniu liście pasterskim o tym, jak pomagać apostatom powrócić do wspólnoty) Cyprian sprecyzował jeszcze bardziej treści zawarte w *De lapsis* oraz poruszoną tam tematykę: „Poszliśmy — pisze — drogą pośrednią; wybraliśmy roztropny środek, aby nie odmawiać do końca upadłym nadziei, że mogą odzyskać komunię pokoju. A żeby się jeszcze bardziej nie zagubili, nie mając możliwości nadziei (...), postanowiono przedłużyć im pokutę i wyjednać ojcowską łaskę przez cierpienie. Zbadamy poszczególne przypadki, dusze i potrzeby jednostek, zgodnie ze wskazaniem dziełka [= *De lapsis*], które, jak ufam, do Ciebie dotarło” (list 54,6).

*De Ecclesiae unitate* jest pierwszym traktatem po łacinie na temat Kościoła. Rozdział 4 zawsze miał podwójną redakcję (być może dokonaną nawet przez samego Cypriana): pierwsza koncentruje się na kolegalności biskupów wyznaczonych na główną stolicę, to znaczy rzymską stolicę Piotra; w drugiej zaś bardziej podkreśla się związek biskupów z Piotrem, biskupem Rzymu.

Sprawa *lapsi* przyczyniła się stworzenia przez Cypriana teologicznych podstaw jedności chrześcijan (Eucharystia, modlitwa chrześcijańska, która jest wypowiedzana w liczbie mnogiej, zgodnie

z nauczaniem Pana, związek wiernych z biskupami, gwarantami więzi apostołskiej).

W roku 252 Afryka pro konsularna została doświadczona epidemią dżumy Cyprian na wszelkie sposoby zabiegał o pomoc na rzecz chrześcijan i niechrześcijan. W trzech traktatach, które napisał przy tej okazji (*De mortalitate*, *De opere et elemosynis*, *Ad Demetrianum*) wypracował głęboką duchowość chrześcijanina w obliczu nieszczęść życiowych i samej śmierci. Doświadczenia życia zostają odczytane jako Boże wezwanie, by zaradzać potrzebom drugich. W sytuacji powszechnej klęski jałmużna, którą chrześcijanie starają się ofiarować, „odpłacając miłością za nienawiść” (teza rozwinięta w *Ad Demetrianum*), staje się nie tylko obowiązkiem przyjscia z pomocą bliźniemu, ale także służbą Bogu.

W okresie sporów dotyczących chrztu Cyprian napisał *De bono patientiae* (ok. 256), podkreślając, że cierpliwość chrześcijańska jest naśladowaniem Chrystusa, a nie obojętnością głoszoną przez stoicką koncepcję filozoficzną (*apatheia*). W czasie prześladowania Waleriana (257-258) napisał *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, wybór tekstów biblijnych podzielony na dwanaście tytułów, w celu umocnienia chrześcijan w chwilach prześladowania.

Na osobne potraktowanie zasługuje jego zbiór listów (81 listów, z czego 59 napisanych przez niego, 6 listów synodalnych napisanych wraz z innymi biskupami, 16 skierowanych przez innych do Cypriana; *Codex Tauriniensis* zawiera je wszystkie). Stworzony być może przez samego biskupa Kartaginy, jest bogatym *dossier* na temat życia Kościoła łacińskiego w połowie III wieku. W tym zbiorze mówi się o wzorcowym sposobie życia chrześcijanina, zwłaszcza w wymiarze eklezjologicznym, zarysowanym w różnych dziełach Cypriana. Dla przykładu, w odniesieniu do kolegialności biskupów między sobą i z ludem Bożym w liście 64 Cyprian wyklada najpierw przesłankę teologiczną, którą następnie wykorzystuje dla omówienia konkretnych trudności. „Kościół Chrystusowy—wyjaśnia w pierwszej kolejności zasadę teologiczną — jest utworzony przez lud zjednoczony ze swym biskupem, przez stado, które pozostaje wierne swemu pasterzowi. Powinieneś zatem wiedzieć, że biskup znajduje się w Kościele i że Kościół jest w biskupie. Jeśli ktoś nie pozostaje w jedności z biskupem, nie znajduje się w Kościele (...). Kościół jest jeden w swojej ka-

tolickości i nie może dzielić się na różne części. Kościół bez wątpienia jest ściśle zjednoczony; jego więź polega na braterstwie, które łączy biskupów ze sobą”. O tej podstawowej więzi pisał do papieża Korneliusza, wygnanego za panowania Trebonianusa Gallusa: „Zawsze o was pamiętamy w zgodzie i wzajemnej miłości. Zawsze powinniśmy się modlić za was, a wy czyńcie podobnie, modląc się za nas. Kochając się wzajemnie, czynimy lżejszymi trudności w momentach prześladowania” (list 60,4).

Na tej podstawie znalazł drogę wyjścia ostry konflikt Cypriana z papieżem Stefanem w kwestii ponownego udzielania chrztu tym, którzy wskutek apostazji lub herezji odeszli od Kościoła. Papież Stefan nie zaaprobował decyzji soborów w Kartaginie, które domagały się nowego chrztu, lecz potwierdził procedurę tradycji rzymskiej, by jedynie nakładać rękę na znak pojednania<sup>1</sup>.

Kościół łaciński wspominał męczennika Cypriana zawsze z niepodważalną czcią. A kiedy ktoś usiłował oczernić go przed biskupem Hippony z powodu jego niepełnej prawowierności, Augustyn odpowiedział: „Cyprian wiedział, że cały Kościół, mimo iż jest pochłonięty licznymi dyskusjami, zawsze szuka całej głębi sakramentu chrztu (...). Jeśli idzie o mnie, nigdy nie będę uważał, jakoby Cyprian, biskup katolicki, męczennik, który dla znalezienia łaski u Boga tym więcej się uniział, im był większy, w swoich księgach, a w najwyższym stopniu podczas zgromadzenia świętego soboru, w obecności biskupów powiedział coś innego niż to, co myślał w głębi swego serca” (*De baptismo* 3,5).

## 2. Dziedzictwo duchowe jedności Kościoła

Nauka duchowa Cypriana zasadniczo koncentruje się na komunii kościelnej. Najważniejsze jej punkty to: jedna Eucharystia postuluje jednego pasterza; komuniam biskupów między sobą (kolegialność przyjęta przez Vaticanum II w Konstytucji o Kościele *Lumen Gen-*

<sup>1</sup> „Żadnej nowości w tej dziedzinie, lecz tylko zachowywać to, co zostało wam przekazane” (*Nihil innovetur nisi quod traditum est*)” zob. list 69; 71; 73.

*tium*) i z biskupem Rzymu; koncepcja Kościoła w drodze do odkupienia, ze względu na wewnętrzną konstytucję oddanego duszpasterskiej posłudze jednania dla dobra chrześcijan, którzy popadli w *delicta* lub *crimina*.

Choć już według Tertuliana więź apostołska daje Kościołowi subapostołskiemu prawo uznawania się za chrześcijański (w odniesieniu do Kościoła afrykańskiego zob. *Praescr. haer.* 36,5), a więź trynitarne stanowi podstawę kształtowania się Kościoła<sup>2</sup>, to jednak dopiero Cyprian rozwinął szczegółowo te zasady, które dają wyobrażenie istoty jego duchowości kościelnej.

W *De unitate ecclesiae catholicae* potwierdził przede wszystkim relację Kościoła z Trójcą przez chrzest, a także omówił dogłębnie rolę biskupa jako widzialnego elementu jedności wspólnoty chrześcijańskiej. Dla Cypriana są to dwa ściśle współzależne elementy eklezjologiczne. Trynitarne korzenie komunii kościelnej rodzą się ze chrztu, czyniąc ze wspólnoty kościelnej sakrament jedności (*sacramentum unitatis*), który znajduje widzialny wyraz w liturgii, w szczególności w przewodniczeniu Eucharystii i posłudze biskupiej w ogólności. Jedność Kościoła ma zatem swój fundament w Boskiej jedności, a swą widzialność w posłudze biskupiej. Zerwanie jedności kościelnej oznacza więc sprofanowanie sakramentalnej istoty Kościoła (*sacramentum profanare*, *Quir.* 3,50; *De unitate* 15).

Cyprian interpretuje chrzest w tej samej perspektywie. Jest on udzieleniem człowiekowi zbawienia ze strony jedyne Boga (*dispensatio/oikonomia monarchiae*). Innymi słowy, jedność Boga — przez chrzcielny dar tajemnicy trynitarnej — dociera do stworzenia ludzkiego. Bóg Ojciec jest źródłem jedności Kościoła (*Deus Pater et origo unitatis*), od której chrześcijanie nie mogą się odłączyć (list 55,24,4), ponieważ Kościół jako taki i w swojej widzialności jest nierozzerwalnym sakramentem jedności (*inseparabile unitatis sacramentum*) podobnym do relacji, jaka istnieje między Ojcem i Synem, między pasterzem a stadem, którzy stanowią jedno (list 69,5). Główne obrazy tej jedności to Kościół jako „dom Boży” (*domus Dei*, list 69,5)

<sup>2</sup> Pisze w *De pudicitia* 21,16-17: „Kościół jest w sensie właściwym i zasadniczym tym samym Duchem, w którym istnieje Trójca jedyne Bóstwa: Ojciec, Syn i Duch Święty On [Duch] jednoczy ten Kościół, który Pan postawił na trzech. A więc ogół tych, którzy mają udział w tej wierze, jest przez Założyciela i Konsekratora [Chrystusa] uważany za Kościół”.

oraz całodziana tunika Chrystusa (*De unit.* 7), symbol, który stał się w środowisku łacińskim klasyczny i popularny

Na tle tej jedności, jaka za sprawą chrztu wytworzyła się między Bogiem a Kościołem, widoczna staje się — według biskupa Kartaginy — różnica pomiędzy wiarą heretyków a wiarą prawowitych chrześcijan. W przypadku tych ostatnich chodzi bowiem o trynitarną wiarę chrzcielną, której nie ma u heretyków: „Inna — twierdził z mocą — jest wiara, jaką mamy u Marcjona (...), a inna ta, która jest w Kościele” (list 73,4-5). I wyjaśniał: „Chrzest nie może być wspólny nam, i heretykom, ponieważ naszym wspólnym Ojcem nie jest Bóg, Synem nie jest Chrystus, i ani Duch Święty, ani wiara, ani Kościół nie są wspólne” (list 73,21,3).

U Cypriana szczególny rozwój Kościoła, sakramentu jedności, wiąże się z Chrystusem. To On, nosiciel jedności Ojca, jest w Kościele „nauczycielem jedności” (*magister unitatis*, *Or. dom.* 8), Tym, który buduje go jako dom Mądrości (*De unit.* 1), który jest wręcz jego Oblubieńcem (list 74,4,1 i 6,2), ponieważ uczynił go swoim za cenę życia (list 72,1,2).

W rozdz. 6 *De unitate* oraz w liście 73 Cyprian pozostawił nam klasyczne ujęcie trynitarnych korzeni Kościoła: „O Ojcu i Synu, i Duchu Świętym jest napisane: Trzech jest Jednym”; „Apostołowie zostają posłani do narodów i otrzymują polecenie, by udzielać chrztu poganom w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (...). Sam Chrystus poleca, by chrzcić narody w pełnej i zjednoczonej Trójcy”<sup>3</sup>.

Łacińskie wyrażenie *plena et adunata Trinitas* miało bardzo wyraźnie charakter polemiczny w stosunku do marcjonitów. Natomiast syntezę i uzasadnienie Cyprianowej myśli stanowiły przede wszystkim pojęcia *fides*, *sacramentum*, *unitas*. Razem bowiem wyrażają one relację Kościoła z Trójcą, lub lepiej zbawienie jedyne Boga (*dispensatiomonarchiae*), jak wyrazi się Cyprian<sup>4</sup>. W rozdz. 23 *De unitate* streszcza on to wszystko w następujący sposób: „Jeden jest Bóg, jeden jest

<sup>3</sup> Oto piękny tekst łaciński: „De Patre et Filio et Spiritu scriptum est: Et tres unum sunt” (*De unitate* 6); „Apostoli ad gentes mittuntur in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizare gentes iubentur (...). Quando ipse Christus gentes baptizare iubet in plena et adunata trinitate” (list 73,18,1).

<sup>4</sup> Równoważną formułę spotykamy także w *De oratione* 23: „De unitate Patris et Filii et Spiritus sancti pfebs adunata” na potwierdzenie stanowiska Cypriana w kwestii relacji między Kościołem a Trójcą.

Chrystus, jeden jest Jego Kościół, jedna jest wiara i lud zjednoczony w oblubieńczym uścisku owej trwałej jedności ciała zespolonego więzią zgody”<sup>5</sup>.

Chrześcijanin, „odrodzony duchowo, stawszy się (przez chrzest) synem Bożym” (*spiritaliter renatus, filius Dei factus*), rodzi się z tajemnicy trynitarnej i znajduje swe miejsce w kręgu Kościoła, „sakramentu jedności, świątyni Boga” (*sacramentum unitatis, templum Dei*)<sup>6</sup>

Z tego wszystkiego wynika, że — zdaniem Cypriana — różne działania na rzecz komunii kościelnej nie są jedynie częścią normalnego, mądrego i zdrowego budowania wspólnoty<sup>7</sup>. Skoro bowiem owa komunია obejmuje również wartości właściwe wierze trynitarnej, *dispensado monarchiae*, a także *concordia et unitas* właściwe dla *vinculum caritatis*, które zachowuje wiarę i jedność<sup>8</sup>, to dotyka ona także samej tożsamości bycia chrześcijaninem. Cyprian umieszcza faktycznie wśród „przykazań zbawiennych” (*praecepta salutaria*), które należy wypełniać, także odnoszące się do pokoju, zgody<sup>9</sup>. Dla biskupa Kartaginy, jak to wynika z jego pism, nadprzyrodzona jedność Kościoła wyraża się widzialnie przede wszystkim w zgromadzeniach liturgicznych, w szczególności tych sprawowanych w kontekście eucharystycznym<sup>10</sup>, oraz w posłudze biskupiej.

#### a. Biskup widzialnym spoiwem jedności kościelnej

W 4 rozdziale *De unitate* Cyprian omawia kryteria komunii eklesjalnej w Kościele katolickim (*catholica Ecclesia*), który jest jeden (*Ecclesia catholica una est*)<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> *De unitate* 23: „Unus est Pater et Christus unus, et una ecclesia eius et fides una, et plebs in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata”.

<sup>6</sup> List 71,1,1: „Unum baptisma in ecclesia catholica est quia ecclesia una est et baptisma praeter ecclesiam non potest”; zob także list 69,2,1; *De bono patientiae* 14: „templum Domini”, zob. także *De lapsis* 10 itd.

<sup>7</sup> Cyprian mówi przede wszystkim o potrzebie zgody, *De undated*. „In domo Dei, in Ecclesia Christi unanimes habitant, concordantes et simplices perseverant”.

<sup>8</sup> List 54,1,3: „in caritate concordiam”; list 76,1,3: „consortio caritatis”.

<sup>9</sup> *De unitate* 24: „[Christianus] pacem quaerere debet et sequi filius pacis (...); inter sua divina mandata et magisteria salutaria: pacem dimitto vobis”.

<sup>10</sup> Zob. J. Gribomont, *Ecclesiam adunare. Un écho de l'Eucharistie africaine et de la Didaché*, „Revue de Théologie Ancienne et Médiévale” 27 (1960) s. 20-28.

<sup>11</sup> List 51,2,2; zob. także list 55,21,2; list 70,1,1.

W związku z 4 rozdziałem trzeba przede wszystkim wspomnieć o istniejącym od dawna problemie tekstowym znanym jako *Primatus Textus* (= PT) i *Toctus Receptus* (= TR). W PT uznaje się wprost *cathedra Petri*, a więc i *primatus Petri*; w TR natomiast nie ma żadnej wzmianki o tego rodzaju prymacie. Na ogół uczeni skłaniają się ku tezie Bevenota, który twierdzi, że to sam Cyprian w trakcie ożywionej dyskusji z papieżem Stefanem dokonał przeróbek w tekście, usuwając z niego wzmiankę o prymacie Piotra<sup>12</sup>. W środowisku protestanckim usiłuje się odnieść wyrażenie *catholica* do Kościoła jako takiego, a nie do określonego Kościoła historycznego, w tym przypadku rzymskiego, interpretując *origo et radix* w odniesieniu do Kościoła „duchowego”, który tworzy tajemnicę jedności we wszystkich Kościołach lokalnych, a nie do Kościoła Rzymu<sup>13</sup>.

W rzeczywistości Cyprian wiele mówi w swoich pismach właśnie o Kościele historycznym jako *sacramentum unitatis*. Jednym z używanych tam wyrażen jest jedność jednego biskupa i jednego episkopatu<sup>14</sup>. W kolegialności biskupiej i w prymacie Piotra kontynuowanym w Kościele Rzymu dostrzega on dwa widzialne kryteria komunii kościelnej, a więc i jedności Kościoła<sup>15</sup>. Niektórzy próbują widzieć w tym połączeniu przejście, jakie dokonało się u niego, od trynitarnej sakramentalności Kościoła do prawnego ujęcia Kościoła<sup>16</sup>. W tym nacisku położonym na widzialność widzi się w każdym razie wzrost jego „katolickości”; według niej Kościół Rzymu byłby

<sup>12</sup> Takie stanowisko, oczywiście niepodzielane przez środowiska protestanckie (zob. w „Revue des Études Augustiniennes”, *Chro. Tert.* 1989, nr 59), zostało zakwestionowane przez Pier Angelo Gramaglię w: *Cipriano e il primato romano*, „Rivista di Storia e Letteratura Religiosa” 28 (1992), s. 185-213. Autor jednak nie podaje przekonujących argumentów (zob. *RevEtAug*, 1993, nr 38).

<sup>13</sup> Taką tezę głosi U. Wickert, *Sacramentum unitatis. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche bei Cyprian*, Berlin / Nowy Jork 1971. Autor ten odrzuca PT jako tekst wypaczony.

<sup>14</sup> *De unitate* 5: „Episcopatus (...) cuius a singulis in solidum pars tenetur”; list 55,24,2: „Qui ergo nec unitatem spiritus nec coniunctionem pacis observât et se ab ecclesiae vinculo aaque a sacerdotum collegio separat, episcopi nec potestatem potest habere nec honorem qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem”; list 49,2,4: „Unum episcopum in catholica esse debere”.

<sup>15</sup> Wśród licznej bibliografii fundamentalne pozostają następujące prace: J. Colson, *L'évêque, lien d'unité et de charité chez saint Cyprien*, „Journal of Ecclesiastical History” 14 (1963) s. 143-146; M. Bévenot, *The Tradition of Manuscripts. A Study in the Transmission of St. Cypriens Treatises*, Oksford 1961; tenże, wydanie *De unitate* w CCL3 (1972).

<sup>16</sup> A. Demoustier, *Episcopal et union à Rome selon saint Cyprien*, „Recherches de Science Religieuse” 52 (1964) s. 337-369.



podłożem i korzeniem Kościoła katolickiego (*Ecclesiae catholicae matrix et radix*), jako że katedra biskupa apostoła Piotra jest widziana jako pierwotne źródło jedności biskupów między sobą oraz celebracji modlitwy Pańskiej (= Eucharystii?)<sup>17</sup>.

Bycie zjednoczonym z biskupem oznacza — dla Cypriana — bycie zjednoczonym z Kościołem; oderwanie się od niego lub, co gorsza, powołanie innego biskupa na jego miejsce jest zerwaniem jedności wspólnoty chrześcijańskiej. Postawienie się zaś poza jednością Kościoła oznacza narażenie się na utratę wiary (*De unitate* 4), czyli własnego zbawienia.

Cyprian sądził, że stawiając się poza Kościołem, człowiek przestaje być chrześcijaninem. Twierdził więc, że aby doń powrócić, należy zacząć wszystko od początku, to znaczy przyjąć na nowo chrzest. Grzech przeciwko jedności Kościoła był różny — zdaniem Cypriana — od grzechu *lapsi*. Ten ostatni dotyczył upadku w dawaniu świadectwa bycia chrześcijaninem, co jednak nie było zamachem na jedność Kościoła. Owych *lapsi* zatem należało przyjmować z powrotem po odbyciu przez nich pokuty; schizmatycy i heretycy natomiast, którzy odcięli się od żywotnego pnia Kościoła, powinni być ponownie chrzczeni.

Ówczesny biskup Rzymu, papież Stefan, ideę, która wpłynęła istotnie na decyzje soborów w Kartaginie (249-255). W uzasadnieniu odwołał się do rzymskiej praktyki przyjmowania na nowo do Kościoła przez „nałożenie ręki”, a nie przez powtórny chrzest. Z punktu widzenia teologicznego trzeba będzie poczekać do Augustyna, aby rozwiązać ten trudny problem kościelny<sup>18</sup>. Na płaszczyź-

<sup>17</sup> List 48,3,1; list 59,14,1: „Ad Petri cathedram adque Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis radix exorta est”. Prawdziwy problem w interpretacji tekstu Cypriana polega na tym, czy istnieje równość między *Ecclesia principalis* (którą był Rzym) Kościołów łacińskich a wyrażeniem *cathedra Petri*. Jeśli przez to ostatnie rozumie się Kościół Rzymu, na co wskazywałoby obecne w tekście eksplikatywne *adque*, wówczas *Ecclesia principalis* byłoby jedynie synonimem *cathedra Petri*, a zatem byłaby tu mowa o biskupie Rzymu jako głowie Kościołów łacińskich; jeśli te dwa wyrażenia nie są synonimami, można optować za szerszym znaczeniem, to znaczy widzieć w *cathedra Petri* albo w biskupie Rzymu korzeń (*radix*) jedności kapłańskiej, czyli biskupów wszystkich Kościołów chrześcijańskich. Taka idea znajdujemy u Orygenesa z Aleksandrii w dwóch jego homiliach: *In Lucam hom.* 12 (85,4) i *Hom.* 13 (93,5). W tej ostatniej zalicza on do kategorii pasterzy głoszących pokój także aniołów i biskupów: „W każdym Kościele - pisze — jest dwóch biskupów: jeden widzialny, drugi niewidzialny; jeden, którego widzi się zmysłami, drugi, którego się odczuwa (...); anioł i człowiek, obydwaj dobrzy biskupi Kościoła, w jakiś sposób mający udział w tym samym dziele”.

<sup>18</sup> V. Grossi, A. di Bernardino, *Ecclesiologia e Istituzioni*, Borla, Rzym 1983.

nie codziennego współżycia Cyprian ma trudność w traktowaniu schizmatyka i heretyka jako chrześcijanina, jednak widzi w nich czasem dążenie do pogodzenia się na nowo, do ponownego zjednoczenia się, odnalezienia się, pojednania, przywrócenia pokoju, złożenia Bogu prawdziwej ofiary Chrystusa, to znaczy bycia wyrazem jedności składających ofiarę (*De unitate* 17).

Tertulian, Cyprian, Augustyn—trzej wielcy przedstawiciele wspólnot chrześcijańskich łacińskich z Afryki prokonsularnej — nakreśli-li, choć z różnych perspektyw, duchowość tych Kościołów. Pewne intuicje eklezjologiczne Tertuliana (*Pudicitia* 21,16-17) i Cypriana, skoncentrowane wokół pneumatologii (związek Kościół — Duch), zostały poddane w Afryce radykalizacji najpierw montanistycznej, a następnie donatystycznej, jednak później powróciły na właściwe tory dzięki dziełu teologicznemu św. Augustyna. Już w czasach biskupa Hippony Cyprian był uważany — wraz z Ambrożym z Mediolanu - za przewodnika duchowego Zachodu<sup>19</sup>. „Afrykańczyk Cyprian” (*Op. imp. contra Iulianum* 2,33) — podkreślał Ambroży—należy do zastępu tych Ojców, którzy pozostając w „dawnej wierze katolickiej” (tamże 1,9), przyczynili się do wzrostu Kościoła: „Za sprawą tych siewców, irygatorów, budowniczych, pasterzy, karmicieli święty Kościół wzrastał po Apostołach (...). [Oto] nauczyciele Kościoła katolickiego, znamienici i wiekopomni: Ireneusz, Cyprian, Retycjusz, Olimpiusz, Hilary, Grzegorz, Bazyli, Ambroży, Jan, Innocenty, Hieronim i wszyscy inni ich towarzysze i przyjaciele” (tamże 2,10,37).

Sam Augustyn, prosząc Juliana z Aeclanum, by miał „oczy wiary podobne do oczu Cypriana i Ambrożego oraz wszystkich innych, równych im doktorów Kościoła” (tamże 2,73), uważa się za ucznia Cypriana, którego nazywa *doctor egregius* (tamże 2, 3,6): „Moim wychowawcą jest Cyprian”.

<sup>19</sup> W *Contra Iulianum* 2,3,6 Augustyn cytuje jego *De oratione dominica*, nazywając Cypriana *doctor egregius*, a następnie zestawia go z Ambrożym i Grzegorzem z Nazjanzu: „To rozumiał Ambroży, to Cyprian, to Grzegorz [z Nazjanzu]”. W *Op. imp. c. Iul.* 2,14 stawia ich razem w następujących słowach (zwracając się do Juliana): „Jak możesz mówić o Cyprianie, Ambrożym i licznych ich towarzyszach, uczonych w Piśmie królestwa Bożego, że są to wieśniacy i aktorzy?”. W tym samym czasie za sprawą Augustyna na Zachodzie utrwalił się „duet autorytetów” Cyprian-Ambroży, który później został przejęty także w Kościele greckim (zob. np. w ACO 1,1,2, s. 42-43; 1,1,7, s. 92). Również w liście 29\*, 1-2 (wyd. J. Divjak) Cyprian i Ambroży są prezentowani razem: pierwszy w związku z opisującym jego męczeństwo żywotem Poncjusza, drugi, ponieważ w starości pisał żywoty męczenników.

## b. „Oratio dominica” a jedność kościelna

W rzymskim kontekście *oratio* i chrześcijańskiej tradycji chrzcielnej biskup-prawnik Cyprian napisał swój komentarz do Modlitwy Pańskiej, podkreślając przede wszystkim jej znaczenie dla komunii kościelnej.

*Oratio dominica* przyjęta przez świat chrześcijański pokrywa się z *Pater noster* w wersji Ewangelii Mateusza (6,9-13), włączonym w kazanie na górze (Mt 5—7), to znaczy w „statut” religii chrześcijańskiej. Modlitwa Pańska pełni tu zatem rolę poniekąd również legislacyjną<sup>20</sup>, stanowiąc regułę modlitwy dla chrześcijanina, zarówno pod względem treści, jak i formy.

Łaciński termin *oratio* w czasach Cypriana mieścił w sobie dwa aspekty semantyczne: rytualny (*orare*), tj. modlitwa jako *votum*; i prawny (*oratio* = przemowa), tj. prośba, którą kierowało się do sędziego, wstawiając się za oskarżonym (najczęściej przerywana modlitwami do bogów), *oratio iudicialis* łączyła bowiem ze sobą przedstawienie praw oskarżonego i prośbę za niego. Jeśliby zastosować ją jako schemat literacko-prawny do *oratio dominica*, to w pierwszej części mielibyśmy przedstawienie „praw Boskich”; w drugiej *peroratio* w sensie właściwym, zanoszone za ucznia Jezusa.

*Oratio dominica* miała jeszcze inny kontekst prawny w świetle starożytnego użycia *oratio principis*, przemowy inauguracyjnej legislatury nowego cesarza. Taka *oratio* była źródłem prawa u Rzymian, pełniła zatem istotną rolę wśród statutów, które rządziły rzymskim życiem. *Oratio dominica* została w tym sensie włączona przez chrześcijan do kazania na górze, stając się regułą modlitwy ich wspólnot.

Jeszcze Augustyn w swoich czasach we wspomnianym wyżej kontekście prawnym dawał następujące uściślenia, komentując *Pater noster* dla katechumenów: „O trzy rzeczy prosimy w pierwszej części tej modlitwy (...); dotyczą one życia wiecznego. Cztery rzeczy, o które prosimy w drugiej części, dotyczą życia obecnego” (kazanie 58,10,12: schemat *peroratio*; zob. także kazanie 56,14,19).

<sup>20</sup> W Ewangelii Łukasza *Pater noster* jest natomiast umieszczony w kontekście pragnienia uczniów, by mieć jako grupa swoją własną modlitwę (Łk 11,2-4).

Augustyn pisał na temat *Pater noster*, które jest regułą modlitwy, tak jak Symbol jest regułą wiary: „Symbol służy wierze, modlitwa [Pańska] błaganiu” („Symbolum ergo pertinet ad fidem, oratio ad precem”: kazanie 56,1,1); „Słowa, które nasz Pan Jezus Chrystus nauczył nas mówić na modlitwie [Pańskiej], są formą pragnienia [modlitwa jako *votum*]. Nie wolno ci prosić o nic poza tym, co tu jest przepisane” (kazanie 56,3,4); „Po złożeniu waszego wyznania wiary posłuchajcie teraz, o co powinniście prosić, kiedy się modlicie” (kazanie 59,1,1; zob. także kazanie 58,1,1)<sup>21</sup>.

Aspekt prawny *oratio* chrześcijańskiej rozwinął się następnie we wzajemną relację modlitwy (*lex orandi*) z *lex credendi*, to znaczy modlitwa używana w Kościele stała się regułą wiary. Biskup Hippony wiąże modlitwę z wiarą w darmo ofiarowany dar łaski<sup>22</sup>.

Według Cypriana już z samej swej natury modlitwa chrześcijańska przyczynia się do jedności Kościoła. Będąc chrześcijańską, nigdy nie jest tylko indywidualna, i w takim sensie stanowi siłę prowadzącą do pokoju, pośród licznych trudności, ludzi zawsze narażonych na pokusę dzielenia się. Biskup Kartaginy wyraził się w następujących słowach w swoim traktacie *O modlitwie Pańskiej* (nr 8): „Nasza modlitwa jest publiczna i wspólnotowa, a kiedy się modlimy modlimy się za cały lud, nie za jednostkę, ponieważ jako cały lud jesteśmy jedno. Bóg pokoju i nauczyciel zgody, który nauczał jedności, chciał, aby jeden modlił się za wszystkich, tak jak On, jeden, nosił nas wszystkich w sobie. Człowiek nowy, narodzony na nowo i przywrócony swemu Bogu dzięki Jego łasce, jako pierwszą rzecz mówi: «Ojcze», ponieważ już zaczął być synem. Niczego nie przedkładaj nad Chrystusa, ponieważ i Chrystus niczego nie przedłożył nad nasze zbawienie. Niczego nie zabraknie temu, kto ma Boga z sobą, byle tylko nie zabrakło mu Boga”.

<sup>21</sup> *Oratio-orare* u Augustyna ma najczęściej znaczenie proszenia. Prośba zaś rodzi się zawsze z pewnego pragnienia (kazanie 16,2; 80,7; 105,1), a „reguły wszelkiego świętego pragnienia” (*Petf. iust. hominis* 8,18) znajdują się w *Pater noster*, dlatego według Augustyna nie wolno prosić o nic, co byłoby poza takim schematem (*Enarrationes in psalmos* 103; kazanie 1,19; list 130, 12,22). Bardziej szczegółowe studium zob. w V. Grossi (red.), *Tertuliano — Cipriano — Agostino, Il Padre nostro*, Borla, Rzym 1983.

<sup>22</sup> V. Grossi, *I Padri della Chiesa e la teologia liturgica*, „Rassegna di Teologia” 24 (1983), s. 126-137.

**CZĘŚĆ DRUGA**  
**OKRES PONICEJSKI**

# Wprowadzenie

## Całościowe spojrzenie na duchowość Kościoła konstantyńskiego

Okres chrześcijański ponicejski charakteryzuje się pokojem między Cesarstwem Rzymskim a religią chrześcijan. Został on wprowadzony w 313 roku dzięki tak zwanemu „edyktowi Konstantyna”. Religia chrześcijańska, nie będąc już przeciwstawiana instytucjom cywilnym Cesarstwa, staje się jego integralną częścią, tak iż nawet przyczynia się do powstania *societas Christiana*, owocu *tempora Christiana*. Dokonuje się pewna wzajemna osmoza, która prowadzi od pokoju z instytucjami do pokoju z kulturą klasyczną. Religia chrześcijańska próbowała nawet pod względem kulturalnym stopniowo zastąpić *paideię* klasyczną i jej modele. *Paideia* chrześcijańska zaproponowała bowiem własne wzorce wiary, zachowania, kultury, duchowości, dając początek nowemu tworowi kulturowemu w historii tej części ludzkości, która stała się spadkobierczynią Rzymu.

Rozwojowi tego procesu sprzyjało kilka czynników: stopniowe kruszenie się fundamentów instytucji Rzymu, wynikające z coraz częstszych migracji nowych ludów na całym Zachodzie (sam Rzym został zajęty przez Wandalów Alaryka w 410 roku); dość zdecydowane wsparcie chrześcijan przez cesarzy; pojawienie się nowych

postaci dominujących w społeczeństwie, takich jak biskup i mnich; spotkanie filozofii neoplatonickiej z przesłaniem chrześcijańskim; przyjęcie nauki chrześcijańskiej o stworzeniu, co uwolniło świat od ciężaru bogów tudzież demonów, od których wyzwala Jezus Chrystus<sup>1</sup>. Asceta i mnich, będąc najlepiej zorientowanymi w tym wszystkim, stają się nowymi przewodnikami człowieka zachodniego, ale też i wschodniego. Duchowość chrześcijańska świata łacińskiego otwiera się na nowe kierunki w poszukiwaniu możliwości zinstytucjonalizowania się.

Historycy określają ten okres mianem późnej starożytności, chrześcijanie mianem społeczeństwa chrześcijańskiego lub epoki czasów chrześcijańskich albo Kościoła cesarskiego. Przedkonstantyńskie przeciwstawienie religii chrześcijańskiej i instytucji Cesarstwa, które doprowadziło do tak zwanej ery męczenników, ustępuje teraz miejsca chrześcijaństwu masowemu, które w mnichu ma swą figurę charyzmatyczną i najbardziej reprezentatywnego świadka, a w biskupie figurę autorytatywną i prawowierną.

Wśród najważniejszych etapów chrystianizacji społeczeństwa w latach 313-530 wyróżnia się następujące daty: w 384 roku usunięcie z Senatu Rzymu posągu bogini Wiktorii; w 392 roku zniszczenie w Aleksandrii Serapeum (świątyni Serapisa); w 529 roku zamknięcie Akademii w Atenach<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Augustyn, *Inps* 34,7, kazanie 1 (świat poddany demonom).

<sup>2</sup> Stopniowo również prawodawstwo kodyfikowało ten nowy stan rzeczy *Kodeks Teodozjański* (zapoczątkowany w 435, roku został promulgowany 15 lutego 438 roku i wprowadzony jako obowiązujący od 1 stycznia 439 roku; cytujemy to zgodnie z edycją Mommsena-Kruegera) gromadzi i wyraża w wielu częściach na poziomie legislacyjnym nową sytuację sprzyjającą chrześcijanom, w szczególności w odniesieniu do kleru, np. CT 16, 2,2 z 19 października 319 roku: „Ci, którzy są przeznaczeni do funkcji religijnych, to znaczy ci, którzy są nazywani klerykami, są zwolnieni całkowicie od wszelkich podatków”; tamże, 6,2,9 z 29 marca 349 roku: „Cesarz Konstancjusz August do Seweriana, pro konsula Azji. est właściwe, aby wszyscy członkowie kleru byli zwolnieni z urzędów kurialnych [to znaczy urzędu podatkowego] i jakichkolwiek utrudnień wynikających z urzędów cywilnych”; tamże 16, 2,10 z 23 czerwca 353 roku: „Cesarze Konstancjusz i Konstancjusz August do wszystkich biskupów różnych prowincji. Aby na zgromadzenia Kościołów licznie przybywali wierni, udziela się immunitetu członkom kleru i młodym, zwalniając ich od jakiegokolwiek niestosownego obowiązku. Niech nie będą zobowiązani do podatków właściwych dla handlu, ponieważ zyski pochodzące z tawern i sklepików przeznaczają oni na wsparcie ubogich. Zarządzamy także, aby byli zwolnieni od podatków ich podwładni. Podobnie zarządzamy także, aby nadal byli zwolnieni od podatków wynikających z dodatkowej służby wozów pocztowych ich żony, dzieci i personel służbowy, mężczyźni i kobiety”. Kodeks Teodozjański udziela biskupom prawa do użycia sił będących w dyspozycji cesarstwa dla rewindykacji praw na rzecz chrześcijan: „Episcopis (...) ecclesiasticae manus tribuimus facultatem’ (CT16,10,19 z 15 listopada 408 roku).

Chcąc podać duchową charakterystykę tej nowej społeczności, wyrosłej z religii chrześcijańskiej, trzeba wyjść od soboru w Nicei w 325 roku. Zwołany przez cesarza Konstantyna, który świętował między innymi swoje *vicennalia* urzędu cesarskiego, zgromadził 25 maja 325 roku 318 biskupów z wszystkich stron Cesarstwa. W czasie tego zgromadzenia, pierwszego soboru ekumenicznego, został wprowadzony pewien porządek w głównych kwestiach dotyczących przeważającej już obecności chrześcijan w życiu tkanki społecznej.

W kwestii sformułowania wiary w Jezusa Chrystusa Sobór Nicejski wniósł pewną nowość, która była symptomatyczna dla nowej samoświadomości chrześcijanina w świecie. Chcąc wyrazić ściśle swoje przekonanie o boskości Jezusa z Nazaretu, sobór użył terminologii zaczerpniętej nie bezpośrednio z Pisma, lecz z ówczesnego języka mówionego: „Syn Boga, jednorodzony Ojca, czyli tej samej istoty co Ojciec (...), zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu”. Credo nicejskie, wychodząc od określeń Zmartwychwstałego, za pomocą języka Janowego sprecyzowało w ten sposób synowskie pochodzenie Jezusa od Boga. Wprowadzając ponadto zwrot „to znaczy” oraz posługując się językiem hellenistycznym („istoty Ojca”) jako równoważnikiem języka Pism, uściślił, że chodzi o zrodzenie, a nie stworzenie. Nicea jednak, mimo posłużenia się terminem hellenistycznym, na płaszczyźnie kulturowej nie oznaczała hellenizacji chrześcijaństwa, lecz przewyciężenie języka hellenizmu; natomiast na płaszczyźnie praktycznej, codziennej chrześcijanin definitywnie otwierał drzwi swej grupy religijnej, aby stać się obecnym w społeczeństwie swoich czasów.

Z nicejskiego credo dotyczącego boskości Jezusa Chrystusa zrodziła się cała literatura związana z tak zwaną kwestią ariańską (od Ariusza, kapłana aleksandryjskiego, który ją wywołał). Ta literatura wyznaczyła nowy kierunek chrześcijański w całym Imperium. Jeśli liturgia akcentowała swój charakter chrystologiczny, to wymogi *sequela Christi* doprowadziły do wybuchu fenomenu monastycznego, właściwego Kościołowi pokonstantyńskiemu, a także do sprecyzowania duchowości monastycznej, która próbowała różnić się od duchowości charakterystycznej dla przeciętnego ochrzczonego chrześcijanina.



W tej części spróbujemy ogarnąć to wszystko, zatrzymując się na: 1. zjawisku monastycznym, 2. duchowości świeckich, 3. głównych przedstawicielach, którzy wyznaczyli kierunek ówczesnej wierze chrześcijańskiej: Ambrożym, Hieronimie, Augustynie, Leonie Wielkim, Grzegorzem Wielkim.

## ROZDZIAŁ PIERWSZY

# Ruchy ascetyczne

W starożytnym Kościele ponicejskim pojawiły się ruchy ascetyczne o tendencjach radykalnych (i często heterodoksyjnych), oparte na praktykach związanych z ubraniem, pokarmami i seksualnością, a także ruchy, które stanowiły kościec duchowy Wielkiego Kościoła. Trzeba mieć stale na uwadze—jako szczególny kontekst całości duchowości Kościoła łacińskiego — owo bycie przykładem, właściwe dla *paidei* rzymskiej, a także chrześcijańskiej, opieranej na postaciach starotestamentalnych.

*Paideia* rzymska przywiązywała dużą uwagę do *oxempla* ze względu na swą kulturę konkretności. Jeśli Plutarch przez swe *Żywoty równoległe* (*Vitae parallelae*) był głównym twórcą tego rodzaju pedagogicznego na Wschodzie, to w środowisku łacińskim autorytet stanowiły noty biograficzne cesarzy rzymskich opisanych przez Swetoniusza. W takim kontekście również w środowisku chrześcijańskim obok modelu głównego — Jezusa — i Jego naśladowania wykształcił się szereg żywotów-modeli chrześcijan, używanych jako konkretne przykłady codziennej *paidei*.

W owym kręgu chrześcijańskim nastąpiło również pewne wskrzeszenie patriarchów Starego Testamentu, u boku których stawiano najpierw męczenników, a później „agonistów” (ascetów wszelkie-

go rodzaju, związanych szczególnie z powstawaniem i umacnianiem się zjawiska monastycznego), następnie biskupów, a na płaszczyźnie kulturalnej „znamienitych mężów” (*De viris illustribus* Hieronima, kontynuowane później przez Gennadiusza z Marsylii).

Jak idzie o postacie ze Starego Testamentu, powodem ich wykorzystania w środowisku chrześcijańskim było to, że rozpowszechnił je Filon z Aleksandrii. Dzięki jego traktatom, mającym charakter dziełek skoncentrowanych na jakiejś postaci biblijnej, wiele osób ze Starego Testamentu stało się modelami-symbolami życia zgodnego z mądrością. Wśród Ojców greckich, na przykład, Grzegorz z Nyssy wykorzystał postać Mojżesza, aby propagować życie monastyczne; w świecie chrześcijańskim zachodnim postacie biblijne stały się znane jako wzory życia przede wszystkim za sprawą Ambrożego z Mediolanu i jego dziełek, które odwoływały się — tak jak u Filona Aleksandryjskiego — do jakiejś postaci ze Starego Testamentu. Słusznie spośród jego pism słynne pozostało dzieło poświęcone sprawie sprawiedliwości społecznej, zatytułowane biblijnym imieniem *De Nabuthe*. Zabicie Nabota, ofiary żądzy króla Izraela, który za cenę krwi chciał wejść w posiadanie jego dziedzictwa, stanowi punkt wyjścia dla napiętnowania ówczesnych niesprawiedliwości społecznych.

Na temat ruchów radykalnych — które były grupami niewielkimi — podajemy tylko kilka informacji, zważywszy że pewne tendencje historiograficzne, prezentując to zjawisko, wykazują skłonność do przedstawiania ich jako występujących powszechnie w całym Kościele starożytnym. Spośród ruchów ascetycznych Wielkiego Kościoła omówimy różne odcienie łacińskie monastycyzmu; natomiast pewnymi liniami ponicejskiej duchowości świeckiej zajmiemy się w następnym rozdziale.

## 1. Szczególne ruchy ascetyczne

### a. Asceci w dziedzinie ubrania (chodzenie boso)

Duchowość oparta na *solve calceamenta* („zdejmij obuwie”), potwierdzona w zwyczaju narodu żydowskiego, kiedy miał stawać na

miejscach „świętych”<sup>1</sup>, odzwierciedlała postawę powszechną w starożytności. Sposób konstrukcji antycznych monumentów, zarówno tych greckich, jak i rzymskich, pokazuje, że kiedy ktoś miał stanąć na miejscu uważanym za święte, zdejmował obuwie.

Istnienie grupy chrześcijańskiej z IV i V wieku związanej z duchowością chodzenia boso, które stanowiło jej wyróżnik duchowy, jest potwierdzone w zbiorach herezjologicznych łacińskich, jednak bywa oceniane rozmaicie<sup>2</sup>. Z dużym prawdopodobieństwem można powiedzieć, że w środowisku łacińskim należy ich wiązać z oddziaływaniem chrześcijan wywodzących się z judaizmu. Wraz z rozwojem na Zachodzie zjawiska monastycznego niektórzy asceci wykorzystywali ich szczególny ubiór jako znak rozpoznawczy Augustyn z Hippony napiętnuje taką postawę, ponieważ służyła ona jedynie do tego, by wzruszać wdowy i w ten sposób wyciągać od nich dobra materialne, zamiast zarabiać na życie przez pracę (*De opere monachorum*). Jak idzie o znaki rozpoznawcze, Augustyn domagał się od mnichów, by dawali je przez swój sposób życia, a nie przez ubrania, troszcząc się o to, by „nie kłócić się o ubranie dla ciała, lecz aby myśleć o świętej szacie wewnętrznej serca” (*Reguła* 5,1).

## b. Asceci w dziedzinie seksualności

Chrześcijańscy asceci w dziedzinie seksualności, nieakceptowani przez Wielki Kościół, mieli na ogół dość kontrowersyjne rozumienie rzeczywistości zmysłowej, a więc i ciała. Przekładało się to na konkretne postawy praktyczne. Pokróćce wspomnimy tu o tych zachowaniach, ponieważ uwypuklają one linię przyjętą przez tradycję duchowości chrześcijańskiej Wielkiego Kościoła.

Chodziło o grupy chrześcijańskie związane na Zachodzie przede wszystkim z monastycyzmem i gnostycyzmem. Zajmowa-

<sup>1</sup> W Wj 3,5 Bóg poleca Mojżeszowi, by zdjął sandały wobec teofanii w krzaku ognistym; w Joz 5,16 Jozue również ma zdjąć swoje obuwie; w Iz 20,2 prorok otrzymuje polecenie, by chodził po mieście z worem na plecach, bez obuwia, nagi; w Dz 7,33 jest powiedziane: *Zdejmij sandały z nóg (...), bo miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą.*

<sup>2</sup> Zob. Filaster, *Diver, baereseon liber* 53 (CSEL 38,43); Augustyn w *De baeresibus* 68, klasyfikuje ich jako herezję; autor (Arnobiusz) dzieła *Prædestinatus* (*Haer.* 68; PL 153,610; CCL 25 B,41) umieszcza ich wśród schizmatyków.

ły one stanowisko przeciwko małżeństwu, zarówno teoretycznie, jak i na płaszczyźnie relacji z innymi. Dopuszczali na przykład do swego towarzystwa tylko ludzi niezonatych lub niezamężnych, albo też jeśli już żonatych, to odrzucających posiadanie dzieci<sup>3</sup>. Niektóre z tych grup, na granicy tolerancji dla ciała, dochodziły nawet do proponowania jego usunięcia przez samobójstwo. Zjawisko to niekiedy było związane z dziewictwem widzianym jako najwyższa wartość, czasem nawet przewyższająca życie. Znana jest literatura chrześcijańska o takich tendencjach, broniona między innymi przez Jana Chryzostoma. Dopiero św. Augustyn wypowiedział się jasno przeciwko niej, stawiając na pierwszym miejscu wartość życia. Dziewictwo — wyjaśniał — nie jest dobrem samo w sobie, lecz w odniesieniu do życia religijnego, i dlatego nie może być ograniczone do faktu fizycznego jako takiego<sup>4</sup>. W łacińskim świecie (pseudo)chrześcijańskim zjawisko samobójstwa z pobudek religijnych było motywowane negatywnym stosunkiem do ciała, w szczególności do narządów seksualnych, które uważano za stworzone przez diabła. Taką tezę głosiły grupy enkratytów, wspomnianych jeszcze w V wieku przez autora dzieła *Praedestinatus*. „Oni — pisze — mówią, że substancja ciała ludzkiego nie została stworzona przez Boga, lecz przez diabła. Gardzą nim do tego stopnia, że uważają za doskonałego tego, kto jest w stanie się zabić”<sup>5</sup>.

W niektórych grupach wykształciła się duchowość ascetyczna oparta na pojęciach ciała, cudzołóstwa, pożądliwości, praktycznie wyrażająca się we wstrzemięźliwości seksualnej praktykowanej dla

<sup>3</sup> Filaster, *Diver. haer.* (CSEL 38,45-46); *Praedestinatus*: numer 25 mówi o enkratytach Tacjana; 46 o manichejczykach; 47 o tych, którzy negują zmartwychwstanie ciała, oraz o respekcie dla mnichów i mniszek jako nieposiadających dzieci (CCL 25B,21; 32 i 33).

<sup>4</sup> Temat ten Augustyn omawia przede wszystkim w *Państwie Bożym* (1,19) w odniesieniu do samobójstwa Lukrecji. Tym, którzy stawiali dziewictwo fizyczne wyżej niż dobro życia, Augustyn wskazał właściwe miejsce dziewictwa na skali wartości chrześcijańskich, wiążąc je z religią; zob. Léon Menaut, *S. Augustin et le suicide des vierges consacrées*, „Bulletin de littérature ecclésiastique 88 (1987), s. 323-328.

<sup>5</sup> *Haer.* 61 (PL 153,608).

<sup>6</sup> Starożytność знаła praktykę wstrzemięźliwości seksualnej żeńskiej z pobudek religijnych. Juwenalis na przykład pisze w satyrze VI,535-536: „To on [kapłan bogini Izydy, której świątynia wznosiła się w pobliżu Pola Marsowego] prosi o przebaczenie dla małżonki, ilekroć nie umiała powstrzymać się od stosunku płciowego w czasie dni poświęconych wstrzemięźliwości”. W okresie świąt bogini Izydy kobiety miały powstrzymywać się od kontaktów seksualnych. Na przykład Propercjusz (11,33) uskarża się, że jego kochanka Cynthia nie chce przyjąć go o dziesiątym dniu, ponieważ oddaje się kultowi bogini.

<sup>7</sup> Zob. w szczególności *Praedestinatus* (w PL 53,579-692; CCL 25B), zwłaszcza herezję numer 47, która mówi o mnichach i mniszkach w takim właśnie sensie.

niej samej<sup>6</sup>. Łacińskie wykazy herezji<sup>7</sup> podają nam niezliczone dewiacje związane z tym tematem. Wszystkie one jednak zostały odrzucone przez Wielki Kościół jako herezje. W niektórych kontekstach — jak już wspomnieliśmy — dochodziło nawet do tego, że uważano dziewictwo fizyczne za dobro tak wielkie, iż trzeba je było bronić przez samobójstwo, a życie małżeńskie widziano tylko jako środek przekazywania ludzkiego życia, pozbawiony jednak ukierunkowania na miłość między małżonkami.

W późniejszym czasie w ocenie seksualności małżeńskiej pojawiły się wręcz tendencje, by uważać ją za cudzołóstwo. Niektóre modele ascetyczne monastycyzmu znajdowały często w „grzechu cielesnym” swoje najbardziej wyraźne przeciwstawienie. Grzegorz Wielki pisał na przykład w *Moraliach* 14,19: „Cóż jest tak nieznośnym odorem, jaki dostrzegamy w siarce, jeśli nie grzech cielesny?”.

Rozumienie seksualności — zdaniem J. Le Goffa — w chrześcijaństwie starożytnym, począwszy od V wieku, koncentrowało się wokół trzech pojęć: cudzołóstwa (szóste przykazanie Dekalogu), które miało oznaczać wszystkie zachowania seksualne i było odnoszone nawet do stosunków małżeńskich; negatywne pojęcie pożądliwości, którą przeważnie utożsamiano z seksem; wreszcie pojęcie rozwiązłości, która w systemie grzechów głównych, od V wieku, obejmowała ogół grzechów cielesnych, prowadząc do demonizacji ciała jako miejsca powstawania grzechu. W takiej wizji odbierano ciało jako takiemu jego pozytywne znaczenie.

Irlandzkie księgi pokutne z wczesnego średniowiecza odzwierciedlające taką mentalność zawierają długie wykazy grzechów związanych z seksualnością małżeńską praktykowaną w czasach obowiązkowego zachowywania czystości (na ogół w okresie Wielkiego Postu). Niestosowanie się do tych zakazów czyniło małżonków nieczystymi. Coraz bliższe stawało się utożsamienie seksualności z rozwiązłością. Rozwiązłość, prostytutka oferowana przez szatana wszystkim, stała się faktycznie wielkim bazarem średniowiecznego piekła<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Jacques Le Goff, *L'immaginario medievale*, s. 126; V. Grossi, *A proposito della sessualità umana nella tradizione patristica. Il peccato e l'influenza di Agostino*, Universidad di Pamplona 1989, w: *Masculinidad y Feminidad en la Patrística* (red. D. Ramos Lisson, P. J. Viladrión, J. Escrivá), Pamplona 1989, s. 170-191.

Inni, którzy dochodzili do tych samych rezultatów, wychodzili od przesłanki antropologicznej, że ludzka krew jest prawdziwym siedliskiem wszelkiej nieprawości, dlatego zabicie się jest pozbyciem się całego negatywnego potencjału pożądlivosti. W oparciu o tę koncepcję wyróżniali oni trzy grupy chrześcijan, wyprowadzając je z ewangelicznej przypowieści o glebie, na którą padało rzucane ziarno, przynoszące owoc stokrotny (męczennicy, nie wykluczając samobójców), sześćdziesięciokrotny (asceci, mnisi, celibatariusze, dziewice), trzydziestokrotny (małżonkowie). Taka była teza Pseudo-Cypriana (nieznanego autora pisma *De centesima, de sexagesima, de trigesima*). Łaciński wykaz herezji znany pod nazwą *Indiculus* (rozd. 45; PL 81,643) i inne źródła mówią o zjawisku afrykańskim niejakiich montenses (samobójców, którzy rzucali się w przepaść) i donatystów circumcelliones\*, „którzy zabijając się, twierdzili, że są męczennikami”. Tym ostatnim Augustyn uświadamiał, że „męczennik Chrystusa zostaje uczyniony takim nie przez doznaną mękę, lecz raczej przez motywację, dla której umiera (*martyrem non facit poena sed causa*)”<sup>9</sup>.

### c. Asceci w dziedzinie pokarmu

Asceza w dziedzinie pokarmu przyjęła się w starożytnych wspólnotach chrześcijańskich w formie praktyki postu rozumianego jako akt religijny jako sposób wspierania potrzebujących (jałmużna) oraz jako szczególna praktyka ruchów ascetycznych. Te ostatnie posługiwały się postem niemal jak chlebem codziennym, stosując rozmaite motywacje. Hieronim na przykład wykorzystywał go jako środek do poskromienia poruszeń cielesnych: „Nie mówię ci o pokarmie i napoju: na pustyni nawet chorzy używają lodowatej wody; ciepły posiłek jest przysmakiem! (...) Błady od postu, a jednak w ciele już pozbawionym siły, myśl nadal płonęła pragnieniem; w członkach

\* Z łac. *circum cellae* (koło grobów). Były to grupy fanatyków związane z ruchem donatystów, rozpowszechnione głównie w Numidii w IV wieku (przyp. tłum.)

<sup>9</sup> Już Optat z Milewy zajmował takie stanowisko: „Martyres veros non facit poena sed causa” (Optatus 3,8); zob. Michele Pellegrino, *Chiesa e martirio in S. Agostino*, „Rivista di storia e letteratura religiosa” 1 (1965), s. 191-227; tenże, *Cristo e il martire nel pemiero di S. Agostino*, tamże 2 (1966), s. 427-460.

człowieka już umarłego na ciele wciąż szalał pożar namiętności (...).  
Poskramiałem zbuntowane ciało tygodniami postu” (list 22,7).

Kościół łaciński znalazł równowagę na drodze trudnego dojrzewania relacji między wiarą chrześcijańską a kulturą hellenistyczną dzięki wrodzonemu umiarkowaniu łacińskiemu, które samo w sobie jest niechętnie wobec wszelkich radykalizacji, ale przede wszystkim dzięki teologicznej mediacji św. Augustyna. Stanowiska dotyczące pokarmu i uważane za heretyckie znajdujemy w łacińskich wykazach herezji, natomiast w tym rozdziale, poświęconym łacińskim ruchom ascetycznym, ujmujemy pewne dominujące linie duchowe starożytnego Kościoła łacińskiego, zrealizowane w pełni w monastycyzmie.

## 2. Monastycyzm łaciński

Monastycyzm starożytny jako ruch duchowy pozostaje zjawiskiem chrześcijańskim bardzo uderzającym, ale jeszcze wymagającym głębszego opracowania. Z naszej strony spróbujemy uchwycić całość tych dążeń duchowych, które doprowadziły — również na Zachodzie — do rozwoju zjawiska monastycznego. Jego dążenia duchowe, eremickie i cenobickie, możemy streścić, przytaczając pewne myśli chrześcijanina, który uciekł z miasta, aby prowadzić życie prostsze, dalekie od ubiegania się o *dignitates* (zaszczytne urzędy) religijne i cywilne. Takie wybory stanowiły ideał bycia mnichem. Zachowały się one w syntetycznym ujęciu w *Liście do Chilona* przypisywanym Bazylemu lub Nilowi z Ancyry<sup>10</sup>. „Po co ci — pytał sam siebie udęczonego eremita — spędzać życie w tym miejscu? Co zyskujesz, przebywając z dala od ludzkiej społeczności? Czy nie wiesz, że ludzie wybrani przez Boga na biskupów swoich Kościołów żyją w ciągłym towarzystwie ludzi, stale przewodnicząc zgromadzeniom duchowym, tak użytecznym i owocnym dla tych, co biorą w nich udział? To w czasie takich bowiem zgromadzeń bywają odślaniane zagadki Przysłów, wyjaśniane powiedzenia Apostołów, wykładane myśli

<sup>10</sup> Zob. wydanie Y. Courtonne'a I, s. 104-108.



Ewangelii. Wtedy to wykląda się teologię, znajduje braci duchowych, którzy przynoszą wiele radości dla duszy tych, co spotykają ich i wpatrują się w ich rysy. Ty natomiast stworzyłeś wielki dystans między sobą a dobrami tak wielkimi. Ty pozostajesz w jednym miejscu, które czyni z ciebie istotę dziką wśród dzikich zwierząt, doświadczając bezgranicznej samotności, prowadząc życie niehumanitarne, życie bez nauki, z dala od swoich braci”.

Mnich, który z wyboru przykładął wagę jedynie do tego, co istotne, zareagował na to dość gwałtownie, strofując siebie za moment nostalgii za życiem miejskim: „Powiedz mi, zła myśli, demonie ulotnej przyjemności i próżnej chwały, jakąż korzyść osiągnę z oglądania lub słuchania podobnych rzeczy, jeśli później nie mogę pomóc ofiarom niesprawiedliwości, jeśli nie jest mi wolno bronić słabych lub sprowadzać błądzących na właściwą drogę albo jeśli się zdarzy nieszczęśliwie, że zatracę nawet samego siebie? (...) Na cóż mi to wszystko, chyba tylko na potępienie duszy i to bezpowrotnie! Oto powód, dla którego niczym ptak wzlatuję ku górom” (tamże).

W późniejszym czasie Hieronim, który wybrał życie ascetyczne na Wschodzie, tak opisywał swoje oddalenie od Rzymu ze smutkiem, który jeszcze dziś wywołuje wzruszenie: „Ach, ileż to razy, mieszkając na tej bezbrzeżnej pustyni spalonej gorącym słońcem, w tej nędznej lepiance oferowanej mnichom wyobrażałem sobie, że jestem w samym środku radosnego życia Rzymu! Ale siedziałem zupełnie sam, z duszą przepojoną goryczą. Moje ciało, okryte worem, przerażało; brudna i zrogowaciała skóra przypominała wyglądem mizerną powłokę Murzyna. Łzy i jęki każdego dnia! Jeśli pomimo moich wysiłków nagle ogarniał mnie sen, to kładąc się na gołej ziemi, odgniatąłem sobie wszystkie swoje wykrzywione kości. Nie mówię ci o pokarmie i napoju: na pustyni nawet chorzy używają lodowatej wody; ciepły posiłek jest przysmakiem! Ja zatem, owszem, właśnie ja, który sam narzuciłem sobie tak ciężkie więzienie z lęku przed piekłem, bez towarzystwa innego, jak tylko dzikich zwierząt i skorpionów, często wyobrażałem sobie, że znajduję się wśród tańczących dziewcząt. (...) Pozbawiony pomocy, padałem twarzą u stóp Jezusa, zalewałem je łzami, osuszałem włosami, poskramiałem zbuntowane ciało tygodniami postu. Nie wstydzę się wyznać tych mizerii! Jeśli już, to płaczę tylko, że brak mi dziś niegdysiejszego zapału” (list 22,7).

Życie cenobickie stanowiło na Zachodzie zasadniczo kontynuację życia pierwszych uczniów wspólnoty w Jerozolimie, jak zostało ono opisane w Dziejach Apostolskich (rozdz. 2 i 4). Początkowo kształtowało się ono wokół charyzmatycznych postaci. Tak powstawały grupy ascetów, którzy dążyli do ucieleśnienia doskonałości ewangelicznej, nie dając sobie jakichś określonych reguł. I tak mamy Hieronima (list 45,2), Rufina, Chromacjusza, Kasjana, Melanię Starszą, Euzebiusza z Vercelli, Ambrożego z Mediolanu, Augustyna z Hippony. Kasjan, będący pomostem między monastycyzmem łacińskim a doświadczeniem wschodnim (w klasztorze w Lerins w Galii powtarzano model cenobitów lub ławr palestyńskich), nakreślił w swoich *Institutiones* dążenia tych mnichów, którzy byli kierowani ku doświadczeniu cenobickiemu przez innego mnicha: „Do osiągnięcia doskonałości własnych dążeń, to znaczy życia cenobickiego (...), każdy dochodzi, formując się i umacniając przykładem tylko jednego [nauczyciela] (*Inst.* 4,40), (...) aby ich wychowywali prowadził do zdobycia (...) stałej jedności z braćmi w określonej formie życia i w wytrwałej woli” (*Inst.* 7-8).

Mnisi, pochodząc najczęściej ze świata ludzi wykształconych, powielali w swoich klasztorach modele kręgów intelektualnych arystokracji rzymskiej, wykorzystując jednak Biblię jako księgę wzrastania w naśladowaniu Chrystusa. Początkowo zasadniczą rolę pełnił charyzmatyczny założyciel, który na podstawie wskazówek Pachomiusza na temat życia cenobickiego, przerodził się w postać „starca” „abba”, typową dla literatury *apoftegmata* (= powiedzenia Ojców). W późniejszym czasie charyzmatyczna postać starca została zastąpiona dwojakim posłuszeństwem: regule i prezbiterowi (w *Regula ad servos Dei* Augustyna, rozdz. 8) czy regule i opatowi (w *Regula Magistri* i w regule Benedykta, rozdz. 1,2).

Reguła Augustyna wyróżniała się tym, że akcentowała nie tyle ascezę ciała, co raczej stawiała za podstawowy i bezpośredni cel wypełnienie dwóch przykazań: miłości Boga i bliźniego, a więc ascezę serca. Proponowała posłuszeństwo, które wiązało się nie tyle z jakąś szczególną zależnością mnicha od prezbitera, co raczej wskazywało mieszkańcom klasztorów, że są wszyscy „*liberi sub gratia constituti* (synami lub wyzwolonymi pod rządami łaski Boga)” (*Regula* 8,1).

Monastycyzm cenobicki powstał jako ruch paralelny do asce-tycznego o charakterze indywidualnym, tj. eremickiego, który w od-separowaniu się od życia cywilnego i wyborze życia samotniczego (lub później cenobickiego) dał początek monastycyzmowi.

Oddzielenie się od życia cywilnego było początkowo skutkiem świeckiej kontestacji chrześcijańskiej wobec zaistniałego pokoju między Kościołem a państwem rzymskim. Wielu osądziło tak zwany pokój konstantyński między Kościołem a państwem nega-tywnie: jako „ziemski kompromis”. Uciekali oni z miast, chcąc uchronić się przed chciwością, z którą miało się do czynienia w ów-czesnych wielkich skupiskach ludzi. To „odejście” do miejsc położonych z dala od miast było widziane jako propozycja życia prostszego, życia po chrześcijańsku na poziomie wielkich tradycji mądrościowych (fundamentalne znaczenie „apoftegmatów”, czy-li „powiedzeń Ojców”). W takim sensie św. Atanazy napisał, że Antoni Pustelnik „prowadził wielu do umiłowania ćwiczeń ducho-wych” (*Żywot Antoniego* 16). O tradycji Pachomiusza mówi się ponad-to: „Taka jest reguła monastycyzmu zgodnie z naukami moich poprzedników: zawsze spędzamy połowę nocy—a często także cały czas od wieczora do rana — czuwając, recytując słowo Boga i wyko-nując liczne prace ręczne (...). Co przekracza nasze potrzeby, odda-jemy ubogim”<sup>11</sup>.

Zjawisko to rozwinęło się szczególnie w Egipcie w formie ere-mickiej Antoniego (zmarłego w 356 roku) i w formie cenobickiej Pachomiusza (po jego śmierci w 346 roku istniało już dziewięć klasz-torów męskich i dwa żeńskie). Na Zachodzie zostało spopularyzo-wane za sprawą dokonanego przez Hieronima łacińskiego tłumaczenia dzieła Atanazego *Żywot Antoniego*. Napisane po śmierci Antoniego w 356 roku, było adresowane do biskupów Zachodu i de-dykowane mnichom Kościoła w Rzymie, być może stanowiąc pew-ną aluzję do dwóch uczniów Antoniego, których Atanazy przywiózł ze sobą, przybywając do Rzymu po roku 339.

Monastycyzm łaciński był jednak ruchem przeważnie miejskim, w przeciwieństwie do wschodniego, a szczególnie egipskiego, któ-

<sup>11</sup> *Żywot koptyjski Pachomiusza* 10 (wyd. F. Moscatelli, Padwa 1981, s. 44-45).

ry zaludnił pustynię mnichami. Ten ruch kościelny znalazł na Zachodzie sprzyjający grunt w pobliżu miast. Augustyn (*Wyznania* 8, 6,13-15) zna klasztor w Mediolanie, Paulin założył inny, w Noli, w 396 roku, Grzegorz Wielki z kolei ufunduje później kolejny na wzgórzu Celium w Rzymie (klasztor św. Andrzeja), a Kasjodor słynne Vivarium w Kalabrii. W późniejszym czasie rozwinie się monastycyzm benedyktyński, jak go opisuje Grzegorz Wielki w drugiej księdze swoich *Diałogów*.

Szczególne formy życia monastycznego powstawały przy biskupstwach — na przykład wspólnota założona w Vercelli przez Euzebiusza około połowy IV wieku, która przypuszczalnie była pierwszą (znaną nam) w Italii, ta bowiem w Akwilei pochodzi z 370 roku — oraz przy bazylikach. Klasztory męskie powstawały w Rzymie w latach 430-470 przy bazylikach św. Wawrzyńca, św. Sebastiana i św. Piotra.

W Rzymie rozwijały się też grupy ascetyczne żeńskie, wywodzące się z warstw arystokratycznych, ale najczęściej o charakterze domowym (tzn. nie klasztornym w sensie ścisłym). Skupiały się one wokół osoby Hieronima (krąg kobiet z Awentynu, oddających się ascezie połączonej ze studiowaniem świętych Pism). Ponadto istniały wspólnoty męskie oraz mnisi, którzy będąc wprawdzie przewodnikami duchowymi różnych kręgów chrześcijańskich, żyli samotnie, jak na przykład Pelagiusz i Hieronim.

Dzięki wielkoduszności osób należących do majątnych rodzin rzymskich tamtej epoki i wobec zainteresowania miejscami świętymi, zrodzonego w następstwie pokoju konstantyńskiego, w Palestynie zaczęły powstawać liczne wspólnoty monastyczne (Melania Starsza na górze Oliwnej, Paula i Hieronim w Betlejem, Melania Młodsza i Pinian w Jerozolimie). Wpływ Hieronima na te klasztory znajdował wyraz w oparciu ich duchowości głównie na studiowaniu świętych Pism, zarówno indywidualnym, jak i wspólnotowym, oraz na prowadzeniu życia zgodnie z wyborem celibatu lub dziewictwa albo czystości małżeńskiej, w jednym z listów fundamentalnych dla duchowości kobiet, które wybrały życie konsekrowane w IV wieku, Hieronim pisał do dziewicy Eustochium: „Czytaj bardzo często i zagłębiaj się [w Biblię], ile tylko możesz. Niech sen zawsze

cię chwyci z książką w rękę; twoje oblicze, pochylając się, niech spotka się z przyjęciem ze strony świętej strony” (list 22,17).

W liście papieża Syrycjusza do Imeriusza z Terragony w 384 roku znajdujemy informację o istnieniu na Półwyspie Iberyjskim klasztorów męskich i żeńskich. Jednak za wyjątkiem pryscylianów z V wieku, praktykujących surowy rygor ascetyczny, monastycyzm rozwinął się na tym półwyspie dopiero w drugiej połowie VI wieku dzięki Wiktorianowi (+558), Marcinowi z Bragi, Leandrowi i Izydrowi z Sewilli.

Reasumując, duchowość monastyczna zrodziła się z doświadczenia głębokiej wierności Ewangelii, wierności wzorowanej na życiu pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie, opisanej w Dziejach Apostolskich (rozdz. 2 i 4). Wierzący w Chrystusa gromadzili wspólnie swoje dobra, aby następnie rozdawać je według potrzeb każdego. Żyli w takiej zgodzie, że zjednoczeni w Bogu, mieli jednego ducha i jedno serce. Życie monastyczne było zatem rozumiane jako kontynuacja życia apostołskiego, wręcz jego ponowne pojawienie się w świecie. Mnichów nazywano uczniami apostołów. Sami mnisi jednak nie pretendowali do stworzenia jakiegoś modelu duchowego innego od właściwego pozostałym chrześcijanom, lecz jedynie chcieli wiernie stosować się do ideału życia ewangelicznego. Ich duchowa asceza używała bowiem powszechnego słownictwa w rodzaju: „nawrócenie, praktykowanie miłości, nieustanna modlitwa”. Z tego powodu chrześcijanie zaczęli odczytywać pisma i żywoty mnichów jako pokarm dla swojego własnego życia duchowego.

Jan Chryzostom i Augustyn z Hippony byli głównymi interpretatorami życia monastycznego w tym znaczeniu. Chryzostom wyjaśniał w jednej ze swych homilii: „Osoba świecka nie różni się od mnicha niczym, jak tylko tym, że żyje z kobietą; na tym polega cała różnica. Jak idzie o resztę, świecki jest zobowiązany do zachowywania tych samych obowiązków co mnich” (*In Hebr.* homilia 7,4; PG 63,68). Właśnie ten wymiar wierności ideałom Ewangelii Jezusa pozwolił mnichom ze wsi, a później także tym z miasta nie przeciwstawiać się sobie radykalnie. Pierwsi osiągnęli wierność początkom chrześcijańskim i apostołskim przez trud właściwy ludziom wsi, drudzy natomiast przez różnorodne mediacje kulturalne właściwe

miastom, owym „dzielnicom świata”, ale także „*compendio* świata”, zgodnie z definicją, jaką Rzymowi, symbolowi wszystkich miast, dało Ateneum, „ponieważ można było zobaczyć w nim jakby zjednoczone w jedno wszystkie miasta *oikoumene*” (*Ateneum*, 120).

Zachodnia duchowość monastyczna, zachowująca ściśle związki ze wschodnim światem chrześcijańskim, nadała wielkiemu ruchowi pierwotnego monastycyzmu, w szczególności za sprawą św. Augustyna, silny składnik kościelny. Mnisi i ich klasztory w wymiarze wewnętrznym proponowali codzienną praktykę miłości Boga i bliźniego, przeradzającą się w doświadczenie głębokiej przyjaźni, natomiast w środowisku ludu chrześcijańskiego stanowili siłą napędową misji Kościoła, polegającej na przekazywaniu pokoleniom ludzkim nadziei narodów, Pana Jezusa.

Monastycyzm benedyktyński ze swymi wielkimi opactwami przedstawił ponadto rodzącej się Europie ideę koncentracji wielu mnichów, aby żyć wiernością Ewangelii, każdy zgodnie z własnymi zdolnościami, jak w wielkim mieście, choć z dala od miast.

Podejmowane na Zachodzie próby nadania określonego oblicza ruchowi monastycznemu były dziełem głównie Augustyna z Hippony, Kasjana z Marsylii, Grzegorza Wielkiego i Benedykta z Nursji. Przedstawimy poniżej ich zasadnicze rysy.

#### a. Mnisi Augustyna

Biograf Augustyna Posydiusz pisze, że kiedy w 430 roku biskup Hippony kończył swą ziemską egzystencję, „nie sporządził testamentu, ponieważ jako ubogi Boga, nie miał z czego (...), lecz pozostawił w dziedzictwie Kościołowi kler bardzo liczny oraz klasztory męskie i żeńskie pełne osób oddanych wstrzemięźliwości, wraz z biblioteką zawierającą księgi i mowy jego tudzież innych świętych, z czego można poznać, jaka dzięki łasce Boga była jego zasługa i jego wielkość w Kościele i w czym wierni zawsze odnajdują go żywym”<sup>12</sup>. Według Posydiusza zatem Augustyn żyje w Kościele dzięki

<sup>12</sup> *Żywot Augustyna* 31,8.

swoim pismom i swoim klasztorom. Te klasztory, po pierwszej próbie życia wspólnego podjętej w Tagaście w roku 388/389 w duchu kręgów mediolańskich, które studiowały święte Pisma w celu poszukiwania Boga lub mądrości, przejęły od fundacji klasztoru w Hipponie (rok 391) wewnętrzną dynamikę osobistego dojrzewania „wolności i łaski”, jak się wyraził Augustyn, a także — jako swój cel — pomoc Kościołowi w wypełnianiu jego misji. Konkretnie chodziło o wyznaczenie klasztorom zadania niesienia pomocy wspólnocie chrześcijańskiej, aby mogła pokonać swoje trudności związane z podziałami (jego klasztory zrodziły się — zdaniem niektórych — w czasie jednego z najostrejszych etapów kryzysu donatystycznego) oraz by sprostała swojej misji dawania Chrystusa ludzkości.

Proponowana przez niego metoda osiągnięcia takich celów była bardzo prosta, bezpośrednia i głęboko ewangeliczna. W duchu pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej w Jerozolimie, opisanej w Dziejach Apostolskich (rozdz. 2 i 4: żyli zjednoczeni, wierni nauce apostołów, modlitwie i łamaniu chleba), Augustyn wspierał klasztory jako miejsca praktykowania miłości Boga i bliźniego.

Miłość do „ćwiczeń duchowych”, do których na Wschodzie zaprawiał swoich uczniów Antoni opat, ojciec monastycyzmu, znalazła w klasztorach Augustyna konkretny wyraz w praktykowaniu ewangelicznego nakazu miłości Boga i bliźniego. Jego *Reguła dla sług Boga* (czyli mnichów, tak właśnie wówczas nazywanych) zaczyna się w następujący sposób: „Przede wszystkim, bracia najdrożsi, niech będzie miłowany Bóg, a następnie bliźni: to są główne przykazania, które zostały nam dane (*Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus, deinde et proximus, quia ista sunt praecepta principaliter nobis data*). Zachęcamy was, którzy tworzycie wspólnotę zakonną, abyście wprowadzali w życie następujące przykazania. Przede wszystkim «żyjcie razem w zgodzie ze sobą, mając jednego ducha i jedno serce» (por. Dz 4,32), postępując naprzód ku Bogu. Czyż nie dlatego postanowiliście żyć razem?”. Zasada ta, mająca na celu służbę Kościołowi, zostanie następnie rozwinięta w dalszej części wskazań zawartych w *Regule*<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Składa się ona z ośmiu rozdziałów, podzielonych na dwa bloki: 1. cel: ćwiczyć się w miłości Boga i bliźniego (rozdz. I); 2. życie we wspólnocie (modlitwa, rozdz. II; potrzeby sług Boga, rozdz. III-V; konflikty, rozdz. VI; sprawowanie władzy, rozdz. VII; zachęta końcowa, rozdz. VIII).

Aby zrozumieć przełom dokonany przez Augustyna w monastycyzmie zachodnim, należy zauważyć, że na Zachodzie utarowała sobie drogę idea chrześcijanina jako szczególnie wartościowego obywatela w służbie społeczeństwa cywilnego<sup>14</sup>. Chodzi o to, że chrześcijanin nie ucieka z miast, lecz wnosi do nich — dzięki swej wierze—własny wkład dla zbudowania lepszego społeczeństwa w samym sercu ludzkiego życia. Augustyn rozciągnął na wspólnoty monastyczne tę zasadę, aby oddać je na służbę Kościołowi, na którym ciąży zadanie bycia obecnym w życiu ludzkim wszędzie, gdzie się znajduje, zgodnie z duchem wcielenia Syna Bożego. Jego klasztory, przyjmując za prawo podstawowe miłość Boga i bliźniego, prezentowały się zatem jako swoiste mikrokosmosy relacji międzyludzkich, w szczególności między wierzącymi, na służbie wiary chrześcijańskiej w ludzkich skupiskach, w których się znajdowały.

Na tym polegała koncepcja tak zwanego monastycyzmu miejskiego. Nie był on już przeciwstawieniem dla życia chrześcijańskiego w mieście ani ucieczką na obrzeża pustyni, ani też nie był sprzeciwem wobec *paidei* klasycznej, widzianej teraz jako przygotowanie na przyjście religii chrześcijańskiej<sup>15</sup>. Natomiast oddawał się on na służbę ewangelizacji ludzi tam, gdzie się znajdowali.

Jeśli idzie o ascetyzm klasztorów Augustyńskich, jego charakterystyczną formą był wybór *propositum*, które obejmowało wstrzeмиęźliwość seksualną ze względu „na królestwo niebieskie” (Mt 19,12), przeżywaną w formie cenobickiej.

Przeciwstawienia ciało-duch, obecne u ewangelisty Jana (J 6,63: *Duch daje życie, ciało na nic się nie przyda*) i u św. Pawła (Rz 8,3-13: *Jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć*; Ga 19—21 o uczynkach ciała, które odbierają możliwość dziedziczenia królestwa Bożego), były często jedną z podstaw uzasadniających modne wówczas formy radykalnego ascetyzmu. Augustyn przewyciężył tego rodzaju zacięśnienie, które opierało się na Platońskim przeciwstawieniu antropologicznym ducha/duszy ciału albo świata duchowego światu zmysłowemu, zastępując Platońską diadę dusza — ciało inną: człowiek wewnętrzny — człowiek zewnętrzny.

<sup>14</sup> Taka była teza Ambrozego, rozwinięta w dziełkach *De fuga saeculi* i *De officiis ministrorum*.

<sup>15</sup> Tezę tę w epoce pokoju konstantyńskiego utrwalił Euzebiusz z Cezarei w dziele *Przygotowanie ewangeliczne*.



Tej kwestii poświęcony jest w *Regule sług Boga* cały rozdział czwarty, który omawia właśnie ciało w aspekcie seksualności. Temat ten dobrze nadawał się do różnego rodzaju ascetyzmu o podłożu somatycznym, neoplatońskim. Augustyn, z pewnością świadom możliwości błędnego odczytania jego myśli w tym kierunku, w rozdziale 4 mówi nie tyle o „ciele”, co raczej o świętości (*sanctitas quod vestram deceat sanctitatem*: 4,21) i obyczajach (*moribus*), zarówno w znaczeniu zachowań takich jak wyraz sposobu życia (*seruus* lub *famulus Dei*, tamże), jak i relacji międzyosobowych (*affectetis (...) moribus* 4,19). Po takim ustawieniu problemu Augustyn rozważa szczegółowo relację heteroseksualną sługi Bożego w odniesieniu do jego czystości.

Relacja heteroseksualna — podkreśla — ma różne stopnie, a dotyczą one wzroku, dotyku, przywiązania serca (*aspectus, tactus, affectus* 4,22). Wszystko to w przypadku *seruus Dei* otrzymuje konotację etyczną negatywną, i to na poziomie ciężkiego występku (*crimen*), kiedy sam pożąda lub chce być pożądanym przez osobę odmiennej płci (*appetere-appeti*). Tego rodzaju pożądanie, które mieści się także poza rzeczywistym stosunkiem seksualnym, w ocenie Augustyna, należy uważać za *crimen* w odniesieniu do sługi Boga. Mamy bowiem do czynienia z wyborem sumienia dotyczącym owej „wzajemnej przyjemności”, która należy do *concupiscentia feminarum*, *concupiscentia carnis*, to znaczy miłości cielesnej seksu jako takiego<sup>16</sup>. Pożądliwość, zwiastunka nieskromnego serca, dokonuje w jednostce owego oddzielenia czystości i obyczajów, które — aby się dokonać — nie potrzebuje nawet „nieczystego pogwałcenia ciała”<sup>17</sup>. Istotnie, u Augustyna terminem o konotacji etycznej negatywnej jest lubieżność, *impudicus*, który jest w korelacji — w znaczeniu zepsutych obyczajów i jako

<sup>16</sup> *Reguła* 4,4: „Kiedy wychodzicie, nie jest wam zakazane widzieć kobiety, ale byłoby czymś bardzo złym pragnąć ię lub chcieć być przez nie pożądanymi, ponieważ nie tylko przez dotyk i uczucie, ale także przez spojrzenie pożądanie kobiety prowokuje nas i jest z kolei prowokowane. Dlatego nie mówcie, że macie serce skromne, jeśli macie oko nieskromne, ponieważ oko nieskromne jest zwiastunem serca nieskromnego”. Rozwinięcia rozdz. 4,22

Reguły ukazały się w listach Augustyna odkrytych niedawno przez J. Divjaka, *Listy* 13,1 (BA 46b,256): „De concupiscentia turpitudinis (...) ab impudico complexu et a flagitiosa collocatione”; *Listy* 18,1 (BA 46b,280): „Quoniam omnes christiani, quanto magis clerici non solum ab illicito concubitu puri esse debent, verum etiam ab illicito osculo et ab illicito amplexu et ab omni immunditia”.

<sup>17</sup> *Reguła* 4,4: „Kiedy ponadto dwa serca okazują się nieczyste przez wzajemne spojrzenia, nawet bez zamieniania słowa, i znajdują upodobanie we wzajemnym paraniu pragnieniem cielesnym, czystość również ucieka od obyczajów, choć ciała pozostają nienaruszone przez nieczyste pogwałcenie”.

wyraz pożądliwości, *cupiditas*<sup>18</sup> — z „wewnętrzną szatą serca” i „z wewnętrznymi brudami duszy”<sup>19</sup>.

Ta korelacja człowieka „wewnętrznego” z „zewnątrznym” („wewnętrzny—zewnątrzny”, jedna z głównych diad antropologicznych Augustyna, obok „ciało — dusza”) pozwoliła Augustynowi pokonać Platońską wizję ciała i w ogóle tego, co zmysłowe, widzianego jako element, który nie tylko przeciwstawia się duszy, ale stanowi wręcz jej więzienie. Uwolnienie duszy poprzez jej powrót (*reditus*) do pierwotnego stanu bycia bez ciała stanowiło istotę ascezy neoplatonickiej. Augustyn natomiast, dając uprzywilejowane miejsce dialektyce antropologicznej „człowieka wewnętrznego — człowieka zewnętrznego”, doszedł do odmiennej wizji ciała. To ostatnie zawdzięcza ocenę siebie już nie faktowi należenia do przemijającego świata zmysłowego, co raczej swej relacji z człowiekiem wewnętrznym. W konsekwencji zdolność ciała do odczuwania i do przyjemności, w szczególności związanej z pokarmem i popędem heteroseksualnym, nie jest widziana w ascetyzmie Augustyńskim czysto negatywnie, co domagałoby się wstrzemięźliwości mającej charakter walki na śmierć i życie, lecz raczej postuluje wstrzemięźliwość pozwalającą „poskromić ciało”.

Augustyn mówi zatem przeważnie nie o walce z ciałem, lecz o „sercu czystym, duszy czystej, spojrzeniu czystym” i w konsekwencji o takim też sposobie patrzenia oraz nawiązywania relacji z osobami płci przeciwnej. Zdolność — lub jej brak — do ciała „czystego” nie mieści się bowiem w ciele jako takim, lecz w konkretnie ukierunkowanym byciu określanym wówczas terminem antropologicznym jako serce (*cor*).

Dzięki uściśleniom biskupa Hippony wschodnia ascetyczna koncepcja klasztorów doznała na Zachodzie zasadniczej zmiany. Odrzucone zostały terminy, które kojarzyły się z wycieńczającymi walkami podmiotu z sobą samym (na przykład „agonista”). Augustyn nie unika potrzeb ciała ani nie chce, aby je zaniedbywano; wszak ono wymaga bycia karmionym, domaga się zdrowia oraz

<sup>18</sup> *Reguła* 5,33 i 34.

<sup>19</sup> *Reguła* 5,1: „Skoro kłóćcie się o szaty ciała, sami wydobądźcie stąd dowód braku świętej szaty wewnętrznej serca”; 5,4: „w ten sposób unikniecie tego, że nadmierne pragnienie szat zbyt czystych zanieczyści duszę plamami wewnętrznymi”.

poczucia, że nie jest ciężarem dla duszy. Brak czystości ciała ma bowiem swe korzenie w sercu nieczystym, a nie w fakcie cielesności. Na takiej podstawie Augustyn nie domagał się od swoich braci i od mniszek, by unikali nawet widzenia płci przeciwnej, lecz raczej żądał, by byli zdolnymi do wzajemnej obrony swej skromności, zaczynając od sposobu patrzenia na siebie. Spojrzenie nieskromne mogłoby zniszczyć skromność serca, a ono, stając się skażonym, stałoby się dla drugich zarazą podobną do dżumy<sup>20</sup>. Ponadto w klasztorze ewentualne nadużycia w tym względzie, na równi z innymi występkami, powinny być traktowane przez przełożonych „z miłością do osób i nienawiścią należną wadom”<sup>21</sup>.

Konkludując, antropologia — opierająca się wówczas na trzydziściowym schemacie podstawowych dóbr człowieka — zostaje rozwinięta przez Augustyna w odniesieniu do ciała (pokarmy, ubrania, seksualność) w dwóch głównych kierunkach. W odniesieniu do dóbr zewnętrznych (pokarm i ubranie) istotne jest, aby nikomu nie brakowało tego, co konieczne<sup>22</sup>; w odniesieniu do ciała (będącego częścią „dóbr własnych”) i w staraniu o czystość niech każdy przywiązuje wagę raczej do „świętej szaty wewnętrznej serca” aniżeli do ubioru zewnętrznego<sup>23</sup>. Używaną przez niego kategorią antropologiczną była ta właściwa łacińskiej tradycji chrześcijańskiej: *homo interior* — *homo exterior*. Przeniósł on ją w ów zdrowy ascetyzm, który unika przeciwstawiania w jednym podmiocie „dwóch ludzi: człowieka wewnętrznego, tego prawdziwego, i człowieka zewnętrznego, przemijającego”, zgodnie z tradycją sięgającą Filona<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> *Reguła* 5,3 i 5,1. W *De sermone Domini in monte* I, 4,11 Augustyn mówi w tym sensie o ciele jako „powodującej dżumę słodyczy”.

<sup>21</sup> *Reguła* 4,10. W liście 13,3 (Divjak - BA 46b,260) Augustyn mówi do Restytuta, że nie wierzy w oskarżenie pewnej kobiety pod adresem jakiegoś „servus Dei” i że niepokoi się przede wszystkim tym, aby inni nie oziębli w miłości do niego; to samo mówi w odniesieniu do pewnego prezbitera oskarżonego o obcowanie z kobietą (list 18,3 Divjak, tamże, 284).

<sup>22</sup> *Reguła* 5,3: „dum tamen unicuique, quod cuius opus est, non negetur”. Trzema dobrami człowieka były: własne, czyli dusza; narzędzie duszy, czyli ciało; nie-własne dobra zewnętrzne w stosunku do człowieka. Schemat ten był wyjaśniany w nawiązaniu do nakazu biblijnego *Pilnuj siebie* (Pwt 4,9), odpowiadającego pogańskiemu „Poznaj siebie samego”. Ambroży w *Heksameronie* 6,7,42 pisze: „Uważaj — mówi Pismo — tylko na siebie samego. Jednym bowiem jest to, czym jesteśmy (dusza), a czym innym to, co do nas należy (ciało), a jeszcze innym, co jest blisko nas”.

<sup>23</sup> *Reguła* 5,1.

<sup>24</sup> Krótki opis tej tradycji antropologicznej zob. w V Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Rzym 1983.

Początkowo Augustynowi wydawało się to wystarczające, by nie wprowadzać antagonizmu, w którym by jeden walczył przeciw drugiemu; później jednak dostrzegł istotny składnik neoplatonicki obecny także w diadzie „wewnętrzny—zewnątrzny”, zastąpił ją więc kategorią *homo spiritualis*<sup>25</sup> związaną z duchowością wolności pod wpływem łaski Boga. W takiej optyce antropologicznej *famulus/servus Dei* nie jest tyle „poskramiaczem ciała”, co raczej „tym, który kocha piękno duchowe”. To ostatnie nie jest w opozycji wobec piękna materialnego czy cielesnego, a więc i nie toczy z nimi walki. Jest natomiast związane z „tą świętą szatą wewnętrzną serca” (*Reguła* 5,1), która w rozdz. 8 *Reguły* staje się -dla żyjących w klasztorze —życiem ludzi „wolnych [w sensie wyzwolenia i usynowienia], pod panowaniem łaski”<sup>26</sup>.

Temat wolności-łaski często pojawiał się u Augustyna w związku z jego polemiką z ascezą o podłożu pelagiańskim, która opierała się głównie na indywidualnych wysiłkach woli. Rozdziały 3-5 *Reguła ad servos Dei* Augustyna stawiają przed nami koncepcję życia monastycznego przewyciężającą ascetykę dychotomiczną skoncentrowaną na walce ciała i duszy; w koncepcji Augustyna mnich był w pełnym tego słowa znaczeniu „agonistą” wspólnoty kościelnej. Bazyli z Kapadocji, człowiek Wschodu, był zafascynowany twardego ascetyzmem niektórych mnichów, dlatego wyznał kiedyś: „Widząc, jak oni [eustacjanie\*] woleli życie surowe niż życie oparte na przyjemnościach, broniłem ich gorąco ze względu na ten ich ascetyzm” (list 233,825a). Augustyn natomiast domagał się od swoich mnichów życia wspólnego, w którym główne ćwiczenie ascetyczne miało polegać na codziennej uczciwości w praktykowaniu miłości Boga i bliźniego<sup>27</sup>, a którego owoców kosztuje się we współżyciu

<sup>25</sup> Ta kategoria jest obecna w *Regule*, rozdz. 8. Odnośnie do „człowieka duchowego” odsyłamy do V. Grossi, *La spiritualità agostiniana*, w: *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, Rzym 1984, s. 159-204, szczególnie s. 178-181 i 189-194.

<sup>26</sup> *Reguła* 8,1: „Tamquam gulchritudinis amatores (...) non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti”.

\* Eustacjanie —wspólnota schizmatycka z II połowy IV w., odwołująca się do św. Eustacjusza z Antiochii (ok. 270-360) (przyj. tłum.).

<sup>27</sup> *Reguła* 1,1: „Ante omnia, fratres carissirai, diligatur Deus, deinde et proximus, quia ista sunt praecepta principaliter nobis data”; 1,2: „Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes nabitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum”. Numer 1, jako prolog *Reguły*, nie jest uważany przez krytykę tekstu za oryginalny, niemniej jednak dobrze streszcza ją w całości. Takie życie wspólne, w duchu wzajemnej miłości, dojrzewało

w klasztorze w klimacie bogatym w wolność i łaskę, „nie jak słudzy pod prawem — podkreśla z nieskrywaną satysfakcją z powodu tej swojej koncepcji monastycznej — ale jak ludzie wolni, pod łaską”<sup>28</sup>.

Klasztory Augustyńskie prezentowały się zatem jako oazy doświadczenia lub też zdolności ćwiczenia się w miłości Boga i bliźniego, a nie głównie jako miejsca bezgrzeszności. Były to miejsca, gdzie liczyła się uczciwość w takim ćwiczeniu i gdzie trzeba było oderwać się sercem, a nie tylko zewnętrznie, od wyjaławiających relacji codziennych, od których nie powinien być wolny także służa Boga. Jedynie w oparciu o tego rodzaju doświadczenie Augustyn udzielał także powołanym do posługi kapłańskiej władzy przemawiania do ludu Bożego o miłości Boga i bliźniego (jego koncepcja życia wspólnego dotyczyła także kleru). Według niego można sprawować urząd prezbiterów w Kościele Bożym tylko na bazie miłości codziennie przeżywanej.

## b. Monastycyzm Galii

### • Mnisi Kasjana

Mnisi Galii zawdzięczają Marcinowi z Tours swój początek jako instytucji cenobickiej. Marcin był eremitą żyjącym w Ligugé, osiem kilometrów na południe od Poitiers, kiedy go wezwano, by został biskupem Tours, gdzie około roku 371 zatroszczył się o założenie klasztoru Marmoutier, „wielkiego monasteru” (*magnum monasterium*), jak był powszechnie nazywany. Jego mnisi nie tyle troszczyli się o prace ręczne, co raczej dbali o opiekę duszpasterską nad ludźmi wokół klasztoru. Szybko zaczęli przybywać do niego również ludzie bardzo zamożni, którzy wzmocnili jego sławę i bogactwo. Spora część tam-

stopniowo w Augustynie jako posługa kościelna. W *Wyznaniach* 10, 43,70 przyjmuje za swoją myśl Pawła: *Christus umarł za wszystkich* (2 Kor 5,15) i odnosi ją do żyjących w klasztorze, aby oddawali się do dyspozycji misji Kościoła, wychodząc ze swoich *deificari in otio* (list 10,2) i z fałszywej duchowości, zgodnie z którą praca ręczna już nie przystoi ich rodzajowi życia (*De opere monachorum*). Listy 48 i 243 mówią wyraźnie o ścisłym związku istniejącym między życiem w klasztorze a posługą kościelną i dają obraz stopniowego dojrzewania myśli Augustyna w tej kwestii.

<sup>28</sup> *Reguła* 8,48; zob. V Gross i, *Ascetica e antropologia nella Reguła ad sevos Dci (cc. 3-5) di S. Agostino*, Memoriał J. Gribomont (SEA 27), Rzym 1988, s. 315-330.

tejszych mnichów stała się później biskupami głównych stolic biskupich Galii. Suplicjusz Sewer, biograf Marcina, opowiada, że po jego śmierci było tam aż ponad dwa tysiące mnichów.

W V wieku innym ważnym ośrodkiem monastycznym w Galii był Lerins (Leryn) w Prowansji z dwoma klasztorami zbudowanymi na dwóch wyspach położonych naprzeciw dzisiejszego Cannes. W 410 roku powstał klasztor św. Honorata, a w 416 św. Wiktora w Marsylii, założony przez Kasjana, z dołączonym monasterem żeńskim.

Kasjan pochodził ze Wschodu. Przyswoił sobie duchowość orygenesowską, przyjętą przez mnichów wschodnich za pośrednictwem Ewagriusza z Pontu. Dzięki niemu monastycyzm galijski nabrał charakteru ośrodków religijnych, które łączyły zwykle funkcje monastycyzmu z rozwojem kulturalnym chrześcijaństwa zachodniego. A nawet monastycyzm galijski stał się na Zachodzie w późnej starożytności nowym biegunem kultury chrześcijańskiej, tak jak dla Wschodu były nim najpierw chrześcijaństwo azjatyckie, a potem aleksandryjskie. Należy zauważyć, że chodziło o zjawisko monastyczne niezależne zarówno od augustiańskiego, które w Galii było obecne za sprawą Cezarego z Arles, jak i od formy benedyktyńskiej, która ugruntowała się dopiero później, za panowania Franków, najpierw za Karola Wielkiego (+814), a potem Ludwika Pobożnego (+840). W odniesieniu do mnichów Kasjana należałoby przede wszystkim zwrócić uwagę na ich sposób wtajemniczenia w modlitwę.

- Wtajemniczenie w „modlitwę czystą”

Z punktu widzenia ascetyczno-duchowego mnisi Galii rozwinęli sposoby modlitwy indywidualnej, które były związane nie tyle z modlitwą wspólnotową Kościoła (celebracja eucharystyczna i oficjum katedralne, czyli psalmodia jutrzni i nieszporów), co raczej z drogą duchową każdego pojedynczego mnicha.

Jeśli modlitwa jest potwierdzona w historii wszystkich religii od samych początków ludzkości, to święte pisma są zasadniczo właśnie księgą modlitwy, to znaczy stanowią najbardziej powszechny sposób nawiązywania więzi z Bogiem.

W świecie chrześcijańskim łacińskim rozwinęły się trzy nurty świadectw związanych z modlitwą: komentarze do „Ojciec nasz”, modlitwy eucharystyczne, psalmodia, czyli odmawianie psalmów

„Modlitwa Pańska” (*oratio dominica*) została ściśle związana w środowisku łacińskim z kultem Boga, tak iż nawet wyrażała samą religię chrześcijańską jako oddawanie czci Bogu „w duchu i prawdzie”, zgodnie ze wskazaniem Jezusa danym Samarytance (J 4). Mając na uwadze, że termin łaciński *adorare* znaczy zarówno „modlić się”, jak i „oddawać cześć”, można zrozumieć ten wprowadzony przez starożytnie chrześcijaństwo łacińskie ścisły związek między modlitwą a pojęciem religii<sup>29</sup>. Pod wpływem tego wzajemnego oddziaływania ukształtowała się ta duchowość chrześcijańska łacińska, której duszą była modlitwa, tak iż nawet stała się ona (modlitwa) prawem samej wiary religijnej<sup>30</sup>.

Mnisi z Galii, choć wykorzystywali te same teksty o modlitwie obecne w Nowym Testamencie<sup>31</sup>, stworzyli tak zwaną metodę „modlitwy czystej”. Można się jej było nauczyć tylko w klasztorze i tylko nieliczni mogli do niej aspirować.

W *Institutioes coenobiorum* Kasjana (dzieło datowane na lata 420-424, podzielone na 12 ksiąg) znajdują się reguły życia w klasztorze, a księgi druga i trzecia są poświęcone wprost modlitwie<sup>32</sup>; w *Conlationes* (Konferencjach), napisanych w latach 420-425, w szczególności w konferencjach IX i X, mówi się o „wzniosłej nauce” mnicha, to znaczy o jego doświadczeniu wewnętrznym, którym zasadniczo jest życie modlitwy, czyli połączenie kontemplacji (*theoria*) i życia praktycznego (*Conl. XIV*).

<sup>29</sup> Tertulian rozpoczyna swój traktat o modlitwie właśnie od komentarza do rozdz. 4 Ewangelii Jana, to znaczy od koncepcji religii chrześcijańskiej. Zob. V Grossi (red.), *Tertuliano-Cipriano-Agostino, Il Padre nostra Per un rinnovamento della catechesi sulla preghiera*, Borla, Rzym 1983.

<sup>30</sup> Zasada „legem credendi lex statuit supplicandi” (*Indiculus Coelestini* z 431 roku) powstała przy okazji dyskusji nad koniecznością łaski Bożej dla człowieka. Zob. V. Grossi, *I Padri della Chiesa e la teologia liturgica*, „Rassegna di teologia” 24 (1983), s. 126-137.

<sup>31</sup> Nowy Testament w 1 Tm 2,1-9 precyzuje także podstawowe sposoby każdej modlitwy chrześcijańskiej wspólnotowej, to znaczy, że ma ona być modlitwą wszystkich i za wszystkich.

<sup>32</sup> *Institutiones* poświęcają księgę II normom modlitwy nocnej; księgę III normom modlitwy dziennej. W księdze 11,9 wskazuje się na rozwinięcie, które znajdzie się później w *Conlationes* na temat mnicha, człowieka „wewnętrznego” modlącego się.

Terminologia i znaczenie „modlitwy czystej” są omówione w konferencji IX: rozdz. 31-33 dotyczy staniu modlitwy i jej wysłuchania (*De statu orationis i De exauditionis indicio*); rozdz. 9-17 wyjaśniają tekst 1 Tm 2,1; w nrze 2 mówi się o celu bycia mnichem, to znaczy dążeniu do doskonałości modlitwy, wyrażającej się w spokoju i czystości umysłu, które osiąga się przez pracę, zarówno ręczną, jak duchową; takie połączenie zawsze należy uważać za nierozłączne.

Głównym celem modlitwy jest zatem doskonałość cnót wyrażonych przez tego rodzaju modlitwę, która jest doskonała. „Cel bycia mnichem—ujmuje syntetycznie Kasjan—i szczyt wszelkiej doskonałości polega na modlitwie doskonałej” (*Finem monachi ac totius perfectionis culmen in orationis consummatione consistere, Conl. 9,7*). Dzieło modlitwy domaga się więc odłożenia trosk materialnych, a nawet oderwania się od pamięci (9,3) i wszystkiego, co może obciążyć duszę (9,5).

Opisując różne rodzaje modlitwy, Kasjan łączy je z różnymi możliwymi stanami ducha, dlatego uważa, że niemal niemożliwe jest wymienienie ich wszystkich. Wyjaśnia jednak czteroczęściowy podział, który znajduje się w 1 Tm 2,1 (*obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones* — 9,9), pytając się, czy modlący się powinien zanosić je wszystkie razem, czy oddzielnie (9,9-10). *Obsecrationes* (9,11) są to modlitwy za własne grzechy (*imploratio est seu petitio pro peccatis*), związane z wyrzutami sumienia zarówno z powodu grzechów osobistych, jak i wad (9,15); *orationes* (po grecku *euche*, 9,12) polegają na wypełnieniu jakiegoś ślubu, właściwego temu, kto jest zaawansowany na drodze postępu duchowego (9,15); *postulationes* (9,13) są to modlitwy za drugich, które rodzą się z miłości (9,15); *gratiarum actiones* (9,14) wreszcie są dziękczynieniem za otrzymane dobrodziejstwa, i rodzą się z czystego serca (9,15). Modlitwa dziękczynienia należy do tej „wzniosłej” modlitwy, do której dochodzi się jedynie stopniowo. Kasjan podaje nawet chrystologiczne wyjaśnienie tego ostatniego pojęcia (9,17). Pewne rozróżnienie występujące w tekście apostoła Pawła (Flp 4,6) ma nas pouczyć, że dziękczynienie powinno się złączyć z modlitwą prośby, aż osiągnie się tę zażyłość z Bogiem, jaka ma swój wyraz w modlitwie *Pater noster* (9,18)<sup>33</sup>. Tylko taka modlitwa zawiera pełnię doskonałości, „modlitwę niewysłowioną”,

<sup>33</sup> Modlitwa *Pater noster* jest skomentowana w *Conl. IX, 18-23*.



która pod wpływem Boskiego światła przekracza ludzkie słowo i której Pan — według świadectw ewangelicznych — doświadczył, kiedy oddalał się na górę, aby się modlić samotnie, lub kiedy modlił się podczas konania w Ogrodzie Oliwnym (9,25). Mnich doświadcza jej niekiedy w czasie psalmodii, słuchania konferencji duchowej (9,26) albo kiedy udaje się do swojej celi, aby się modlić samemu (9,35). Konferencja X w rozdz. 7-14 zgłębia dyscyplinę doskonałości, która polega na ciągłym pamiętaniu o Bogu, pokrywa się zatem z modlitwą nieustanną.

Stopniowe wtajemniczenie w modlitwę, rozpowszechnione przez mnichów Galii, było czymś nowym w „doskonałym” życiu chrześcijańskim. To ostatnie — zdaniem niektórych — powinno różnić się od życia chrześcijan, którzy nie mają wystarczającej podstawy ewangelicznej. W konferencjach IX i X Kasjana być może mamy do czynienia z rodzajem słuchaczy, o jakich mówi list Augustyna wysłany w 415 roku do Paulina z Noli (list 149). Biskup Hippony ograniczył w nim znaczenie rozróżnień dotyczących modlitwy, zawartych w 1 Tm 2,1-9, do samej celebracji eucharystycznej. Sądzymy, że tego rodzaju stanowisko odzwierciedla jego polemikę z nowymi metodami modlitwy praktykowanymi w klasztorach Kasjana i być może także w klasztorze założonym w Noli przez Paulina. Tak jak w *De agone christiano* Augustyn sprowadził ascetykę z powrotem do jej istoty, a mianowicie pójścia za Panem, które dotyczy wszystkich chrześcijan, a nie tylko ascetów, zwanych wówczas agonistami, tak w odpowiedzi napisanej do Paulina wiąże modlitwę każdego wierzącego z Eucharystią celebrowaną przez wspólnotę chrześcijańską. Modlitwa ascetów zatem nie wyróżnia się—według niego — niczym szczególnym w stosunku do modlitwy innych chrześcijan.

Augustyn był przeciwny stanowisku ascetów, o ile chcieli stanowić w Kościele odrębną grupę różną od wspólnej duchowości ludu chrześcijańskiego. Już w roku 400 napisał w takim duchu *De agone christiano*, gdzie kwestionował wyjątkowość walki ascetów (agon) o wierność Chrystusowi; później *De opere monachorum* przeciwko mnichom, którzy gardzili pracą fizyczną, dlatego że dokonali wyboru życia ascetycznego.

Kiedy w 415 roku Augustyn pisał do Paulina o tekście 1 Tm 2,1-9 (list 149, 2,12-17), niektórzy asceci (mnisi) próbowali w Kościele

łacińskim czynić się czymś w rodzaju elity w dziedzinie modlitwy. Starał się zatem najpierw uściślić znaczenie terminów użytych w 1 Tm 2,1-9, i to bezpośrednio w tekście greckim, a następnie podsunął klucz do ich odczytania, na którym opierały się różne interpretacje i odpowiadające im sposoby modlitwy obecne później w dziele Kasjana; a był to klucz celebracji eucharystycznej.

Czas biskupstwa Augustyna był okresem kodyfikacji modlitw liturgicznych również dla Kościoła w Hipponie, i — zdaniem Augustyna — właśnie modlitwą liturgiczną powinna inspirować się duchowość modlitwy chrześcijan<sup>34</sup>. Liturgia zaś była wówczas wykorzystywana jako symbol wiary Kościoła, ponieważ posługuje się ona znakami nie niejasnymi, lecz odpowiadającymi ściśle sensowi liturgicznemu<sup>35</sup>.

### c. Grzegorz Wielki i mnisi św. Benedykta

Grzegorz Wielki, rzymianin z rodziny patrycjuszowskiej (w swoim czasie również prefekt miasta), studiując w Konstantynopolu, miał możliwość poznać z bliska koncepcje monastycyzmu wschodniego. Zapewne wywarł on na nim ogromne wrażenie, skoro po powrocie do Rzymu przekształcił w klasztor swoją posiadłość, jaką miał na wzgórzu Celium, poświęcając go apostołowi św. Andrzejowi. W roku 590 został papieżem i wówczas ten klasztor stał się bazą operacyjną dla ewangelizacji wysp brytyjskich. Aż czterdziestu mnichów pod wodzą Augustyna (dziś zwanego św. Augustynem z Canterbury) dotarło, pomimo licznych przygód, na wyspy brytyjskie w celu prowadzenia trudnej ewangelizacji Anglosasów. Trudności wynikały z odrzucenia tej ludności przez Brytów zamieszkujących wybrzeża<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Zob. w odniesieniu do *Ordo Hipponensis* E. Dekkers, *La codification des prières. Le rôle de Saint Augustin*, w: *Forma Futuri* („Studi M. Pellegrino”), Turyn 1975, s. 845-855; V. Grossi, *Gv 20-21 nella catechesi della Chiesa d'Ippona al tempo di S. Agostino*, w: Luigi Padovese (red.), *Atti del IV Simposio di Efeso. S. Giovanni apostolo*, Antonianum, Rzym 1994, s. 175-189.

<sup>35</sup> J. A. Vinel, *L'argument liturgique opposé par S. Augustin aux Pélagiens*, „Questions liturgiques” 68 (1987), s. 209-241. Temat rozwinięty szczególnie w pismach Augustyna *De peccatorum meritis et remissione i Epistolae* 98. Brytowie byli ludnością rodzimą wyspy, celtycką, Anglowie i Sasi — ludnością najeżdżącą, germańską (przyp. wya.)

Grzegorz Wielki stworzył ideę monastycyzmu, który miał być zarazem cenobicki i misyjny. Jego idealny mnich jest człowiekiem pokoju, zdolnym wybrać z różnych tradycji Kościoła ich najbardziej żywotne części, łącząc je w syntezę dostosowaną kulturowo do pokoleń, którym jest proponowane przesłanie ewangeliczne. Mni-si Grzegorza, podobnie jak augustiańscy, nie pozostają zamknięci w swoim klasztorze. Żyjąc w nim jednomyślnie jak uczniowie w Jeruzolimie, wyrabiają w sobie umiejętność pomocy Kościołowi w jego misji przekazywania Chrystusa pokoleniom ludzkim, które następują po sobie, niezależnie skąd przybywają. Tak oto Grzegorz Wielki stworzył nie tylko monastycyzm misyjny, ale także nowy ideał mnicha dla Zachodu, czerpiąc go praktycznie z części Italii położonej na południe od Rzymu, gdzie w jego epoce powstało wiele osiedli monastycznych.

Grzegorz poświęca swemu mnichowi drugą księgę słynnych *Dialogów*, w których opisuje między innymi założenie klasztorów w Subiaco i Monte Cassino. Do owoców tego rodzaju monastycyzmu trzeba też zaliczyć *Regula Magistri* anonimowego autora. Można ją uważać za podstawę dla *Regula monasteriorum* Benedykta. Gromadzi ona wcześniejsze doświadczenia monastyczne, w szczególności Augustyna i *Regula Magistri*, wyrażając je w praktycznej zasadzie możliwej do odniesienia do całości ludzkiej aktywności, jaka ma miejsce w klasztorze: słynne motto *ora et labora* (modlitwa i praca). Norma ta była stosowana zgodnie z rytmem życia w klasztorze, gdzie następują po sobie godziny modlitwy wspólnotowej i zaangażowania w pracę. W ten sposób mnich buduje jedność swego życia na prymacie Boga poprzez nieustanną modlitwę, nawet kiedy pracuje, oraz przez ciągłą medytację świętego Pisma (*lectio divina - memoria Dei*), co przeradza się w nieustanną przemianę własnych obyczajów (*conversio morum*). Wierność temu rodzajowi życia duchowego (*vita bonorum*) stawała się dla wszystkich *viva lectio*, to znaczy przykładem życia przeżywanego nie leniwie, lecz oddanego pracy i ożywianego obecnością Boga.

Takie klasztory, skoncentrowane pod władzą opata, dały początek słynnym opactwom benedyktyńskim, które w całej Europie miały swoją niezależną strukturę ekonomiczną. Rolnicze otoczenie opactwa dostawało się pod jego władanie, dając początek przyszłym

latyfundiom średniowiecznym. Pietyzm benedyktynów dla rolnictwa i „sztuk mniejszych”, takich jak miniatura i przepisywanie kodeksów, w wiekach wyniszczających przemian społecznych (wędrówki ludów), pozwolił zgromadzić i ocalić dziedzictwo, które dziś należy do historii cywilizacji europejskiej. Kult liturgiczny i pracowitość stanowiły zatem duszę mnicha benedyktyńskiego, mieszkańca opactw, które stały się skupiskami ludzkimi podobnymi do miast, wręcz okazałymi miasteczkami, gdzie duch obecności Boga dominował nad całym terytorium poddanym opatowi.

Szczególne wpływy na chrześcijańską ewangelizację Europy mieli mnisi irlandzcy, którzy wywodzą się od św. Patryka (+461). Zamieszkał on w Armagh na północy Irlandii. Tego rodzaju monastycyzm zorganizował na sposób monastyczny również diecezje. Był mieszkanką typu gregoriańskiego i benedyktyńskiego: od pierwszego przejął zapał ewangelizacyjny, od drugiego życie wspólne pod władzą opata, rozszerzając je jednak także poza opactwo. Ten nowy model monastycyzmu gromadził wokół opactwa ogół okolicznych ludzkich skupisk, poddanych pod władzę opata, który mógł być także osobą świecką. Taka sytuacja prowadziła bezpośrednio do systemu feudalnego, interpretowanego i stosowanego w oparciu o inspirację religijną: zasadę *ora et labora*. Znaczący był wpływ mnichów irlandzkich także w dziedzinie szkolnictwa, gdzie znacząco przyczynili się do odrodzenia kultury karolińskiej.

## ROZDZIAŁ DRUGI

# Duchowość świeckich

Spojrzymy całościowo na duchowość świeckich, biorąc pod uwagę ich stosunek do posług w Kościele oraz rozwój duchowości małżeńskiej w obrębie społeczeństwa łacińskiego późnej starożytności (wieki III-VII), w którym chrześcijanom przyszło wzrastać. Duchowość świecka kształtowała się stopniowo przez antropologiczne przywrócenie wartości ciała oraz uwrażliwienie sumień na konieczność podjęcia pewnych obowiązków w społeczeństwie. Ogół tych elementów wystarczy nam, aby nakreślić obraz duchowości chrześcijanina świeckiego w późnej starożytności w wymiarze eklezjalnym, rodzinnym i społecznym, mając przy tym na uwadze, że ten ostatni — po pokoju konstantyńskim — stanowił element najtrudniejszy do wypracowania, jeśli chodzi o obecność chrześcijan w świecie.

## 1. Świeccy a posługi

W Kościele starożytnym istniał podział zadań we wspólnocie. Dość szybko na przykład nastąpiło rozróżnienie na świeckiego

i prezbitera<sup>1</sup>, jak też zawężenie znaczenia terminu „kler” od określania całego ludu wybranego Boga do samych przełożonych wspólnoty. Słowo *laikos*, mające podłoże greckie i pochodzące od *laos* (lud), dopiero od czasów Grzegorza Wielkiego nabrało na stałe znaczenia „stada” w kontrapozycji do „pasterza” (kazanie 31,1 Onn).

Wspólnota kościelna przedkonstantyńska tworzyła organizm dość podzielony pod względem funkcji, jak to wynika z *Traditio Apostolica*, która przechowuje ich wykaz. Wspólnota ta jawiła się jednak jako jednolita i zwarta dla świata zewnętrznego, to znaczy przede wszystkim wobec instytucji Cesarstwa, względem których czuła się wyraźnie obco.

Jeśli idzie o strukturę wewnętrzną, to chrześcijanie nie odczuwali żadnego dyskomfortu z tego powodu, że ktoś był osobą świecką, a ktoś inny prezbitrem lub biskupem, choć ruch montanistów wywodzący się z Azji Mniejszej próbował stworzyć pewne przeciwstawienie między Kościołem duchowym i instytucjonalnym oraz nadać kobiecie rolę oficjalną we wspólnocie na równi z prezbitrem/biskupem. Z drugiej strony powszechne było pojęcie hellenistycznego *polis*, które w zwierzchniku (*princeps*) miało swój element jednoczący i nadający mu znaczenie. Przełożeni wspólnoty chrześcijańskiej byli określani nazwami pełnionych urzędów (*presbyter*, *episkopus*), różnymi w zależności od obszarów kulturowych, z jakich pochodzili. Świecki zatem nie wypełniał ani nawet nie myślał wypełniać zadania, jakie miał biskup lub prezbitier. Dotyczyło to nawet zwykłej *eulogii*, czyli modlitwy dziękczynienia za pokarm, jak czytamy w *Tradycji Apostolskiej*; (rozdz. 28). Wszystko to, zważywszy na ówczesną mentalność, nie stanowiło problemu między innymi dlatego, że chrześcijanin świecki faktycznie nie był wyłączany z ważnych decyzji wspólnoty<sup>2</sup>. Kilka przykładów postaw świeckich i pa-

<sup>1</sup> Klemens Rzymski, *Do Koryntian* 40,5: „Człowiek świecki — pisał Klemens Rzymski do Koryntian przypuszczalnie około roku 96, a zatem pod koniec I wieku — jest związany obowiązkami właściwymi świeckim”. Łacińska wersja, która powstała bardzo szybko, głosi: *Plebeius homo laicis praeceptis datus est*. Termin *debeius* (od *plebs*) został później zastąpiony określeniem *laikos* będącym kalką z języka greckiego.

<sup>2</sup> Aby zrozumieć ówczesną mentalność chrześcijańską w odniesieniu do tej konkretnej problematyki, ale też w innych sprawach, trzeba zawsze mieć na uwadze ogólną relację istniejącą między społeczeństwem a Kościołem, tym bardziej że w naszym przypadku chodzi o określone modele społeczeństwa stosowane do wspólnot chrześcijańskich.

sterzy z okresu patrystycznego — a konkretnie wystąpienie laika Hermasa skierowane do prezbiterów Rzymu oraz działalność biskupów Cypriana i Augustyna—pomogą nam uchwycić coś ze wzajemnego oddziaływania na siebie świeckich i przełożonych wspólnoty w starożytnym Kościele łacińskim.

#### a. Przypadek rzymskiego laika Hermasa

Przypadek Hermasa (koniec I w. — początek II w.) potwierdza nam, że świeccy prowadzili owocny dialog z prezbiterami i znajdowali także wzajemne zrozumienie. Hermas, świecki przedstawiciel Kościoła Rzymu, uznaje, że kiedyś nader niefrasobliwie podchodził do swoich chrześcijańskich obowiązków, jednak obecnie nalega, by uwierzono mu w jego pragnienie nawrócenia. W związku z tym pisze dziełko, które zatytułował *Pasterz*. Ma ono formę literacką wizji otrzymanej we śnie na drodze z Rzymu do Cumae: „piękna dama, symbol Kościoła” zachęcała go, by się opamiętał, ponieważ zostanie przywrócony do komunii ze wspólnotą. Wysunął zatem propozycję, aby ochrzczoneму chrześcijaninowi, który dopuścił się występku przeciwko wierze wyznanej podczas chrztu, prezbiterzy udzielili przynajmniej jeden raz możliwości nawrócenia się. Propozycja ta nie tylko została przyjęta, ale wręcz stała się powszechnym prawem w starożytnym Kościele łacińskim<sup>3</sup>.

#### b. Działalność biskupa Cypriana z Kartaginy

Biskup Cyprian z Kartaginy (III w.), głowa Kościoła afrykańskiego, uczynił prawem swego posługiwania biskupiego, by nie robić niczego bez aprobaty swoich prezbiterów i zgody całego ludu. „Od samego początku mego biskupstwa — napisał w jednym z listów — postanowiłem sobie, że nie podejmę niczego z własnej inicjatywy

<sup>3</sup> Dla głębszego poznania historii propozycji Hermasa, znanej jako prawo pokutne *semel* (jeden raz), odsyłamy do naszego wprowadzenia do książki: S. Agostino, *La riconciliazione cristiana. Passi ministero tensioni*, Città Nuova, Rzym 1983. [W owym czasie rozgrzeszenia udzielano zasadniczo tylko w obliczu śmierci — przyp. wyd.]

bez waszej rady i bez zgody naszego ludu (...). Będziemy starać się w dyskusji o powszechną zgodę na podjęte inicjatywy lub te, które trzeba przedsięwziąć, jak tego wymaga wzajemny szacunek” (list 14,4). A w innym liście powtórzył: „Kiedy gromadzą się biskupi i kler, i będzie obecna także rzesza tych, co pozostali wierni — osoby, którym winniśmy wielką cześć ze względu na ich wiarę i bojaźń Bożą — będziemy mogli omówić wszystko dokładnie i drobiazgowo dzięki wspólnemu przemyśleniu” (list 19,2). Skarżył się także, że jego posługiwanie, dzielone ze wszystkimi na poziomie wspólnych decyzji, niekiedy bywało determinowane „upartą i zdecydowaną opozycją”, której stawiał czoła z cierpliwością, „aby przekonywać braci, aż uspokoją swego wzburzonego ducha” (list 59,15).

Z całości można wyczytać, że trudności związane ze wzajemnym współżyciem nie prowadziły go do zniechęcenia w takiej praktyce, ponieważ chodziło o pewną mentalność, wręcz zasadniczą kwestię, a mianowicie „wzajemny szacunek” na poziomie nie tylko wspólnych obowiązków, ale i praw. U Cypriana wyraźnie widać, że w środowisku kościelnym cywilna zasada *senatus populusque Romanus* nie była tylko zwykłym tytułem uznania dla ludu. Być może właśnie na tym polega inność modelu kościelnego w stosunku do ówczesnego wzorca cywilnego. Mówi się bowiem o „wspólnych przemyśleniach”, „zgodzie” na poziomie legislacyjnym, a nie tylko zwyczajnej informacji. Wzajemne prawa były uznawane bez cienia walki między klerem a świeckimi, a nie jak to miało miejsce w społeczeństwie rzymskim, w nieustannych starciach między patrycjuszami a plebejuszami.

### c. Kilka przykładów od Augustyna z Hippony

Wraz z Augustynem wchodzimy już w okres Kościoła pokonstantyńskiego, kiedy wspólnota kościelna była wewnętrznie i zewnętrznie dość już rozwinięta. Populacja chrześcijan z epoki pokonstantyńskiej wymykała się już spod kontroli demograficznej, ponieważ rozszerzyła się na poziomie ogólnym do rozmiarów „katolickich”, czyli powszechnych. Świadectwa Augustyna o roli świeckich we wspólnotach nabierają zatem szczególnego znaczenia.



Biskup Hippony, poruszając się w kręgu tradycji Kościoła łacińskiego<sup>4</sup>, w wyborze Herakliusza na swego następcę (rok 426) poprosił wiernych o wyrażenie zgody, aby móc sporządzić protokół z wyboru. Ludzie byli wzywani aż 25 razy. Przytaczamy odnośny tekst: „Kiedy znów nastąpiła cisza, biskup Augustyn powiedział: «Ja wiem tyle, ile wiecie również wy, ale nie chcę, aby zdarzyło mi się to, co przytrafiło się mnie, o czym wielu z was wie; nie wiedzą tego ci, których w tamtym czasie jeszcze nie było na świecie albo nie byli w wieku rozumienia. Otóż zostałem wyświęcony na biskupa, kiedy żył jeszcze starzec Walery, świętej pamięci ojciec mój i biskup, i zajmowałem katedrę wespół z nim. Ani on, ani ja nie wiedzieliśmy, że zostało to zabronione przez sobór w Nicei. Nie chcę zatem, aby któryś z moich synów był ganiony za to, za co ganiony byłem ja». Wierni wyrazili akklamację aż 16 razy: «Niech będą dzięki Bogu, Chrystus niech będzie uwielbiony»” (list 213).

Inny przykład poszanowania woli ludu chrześcijańskiego u Augustyna spotykamy w związku z postulatami rozwiązania kryzysu donatystycznego w czasie konferencji w Kartaginie w 411 roku. Biskup Hippony zaproponował odwołanie episkopatu afrykańskiego tak katolickiego, jak i donatystycznego, zdając się jednak w tej kwestii na decyzje podjęte przez wiernych poszczególnych diecezji. „Jeśli zaś — wyjaśniał — każda ze wspólnot chrześcijańskich chce mieć własnego biskupa, i nie chcąc zaakceptować tej niezwyklej sytuacji, nie będą w stanie tolerować udziału dwóch biskupów w rządzeniu tym samym Kościołem, obydwaj usuniemy się ze stolicy (biskupiej)”<sup>5</sup>.

Przytaczamy jeszcze trzecie świadectwo z czasów św. Augustyna, z zachowanego fragmentu jego kazania do ludu. Tekst ten ma ogromne znaczenie, ponieważ przypisuje on zgodzie ludu wartość

<sup>4</sup> Na temat wyborów biskupa oraz członków kleru w Kościele sprzed ugody Konstantyńskiej zob. *Traditio Apostolica*, 2: „Niech będzie wyświęcony na biskupa ten, kto został wybrany przez cały lud”; Cyprian, list 67,5,1: „Należy wybierać biskupa w obecności ludu. Ludzie znają rzeczywistość życia każdego, a żyjąc razem, potrafią ocenić jego sposób prowadzenia się”; list 38,1: „Kiedy mamy wyświęcać duchownych, zwykliśmy się konsultować przed święceniami i badać moralność oraz zasługi każdego w trakcie publicznego zgromadzenia”. Jeszcze w czasach Leona Wielkiego obowiązywało następujące wskazanie (list 10,6): „Kto ma być postawiony nad wszystkimi, powinien być wybrany przez wszystkich”.

<sup>5</sup> List 128,3. Propozycja Augustyna skierowana do biskupów katolickich i donatystycznych, by złożyli dymisję, gdyby okazali się niezdolni do przywrócenia jedności w Kościele afrykańskim, została przyjęta przy zaledwie dwóch głosach przeciwnych.

prawną w decyzjach, to znaczy bez tej zgody określone decyzje w Kościele były nieważne. Nie chodziło zatem o jakiś sposób sprawowania urzędu przez Augustyna z uległością wobec ludu, co mogłoby być jego osobistym wyborem duszpasterskim, lecz o kierunek normatywny ówczesnej wspólnoty chrześcijańskiej.

Lud na znak aprobaty odzywał się słowem: „Amen!”, które miało wartość prawną podpisu. Przytaczamy ten fragment także po łacinie, aby zwrócić uwagę na terminologię: „Bracia moi, «Amen» jest waszym podpisem, jest waszą zgodą, jest waszym ustaleniem (*Fratres mei, amen vestrum subscriptio vestra est, consensus vestra est, adstipulatio vestra est*)”.

#### d. Okres po Augustynie

Zaraz po św. Augustynie (+430) zmieniło się wiele rzeczy. Na Wschodzie uprawnienia metropolity zastąpiły decyzje, które podejmowano przy zgodzie ludu\* .Jako powód podano, że w ten sposób uniemożliwi się wichrzycielskiej i zgiełkliwej masie narzucanie „z placu” swego kandydata<sup>6</sup>. Na Zachodzie również jesteśmy świadkami stopniowego zmniejszania się liczby wystąpień ludu przy podejmowaniu decyzji dotyczących wspólnoty. Również w kręgach chrześcijańskich przyswojono sobie ideę, że tak jak jedna jest władza właściwa księciu, cesarzowi, królowi (w odniesieniu do instytucji cywilnych), tak samo w Kościele jedna jest władza właściwa biskupowi, biskupowi Kościoła w Rzymie. Utrwaliła się praktyka, że ważne kwestie należy rozwiązywać między reprezentantami jednej i drugiej władzy, wręcz między dwiema najwyższymi władzami (cesarzem i papieżem), a następnie powinno się je zakomunikować ludowi, aby wprowadzał je w życie.

W Kościele konstantyńskim umocnił się trzyczęściowy podział ludu Bożego zgodnie z porządkiem święceń: kler, mnisi i małżonkowie. W ten sposób powstała hierarchia, która praktycznie przenosiła wszelkie decyzje na biskupa, uważanego za jedyne zdolnego

\* Mowa o mianowaniu biskupów (przyp. wyd.)

<sup>6</sup> Takie było stanowisko soboru w Laodycei (ok. 430 r.), kan. 13.

podejmować postanowienia autorytatywne i zgodne z prawowier-  
ną nauką. Dobrze ilustrują to dwa przykłady. Pierwszy dotyczy  
decyzji papieża św. Leona Wielkiego zakazującej każdemu — bez  
względu, czy był mnichem, czy świeckim — nauczać lub wygłaszać  
kazania w kościele, za wyjątkiem upoważnionych ministrów (list  
119,6). Wystąpienie publiczne mogło być zadaniem wyłącznie sto-  
jącego na czele wspólnoty. Zgodnie z tym nowym stylem postępo-  
wał także cesarz Walentynian (i jest to drugi przykład), który  
odmówił interwencji — i słusznie — w materii religijnej. „Ja — napi-  
sał do biskupa Heraklei — jestem świeckim, zatem nie wkraczam  
w kwestie dogmatów; te sprawy należą do kleru” (Sozomen, *Histo-  
ria Kościoła* 7,7).

Wyraźnie widać w tym ostatnim stanowisku, że przenoszono już  
na kler — niesłusznie — wyłączną kompetencję w sprawach religii  
chrześcijańskiej. Cesarz miał rację, mówiąc, iż władza cywilna nie  
powinna tu się liczyć, niemniej jednak jako motywację przytoczono  
nie tyle niekompetencję władzy politycznej w materii religijnej,  
co byłoby słuszne, lecz fakt bycia osobą świecką.

Wspólnota chrześcijańska pokonstantyńska, znalazła się, jeśli  
chodzi o relacje wewnątrzkościelne, pod wieloma względami w sy-  
tuacji odpowiadającej przekonaniu, jakie miał wspomniany wyżej  
cesarz Walentynian. Historia Kościoła tradycji łacińskiej przedsta-  
wia — do czasu śmierci Augustyna (+430) — stałe zróżnicowanie  
posług, które niezależnie od wykonujących je osób fizycznych stwa-  
rzały codzienny obraz pewnego *corpus* kościelnego, mającego świa-  
domość własnej jedności, owocu wspólnej odpowiedzialności  
i współpracy. Ówczesna metoda komunii listownej — zatwierdzona  
przez włączenie prowadzonej korespondencji do celebracji eu-  
charystycznej jako znak wzajemnej komunii, konsultacji i wspólnie  
podejmowanych decyzji w ważnych dla wspólnoty sprawach, takich  
jak wybór biskupa, prezbitera i innych duchownych — nie tylko daje  
nam obraz mentalności kościelnej, ale była to także norma, do któ-  
rej stosowali się chrześcijanie. Po Augustynie Kościół został wciąż-  
gnięty w przemiany społeczne, jakie dokonywały się z powodu  
rozpadu instytucji Cesarstwa Rzymskiego. Laikat—z punktu widze-  
nia eklezjalnego — stopniowo stawał się coraz bardziej „przedmio-  
tem” troski kleru; perspektywa bycia „podmiotem kościelnym”

będzie musiała jeszcze zaczekać na refleksję, praktykę i duchowość zapoczątkowaną dopiero przez Sobór Watykański II w XX wieku<sup>7</sup>.

## 2. Seksualność i duchowość małżeńska

Najbardziej wymowne świadectwa na temat duchowości małżeńskiej w odniesieniu do starożytnego Kościoła łacińskiego znajdujemy u Tertuliana i Augustyna z Hippony. Pokróćce nakreślimy wkład każdego z nich.

### a. Tertulian

Refleksja Tertuliana na temat małżeństwa jest bardzo bogata, zarówno wykładana pozytywnie, jak i prowadzona w duchu polemiki z ówczesnym enkratyzmem marcjonitów. Jako pierwszy aspekt ten katecheta z Kartaginy podkreślał wyjątkowość duchową małżeństwa zawartego między chrześcijanami jako wyrazu jedności mężczyzny i kobiety. W przeżywaniu wiary w Chrystusa znajduje ono swoje źródło i swoją podstawę bytu.

„Czy będziemy kiedykolwiek w stanie opisać — pyta Tertulian w swoim traktacie *Do żony* (8,6-8) — szczęśliwość małżeństwa, które jest połączone przez Kościół, utwierdzone przez ofiarę eucharystyczną i przypieczętowane modlitwą błogosławieństwa? Aniołowie je ogłaszają, Ojciec je zatwierdza (...). Jakąż parą będzie ta złożona z dwojga chrześcijan żyjących wspólnie w jednej nadziei, jednym pragnieniu, jednej dyscyplinie i jednakowym stanie sług! Oboje są rodzeństwem, oboje są towarzyszami posługiwania. Nic ich nie rozdzieli — ani duch, ani ciało; oni są wszak oboje jednym ciałem (1 Kor 6,16). Gdzie jest jedno ciało, tam jest także jeden duch: razem się modlą, razem oddają Bogu pokłon, razem odprawiają posty, wzajemnie się pouczają, zachęcają, dodają sobie odwagi. Razem

<sup>7</sup> Paolo Siniscalco, *Laid e laica. Un profilo storico*, Ave, Rzym 1986; A. Faivre, *I laici alle origini della Chiesa* (tłum. z jęz. fran.), Paoline, Rzym 1986.

spotkasz ich oboje w kościele Bożym, razem na uczcie Boga, razem w trudnościach, razem w prześladowaniach, razem w chwilach wytchnienia. Jedno nie ma nic do ukrycia przed drugim, jedno nie musi wstydzić się przed drugim, jedno nie jest powodem zakłopotania dla drugiego. Z całą wolnością idą odwiedzić chorego i niosą pomoc potrzebującemu. Jałmużny oddają bez obaw, na ofiarę [tj. liturgię eucharystyczną] udają się bez niepokoju, swoje obowiązki codzienne wykonują bez przeszkód. Znaku krzyża nie muszą wykonywać w ukryciu, święta obchodzą bez lęku, a modlitwy błogostwieństwa nie muszą wypowiadać w milczeniu. Głośno powtarzają między sobą psalmy i hymny (Kol 3,16), wręcz wzajemnie rzucają sobie wyzwanie, kto lepiej wyśpiewa je swemu Panu. Widząc i słysząc te rzeczy, Chrystus raduje się. Zsyła im swój pokój. Gdzie są dwaj (Mt 18,20), tam jest także On, a gdzie On jest obecny, tam nie ma złego”<sup>8</sup>.

Stawiając czoła enkratyzmowi marcjonitów, którzy negatywnie oceniali seksualność małżeńską, a więc także wartość zaślubin<sup>9</sup>, Tertulian zdecydowanie bronił seksualności i dobroci małżeństwa. Kiedy wstąpił w szeregi ruchu montanistów, niezbyt mógł się pogodzić z ich stanowiskiem w kwestii drugiego małżeństwa, które ze względu na swój rygorizm moralny uważali oni za cudzołóstwo. Warto będzie przytoczyć pewien jego tekst przeciwko Marcjonowi, abyśmy mogli lepiej uchwycić chrześcijańskie podejście do życia małżeńskiego w starożytnym świecie łacińskim, którego Tertulian był jednym z najbardziej liczących się głosów

„U Marcjona — stwierdza Tertulian — ciało nie może być chrzczone, jeśli osoba nie jest dziewicą, jeśli nie jest wdową, jeśli nie jest

<sup>8</sup> W rodzinie chrześcijańskiej absolutyzm *paterfamilias* z rodziny rzymskiej ustąpił miejsca relacji bycia wszystkich *famuli*, czyli sługami, a nawet współsługami, ponieważ jedynym Panem (*Dominus*) jest Jezus Chrystus. Dla obszerniejszego komentarza do przytoczonego tekstu odsyłamy do książki: *Tertulliano, Il matrimonio cristiano nel cristianesimo preniceno* (red. Pier Angelo Gramaglia), Borla, Rzym 1988.

<sup>9</sup> Marcjon, pochodzący z Pontus Euxinus, był wielkim miłośnikiem starożytności. Wstępując we wspólnotę rzymskiej w szeregi chrześcijan, chciał stopić nową wiarę ze starożytnością. Walczył o chrześcijaństwo „nowoczesne”, grecko-rzymskie (a zatem o podłożu platońskim, które przeciwstawiało to, co materialne i zmysłowe, temu, co duchowe), całkowicie wykorzenione z gleby żydowskiej. Wprowadził więc przeciwstawienie między świętymi Pismami Żydów a chrześcijańskimi: pierwsze (tj. Stary Testament) były dziełem Boga sędziego i mściciela, różnego od Boga ojcowskiej dobroci, przedstawionego w Nowym Testamencie.

bezzenna, jeśli nie zasłużyła sobie na chrzest przez zerwanie więzi małżeńskiej, tak jakby również w przypadku eunuchów ciało nie rodziło się z małżeństwa. Nie ma żadnej wątpliwości, że tego rodzaju zalecenia opierać się będą na radykalnym potępieniu stosunków małżeńskich. Zobaczymy, czy chodzi o potępienie słuszne, czy nie narażamy się przez nie na unicestwienie świętości tak jak słynni nikolaici, zwolennicy rozwiązłości i lubieżności. My natomiast znamy świętość, nie potępiając małżeństwa. Staramy się ją osiągnąć i woleć ją już nie tak, jak preferuje się coś dobrego nad złe, lecz jako coś lepszego od innego, również dobrego. Małżeństwa bowiem my nie odrzucamy, ewentualnie tylko z niego rezygnujemy; i również świętości nie narzucamy, lecz raczej ją doradzamy (...) w oparciu o siły, jakie każdy posiada. Potrafimy wreszcie bronić zdecydowanie stosunków małżeńskich. Kiedy się je oskarża z wrogością, że są czymś obrzydliwym, to chce się w ten sposób usunąć Stwórcę, który przecież pobłogosławił takie stosunki na mocy ich obiektywnej godności (...), dokładnie tak samo, jak pobłogosławił cały ogół stworzenia, przeznaczając je dla celów zdrowych i prawych. Nie byłoby przecież rzeczą logiczną potępić również pokarmy z tego powodu, że kiedy bywają wyszukiwane z przesadnym zabieganiem, narażają na grzech łakomstwa; ani tym bardziej oskarżać ubrania za to, że jeśli są uszyte z drogich materiałów, nadymają człowieka próżną chwałą. Tak samo oczywiście nie będzie można brzydzić się stosunkiem seksualnym w małżeństwie tylko dlatego, że stosowany w sposób nieumiarkowany, powoduje wybuch pożarów rozwiązłości. Istnieje ogromna różnica między słuszną racją a winą, między zachowaniem zgodnym z prawem a naruszeniem prawa. Dlatego w tej dziedzinie to nie instytucję małżeństwa, lecz jego wypaczenia należy potępić (...). A jeśli już zostaje postawiona jakaś granica małżeństwu — z ograniczeniami, których bronimy jako jawnie pochodzących od Parakleta i uzasadnianych motywami duchowymi, dozwalającymi po chrzcie na tylko jedno małżeństwo — to trzeba również uznać, że zadanie ustalenia tych granic należy do samej zainteresowanej osoby” (*Adversus Marcionem* 1, 29,1-7).

Tertulian, już jako wyznawca montanizmu, który dopuszczał tylko jedno małżeństwo po chrzcie, tak streścił w swoim piśmie *De monogamia* różne stanowiska ówczesnych chrześcijan wobec mał-

żeństwa: „Heretycy usuwają małżeństwo, psychicy [=katolicy] mnożą je. Pierwsi nie żenią się nawet jeden raz, drudzy nie czynią tego tylko jeden raz” [to znaczy dopuszczają drugie małżeństwo po owdowieniu] (*De monogamia* 1,1).

## b. Augustyn z Hippony

Aby uchwycić duchowość Augustyna w odniesieniu do życia małżeńskiego, dobrze będzie przypomnieć kształtowanie się jego koncepcji antropologicznej, stopniowo odchodzącej od Platońskiej. Dokonywało się to w latach 396-426, to znaczy od jego wyboru na biskupa Kościoła w Hipponie. Był to najbardziej intensywny okres w jego życiu jako pasterza i pisarza. Charakteryzuje się on stopniowym zrywaniem z licznymi tezami neoplatońskimi i w konsekwencji przywróceniem wartości temu, co zmysłowe, a więc ciału, i uznaniem wartości małżeństwa.

Spośród pism, które świadczą o tym przejściu, wystarczy wymienić *De doctrina Christiana*. Jego pierwsze dwie księgi powstały w latach 396-397, natomiast trzecią i czwartą napisał później, w 427 roku. Krótkie porównanie tego dzieła z *De vera religione* z roku 390 jasno pokazuje rozczarowanie Augustyna antropologią neoplatońską. Z innych pism datowanych po roku 396 należałoby w związku z naszym tematem wspomnieć szczególnie *Confessiones* i *De civitate Dei*.

*Wyznania* informują nas, że refleksja nad wcieleniem Słowa skłoniła go do zmiany własnej wizji antropologicznej o podłożu neoplatońskim<sup>10</sup>. W *Państwie Bożym* z kolei Augustyn stanął między innymi przed zadaniem zbadania tez Orygenesusa (jego własnych lub jemu przypisywanych) na temat ciała<sup>11</sup>. Chodziło o pewien zespół okoliczności — z których nie najmniej ważną była polemika Augu-

<sup>10</sup> *Conf* 7,19,25: „Jaka zaś kryła się tajemnica w tym, że Słowo stało się ciałem — tego nawet nie przeczuwałem”. Nieco wcześniej w tym samym rozdziale odczytywał dziewicze narodziny Chrystusa jako pogardę dla dóbr doczesnych: „Jego cudowne zrodzenie z dziewiczej Matki, przez które nam okazał, że ziemskimi dobrami należy wzgardzić w celu osiągnięcia życia nieśmiertelnego...”. Jesteśmy w roku 400 i Augustyn mnoży wyraźnie wysiłki uporządkowania na nowo tego, co doczesne, w świetle wcielenia Słowa.

<sup>11</sup> V Grossi, *L'apporto del De civitate Dei all' antropologia agostiniana*, w: Elena Cavalcanti (red.), *Il De civitate Dei: L'opera, le interpretazioni, l' influsso*, Herder, Rzym 1996, s. 271-292.

styna z Julianem z Aeclanum (zob. na przykład pismo *Małżeństwo i pożądanie*) — które doprowadziły biskupa Hippony do nakreślenia nowych horyzontów w odniesieniu do cielesności w ogóle, a szczególnie do ludzkiej seksualności.

W pierwszej księdze dzieła *O nauce chrześcijańskiej* spotykamy przede wszystkim powrót do koncepcji ciała jako elementu konstytutywnego dla człowieka<sup>12</sup>, a jednocześnie porzucenie idei posiadania (ciało byłoby jednym z dóbr, jakie człowiek posiada — teza występująca jeszcze w *De vera religione*), która doprowadziła go niegdyś do stwierdzenia, że „ciała nie są tym, czym jesteśmy rzeczywiście” (*De vera rel* 46,89). Otóż człowiek jest ciałem i duszą, a więc nie może być słuszny neoplatoński stosunek do ciała. Odzyskał zatem w pozytywnym sensie stwierdzenie Pawła z Listu do Efezjan (rozdz. 5) na temat „ciała”, które jeszcze w *De vera religione* rozumiał jako coś zmysłowego, co przeciwstawia się duchowi, co zatem należy nienawidzić i przed czym trzeba uciekać.

Po roku 396 Augustyn nie proponował już w stosunku do ciała ascezy nienawiści, etyki unicestwienia zgodnie z twierdzeniami manichejskimi i neoplatońskimi zarazem, które uważały za człowieka kompletnego człowieka bez ciała. Uznawał natomiast potrzebę walki polegającej na cierpliwości i życzliwości, walki skierowanej przeciwko „temu nigdy nieokiełznanemu nawykowi ciała”, który hamuje pęd ku niezmiennemu Bogu<sup>13</sup>.

Ważny w tej nowej perspektywie jest fakt, że przytaczając myśl Pawła na temat ciała — a mianowicie, że ciało każdy *żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus [żywi i pielęgnuje] Kościół* (Ef 5,29) — Augustyn uzasadnia taką postawę prawem naturalnym (*inconcussa naturae lege*) (*De doctrina*

<sup>12</sup> *De doctrina Christiana* 1,26-27: „Człowiek jest bowiem złożony z duszy i z ciała”. Por. także znane fragmenty z *De continentia* 12,26; *De trinitate ecclesiae catholicae* 14. Podziw dla ludzkiego związku znajdujemy w *Deciv. Dei* 1,10: „Ich zjednoczenie to wielki cud, niepojęty dla człowieka: to człowiek”.

<sup>B</sup> *De doctrina Christiana* 1,24,24; 1,24,25: „indomitam carnalem consuetudinem”. W *Wyznaniach* Augustyn odczuwa ciało (*consuetudo carnalis*) jeszcze na sposób neoplatoński, jako ciężar, który przeszkadza mu w stałym cieszeniu się Bogiem, zgodnie z Mdr 9,15 (*corpus quod corruptum adgravat animam*), „Zdumiewało mnie, że chociaż miłowałem już Ciebie, a nie jakieś widmo zamiast Ciebie, jednak nie byłem stały w radowaniu się moim Bogiem. Oto Twój czar porywał mnie ku Tobie, a niebawem odrywała mnie od Ciebie moja własna siła ciężkości i znowu spadałem ku rzeczom tego świata, płacząc. Owa siła ciężkości to były nawyki cielesne (...), albowiem ciało, ulegające zepsuciu, obciąża duszę” (*Wyznania* 7,17,23).



*Christiana* 1, 26-27). W historii chrześcijaństwa łacińskiego stanowiło takie oznaczenie, przynajmniej z teoretycznego punktu widzenia, definitywne przewycięzenie antropologii Platonskiej, która uważała ciało nie za element konstytutywny człowieka, lecz jedynie więzy, od jakich trzeba było się uwolnić. Nowa perspektywa Augustyna otwierała odmienne horyzonty dla cielesności w ogóle, a więc i dla rozumienia ascetyki (czystości) i seksualności ludzkiej, w szczególności miłości małżeńskiej.

Nurty chrześcijańskie o podłożu enkratycznym<sup>14</sup>, w starożytności inspirujące wiele grup ascetycznych, które w mniej skrajnych postaciach dopuszczały nawet pierwsze małżeństwo (jako konieczność), znalazły w antropologicznej wizji Augustyna, dojrzałej po jego wyborze do godności biskupiej (rok 396-397), punkty odniesienia dla odnalezienia innej i bardziej ortodoksyjnej równowagi. Kiedy ciało zaczęło widzieć jako konstytutywne dla człowieka na równi z duszą, ocena ciała i sam problem seksualny zaczęły domagać się tak u Augustyna, jak i w ogóle w chrześcijaństwie łacińskim nowego ujęcia. W tej nowej optyce antropologicznej relacje ludzkie znajdowały bowiem swoje regulacje w sensie pozytywnym, a nie przede wszystkim negatywnym (przeciwstawienie ciała duszy, powstrzymywanie się od pożądań, używanie ciała w podporządkowaniu duszy). Ponadto były rządzone prawem miłości i obejmowały zarówno duszę, jak ciało. Miłość heteroseksualna nie może bowiem ograniczać się jedynie do duszy (teza Augustyńska z okresu platońskiego, obecna jeszcze w *De vera religione* z 390 roku), lecz powinna dotyczyć także ciała, jako że sama łaskawość Boga okazuje się za pośrednictwem ciała<sup>15</sup>. Miłość bliźniego zatem — a więc także stosunek heteroseksualny—obejmuje z prawa naturalnego ciało i duszę<sup>16</sup>. Ta konkluzja Augustyna, rozszerzona na cały porządek naturalny

<sup>14</sup> Pewien tekst enkratyty Tacjana, zachowany przez Klemensa Aleksandryjskiego, uważał zjednoczenie małżeńskie za usługę oddawaną „nieumiarkowaniu, cudzołóstwu i diabłu” (*Kobierce* 3,12,81,1-2). O tego rodzaju ruchach mówią także zbiory herezjologiczne starożytności chrześcijańskiej (wśród najważniejszych zob. Epifaniusz, *Panarion*; Augustyn, *De haeresibus*; dzieło Arnobiusza Młodszego *Praedestinatus* napisane w latach 435-450).

<sup>15</sup> *O nauce chrześcijańskiej* 1, 23,32. Źródłem tej nowej wizji u Augustyna było zrozumienie pośrednictwa ciała jako koniecznej drogi poznania a uszy. W *Wyznaniach* pisze: "W taki sposób krok za krokiem moje myśli zmierzały od rzeczy materialnych do duszy poznającej świat poprzez zmysły (*ad sentientem per corpus animam*), a od niej do tej wewnętrznej mocy duszy, której zmysły przekazu ją wieści o faktach zewnętrznych" (*Wyznania* 7, 17,23).

<sup>16</sup> *O nauce chrześcijańskiej* 1.26,27 i 28,29.

relacji ludzkich, przewyciężała dychotomię koncepcji cząstkowej w odniesieniu do cielesnego elementu ludzkiego związku, nie tylko neoplatońskiej lub manichejskiej, lecz także istniejącej w chrześcijaństwie jako pewna interpretacja objawienia Bożego.

Z pewnością dziełem ujmującym syntetycznie tę koncepcję etyczno-antropologiczną, opartą na przywróceniu pozytywnej wartości ciała także na poziomie natury, było *De bono matrimonii* z roku 401. W piśmie tym Augustyn uważa bowiem miłość małżeńską w całości za pewne dobro: na mocy prawa naturalnego wszyscy cieszą się w małżeństwie dobrem związanym z więzią małżeńską (*fides*, tj. czystość małżeńska) i dobrem potomstwa (*bonum prolis*), a poza tym chrześcijanie cieszą się dobrem związanym z sakramentalnością małżeństwa (*bonum sacramenti*)<sup>17</sup>.

Innym ważnym elementem, jaki Augustyn wypracował w okresie od początku swego biskupstwa, była koncepcja konkretnej natury człowieka, to znaczy historycznie istniejącej, w której ciało nie utożsamia się z „platońskim” elementem zmysłowym (stanowisko podtrzymywane przez niego jeszcze w *Soliloquiach*), lecz z elementem „zmysłowym zniszczalnym”, jaki dostał się do istoty ludzkiej w następstwie grzechu prarodzciców. Dzięki takiemu rozróżnieniu Augustyn odzyskiwał dobroć elementu cielesnego jako takiego, zarówno dla pozytywnego ukierunkowania etyki w odniesieniu do ciała, jak i dla racjonalnego uzasadnienia możliwości zmartwychwstania ciała. W ten sposób mógł także przewyciężyć tezę o całkowitej spirytualizacji ciała zmartwychwstałego, którą wówczas przypisywano Orygenesowi. W *De civitate Dei*, w szczególności w księdze XIII, znajdujemy całość tej syntezy: ciała jako takie są dobre i nie są ciężarem dla duszy, są nim jedynie jako zniszczalne (13,16); dlatego też ciało jako ciało należy odróżnić od „ciała zniszczalnego” (22,11); Adam został uczyniony „w duszy żyjącej”, a więc nie w „duchu ożywiający” (13,23)\*; ciała zmartwychwstałe będą duchowe nie dlatego, że przestaną być ciałami, lecz ponieważ będą żyć dzięki Duchowi ożywiającemu (13,22); w ciałach duchowych

<sup>17</sup> W związku z trzema dobrami małżeństwa (*fides — proles — sacramentum*) zob. u Augustyna oprócz *De bono matrimonii* także: *De genesi ad litteram* 9,7,12; *De nuptiis et concupiscentiâ*, księga I., *Listy* 6,5 i 7.

\* Por. 1 Kor 15,45 (przyp. wyd.)

pozostanie substancja cielesna bez jakiegokolwiek zniszczalności lub słabości (13,24), a więc nie tylko przymioty cielesne. Samo ciało osiągnie nieśmiertelność (20,14; zob. także *Listy* 20,6 i 187,10).

Jako tekst ujmujący syntetycznie myśl Augustyna na temat wartości małżeństwa przytaczamy poniżej kilka fragmentów z powyższego pisma *O dobru małżeństwa*, które zaczyna się w następujący sposób: „Każdy człowiek jest częścią rodzaju ludzkiego. Do jego natury wchodzi element społeczny, a więc także siła przyjaźni jest wielkim dobrem, które posiada on jako wrodzone. Z tego powodu Bóg chciał dać wszystkim ludziom początek od jednej osoby, tak aby w swojej społeczności byli związani nie tylko przynależnością do tego samego rodzaju, lecz także przez więź pokrewieństwa. Dlatego pierwszym naturalnym związkiem społeczeństwa ludzkiego jest ten między mężczyzną a kobietą. I Bóg również nie stworzył każdego z tych dwojga oddzielnie, łącząc ich później jako obcych, lecz stworzył jedno z drugiego, a bok męczyzny, z którego została wzięta i ukształtowana kobieta, wskazuje na siłę ich związku. Wzajemnie bowiem łączą się ci, którzy wspólnie podążają i którzy wypatrują tego samego celu (1,1). (...) Chcemy teraz powiedzieć, (...) że życie seksualne małżonków jest dobrem (...), słusznie jednak pytamy się, dlaczego jest ono dobrem. Wydaje mi się, że jest nim nie tylko ze względu na rodzenie dzieci, lecz także dlatego, że tworzy naturalną społeczność między dwiema płciami (3,3). (...) Zatem święte są także ciała małżonków, którzy są sobie wzajemnie wierni, tak jak są wierni Bogu” (11,13).

Egzegeta Hieronim, nieco starszy od Augustyna, mówi o niewygodach lub dokuczliwościach małżeństwa (*nuptiarum molestiae/angustiae*), odwołując się do zagubionego dziełka Tertuliana. Teza ta była później bardzo wykorzystywana dla porównania małżeństwa z wyborami celibatu lub dziewictwa<sup>18</sup>. W istocie w chrześcijaństwie łacińskim utrwaliły się trzy kategorie chrześcijan: dziewice, „wstrzeмиęźliwi” i małżonkowie (albo kler /mnisi/ dziewice i małżonkowie), gdzie każda z tych kategorii miała swoją odrębną duchowość, choć w obrębie jednego Kościoła.

<sup>18</sup> Hieronim, *Listy* 22,22; *Adversus Iovinianum* 1,23. Na temat możliwych wpływów Tertuliana na Hieronima zob. C. Micaelli, *L'infusso di Tertulliano su Girolamo. Le opere sul matrimonio e le seconde nozze*, „Augustinianum” 19 (1979), s. 415-429.

## ROZDZIAŁ TRZECI

# Duchowość biblijna

Duchowość łacińska ponicejska przybierała różne formy, które poniżej omówimy. Były to: duchowość biblijna proponowana przez Hieronima; duchowość miłości chrześcijańskiej Augustyna z Hippony; duchowość liturgiczna rozwinięta przez papieża Leona I.

W epoce patrystycznej Biblię odczytywano jako źródło wiary chrześcijańskiej. Stąd pełniła ona rozmaite funkcje: pozwalała poznać Boga, prowadząc do nawiązania z Nim relacji; stanowiła pokarm dla wiary i modlitwy chrześcijanina; była regułą życia chrześcijańskiego. Biblię czytano w symbolicznej optyce drzewa, z którego zewsząd zbiera się błogosławione owoce jako pokarm duchowy, albo w perspektywie źródła, z którego czerpie się napój dla ugaszenia pragnienia Boga.

Podstawą do czytania całej Biblii w jej wielu sensach stały się teksty Pawłowe z Pierwszego listu do Koryntian (10,2 o pokarmie i napoju duchowym), jak to wyjaśniał aleksandryczyk Orygenes (trzy sensory Pisma: dosłowny, etyczny, duchowy), a także teoria wielu sensów wypracowana przez Augustyna z Hippony, dla którego wszystko zbiega się w sensie - niekiedy jawnym, niekiedy ukrytym — miłości Boga i bliźniego, obecnej na każdej stronicy i w każdym słowie świętych Pism. Na przykład diakon Efrem tak pisał o wielu

sensach Pisma świętego: „Twoje słowo, Panie, przedstawia wiele różnych aspektów, tak jak liczne są perspektywy tych, którzy je studiują. Pan (...) ukrył w swoim słowie wszelakie skarby, aby każdy z nas znalazł bogactwo w tym, co kontempluje. Jego słowo jest drzewem życia, które z każdej strony przynosi błogosławione owoce, tak jak skała otwarta na pustyni, która z każdej [dostępnej] strony stała się dla każdego człowieka napojem duchowym. *Jedli* — mówi Apostoł — *pokarm duchowy i pili napój duchowy*” [1 Kor 10,2].

W niniejszym rozdziale zatrzymamy się nad biblijnym dziedzictwem duchowym przekazanym przez Hieronima Kościołowi łacińskiemu, omawiając szerzej dwa zagadnienia. Pierwsze dotyczy jego autorytetu biblijnego w Kościele, drugie związane jest ściślej z duchowością biblijną jako taką.

## 1. Autorytet biblijny Hieronima

Hieronim zawsze cieszył się wielkim autorytetem w Kościele. Już za jego życia wszyscy na Zachodzie zwracali się do niego, aby zarówno jego pomocą rozwiązać kwestie zarówno biblijne, jak i doktrynalne, od Paulina z Noli po Augustyna i innych. Potwierdzają to nie tylko liczne odpowiedzi zawarte w zbiorze jego listów, ale też oceny wystawiane mu przez jego współczesnych i potomnych. Pisali o nim na przykład: Orozjusz, „Błogosławiony Hieronim, na którego słowo cały Zachód czeka jak na rosę” (*Apologia* 4,6; CSEL 5,608); Jan Kasjan: „Hieronim, nauczyciel katolików, którego pisma rozchodzą się po całym świecie niczym Boże pochodnie” (*De incarnatione* 7,26; CSEL 17,384); Prosper z Akwitanii nazywa go „nauczycielem świata” (*Carmen de ingratis* 121, w 57); Sulpicjusz Sewer: „Hieronim, mąż w najwyższym stopniu katolicki i biegły w Pismach” (*Dialogus* 1,7,3; CSEL 1,159).

Szczególny związek łączył Hieronima z Augustynem, tak za ich życia, jak i po śmierci, w tradycji Kościoła łacińskiego. Więź listowna między nimi zaczęła się około roku 393<sup>1</sup>. Ze strony Hieronima

<sup>1</sup> Zachowało się osiem listów Hieronima i dziewięć Augustyna.

początkowo wyczuwało się pewne zahamowania w stosunku do Augustyna z powodu wątpliwości tego ostatniego co do jego (Hieronima) łacińskiej wersji Biblii Starego Testamentu (Wulgaty), stworzonej na podstawie tekstu hebrajskiego, a nie greckiego Septuaginty (Hieronim, list 104-105).

Po upadku Rzymu w 410 roku Hieronim i Augustyn znaleźli punkt styczności w jednakowym sprzeciwie wobec sposobu rozumienia religii chrześcijańskiej głoszonego w Rzymie i gdzie indziej przez brytyjskiego mnicha Pelagiusza. Schronił się on najpierw w Afryce, a następnie w Jerozolimie, gdzie został dobrze przyjęty przez biskupa Jana. Hieronim, który dostrzegał w pelagianizmie niebezpieczeństwo podobne do orygenizmu, przestrzegł także Augustyna, pisząc *Dialogas contra Pelagianos*. Wymiana listów między tymi dwoma świętymi (listy 115-116 wśród listów Hieronima) wskazuje na ich trwałą już przyjaźń. Hieronim, bliski swoich ostatnich dni, skierował pod adresem biskupa Hippony jedną z najpiękniejszych pochwał. Przytacza nam ją sam Augustyn, pisząc do biskupa Optata: „Posłuchaj przez chwilę, co mi napisał [Hieronim] w zeszłym roku [list Augustyna datuje się na początek roku 420]: «Znalazłem się w bardzo krytycznym momencie (...). Proszę Twoją Wielbność, byś pozwolił mi wygłosić nieco pochwał na cześć Twojego geniuszu. Jeśli między nami są dyskusje, to tylko dla nauczania się czegoś więcej (...). Ja ze swej strony postanowiłem kochać Cię, oddawać Ci cześć, szanować Cię, podziwiać Cię, bronić Twoich twierdzeń, jakby były moimi” (list 202/A, 1,3). Również Augustyn często chwalił Hieronima za jego dzieła (list 167, 2,21; 172,1; 202A, 1,3).

Po śmierci Augustyna stale powtarzały się wystąpienia biskupów Rzymu w obronie ich obydwóch, jako że niektórzy próbowali ich sobie przeciwstawiać. W środowisku łacińskim, w następstwie najpierw polemiki orygenesowskiej, a później pelagiańskiej (w szczególności od roku 420, zob. V. Grossi, „Augustinianum” 26,1986, s. 229-240), trwała bowiem cała kampania oszczerstw wymierzona w największych pisarzy chrześcijańskich, a mianowicie Tertuliana, Orygenesesa, Hieronima i Augustyna.

Autorytet Hieronima w Kościele wynikał jednak nie tylko z jego znakomitego wykształcenia literackiego, które oddał na służbę

tekstu biblijnego. Stawiano go na równi z Augustynem także jako autorytet doktrynalny. Ich prestiż w dziedzinie nauki wiary umocnił się na całym chrześcijańskim Zachodzie od końca V wieku. Stało się to za sprawą papieża Gelazego, a dokładniej przez włączenie ich pism do *Decretum Gelasianum*, określającego, które księgi należy przyjąć w Kościele katolickim za wiarygodne. Dekret ten wskazał w Hieronimie i Augustynie główne autorytety doktrynalne (*luminaria*) chrześcijańskiej prawowierności na Zachodzie. Stanowisko to zostało później potwierdzone także w innych podobnych dokumentach, jak *De numeris* Pseudo-Izydora (II, 100-110; w: Dobschiitz TU 38/4, s. 69) oraz w wykazach autorytetów doktrynalnych oficjalnie uznawanych w Kościele (Ps.Hieronimus = Beda, *De XII doctoribus ad Desiderium*; Jam sub nomine Bedae, *De luminaribus Ecclesiae*, PL 23,763-768). W nowszych czasach papież Benedykt XV w encyklice *Spiritus Paraclitus* (15.9.1920 r.) ukazał Hieronima jako „najbardziej kompetentnego doktora w egzegezie Pisma świętego”, ponieważ wszelkimi siłami starał się on „jak najpełniej dojść do sensu słowa Bożego” (*Enchiridion Biblicum* 444 i 445).

## 2. Biblijne dziedzictwo duchowe Hieronima

Dziedzictwo duchowe Hieronima, zważywszy na jego wielkoduszny, ale często szorstki charakter, który doprowadził go między innymi do zerwania przyjaźni z Rufinem z Akwilei, niekiedy z trudnością było przyjmowane przez czytelników. Jednak do Hieronima odnosi się to, co Erazm mówił o świętych w ogólności: "W życiu świętych również to, co jest błędne, staje się dla nas przykładem pobożności" (Ferguson, s. 136). Jego pełna cierpienia droga życiowa znalazła w umiłowaniu studium Biblii korzenie dla zbudowania solidnej świętości chrześcijańskiej. Oddał on istotnie do wieczystej dyspozycji pokoleń chrześcijańskich swój przeogromny wysiłek zgłębiania Pisma świętego, przykład codziennej pracowitości i religijności, która jeszcze dotychczas się nie wyczerpała i którą trzeba uważać za powszechne dziedzictwo dla świata chrześcijańskiego. Hieronim widział studium Biblii jako ascezę, i przekazał

innym taką duchowość, wiążąc ją najczęściej z określonymi wyborami ascetycznymi lub monastycznymi. Choć więc jego dziedzictwo duchowe jest związane przede wszystkim z Biblią, to jednak nie bez znaczenia pozostaje też jego wkład w rozwój życia ascetycznego w ogólności, tak eremickiego, jak i wspólnotowego, męskiego i żeńskiego, o czym świadczą niektóre jego pisma (list 22 do Eustochium; *Vita Pauli; Vita Hilarionis; Vita Malchi*).

#### a. Hieronim — tłumacz i komentator Biblii

Wykształcenie literackie Hieronima, lingwisty i filologa, w dziedzinie języka greckiego i hebrajskiego, połączone z surową i stałą ascezą, skłoniło go do przeprowadzenia systematycznej rewizji istniejących wersji łacińskich Biblii. W Rzymie poprawił cztery Ewangelie i Psalterz (tekst, który zaginął). W odniesieniu do tego ostatniego podjął się w Betlejem korekty na postawie tekstu greckiego z *Heksapli* Orygenesusa, jak też rewizji innych ksiąg mądrościowych. Inicjatywa ta tak spodobała się Augustynowi, że zaprzagnął, aby Hieronim dokonał takiego samego przeglądu całej Biblii (Augustyn, list 28 i 71), jednak propozycja ta nie została przyjęta (Hieronim, list 134,2). W późniejszym czasie Hieronim przetłumaczył na łacinę święte Pisma bezpośrednio z hebrajskiego, zaczynając od Psalterza i odrzucając niektóre księgi deuterokanoniczne. Psalterz z *Heksapli*, bardzo zbliżony do tekstu oryginalnego, został przyjęty w liturgii irlandzkiej, zaś pod koniec VIII w. także w Galii Karolińskiej, i stąd otrzymał nazwę „Psalterza Galijskiego”, a w XVI wieku wszedł do Wulgaty Klementyńskiej. Jeśli chodzi o Nowy Testament, to Hieronim, oprócz Ewangelii, nie wracał już do swojej rewizji tekstu greckiego i dopiero jego uczeń Rufin, Syryjczyk, dokonał redakcji, która później stała się znana jako Wulgata, dostosowując także i modulując kryteria mistrza. Wulgata jest nie tyle oficjalnym wydaniem Biblii autorstwa Hieronima, zatwierdzonym i promulgowanym przez papieża Damazego, co raczej rodziła się księga po księdze, a każda z nich dedykowana była różnym przyjaciołom. Historia jej recepcji, tak jak tradycji manuskryptów Hieronima, pozostaje wciąż do nie do końca odkryta, choć bardzo pomocny



jest wykaz sporządzony przez B. Lamberta. W każdym razie łacina biblijna Hieronima stała się modelem dla całego Zachodu.

W Antiochii, przede wszystkim dzięki Grzegorzowi z Nazjanzu, Hieronim odkrył wkład greckich egzegetów w rozumienie orędzia biblijnego. Podjął się wówczas tłumaczenia na łacinę dzieł egzegetów greckich, w szczególności Orygenes (homilie do proroków Jeremiasza, Ezechiela, Izajasza i do Pieśni nad Pieśniami), a ponadto pisał także własne komentarze.

### b. Metoda tłumaczenia biblijnego Hieronima

Dokonując tłumaczenia i rewizji Biblii na łacinę, Hieronim narzucił sobie przede wszystkim pewną metodę. Punkt wyjścia był Orygenesowski, to znaczy Pismo rozumiane jako znak lub tajemnica dzieła stworzenia i odkupienia, a więc stanowiące tajemnicę, którą należy odszyfrować i z którą trzeba nawiązać pewną więź. Orygenes pisał: „Zauważamy, że wszystko jest pełne tajemnicy” (*In Leviticum* 3,8). Hieronim widzi to *mysterion* w pojedynczych słowach (*In Ps.* 82,7-8, CCL 78,386; list 30,1-13), lecz przede wszystkim w całości tekstu (*ordo verborum*). Zgodnie z tradycją Cycerona z *De optimo genere oratorum*, pisząc swoje *De optimo genere interpretandi* (niewielki traktat o teorii tłumaczenia, odpowiadający listowi 57 w jego zbiorze listów), Hieronim odrzuca „tłumaczenie słowo po słowie, ponieważ chce oddać mowę rozumną za pomocą innej mowy rozumnej” (list 57,5), to znaczy przetłumaczyć nie tylko pojedyncze słowa, ale określone pojęcia (tamże, 57,6).

„Co do mnie — pisze — to nie tylko dopuszczam, lecz deklaruje z całą wolnością, że tłumacząc autorów greckich, z wyjątkiem świętych Pism, gdzie także kolejność słów jest regułą mistyczną, oddaję nie tyle słowo po słowie, co raczej oddaję sens” (list 57,5). W swoim tłumaczeniu Psalterza z hebrajskiego mówi ponadto: „Również ja trzymam się kryterium zachowywania elegancji stylu łacińskiego, ale bez jakiegokolwiek zmiany sensu” (list 106,54). A mówiąc, że stosuje się do metody przyjaciela Ewagriusza z Antiochii w tłumaczeniu *Vita Antonii* Atanazego, powtarza: „Tłumaczenie dosłowne zakrywa sens (...). Niech nie brakuje niczego z sensu,

nawet gdyby brakowało czegoś słowom. Niech inni wyszukują sylaby i litery, ty szukaj pojęć” (list 57,6; w: Ewagriusz, *Prol*, w PG 26,853-854). Jego wolność interpretacyjna (zob. także list 106,54 i *Praef. ad Pentateucbum*), którą według niego posługiwał się już apostoł Paweł (list 57,9), musiała niewątpliwie stwarzać kontrowersje. Dla Hieronima tym, co się liczyło w tłumaczeniu, było zrozumienie sensu tekstu i dochowanie mu wierności. Jego poszukiwanie *hebraica veritas* w stosunku do Septuaginty i używanych wówczas wersji łacińskich, czyli poszukiwanie sensu tekstu oryginalnego, nie dochodziło jednak nigdy do takiego punktu, by nie brać pod uwagę historii przekazywania tekstu.

Na Zachodzie Biblia była rozpowszechniona w formie Wulgaty Hieronima przez ponad tysiąc lat. Rewizja jej tekstu zlecona przez Karola Wielkiego w 789 roku została zakończona przez Alkuina (+804) w 801 roku. Odwoływał się on do najstarszych kodeksów, aby przywrócić nam możliwie najbardziej autentyczny tekst Hieronima (list 135; PL 100,375). Wulgata Hieronima była pierwszą książką drukowaną, jaka wyszła z drukarni Johanna Gutenberga. Późniejsze próby nowego tłumaczenia Biblii w XVI w., poczynając od Erazma, nie znalazły aprobaty ze strony Ojców Soboru Trydenckiego. Ich zdaniem należało jedynie oczyścić Wulgatę z błędów zawartych w książkach będących w obiegu. Zaproponowali zatem dla nauczania i kultu raz jeszcze wydanie Wulgaty, „uświęconej długim używaniem przez wiele wieków”, określając ją mianem „autentycznej”<sup>2</sup>.

### c. Egzegeta między tekstem biblijnym a „consuetudo” Kościoła

*Latinitas Christiana* Hieronima była owocem szczególnej znajomości lingwistycznej, ale przede wszystkim przekonania o powszechności przesłania biblijnego. W takiej optyce tłumaczył Hieronim:

<sup>2</sup> *Concilium Tridentinum*, Sesja IV (8/4/1546), wyd. Görresiana CT V91n; w: *Enchiridion Biblicum* 61-63, BF IV, 13. Należy także mieć na uwadze, że kodeksy Wulgaty Hieronima, w szczególności *Amiatinus* z VII w. z obszernymi częściami z V i VI w., sięgają czasów wcześniejszych niż aktualny tekst maso recki, który nie jest wcześniejszy niż z VII w., a więc jest o kilka wieków późniejszy od Wulgaty.

„Przekład [Biblii], jaki należy używać w Kościele, choćby miał piękno stylu, powinien jednak udawać, że go nie ma. Biblia unika pięknego stylu, ponieważ przemawia nie do szkół filozofów-próżniaków i wąskiej grupy «uczonych w piśmie», lecz do całego rodzaju ludzkiego” (list 49,4).

Hieronim w szczególny sposób podkreśla rolę świętych Pism w życiu wierzącego, kiedy zwraca uwagę na zadanie egzegety (*commentatoris officium*, list 49,7) polegające zasadniczo na wyjaśnianiu tekstu biblijnego. Jego *Komentarz do Ewangelii Mateusza* (z 398 roku), za pomocą którego niewątpliwie chce on dotrzeć do rzymskich kręgów ascetycznych, jest teoretycznym i praktycznym wykładem tego zagadnienia. Hieronim tworzy pewien krąg hermeneutyczny między komentatorem, czytelnikiem i świętymi Pismami, gdzie studium, nauczanie, słuchanie, modlitwa, asceza, życie zgodnie ze światłem, jakie przeniknęło w duszę (sens etyczny i duchowy tekstu) tworzą jedną całość. Komentarz zmierza raczej do pouczenia i zachęty (*docere - monere/prodesse*), a nie do dawania przyjemności (*delectare*) — trzy cele retoryki stosowane przez Ojców Kościoła do egzegezy Pisma świętego. Podczas analizowania jakiegoś fragmentu Pisma na komentatorze biblijnym spoczywa zadanie odróżnienia opinii heretyckich od prawdziwych (zob. między innymi list 61,1; 62,2; 82,7; 84,2-3 itd.); czytelnik natomiast ma odczytywać Pisma tak, aby później wyrazić je w swoim życiu. Czyta je zatem nie tylko ze względu na pragnienie nauczenia się i poznania (*voto discendi, studio cognoscendi*), ani tym bardziej aby wystawiać Pana na próbę, jak — zgodnie z tym, co podają Ewangelie — niekiedy czynili rozmówcy Jezusa (Mt 19,16; 22,34-37). „Pragniemy — streszcza Hieronim cele lektury Pism — przełożyć słowa na czyny, nie mówić o świętych rzeczach, ale czynić je” (*In Hezechielem 3, Prol.*; CCL 75,91).

Studium, asceza, praca, modlitwa stanowią cechy charakterystyczne biblijnej duchowości Hieronima, nastawionej na kościelną służbę rozumienia Pism. Nicią jednoczącą tego rodzaju ascezę biblijną jest klucz hermeneutyczny Pism, czyli sam Chrystus. Hieronim jednak odnosi tę wskazówkę chrystologiczną, powszechną w okresie patrystycznym, do studium, które przechodzi w pełne miłości poznanie świętych Pism. To poznanie jako jedyne pozwala pójść za Chrystusem i stać się Jego uczniem. W takiej perspekty-

wie ukierunkowywał rzymskie matrony w stronę studium Biblii, chcąc uczynić je „biblioteką Chrystusa”, tak jak to stało się z Nepocjanem (zob. niżej). Za ich pośrednictwem Hieronim dotarł do tego pogańskiego świata patrycjatu rzymskiego, do którego inaczej orędzie chrześcijańskie nie byłoby w stanie się zbliżyć. Opierając lekturę Biblii na modelu lektury klasyków, zaproponował na Zachodzie, tak jak to na Wschodzie uczynili przede wszystkim Ojcowie kapadoccy, *paideię* chrześcijańską polegającą jednocześnie na przewycięzeniu i kontynuacji tej klasycznej. Chrześcijański model życia czerpał teraz swoją inspirację bezpośrednio ze świętej księgi religii chrześcijańskiej — Biblii. Dzięki Hieronimowi *ecclesiastica interpretado* świętych Pism utrwałała się powszechnie również na Zachodzie (list 48,4: *universo loquatur hominum generi*). Prezbiterat, którego Hieronim nie chciał sprawować na płaszczyźnie liturgiczno-sakramentalnej i charytatywnej, znalazł swój wyraz w ofercie jego posługi biblijnej na rzecz Kościoła. Zauważa to on sam we wstępie do swego tłumaczenia księgi Daniela: „Napiszę coś przyjemnego dla was, pożytecznego dla Kościoła, godnego dla potomnych, nie przejmując się zbyt sędami moich współczesnych”<sup>3</sup>. Jak wiele trudu i wierności domagała się taka duchowość, zapisał on w liście adresowanym do Heliodora, mówiąc o Nepocjanie (krewnym Heliodora): „Przez wytrwałą lekturę i codzienną medytację uczynił swe serce biblioteką Chrystusa” (list 60,10).

Jeszcze inny element prowadzi nas do przekonania, że *ecclesiastica interpretado* miała u Hieronima także wyraźny charakter posługi w Kościele. Ważnym bowiem punktem w jego tłumaczeniu tekstu i komentowaniu jest uwzględnienie *consuetudo*, to znaczy tradycji stosowanej w Kościele w sposobie lektury określonego tekstu, przez co powstawało w życiu chrześcijańskim wzajemne oddziaływanie między Pismem-Tradycją a Kościołem żyjącym. Tak wielki szacunek żywił wobec kościelnej *consuetudo*, że dawał jej pierwsze miejsce przed samym tekstem oryginalnym, a więc i przed ową *veritas hebraica* (zob. list 71,6) lub *graeca* (list 27,3). Dwa przykłady pomogą nam zobrazować tę zasadę stosowaną przez niego również w praktyce. Hieronim trzymał się wprawdzie swego kryterium tłumaczenia

<sup>3</sup> *Vulgata*, wyd. R. Weber i in., Stuttgart, 1975, II, 1342.

„według sensu”, a nie „według litery” (list 106,54), jednak narzucił sobie pewne ograniczenie, „aby rezultaty nie były zbyt rozbieżne w stosunku do używanego już tekstu łacińskiego” (*Praef. in Evang.*; PG 29,559). Wobec łacińskiego przekładu Biblii będącego w dotychczasowym użyciu (*Vetus Latina*) pozwalał sobie zatem tylko na niezbędne korekty, a w przypadku interpretacji wątpliwej wybierał opcję (*favor iuris*) za tradycją tekstu używanego. Hieronim potwierdził to samo stanowisko w stosunku do Helwidiusza, który domagał się tekstów z Pisma dowodzących dziewictwa Matki Pana. „Helwidiusz — podkreślał—mógł, owszem, odczytać to, co zostało napisane, ale nie mógł poznać tego, co zostało utrwalone przez pobożność” (czyli przez wiarę tradycji Kościoła) (*Contra Helvidium* 17,2).

#### d. Czytelnik Biblii

Czytelnika Biblii nie można zrównać z przeciętnym czytelnikiem jakiegokolwiek innego tekstu literackiego. Hieronim poświęca niemało uwagi temu zagadnieniu, zwłaszcza w *swoim Komentarzu do Mateusza*. Czytelnik biblijny bowiem spełnia nie tylko mechaniczną funkcję czytania na głos, lecz jest on „tym, który przekazuje orędzie z ust autora do słuchu ucznia” (list 53,2). Aby wypełnić to zadanie, czytelnik musi być „rozważny (*prudens*), pilny (*diligens*), ciekawy (*curiosus*), gorliwy (*studiosus*), wykształcony (*eruditus*)” które to pięć cech określa, wyraża i łączy w jedną całość pozostawioną nam w spadku duchowość biblijną Hieronima.

*Prudentia* pomaga czytelnikowi nie zastępować tekstu świętego innym, co niekiedy mogłoby się zdarzyć przez rozerwanie tekstu i włączenie arbitralnych uwag (*commatice*). W lekturze bowiem wiele wtrąceń mogło powstawać z inicjatywy czytelnika, wypaczając często rzeczywistą treść czytanego tekstu. Czytelnik „rozważny” bierze pod uwagę także tekst poprzedzający i następujący, ustanawiając związek wynikający z całości tekstu świętego<sup>4</sup>. Innymi słowy, czytelnik powinien słuchać tekstu świętego i rozważać go jako taki w swojej lekturze.

<sup>4</sup> *In Mt.* 25,13; II, 220; 16,15-16; II, 232: „Prudens lector, adtende quod ex consequentibus textuque sermonis”.

*Diligentia* jest dla Hieronima najważniejszą cechą czytelnika (*In Mt* 1,18; 1,74: „Quaerat diligens lector”). Dotyczy ona głównie związku tekstu świętego z kontekstem historycznym, w którym powstał; na przykład genealogia Jezusa sięgająca do Józefa, który nie był wszak Jego ojcem. A to dlatego — tłumaczy Hieronim — że nie było u Żydów zwyczaju rodowodu ze strony żeńskiej (*In Mt* 1,18; 1,76). Pilność czytelnika, respektując historię, w którą wcieliło się Słowo Boga, oszczędza komentatorowi powtarzania wyjaśnień już wcześniej podanych (*In Mt* 12,39-40; I,254nn).

*Curiositas* oznaczała natomiast pasję poszukiwawczą, pobudzaną przyjemnością poznawania. Hieronim odnosi ją do czytelnika, który lubi poznawać znaczenia Biblii, a szczególnie stosuje to do tekstu Mt 13,13 (przypowieść o zaccynie). Kobietą jest Kościół, zaccynem jest *intelligere* Pisma, trzema miarami mąki są albo ciało, dusza i duch człowieka, albo trzy pasje duszy (racjonalna, gniewliwa, pożądliva, sprowadzone do jedności przez zaccyn świętych Pism), albo wiara w Boga jednego i w Trzech Osobach (*In Mt* 13,33; 1,282).

*Studiositas*, cecha charakterystyczna dla aktywności intelektualnej, oznacza pełne pasji, gorliwości i wytrwałości zaangażowanie, z jakim czytelnik, dzięki swemu byciu *studiosus*, pokonuje także trudności właściwe krytyce tekstu (*In Mt* 13,35; 1,284).

*Eruditio* podkreśla natomiast, że kiedy mówi się o czytelniku „biblijnym”, nie ma się na myśli początkującego, lecz posiadającego już odpowiednią wiedzę wyniesioną ze szkoły. *Eruditus lector* Hieronima jest obdarzony nie tylko wiedzą encyklopedyczną, ale także teologiczną, dzięki której na przykład odczytuje biczowanie Jezusa nie wyłącznie w kontekście praw rzymskich, lecz również w kontekście soteriologicznym cierpień Pana za nas (*In Mt* 27,26; 11,284).

*Eruditus* będzie mógł dojść do doskonałości, jeśli podczas lektury świętych Pism będzie respektował różne poziomy poszukiwania prawdy: pierwszy — wierność tekstu, to znaczy *hebraica veritas* w odniesieniu do Starego Testamentu (*In Mt* 2,23; 1,88) lub *graeca veritas* do Nowego Testamentu<sup>5</sup>; drugi — *historia* lub *littera*, czyli sens dosłowny; trzeci — znaczenie duchowe, z uwzględnieniem że dwa znacze-

<sup>5</sup> *It Mt* 5,25-26; 6,11; 21,19; 24,28; *In Evang. praef.*; PL 29,557, gdzie znajduje się wyrażenie *graeca veritas*.

nia (dosłowne i duchowe) zawsze idą w parze<sup>6</sup>. Ponadto trzeba mieć na uwadze jako ogólną przesłankę, że Pismo nie nadaje się do czytania jako własność prywatna egzegety i czytelnika, ponieważ można się nim posługiwać jedynie jako dziedzictwem należącym do Kościoła. Sam Hieronim określał się zgodnie z tą optyką mianem *vir ecclesiasticus*. Proponuje on nie własną lekturę Pism, lecz interpretację włączoną w tradycję Kościoła. Taka lektura jest zasadą obowiązującą zwłaszcza w przypadku, kiedy w odniesieniu do jakiegoś tekstu istnieje pewna rozbieżność opinii. Jako pierwszą regułę należy wówczas przyjąć odrzucenie opinii heretyków<sup>7</sup>.

Do powyższych przymiotów, właściwych zawodowi uczonego zajmującego się Biblią, Hieronim dołącza jeszcze zalety moralne i duchowe, do których czytelnik formuje się przez zażyłe obcowanie z Biblią. Na modlitwie bowiem ucieka on przed prózną chwałą (*In Mt* 6,6; 1,276); ponadto nie jest *vitiosus*, tzn. unika komplikowania tekstu świętego, na przykład czyniąc niejasnymi te miejsca, które są jasne (*In Mt* 15,15-16; 1,328).

Czytelnik winien ponadto rozumieć rolę słowa, w szczególności słowa Bożego, jako komunikacji. Jest ono pośrednictwem między Bogiem, który kieruje słowo, a człowiekiem, który czyta Pismo na podobieństwo wysłanego do niego listu. Wychodząc od Pism rozumianych jako list wysłany przez Boga do ludzkości, Hieronim okazuje się Ojcem Kościoła, który najgoręcej zachęca do ich czytania. Jego zaproszenie, wyrażone w stylu sentencjonalnym, znajdujemy w liście do Eustochium: „Kiedy się modlisz, mówisz do swego oblubieńca; kiedy czytasz, to On mówi do ciebie” (*Oras: loqueris ad sponsum; legis ille tibi loquitur*, list 22,25,1).

Dialog czytelnika ze stronicami biblijnymi nabiera następnie konkretnego kształtu w dialogu z Chrystusem, ponieważ wszystkie Pisma mówią o Nim. Biblia zatem jest uprzywilejowanym miejscem spotkania z Chrystusem, jest wielkim *sacramentum* naszego Zbawiciela. Stąd nie znać Pism znaczy nie znać Chrystusa. Naj-

<sup>6</sup> *In Mt* 14,14; 1,304: „In evangelicis sermonibus semper litterae iunctus est spiritus”.

<sup>7</sup> *In Mt* 25,26; na temat *ecclesiasticus vir* 11,226; *In Mt* 3,3; 1,90 i 5,39; 1,122 i 24,50-51; II, 212; *In Mt* 10,9-10; 1,192: „Nobis non licet (...) hereticorum et philosophorum perversaeque doctrinae suscipere disciplinas”.

pierw w *Komentarzu do Mateusza*, a następnie w *Prologu do Izajasza* znajdujemy słynną sentencję: „Nieznajomość Pism jest nieznajomością Chrystusa” (*ignoratio scripturarum, ignoratio Christi est, In Esaiam, prol.*; CCL 73,1,11-13; *In Mt* 22,29; II,152). Czytelnik jest zatem zachęcany, aby pukać do Pism jak do drzwi Chrystusa (*In Mt* 7,7; 1,142), szukając w nich skarbów mądrości i wiedzy, badając każde słowo i czyn Pana (*In Mt* 18,1; 11,47). Celem takiej lektury jest stanie się uczniem Pana przez dostosowanie własnego życia do słowa Boskich Pism. Hieronim pisze: „Dla sług Bożych potrzebne są te dwie rzeczy: aby uczynki były potwierdzane słowami, a słowa uczynkami”<sup>8</sup>. Hieronim kładzie także nacisk na powszechny w tamtym czasie temat: zanim będzie można czytać i rozumieć Pisma, trzeba najpierw oczyścić umysł i serce z ziemskich namiętności (*In Mt* 19,21; II,78; *In Mt* 26,74; II,272). Zdrowa i dynamiczna relacja z Biblią daje czytelnikowi zdolność duchowego rozpoznania tekstu (*In Mt* 16,22-23; II,22; 20,23; II,94), pomagającą mu przewyciężyć biblijną dewocję, która w tamtym czasie wyrażała się w noszeniu z sobą podręcznych ewangeliarzy z umieszczonymi na nich drewnianymi krzyżykami; otóż różne „zabobonne kobiety — zauważa Hieronim — chodziły z małymi ewangeliarzami, z drewnianymi krzyżykami i innymi podobnymi przedmiotami. Z pewnością są one gorliwe w sprawach Boga, ale nie zgodnie z wiedzą” (*In Mt* 23,7; II,164).

Hieronim, podobnie jak Orygenes, stosuje trzy formy komentarza: *scholia* lub *excerpta* (krótkie notki dotyczące wybranych fragmentów); *homiliae* powstałe w kontekście liturgicznym; *tomoi* lub *volumina*, czyli komentarze mające na celu naświetlenie niejasnych dla czytelnika urywków (*Contra Rufinum* 1,16; SCh 303,44-46). Komentowanie Pism jest zatem—w myśli Hieronima—oddawaniem usługi czytelnikowi, aby pomóc mu odkryć ich znaczenie również w niejasnych fragmentach, jak najbardziej zbliżone do prawdy tekstu<sup>9</sup>. Jest to praca skrupulatna i bezcenna, wymagająca zdolności ascezy i modlitwy; stanowi ona dominujący rys duchowości Hieronima.

<sup>8</sup> *In Mt* 7,21; 1,146: „Utrumque enim Dei servis necessarium est, ut et opus sermone et sermo operibus comprobetur”; zob. także *In Mt* 5,21; 1,112; list 52,7-8 (do Nepocjana).

<sup>9</sup> *In Ecclesiasten, praef.*; w CCL 72,294; *In Osee* 3,10,11; CCL 76,114; *In ep. ad Galatas, prol.*; PL 26, 427; *Epistole* 37,3; 49,17.



W interpretacji tekstów Pisma świętego (*ratio interpretandi*) egzegeta i („pierwszy”) czytelnik oddają się na służbę („drugiego”) czytelnika i słuchacza w kontekście Tradycji kościelnej, prowadząc z nimi stały dialog, uprzedzając trudności, obiekcje, wątpliwości, mając na uwadze ich oczekiwania, zawsze związane z osobistymi pragnieniami i emocjami. Kręgi ascetyczne Rzymu były wymarzonymi interlokutorami Hieronima<sup>10</sup>. Na przykład z rzymską arystokratką Fabiolą nawiązał relację przypominającą związek między oliwą i płomieniem (listy 28,1). W wielkim dążeniu do poznania źródeł chrześcijańskich, ożywiającym liczne kręgi laików i mniichów z drugiej połowy IV wieku, Hieronim stworzył ikonę kościelną czytelnika Biblii. Właściwe dla czytelnika są pytanie, poszukiwanie, rozumienie (*interrogare, inquirere, intelligere*) —wszystkie czasowniki oznaczające badanie, ale w obrębie tradycji Kościoła (co wyraża przedrostek in-), gleby pozwalającej dojść do „Pisma w tym samym duchu, w którym zostało napisane”, zgodnie z wymownym stwierdzeniem Soboru Watykańskiego II (*Dei Verbum* 12,3). Zaangażowanie Hieronima w przybliżanie i proponowanie świętych Pism drugim czyni go jeszcze dzisiaj obecnym w wymiarze, w jakim mówił o sobie w liście do Paulina z Noli: „Choć nie chcę być dla ciebie nauczycielem, to jednak zapewniam cię, że będziesz miał mnie za towarzysza” (list 53,10).

<sup>10</sup> D. Gorce, *La «lectio divina» nell'ambiente ascetico di Girolamo*, Bologna 1990 (oryg. franc. 1925), s. 127-150.

## ROZDZIAŁ CZWARTY

# Miłość w duchowości św. Augustyna

W obecnym rozdziale poświęcimy więcej miejsca duchowości św. Augustyna ze względu na wpływ, jaki wywarł on na szkoły duchowe powstałe w późniejszym chrześcijaństwie łacińskim. Podamy pewne wskazania metodologiczne do lektury jego pism, przedstawiając jednocześnie jego duchowość czynności duszy, miłości i łaski Chrystusa.

### 1. Ogólne wskazówki metodologiczne

Życie i pisma Augustyna stanowią jedną całość z jego dziedzictwem duchowym, przekazany nam w trzech głównych źródłach: *Wyznaniach* (autobiografia Augustyna z lat 397-401); *Retractationes* (autorecenzji jego dzieł, lata 426/427); *Vita Augustini* ze słynnym *Indiculusem*, czyli spisem dzieł (odnotowuje 1030 pism), autorstwa jego przyjaciela i ucznia Posydiusza, powstałym między 431 a 439 rokiem, przy wykorzystaniu wspomnień osobistych i pism przechowywanych w bibliotece w Hipponie (tamże 28,11,14). Aureliusz (imię od urodzenia) Augustyn (imię przyjęte na chrzcie) urodził się w 354 roku w Tagaście (dzisiejsze Souk-Ahkras w Algierii), w Numi-

dii, prowincji Afryki prokonsularnej. Ojcem jego był Patrycjusz, z zawodu poborca podatków, wyznający religię pogańską, matką zaś Monika (od Monnica — imię bogini punickiej). Swoje podstawowe wykształcenie zdobywał w Tagaście, a później w pobliskim Madauros (mieście ojczystym Apulejusza, około 20 km od Tagasty). Następnie odbywał studia retoryki w Kartaginie dzięki pomocy ekonomicznej swego rodaka Romanianusa, który później wspierał go będzie jeszcze w Mediolanie, kiedy przybędą tam do niego także krewni (matka Monika, siostra i brat).

W 384 roku Aureliusz Augustyn, który mieszkał w Kartaginie, postanowił przenieść się do Rzymu ze względu na wyższe zarobki, większy prestiż i bardziej zdyscyplinowanych studentów (*Conf.* 5, 8,14). I tak spędził w Italii pięć lat (384-388), które zmieniły jego życie. Do Rzymu przybył przed nim już wcześniej przyjaciel Alipiusz (*Conf.* 6,8,13). W ówczesnej stolicy cesarstwa Augustyn zaczął nauczać retoryki (*Conf.* 5,12,22), stale spotykając się z manichejkami, z którymi związał się jeszcze w Kartaginie (*Conf.* 5,10,18). Ci ostatni, razem z prefektem Rzymu Symmachusem, pomogli mu uzyskać posadę nauczyciela retoryki w Mediolanie (*Conf.* 5,13,23), dokąd udał się na koszt państwa i gdzie pozostał od lata 384 roku do roku 386.

W Mediolanie życie Aureliusza Augustyna zaczęło zmierzać w innym kierunku. W nowej stolicy cesarstwa młody retor afrykański doświadczył bowiem ostatecznego rozczarowania manicheizmem (proces ten zaczął się, kiedy jeszcze przebywał w Rzymie); pokonania sceptycyzmu, jego stałej pokusy w poszukiwaniach filozoficznych; nawrócenia na chrześcijaństwo Kościoła katolickiego, nawrócenia, które dojrzało definitywnie w czasie semestru spędzonego w Cassiciacum w willi Werekundusa (przypuszczalnie dzisiejsze Cassago di Brianza). Powołując się na przyczyny zdrowotne, młody retor porzucił nauczanie (9,2,4 i 4,7). Raz jeszcze wrócił do Mediolanu, ale po to tylko, by zapisać się już jako Augustyn (pod którym to imieniem przeszedł do historii) do grona kandydatów do chrztu na najbliższą Wielkanoc. Przyjął chrzest od biskupa Ambrożego w czasie wigilii paschalnej 24 kwietnia 387 roku (*Conf.* 9, 6,14). Zaraz potem wespół ze swymi bliskimi (między innymi z synem Adeodatem, który przyjął chrzest razem z nim, i ze swoją

matką) rozpoczął podróż powrotną do Afryki, do swego rodzinnego miasta (*Conf.* 9, 8,17). Musiał jednak zatrzymać się przez rok w Ostii w oczekiwaniu na możliwość wypłynięcia w morze. W tym czasie zmarła jego matka Monika (*Conf.* 9,11-12, jedyny raz, gdzie Augustyn podaje jej imię).

W roku 388 Augustyn, mając 33 lata, wrócił do Tagasty, gdzie miał przebywać do roku 391. Tam razem ze swymi przyjaciółmi (Alipiuszem i Ewodiuszem) oraz z synem Adeodatem przeżywał swe pierwsze doświadczenie chrześcijańskie jako filozof chrześcijański. Później przerodzi się ono w doświadczenie życia mniszego, kiedy to poświęci się studium świętych Pism i włączy bardziej czynnie w rzeczywistość Kościoła afrykańskiego (Posydusz, *Vita* 3,1-2).

W 391 roku Augustyn został wezwany przez biskupa Hippony Walerego do wykonywania tam urzędu prezbitera (*Epistolae* 21; *Sermones* 355,2; Posydusz, *Vita* 4-5). Nowa sytuacja głęboko wpłynęła na jego rozumienie życia, rodząc w nim przede wszystkim szacunek dla wartości chrześcijańskich zwykłych ludzi. Augustyn był następnie biskupem Hippony przez 35 lat, zaczynając jako pomocniczy między 395 a 396 rokiem (data jego święceń), a od 397 (data śmierci biskupa Walerego) jako ordynariusz<sup>1</sup>. Opuścił wówczas swój klasztor dla osób świeckich, „sług Boga”, który stworzył w Hipponie, i aby móc okazać większą gościnność przede wszystkim w stosunku do biskupów przejeżdżających przez to miasto, przeniósł się do pałacu biskupiego, który przekształcił w klasztor dla duchownych (list 355,2). Okres po roku 396 to czas największej aktywności Augustyna zarówno pod względem posługi, jak i pisania. Z tego okresu pochodzą między innymi jego słynne *Wyznania*.

Stawiać problem duchowości Augustyna znaczy chcieć uchwycić rdzeń jednoczący jego pisma i życie chrześcijańskie. Dlatego trudno wyodrębnić u niego niektóre aspekty duchowe, pytając na przykład, czy biskup Hippony był mistykiem, czynie, itp. Z naszej strony, analizując jego pisma i jego działalność w porządku historyczno-genetycznym, będziemy próbowali uchwycić pewne współrzędne, które stanowiły tkanę duchową jego życia, tak jak zostało

<sup>1</sup> Odnośnie do daty święceń zob. Othmar Perler, *Les voyages de St. Augustin*, Paryż 1969, s. 164-178.

nam ono przekazane w świadectwach jego obszernej twórczości literackiej, stanowiącego jednocześnie jeden z głównych kluczy do odczytania jego dzieła.

Trzeba wyróżnić u niego, w porządku chronologicznym, przynajmniej dwie fazy dotyczące jego duchowości: 1. pisma od nawrócenia do święceń kapłańskich (386-391); 2. pisma od wyboru na biskupa do śmierci (396/7-430). Pięć lat Augustyna prezbitera (391-395/396) można uważać za etap przejściowy między tymi dwoma okresami.

## 2. Pisma Augustyna od nawrócenia do presbiteratu (386-391)

W latach 386-391 Augustyn wypracował dwie idee centralne: pierwsza dotyczyła prymatu Boga, druga — autorytetu Kościoła katolickiego, który jest godzien wiary w odniesieniu do tego, co stwierdza (Bóg, Chrystus, Ewangelie itd.). W takiej optyce napisał na przykład *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*. W dialogu ze światem ówczesnej kultury i ze sprzecznościami manichejskimi między wiarą a rozumem Augustyn zaproponował równe potraktowanie tych dwóch możliwych dróg poszukiwania prawdy: wiary i rozumu (*auctoritas* i *ratio*).

### a. Metoda dialogu w poszukiwaniu Boga

Prymat Boga stanowił nieustanną pasję Augustyna przez całe jego życie. Z punktu widzenia metodologicznego zaproponował on dialog jako metodę poszukiwania Boga i prawd wiecznych o człowieku. Dążenie do osiągnięcia niektórych celów, na przykład zrozumienia tajemnicy Boga i nas samych, przekracza siły duchowe jednostki, które domagają się zatem połączonego wysiłku, czyli dialogu jako narzędzia poszukiwania. W takim kontekście Augustyn napisał swoje słynne dialogi (*Contra academicos* o możliwości szukania prawdy; *De beata vita* o szczęściu, przedmiocie pragnień człowieka, którym jest Bóg jako jego najwyższe dobro; *De ordine*

o sensie ludzkiej historii kierowanej przez Bożą Opatrzność i o sensie kultury, przeznaczonej, aby promować przez „sztuki wyzwolone” kulturę wolności).

## b. Czynności duszy

Nowo nawrócony chciał zmierzyć się z teoretycznymi i ascetycznymi próbami filozofów neoplatońskich pragnących dosięgnąć Boga. Zbiegło się to u niego początkowo z porzuceniem metody dialogicznej w poszukiwaniu Boga i zdaniem się wyłącznie na siły jednostki. Jego *Soliloquia* dowodzą w tym względzie dwojakiej próby poszukiwania Boga: poprzez cnotę (pierwsza księga), co doprowadziło go do całkowitego zniechęcenia, tak iż chciał wręcz porzucić poszukiwania; przez rozum, który dodał mu tylko odwagi do dalszego szukania (druga księga). Te dwie próby szukania Boga zakończyły się więc niepowodzeniem, ale Augustyn nie chciał rezygnować z Boga i poddał się surowszym wyrzeczeniom, by Go nadal szukać. Chciał być może osiągnąć ekstazy doświadczenie Boga, jakie przydarzyło się już — zgodnie ze świadectwem Porfiriusza w jego *Żywocie Plotyna* — neoplatońskiemu filozofowi Plotynowi. Z tego powodu wyrzekł się najpierw kariery zawodowej (*cursus bonorum*), następnie małżeństwa, dokonując wyboru celibatu. Poślubiwszy wstrzeźliwość (jak to niegdyś czynili żołnierze, którzy wycofali się z dworu cesarskiego), przeżył w Ostii ów moment ekstazy razem z matką (*Wyznania* 9,10,23-26). To wzniosłe doświadczenie powieli — w sposobie opisu — neoplatoński schemat siedmiu stopni czynności duszy wokół trzech elementów, które tworzą całość życia: ciała, duszy, Boga. Czynności związane z ciałem dotyczą poznania doświadczalnego w wymiarze życia biologicznego, wrażeń zmysłowych i sztuki; te związane z duszą to cnota (zaangażowanie moralne) i spokój, czyli trwałe posiadanie cnoty; te związane z Bogiem (*ingressus*) to medytacja i kontemplacja albo widzenie intelektualne prawdy (*quantitate animae* 33,76 i 35,79)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Augustyn opisał najpierw w *De quantitate animae* (z roku 387-388) swoją próbę oddania duchowości chrześcijańskiej w neoplatońskich kategoriach duszy (wrażliwość i zdolność poznania), a następnie w *De vera religione* z 391 roku.

Po *Dialogach* z Cassiciacum i pismach powstałych w Italii Zaalpejskiej, adresowanych głównie, choć nie wprost do swoich kolegów nauczających retoryki, Augustyn zaangażował się w Rzymie w demaskowanie pseudochrześcijańskiego życia manichejczyków, porównując je z życiem codziennym katolików. Podczas gdy manichejczycy mierzyli swoją pobożność wątpliwymi ćwiczeniami ascetycznymi, katolicy — streszcza Augustyn — podporządkowują swoje cnoty miłości Boga, przy czym nie uważają miłości bliźniego jedynie za dodatek. Jego *De moribus ecclesiae aitholicae et de moribus manichaeorum* rozważa związek między miłością Boga i miłością bliźniego, wyrażając go w kategoriach ciała i duszy, rozumianych jako wartość moralna podmiotu — człowieka.

W *De quantitate animae* (napisanym 387/388) Augustyn powraca do dialogu z człowiekiem, ale podejmuje go z perspektywy duszy. Jest to jeden z fundamentalnych tematów tradycji klasycznej i neoplatońskiej, ponieważ stanowi konieczną drogę poznania prawdy. Dusza, dla neoplatonczyków istota życia intelektualnego, jest kluczem do wszelkiego innego poznania. Ten temat wybuchnie w chrześcijaństwie pierwszego dwudziestolecia V wieku jako problem niemal obsesyjny w związku z pogłębieniem dogmatu o grzechu pierwotnym. Pisząc do Hieronima w roku 414, Augustyn wyznawał: „Problem duszy dręczy wielu, a wśród nich jestem również ja” (list 166,3). Sam zawsze przypisywał wielkie znaczenie swemu dziełu *De quantitate animae*. Po 25 latach od jego napisania wciąż polecał je swemu przyjacielowi i uczniowi Ewodiuszowi (list 162,2), który w *Dialogu* reprezentuje przeciętnego człowieka stawiającego powszechnie pytania: skąd pochodzi dusza; jaka jest jej zasadnicza jakość; co rozumie się przez *quantitas*” duszy; dlaczego jest zjednoczona z ciałem; co dokonuje się przez zjednoczenie jej z ciałem; co się wreszcie stanie z nią, kiedy opuści ciało. Ogół tych problemów posłużył Augustynowi do szukania prowadzącej do Boga drogi duszy.

Ekstazyjne doświadczenie Boga, które było udziałem Plotyna, a o którym marzył i do którego dążył Augustyn, nie stanowiło jednak definitywnego elementu jego duchowości. W późniejszym czasie, w liście do Proby na temat modlitwy (list 130; rok 413, okres polemiki pelagiańskiej), przywołując fragment o ekstazie apostoła Pawła, nazywa to doświadczenie owocem cnót teologalnych, nie

tracąc już czasu na analizę czynności duszy jako owocu odpowiedniego zaangażowania. I wyjaśnia: „Dar ten jest naprawdę wielki, tak iż ani go oko nigdy nie widziało, gdyż jest bez koloru; ani ucho nigdy nie słyszało, bo nie jest dźwiękiem; nigdy też nie weszło do serca człowieka (1 Kor 2,9), gdyż to tam właśnie serce człowieka powinno wejść. Otrzymamy go z tym większą pewnością, im silniejsza będzie nasza wiara, trwalsza nasza nadzieja, bardziej palące nasze pragnienie. My zatem módlmy się zawsze w takiej wierze, nadziei i miłości” (list 130,9,18).

W 390 roku napisał *De vera religione*, a mówiąc o powtórnych narodzinach wewnętrznych i postępie duchowym, opisywał go jeszcze według siedmioczęściowego schematu czynności duszy, choć tym razem odwołał się do schematu klasycznego siedmiu wieków rozwojowych człowieka. Pierwszy wiek, niemowlęctwo, karmi się mlekiem, o którym mówi Apostoł (1 Kor 3,2), i przykładami; drugi wiek, dzieciństwo, patrzy na świat Boski rozumem; w trzecim wieku, młodości (*iuventus*), „dusza zmysłowa”, której zostają podporządkowane pragnienia cielesne, jednoczy się z umysłem, doświadczając przy tym upodobania w bezinteresownym i wielkodusznym „życiu uczciwym”; czwarty wiek to okres dorosłego wzrastania człowieka wewnętrznego, który pokonuje trudności i także prześladowania; piąty wiek to stadium pokoju i pogody ducha, okres mądrości; szósty wiek jest zapomnieniem o życiu doczesnym dzięki egzystencji na obraz i podobieństwo Boga, na jaki człowiek został stworzony, siódmy wiek jest życiem poza czasem i wszelkim wiekiem — to etap wiecznej szczęśliwości. Przez śmierć fizyczną następuje koniec człowieka starego i zaczyna się życie wieczne człowieka nowego (*De vera relig.* 26,48-49).

Ekstazę Augustyna w Ostii należałoby umieścić prawdopodobnie w szóstym wieku: „I gdy tak w żarliwej tęsknocie mówiliśmy o niej [Mądrości] — próbuje jakoś to opisać Augustyn—dotknęliśmy jej na krótkie mgnienie całym porywem serca. Westchnęliśmy, i zostawiając przy niej uwiązane pierwociny ducha, wróciliśmy do gwaru naszych ust, gdzie każde słowo zaczyna się i kończy” (*Conf.* 9,10,24).

Po śmierci matki Augustyn wrócił do domu ojcowskiego, oddając się wraz z przyjaciółmi *otium* filozoficznemu poszukiwaniu Boga



w samotności, która miała coś z monastycyzmu. Kochał ten rodzaj życia, wciągnął weń swoich przyjaciół, a w obawie, żeby go nic nie rozproszyło — jak sam opowiada — powstrzymywał się od odwiedzania miast pozbawionych biskupów (tzn. wyjeżdżał tylko po to, by kontaktować się z biskupami) (list 126,7). W ramach schematu czynności duszy, która chce dojść do Boga, Augustyn zaprogramował w Tagaście, począwszy od 388 roku, życie *otium sanctum*. List do Nebrydusza (list 10) stworzył jakby jego teoretyczne podstawy. Twierdzi tam, że mędrzec musi żyć z dala od świata, ćwicząc się w cnotcie, aby stawać się podobnym do Boga. Sytuację tę ujmuje za pomocą wyrażenia *deificari in otio*. Augustyn wyjaśnia tę czynność jako oddawanie Bogu kultu wewnętrznego, charakteryzującego się pewnym spokojem (*securitas i tranquillitas*). Opisuje go jako „oddawanie czci Bogu w głębinach umysłu” („in mentis penetralibus adorare Deum”, list 10,3). Wyrażenie to—jak zauważono<sup>3</sup> — streszcza całą tradycję stoicko-neoplatońską dotyczącą umysłu jako świątyni, w której mędrzec oddaje cześć Bogu. Filozof neoplatoński Porfiriusz w następujący sposób opisał kult oddawany Bogu przez mędrca: „Filozofia poucza, że bóstwo jest obecne wszędzie i całkowicie. Została mu wśród ludzi poświęcona pewna świątynia, a mianowicie świątynia umysłu. Lecz to przede wszystkim umysł mędrca, wręcz tylko on jeden oddaje Bogu kult należny, ponieważ nauczył się go poznawać. Tylko mędrzec, który przez swą mądrość ma oddawać cześć bóstwu, powinien przygotować mu sanktuarium w swoim duchu, ozdabiając je żywą statuą. Jest nią umysł, gdzie Bóg odcisnął swój obraz”<sup>4</sup>.

Włacińskim środowisku chrześcijańskim idea prawdziwego kultu Boga, oddawanego Mu w sanktuarium ducha, została przejęta przez Minucjusza Feliksa (*Octavius* 31,1-2) i Laktancjusza. U tego ostatniego mowa jest o sprawiedliwości, która utożsamia się z *pietas* (*Institutiones* 3,9,19). U Augustyna ten kult o podłożu neoplatońskim jest również obecny i wyraża prawdziwą cześć, jaką — za pośrednictwem umysłu,

<sup>3</sup> Georges Folliet, «In penetralibus mentis adorare Deum», *Augustin*, list 103, „Sacris Erudiri” 33 (1992-1993), s. 125-133.

<sup>4</sup> *List do Marcego* 11 (wyd. Belles Lettres, s. 111). Tradycja hermetystyczna głosiła tę samą koncepcję, łączyła bowiem kult Boga z poznaniem intelektualnym i z pobożnością (*Asclepius* 14; *Poimanes* 6,5; 9,4 i 10,4).

który staje się sanktuarium - oddaje się Bogu, kiedy przez szukanie Go i modlitwę dochodzi się do poznania Go. Poznanie staje się zatem cnotą duszy, która ćwicząc się w szukaniu Boga, upodabnia się do Niego, czyniąc z człowieka istotę pobożną, „już Boską”, jak wyrażał się Poimandres (6,5; 9,4; 10,9). Augustyn z łatwością wyprowadził taką duchowość z *Wyroczeni filozoficznych* Porfiriusza, cytowanych przez niego w *De civitate Dei* (19,23): „Bóg, będąc Ojcem wszystkiego, nie potrzebuje niczego. Dla nas jednak jest rzeczą dobrą—zważywszy, że przez sprawiedliwość, czystość i inne cnoty oddajemy Mu cześć — że samo nasze życie staje się modlitwą, kiedy naśladujemy Go i szukamy Go. Poszukiwanie bowiem oczyszcza, a naśladowanie przebóstwa, sprawiając, że przywiązujemy się do Niego”.

W *Contra academicos* (2, 2,3) i w *De magistro* (1,2) mędrzec neoplatoński, który szuka Boga i modli się do Niego, i w ten sposób oddaje Mu cześć *in penetralibus mentis*, zostaje przez Augustyna zrównany z człowiekiem wewnętrznym, w którym mieszka Duch Boga, Chrystus, Nauczyciel wewnętrzny Wyrażenia biblijne „Duch Boga, Chrystus” występują w *De vera religione*, ale są używane jeszcze w kontekście neoplatońskim. Píše on bowiem: „Nie wychodź poza siebie, wejdź w siebie, ponieważ prawda mieszka w człowieku wewnętrznym” (39,72, zob. także 26,48-49 i 41,77). A w antymanichejskim dziele *Contra epistulam... fundamenti* (36), Augustyn odczytuje odkupienie Chrystusa w następujących kategoriach: „[Słowo] stało się zewnętrzne w ciele, aby przywołać nas od zewnętrżności do wewnętrżności, ponieważ tylko ono jest prawdziwym nauczycielem wewnętrżnym, będąc samo prawdą”.

Wizja człowieka duchowego, która wraca do Biblii, również pod względem języka, zaczyna się u Augustyna dopiero w *De sermone Domini in monte* z 393 roku. Wstępowanie duszy ku górze odbywa się tam jeszcze po siedmiu stopniach, jednak odnoszą się one już nie do czynności duszy zgodnie ze schematem neoplatońskim lub (przytoczonym wyżej) siedmiu wieków człowieka zewnętrżnego, lecz do błogosławieństw ewangelicznych i darów Ducha Świętego. Augustyn zaczyna od pierwszego stopnia, bojaźni Pańskiej lub pokory, po której następuje słuchanie Pisma świętego, poznanie siebie na modlitwie, męstwo, ćwiczenie się w miłości, oczyszczenie serca aż po trwałe posiadanie mądrości lub pokoju.

W pierwszej fazie duchowości Augustyńskiej — w szczególności w pismach *Soliloquia*, *De vera religione* i w liście 10 (do Nebrydiusza), w odniesieniu do czynności duszy — jest obecny, za pośrednictwem neoplatonizmu, cały grecki urok ducha, umysłu lub duszy, która szuka bądź kontempluje Boga i rzeczy spoza świata postrzegalnego zmysłami; urok, który znajduje doświadczalne potwierdzenie — zgodnie z ideą greckich mędrców — w czynnościach ducha chrześcijanina.

### 3. Pisma z lat 391-430 — miłość zasadą życia duchowego

Z okresu przejściowego do drugiej fazy dojrzewania myśli duchowej Augustyna pochodzą dzieła *De sermone Domini in monte* oraz *De fide et operibus* z 393 roku, mówiące o związku z Duchem Świętym jako zasadą życia duchowego chrześcijanina.

Nacisk Augustyna na „czynności” duszy — najpierw w wersji neoplatońskiej, a później chrześcijańskiej, w odniesieniu do Ducha Świętego jako zasady, która uświęca duszę i wprowadza w nią pokój (*De vera relig.* 12,23-25) — był wymierzony początkowo w manichejczyków, a następnie w donatystów. Pierwsi w relacji z Bogiem dążyli praktycznie do usunięcia aktywności duchowej, drudzy natomiast kładli akcent na Ducha Świętego Uświęciciela, wykluczając wszelkie inne pośrednictwo. W polemice donatystycznej Augustyn bronił daru Ducha Świętego Uświęciciela nie jako odrębnej zasady, lecz jako daru jedyne Pośrednika Jezusa Chrystusa, przyczyny i pośrednika wszelkiego uświęcenia oraz życia duchowego. Zastosował to wszystko konkretnie do szafowania sakramentów Ich źródłem jest Pan (*potestas*), natomiast ich sprawowanie należy do zadań tych, którzy je rozdzielają (*ministerium*).

Augustyn sam został prezbiterem w 391 roku. Był świadkiem nierozważnego duszpasterstwa sakramentalnego donatystów, które będąc zakorzenione w niewystarczającej teologii Ducha Świętego, podzieliło Kościół afrykański na donatystów i katolików. Od tamtej pory zaczął inaczej postrzegać Biblię, widząc w niej źródło wiary i duchowości chrześcijańskiej. Odnalazł jej zasadnicze przesłanie i do niego dostosował swoją wizję duchową, która okazała się nowa

w stosunku do tej z wcześniejszej fazy jego pism (do roku 391). Augustyn dostrzegł ewangeliczną istotę objawienia biblijnego w miłości Boga i bliźniego. Takiej miłości — konkludował—należy zatem szukać w Biblii, gdzie jest ona Boskim objawieniem, darem Ducha Świętego rozlanym w sercach wierzących, kluczem hermeneutycznym Pism, zobowiązaniem, które należy realizować w każdym stanie życia, także w klasztorze, oraz istotą wszelkiego postępu duchowego. Duchowość poszukiwania Boga jako stopniowa czynność duszy została zatem przemyślana na nowo przez Augustyna jako miłość (*caritas*) w trojakim środowisku egzystencji wierzącego, a mianowicie osobistym, kościelnym i społecznym. Augustyn ujął duchowość osobistą jako stałe praktykowanie miłości Boga i bliźniego (motyw, dla którego wstępuje się także do klasztoru), duchowość kościelną zaś jako komunie między ochrzczoneymi nie tylko na poziomie sakramentalnym, ale także na płaszczyźnie codziennego współdzielenia dziedzictwa chrześcijańskiego w przeżywaniu jedności i pokoju Kościoła. W przypadku braku takowej jedności mielibyśmy do czynienia z tylko częściowym uczestnictwem w owym dziedzictwie, jak to ma miejsce w przypadku heretyków i schizmatyków, a brak miłości pozbawiałby zbawienno skutku wszelką rzeczywistość chrześcijańską. Również klasztory Augustyna opierały się nie tyle na wysiłkach ascetycznych ciała, co raczej na ciągłej ascetyce *dikctio* Boga i bliźniego (*Reguła ad servos Dei* 1,1).

Augustyn przeniósł zasadę miłości również w sferę życia społecznego. To on bowiem ukuł wyrażenie *amor socialis*, które w jego kazaniach, w *Komentarzu do Psalmów* i w *Państwie Bożym* znalazło szerokie zastosowanie.

Stopniowo coraz głębiej dostrzegał całą treść daru miłości, rozlanej w sercach przez Ducha Świętego, w odniesieniu do życia człowieka odkupionego. Ta miłość bowiem, będąc w człowieku zasadą wszelkiego dobra, jest także zasadą jego bytu duchowego (kazanie 270; *In Io. Eu* 12,5: „Człowiek nie staje się duchowym, jeśli nie otrzyma daru Ducha Świętego”). Człowiek duchowy jednak jest w ciągłym odkupieniu, Duch Święty uświęca go bowiem, ale nie usuwa w nim — w czasie historycznym — całej jego cielesności, o jakiej mówi apostoł Paweł. W takiej optyce Augustyn na początku sprawowania swego biskupstwa (397 rok) odniósł stwierdzenie apostoła

*lex spiritalis est, ego autem carnalis sum* (Rz 7,14) nie tylko do człowieka poddanego prawu Mojżeszowemu, ale i do człowieka odkupionego przez łaskę Chrystusa (*Ad Simplicianum* 1,1,7 z dopiskami samego Augustyna, w *Retr.* 1,23 i 2,1,1).

#### 4. Człowiek duchowy

W ostatnich dziesięcioleciach IV wieku i pierwszych trzydziestu latach V wieku toczyła się na Zachodzie gorąca dyskusja na temat tożsamości oraz zdolności przeżywania wiary chrześcijańskiej.

Aby być zdolnym do „Christi spiritalis scientia”, wówczas utożsamianej przez wielu z wiedzą chrześcijańską lub (w węższym sensie) monastyczną<sup>5</sup>, Augustyn zaproponował ideę *homo spiritalis*, którą rozwinął w dwóch etapach: najpierw w latach 386-400, a następnie w okresie polemiki pelagiańskiej (411-430).

##### a. „Człowiek duchowy” Augustyna w okresie 386-400

Spośród pięciu *Dialogów* Augustyńskich o poszukiwaniu prawdy użyteczne będą dla naszego zagadnienia szczególnie dwa ostatnie: *Soliloquia* i *Nieśmiertelność duszy*. Augustyn wyłożył w nich tezę o duszy, która będąc nieśmiertelną, jest podmiotem zdolnym do poznania prawd nieśmiertelnych. Taka intuicja mogła doprowadzić Augustyna do Platońskiego spirytualizmu, niedbającego o ciało. *Soliloquia* na przykład zajmują się wyraźnie tylko Bogiem i duszą. Czy taka opcja nie stawia Augustyna w jednej linii z Platońskim spirytualizmem, a więc z przeciwstawieniem między duszą i ciałem na poziomie indywidualnych wyborów etycznych? Gdyby tak było, to duchowość Augustyńska nie byłaby niczym innym, jak życiem kontemplacyjnym opierającym się na kategoriach neoplatońskich

<sup>5</sup> Ewagriusz Pontyjski opisał jej mistrza w *Traktacie gnostyckim*. Dzieło to sytuuje się między *Traktatem praktycznym a Keřalia* Zachowało się tylko po sryjsku (W Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, s. 546-553) i armeńsku (H. B. Sargnisan, *Vie et oeuvres de NSP. Evagre le Pontique*, Wenecja 1907, s. 12-22). Tłumaczenie francuskie ukazało się pod redakcją małżeństwa A. i C. Guillaumont (w SCH 356, Paryż 1989).

(w szczególności na idei człowieka wewnętrznego) w przeciwstawieniu do życia czynnego jako zaangażowania chrześcijanina w życie społeczne. W rzeczywistości te możliwe związki nie znajdują miejsca w dziele Augustyna.

*Soliloquia* i *Nieśmiertelność duszy* koncentrują się właściwie na obecnej w człowieku władzy zdolnej postrzegać prawdę, to znaczy Boga. Ponadto pytają, jak w takim ujęciu może się dokonać przejście od tego, co cielesne, do tego, co niecielesne<sup>6</sup>. Naturalnie Augustyn widzi w *ratio*, części duchowej, władzę postrzegania prawdy, którą jest Bóg (*Retr.* 1,1,4 i 4,2). Począwszy jednak od 390 roku (data powstania *De vera religione*) Augustyn zaczął się oddalać od platońskiego nurtu epistemologicznego w dojściu do prawdy. Skoncentrował się na Słowie wcielonym jako jedynej możliwej drodze oraz na świecie stworzonym (*Retr.* 1,4,3). Krótko mówiąc, uważał, że to, co jest pojmowalne, jest postrzegane tylko przez umysł, tym niemniej nie można przyjąć tezy Porfiriusza, że należy odrzucać wszelką cielesność (*Retr.* 1,4,3). Augustyn jednak nie stworzył świadomie jakiejś odrębnej metodologii dla przeprowadzenia tej nowej refleksji nad prawdą, gdzie podstawą było wcielenie Słowa<sup>7</sup>. Dlatego też relację między życiem kontemplacyjnym a życiem czynnym w jego duchowości trzeba będzie wydobyć z innych jego tematów.

Idea człowieka duchowego prezentuje wystarczająco dużo elementów, które nie pozwalają nam zarzucić duchowości Augustyńskiej jakichś dychotomii, zarówno w kategoriach przeciwstawienia między duchem i ciałem, jak i w kategoriach ujęcia społecznego, które stawiałyby życie kontemplacyjne w opozycji do czynnego. Nie wchodząc w szczegółową analizę tego problemu, możemy stwierdzić, że w lekturze tekstów Augustyna wystarczające będzie uwzględnienie trzech kierunków: 1. jego koncepcji życia we wspólnocie i w celibacie (*spiritales amatores*); 2. idei człowieka duchowego<sup>8</sup>; 3. jego koncepcji życia duchowego, które — według niego — jest propozycją dla wszystkich.

<sup>6</sup> *Retractationes* 1,3,1: „De ordine studendi (...) a corporalibus ad incorporalia”.

<sup>7</sup> Bardziej obszerne omówienie tego zagadnienia: V Grossi, *La ricerca della verità in S. Agostino. Possibilità e modelli*, w: *La Ciudad De Dios* 200, 1987, s. 215-231.

<sup>8</sup> Zob. V. Grossi, *La spiritualità agostiniana*, w: *Legrandi scuole della spiritualità cristiana*, Teresianum, Rzym 1984, s. 159-206, zwłaszcza s. 185-194.

## b. „Człowiek duchowy” z okresu pelagiańskiego (411-430)

Polemika pelagiańska, w czasie której powrócił temat czynności duszy jako głównego czynnika postępu duchowego, dającego wręcz człowiekowi rzeczywistą możliwość, że nigdy już więcej nie będzie grzeszył, skłoniła Augustyna do głębokiej refleksji nad chrześcijańską koncepcją człowieka duchowego<sup>9</sup>. Temu zagadnieniu poświęcił dzieło *De perfectione iustitiae hominis*, gdzie podobnie jak w innych dziełach z tego samego okresu, dotyczących relacji łaski i wolności, wyłożył fundamentalną koncepcję, którą tutaj pokrótce streścimy

Człowiek duchowy jest człowiekiem odkupionym, który jednak pozostaje nadal poddany prawu pożądliwości. Każdego dnia będzie zatem musiał prosić o Bożą pomoc i Boże przebaczenie, zgodnie z treścią modlitwy, w której Pan nauczył wszystkich prosić: *...odpuść nam nasze winy* (Mt 6,12). Absolutne panowanie ducha nad ciałem nastanie dopiero po zmartwychwstaniu, kiedy to ciało zniszczalne przyoblecze się w nieśmiertelność (*Retr.* 1,25).

Życie duchowe ma swój początek w załączku życia Bożego, które otrzymuje się na chrzcie. Rozwija się przez codzienną walkę z wszelką pożądliwością, w szczególności z pychą (kazania 4 i 9; *Enarrationes in psalmos* 47,14), której trzeba przeciwstawić pokorę (*Tr. in Io. Ev.* 25,15), wiarę, modlitwę, miłość. Grzechy popełnione przez omyłkę, niewiedzę i słabość lub niedoskonałości, które w *De sermone Domini in monte* były uważane za grzechy życia tylko obecnego, w polemice pelagiańskiej zostają przeniesione również na drugi świat, wciąż domagając się przebaczenia, i stąd w pobożności chrześcijańskiej mamy miłość do zmarłych (*De civ. Dei* 21,13).

U Augustyna z czasów polemiki pelagiańskiej człowiek duchowy porusza się między Słowem wcielonym, pokarmem i Odkupicielem wszystkich ludzi, a miłością, darem rozlanym przez Ducha Świętego w sercu człowieka i praktykowanym wobec drugich. W takiej optyce rozwija się rozumienie człowieka duchowego, pobudzanego przez miłość, jako wychowawcy tych, którzy mają wiarę, ale

<sup>9</sup> Na temat wysiłków ascetycznych w ramach polemiki pelagiańskiej, zob. A. Sage, *Vie de perfection et conseils évangéliques dans les controverses pelagiennes*, w: *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister* I, Rzym 1958, s. 199-207.

jeszcze nie są w stanie przekazywać jej dalej. Dlatego człowiek duchowy, stwarzając swój własny wymiar duchowy w stałym odniesieniu do miłości, oddaje się na służbę ewangelizacji Kościoła. W takiej perspektywie miłości ewangelizującej Augustyn widział szczególnie *propositum*, czyli wybór tych, którzy chcieli żyć w klasztorach („słudzy Boga”, „duchowi” jako będący do dyspozycji misji ewangelizacyjnej Kościoła). Mówi faktycznie o ich *spiritalis dilectio* (*Regula* 6,43), definiując ich jako miłośników piękna duchowego (*spiritalis pulchritudinis amatores*, tamże 8,48), gdzie duchowe nie przeciwstawia się materialnemu, ale oznacza to, co rodzi się z miłości.

W homiliach (*tractatus*) do Ewangelii Jana (w szczególności *Tr. in Io. Ev.* 98 i 120) Augustyn przedstawia syntezę swojego rozumienia duchowości chrześcijańskiej, opierając ją na Słowie wcielonym. Jest Ono pokarmem człowieka duchowego już dla tych, którzy zaczynają wierzyć, a których apostoł Paweł określa mianem „małych”.

„Boska mądrość—wyjaśnia i uściśla Augustyn — postępowała jak matka. Ona, która była stałym pokarmem aniołów, raczyła zmienić się w mleko, kiedy Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami. Tak też samo człowieczeństwo Chrystusa, które w prawdzie swego ciała, krzyża, śmierci i zmartwychwstania stało się naturalnym mlekiem dla małych, pozostaje jednocześnie Panem aniołów dla tych, którzy odkrywają Go przez zrozumienie duchowe (...). Chrystus ukrzyżowany jest jednocześnie mlekiem dla małych i stałym pokarmem dla tych, którzy już wzrosli” (*Tr. in Io. Ev.* 98,6). W *Tractatus in Io. Ev.* 120 Augustyn, nawiązując do obrazu Chrystusa ukrzyżowanego, gromadzi pod krzyżem wszystkich ochrzczonych, „małych” i „duchowych”, stawiając ich w relacji do całej ludzkości. Oni bowiem, wstąpiwszy na krzyż, przechodzą przez otwarty bok Ukrzyżowanego i schodzą z niego oczyszczeni, stając się Kościołem, włączeni w jego posługę pomagania ludzkości w pokoleniach, które kolejno po sobie również wstępują na krzyż, aby oczyszczając się w przeszytym sercu Zbawiciela, stawały się Kościołem. W Kościele Chrystusa zatem jedni przychodzą wcześniej, a inni później, lecz wspólna jest służba, jaką należy oddawać ludzkości, tworząc między chrześcijanami i niechrześcijanami jedną zasadniczą więź, a mianowicie wzajemną pomoc, aby pozwolić się oczyścić przez jedynego Odkupiciela ludzkości, ukrzyżowanego Pana. W ob-



liczu krzyża Pańskiego Augustyński człowiek duchowy dochodzi w aspekcie chrystologicznym do wymiaru udziału w posłudze Chrystusa Odkupiciela, a w aspekcie eklezjologicznym do bycia pośrednikiem misji Kościoła, by pomagać ludzkości w przyjmowaniu zbawienia od Odkupiciela ludzi.

W wymiarze życia codziennego wiara i rozumienie duchowe Osoby Chrystusa przekładają się w sercu ludzkim na zdolność miłości Boga i bliźniego. Na takiej zdolności/darze polega—według Augustyna — życie duchowe i wszelki możliwy jego wzrost. „[Człowiek] staje się duchowym przez miłość” — stwierdza kategorycznie (*Contra Iulianum* 6,16,50). Ma tu na myśli miłość rozlaną w sercu przez Ducha Świętego (*Tr. in Io. Ev.* 96,4), która staje się narzędziem poznania Boga i człowieka. Dla Augustyna bowiem Boga i człowieka zna nie ten, kto czyni z nich przedmiot studium, lecz ten, kto kocha. „[Miłość] — ujmuje krótko — rozpala serce i sprawia wzrost pragnienia poznania prawdy; dzięki niej człowiek kocha poznane prawdy i pragnie poznawać te, których jeszcze nie zna” (*Tr. in Io. Ev.* 97,1). „Nie można kochać tego, czego się zupełnie nie zna, ale kiedy kocha się to, co w jakiś sposób się zna, dzięki takiej miłości jest się w stanie poznać to lepiej i głębiej. Jeśli zatem będziecie czynić postępy w miłości, którą wlewa w was Duch Święty, On nauczy was całej prawdy” (*Tr. in Io. Eu* 96,4).

Miłość ma w sobie siłę jednoczącą i poznawczą do tego stopnia, że — zdaniem Augustyna — każdy człowiek jest, by się tak wyrazić, swoją miłością: „Każdy jest taki, jaką jest jego miłość. Kochasz ziemię? Będziesz ziemią. Kochasz Boga? Cóż powiem: będziesz Bogiem? Nie ośmielam się tego powiedzieć, ale posłuchajmy Pism” (*Tr. in Io. Ev.* 2,14). Wzrost duchowy jest zatem uzależniony od miłości, od jej narodzin po wypełnienie: „Miłość początkująca jest świętością początkującą, miłość wzrastająca jest świętością wzrastającą, miłość doskonała jest miłością doskonałą” (*De natura et gratia* 70,84). Człowiek duchowy, ukształtowany na wzór Chrystusa, nosi w sobie obraz człowieka niebieskiego (*Expositio... ad Romanos* 62). Potrzebuje on jednak, tak samo jak neofita, wiary, nadziei, walki i prośby o codzienne przebaczenie, dopóki żyje w ciele (*En. in Ps.* 48,11; kazanie 130,14). Tak więc człowieka duchowego tworzy nie wiedza, lecz miłość (*Tr. in Io. Eu* 98,5), która popycha go do wyjścia ze swego *deificari in odo* w stronę

misji Kościoła. „Bóg puka — pisze — aby otrząsnąć ze swego spokoju ludzi świętych, oddanych kontemplacji, i woła: «Otwórz Mi, ty, która na mocy krwi, jaką przelałem za ciebie, jesteś moją siostrą (...). Otwórz Mi i mów do Mnie»” (*Tr. in Io. Ev.* 57,4).

## 5. Duchowość serca

Augustyn, jako wierzący, dostrzegał, że Bóg stanowi klucz do tajemnicy człowieka, w którego „sercu” (*cor*) czyni On sobie mieszkanie. Bóg bowiem przez swą obecność uzdrawia serce skruszone, przyjmuje jako ofiarę miłą sobie serce pokorne, i w Nim człowiek „odnajduje tego Boga, od którego oddalenie się jest upadkiem, do którego zwrócenie się jest powstaniem z martwych, w którym pozostawanie jest byciem mocnym, do którego powracanie jest narodzeniem się na nowo, w którym zamieszkiwanie jest życiem” (*Soliloquia* 1,1,3). Pośrednikiem takiego tajemniczego spotkania dającego zbawienie jest Chrystus, w którym dwie drogi—Boga i człowieka — krzyżują się. Chrystus bowiem jest drogą, prawdą i życiem człowieka.

Szczególny wymiar duchowości miłości Augustyna znalazł wyraz w „trójmianie semantycznym” „serce-miłosierdzie-przyjaźń”. Wyrażenie antropologiczne „serce”, które wówczas oznaczało człowieka konkretnie ukierunkowanego, wyjaśniał w kategoriach wolności i łaski, miłosierdzia i przyjaźni. *Cor* jest miejscem spotkania między wolną wolą człowieka i łaską Boga. Termin „miłosierdzie” (*miseriordia*)— właściwy Bogu, tak iż Augustyn zarówno Boga, jak i Chrystusa nazywa nawet wprost miłosierdziem (zob. np. kazanie. 13,5) - należy do rodziny semantycznej *cor* (od *urere* = palić), a oko serca (*ocultis cordis*) staje się zdolnością właściwą człowiekowi duchowemu. *Oculus cordis* ma swoje korzenie w zakamarkach serca (*sinus cordis*), gdzie rodzi się pragnienie, gdzie mieści się rdzeń „widzenia serca”.

Jeśli miłosierdzie jest aktem początkowym, koniecznym dla nawiązania więzi Boga z ludźmi i ludzi między sobą, to przyjaźń jest jego owocem, skutkiem możliwym i ponadto koniecznym, aby przeżywać życie ludzkie będące komunikacją międzyosobową. Bez

przyjaźni relacje międzyludzkie byłyby nawiązywane nie przez rzeczywiste osoby, jakimi ludzie są, lecz przez wyobrażenia, jakie mają o sobie nawzajem, to znaczy na płaszczyźnie zjaw, jak wyraża się Augustyn.

Skoro zaś *oculus cordis* „czerpie Boga” proporcjonalnie do rozległości pragnienia, ważne staje się, jak je karmić. Augustyn, unikając w związku z tym rozwijania ascetyki ciała, będącego jako takie przedmiotem rozlicznych dwuznaczności, kładzie nacisk na pomoc (*auxilia*) wspólne wszystkim chrześcijanom, to znaczy: Boskie Pisma, zgromadzenie ludu Bożego, celebrację tajemnic wiary, święty chrzest, wielbienie Boga śpiewem, przepowiadanie (*Tr. in lo. Ev.* 9,13; 40,10; *Tr. in lo. Ep.* 4,6), prezentując życie duchowe jako dobro wspólne, to znaczy dostępne dla wszystkich, a w konsekwencji przyjaźń jako należącą do kategorii dóbr wspólnych, czyli należących do wszystkich. Każda istota ludzka powinna więc być wychowywana do przyjaźni i umiejętności wykorzystania jej, stawiając Chrystusa jako jej fundament, aby mogła być trwała.

Na płaszczyźnie eklezjalno-socjologicznej Augustyn na tym samym fundamencie Chrystusa stworzył wizję i konstrukcję dwóch miast (ziemskiego i Bożego), wyrażoną w trój mianie Kościoł — świat - Miasto Boże. Elementy tego trójmianu buduje się w poszanowaniu etycznym dla tego „porządku w miłości” (*ordo amoris*), który odróżnia *uti* (naturę rzeczy polegającą na tym, że są używane) od *frui* (natury osób polegającej na zdolności komunikowania i czerpania z tego radości); powstają w ten sposób dwa miasta, które rodzą się z dwóch różnych i przeciwstawnych miłości (*De civ. Dei* 14,28). Miłość jest „ciężarem” (*pondus*), który porusza duszę w tym kierunku, w którym sam się przemieszcza (*Conf.* 13,9,10), a miłość Boga utożsamia się z prawdziwą miłością siebie (*Mor. eccl. cath.* 1,26,48; *Tr. in lo. Ev.* 123,5). Życie chrześcijańskie polega zatem na *ordo amoris* (*De civ. Dei* 15,22): miłości zgodnej z prawem wiecznym, które „nakazuje zachowywać porządek naturalny i zakazuje niszczenia go” (*Contra Faustum* 22,27).

*Cor*, *miser cordia*, *amicitia* należą do tej samej rodziny semantycznej, której pojęcia nabrały u Augustyna pewnej antropologiczno-duchowej modulacji właściwej dla środowiska mądrościowego, operującego chętnie pojęciem tajemnicy. Być może takie jest zna-

czenie wielu sentencji Augustyńskich związanych z tym tematem, na przykład: rzeczach ziemskich żadna rzecz nie jest droga człowiekowi, jeśli ten nie ma za przyjaciela człowieka” (list 130,4); „Nie pozna się nikogo inaczej, jak tylko przez przyjaźń” (83 q. 71,5), ponieważ „każde serce jest [bez niej] zamknięte na drugie serce” (*En in Ps* 55,9). *Cor* oznacza człowieka, miłosierdzie, przyjaciela, który przeżywa *frui* życia, ponieważ jest zdolny do komunikowania się z osobami, zaczynając od Boga.

## 6. Duchowość łaski

Stopniowe dojrzewanie antropologii chrześcijańskiej i odchodzenie od Platońskiej doprowadziło Augustyna do zastąpienia kategorii *homo interior* — *homo exterior*, właściwych chrześcijańskiej tradycji łacińskiej mówiącej o „człowieku wewnętrznym, jedynie prawdziwym, i człowieku zewnętrznym, przemijającym”, i wywodzącej się od Filona, kategorią człowieka duchowego (*homo spiritualis*) widzianego w perspektywie duchowości wolności uzyskanej pod łaską Boga. W takiej optyce sam *famulus/servus Dei* (= mnich) jest uważany przez Augustyna nie tyle za „poskramiacza ciała”, co raczej za „tego, kto kocha piękno duchowe”. Owocu takiego rodzaju życia chrześcijańskiego można było — jego zdaniem — zakosztować we współżyciu w klasztorze w klimacie wolności i łaski, który pozwala żyć „niejako słudzy pod prawem, lecz jak ludzie wolni pod łaską” (*Reg.* 8,1) aż po dojrzewanie do jakiejś szczególnej posługi kościelnej. Przejścia te opisane są w *Wyznaniach* (10,43,70), gdzie przyjmując za własną myśl Pawłową, że *Chrystus umarł za wszystkich* (2 Kor 5,15), odnosi ją do tych, którzy żyją w klasztorze, w znaczeniu że oddają się do dyspozycji misji Kościoła, wycofując się ze swoich *deificari in otio* (list 10,2) i fałszywej duchowości, która uważała pracę fizyczną za niezgodną z ich rodzajem życia (*De opere monachorum*).

W bardziej dojrzałej refleksji Augustyna (lata 420-430) taka koncepcja rozwinęła się u niego w przyjaźń Boga z człowiekiem, rozumianą jako współ-życie wolności ludzkiej z łaską Boga. Terminy wola, wolna wola, wolność oraz łaska Boga i łaska Chrystusa wyra-

żają u Augustyna relację człowieka z Bogiem i na odwrót. Bóg i człowiek, zgodnie z antropologią chrześcijańską dojrzałej refleksji biskupa Hippony, nawiązują więź nie na płaszczyźnie woli, gdzie jeden staje naprzeciw drugiego (takie było podejście pelagiańskie), lecz na płaszczyźnie przyjaźni, dwóch przyjaciół, którzy się spotykają zawsze w wymiarze *auxilium*, *dilectio* i *delectatio*, to znaczy miłości, jaką ku sobie żywią i jaką się rozkoszują, a która skłania ich do pomagania sobie w potrzebie; dwóch przyjaciół, którzy nie zrobiłby niczego inaczej, jak tylko wspólnie. Takie jest znaczenie bezinteresowności i potrzeby łaski, o której mowa na każdej niemal stronie pism Augustyna. Łaska zatem nie zastępuje woli, wolnej woli i wolności, lecz uwalniając je od *infirmetas* nabytej przez Adama, uzdalnia je do bycia wolnymi, wytwarzając przez nie wszelkie dobro, od początku wiary po dar życia wiecznego. W takim wymiarze wszystko jest łaską i wszystko jednocześnie jest nagrodą. Jest to duchowość łaski, to znaczy życie w Chrystusie, z Chrystusem i przez Chrystusa, jak mówi apostoł Paweł.

## ROZDZIAŁ PIĄTY

# Starożytna liturgia łacińska formacja i duchowość

Chcąc zrekonstruować kult chrześcijański w Rzymie pierwszych sześciu wieków — w aspekcie przeżywania czasu, co ostatecznie doprowadziło do ukształtowania się „roku liturgicznego” — autorzy odwołują się do rozlicznych źródeł: świadectw archeologicznych od *domus* po *domus ecclesiae*, baptysteriów z dołączonym *consignatorium* dla namaszczenia związanego z bierzmowaniem, auli eucharystycznych, martyriów, bazylik; a także do źródeł epigraficznych i świadectw literackich<sup>1</sup>.

Wśród tych ostatnich, oprócz literatury liturgiczno-kanonistycznej Kościoła przednicejskiego, szczególnego znaczenia nabierają listy pastoralne, *Liber diurnus romanorum Pontificum* i *Liber pontificalis*<sup>2</sup>, dokumenty, które zajmują się niekiedy także działalnością liturgiczną papieży. Bezpośrednim źródłem są oczywiście księgi liturgiczne łacińskie, potwierdzone od V wieku, w szczególności dla naszego użytku te rzymskie.

<sup>1</sup> Ch. Mohrmann, *Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens*, „Revue des Sciences Religieuses” 36 (1942), s. 155-174; I.-R. Laurin, *Le lieu du culte chrétien d'après les documents littéraires primitifs*, w: *Suavi sulla Chiesa antica e sull'umanesimo*, Rzym 1954, s. 39-57.

<sup>2</sup> *Liber diurnus romanorum pontificum*, wyd. Sickel, Wiedeń 1889; C. Vogel (red.), *Liber pontificalis*, wyd. De Boccard, Paryż 1957.

Aby mieć całościowy obraz wspomnianych źródeł liturgicznych, w szczególności przedkonstantyńskich, trzeba wspomnieć choćby pobieżnie o dwóch elementach: po pierwsze „pustce religijnej” stworzonej w miastach Cesarstwa Rzymskiego przez chrześcijan, którzy nie uczestniczyli w publicznych obrzędach religijnych Rzymu; po drugie, o wewnętrznej organizacji liturgicznej Kościoła starożytnego, który na Zachodzie łacińskim miał w Rzymie swoją *Ecclesia principalis*.

## 1. Od czasów pogańskich do czasów chrześcijańskich

Chrześcijanie od samego początku nie akceptowali uznawanego w starożytnym państwie rzymskim związku między religią a pomysłnością państwa, naturalnie uwarunkowaną obowiązującą polityką imperialną. Wyrażali oni takie stanowisko przez nieuczestniczenie w obrzędach religijnych *civitas*. Skutkiem takiej postawy było wytworzenie się — w następstwie ich wzrostu liczebnego — publicznej pustki religijnej, trudnej dla nas do wyobrażenia, a dla ówczesnych przywódców państwowych niełatwej do opanowania.

„Dlaczego wy, chrześcijanie—pytał Celsus — nie macie ani ołtarzy, ani posągów, ani świątyń? Co wam zabrania uczestniczyć w publicznych uroczystościach?”<sup>3</sup>. W Rzymie Cecyliusz pytał podobnie: „Dlaczego [chrześcijanie] nie mają ołtarzy, świątyń, podobizn bogów? I co znaczy fakt, że nigdy nie ośmielają się przemawiać publicznie ani gromadzić się otwarcie”<sup>4</sup>.

Po edykcie Konstantyna ta publiczna pustka religijna stale się powiększała wskutek kolejnych praw cesarskich korzystnych dla chrześcijan, definitywnie skodyfikowanych w księdze XVI Kodek-

<sup>3</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 8,17.

<sup>4</sup> Minucjusz Feliks, *Octawian* 10,1-2. Niekiedy szydzono sobie z chrześcijan w najbardziej pogardliwy sposób: „Słyszę — mawiał Fronton — że oni oddają cześć głowie osła, najbardziej tchórzliwego zwierzęcia (...). [Urządzają] obrzędy poświęcone jakiemuś człowiekowi skazanemu na śmierć jako zadośćuczynienie za ich zbrodnie i tragicznemu drzewu krzyża” (Fronton, *Oratio* 9. Na temat rysunku na ścianie na Palatynie, przedstawiającego ukrzyżowanego z głową osła, zob. C. Cecchelli, *Mater Christi*, Rzym 1948 II, s. 155-163).

su Teodozjusza II (promulgowany w 438 roku, wszedł w życie od 1 stycznia 439 roku)<sup>5</sup>. Publiczne pogańskie akty kultu religijnego stopniowo ograniczono, aż wreszcie podjęto radykalne postanowienie, zgodnie z którym oddano biskupom chrześcijańskim do użytku świątynie pogańskie. Zdarzyło się to za panowania cesarzy Arkadiusza, Honoriusza i Teodozjusza: „Cesarze Arkadiusz, Honoriusz i Teodozjusz do Kurcjusza, prefekta pretorium. Podatki w naturze niech będą pobierane ze świątyń i przekazywane na wydatki związane z zaopatrzeniem w zboże najbardziej oddanych żołnierzy. Wizerunki, o ile by jeszcze takowe istniały, w świątyniach i sanktuariach, które przyjmowały lub nadal przyjmują akty kultu ze strony pogan, niech zostaną strącone z piedestałów, zgodnie z tym, co jak nam wiadomo, zostało już zarządzane wielokrotnie w licznych dekretach. Budynki świątyń, które wznoszą się w miastach, w twierdzach lub poza terenem zamieszkałym, mają być przeznaczone na cele użyteczności publicznej. Ołtarze zostaną zniszczone w każdym miejscu, a wszystkie świątynie, jakie znajdują się w naszej własności, mają być przeznaczone na stosowny użytek. Mieszkający tam niech zostaną zobowiązani do ich zniszczenia. Nikomu nie wolno udzielać prawa do urządzania uczt pogrzebowych dla jakiegoś świętokradczego obrzędu ani dla odprawiania jakichkolwiek ceremonii. Biskupom udziela się władzy posługiwania się siłą będącą do dyspozycji Kościołów, aby zakazać tych obrzędów” (C.Th. X, 16,19; 15 listopada 408 roku).

Te ogromne przestrzenie religijne uczynione pustymi przez chrześcijan, zostały w uprzywilejowany sposób zajęte na poziomie publicznym przez chrystianizację Cesarstwa Rzymskiego<sup>6</sup>. Czas liturgiczny stanowił jeden z najbardziej charakterystycznych i wy-

<sup>5</sup> Tytułem przykładu przytaczamy tutaj parę ustaw prawnych: „Cesarz Konstancjusz do Madaliana, wiceprefekta pretorium. Należy położyć kres bałwochwalstwu, znieść szaleństwo składania ofiar. Temu, kto łamiąc prawo Boskiego księcia, naszego Rodzica, oraz niniejszy zakaz wydany przez naszą Łaskawość, ośmieli się składać ofiary, niech zostanie nałożona odpowiednia kara, a wyrok natychmiast wykonany” (C.Th. XVI, 10,2; rok 341). „Ci sami Cesarze do Taurusa, prefekta pretorium. Pragniemy, aby świątynie zostały natychmiast zamknięte we wszystkich miejscach i wszystkich miastach, a wstęp do nich zakazany, aby szaleńcom nie była dana okazja do popełnienia występku” (C.Tn. XVI, 10,4; 1 grudnia 346 lub 354 roku).

<sup>6</sup> Wśród najnowszych studiów wymienimy: E. Glenn Hinson, *The Evangelization of the Roman Empire Identity and Adaptability*, Macon. Ga. 1981; R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, Yale University Press, Londyn 1984.



mownych aspektów tego zjawiska. Element ten był również zresztą najmniej narażony na obumarcie ze względu na powszechny w świecie starożytnym respekt dla sakralności obrzędów. Innymi słowy, rytm czasu — również na poziomie publicznym — był wyznaczany zgodnie z wymogami nowej religii chrześcijańskiej.

Na temat starożytnej chrześcijańskiej organizacji liturgicznej w środowisku łacińskim, w szczególności od III wieku, dość wyczerpujące informacje przekazują nam traktaty *De oratione* oraz literatura liturgiczno-kanonistyczna<sup>7</sup>.

## 2. Rola Kościoła Rzymu w kształtowaniu się liturgii łacińskich

Aby zrozumieć rzymską tradycję liturgiczną i jej rolę w chrystianizacji czasu, trzeba wspomnieć o roli Rzymu chrześcijańskiego jako *Ecclesia principalis* dla łacińskich wspólnot chrześcijańskich.

W odniesieniu do Kościoła rzymskiego starożytności patrystycznej potwierdzona jest jego *principalitas* (rola autorytetu), która w chrystianizacji Zachodu przekładała się na stały punkt odniesienia dla Kościołów Italii, Afryki, Iberii, Galii, a w czasach Grzegorza Wielkiego także Brytanii.

Innocenty I, odpowiadając w drugim dziesięcioleciu V w. Decencjuszowi z Gubbio na niektóre problemy liturgiczne, zalecił mu, by trzymał się „tego, co zostało przekazane, a nie tego, co może im się wydawać (...), zważywszy że w całej Italii, w Galiach, Hiszpanii, Afry-

<sup>7</sup> Zob. tak zwaną *Tradycję Apostolską* Hipolita, która dopiero w Kościele pokonstantyńskim została dostosowana do nowej sytuacji chrześcijan w społeczeństwie. Na przykład problem, który w początkach III w. stawiał sobie Tertulian: „Czy służba wojskowa jest do pogodzenia bez zastrzeżeń z byciem chrześcijaninem?” („An in totum christianis militia conveniat”, *De corona* 11), w czasach Augustyna już nie istniał. Zarządzenia zawarte w *Traditio Apostolica*, zakazujące żołnierzowi chrześcijańskiemu zabijać, sędziemu skazywać na śmierć, a katechumenowi wstępować do wojska, zostały opracowane na nowo w *Constitutiones Apostolicae*, gdzie od żołnierza wymaga się jedynie, aby zadowalał się swoim żołdem i nie postępował niesprawiedliwie. Wprowadzono nawet sankcje kanoniczne dla tych, którzy odmawiali służby wojskowej z pobudek sumienia (sobór w Arles z 314 roku, Kan. 3, postanawiał na przykład ekskomunikę dla dezertersów: „De his qui arma proiciunt in pace, placuit abstineri a communione”, w: *Mansi* II, 471).

ce, na Sycylii i sąsiednich wyspach nikt inny nie założył tych Kościołów, jak ci, których Piotr i jego następcy ustanowili biskupami”<sup>8</sup>.

Pod koniec VI wieku Grzegorz Wielki potwierdził to samo stanowisko wobec młodego Kościoła Anglii: należy stosować się do zwyczajów Kościoła łacińskiego, w szczególności rzymskiego. „Wybierz umiejętnie — pisał do Augustyna z Canterbury — z Kościoła w Rzymie, w Galiach lub jakiegokolwiek innego wszystko to, co w nich znalazłeś i co może spodobać się wszechmocnemu Bogu, i to, co z wielu Kościołów zebrałeś razem, wiew w Kościół Angłów, który jest jeszcze młody pod względem wiary i podstawowych struktur” (*MGH*, E II,334)<sup>9</sup>.

Historia kształtowania się roku liturgicznego (*ordo romanus anni circuli*) stanowi jeden z najważniejszych aspektów publicznego utrwalania się w Rzymie religii chrześcijańskiej. Starożytny Rzym pogański miał swój kalendarz świąteczny. W takim środowisku chrześcijanie stworzyli inny, którego rytm wyznaczały ich święta<sup>10</sup>.

Na początku czas liturgiczny chrześcijan w Rzymie miał swoje centrum w celebracji Paschy Pana. To wspomnienie po edykcie Konstantyna, w ścisłym związku z przygotowaniem katechumenów do chrztu, który był udzielany w noc Paschy, zaczęło być rozwijane na cały rok słoneczny, mając jako punkt odniesienia pierwszy dzień tygodnia, który będąc obchodzony jako tygodniowe wspomnienie Paschy Pana, był nazywany nie tylko „pierwszym dniem tygodnia” (Dz 20,7), ale też „dniem Pana” (*Didache* 14,1). W pewnej mowie przypisywanej Konstantynowi jest na przykład powiedziane: „Dzień poświęcony ćwiczeniom modlitwy powinien być najbardziej wyjątkowym i rzeczywiście pierwszym dniem, dniem Pana i Zbawiciela, dniem, który otrzymał także swoją nazwę od światła i życia, od nieśmiertelności i wszelkiego dobra”<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> W PL 20,550 lub w tekście krytycznym pod redakcją R. Cabié, *Le lettre du pape Innocent I á Decentius de Gubbio (19 mai 416)*, Louvain 1973.

<sup>9</sup> Relacja jedności między tradycją rzymską a innymi liturgiami łacińskimi nie utożsamiała się jednak z jednolitością; jedynie wpływała na kształt jednostek lokalnych zgodnie z ogólnym modelem komunii między Kościołami i z *Ecclesia principalis* Tertulian na początku III w. w swoim dziele *De praescriptione haereticorum* stworzył pierwszy na terenie łacińskim traktat dotyczący komunii kościelnej, dynamiki komunii między wszystkimi Kościołami.

<sup>10</sup> E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Rzym 1978; D. Sabbatucci, *L'arreligione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Mondadori, Mediolan 1988.

<sup>11</sup> *Panegyjk Konstantyna* 9 (Kirch 821).

Próby odtworzenia pierwszego kalendarza kultu chrześcijańskiego były podejmowane i nawet przyniosły pewne rezultaty. Wydaje się — według studiów A. Jauberta<sup>12</sup> oraz I. van Goudoevera<sup>13</sup> — że początkowo były używane dwa kalendarze: jeden, zakorzeniony w antycznym judaizmie i jego jubileuszach, złożony z 52 tygodni ze świętami o stałej dacie (dniami liturgicznymi tygodnia były: pierwszy, czwarty i szósty), trzymał się roku słonecznego; drugi, oficjalny, oparty na dwunastu miesiącach księżycowych, który miał święta o dacie ruchomej. Z tej obecności dwóch kalendarzy prawdopodobnie narodziły się w pierwotnym chrześcijaństwie dwie różne tradycje obchodzenia Paschy: tradycja kwartodecymanów (Wielkanoc obchodzona o stałej dacie, 14 dnia miesiąca nisan, niezależnie od dnia tygodnia), w ścisłej zależności od wspólnot Janowych, opierająca się na idei śmierci Jezusa na krzyżu widzianej jako ofiara prawdziwego baranka paschalnego; druga, rzymska i aleksandryjska, która obchodziła Wielkanoc w niedzielę po wiosennej pełni księżyca, opierająca się na zmartwychwstaniu.

### 3. Od niedzieli do rocznego kalendarza liturgicznego

Od niedzieli zaczął się kształtować kalendarz chrześcijański, nadając kolejnym dniom nazwę *feria* (*feria prima*, *secunda* itd.). Termin ten, który być może oznaczał dzień świąteczny w związku z celebracją Eucharystii, przypuszczalnie miał za zadanie wyprzeć nazwy dni tygodnia z kalendarza cywilnego, określane od imion bóstw pogańskich (Luna, Mars, Merkury itd.), ale bez powodzenia.

W II i III wieku mamy świadectwa Justyna (niedziela jest dniem ustanowionym do celebracji eucharystycznej *1. Apol.* 65-67) i *Traditio Apostolica* Hipolita. W tym ostatnim mamy także zarys pierwszego *ordo* (kalendarza liturgicznego) Kościoła rzymskiego. Numer 41 omawia bowiem czas modlitwy (*De tempore quo oportet orare*).

Innym elementem, który należałoby wziąć pod uwagę w związku z niedzielą, była zbiórka ofiar dla potrzebujących, ściśle związa-

<sup>12</sup> *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paryż 1957.

<sup>11</sup> *Fêtes et calendriers bibliques*, Paryż 1967.

na z pamiętką Pana. „Niechaj pierwszego dnia tygodnia każdy z was coś odłoży według tego, co uzna za właściwe” — pisał apostoł Paweł do chrześcijan w Koryncie (1 Kor 16,1-2). Taką ugruntowaną już praktykę spotykamy również w Rzymie, zgodnie z informacją przekazaną nam przez Justyna, który mówi o zbiórce po pamiętce wieczerzy Pańskiej. „Następnie zamożni, jeśli pragną, dają, każdy według upodobania, ile chcą, i składka zostaje zaniesiona temu, który przewodniczy. On zaś wspiera sieroty, wdowy, tych, którzy z powodu choroby lub innych przyczyn są w potrzebie, tych, którzy są w więzieniu, obcych gości i bez wyjątku troszczy się o wszystkich, którzy znajdują się w potrzebie” (1. *Apol.* 67)<sup>14</sup>.

Ponadto kanon Muratoriego, pochodzący ze środowiska rzymskiego końca II w., zawiera najstarszą znaną nam listę pism Nowego Testamentu, służącą być może dla liturgicznego uporządkowania czytań biblijnych<sup>15</sup>. Począwszy od 190 roku, to znaczy odkąd biskupem Rzymu został papież Wiktor pochodzący z Afryki, wspólnota doświadczała silnej latynizacji (z tego właśnie okresu miałyby pochodzić kanon Muratoriego). Nicejskiego pierwszych latach po Soborze Nicejskim (z 325 roku) Pascha była jedynym świętem w roku. Właśnie w ukierunkowaniu na nią i na katechumenat już w IV wieku zaczął się formować cykl wielkopostny, który musiał mieć wielkie znaczenie dla obecności wspólnoty chrześcijańskiej w społeczeństwie. Przyłączenie się wielu ludzi do chrześcijaństwa oraz związany z tym chrzest, jak też pojednanie penitentów nie mogły ograniczać się bowiem do wydarzeń czysto wewnętrznych w łonie wspólnot chrześcijańskich. Przyłgnięcie do wiary wiązało się bowiem dla wielu z radykalną zmianą swojego życia obywatelskiego.

<sup>14</sup> Być może właśnie ta szczególna troska o potrzebujących ze strony wspólnoty chrześcijańskiej Rzymu wysłużyła jej to, że Ignacy Antiocheński pozdrawia ją jak) „tę, która w regionie Rzymian przewodniczy w miłości” (A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale. Repas de pauvres. Diaconie et diaconat. Agape et repas de charité. Offrande dans l'antiquité chrétienne*, Tournai 1968). Związek między pamiętką Pana a troską o ubogich doprowadził następnie do Augustyńskiej teologii eucharystycznej *Christus totus* (V. Grossi, *L'Eucaristia in S. Agostino*, w: *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica* 20, Borla, Rzym 1998, s. 261-270).

<sup>15</sup> Tekst zob w: Pieuschen 1,27-29; *Enchiridion Biblicum* 1-8; *Antiquitates italicae mediæ aevi* III, 851-854. A. C. Sundberg (w „Harvard Th. Review” 66,1973,1-41) twierdzi, że mamy do czynienia z dokumentem pochodzenia wschodniego z IV wieku. Kanon Muratoriego posiadamy w transkrypcji łacińskiej, sięgającej VIII w., być może z greckiego oryginału Hipolita, zredagowanego w Rzymie pod koniec II wieku, a dokładnie między 165 a 185 rokiem.

Na przykład Augustyn z Hippony porzucił w Mediolanie nauczanie retoryki.

Przede wszystkim jednak instytucja katechumenatu stworzyła przesłanki, aby czas liturgiczny stał się także czasem społecznym. Katechumeni uczestniczyli w *liturgia verbi* zgromadzenia chrześcijańskiego, która była publicznym miejscem spotkania dostępnym dla wszystkich. W następstwie edyktu Konstantyna wielu starało się o tytuł w nadziei awansu na polu społecznym, jako że chrześcijaństwo zaczęło być opłacalne. Ta interesowna motywacja nie uszła uwagi pogan i wywołała wiele ironicznych uwag, a nawet była przenoszona na wszystkich chrześcijan, którzy, zdaniem pogan, tylko udawali religijność<sup>16</sup>.

*Liturgia verbi* stanowiła główną okazję dla biskupa, by zachęcić katechumenów do zapisywania się na początku Wielkiego Postu do grona kandydatów do chrztu w czasie najbliższej Paschy. Taka decyzja domagała się z punktu widzenia chrześcijan sprawdzenia, czy został przez katechumena spełniony warunek dotyczący wykonywanego przez niego zawodu oraz sytuacji rodzinnej. W odniesieniu do tej pierwszej kwestii istniały bowiem zawody zakazane dla chrześcijan (na przykład prowadzenie domu publicznego); inne natomiast nie mogły być wykonywane bez zastrzeżeń, np. zawód sędziego z prawem do skazywania na śmierć (chrześcijanin nie mógł tego robić). Również sytuacja rodzinna, musiała ona być uregulowana, aby móc przystąpić do chrztu. Przykładowa pod tym względem pozostaje sytuacja Augustyna, który współżył z pewną kobietą, a nie mogąc jej poślubić, musiał się z nią rozstać.

Dwie decyzje Soboru Nicejskiego przyczyniły się do rozwoju chrystianizacji czasu publicznego tak w Rzymie, jak i gdzie indziej. Pierwsza (kan. 20) dotyczyła święta Wielkanocy, które należało obchodzić *in una diei*, a mianowicie do samej Pięćdziesiątnicy<sup>17</sup>, traktując ten okres jako jeden dzień, który w obrzędach liturgicznych powinno się obchodzić na stojąco jak w niedzielę. Te 50 dni

<sup>16</sup> Retor Libaniusz w swojej *Oratio pro templis* szydził w tym sensie z chrześcijan (wyd. R. Forster, Lipsk 1906, III, 80-118).

<sup>17</sup> V. Peri, *Due date, un'única Pasqua. Le origini della moderna disputa liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-84)*, Mediolan 1967.

stanowiły stałą bazę dla kalendarza chrześcijan, który przyjęto jako kalendarz publiczny. Druga ważna decyzja dotyczyła cesarskiej aprobaty dla prowincji kościelnych, którym przewodniczyli metropolici<sup>18</sup>, to znaczy Aleksandrii i Antiochii z siedzibą w Jerozolimie (odbudowanej w 135 roku pod nazwą Aelia Capitolina), do których później, podczas Soboru Konstantynopolitańskiego w 381 roku, została dołączona stolica w Konstantynopolu (przyszłe Bizancjum) (kan. 2 i 3). Te trzy prowincje po wspomnianej aprobacie coraz bardziej zaczęły się różnić od Rzymu, tworząc własne tradycje trzech wielkich wschodnich rodzin liturgicznych.

#### 4. Użycie języka łacińskiego w liturgii rzymskiej

Do tych elementów wewnętrznych i zewnętrznych należy dołączyć także nieobojętny bynajmniej czynnik, jakim było wprowadzenie do liturgii rzymskiej języka łacińskiego. Kościół Rzymu bardzo szybko zaczął w swoim obrębie stosować ludowy język łaciński, co doprowadziło go do przetłumaczenia na ten język Biblii, na użytek liturgiczny i katechetyczny, już pod koniec II w. i na początku III w. Nowacjan około roku 250 pisał swoje dzieła teologiczne już po łacinie.

Jednak na temat rzeczywistej obecności łaciny w liturgii mamy tylko jedno świadectwo: Kommodiana z połowy III w. W *31. instructio* stwierdza bowiem: „Kapłan Pana zaczyna od powiedzenia: W górę serca” (*Sacerdos Domini cum Sursum corda praecedit*, w: CC 128,68), reszta zaś była po grecku (również *Traditio Apostolica* jest po grecku). Język grecki był elementem wyróżniającym inteligencję i arystokrację, natomiast lud śpiewał po grecku, nie rozumiejąc już sensu. „Zwykli Rzymianie — pisał pod koniec IV w. Pseudo-Ambroży — śpiewają po grecku urzeczeni dźwiękiem słów, nie wiedzą jednak, co mówią” (*Ad 1 Cor.* 14,14, CSEL 81/2,153). Ta dwujęzyczność trwała w Rzymie aż do ostatnich dziesięcioleci IV wieku. Greka była już wówczas w Rzymie w pełnym tego słowa znaczeniu językiem hieratycznym i być może z tego powodu modlitwa eucharystyczna

<sup>18</sup> Kanony 4 i 6; w odniesieniu do Jerozolimy kan. 7.

została przetłumaczona na łacinę jako ostatnia część obrzędów liturgicznych. W Rzymie bowiem, zgodnie ze świadectwem Mariusza Wiktoryna (+363), w jego czasach była ona jeszcze odmawiana po grecku. Wydaje się, że inicjatywie Ambrożego z Mediolanu, wspieranego przez papieża Damazego, zawdzięczamy wprowadzenie także w Rzymie odmawiania po łacinie modlitwy eucharystycznej<sup>19</sup>, i to w łacinie sakralnej, a więc nie ludowej, na który to język została przetłumaczona Biblia.

Wiek III i IV nie obfitują w informacje na temat liturgii łacińskiej, a więc także czasu liturgicznego. Wolność religijna udzielona chrześcijanom w 313 roku przywróciła im miejsca kultu, które oni naturalnie napełniali przez sprawowanie celebracji zrozumiałych dla ludu. Sam Euzebiusz, świadek wolności udzielonej chrześcijanom, zauważa: „Zostało nam przygotowane widowisko upragnione i pożądane przez nas wszystkich: święta poświęcenia w każdym mieście, konsekracje Kościołów niedawno zbudowanych, zgromadzenia biskupów zwołane w tym celu, zebrania wiernych przybyłych z daleka (...). Chodziło rzeczywiście o doskonałe oddawanie czci ze strony zwierzchników [biskupów], o święte obrzędy prezbiterów, a w Kościołach ceremonie godne Boga, uzewnętrzniane raz w śpiewie psalmów, słuchaniu słów, jakie Bóg nam przekazał, a kiedy indziej w sprawowaniu Boskich i mistycznych liturgii (...). Razem ludzie w każdym wieku, mężczyźni i kobiety, o wszelkiej możliwej sile myśli, z radosnym duchem i duszą wielbiły Boga, Twórcę wszelkiego dobra, przez modlitwy i dziękczynienia” (*Hist. eccl.* 10,3).

Dzięki pokojowi konstantyńskiemu poświęcanie Kościołów stało się, jak można z łatwością się domyślić, najbardziej spektakularnym momentem publicznym zgromadzeń chrześcijańskich<sup>20</sup>. Kult

<sup>19</sup> Th. Klauser, *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, w: *Miscellanea Mercati*, Città del Vaticano 1946, 1., s. 467nn.

<sup>20</sup> P. Batiffol, *De la dédicace des églises dédicace païenne et dédicace chrétienne*, *RevScPhTh* 28 (1939) s. 58-70. Pojawiła się pewna polemika także na polu chrześcijańskim. Augustyn opowiada w *Wyznaniach* o Mariuszu Wiktorynie, który nie został przyjęty przez Symplicjana, ponieważ tenże nie widział go wśród chrześcijan w kościele, na co słynny retor odpowiedział: „Więc to mury czynią ludzi chrześcijanami?” (*Conf.* 8, 2,4). Hieronim był tego samego zdania („Parietes non faciunt christianos”, *In Ps.* 123), ponieważ „prawdziwą świątynią Chrystusa jest dusza wierzącego (...). Jakież pożytek z tego, że czyni się ściany lśnącymi za pomocą klejnotów, a naraża się na niebezpieczeństwo głodu Chrystusa w ubogim?” (list 107,12, w: CSEL 56,302), cjić nikt nie negocjował pożyteczności świątyni (Hilary, *In Ps.* 126,6). Zob. także Y. Congar, *L'Église ce n'est pas les murs mais les fidèles*, „La Maison-Dieu” 70(1962), s. 105-114.

chrześcijański, który wcześniej zdemaskował fałszywość bogów pogańskich, a więc i niegodziwość ich kultu, teraz przeciwstawia świętom pogańskim uroczystości chrześcijańskie, choć często asymilując je, np. powstanie święta Narodzenia Pana jako autentycznego Słońca niezwyciężonego, epifania jako Jego ukazanie się narodom, kult męczenników przeciwstawianych pogańskim hero-som, których pamiątkę obchodzono rokrocznie (np. *Męczeństwo Polikarpa*, 18). Augustyn, żeby przytoczyć jeszcze jeden przykład, wiele mówi o święcie pogańskim pierwszego dnia roku już w szacie chrześcijańskiej (kazanie 198; *De doctr. chr.* 2,145-146). Święta pogańskie, określane jako dawne zabobony należy już teraz odczytywać w świetle chrześcijańskim (list 138,17).

## 5. Kult Piotra i Pawła oraz świętych męczenników

W Rzymie zrodził się i rozwinął w szczególny sposób kult apostołów i męczenników Piotra i Pawła, których papież Damazy przywołuje w swoich notach epigraficznych, uczyniwszy ich wcześniej obywatelami rzymskimi. Fakt ten przyczynił się do bogatej ikonografii przedstawiającej Piotra i Pawła ubranych w szaty rzymskich senatorów<sup>21</sup>. W związku z kultem męczenników powstały martyria, czyli małe Kościołki na grobach męczenników<sup>22</sup>. „Odnalezienia relikwii” męczenników w czasie posługiwania biskupiego Ambrożego (Protazego i Gerwazego, Witalisa i Agrylcoli w Bolonii, Nazariusza i Celsusa) spowodowały wiele innych podobnych odnalezień, tworząc miejsca publiczne chrześcijańskich zgromadzeń religijnych mających na celu naśladowanie ich (męczenników) cnót. W Vw. święci chrześcijanie są już wzywani jako opiekunowie miast. W latach 429<sup>437</sup> Teodoret pisał bowiem, że męczennicy i święci biskupi są czczeni „jako zwierzchnicy i Stróże miast”<sup>23</sup>. Ponadto szczególny charakter przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej (*presbyter* lub *epishopus*) nadawał

<sup>21</sup> „Discipulos Oriens misit (...). Roma suos potius meruit defendere cives” (epigr. 20,6), zob. E. Schaffer, *Die Bedeutung der Heiligenverehrung*, „Ephemerides Liturgicae” 46 (1932), s. 137-234; 309-378.

<sup>22</sup> A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 t., Paryż 1946.

<sup>23</sup> *Graecarum affectivum curatio* 8 (PG 83,1012).



religii chrześcijańskiej określony charakter społeczny. Wreszcie zwolnienie członków kleru z obowiązków cywilnych, dokonane na mocy prawa cesarskiego z 21 października 319 roku, zaczęło tworzyć obraz publiczny przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej jako osoby wyznaczonej przede wszystkim do kultu. W tych samych latach zostały zniesione prawa cesarskie przeciwko celibatowi (30 stycznia 320 roku). Niedziela, określana już także jako dzień słońca (*diessolis*) kalendarza chrześcijańskiego, uznana 3 marca 321 roku za dzień świąteczny dla tych, którzy pracowali („*Omnes iudices urbanaeque plebes et artium officina cunctarum venerabili die solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturae libere licenteraque inserviant*”), stała się szczególnym dniem zgromadzenia religijno-cywilnego charakteryzującego się sprawowaną liturgią. Kalendarz chrześcijański położył w ten sposób podstawy dla stworzenia publicznego porządku tygodniowego, włączając weń chrześcijańskie obchody i święta rzymskie. Ponadto prezbiter i biskup stali się publicznymi „funkcjonariuszami” czasu liturgicznego. Ogół tych elementów wpłynął na kształt publicznego kalendarza świąt chrześcijańskich. Wiemy to wszystko głównie z ksiąg używanych podczas takich świąt oraz z kazań wygłaszanych przy okazji pewnych uroczystości, takich jak Wielkanoc i wspomnienia męczenników, które dały początek rozwojowi przyszłego rzymskiego kalendarza liturgicznego (*Ordo romanus anni circuli*).

## 6. Duchowość łacińskich ksiąg liturgicznych

Wśród ksiąg stworzonych na święta liturgiczne (choć nazywały się one różnie w poszczególnych strefach wpływów łacińskich) dla celebracji eucharystycznej fundamentalne były następujące: sakramentarze (księgi używane przez przewodniczącego celebracji, odpowiadające naszemu mszałowi), *capitulare evangeliorum* (Biblia ze wskazaniem fragmentów, które należało czytać w poszczególne święta), lekcjonarze, ewangeliarze. Nie potrafimy przypisać tym tekstom konkretnego autorstwa, niemniej jednak możemy stwierdzić, że w środowisku łacińskim w ostatnich dziesięcioleciach IV w. powstawały modlitwy przeznaczone do celebracji eucharystycznej,

liczne prefacje (w środowisku rzymskim każde święto miało własną prefację) oraz modlitwy przy udzielaniu sakramentów (nasze rytuały). Inicjatywa ta tak się rozszerzyła, że Augustyn mógł wręcz napisać: „Każdego dnia powstają nowe modlitwy” („Multorum enim preces emendantur cotidie”, *De baptismo* 6, 25), a sobory próbowały je w jakiś sposób uporządkować<sup>24</sup>.

Rzymski rok liturgiczny w formie, jaką znamy, ukształtował się w V w., choć zaczął się rodzić już w drugiej połowie IV w. Znaczną część swego pierwotnego kształtu zawdzięcza on inicjatywie papieży Damazego (366-384), Syrycjusza (384-399) i Innocentego I (401-417), którzy stworzyli strukturę liturgiczną Mszy<sup>25</sup>. Papieżowi Innocentemu przypisuje się także wprowadzenie w Rzymie święta Objawienia Pańskiego<sup>26</sup>. Następnie Celestyn I (422-432), Sykstus III (432-440), Leon Wielki (440-461) i Gelazy I (492-496) doprowadzili do rozwoju i utrwalenia liturgii łacińskiej w Rzymie. Grzegorz Wielki (590-604) dokonał tego samego w następnym wieku przede wszystkim w miastach poza Rzymem.

Od czasów Leona Wielkiego Rzym cesarski został zastąpiony Rzymem chrześcijańskim. Romulus i Remus, opiekunowie Rzymu, ustąpili miejsca Piotrowi i Pawłowi. Na czele miasta stał papież, który (jako Piotr, sługa Chrystusa) poświęcił świętym Piotrowi i Pawłowi baptysterium św. Jana, stwierdzając definitywnie: „Przez tych dwóch świętych, o Rzymie, przyszła do ciebie Ewangelia (...). To są twoi święci ojcowie” (kazanie 82,1; CC 138A, 508). Rok liturgiczny Kościoła przednicejskiego, którego centrum stanowiła Pascha, przeżywana jako pamiątka, w następstwie pokoju konstantyńskiego stał się także *sacramentum* i *ocemplum* w życiu cywilnym, obejmując całe życie Chrystusa od narodzin do wniebowstąpienia („Ut cognoscamus sacramentum praesentis festi ad omnium fidelium tempora

<sup>24</sup> Na przykład Sobór w Kartaginie z 407 roku w kan. 103 mówi: „Ut preces quae probatae fuerint in concilio sive praefationes sive commendationes seu manus impositiones, ab omnibus celebrentur, nec aliae omnino contra frdem praeferrantur, sed quaecumque prudentibus fuerint collectae dicantur” (cytowane w: É. Bourque, *Étude sur les Sacramentaires romains. Les textes primitifs*, Città del Vaticano 1949, s. 11-38). Istniał także pewnego rodzaju ceremoniał, posiadamy bowiem informacje o tekstach modlitw, którym towarzyszyły odpowiednie gesty (św. Augustyn opisuje kilka z nich w *De curapro mortuis gerenda* 7).

<sup>25</sup> B. Capelle, *Innocent I et le canon de la Messe*, w: *Travaux Liturgiques*, Louvain 1962, II, s. 236-247.

<sup>26</sup> C. Coebergh, *L'Épiphanie à Rome avant S. Léon. Un indice pour l'année 419*, „Revue Bénédictine” 75 (1965), s. 304-307.

pertinere”, kazanie. 38,1; CC 138,205), i był rozumiany od Narodzenia Pańskiego do Pięćdziesiątnicy—jako środek udzielania zbawienia wierzącym. Leon Wielki tłumaczył: „We wszystkich dniach i czasach są stawiane przed nami znaki (*signa*) Bożej dobroci, i nie ma takiej części roku, która nie byłaby związana ze świętymi tajemnicami, abyśmy — kiedy zewsząd docierają ku nam pomoce dla naszego zbawienia—z coraz większą chęcią pragnęli miłosierdzia Bożego” (kazanie 49,1; CC 138A, 285). Tok roku liturgicznego—konkludował Leon Wielki — powinien inspirować także prawa ustanowione przez rządzących. Liturgię bowiem widziano jako prawo udziału w publicznym zbawieniu (*salus*), stąd prawodawstwo cywilne powinno się do niej dostosować: „Nie jest bowiem dozwolone, aby prawa prywatne były bardziej rygorystyczne od praw publicznych” (kazanie 40,5; CC 138A, 230). W czasach papieża Leona rok zaczynał się w marcu, natomiast w grudniu umieszczono narodziny Odkupiciela. Za pośrednictwem mnicha scytyjskiego Dionizego Małego (+556) przełożyło się to na propozycję wyznaczenia Narodzenia Pana jako początku ery chrześcijańskiej. Ta rachuba, która jeszcze dzisiaj obowiązuje, uwytkła wpływ, jaki porządek liturgiczny wywierał w Rzymie na porządek cywilny. Liturgia z drugiej strony była rozumiana przez Leona Wielkiego jako szkoła, gdzie się naucza, gdzie poprawia się obyczaje, gdzie karmi się życie chrześcijańskie<sup>27</sup>.

Jeśli chodzi o bardziej szczegółowe informacje na ten temat, to trzeba się zgodzić, że jeszcze w odniesieniu do Gelazego I (papież w latach 492-496), czyli pod koniec V wieku, poruszamy się wciąż po morzu hipotez, zwłaszcza w kwestii 18 Mszy zawartych w sakramentarzu werońskim, mających związek z rzymskimi świętami Luperkalia<sup>28</sup>.

Grzegorz Wielki (590-604) przyczynił się do stworzenia cyklu Adwentu w roku liturgicznym oraz do utrwalenia kanonu rzymskiego (= I modlitwy eucharystycznej według układu liturgicznego po Soborze Watykańskim II). Wobec okrucieństw inwazji barbarzyńskich był on zmuszony często gromadzić lud na zebraniach

<sup>27</sup> *Liber pontificalis* i *Ordines romani* (np. *Ordo XIX*, w: M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen-âge*, Louvain 1951, III, s. 223) ustaliły również ceremoniał roku liturgicznego.

<sup>28</sup> Zob. G. Pomarès, *Gélose I: Lettre contre le Lupercal et dix-huit Messes du sacramentaire léonien*, Paryż 1959 (SCh 65); S. Benz, „Archiv f. Liturgiewissenschaft” 7 (1962), s. 564-565.

liturgicznych w oczekiwaniu na Tego, który ma przyjść. Adwent miał zatem początek od opowiadania ewangelicznego o przyjściu Chrystusa Sędziego. Papież Grzegorz podkreślił ponadto charakter pokutny trzech tygodni poprzedzających Wielki Post, usuwając z nich „alleluja”, dołączył do kanonu rzymskiego modlitwę *Hanc igitur* (również w optyce eschatologicznej przyjścia Chrystusa Sędziego), polecił przepleść wezwania „Kyrie eleison” wezwaniem „Christe eleison”, stworzył tzw. *litanie septiformis* (procesja powtarzana przez trzy dni, w czasie których wierni schodzili się do kościoła Matki Bożej Większej z siedmiu pozostałych bazylik). Zrodziła się legenda, że po ustaniu dżumy na mauzoleum Hadriana anioł schował miecz do pochwy, stąd nazwa Zamek Anioła (Castel sant'Angelo). Za jego (Grzegorza) czasów powstały też *stationes*. *Statio* była to mała pielgrzymka w obrębie Rzymu, w której uczestniczył papież wraz z licznie przybywającym ludem<sup>29</sup>. Grzegorz podzielił też *liturgię verbi* na dwa czytania zamiast trzech, tworząc w latach 595-597 nowy lekcjonarz. Przypisuje mu się także sakramentarz gregoriański oraz antyfonarz, jak również utworzenie chłopięcych *scholae cantorum* (*Vita Gregorii Magni* 2,6; PL 75,90). W *Ordo Romanus I* zachowała się znaczna część układu liturgicznego Mszy papieskiej według struktury nadanej jej przez Grzegorza Wielkiego. Omówimy teraz bardziej szczegółowo starożytne sakramentarze łacińskie, które następnie znalazły się w mszale Mszy rzymskiej. Szczególnie interesują nas trzy z nich: sakramentarz weroński, gelazjański i gregoriański.

#### a. Sacramentarium veronense (koniec VI w.)

Sakramentarz weroński (koniec VI w.), niegdyś błędnie nazywany sakramentarzem Leona Wielkiego (od *Liber Pontificalis* przypisyującego papieżowi Leonowi pewną księgę liturgiczną, którą Giuseppe Bianchini, pierwszy jej wydawca, w 1735 roku, nazwał Leoniańską), w edycji C. Möhlberga (Herder 1956) jest po prostu nazwany *sacra-*

<sup>29</sup> A. Chavasse, *Les plus anciens types du Lectionnaire et del 'Antiphonaire romains de la Messe. Rapports et date*, RevBén 62 (1952), s. 3-94; E. Cattaneo, *La „Statio” piccolo pellegrinaggio*, w: *Pellegrinaggi eculto dei santi in Europa fino alla I crociata*, Todi 1961, s. 247-259; Jan Diakon, *Vita Gregorii Magni* II, 18-19 (*ostatio*); PL 75, 94.

*mentarium veronense*, ponieważ przechowuje się go w bibliotece kapitulnej w Weronie.

Gromadzi on wiele książeczek (*libelli missarum*) powstałych już w IV w. na określone okazje. Są tam między innymi *libelli* papieża Gelazego i papieża Wigiliusza. Wydaje się, że zebranie ich w jedną księgę na cały rok nastąpiło za Grzegorza Wielkiego, kiedy to — jak mówi jego biograf — „usuwając wiele rzeczy, dostosowując nieliczne, ale dołączając inne” (*multa subtrahens, pauca corwertens, nonnulla vero superadicens*), stworzył pierwszy sakramentarz do Mszy papieskiej (*sacramentarium gregorianum*). Niestety nie mamy żadnego pewnego świadectwa tej księgi.

W kwestii okresów liturgicznych sakramentarz weroński podaje nam następujące informacje:

„(Mense) Aprile: (VIII) VI-XLII.

Mense Maio: VIII. Praeces in ascensa domini; X. Orationes pridie pentecoste; XI. In dominicum pentecosten; XII. In ieiunio mensis quarti.

Mense Iunio: XIII. VIII kalendas iulias. Natale sancti Iohannis baptistae; XIII. In natale sanctorum Iohannis et Pauli; XV In natale apostolorum Petri et Pauli; XVI. Coniunctio oblationis virginum sacratarum.

Mense Iulio: XVII. VI iduum iuliarum. Natale sanctorum martyrum Felicis Filippi in cymeterio Priscillae. Vitalis et Martialis et Alexandri in cymeterio Iornarum. Et Silani in cymeterio Maximi via salaria. Et Ianuari in cymeterio pretextate via Appia; XVIII. Incipiunt orationes et praeces diurnae. Orationes matutinas vel ad vesperum. Item ad vesperum. Incipiunt praeces diurnae cum sensibus necessariis.

Mense augusto: XVIII. III nonas augustas. Natale sancti Stefani in cymeterio Callisti via appia; XX. VIII idus augustas. Natale sancti xysti in cymeterio callisti et Felicissimi et Agapiti in cymeterio praetextate via appia. In natale sanctorum Felicissimi et Agapiti; XXI. III idus augustas. Natale sancti Laurenti; XXII. Idus augustas. Natale sanctorum Ypolyti et Pontiani; XXIII. III kalendas septembres. Natale sanctorum Adauti et Felicis.

Mense septembri: XXIII. XVIII kalendas octobres. Natale sanctorum Cornelli et Cypriani; XXV. XVI kalendas octobres. In Natale sanctae Eufymiae; XXVI. pridie kalendas octobres. Natale basilicae Angeli in Salaria; XXVII. Admonitio ieiunii mensis sep-

timi et orationes et praeces. Invitatio plebis in ieiunio mensis decimi; XXVIII. Consecratio episcoporum. Benedictio super diaconos. Consecratio presbyteri; XXVIII. In natale episcoporum; XXX. Ad virgines sacras; XXXI. Incipit velatio nuptialis.

Mense octobrio: XXXII. De siccitate temporis; XXXIII. Super defunctos; XXXIII. Sancti Silvestri.

Mense nobembri: XXXV. In natale sanctorum quattuor coronatorum; XXXVI. In natale sanctae Caeciliae; XXXVII. VIII kalendas decembres. Natale sanctorum Clementis et Felicitatis; In natale sancte Felicitatis; XXXVIII. VIII kalendas decembres. Natale sanctorum Chrysogoni et Gregori; XXXVIII. Pridie kalendas decembres. Natale sancti Andreae apostoli.

Mense decembri: XL. VIII kalendas ianuaras. Natale Domini et martyrum pastoris Basilei et Ioviani et Victorini et Eugeniae et Felicitatis et Anastasiae; XLI. In natale sancti Iohannis evangeliste; XLII. In natale innocentum; XLIII. In ieiunio mensis decimi; Incipit benedictio fontes”.

Ponieważ sakramentarz był księgą do użytku przewodniczącego zgromadzenia, nie ma w nim tekstów czytań biblijnych, lecz tylko *orationes*. Jednak za wyjątkiem uroczystości Paschy (w kwietniu, ale nie ma nic na jej temat w sakramentarzu werońskim), Wniebowstąpienia, Pięćdziesiątnicy i Narodzenia Pańskiego wszystkie te *orationes* są przeznaczone albo na dni postu, albo na wspomnienia świętych męczenników. Rzym w tym okresie (druga połowa V w.) troszczył się w szczególny sposób o wspomnienie męczenników (o wielu z nich wspomina się w modlitwie eucharystycznej kanonu rzymskiego), wybór i rocznicę wyboru biskupa, diakonów, prezbiterów, konsekrację dziewic, sakrament małżeństwa. Liturgia obejmowała wszystkie stany życia, stając się przez celebrację szkołą wiary, modlitwy, modelu życia chrześcijańskiego, katechezą i opieką duszpasterską, codzienną duchowością inspirowaną sakramentami.

#### b. Capitulare evangeliorum foroiulense (początki V lub VI, lub VII w.)

W kwestii lekcjonarzy trzeba odwołać się do *capitulare evangeliorum* używanego w Rzymie. Studiami nad nim zajmował się Theodor

Klauser<sup>30</sup>, a my tutaj ograniczymy się do omówienia *capitulare evangeliorum*, jaki zachował się w *Codex foroiulense* (Forum Iulii, dziś Cividale del Friuli), ze względu na jego starożytność, ale też celem dania całościowego obrazu „chrystianizacji czasu” dokonanej pod wpływem Rzymu, *Ecclesia principalis* w Italii końca Cesarstwa Rzymskiego. Przede wszystkim jednak dlatego, że jest on jedynym *capitulare evangeliorum*, który pozwala poznać cały rok liturgiczny<sup>31</sup>.

Dokument ten pochodzi z pewnością z prowincji Akwilei (jest potwierdzony przez manuskrypt z Wrocławia, który mówi o jego pochodzeniu) i jest badany przede wszystkim ze względu na łaciński tekst biblijny w zestawieniu z ówczesną liturgią.

*Capitulare evangeliorum* zawierał tabelę podzieloną na miesiące i z zaznaczonymi odpowiednio datami zgromadzeń liturgicznych. Przynależały pierwsze słowa czytania biblijnego przeznaczonego na każde z takich zebrań; brakuje tylko wskazania numeru rozdziału. Pozostaje on jedynym dostępnym świadectwem organizacji liturgicznej Akwilei w odniesieniu do okresu po trzeciej niedzieli czerwca. Na marginesie są naniesione liczne imiona biskupów, prezbiterów, diakonów i Słowian *de Bulgaria*. Niewykluczone, że był tu jakiś szacowny tekst, który podpisywały wybitne osobistości przejeżdżające przez Akwileę<sup>32</sup>. Często danemu imieniu towarzyszy modlitwa, być może oznaczająca, że ów człowiek został zapisany „w księdze życia”. Kodeks ten zawiera około stu not liturgicznych pochodzących z różnych rąk, nanoszonych w przeciągu dwóch lub trzech stuleci. Są one bezcenne dla nakreślenia rozwoju liturgii łacińskiej w okresie późnej starożytności.

Wskazówki na temat perykop obecne w manuskrypcie nie są normalnymi, tzn. typu „codziennego”, lecz zostały przypisane do konkretnych dni, co pozwala odtworzyć kompletny obraz roku liturgicznego.

Niedziele podzielone są miesiącami<sup>33</sup> w następujący sposób:

<sup>30</sup> Th. Klauser, *Das römische Capitulare Evangeliorum*, Münster i.W 1935.

<sup>31</sup> D. Bruyne, *Les notes liturgiques du Codex Foroiulensis*, RevBén 20 (1913), s. 208-218.

<sup>32</sup> Przyczyny występowania tych imion nie można wiązać z dyptykami, ponieważ marginesy ewangeliarza nie służyły do takiego celu.

<sup>33</sup> Taki podział ma swą paralelę w *codex rehdigerianus* (ms 6224 z Monachium) (zob. wyd. Vogel).

*Mense decembri* prima dom de adventum J 4,5; III Lc 3,1; V Lc 1,26; In vigiliis Natales Domini Mt 1,18; In crastina post natales domini Mt 23,29; in Natale Sancti Stefani Mt 17,23

*Mense ianuario* in circumcissione Domini Łk 2,21; in vigiliis epiphaniae Mt 2,19; in Sancta Tephani Mt 2,1; II Dom post Pebefania J 4,43; III Dom pos Ebefania Lc 2,42; IIII Dom J 1,18.

*Mense Februari* mns febru dom IJ 3,22; mns febru II dom Mt 20,1; mns febru IIII dom Mt 18,23.

*Mense martio*: mns maro I dom Lc 15,11; II dom mense martio Mt 6,16. [W te niedziele jakaś późniejsza ręka dopisała „in caput sexagesimi, in quinquagesima”: były to dwie niedziele przygotowania do Wielkiego Postu w Rzymie, Neapolu, Kapui, Mediolanie]. In caput quadragesimae III dom Mt 4,1; in trigésima dom Lc 12,32; dom tertia de quadr. J 4,6 [W Mediolanie fragment dotyczący Samarytanki był czytany w drugą niedzielę]. In scrutinio Mt 19,13; Secunda feria in scrutinio Mt 20,20 [po czym następowała „legenda madodinos ante sembolo” na dni tygodnia: Łk 6,39; Mt 20,1; Łk 20,20; Mt 22,1; Łk 7,36; Mt 21,1]”.

Wielki Tydzień określony jest mianem *authentica*<sup>34</sup>, a Ewangelia — *parabula* | zważywszy że przypowieści często występowały w perykopach liturgicznych, stały się nazwą *pars pro toto*, i tak cała Ewangelia nosi miano *parabula* (przypowieść); „filia” natomiast oznacza „feria” lub „feria”.

Wszystkie perykopy są zaczerpnięte z Mateusza i Jana, natomiast opis Męki bierze się wyłącznie z Mateusza. Te dwie cechy są znakiem charakterystycznym starożytności, stąd ten *capitulare* być może pochodzi z początków V wieku lub — jak przypuszcza się z większym prawdopodobieństwem — z VI wieku, lub z początków VII.

Opis Męki podzielony jest na dwie części: pierwsza zaczyna się od przybycia Jezusa przed Piłata, czyli pomija konanie w Getsemani oraz sąd Sanhedrynu; druga przytacza opis dotyczący wyroku i śmierci Jezusa. W odniesieniu do tej drugiej części nie wskazuje się dnia, lecz mówi się jedynie o „ad pannos ecclesiae lavando” lub być może „levando” (to znaczy usunąć w Wielki Piątek zasłony z krucyfiksu).

<sup>34</sup> Tak było również w Mediolanie i w innych Kościołach Italii (RevBén 19,1902, s. 10, przyp. 3).



Niedziela Palmowa miała dwie Msze: pierwsza kończyła przygotowanie katechumenów przez *traditio symboli*, druga rozpoczynała tydzień „*authentica*”. Wyznaczono następujące czytania:

Parabula prima de autentica J 12,37; parabula secunda de autentica J 11,47; De autentica III filia Mt 26,1; parabula quarta filia de autentica J 13,1; de autentica V filia Mt 27,1; ad pannus aecclesiae lavando Mt 27,24.

*Mense aprile*: Lectio de secunda feria in albas J 20,1; in tertia Le 24,13; in quinta Le 24,1; in sexta Le 24,36; sabbato post pasca in albas Mk 16,9; lectio de albas in domeneca octavas dni J 9,39; in in-ventione sce crucis Mt 16,24; legenda medio pentecosten J 7,14.

*Mense maio*: lectio in ascensa Dni Le 24,44 [następuje triduum, które w Mediolanie, gdzie były wyznaczone te same perykopy, nazywało się *in laetaniis*]: in triduanas prima Mt 14,15; legenda triduanas secundaj 6,4; in triduanas tertia Mt 15,32; V dom pos pasca J 15,26; prima dom pos pentecosten J 17,1; secunda dom pos pentecosten J 11,1.

*Mense iunia* dom I J 9,1; dom II Mt 15,21; dom III Lc 4,42; dom IIII Lc 1,5 [od tego miejsca jest to jedyny manuskrypt, który daje nam informacje na temat liturgii akwilejskiej aż do końca]; in vigilis sei iohanni baptiste Lc 1,57; in navitate sei iohanni Lc 1,8; mns iunio dom V Mt 13,24.

*Mense iulio*: mense iulio dom I Lc 8,40; dom II Mt 7,1; dom III Lc 7,1; dom IIII J 8,1; dom V 16,1.

*Mense augusto*: Maccabeorum Mt 25,1; mens Augusto dom I Lc 12,31; dom II Lc 16,19; dom IIII Lc 8,5; dom V Lc 17,1.

*Mense septembrium*: dom 118,1; dom II Lc 14,25; dom III Lc 10,23; dom IIII Lc 13,6.

*Mense octobrium*: dom II Lc 5,17. [Następnie *ex abrupto* zaczyna się czwarta niedziela, bez wskazania miesiąca, po czym przechodzi się do listopada bez podania świąt, wreszcie podaje się niedzielę II (rekonstrukcję tych danych zob. w RevBén 30,1913, s. 216-217)].

*Mense nouembrium*: Mk 10,46; dom secondom Lc 10,25; dom quarta Mt 15,1. [Po czym następują]: in ordinatione epi Mt 16,13; in natalicia pontificis Lc 4,14; item in dedicacione Mt 17,1.

*Codex foroiulense* podaje nam prawdziwy *capitulare evangeliorum*, to znaczy tabelę, w której wskazuje się miesiąc po miesiącu zgromadzenia liturgiczne. Porównanie z Rzymem, Neapolem, Mediolanem,

Galią, Hiszpanią i Afryką dałoby całościowy i zróżnicowany obraz roku liturgicznego na łacińskim Zachodzie w wiekach V-VII.

Ustalenie rzymskiej liturgii chrześcijańskiej w późnej starożytności, w przebiegu kolejnych miesięcy, stało się możliwe dzięki powstaniu owej *christianitas*, czyli społeczności chrześcijańskiej, która swój czas liturgiczny, wewnętrzny dla siebie, przeniosła do organizacji czasu społecznego, państwowego. Najbardziej wymownym faktem publicznym pod tym względem było przekształcenie niedzieli, która z dnia pamiątki Pana stała się dla wszystkich także dniem wolnym od pracy. Głównym czynnikiem takiej transformacji był w Rzymie rozwój wspomnień męczenników. Zastąpili oni, z punktu widzenia społecznego, zarówno antyczne miejsca kultu oraz religijny punkt odniesienia dla ludowych zgromadzeń świątecznych, jak i modele *paidei* cnót rzymskich. Liturgia stała się praktycznie czynnikiem jednoczącym sposób myślenia i wyrażania się religii chrześcijańskiej w środowisku łacińskim.

## 7. Zakończenie

Tak więc duchowość poaugustyńska była uwarunkowana dwójako: po pierwsze społecznie, przez ostateczny upadek Cesarstwa Rzymskiego i późniejsze pojawienie się nowych ludów, które dokonywały najazdów na imperium już od III w. (tak zwany okres późnej starożytności); a po drugie eklezjalnie, przez ugruntowanie duszpasterstwa opartego na liturgii sakramentowi przepowiadaniu *per exempla*.

Przepowiadanie, które z natury swej jest najbardziej otwarte na historyczny konkret, dostosowywało się do warunków społeczno-zawodowych wierzących, czerpiąc swe żywotne soki z codziennego doświadczenia. Ponadto odwoływało się ono do tradycyjnych *auctoritates* (Biblii i świętych Ojców), jak też do rozumowania, czyli *rationes* dostarczanych przez dialektykę, do *exempla*, zabawnych i pouczających anegdot inspirowanych Biblią i tradycją ustną tudzież literaturą pogańską.

Jeśli chodzi o liturgię, to kiedy mniejszego znaczenia nabrał czas wtajemniczenia katechumenalnego — tzn. od kiedy już większość chrześcijan przyjmowała chrzest jako dzieci — sakramenty ukształtowały się zgodnie ze znanym nam dziś siedmioczęściowym schematem, w ramach którego podkreślano szczególnie wagę sakramentu spowiedzi (pokuty). W następstwie zaniku praktyki pokuty publicznej, zarezerwowanej dla grzechów uważanych za prawdziwe zbrodnie (za trzy tego rodzaju klasyczne grzechy uważano: zabójstwo, wyrzeknięcie się wiary chrześcijańskiej i zerwanie małżeństwa), pojawiły się najpierw księgi pokutne o charakterze „taryfowym”, a później spowiedź i rozgrzeszenie prywatne. Przy tej zmianie powstały podręczniki dla spowiedników mające na celu pomoc penitentom w dokonaniu rachunku sumienia, opierające się przeważnie na kazuistyce. Siedmioczęściowy schemat sakramentów został zastosowany do całej etyki społecznej. Klasyfikacja grzechów znalazła bowiem swój również siedmioczęściowy schemat w podziale na siedem grzechów głównych odpowiadających określonemu statusowi społecznemu, często wiązanych także z poszczególnymi grupami etnicznymi.

## ROZDZIAŁ SZÓSTY

# „Imitatio Mariae”

Dla łacińskiego świata chrześcijańskiego, a w szczególności dla kobiety chrześcijańskiej więź z Matką Pana stała się drogą do rozumienia wiary. Przede wszystkim kobieta chrześcijańska uzyskała w stosunku do innych członków rodziny swoją własną rolę jako człowieka wierzącego; rolę, która prowadziła ją zarówno do działania, jak i wyznawania wiary wewnątrz i na zewnątrz rodziny. Przewyciężony przez to został rzymski model zamykający kobietę w obrębie świata prywatnego pod opieką mężczyzny (*sub tutela maritali*)<sup>1</sup>. Kościół starożytny powierzył kobiecie pewne zadania, stwarzając dla niej szczególne posługi, nie dopuszczając jej jednak do posługi święceń<sup>2</sup>. Wybór swój motywował faktem, że nawet Matka Pana nie dostąpiła takiego zaszczytu<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Tego rodzaju wskazówki znajdziemy u Tertuliana w *Ad uxorem*, kiedy mówi o małżonce chrześcijańskiej, która wychodzi, aby pełnić dzieła miłości (2,4,2-3), oraz w *Aktach męczenników*, kiedy— jeśli jest zamężna —jest wzywana przez sędziego do wyrzeczenia się swojej wiary, żeby żyć i móc opiekować się dziećmi (np. w *Passio Perpetuae*).

<sup>2</sup> J. Daniélou, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, „La Maison-Dieu” 61 (1960), s. 70nn; U. E. Eisen, *Woman Officeholders in Early Christianity. Epigraphical and Literary Studies*, Liturgical Press, Coleridge 2000 (oryg. niem. Göttingen 1996) z obszerną bibliografią na s. 227-295.

<sup>3</sup> O możliwości wyświęcenia kobiety na prezbitera i biskupa w Kościele starożytnym mówi się dość obszernie w *Panarionie* Epifanusa. W ramach swego zbioru herezji pisze on na ten temat w omówieniu herezji 49,3 (PG 41,881 = kwintylanie) i herezji 79 (PG 42,745n). Przyznaje jednak, że można o tych rzeczach wiele dyskutować („Plura disputari possunt 42,744-745).

## 1. Łacińska teologia i pobożność maryjna

Patrystyczna tradycja mariologiczna w swoich dwóch głównych nurtach wyrażających się dwumianach Adam — Ewa i Chrystus — Maryja dotykała wielu dziedzin<sup>4</sup>. Matka Pana zostaje umieszczona w towarzystwie apostołów i męczenników; sławi się ich cnoty, aby je naśladowano, a także wskazuje się, że należy modlić się do nich, aby osiągnąć niebo. W ten sposób przyczyniano się do rozwoju synowskiej pobożności względem Matki Bożej. W kanonie rzymskim Mszy znajdzie się Ona jako pierwsza na liście świętych<sup>5</sup>. Tutaj ograniczymy się do pokazania, w jaki sposób Maryja jest przykładem dla każdej kobiety, a w szczególności dla tych, które wybierają stan dziewictwa konsekrowanego.

Wśród pisarzy przednicejskich obszaru łacińskiego zwłaszcza Justyn (choć pisał po grecku) kreślił w dialogu z Żydami kontrapozycję Ewa — Maryja, natomiast Tertulian, który polemizował z gnostykami — mówiącymi o pozornym tylko wcieleniu Logosu — zwracał uwagę na rzeczywistość macierzyństwa Maryi. U Justyna kontrapozycja Ewa — Maryja koncentrowała się wokół tekstu Izajasza 7,14 (*Panna pocznie i porodzi syna, któremu nada imię Emmanuel*), odczytywanego jako prorocтво dziewiczego poczęcia Syna Bożego (Mt 1,22-23), w zestawieniu z Rdz 3,1-20 (upadek Ewy) i Łk 1,26-38 (scena zwiastowania Maryi). Ewa i Maryja, dwie kobiety, stają się u niego odpowiedzialne za ludzką historię obok protoplastów ludzkości, Adama i Chrystusa: Ewa jako odpowiedzialna za śmierć,

<sup>4</sup> Dla całościowego obrazu zob. E. Toniolo, *Padri della Chiesa* w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, pod red. S. de Fiores i S. di Meo, Paoline, Cinisello Balsamo 1986, s. 1043-1080. Tradycja patrystyczna posłużyła się także apokryfami, w szczególności *Protoewangelią Jakuba*. Zwłaszcza dotyczy to Grzegorza z Nyssy w jego homiliach o Narodzeniu Pańskim, Epifaniusza, który korzystał z *Ewangelií dzieciństwa*, Hezychiusza z Jerozolimy, który w swoich *Homiliach na cześć Świętej Maryi Matki Boga* (PG 93) zbiera i rozpowszechnia rozliczne tytuły maryjne.

<sup>5</sup> „In primis gloriosae („) Deigenetricis Mariae”. Antiocheńczyk Sewerian z Gabali (+408) związał ściśle Matkę Pana z apostołami i męczennikami, zwłaszcza płci żeńskiej: „Czy nadal będzie — pyta - płeć żeńska poddawana potępieniu? (...) Przyszedł Chrystus, który rozwiązuje łańcuchy, wyszła Mu naprzeciw rodzicielka Pana, aby bronić swej płci, święta dziewica w miejsce pierwszej dziewicy, i rozwiązała ból i jęk skazanej” (*Homilia o stworzeniu*, PG 56,497); Bazyl z Seleucji mówi podobnie: „Cóż powiemy o Matce Boga, który tak bardzo jaśnieje nad wszystkimi męczennikami? (...) Jeśli bowiem Chrystus udzielił takiej łaski sługom [= apostołom] (...), to jakiejże władzy musiał udzielić Matce?” (*Homilia 29 o Matce Boga*, 5-6; w: PG 85,441-445).

Maryja — za życie. Maryja bowiem jest matką prawdziwą, matką dziewiczą, która w wierze i posłuszeństwie słowu Boga rodzi twórcę życia. „Pojawiły się dwie matki — pisze Justyn. — Zrodziły one dwóch różnych synów: jedna [Ewa] zrodziła człowieka, który ją przeklął, Maryja zrodziła Boga, który napęłnia świat błogosławieństwem”<sup>6</sup>.

Tertulian ze swej strony poświęcił bardzo wiele miejsca Matce Pana w swoim piśmie *O ciele Chrystusa*. Syn Boży wcielił się, aby odkupić ludzkość, i wziął z Maryi swe ludzkie ciało. Za Jej pośrednictwem przyjął dziedzictwo patriarchów i obietnice Boga uczynione Izraelowi, i łącząc się z Adamem, pierwszym człowiekiem, stał się jego synem i Zbawicielem. Tertulian pisze: „Jakie ciało możemy i powinniśmy uznać w Chrystusie? Żadne inne, jak tylko to Abrahama, ponieważ Chrystus jest nasieniem Abrahama (...); nie inne, jak tylko to Maryi, ponieważ Chrystus jest z łona Maryi” (tamże 22,6). Ponadto podkreśla dziewicze poczęcie Maryi, które dokonało się w Jej wierze („Ewa uwierzyła wężowi, Maryja uwierzyła Gabrielowi. To, co pierwsza zniekształciła przez wiarę, druga naprawiła przez wiarę” — tamże 17,5) oraz to, że w wierze stała się ona uczennicą swego Syna (tamże 7, gdzie interpretuje Mk 3,33: *Któż jest moją matką i którzy są braćmi?*).

Umieszczenie Matki Pana wśród Jego uczniów otwarło we wspólnotach łacińskich drogę do naśladowania Maryi przez chrześcijan, zwłaszcza przez dziewice konsekrowane<sup>7</sup>.

Szczególny związek Maryi z tajemnicą Syna, pokarmem człowieka, przyczynił się do rozwinięcia teologii relacji Maryja — Kościół, tak iż zaczęto uważać Maryję za ikonę Kościoła. To Klemens Aleksandryjski jako pierwszy do głębi wniknął w ten związek. Zosta-

<sup>6</sup> Najważniejsze teksty Justyna o Matce Pana znajdują się w *Dialogu z Żydem Tryfonem* 84,99-100.

<sup>7</sup> Orygenes pisze podobnie w *Komentarzu do Mateusza* 10,17: „Sądzę, że mam słuszość, kiedy uważam, iż pierwocinami czystego zastępu mężczyzn jest Chrystus, a kobiet Maryja. Nie przystałoby bowiem ludziom pobożnym przypisywać innej kobiecie, a niejci pierwociny dziewictwa”. Jej „udanie się z pośpiecniem” (jak mówi ewangelista Łk w 1,39) oznacza Jej duchowe wstępowanie, tak iż staje się Ona „głosem Słowa, pouczeniem Ducha Świętego” (*In Lucam* 7-9); Metody z Olimpu (+ ok. 311) w piśmie *Uczta dziesięciu panien* umieszcza Maryję jako ogniwo łączące dziewice z Kościołem dziewiczym. W takim samym duchu tradycji aleksandryjskiej św. Atanazy kreśli w Maiyi ikonę doskonałego chrześcijanina i dziewicy: „Oto obraz dziewictwa: Maryja taką była” (*O dziewictwie*, CSCO151,58-62).

wił nam taki tekst: „Wszystkie kobiety, które stają się matkami, dają mleko. Lecz Chrystus Pan, owoc Dziewicy (...), On sam stał się pokarmem duchowym dla ludzi mądrych (...). Jedna jest matka-dziewica, a mnie podoba się nazywać ją Kościołem (...). Jest ona zarazem dziewicą i matką (...) i wzywa do siebie swe dzieci, i karmi je mlekiem, to znaczy Słowem, które stało się dziecięciem” (*Pedagog* 6,21).

Do powyższej relacji włączono zarówno macierzyństwo, jak i dziewictwo Maryi. W relacji do wspólnoty wierzących Maryja jest pierwszym owocem odkupienia przyniesionym ludzkości przez naszego Odkupiciela.

W tradycji łacińskiej ponicejskiej na pierwszy plan wysunęło się ukazywanie Matki Pana jako przykładu do naśladowania. Dotyczyło to zwłaszcza środowisk ascetycznych i dziewic konsekrowanych, i wiązało się z ówczesnym świętem maryjnym Matki Boga, powstałym w następstwie wprowadzenia święta Narodzenia Pańskiego (koniec IV w.). Na tym gruncie szczególnie rozwinęła się homiletyka<sup>8</sup> i hymnologia maryjna<sup>9</sup>.

Jeśli chodzi o kult maryjny w środowisku łacińskim, to zdaniem niektórych kościoł Matki Bożej na Zatybrzu (S. Maria in Trastevere) w Rzymie był pierwszym miejscem tego kultu, o którym mamy jakąś informację. Konkuruje on z kościołami Santa Maria Antiqua i Santa Maria Maggiore (Matki Bożej Większej) o miano pierwszego kościoła poświęconego Maryi. Został zbudowany przez papieża Kaliksta. Tytułem maryjnym, który najbardziej się przyjął po Soborze Efeskim (431), był tytuł Matki Boga<sup>10</sup>. Pierwszą antyfoną maryjną (datuje się ją między III a IV wiekiem) będącą wyrazem modlitwy związanej z kultem jest *Sub tuum praesidium*<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Pierwsza homilia maryjna, zachowana po koptyjsku, przypisywana jest św. Atanazemu, zob. „Le Museon” 71 (1958), s. 209-239; najstarsza w języku greckim pochodzi z kręgów kapadockich (PG 62,763-770).

<sup>9</sup> Najsłynniejsze są hymny Efrema Syryjczyka, w szczególności hymny o Kościele, o Narodzeniu Pańskim i o Wielkanocy.

<sup>10</sup> Pod takim tytułem Maryja była wzywana już wcześniej, i zawsze do niego dołączano określenie „dziewica”. Epifaniusz, *Panarion*, haer. 78,6: „Nigdy nie było kogoś, Kto by ośmielił się nazwać świętą Maryję bez dołączenia właściwego Jej tytułu «Dziewicy» (...). Święta Maryja nazywana jest «Dziewicą», a to miano nigdy nie zostanie Jej zmienione”.

<sup>11</sup> „Pod Twoją obronę uciekamy się, Matko Boga. W potrzebie nie odpychaj naszych prośb, lecz zbaw nas od niebezpieczeństwa, o jedyna czysta, o jedyna błogosławiona”.

Rozwój kultu maryjnego był tak duży, że napotkał także na kontestatorów, określanych przez Epifaniusza z Salaminy mianem antydikomarianici (lub antymarianici)<sup>12</sup>. Wykorzystywano Matkę Pana nie tylko dla tradycyjnej dyskusji chrystologicznej, ale także w polemice na temat wyższości stanu dziewiczego nad małżeńskim, a później, zwłaszcza w kręgach zachodnich, w związku z dogmatem o grzechu pierworodnym. Po stwierdzeniu Ambrożego, że poczęcie Jezusa dokonało się poza powszechnym zrodzeniem w grzechu, ponieważ został On „zrodzony z Ducha Świętego” (*In Ps* 37,5), w czasach Augustyna pojawił się „kazus Maryi”, uważanej za świętą, ponieważ również wolną od powszechnego przekazywania grzechu pierworodnego. Odpowiedź Augustyna udzielona pelagianom dała wyraz istoty maryjności na Zachodzie: „Pobożność musi wyznać, że Matka Pana musiała być wolna od grzechu (*quam sine peccato confiteri necesse pietati*). (...) Wykluczamy zatem [z powszechnego prawa grzechu] świętą Dziewicę Maryję, wobec której, przez cześć dla Pana (*propter honorem Domini*), nie chcę, aby podnoszono jakąkolwiek kwestię grzechu”. Jest to słynny tekst Augustyna o Maryi, która była bez grzechu (*De natura et gratia* 36,42).

Julian z Aeclanum kilka lat później z wielką zaciekleścią wystąpił przeciwko Augustynowi, oskarżając go o brak pobożności wobec Matki Boga i stawiając go na równi z Jowinianem, twórcą antydikomarianizmu. Jego zdaniem obydwaj byli w błędzie, a nawet w większym Augustyn, który zrównywał wszystkich ludzi w złu, również Dziewicę Maryję: „Jowinian obalał dziewictwo ze względu na dokonane zrodzenie, ty zaś ze względu na stan rodzenia przypisujesz diabłu samą osobę Maryi” (*Opus imp. contra Iulianum* 4,122).

Augustyn odpowiedział: „Przyczyna, dla której określasz mnie jako gorszego od Jowiniana, jest dokładnie ta sama, dla której nazywasz mnie manichejczykiem. A jaka? Ewidentnie ten grzech pier-

<sup>12</sup> Wśród najbardziej oddanych Maryi byli kollirydianie, którzy w czasie pewnych świąt ofiarowywali Matce Pana chleb w kształcie obwarzanka. Epifaniusz wystąpił przeciwko nim, tłumacząc, że „nie należy czcić świętych ponad to, co konieczne, lecz należy oddawać cześć tylko Panu (...). Oczywiście święte było ciało Maryi, aże nie było Bogiem (...). Niech czci się Maryję, ale adorować należy Ojca, Syna i Ducha Świętego. Niech nikt nie adoruje Maryi!” (*Panarion*, haer. 79, 4,7). [Antydikomarianici twierdzili, że Maryja nie zachowała dziewictwa po urodzeniu Jezusa, lecz później miała jeszcze kilkoro dzieci. Zwalczał ich św. Hieronim — przyp. wyd.]



worodny który wy negujecie razem z Pelagiuszem, a my, przeciwnie, wyznajemy wraz z Ambrozym (...). Nie mówię, że ludzie nie są wyzwalani również przez pośrednictwo łaski: Ambroży daleki jest od twierdzenia czegoś podobnego (...). Nie przypisujemy Maryi diabłu ze względu na jej stan zrodzenia, ale dlatego, że sam stan rodzenia jest rozwiązany przez łaskę powtórnych narodzin (...). Zawsze była w ciele Maryi materia cielesna, skąd Chrystus wziął ciało, ale to nie pożądliwość cielesna zasiała w Maryi Chrystusa. Zatem On narodził się z ciała ciałem, niemniej jednak w ciele przypominającym ciało grzechu, a nie w ciele grzechu jak inni ludzie” (*Opus imp. contra Iulianum* 6,22)<sup>13</sup>.

Według Ambrozego Chrystus chciał narodzić się z Dziewicy, aby dać początek dziewictwu Kościoła (*De virginibus* 2,7). Pokora uczyniła Maryję podobną do Syna, cichego i pokornego sercem (tamże 2,13), a pod krzyżem Jej spojrzenie skrzyżowało się ze wzrokiem Syna, Odkupiciela ludzkości: „Matka patrzyła litościwym okiem na rany Syna, wiedząc, że od Niego przyjdzie odkupienie świata. Stała wyprostowana, tworząc wraz z Nim jedną scenę” (*De virginibus* 6,49). Dziewice konsekrowane mają w Maryi swój wzór życia ewangelicznego, od wiary po słuchanie słowa Bożego, podobnie jak od pokory do miłości ku oblubieńcowi Jezusowi (*De virginibus* 2,6-11). Jest Ona zresztą wzorem ewangelicznym każdego chrześcijanina. Św. Ambroży twierdził: „Niech w każdym będzie dusza Maryi, aby wielbić Pana, niech w każdym będzie duch Maryi, aby radować się w Bogu” (*Komentarz do Łukasza* 2,26).

Hieronim napisał pierwszy traktat mariologiczny Kościoła łacińskiego, dając mu tytuł *O wiecznym dziewictwie błogosławionej Maryi —przeciwko Heolwidiuszowi*. Swoją refleksję o Maryi umieścił w kontekście świętych Pism, które mówią o Niej jako obecnej w tajemnicy Jej Syna (*O Narodzeniu Pańskim*; CCL 78).

Św. Augustyn, choć opisuje postać Matki Pana w Jej szczególnym stanie bycia bez grzechu, rozumiał Ją jako wzór dla każdego chrze-

<sup>13</sup> Por. A. Sage, *Saint Augustin et l'immaculée Conception*, „Revue des Études Augustiniennes” 11 (1965) s. 305-306; E. Capponi, *Nota ad Augustinus, Opus imperfectum* 4,122, „Koinonia” 7 (1983), s. 67-74. [Istota sporu polegała na tym, że obydwaj adwersarze przyjmowali wprowadzić wolność Maryi od grzechu pierwородnego, ale na różnych zasadach: Julian negował w ogóle grzech pierwородny, Augustyn na mocy szczególnego przywileju Bożego—przyp. wyd.]

ścijanina, ponieważ Ona poczęła Syna Bożego nie w pożądliwości, lecz w miłości ożywianej przez wiarę. „Z powodu owego świętego poczęcia — pisze — w łonie Dziewicy, dokonanego nie przez rozpaloną pożądliwość ciała, lecz przez żarliwość miłości, jaka emanuje z wiary” (kazanie 214,6), Matka Pana była zdolna do pokory i posłuszeństwa, jaka jest wymagana od tego, kto idzie za Synem Bożym.

Zgodnie z duchem Ambrożego, który widział w Maryi Dziewicy narodziny dziewictwa Kościoła, Augustyn podkreśla w Maryi, „Dziewicy-Matce”, Jej bycie uczennicą Syna. W konsekwencji wypukła także Jej wiarę i miłość, cnoty właściwe duszy, a nie biologicznemu faktowi stania się Matką Odkupiciela. Pisze: „Czymś więcej jest dla Maryi bycie uczennicą Chrystusa niż Matką (...). Dlatego także Maryja jest błogosławiona, ponieważ słuchała słowa Bożego i strzegła go: strzegła bardziej w umyśle prawdę niż w łonie ciało (...); więcej zaś znaczy to, co nosi się w umyśle, niż to, co nosi się w brzuchu” (*sermo Denis* 25,7). W swoim traktacie *O świętym dziewictwie stwierdza* podobnie: „Pokrewieństwo macierzyńskie na nic nie przydałoby się Maryi, gdyby nie nosiła Chrystusa w sercu w sposób bardziej błogosławiony niż w ciele” (3,3).

Idea Maryi-uczennicy naprowadziła Augustyna w kierunku zgłębiania związku między Kościołem a Matką Pana. Maryja jest członkiem Kościoła, który wraz ze swoją Głową tworzy ciało „Chrystusa całkowitego”, i ze swej strony stanowi Ona ikonę Kościoła: oblubienicy, dziewicy, matki, która stale rodzi swoje dzieci, aby stały się „ciałem Chrystusa”. Maryja, naturalna matka Chrystusa, staje się przez miłość i wiarę matką „ciała Chrystusa”, którym jest Kościół. Pisze: „Matka Jego [Chrystusa] jest cała Kościołem, ponieważ za łaską Boga rodzi Jego członki, wiernych. Jest však matką Jego każda pobożna dusza, która wypełnia wolę Ojca (...). A Maryja, która wypełnia wolę Boga, cieleśnie jest tylko matką Chrystusa, duchowo jest już siostrą i matką (...) Jego członków, którymi jesteśmy my, ponieważ przez swą miłość współpracowała w narodzinach Kościoła wierzących, którzy tej Głowy są członkami; jeśli zaś chodzi o ciało, jest matką tejże Głowy” (*O świętym dziewictwie* 5-6). W tym samym duchu pisał Chromacjusz z Akwilei: „Nie można mówić o Kościele, jeśli nie ma w nim obecnej Maryi, Matki Pana, wraz z Jego braćmi” (kazanie 30,1; w Sch 164, 134). Tak współzależność

między Kościołem a Maryją doprowadziła teologię do rozwinięcia relacji istniejącej między Matką Pana a sakramentem chrztu. Na przykład Leon Wielki tak pisał: „[Chrystus] umieścił w źródle chrzcielnym początek, który zaczerpnął z łona Dziewicy; On dał wodzie to, co dał Matce” (kazanie 25,5; PL 54, 211).

## 2. Pobożność maryjna w świetle herezji

Przedstawimy skrótowo, co na temat Matki Pana mówią wykazy herezjologiczne. Pomimo swej zwięzłości również w dziedzinie nabożeństwa chrześcijan do Matki Pana ukazują puls starożytnej duchowości chrześcijańskiej związanej z rozwojem mariologii. Przytoczymy tutaj elementy, które możemy zaczerpnąć z podręcznika herezji napisanego przez św. Augustyna, z *Indiculus* anonimowego autora, z *Diversarum hereseon liber* Filastriusza.

### a. „De haeresibus” św. Augustyna

W piśmie *De haeresibus* św. Augustyn odpowiedział Quodvultdesowi, który poprosił go o rodzaj podręcznika omawiającego: 1. „herezje związane z wiarą, Trójcą, chrztem, pokutą, Chrystusem człowiekiem i Chrystusem Bogiem, zmartwychwstaniem, Nowym i Starym Testamentem”; 2. „co należało odpowiedzieć na poszczególne herezje, opierając się na Prawie, autorytecie i rozumie”<sup>14</sup>. Augustyn, choć pozostał wierny zasadzie, by napisać książkę o pozytywnych kryteriach, które pozwoliłyby wyróżnić elementy konstytutywne dla heretyka, ograniczył się do wykładu kilku stanowisk uważanych tradycyjnie za heretyckie. W dokonanym przez siebie wyborze wyznaje, że ma pewne wątpliwości co do herezji w formie, w jakiej znajduje je w zbiorach będących do jego dyspozycji, często zatem przed dokonaniem wyboru usprawiedliwia się, dlaczego go dokonał. Najwidoczniej też czuł często potrzebę tłuma-

<sup>14</sup> *De haer., prol.* 32-45.

czenia się, zwłaszcza w trzech punktach, które miały wskazać kryteria i granice jego pracy. Przytaczamy je poniżej, gdyż sądzimy, że są one ważne również dla zrozumienia pobożności maryjnej w epoce patrystycznej: 1. nie każdy błąd jako taki oznacza herezję, choć ta z natury swej zawiera błąd<sup>15</sup>; 2. istnieje rzeczywista trudność w określeniu tego, co pozwalałoby zdefiniować chrześcijanina jako heretyka<sup>16</sup>; 3. jego praca nie zawiera oczywiście wszystkich herezji, a ponadto nie czuje się w stanie stwierdzić, że wszystkie przez niego wybrane można rzeczywiście określić mianem herezji<sup>17</sup>.

W prośbach *Quodvultdeusa* nie ma żadnej wzmianki odnoszącej się do Matki Pana. Chodzi nam zatem o pewne implikacje mariologiczne wynikające z innych kwestii, a dokładnie z chrystologicznych oraz związanych z dziewictwem Maryi.

Opinie chrystologiczne przytoczone w *De haeresibus*, które stwierdzają jedynie człowieczeństwo (tzn. nie bóstwo) Chrystusa, najczęściej nie czynią żadnej wzmianki o Maryi (*De haer.* 8: ceryntianie; 10: ebionici). Mówi się o paulinianach (sympatyzujących z Pawłem z Samosaty), którzy dopuszczali narodziny z Maryi, ale uważali Chrystusa za wyłącznie człowieka<sup>18</sup>. Herezje chrystologiczne, które potwierdzały Jego bóstwo, odnoszą się natomiast bezpośrednio do Maryi, ale w celu podkreślenia absolutnej niezależności Chrystusa od Niej (*nihilque assumpsisse de vergine Maria*)<sup>19</sup>.

Opinie mariologiczne na temat dziewictwa Maryi jako takiego, to znaczy bez odniesienia do dziewiczych narodzin Jezusa, a szczególnie po porodzie, głoszą antydikomariani (zob. *De haer.* 56), zwolennicy Jowiniana, który „virginitatem Mariae destruebat dicens eam pariendo fuisse corruptam” (*De haer.* 82) oraz helwidianie, którzy posuwali się wręcz do stwierdzenia, że Maryja po wydaniu na świat Jezusa miała innych synów ze swoim mężem Józefem (*De haer.* 84).

<sup>15</sup> Tamże, 98-100.

<sup>16</sup> Tamże, 100-105.

<sup>17</sup> *De haer., epilogus*, 14-15.

<sup>18</sup> *De haer.* 44: „Christum non semper fuisse dicunt, sed eius initium ex quo de Maria natus est asseverant; nec eum aliquid amplius quam hominem putant”. Jesteśmy w epoce przed Soborem Efeskim z 431 roku i jest to jedyne twierdzenie heretyckie na temat Chrystusa zrodzonego z Maryi, ale uważanego wyłącznie za człowieka.

<sup>19</sup> *De haer.* 11, walentynianie: „Christumque ipsum neque natum ex femina neque habuisse carnem”; 21: ceraonianie; 23: apellici; 46,150: manichejczycy; 55: apolinaryści; 60: proklonianie; 61: patrycjanie, zaliczeni do herezji ze względu na ich pojęcie materii, która miałaby być stworzona przez diabła, a nie przez Boga.

W wykazie herezji maryjnych Augustyna, zwłaszcza kiedy mówi o pelagianach (*De haer.* 88), można zauważyć jako cechę szczególną brak jakiegokolwiek wzmianki o związku Maryi z grzechem pierworodnym wskutek przekazania grzechu prarodziców przez cielesne pożądanie, jak mu to przypisywał najpierw Pelagiusz (*De natura et gratia* 36,42), a później Julian z Aeclanum (*Contra Iulianum* 5,15,52; *Opus imp. c. Iulianum* 4,122; 6,22,66-67). Co się tyczy reszty, Augustyn jedynie powtarza to, co przed nim na temat Maryi zostało zebrane i ocenione jako heretyckie, a także nie bezpośrednio na temat Maryi, ale jedynie w związku z chrystologią.

#### b. „Indiculus”

Kwestie związane z datacją *Indiculusa* są znane zarówno w odniesieniu do całości dzieła, jak i jego poszczególnych części: omówienie herezji 1-38 (nr 1-51) przypisuje się Hieronimowi, a więc niektóre z nich z dużym prawdopodobieństwem mogły być wykorzystane przez Augustyna w *De haeresibus*, autorstwo następnych 39-47 (nr 52-65) przypisuje się Gennadiuszowi z Marsylii, a więc byłyby naturalnie późniejsze<sup>20</sup>. *Indiculus* zawiera, pomimo swej zwięzłości, ogół herezji starożytnych związanych z Dziewicą Maryją:

- głoszące obcość Maryi w stosunku do ciała Chrystusa (rozd. 19: walentynianie; rozdz. 56: eutychanie; rozdz. 53: nestorianie);
- herezje, które negowały dziewicze narodziny Chrystusa (rozd. 23 i 50) lub dziewictwo Maryi po porodzie (rozd. 34: helwidianie);
- wreszcie herezję sabeliańską, która w „Synu” zrodzonym z Dziewicy widziała Boga tylko nominalnie jako „syna”, w duchu modalizmu<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Edycja zamieszczona wśród pism Izydoriańskich w *Patrologia Latina* (81, 636-646) jest uważana przez Bardy'ego (s. 409) za lepszą od opublikowanej w: F. Oehler, *Corpus Haeresiologicum* 1,281-300 (Berlin 1856). Syntetyczne informacje na temat możliwej datacji *Indiculusa* zob. we wprowadzeniu do *De haeresibus* Augustyna (M. A. Liguori, G. Mueller, s. 22nn).

<sup>21</sup> Rozdz. 39,642: „Antequam carnem ex Virgine assumeret, Deum tantum fuisse; nascentem ex virgine Filium ipsa nativitate appellatum”.

## c. „Diversarum haereseon liber” Filastriusza

Dzieło Filastriusza (CSEL 38, wyd. F. Marx, Wiedeń 1897; CCL 9, 207-324), datowane na ok. 383 r., koncentruje się na dwóch aspektach dotyczących mariologii. Pierwszy neguje dziewictwo Maryi, uważając Chrystusa za syna Józefa<sup>22</sup>; drugi neguje Jej normalne macierzyństwo, przecząc, jakoby Chrystus mógł być w swojej cielesności dłużnikiem Maryi<sup>23</sup>.

Schematyzacja Filastriusza w odniesieniu do Chrystusa jako syna albo dwojga rodziców tak jak wszyscy ludzie, albo żadnego z nich, odzwierciedla w przypadku pierwszego stanowiska gorącą dyskusję wzbudzoną pod koniec lat sześćdziesiątych IV w. przez Helwidiusza i Jowiniana w kwestii czci, jaką w chrześcijaństwie należałoby oddawać dziewictwu oraz w ogóle wyborowi życia ascetycznego i w celibacie; w przypadku drugiej opinii przeniesienie enkratycznych pozycji chrześcijańskich wobec świata zmysłowego na chrystologię, a w konsekwencji również na mariologię.

### 3. Zakończenie

Mariologię patrystyczną, która przełożyła się na pobożność chrześcijańską, możemy opisać w oparciu o to, co syntetycznie ujął św. Augustyn.

Dla biskupa z Hippony Maryja:

— Jest światłem nocy (*Stella noctis*), gwiazdą wędrówki mędrców i czuwania paschalnego: „Do Żydów powiedz: *Wasza matka podobna nocy* (Oz 4,5). Jednak wśród tego ludu, który przypominał noc, nocą nie była Dziewica Maryja, która przeciwnie, była gwiazdą nocy; dlatego Jej rodzenie wskazała gwiazda,

<sup>22</sup> Chrystus miałby się narodzić z „semine Ioseph”: Karpokrates (rozd. 7, CSEL 38,19); Cerynt (rozd. 9,20).

<sup>23</sup> Tamże, rozdz. 10,21 (Walentyn); 29,30 (karpokracjanie); 128,134: „De potentia quod corpus Christi divino spiritu divinaque potentia in útero sanctae virginis creatum atque consummatum est” (a zatem nie ukształtowane z Maryi).

która prowadziła odległą noc, to znaczy mędrców ze Wschodu, aby oddali cześć światłu” (kazanie 223/D).

— Jest bez grzechu (*sine peccato*): „Pobożność musi wyznać, że Matka Pana musiała być wolna od grzechu (*quam sine peccato confiteri necesse pietati*)”. (*De natura et gratia* 36,42).

— Poczęła w wierze, nie w ciele<sup>24</sup>.

Naleganie Augustyna na niewinność Chrystusa, ponieważ nie narodził się z pożądliwości (*sine libidine natus, non per concupiscentiam natus*), wynika z jego traktowania pożądliwości cielesnej za znak i środek przekazywania grzechu pierworodnego, „per libidinem traducitur peccatum originale”<sup>25</sup>. W relacji Maryja — Chrystus Maryja jest „ziemią Boga”, „prawda zakwitła z ziemi: ciało z Maryi” (kazanie 185); Chrystus jest *filius Mariae* (*Degratia Christi et de peccato originali* 2,40,45), natomiast w relacji Maryi z Kościołem jest Ona częścią Kościoła (*portio Ecclesiae*, kazanie 72A,7-8); jest jak Kościół dziewicą i matką, która to idea często pojawia się u Augustyna<sup>26</sup>. Maryja była kobietą „przeznaczoną” (*Tract. in lo. Ev.* 8,9).

Wreszcie jeśli chodzi o tytuły, które następnie znalazły się w dogmatkach maryjnych Kościoła katolickiego, trzeba pamiętać, że owocna lektura starożytnych świadectw wiary chrześcijańskiej nie zawsze jest możliwa przy użyciu zwykłych kryteriów krytyki historycznej, ponieważ zawierają one w sobie więcej, niż to mogą wyrazić środki międzyludzkiej komunikacji. Tradycja chrześcijańska bowiem, która od Jezusa przez apostołów, z pokolenia na pokolenie dotarła do nas — jak wyjaśni Sobór Watykański II w konstytucji o Bożym Objawieniu *Dei Verbum* 8 — rozwija się wraz z kolejnymi pokoleniami wierzących. Milczenie konkretnych świadectw w jakiejś określonej kwestii nie oznacza zatem milczenia Tradycji. Ona fermentuje niejako w ciągu historii ludu Bożego, ukazując się wystarczająco jasno — choć raz w sposób ukryty, kiedy indziej bardziej jawnie — w rozlicznych środkach wyrazu ludzkiego języka. Na przy-

<sup>24</sup> *Tract. in Ioh. Ev.* 4,10; w PL 35,1410.

<sup>25</sup> *De Libero Arbitrio* 3,3,31; PL32,1280; *Enchiridion* 41; PL40,252-253; *Opus imp. contra Iulianum* 2,42; PL45,1160; *De nuptiis et concupiscentia* 1,24-27; PL44,429; zob. Nello Cipriani, *Un'altra traccia dell'Ambrosiaster in Agostino (De pecc. mer. remiss. 2, 36,58-59)*, „Augustinianum” 24 (1984), s. 515-525.

<sup>26</sup> Zob. kazania 139,9; 188,4; 191,3; 192,2; 195,2; 213,7.

kład w przypadku dogmatu o wniebowzięciu Maryi prawda ta ukazała się jako coś definitywnie nabytego przez świadomość kościelną dopiero w roku 1950. Niemniej jednak była ona obecna w wierze ludu Bożego, w jednym miejscu w stanie utajonym, w innym w sposób bardziej wyraźny. Coś podobnego wydarzyło się już w starożytności w odniesieniu do dziewictwa Matki Pana, za którym — zdaniem niektórych — rzekomo nie przemawiają świadectwa Pisma świętego. W związku z tym Hieronim wyjaśniał Helwidiuszowi, który kontestował je właśnie ze względu na brak odniesień w świętych księgach: „Helwidiusz mógł, owszem, odczytać to, co zostało napisane, ale nie mógł poznać tego, co zostało utrwalone przez pobożność” (czyli przez wiarę Tradycji Kościoła) (*Przeciw Helwidiuszowi* 17,2). Z drugiej strony dwa wielkie autorytety Kościoła łacińskiego, Hieronim i Augustyn, niezależnie od swoich pism zostali przyjęci przez późniejszych autorów chrześcijańskich jako wielcy obrońcy wniebowzięcia Matki Pana. Przypisywane im twierdzenia stanowią bowiem faktycznie najbardziej jasne stwierdzenia na temat wiary chrześcijan łacińskich we wniebowzięcie Matki Pana. Pewien list z IX wieku (z pewnością Paschazjusza Radberta), przypisywany Hieronimowi i adresowany do „Pauli i Eustochium o wniebowzięciu” (list dziewiąty w zbiorze Hieronima w PL 30,122nn), wprawdzie odrzuca ludowy ton opowiadań apokryficznych na ten temat, jednak uwypukla wiarę chrześcijan. Anonimowy autor z XI w., uczeń św. Anzelma, w swoim piśmie *Wniebowzięcie błogosławionej Dziewicy Maryi*, które przypisuje autorstwu Augustyna (w PL40,1141nn), wznosząc się ponad milczenie Pism na ten temat, sformułował zasadę, że „pewne rzeczy, choć są nich całkowicie nieobecne, są jednak słusznie przedmiotem wiary”. Mamy tu jedno z niezliczonych zastosowań zasady Augustyna, że w dziedzinie wiary można pokładać ufność tylko w Kościele katolickim. W czasach polemiki z manichejczykami, którzy dawali rozumowi prymat autorytetu w prawdzie, odpowiadał: „Nie byłbym gotowy wierzyć nawet Ewangelii, gdyby mnie ku temu nie skłaniał Kościół katolicki” (*Przeciwko listowi manichejczyków o Fundamencie* 5,6).



## ROZDZIAŁ SIÓDMY

# U początków duchowych narodzin Europy

Duchowość poaugustyńska u początków narodzin Europy poruszała się między rzeczywistością historyczną a przyszłością eschatologiczną, otwierając się, pośród różnych trudności w przyjęciu orzeczeń Soboru Chalcedońskiego, na nabożeństwo do człowieczeństwa Chrystusa. W jej interpretacji należałoby wziąć pod uwagę kilka czynników: przejście od *ordo* do *status*, jakie dokonało się w zachodnim społeczeństwie chrześcijańskim wczesnego średniowiecza; wpływ Augustyna i monastycyzmu Galii; wkład Grzegorza Wielkiego.

### 1. Od „ordo” do „status”

W zachodnim świecie łacińskim, począwszy od drugiej połowy V wieku, w porządku społecznym i kościelnym system *ordines* zaczęto zastępować systemem *statusów*. Nastąpiło przejście od *ordinationes* dla wypełnienia zadań we wspólnotach chrześcijańskich do stanów (*status*), czyli wyborów określonego sposobu życia. Przypowieść ewangeliczna o siewcy, w której mówi się o glebie przynoszącej plon trzydziestokrotny (świeccy), sześćdziesięciokrotny (duchowni i mni-

si), stokrotny (męczennicy w Kościele przednicejskim, asceci w Kościele ponicejskim), w zależności od stanów, w jakich ludzie decydują się żyć, stanowiła wsparcie dla takiego ukierunkowania. Duchowość zwyczajnych ludzi nabiera cech ich stanu społecznego. W kręgu wspólnoty chrześcijańskiej, podzielonej na trzy bloki (duchowoni, mnisi i świeccy), rozpoczęła się w ten sposób refleksja teologiczna dotycząca naczyń przeznaczonych na potępienie (*vasae irae*) i naczyń przeznaczonych do zbawienia (*vasae misericordiae* — Rz 9,28), to znaczy ludzi, którzy skorzystają ze zbawienia, i tych, którzy zostaną z niego wyłączeni, tak na tym świecie, jak i w przyszłym. Wyborowi godności społecznej odpowiada duchowość majątnych; wyborowi pokory odpowiada duchowość ubogich. U Fulgencjusza z Ruspe na przykład *vasae misericordiae* są utożsamiane z tymi, którzy pełnią *digitales* publiczne, cywilne i kościelne; natomiast *vasa irae* są utożsamiane z duchownymi, mnichami i zwykłymi świeckimi<sup>1</sup>; podział ten nie zaprzecza temu, że duchowość chrześcijańska zapuszczała swe korzenie —jak zawsze, tak i wówczas—w darze Ducha Świętego<sup>2</sup>. Ten sposób myślenia ugruntował się tak mocno, że w średniowieczu doprowadził do powstania słynnych *sermones ad status*, skierowanych do możnych i do żołnierzy (*ad potentes et milites*) Jakuba z Vitry (+240). Przez słowo *potentes* rozumiano szlachciców i arystokratów w przeciwstawieniu do *pauperes*. Pośrednią kategorię między duchownymi a świeckimi stanowiła klasa najbardziej narażona na ciężkie próby życiowe: trędowaci, chorzy, ubodzy, uciśnieni, krzyżowcy, pielgrzymi<sup>3</sup>. Istniał *ordo militaris* i *ordo clericalis*. Różne porządki, które tworzyły Kościół, wyobrażano sobie zgodnie ze schematem społeczeństwa: Chrystus jest głową, księża i prałaci są oczami, książęta i rycerze są rękami (stąd rozwinięty obraz ramienia świeckiego władzy kościelnej). Grzechy były klasyfikowane zgodnie z różnymi stanami społeczeństwa: rozwiązłość była uważana za

<sup>1</sup> List 15,14; *De veritate praedestinationis* II,36 oraz 39-46 [Ściśle biorąc, *vasa irae* nie oznacza tu przeznaczenie do potępienia, lecz do ponoszenia szczególnych ciężarów życiowych — grzyp. wyd.]

<sup>2</sup> *De veritate praedestinationis* II,44: „Quotquot enim spiritu Dei aguntur, haec indigna non solum de Monachia (...) sed nec de laicis coniugatis rectae credentibus recteque viventibus suspicantur (i tu cytuję przypowieść o siewcy).

<sup>3</sup> Zob. K. Bosi, *Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum Pauperismus des Hochmittelalters* (Festschrift O. Brunner), Getynga 1963, s. 60-87.

grzech powszechny (stąd publiczną zabawę uznano za scenerię wszelkich grzechów), zazdrość za właściwy ubogim i chłopom, smutek mnichom, pożądlivość mieszczanom i kupcom, obżarstwo duchownym. Grzechy zostały posegregowane z uwzględnieniem stanów, na jakie dzielili się ludzie. Porzucono więc rozróżnienie oparte na schemacie siedmioczęściowym. Do tego wszystkiego trzeba dodać, że pewna stabilizacja liturgiczna — utrwalona dzięki powstaniu ksiąg liturgicznych, w szczególności sakramentarzy i ewangeliaarzy—oraz zwiększenie liczby nakazów przyczyniły się do stworzenia społeczeństwa podlegającego duchowo kontroli, a więc uporządkowanego.

Kościół sprzyjał rozwojowi „pobożnych bractw”, natomiast sprzeciwiał się stowarzyszeniom kierującym się solidarnością inną od religijnej i pociągającym żądzą zysku (jak korporacje); zwalczał ich zwolenników jako wyznawców diabła. Narodzili się *oratores* i *bellatores*, pierwsze dwa rodzaje zakonów powstałe na gruncie społeczeństwa wczesnego średniowiecza.

Porządek liturgiczny oraz liczne reguły i zasady wyznaczały chrześcijanom końca V w. linie duchowości ascetycznej możliwej dla wszystkich, choć tego rodzaju asceza opierała się bardziej na wstrzeмиęźliwości niż na pozytywnej wizji przesłania chrześcijańskiego. Wszystko to było łatwo przyswajalne, ponieważ przekazywane za pomocą symbolizmu, który mógł przybierać najprzeróżniejsze formy w tworzeniu możliwych wzorów do naśladowania.

Świadectwa literackie i ikonograficzne (od miniatur po płasko-rzeźby) zachowały szczególnie dwie takie formy ze starożytnej tradycji apokaliptycznej: sny i widzenia — dwa elementy stosowane najczęściej już przez tradycję montanistyczną<sup>4</sup>. Były one ściśle związane z podróжами w świat pozagrobowy. W tym czasie, zawieszonym jakby między rzeczywistością historyczną a eschatologiczną przyszłością, wzajemnie na siebie oddziaływały uczone kultura duchownych i kultura ludowa, tworząc ramy duchowej antropologii „rzeczywistego świata wyobraźni”<sup>5</sup>. W progowej świadomości

<sup>4</sup> *Passio Perpetuae et Felicitatis* 1,4 cytuje faktycznie tekst J1 2,28-29: *I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia.*

<sup>5</sup> Wyrażenie to pochodzi od Jacquesa Le Goffa, *L'immaginario medievale*, Laterza, Bari 1988, s. VII.

snów (rzeczywisty świat wyobraźni) między tymi, którzy je mieli, a tymi, którzy je wyjaśniali (święci, to znaczy mnisi, którzy rozoznawali sny „prawdziwe” i „fałszywe”), wytwarzał się pewien wymiar duchowy, który jeszcze nie do końca jesteśmy w stanie rozpoznać. Chodzi bowiem o uchwycenie „filtru duchowego” nie tylko uprzywilejowanych dokumentów historii świata wyobraźni, takich jak dzieła literackie, artystyczne i mistyczno-teologiczne, ale także ogółu dyscyplin dających nam obraz epoki poaugustyńskiej, który w ikonie „świętego”, czyli w świętości, widział zasadniczą wartość społeczeństwa chrześcijańskiego<sup>6</sup>.

Świat, ze swymi następującymi po sobie epokami i czasami związanymi z życiem jednostki, jest widziany jako pole mierzone cnotą lub wadami odpowiadającymi wiekowi człowieka. Zrodził się w ten sposób łatwo dostępny podręcznik duchowy, podzielony na dwanaście punktów związanych z dwunastoma nadużyciami obecnego świata. Zarysowała się dość prosta ikona chrześcijańska, niemal mądrościowa (w sensie ksiąg mądrościowych Biblii), której końcowym punktem będzie sąd ostateczny Boga. Dawna azjatycka retoryka paradoksu (hinduizm, judaizm) została wykorzystana, na ile to było możliwe, aby w grze przeciwieństw dać należyty obraz. Próbowano uchwycić przeciwległe bieguny każdego stanu i każdego wieku — starca i młodzieńca, mężczyzny i kobiety, króla i poddanego, bogatego i biedaka, prostego chrześcijanina i biskupa — aby „sprawiedliwość nie została zduszona”, jak wyrażała się pewna *praefatio* (tzn. żeby nie doprowadzić do przerysowania tylko w jedną stronę).

Anonimowy autor tak ujął to syntetycznie: „Dwanaście nadużyć świata to: mędrzec bez uczynków, starzec bez religii, młodzieniec bez posłuszeństwa, bogacz bez jałmużny, kobieta bez wstydu, pan bez cnoty, kłótniwy chrześcijanin, pyszny nędzarz, niegodziwy król, niedbały biskup, pospólstwo bez dyscypliny, lud bez praw” (zob. u Cypriana, CSEL, *Opera appendix* 152nn).

<sup>6</sup> Zob. Peter Brown, *Il culto dei santi*, Einaudi, Turyn 1983 (wyd. ang. 1981).

## 2. Literatura Augustyńska o inspiracji mądrościowej

Duchowość mądrościowa o inspiracji Augustyńskiej dzieliła się zasadniczo w oparciu o rozumienie woli i wolności natchnionej przez łaskę, wiary jako początku życia duchowego i miłości jako jego wypełnienia. Była to zatem duchowość woli i łaski zarazem<sup>7</sup>. Augustyńskie dziedzictwo literackie zdobyło dużą popularność wśród pewnej klasy osób. Na przykład niektórzy biskupi czytali *Wyznania* podczas zgromadzeń chrześcijańskich<sup>8</sup>, natomiast ze skryptorium w Hipponie wychodziły, obok innych dzieł, szczególnie Augustyńskie zbiory kazań na użytek liturgiczny i katechetyczny dla biskupów i prezbiterów

Głównymi uczniami Augustyna, którzy po jego śmierci rozpowszechnili jego myśl duchową, byli Prosper z Akwitanii, Fulgencjusz z Ruspe w Afryce, Eugippius i Kasjodor w Italii. Wśród nich szczególną rolę odegrał Prosper z Akwitanii: przez „sentencjonalne” wykorzystanie dzieła Augustyńskiego przyczynił się znacznie do sukcesu *auctoritas* Augustyna w późniejszych wiekach oraz do ogromnej twórczości literackiej pseudo-augustyńskiej.

Prosper stworzył w stylu sentencjonalnym dwa utwory zbierające myśl Augustyna: *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum* (392 sentencje datowane na okres 413-449)<sup>9</sup> oraz *Epigrammata ex sententiis S. Augustini* (PL 51,498-532) —106 sentencji wierszowanych, które wydają się późniejsze od Soboru Chalcedońskiego z 451 roku. Choć *Liber sententiarum* i *Epigrammata* były różne pod względem rodzaju literackiego, to jednak ten sam był zamiar ukazania w biskupie Hippony pewnego punktu odniesienia duchowego i doktrynalnego dla chrześcijaństwa zachodniego<sup>10</sup>. Taką drogą, po śmierci Augustyna,

<sup>7</sup> W odniesieniu do Fulgencjusza zob. *De veritate pmedestinationh* II,13-30, w szczególności II, 17.

<sup>8</sup> *De donoperseuerantiae* 20,53: „Któż z moich dzieł stało się bardziej znane i z większym upodobaniem czytane jak *Wyznania*? (...) Wielokrotnie mówiłem w nich do naszego Boga: «Udziel tego, co nakazujesz, i nakazuj, co chcesz» (10,31,45; 37,60). Pelagiusz nie mógł znieść tych słów, kiedy w Rzymie zostały przypomniane w jego obecności przez jednego ze współbraci i współpracowników w biskupstwie. Próbując się im wręcz przeciwstawić z nadmiernym uniesieniem, niemal pokłócił się z tym, który je przypomniął”.

<sup>9</sup> W PL 51,427-496 i 45,1859-1898; w CCL 68A, 221-365, wydanie M. Gastaldo z 1972 roku.

<sup>10</sup> Przytoczymy tutaj kilka przykładów odnoszących się do niepodważalnego autorytetu, jaki zdobył sobie Augustyn w dziedzinie chrystologicznej:

Zachód doświadczył swojej „augustynizacji”. Powstawała obszerna twórczość augustyńska i pseudoaugustyńska, zwłaszcza w dziedzinie kazań<sup>11</sup>. W bibliotekach monastycznych bowiem główne miejsce zostało zajęte przez Augustyna i Hieronima<sup>12</sup>. Ukształtował się ściśle określony zestaw pozycji bibliotecznych, w którym jako stały blok występowały następujące dzieła Augustyna: *Confessiones*, *De civitate Dei*, *Enarrationes*, *De trinitate*<sup>13</sup>. Szybko zaczęły powstawać też antologie (*florilegia*) pism Augustyna<sup>14</sup>. Zapoczątkowane przez Prospera z Akwitanii pod nazwą „sententiae” (*Sententiae ex operibus S. A.*, w PL 51,427-496), były kontynuowane w formie epigramów zarówno przez samego Prospera, jak i przez Wincentego z Lerynu (*Epi-*

Leporiusz, wygnany z Prowansji przez swego biskupa Proklusa, oskarżony o rozróżnianie w Chrystusie dwóch synów (Boskiego i ludzkiego), schronił się w Afryce u Augustyna, który pouczył go o prawowitej wierze. Leporiusz naprawił swój ołąd, podpisując *Libellus emendationis* w obecności trzech biskupów afrykańskich. Augustyn wysłał to wyznanie wiary do Proklusa, prosząc o przyjęcie nawróconego Leporiusza na nowo do wspólnoty kościelnej (list 219). Później sądzono, że ten *Libellus* pochodzi od samego Augustyna i jako taki Leon Wielki dołączył go do listu, który wysłał cesarzowi Leonowi (w ACO 2,1,1, s. 24 i ACO 2,4, s. 128nn) (zob. F. Gori, *La pericope cristologica del „De Trinitate lib X pseudonasiario” nel „Libellus emendationis” di Leporio*, „Augustinianum” 31,1991, s. 361-386). Być może podobnie należałoby spojrzeć na list Marcina I (papieża w latach 649-655) do biskupa Kartaginy, dotyczący przyjęcia Soboru Laterańskiego (5-31 października 649 roku), który potępił herezję monoteletyzmu, opierając się na autorytecie Augustyna, „doktora powszechnego” w dziedzinie chrystologii, poprzez którego Duch Święty nadał kształt przymiotom ortodoksyjnego wyznania samego Kościoła w Rzymie. Na temat Soboru Laterańskiego z 649 roku, którego akta zostały zredagowane po grecku i po łacinie, zob. E. Caspar, w ZKG 51,1932,75-137. Ta pozytywna informacja o Augustynie ze strony rzymskiej stolicy miała ponadto na poparcie nie tylko *Libellus* Leporiusza, uważany za pismo samego Augustyna, ale także jego *auctoritas*, podkreślaną przez Sestylia, biskupa Kartaginy, podczas Soboru Konstantynopolitańskiego w 553 roku, w odniesieniu do potępienia „trzech rozdziałów”. W tekście tym są trzy fragmenty Augustyńskie, z których jeden jest autentyczny (list 185,4), a pozostałe dwa powojują się na jego autorytet (B. Altaner, *Zu den Augustinus-Testimonien Kaisers Justinians in seinem „Schreiben gegen di Drei Kapitel”*, w: *Kleine Patristische Schriften*, TU 83, Berlin 1967, s. 179-180).

<sup>11</sup> Można to zobaczyć w PLS 11,841-899. Mauryni jako pierwsi próbowali oddzielić autentyczne od fałszywych, tworząc listę 363 kazań autentycznych, około 30 wątpliwych i ponad 317 nieautentycznych (w PL 32-33) Kwestie chronologii kazań Augustyna omawia praca A. Kunzelmana sprzed wielu lat (*Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, w: *Miscellanea Augustiniana* II, Rzym 1931, s. 512 i 516), a także, w jakimś sensie definitywne, opracowanie P. Verbrakena, *Etudes critiques sur les sermons authentiques de st. Augustin* (Instrumenta Patristica 12), Steenbrugge 1976.

<sup>12</sup> Papież Gelazy I (492-496) już w V w. uważał Hieronima i Augustyna za światłych przewodników nauczycieli kościelnych. Później (w czasie Soboru w Orange w 529 roku) Makary z Lerynu próbował przeciwstawić Hieronima Augustynowi, lecz obydwaj, jak potwierdziło stanowisko Rzymu, mówili „uno spiritu” (CCL148A, 69-70;75-76).

<sup>13</sup> *Bibliothek*, w: *Real Lexikon f. Antiche u. Christentum (RAC)* i w: DACL; E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, IV (*Les limes, les scriptoria et les bibliothèques*), Lille 1938.

<sup>14</sup> J. T. Lienhard, *The Earliest Florilegia of Augustine*, „Augustinian Studies” 8 (1977), s. 21-31; J. Madoz, *Excepta Vincentii Lerinensis*, w: PLS III, 23-45.

*grammata ex sententiis S. A.*, w PL 51, 497-532; w PLS III, 23-45 inne *excerpta*). Następnie powstały też *excerpta* Eugippiusa (*Excerpta ex operibus S. A.*, w PL 62, 561), które nie tylko były często używane, ale otwarły też drogę rodzajowi *testimonia Divinae Scripturae et Patrum* Izydora z Sewilli oraz zbiorom zdań różnych autorów, zgromadzonym w znanym *Libellus Scintillarum* (PL 88, 597-718 i PLS IX 218-224). Zwłaszcza epoka karolińska ze swoim upodobaniem do tworzenia zbiorów otworzyła drogę dla *sententiae* średniowiecznych nauczycieli, którzy w swoim nauczaniu nie mieli do dyspozycji tekstów oryginalnych, lecz *tabulae* lub *auctoritates*, które następnie były wyjaśniane<sup>15</sup>. Aby mieć pewne wyobrażenie na temat dominującej roli, jaką w tych *tabulae* odgrywał Augustyn, wystarczy odwołać się do *Tabulae* św. Bonawentury. W wydaniu Quaracchiego dziewięć kolumn poświęconych jest biskupowi Hippony, podczas gdy wszystkim pozostałym autorom łącznie dwie kolumny

Prosper w swoich „sentencjach Augustyńskich” rozszerzył obowiązujące wówczas ascetyczno-monastyczne zastosowanie sentencji na płaszczyznę doktrynalną. U niego autor sentencji był cieszącym się autorytetem-przewodnikiem tak dla życia, jak i dla ortodoksyjnej wiary. Przyczyniło się to w niemałym stopniu do wyniesienia biskupa Hippony (naturalnie obok innych sprzyjających temu czynników) do roli niepodważalnego mistrza Zachodu na płaszczyźnie duchowej i doktrynalnej. W jego przypadku sprawdzało się — w najszerszym znaczeniu — to, co pewien kompilator napisze później w odniesieniu do *sententia*, która ma w sobie moc zobowiązania moralnego: „sentencja godna jest naśladowania”<sup>16</sup>.

Nowość Prospera w odniesieniu do sentencji polegała na przeniesieniu obecnych w dziele Augustyna najbardziej złożonych dyskusji na poziom prostego i sugestywnego rodzaju, jakim było kategoryczne stwierdzenie, czyli właśnie *sententia*. Zaciekłość polemiki podlegała u Prospera złagodzeniu, stając się treścią, co do której nie można już dyskutować, lecz jedynie należy ją przyjąć, odwołując się do autorytetu głoszącego: Augustyna, biskupa Hippony.

<sup>15</sup> M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fryburg 1909, s. 185-188.

<sup>16</sup> A. Hamman, z rękopisu z Monaphium Clm 686, przytoczonego w jego studium *Jacques-Paul Migne. Le retour aux Pères de l'Église*, Paryż 1975, s. 26.

W ten sposób myśl Augustyna, wychodząc poza konkretne uwarunkowania, jakie ją stworzyły, zabsolutyzowała się i utrwałała w „wiecznych” ideach, które pełnią rolę przewodników ludzkości w drodze poprzez jej historię. Przytoczymy tu trzy przykłady z *Sentencji* Prospera: jeden z polemiki neoplatońskiej, drugi z polemiki pelagiańskiej, trzeci antropologiczny i chrystologiczny zarazem.

Sentencja 313 tak ujmuje stanowisko Augustyna wobec ciała: wyzwolenie się od ciała, poddanego pożądliwości, służy chwale [zmartwychwstania], a nie jest czymś pozytywnym dlatego, jakoby przyjęcie postaci cielesnej było jakąś karą (stanowisko Porfiriusza, omówione przez Augustyna w *Retr.* 1,4,3).

Sentencja 317 streszcza obszerną polemikę Augustyna z Pelagiuszem na temat transcendencji łaski, a więc jako daru ofiarowanego, który nie może zrodzić się z natury: „Jeśli usprawiedliwienie dokonuje się przez naturę, to Chrystus umarł na darmo”.

Sentencje 256 i 331 streszczają w kontrapozycjach *primus homo* — *secundus homo* (Adam — Christus) relację zbawienia istniejącą między człowiekiem, synem Adama, a Chrystusem. Ta myśl obecna była w podtekście całej literatury antypelagiańskiej Augustyna. Przytaczamy obydwie sentencje łącznie ze względu na ich złożoność antropologiczno-soteriologiczną. „Adam” pociąga za sobą Ewę, matkę żyjących, całą ludzkość w całej swej potrzebie odkupienia; „Chrystus” wiąże się z Kościołem i jego sakramentami, z Adamem, którego jest jedynym Odkupicielem. Synteza sentencjonalna Prospera osiągnęła tutaj w symbiozie z Augustynem jeden ze swoich szczytów.

Z kolei *Epigrammata ex sententiis S. Augustini* Prospera przyczyniły się do stworzenia obszernej literatury pseudoaugustyńskiej, która szeroko rozpowszechniła się w duchowości prostego ludu.

Epigram był w epoce klasycznej krótkim utworem zredagowanym zazwyczaj w formie dystychu elegijnego w czterech, sześciu lub ośmiu wersach. Pierwotnie miał przeznaczenie utworu nagrobnego, później jednak przekształcił się w *genus dicendi* dla wyrażenia uczuć osobistych, a także społecznych. Składał się z pewnego motywu, koniecznie krótkiego, które pełniło tę samą funkcję, co sentencja, ale było wyrażone w wersach.



W środowisku chrześcijańskim epigram, krótkie zdanie wierszem, był używany dla łatwego i zwięzłego ujęcia myśli jakiegoś autora bądź obszerniejszego utworu. Najczęściej takim zastosowaniem cieszyły się psalmy. 106 epigramów Prospera, wydobytych z sentencji Augustyna i ułożonych w wersy, nie daje już możliwości łatwego zidentyfikowania źródła Augustyńskiego i nie podaje go. Ta cecha wyznaczyła początek szerokiej twórczości podszywającej się pod Augustyna. Dotyczyło to kazań i traktatów, a w szczególności sposób sentencji. Tak zrodził się nieskończony szereg zdań „augustyńskich”, które stały się popularne, ale wypływają raczej z ducha pism Augustyna, a nie z określonego fragmentu. Na ogół inspirowano się jakimś dziełem, na przykład *Enarrationes in Psalmos*, które były najczęściej wykorzystywane w celu wydobycia zdań sentencjonalnych, ale epigram jako taki nie oznaczał przełożenia na formę wierszowaną jakiegoś określonego fragmentu. Wymownym przykładem tego procesu może być zdanie często cytowane jako myśl Augustyna: „Qui bene canit bis orat” (kto dobrze śpiewa, dwa razy się modli). Nie ma ono bezpośredniego potwierdzenia w jego tekstach, tym niemniej trafnie wyraża cześć, jaką biskup Hippony żywił do śpiewu wykonywanego podczas zgromadzeń chrześcijańskich<sup>17</sup>. Dokonane przez Prospera wyrażenie myśli Augustyna w sentencjach przyczyniło się do rozwoju dwóch czynników, które szybko okazały się decydujące dla roli Augustyna w chrześcijaństwie wczesnego i późnego średniowiecza.

Po pierwsze, rodzaj sentencji stanowił dobrą drogę do pokonania silnych sprzeciwów, jakie wobec myśli Augustyna pojawiły się na Zachodzie po drugim dwudziestoleciu V wieku. Dzięki sentencjom biskup Hippony dostał się do kręgu ludu chrześcijańskiego, stając się jego przewodnikiem duchowym i doktrynalnym, a nawet został wręcz przyjęty jako uznany autorytet w różnych zbiorach patrystycznych o charakterze normatywnym. Drugi czynnik należałoby widzieć w rozpowszechnionym użyciu wyciągów o charakterze sentencjonalnym, związanych z pismami Augustyna. Tego rodzaju antologie stanowiły często jedyną upowszechnioną lekturę dzieła biskupa Hippony. W jakiś sposób zastąpiły one dawne

<sup>17</sup> Śpiew wyraża—według Augustyna — miłość, jaką każdy nosi w sobie. Wielokrotnie przedstawiał tę myśl w swoich kazaniach do ludu (np. kazanie. 34; 198; 229/B,1; 230; 256).

doksografie, to znaczy kompilacje tematyczne różnych autorów omawiających jakieś konkretne zagadnienie, używane w charakterze podręczników różnych „sztuk wyzwolonych”.

### 3. Nurt duchowy monastycyzmu Galii

Alternatywną dla „mądrości” Augustyńskiej była prowansalska doktryna duchowa monastycyzmu galijskiego. Kładzie się w niej akcent na wolę i ascezę już w pierwszych krokach wiary, natomiast łaskę Bożą rozumie się i głosi jako pomoc dawaną dla postępu w życiu chrześcijańskim. Kasjan, Wincenty z Lerynu i Faustus z Riez byli najwybitniejszymi przedstawicielami tego nurtu. W swoich pismach, podobnie jak w swoim przepowiadaniu opierali się na przypowieści o talentach (Łk 19,13)<sup>18</sup>. Głównym środkiem przekazywania była także w ich przypadku, podobnie jak u Augustyna, sentencja.

Świat zachodni poznał podwójne tłumaczenie łacińskie dwóch serii *Sentencji* Ewagriusza: *Do mnichów* i *Do pewnej dziewicy*. Współczesne Augustynowi, zostały przetłumaczone przez Rufina w latach 403-404<sup>19</sup>. Przed rokiem 401 Rufin przetłumaczył inne sentencje ascetyczne (541 na oryginalnych 610) — które uważał za autorstwa papieża Sykstusa (257-258), podczas gdy faktycznie pochodziły one od filozofa pitagorejskiego Sekstusa — było to 600 sentencji gnostyckich<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Fulgencjusz w *De veritate praedestinationis* (II,32) tak streszcza stanowisko marsylczyków: „Qua dicunt [fratres nostri] ita esse gratiae Dei donum, tamquam si quis det mutuas pecunias, accepto idoneo pignore, quod nisi custodiant, debitum accipere non possit”.

<sup>19</sup> Spośród tych dwóch łacińskich tłumaczeń każdej serii ta starsza z pewnością była przerabiana przez inną rękę. Tak jak jesteśmy pewni, że Rufin przetłumaczył jedną z nich, tak wiemy również, że Gennadiusz dokonał poprawek na wersji już nieco przestarzałej. Te dwa opracowania znane są jako wersja Leclercq (ta Rufina) i wersja Holstego (ta Gennadiusza). Zob. A. Willmart, *Les versions latines des Sentences d'Evagre pour les vierges*, „Revue Bénédictine” 28 (1911), s. 143-153; T. Leclercq, *L'ancienne version latine des Sentences d'Evagre pour les moines*, „Scriptorium” 5 (1951), s. 204-213. Tekst *Sententiae* Ewagriusza w PG 40,1252-12654 i 1264-1269; wyd. krytyczne: H. Gressmann, TU 39/4, Lipsk 1913, s. 143-165.

<sup>20</sup> Ten rodzaj literacki, naśladowany przez filozofów starożytnych, został później upowszechniony przez „centurie” bizantyńskie. Zarówno Hieronim, jak i Augustyn popełnili tę samą pomyłkę, myląc papieża Sykstusa z nie znanym im filozofem Sekstusem, ale później się poprawili (*Natura et gratia* 64; tutaj Augustyn uważał za słuszną myśl Pelagiusza, który przypisywał *Sentencje* Sykstusowi, a nie Sekstusowi; w *Retr.* 2,42 zauważa pomyłkę). Zob. H. Chadwick, *The Sentences of Sextus A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, TSt NS 5 (Cambridge 1959); H. Silvestre, *Trois nouveaux témoins latins des Sentences de Sextus*, „Scriptorium” 17 (1963), s. 128-129; w odniesieniu do Augustyna — G. Bardy, BA 12, s. 123-123.

Ewagriusz przyjął te sentencje jako zasady życia ascetycznego w duchu całej greckiej tradycji chrześcijańskiej, w szczególności Ojców kapadockich, którzy wprawdzie podkreślali różnice istniejące między cynizmem a chrześcijaństwem, ale mimo to chętnie porównywali cynickiego filozofa-kaznodzieję z mnichem. „Filozofowanie jest dla wszystkich” — była to teoretyczna zasada cyników, a diatryba (połączenie dialogu filozoficznego i polemiki, która stanowiła tu główną formę literacką) z jej skutecznością stała się dla wielu filozofów pewnego rodzaju filozoficzną koinę. W diatrybie stosowano styl sentencji, w którym realizm i szczerść łączyły się ze sobą, znacznie ułatwiając zrozumienie i zwiększając siłę przekonywania.

*Sentencje* Ewagriusza, które zostały przełożone na łacinę przez Rufina, były szeroko rozpowszechnione na Zachodzie, zwłaszcza na polu ascetycznym i monastycznym, podobnie jak *Apoftegmata Patrum*, choć te ostatnie były zbudowane na pytaniach, na które odpowiedź wyrażała się w powiedzeniu „sentencjonalnym” jako już owocu pewnego doświadczenia.

## 4. Wkład Grzegorza Wielkiego

Wkład Grzegorza Wielkiego w duchowość rodzącej się Europy był dwojaki: dotyczył rozwinięcia kategorii *exemplum* oraz odczytania historii jako prorocstwa.

### a. Duchowość „exemplum”

Kategoria *exemplum* (przykład) odniosła wielki sukces w drugim dziesięcioleciu V wieku, przede wszystkim za sprawą pelagiańskich kręgów ascetycznych. Pelagianie uczynili z niej klucz interpretacyjny do soteriologii chrześcijańskiej oraz do całego Pisma świętego, rozumianego przez nich jako prawo, które należy zachowywać i naśladować. Chrystus jest poruszającym przykładem budzącym sumienia ludzi, aby zachowywali prawo Boga. Takiej wizji przeciwstawiał się Augustyn z Hippony. Widział on możliwość zachowywania

prawa Bożego zawartego w świętych Pismach dzięki wolnej woli wspieranej łaską Bożą, a sam dobry przykład rozumiał jako już owoc pomocy łaski, a nie wytwór jedynie woli wyboru człowieka. Augustyn przeniósł zatem bycie przykładem w środowisko łaski i ograniczył jego oddziaływanie do samego impulsu ku dobru. W katechetyce Augustyńskiej dla nowo ochrzczonych jedynym *exemplum*, do którego stale trzeba się odwoływać, jest Chrystus, pozostali chrześcijanie robią tylko tyle, ile mogą<sup>21</sup>.

W środowisku rzymskim *exemplum* stworzyło — obok enkomionu (pieśni pochwalnej) — rodzaj literacki biografii, na przykład *Vitae parallelae* Plutarcha i *De vita Caesarum* Swetoniusza, a w chrześcijaństwie najpierw *Passiones* męczenników i *Vitae* niektórych biskupów, potem zaś stanowiło podłoże dla ascetyzmu. Po wielkim kryzysie pelagiańskim na przywrócenie wartości *exemplum* trzeba będzie czekać aż do czasów Grzegorza Wielkiego. On to właśnie na przykładach oparł drugą księgę swoich *Dialogów* oraz *Regula pastoralis*, dając w chrześcijaństwie nową żywotność *exemplum*.

Przykład, wywodzący się z kultury grecko-rzymskiej, był krótką formą narracyjną o charakterze historycznym, którą wykorzystywano jako argumentację w mowie przekonującej. Był główną bronią używaną w mowach obronnych przez oratora sądowego lub politycznego. Na gruncie chrześcijańskim przykład stał się uprzywilejowanym narzędziem zbudowania, tak rozpowszechnionym, że mógł być uważany za „Biblię życia codziennego” (w znaczeniu próbki, wzorca, manifestacji). Stopniowo jednak zmieniał naturę i funkcję. Początkowo kładziono akcent na naśladowaniu osoby: Chrystusa, *exemplum* w pełnym tego słowa znaczeniu, zwłaszcza w regionie aleksandryjskim; dawnych proroków, patriarchy Abrahama ze względu na jego wiarę; męczenników. *Exemplum* nabiera-

<sup>21</sup> W *Conf.* 8,5,10 Augustyn wspomina o przykładach przytaczanych przez Symplicjana dla ilustracji słabości woli Augustyna, daje przykłady pokory (*Conf.* 2,3), a dla uczonego przykłady osób wykształconych (zob. A. Mandouze, *S. A. et l'aventure de la raison et de la grâce*, Paryż 1968, s. 196nn i 472, na temat starożytnej techniki *exemplum*). W *De catechizandis rudibus* Augustyn nie wskazuje przykładów katechumenom; w związku z polemiką pelagiańską sprowadził *exemplum* z powrotem do kręgu łaski Bożej. W swoich mowach na niedziele *in albis* pomagał nowo ochrzczonym stawiać czoła niezbyt dobrym przykładom chrześcijan, aby zachować wiarę otrzymaną na chrzcie (V. Grossi, *Gv 20-21 nella catechesi della Chiesa d'Ip pona al tempo di S. Agostino*, w: Luigi Padovese/red./, *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, Antonianum, Rzym 1994, s. 175-189).

ło z czasem cech opowiadania: pewną historię wykorzystywano jako narzędzie nauczania i/lub zbudowania. Do tego rodzaju należą *Pasje* męczenników. Na przykład opis męki Perpetuy i Felicyty zaczyna się tak: „Dawne przykłady wiary (*vetera fidei exempla*), które potwierdzają łaskę Boga i dokonują zbudowania człowieka, zostały zebrane na piśmie, aby przez ożywienie na nowo tych faktów wyniknęła dzięki ich lekturze cześć dla Boga i umocnienie dla człowieka” (1,1).

Cycon tak zdefiniował *exemplum* | „Coś, co w odniesieniu do jakiegoś przypadku osobistego lub wydarzenia zostaje przez autorytet potwierdzone lub unieważnione”<sup>22</sup>. Było to zatem „krótkie opowiadanie przedstawione jako prawdziwe w ramach jakiejś mowy, aby przekonać słuchaczy przez zbawienną lekcję”. Wiązał się więc z rodzajem krótkiej *narratio*. Ta z kolei implikowała szczególne rozumienie czasu (tj. związek przeszłości i terażniejszości), wyjaśniane w ramach *sermones*, których argumentacje dowodowe były trojakiego rodzaju: autorytety (*auctoritates*), argumenty (*rationes*), przykłady (*ocempla*). Czas *exemplum* (tj. czas zarazem przeszły i terażniejszy, zgodnie z diachronizmem narracyjnym) miał w odniesieniu do swojej przeszłości *auctoritates* (święte Pisma i Tradycję) jako argumenty zewnętrzne; komentarz homiletyczny owych *auctoritates* był nastawiony na terażniejszość, natomiast *rationes*, które należą do terażniejszości dydaktycznej, nie uwzględniają czasu, są bowiem bezczasowe. Między czasem eschatologicznym Biblii, aktualizowanym i ukierunkowanym przez komentarz, a wymiarem bezczasowym prawd wiecznych *exemplum* wydziela jakiś odcinek czasu narracyjnego. W nim — w odróżnieniu od przeszłości i bezczasowości, które charakteryzują czas *auctoritates* i *rationes* — czas *exemplum* wiele ze swojej siły czerpie z faktu, że ma terażniejszość za swój punkt odniesienia. Grzegorz Wielki, ojciec *exemplum* utrwalonego w średniowieczu, *zawsze* dołączał do swoich przykładów pieczęć terażniejszości. Innymi słowy, za pomocą czasu historii starożytnej, istniejącej w zapisanej pamięci, afirmuje się czas historii niedawnej, nabyty przez doświadczenie wzrokowe lub słuchowe (metoda stosowana już przez Herodota w jego *Dziejach*).

<sup>22</sup> Cycon, *De inventione* I,49: „Exemplum est quod rem auctoritate aut casu alieuius hominis aut negotii confirmât aut infirmat”; *Rhetorica ad Heranium* IV 49,62: „Exemplum est alieuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine propositio”.

W średniowieczu bracia żebrzący byli wielkimi szerzycielami *exemplum* Gregoriańskiego. Opierali się na zasadzie: „widziałem, usłyszałem, zapamiętałem” (*vidi, audivi, meminī*).

*Memini* odnoszące się do przykładu (pamięć) szczególnie rozwinęło się w związku z instytucją pokutną, która w praktyce duszpasterskiej okresu poaugustyńskiego zastąpiła niemal całkowicie instytucję katechumenatu. „Pamięć” o sumieniu duchowym i moralnym, zakorzeniona w rachunku sumienia ukierunkowanym na wyznanie grzechów, które stało się obowiązkowe dla wszystkich, nadała szczególny kształt czasowi *exemplum*. Wytworzyła się nowa kultura „pamięci wewnętrznej”, w której uciekanie się do *exemplum* dokonywało się w ramach zachęty do przypomnienia sobie własnych grzechów (*recolere peccata tua*), a to z kolei odwoływało się do pamięci słów Boga (*verba Dei*). *Exemplum*, dzięki pamięci, włączało się w ten sposób w nawrócenie słuchacza, stając się narzędziem nawrócenia na chwilę obecną wierzącego, który dąży ku wieczności. Takim sposobem opowiadane *exemplum* grało ważną rolę budowania związku między rzeczywistością historyczną penitenta a jego przyszłością eschatologiczną. W nim pamięć o przeszłości i przyszłość są już złączone ze sobą, choć jest to więź trudna, która nie ma nic ze spokoju, lecz gdzie wszystko jest zamętem.

Obok „przykładowości” duchowej „zewnętrznej”, która miała swoją normę w *Moralia in Job* Grzegorza Wielkiego, rozwijała się także „przykładowość” dotykająca „wnętrza” wierzącego. Swoim słuchem i okiem wewnętrznym postrzegał on w *lectio* słowa Bożego, w *exhortatio* kaznodziei i w *exemplum* wspomnianego świętego wieczność, ku jakiej zmierza los wierzącego, w tym jego własny. Jest tu pewien proces interioryzacji kształtowany przez świadomość, że człowiek stanowi obraz Boga, niemniej jednak mistyka sama w sobie — jak już zauważył św. Augustyn — może przerodzić się albo w „prawdziwą” mistykę, albo w fantazyjne urojenie, „jak to zwykło dziać się we śnie, w szaleństwie lub jakiegokolwiek ekstazie” (*De Trinitate* 10,6). Grzegorz Wielki, zgodnie z duchem *De sacerdotio* Jana Chryzostoma, a zwłaszcza *De officiis ministrorum* Ambrożego, gromadząc całość elementów kategorii *exemplum*, w swojej *Regula pastoralis* nakreślił na nowo obraz prezbitera. Obok obrazu mnicha stanowił on na Zachodzie żywe *exemplum* duchowości chrześcijanina począw-

szy od końca VI wieku. Jeśli w epoce późnej starożytności wytworzyło się między klerem, ascetami/mnichami i świeckimi pewne rozróżnienie mające posmak podziału klasowego, to w ikonie prezbitera opisanej przez Grzegorza Wielkiego została (przynajmniej w pewnym stopniu) odtworzona na nowo ich jedność w ramach komunii ludów mieszkających na łacińskim Zachodzie, który obecnie — opierając się na wierze chrześcijańskiej — zmierzał ku narodzinom Europy.

### b. Historia jako prorocstwo

W epoce głębokich przemian, jaką był okres późnej starożytności<sup>23</sup>, jej syntezę duchową można by widzieć w ówczesnych trudnościach spotkania między narodami (czas wielkich migracji po upadku Cesarstwa Rzymskiego) oraz w nadziei na jakąś religię, która by miała miłosierdzie dla jednostki, to znaczy aby człowiek mógł się zbawić przynajmniej przez pozaziemski czyściec<sup>24</sup>. Zrodził się bowiem w tym okresie predestynacjonizm, to znaczy pogodzenie się jednostki z tym, że jest zdana na los, który nie jest już w jej władzy. Wielu chciało „na siłę” w tę optykę wepchnąć łaskę Boga, o której mówił i pisał Augustyn z Hippony<sup>25</sup>.

Stan psychiczny chrześcijanina, tak jak każdego innego człowieka w tamtym czasie, przechodził fazę niepokoju, który powodował powstawanie nurtów ascetyzmu oraz praktyk pokutnych mających na celu złagodzenie poczucia winy i lęku przed Bożym sądem, który odbywa się tuż po śmierci jednostki. Te wszystkie rozterki znajdowały pozytywne rozwiązanie w idei czyścica. Chrześcijaństwo naznaczyło epokę późnej starożytności, przyczyniając się do stworzenia tego człowieka zaniepokojonego przyszłym (wiecznym) lo-

<sup>23</sup> H. I. Marrou, *Decadenza romana o tarda antichità*, Mediolan 1979 (wyd. franc. 1977); P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge 1978.

<sup>24</sup> J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Turyn 1982 (wyd. franc. 1982).

<sup>25</sup> V. Grossi, *L'insicurezza nella tarda antichità. Dalla predestinazione al predestinazionismo*, w: *Agostino d'Ipbona e le Apocalissi dell'Occidente* (Akta kongresu, Cagliari, 22-24 listopada 1996 roku), wyd. Fondazione Sardinia, Cagliari 1998, s. 57-85; V. Grossi, *La questione della predestinazione nell'agostinismo di Fulgenzio da Ruspe (Cagliari 502-523)*, w: *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno* (Akta kongresu, Cagliari, 10-12 października 1996 roku), Cagliari 1999, s. 201-225.

sem, co w życiu doczesnym wyrażało się w „odrzucaaniu przyjemności”, nawet w odniesieniu do snów<sup>26</sup>. Dialektyka między czasem ziemskim a czasem wiecznym pozwoliła się rozwinąć pośredniczącym między tymi czasami symbolom tworzonym przez uroczyste celebracje, jak np. wyznania niegodności wobec bóstwa, zachowane jeszcze w obrzędzie pokutnym na początku celebracji eucharystycznej. Chrześcijanin z późnej starożytności, zamknięty między przeszłością i przyszłością, rozumiał życie jako żywą sprzeczność naznaczoną zarazem czasem i wiecznością. Jego drogą duchową było odszyfrowywanie tajemnicy siebie samego i tajemnicy Boga, swego punktu docelowego.

Europa, zjednoczona duchowo za sprawą papieża Grzegorza Wielkiego, przez długi czas zaczęła być karmiona jego pismami, które przetłumaczono nie tylko na Wschodzie, ale także w Anglii za sprawą jej królów.

Międzynarodowy kongres pod hasłem „Grzegorz Wielki i jego czasy: u początków Europy”, zorganizowany w maju 1990 roku w rzymskim Augustinianum z okazji 1400. rocznicy wyboru Grzegorza Wielkiego na papieża (rok 590), ukazał wielką osobowość tego papieża. Był on nie tylko uważny na dokonujące się przemiany, ale też uruchomił ogromne energie dla rozwoju tego nowego okresu ludzkiej historii, jaki rodził się na Zachodzie po upadku instytucji Rzymu cesarskiego. Uświadamiając sobie, że nie może już liczyć na strukturalne ramy Cesarstwa Rzymskiego ani tym bardziej na pomoc ze strony Wschodu, odczytał historię poprzez kategorię proctwa, to znaczy wskazał w biegu historii, zarówno cywilnej, jak i kościelnej, wiarę chrześcijańską jako punkt odniesienia dla nowego współistnienia między narodami na Zachodzie, który trzeba było całkowicie przebudować. W tym celu poruszył poszczególne jednostki i grupy chrześcijan, w szczególności mnichów, królów, królowe, pasterzy Kościoła, aby możliwie w całości pozyskać dla swoich idei ludy, jakie wówczas zamieszkiwały Europę w okresie burzliwych migracji.

<sup>26</sup> Ten aspekt został szerzej omówiony w eseju J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, Laterza, Bari 1988.



„Barbarzyńca”, który w swej niekontrolowanej przemocy był wówczas symbolem irracjonalności, został przez biskupa Rzymu wezwany, aby odrzucił tę przemoc, wpatrując się w mnicha, który się nie buntuje, ale składa ślub posłuszeństwa swemu opatowi. Proponowana przez Grzegorza lektura historii jako proroctwa mówi zatem o konieczności i możliwości nawrócenia dla wszystkich, nawrócenia w znaczeniu ciągłego odzyskiwania każdego człowieka dla wszelkich wymiarów współżycia międzyludzkiego.

Jednoczenie duchowe ludów osiadłych w Europie zaczął Grzegorz stopniowo od tych najbliższych, Longobardów, okrutnych najeźdźców Italii od 568 roku, niezwykle bezlitosnych wobec pokonanych. Grzegorz osobiście widział wyprowadzanych poza mury Rzymu więźniów, szlachciców rzymskich ze sznurami na szyi jak psy. Niełatwo było nawracać narody, przed którymi trzeba było się bronić na płaszczyźnie wojennej. Grzegorz sam nie omieszkał przedsięwziąć operacji wojskowych, szczególnie dla obrony stolicy, wobec ich nieuchronnych już podbojów. To było realistyczne, ale tym niemniej Grzegorz szukał również możliwości pokojowego współistnienia z nimi, zmierzając najpierw do ich nawrócenia na chrześcijaństwo, aby następnie dojść do złączenia się dwóch narodów. I tak w przypadku Longobardów sam syn króla Agilulda i Teodolindy został ochrzony, stając się chrześcijaninem. Ten niezwykle wojowniczy lud doszedł do takiej czci świętych chrześcijan, w szczególności św. Augustyna, że przeniósł ich śmiertelne szczątki z Cagliari do Pawii, stolicy Longobardów

Jako papież Grzegorz skierował swe spojrzenie poza Alpy, gdzie już od stu lat, od czasów króla Chlodwiga, wyznającego religię katolicką, osiedlił się inny lud germański, a mianowicie Frankowie. Żyli oni chrześcijaństwem skażonym, bowiem ich Kościołem kierowali biskupi wojownicy, biskupi o wątpliwych obyczajach. Grzegorz dokonał wówczas głębokiego i wytrwałego dzieła oczyszczenia, jak o tym świadczą listy do biskupów, królów, królowych tego ludu. Jedynym sąsiadującym z Italią krajem o zdrowej wierze katolickiej była Iberia, gdzie Grzegorz miał wielkiego przyjaciela w osobie biskupa Sewilli, który niegdyś mieszkał razem z nim w Konstantynopolu. Zachowały się serdeczne listy Grzegorza do tego biskupa oraz do króla Hiszpanii Rekareda.

Wzrok papieża Grzegorza sięgał jeszcze dalej: do odległej Brytanii. Grzegorz był zasadniczo pasterzem, ewangelizatorem, ale także Rzymianinem ze starożytnego rodu i jako taki miał poczucie powszechności, choć podobnie jak Augustyn potępiał imperializm Rzymu. W Brytanii od niemal wieku osiedlili się Anglosasi, którzy przybyli tam z przeciwległych brzegów Morza Północnego. Dokonali oni podboju wcześniejszej ludności brytyjsko-rzymskiej i chrześcijańskiej, o czym opowiada saga króla Artura. Te nowe ludy były zasadniczo bałwochwalcze. Grzegorz przez swą słynną ekspedycję 40 mnichów zdołał doprowadzić do ich nawrócenia. Zachowane listy dotyczące tej kwestii świadczą, jak wielkie było jego zaangażowanie, jaki styl poszanowania dla lokalnej kultury. Stamtąd następnie wyruszyły wyprawy misyjne do Germanii.

Prowadzona przez Grzegorza Wielkiego działalność jednocząca ludy zachodnie w oparciu o wiarę chrześcijańską pozostała przykładowa dla historii narodów zamieszkujących Europę. Cechowało je zawsze silne i zróżnicowane poczucie tożsamości, które zamiast sprzyjać pokojowemu współżyciu między sobą, przeciwstawiało je sobie zarówno na polu politycznym, jak i religijnym. Współistnienie w pokoju stało się możliwe dopiero dzięki „kulturowemu przenikaniu” między lekturą świętych Pism a ludzką historią, tj. dzięki interpretacji ludzkiej historii w świetle świętych Pism — a właśnie ją wprowadził Grzegorz. Przykładem może być jego komentarz do księgi proroka Ezechiela.

Dzięki Grzegorzowi Wielkiemu tenże horyzont lektury Ezechiela, choć włączając się w rzeczywistość Kościoła silnie już zinstytucjonalizowanego, ogromnie się rozszerzył. W jego optyce bowiem prorocstwo owego proroka dotyczy całej rzeczywistości od Starego Testamentu po Chrystusa i wraz z Nim zmierza ku wypełnieniu się historii Boga z ludźmi, przede wszystkim stwarza płaszczyznę owocnego rozważania relacji między wiarą chrześcijańską a historią ludzką.

Grzegorz Wielki napisał swój komentarz do Ezechiela (12 homilii w I księdze i 10 w księdze II) w trudnym momencie dla świata zachodniego, w szczególności dla Italii i Rzymu, kiedy ludzie, którzy przyjęli orędzie chrześcijańskie, pytali się nieustannie, czy Bóg nie zostawił ludzkiej historii sobie samej. Kiedy w środkowej Italii

wybuchały bunty w księstwach longobardzkich, a na północy pod koniec 593 roku nastąpił najazd Agilulfa, króla Longobardów, który przekroczywszy Pad, skierował się na południe, odnosiło się wrażenie, że toczy się wojna zrównująca „ziemię z pustynią (...); ludzie są deportowani jak niewolnicy, inni okaleczani, jeszcze inni zabijani. Zobaczcie — wołał biskup Rzymu — do czego został sprowadzony Rzym, który niegdyś jawił się jako panujący nad światem!” (*Komentarz do Ezechiela* 2, 6,20nn). Wśród takich zbiorowych nieszczęść ludzie nie tylko cierpią, ale też dziczeją: człowiek — skarżył się Grzegorz Wielki — staje się wilkiem dla drugiego człowieka.

Najeźdźcy, barbarzyńcy byli widziani jak łupieżcy, których należało zgładzić (taka była ówczesna ocena polityczna Bizantyjczyków), natomiast Grzegorz Wielki, w duchu Orygenesusa (*Przeciw Celsusowi*) i Augustyna (list 229), patrzył na nich jako na nowe ludy mające utworzyć razem z Rzymianami jeden lud Boży.

Biskup Rzymu, nakreślając i budując nowe współistnienie między narodami w epoce przejścia ludzkiej historii od rzymskości do wczesnego średniowiecza, przez swój komentarz do proroka Ezechiela położył fundamenty pod formowanie się Europy. Czytając Pisma — pisał do swego przyjaciela, lekarza Teodora — człowiek „uczy się poznawać serce Boga w słowach Bożych”, surowość ludzkiego życia zostaje wówczas uwolniona od swej brutalności, rodząc nowe energie dla historii, która ma toczyć się dalej. Aby urzeczywistnić plan lepszej historii, połączył proroka biblijnego z chrześcijańskim głosicielem słowa Bożego: ten ostatni, tak jak prorok, karmiąc się słowem Bożym i jego słodyczą, bierze na siebie odpowiedzialność za budowanie Kościoła, zarówno historycznego, jak i niebiańskiego.

Postać proroka nie była obca pierwotnym wspólnotom chrześcijańskim. Choć poświadczona w wielu pismach Nowego Testamentu, jest sytuowana po apostołach (i przed nauczycielami)<sup>27</sup>, a w pierwszej literaturze chrześcijańskiej, na przykład w *Didache* (11 i 13), idea prorocstwa bardzo szybko musiała stawiać czoła znacznym

<sup>27</sup> 1 Kor 12,28-30: *I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli; Ef 2,20: zbudowani na fundamencie apostołów i proroków;*; autor Apokalipsy przedstawia się jako prorok pośrodku innych „braci proroków” (Ap 22,9). Całościową analizę tekstów nowotestamentowych prezentuje G. Leonardi, *Varietà di ministeri nelle comunità cristiane del primo secolo*, w: *I ministeri ecclesiali oggi*, Borla, Rzym 1977,52-138.

trudnościom, o których wspominają także zbiory herezji, jakie wówczas powstawały<sup>28</sup>.

O proroku „kościelnym” mówi się w *Elenchosie*. Autor bierze pod uwagę dwa rodzaje proroków: postać ze świętych Pism i prorok z czasów Kościoła, w niektórych grupach chrześcijańskich z czasów Hipolita prorok staro testament owy był postacią całkowicie pozbawioną znaczenia. Wspomina on o szymonianach, którzy odrzucali proroków jako zmierzających do zniewolenia ludzi, przewrotnych przedstawicieli „świata etycznego”, który na mocy prawa natury w ogóle nie istnieje. To ostatnie bowiem zna rozróżnienie na dobro i zło tylko na zasadzie umowy, a nie z natury (*Elenchos* 6,19). Proroka zatem należało uważać nie tyle za sumienie etyczne ludzkości, co raczej za ciemnościeludzką wolności. Tę ideę następnie rozwinął i sprecyzował Cerdon, dla którego „Bóg zapowiadany przez Mojżesza i proroków nie jest Ojcem Jezusa Chrystusa (...). Pierwszy jest sprawiedliwy, drugi jest dobry. [Ponadto Apelles] szydzi z Prawa i proroków, mówiąc, że Pismo jest dziełem ludzkim i kłamliwym. Dokonuje selekcji w Ewangeliach i listach Pawła, biorąc to, co mu się podoba. Trzyma się słów niejkiej Filomeny niczym «objawień» jakiejś prorokini [autor czyni tu aluzję *do Phaneroseis* Apellesa]” (*Elenchos* 7,37). Walentyn, zdaniem Hipolita, uważał proroka za ignorantę w pełnym tego słowa znaczenia, a więc fałszywego w każdym swoim roszczeniu prorockim, ponieważ był inspirowany przez głupiego Demiurga. Z kolei szkoła wschodnia (gnostycka) uważała proroka za natchnionego przez drugiego Archonta lub przez Hebdomadę\*. Takie natchnienie mogło prowadzić tylko do poznania świata „niższego”, a więc obcego poznaniu prawdziwemu, odnoszącemu się do ostatecznego losu ludzi duchowych (*Elenchos* 6,35). Antiocheńczyk Saturnil z Syrii, należący do szkoły Bazylidesa, jeden z najbardziej bezkompromisowych enkratytów (między inny-

<sup>28</sup> Główne źródła herezjologiczne, które przedstawiają informacje na ten temat, to: dla okresu przednicejskiego — zbiory Hipolita (*Synagma* — odtworzona przez P. Nautina, *Hippolyte. Contre les heresies*, Paryż 1949 - i *Elenchos*) oraz *Adversus omnes haereses* Pseudo-Tertuliana, uważane za łacińskie tłumaczenie *Synagmy* Hipolita; dla okresu ponicejskiego - *Paranion* Epifaniasza jako element łączący greków i łacinników; *Diversarum haeresion liber* Filastriusza oraz *Indiculus* (zbiór nieznanego autora). Zob. V Grossi, *Il profeta „ecclesiastico” nelle antiche raccolte eresiologiche*, „Augustinianum” 29 (1989), s. 71-80.

\* Archont, Hebdomada — eony gnostyckie. Archonty sprawowały władzę nad poszczególnymi planetami (przyp. wyd.)

mi uważał małżeństwo i rodzenie dzieci za pochodzące od diabła), uczył, że proroctwa są pochodzenia anielskiego lub diabelskiego, a więc z pewnością nie Boskiego (*Elenchos* 7,29).

Profetyzm frygijski lub katafrygijski (od nazwy kraju pochodzenia Montanusa, Frygii), zwany także montanizmem (od imienia założyciela), tworzył w starożytności chrześcijańskiej grupę „prorocką” w pełnym tego słowa znaczeniu. Gromadził w swych szeregach mężczyzn i kobiety określanych mianem proroków i prorokiń. Byli oni przekonani, że mieszka w nich Paraklet, dlatego uważali swoje proroctwa za przewyższające pod względem wartości wszystko to, co znajduje się w Prawie, u proroków i w Ewangeliach. Główne innowacje praktyczne wprowadzali w dziedzinie pokarmów, co na tle innych grup czyniło z nich grupę ascetyczną bardzo szanowaną za swój rygorizm moralny. Profetyzm ten był uważany przez Hipolita za „niegodny, by osoby mające zdrowy rozsądek kierowały ku niemu swą uwagę” (*Elenchos* 8,19).

Zatem pod koniec II wieku Hipolit widzi się otoczony chrześcijanami, którzy z różnych powodów całkowicie deprecjonowali starotestamentowy profetyzm: szymonianie widzieli w proroku Starego Przymierza kłamcę na płaszczyźnie etycznej, jako że głoszone przez niego wymogi moralne pochodzą nie od Boga Jezusa Chrystusa, lecz od Mojżesza i proroków (teza Cerdona i Apellesa); walentynianie, uważając proroka starotestamentowego za natchnionego przez Demiurga, głęboko przez nich pogardzanego, czynili z niego (proroka) ignoranta; gnostycy wschodni uściślali tę ignorancję, odnosząc ją do świata „niższego” — mówili bowiem, że prorokowi starotestamentowemu brakowało prawdziwego poznania na temat przeznaczenia ludzi duchowych; Saturnil ze szkoły Bazylidesa wreszcie uważał proroctwa za pochodzące od aniołów lub od diabła. Te poglądy były formami gnostyckiego sprzeciwu wobec Starego Testamentu, którego Bóg był uważany za innego od Boga Nowego Testamentu, a więc Boga Jezusa.

Hipolit w swojej końcowej ocenie dowartościowuje proroków Starego Przymierza, uważając ich za godnych poważania właściwego prawdziwej doktrynie. Stanowili oni dla niego jedno z ogniw objawienia Ojca w Jezusie Chrystusie (*Elenchos* 10, 3,33).

Hipolit nie znajduje jednak wśród proroków czasów Kościoła żadnego godnego wzmianki. W zrozumieniu tego, co sądził na temat profetyzmu frygijskiego i w ogóle jakiegokolwiek profetyzmu w Kościele, może okazać się nam pomocne przywołanie opowiadania, jakie znajduje się w jego komentarzu do księgi Daniela. Hipolit mówi tam o pewnym Azjacie, który oszukiwał wiernych w sprawie końca świata, opierając się na swoich snach i widzeniach. Zarazem komentując, pisze on tak: „Podobnie o pewnym przełożonym (*proestos*) jednego z Kościołów Pontu, człowieka pobożnym i skromnym, powiada się, że daleki od posiadania solidnej znajomości Pism, bardziej wierzył swoim wizjom (*tois oramasin*). Po pierwszym, drugim i trzecim śnie (*enypnio*) zaczął przepowiadać do braci jak prorok: «Oto co widziałem, oto co ma się stać (...). Jeśli sprawy nie potoczą się, jak zapowiedziałem [miał na myśli bliskość sądu ostatecznego], nie wierzcie już Pismom, lecz niech każdy czyni to, co się mu najbardziej podoba» (...). Lecz minął rok i nic się nie wydarzyło (...). Oto co czeka ludzi bezmyślnych i ignorantów, którzy nie poświęcają Pismom solidnego studium, lecz z całą swą żarliwością wierzą w pewne ludzkie tradycje i ich niedorzeczności, w swoje sny, w jakieś mitologie i plotki starszych pań. Jeszcze dziś niektórzy pozwalają sobie na taką czelność: przywiązują się do wizji pozbawionych sensu i doktryn diabelskich” (*In Daniele* IV,19-20; SC 14, Paryż 1947, s. 298nn).

Chrześcijaństwo rzymskie, którego Hipolit jest świadkiem, miało korzenie judeochrześcijańskie. W II wieku w pewnych środowiskach próbowano połączyć je kulturowo ze światem hellenistycznym, zaś łącznikiem miały być idee gnostyckie. W cytowanym tekście jest zatem szczególnie obecny problem poszukiwania Boga za pomocą doświadczenia snów i widzeń, tak żywy w chrześcijaństwie azjatyckim o korzeniach żydowskich (kwartodecymanie byli stale obecni w Rzymie w II wieku), a zwłaszcza w sektach żydowsko-chrześcijańskich (ebionitów lub nazarejczyków, być może autorów *Homilii Pseudo-Klementyńskich*, napisanych w Pelli przez uciekinierów z wojny między Rzymianami a Żydami w latach 66-70, a później nieustannie przerabianych aż do IV wieku) i u gnostyków, którzy przypisywali człowiekowi „duchowemu”, w jego wchodzeniu i wychodzeniu z materii ku Bóstwu, sny i widzenia jako dowody doświadczalne takiego wstępowania. Największą wartość snom i widzeniom przypisywała gno-

stycka sekta Karpokratesa, żyjącego w Rzymie około połowy II wieku, stale obecna w zbiorach herezjologicznych kręgu łacińskiego.

Hipolit w *Komentarzu do Daniela* nakreśla zarysy argumentacji przeciwko obecności prorockiej w czasie historycznym Kościoła. W późniejszym okresie motyw ten cieszył się będzie wielkim powodzeniem. Według niego prorok starotestamentowy, czyli ktoś, kto oświecony przez Ducha Świętego, zapowiadał Chrystusa, po przyjściu Pana już nie istnieje (*In Dan.* II,5-6; 11,2; IV,36), ponieważ nie ma takiej potrzeby. Modelem proroka jest ten starotestamentowy, ale odniesiony do Chrystusa; model, który by go wiązał z kimś lub czymś innym, na przykład z Kościołem albo rzeczami przyszłymi, nie ma miejsca w refleksji Hipolita.

Epifaniusz poświęca w *Panarionie* dużo miejsca na omówienie montanistów i proroków frygijskich w ogóle (her. 28-29; PG 41,856-881). Stawia sobie wprost pytanie: „Dlaczego po Montanie, Pryscylianie i Maksymilianie nie ma już proroków? Czyżby wyczerpał się Boży dar [dla Kościoła]?” (her. 28,2; kol. 857). I odpowiada, że się nie wyczerpał, co się natomiast tyczy Montana, Pryscyliana i Maksymiliana, to Epifaniusz sądzi, że ponieważ wraz z Chrystusem ustał czas przepowiedni, to nie wygłosili oni faktycznie żadnej przepowiedni i dlatego nigdy nie byli prorokami. Ich rzekome wyroczynie, natchnione nie przez Ducha, lecz przez diabła, były więc prorocत्वami fałszywymi (*pseudoprofeteia*). W odniesieniu do tekstu Łk 16,16 (*Lex et prophetae usque ad Ioannem*), komentuje z całą jasnością: „Któż nie wie, że kiedy wypełniło się to, co było zapowiedziane przez proroków, prorocy przestali istnieć? (...). Po tym, jak Jan przepowiadał na pustyni i wskazał Baranka Bożego w Tym, *który gładzi grzechy świata*, nie ma już potrzeby, aby byli posyłani prorocy i obwieszczali nam przyście Chrystusa, zrodzonego z Dziewicy” (*Panarion*, her. 46,75, PG 42,148).

U Filastriusza bardzo żywa jest kwestia proroka kościelnego, który chce przypisać sobie rolę i cześć właściwą prorokowi starotestamentowemu. Tacy prorocy jednak — informuje nas — „głoszą prorocत्वa” w oparciu o lektury apokryficzne, odrzucając otwarcie Pisma kanoniczne<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> *Haer.* 50 i 60, w CSEL 38,40 i 47-48.

*Indiculus*<sup>30</sup> — zbiór herezji, z których pierwsze 38 (nr 1-51) przypisuje się Hieronimowi (niektóre miałyby być wykorzystane także przez Augustyna), pozostałe zaś aż do 47. (nr 52-65) miałyby być autorstwa Gennadiusza z Marsylii, a więc naturalnie późniejsze — gromadzi oceny dotyczące proroków w środowisku łacińskim w wiekach IV-VI. Z reguły wyróżnia się w nim dwie klasy proroków: związanych z czasem świętych Pism (prawdziwych) i tych, którzy przyszli później, pseudoproroków, a więc niegodnych brania pod uwagę.

O tych ostatnich autor mówi w związku z herezją katafrygijską, której przywódców nazywa „prorokami”. Tytuł jest w najwyższym stopniu deprecjonujący w zamyśle autora, który na potwierdzenie swojej opinii przytacza kilka faktów negatywnych na temat proroków frygijskich, jak np. celebrowanie Eucharystii połączone z obrzędem ukłucia dziecka aż do krwi w celu jej wypłynięcia na mąkę przeznaczoną do sporządzenia chleba eucharystycznego. Ich tożsamość „proroka” (w sensie negatywnym) jest następnie ukazana przez autora w obrazach określonych zachowań: przyjmowania wynagrodzeń, choć temu zaprzeczali, sposobu czesania włosów i malowania sobie oczu, sposobu zarabiania na życie przez gry hazardowe lub pośredniczenie handlowe czy prawne (her. 32,641).

Ten portret proroka, ocenianego negatywnie z powodu czynności uważanych za niedozwolone oraz sposobu noszenia włosów i malowania sobie oczu, pozwala nam wyobrazić go sobie jako postać ekscentryczną, która żyjąc z niegodziwych zysków, nie zasługuje na ufność w środowisku kościelnym. Samo miano proroków jest tu już konotacją negatywną. Mamy tu do czynienia z rzeczywistością znacznie bardziej wynaturzoną niż u proroków katafrygijskich i pepucjańskich, którzy widnieją w zbiorach herezjologicznych poni-cejskich, a o których mówi na przykład Augustyn w *De haeresibus* (nr 26-27). Stosowany w *Indiculusie* negatywny sposób opisu „proroka” przypomina raczej portretowanie właściwe listom Hieronima

<sup>30</sup> Wydanie umieszczone przez Migne'a wśród pism Izydoriańskich (PL 81, 636-646) jest wciąż uważane za najlepsze. Na temat edycji i możliwości datacji zob. G. Bardy, *Le „De haeresibus” de S. Augustin et ses sources*, w: *Miscellanea Augustiniana II*, Rzym 1931, s. 397-416; M. A. Liguori, G. Mueller, *The „De haeresibus” of S. Augustine*, Waszyngton 1956, s. 22nn.



i mnichów wędrownych z czasów Augustyna, napiętnowanych przez niego w *De opere monachorum*<sup>31</sup>.

Za sprawą Grzegorza Wielkiego udało się przywrócić wartość prorocztwu jako widzeniu z wyprzedzeniem drogi ludzkości. Taka droga —przejął to od Augustyna z Hippony—rodzi się z woli ludzi; przyszłość zaś będzie pozytywna, jeśli te wole ludzi, rezygnując z tworzenia historii w oparciu o wyłącznie własne siły, poruszać się będą w świetle Boga. Tylko wówczas ludzkie wole, „wyzwolone i wolne dzięki łasce Chrystusa”, będą zdolne zbudować historię mającą posmak wolności i zgody obywateli.

Na płaszczyźnie indywidualnej i kościelnej ludy Zachodu wczesnego średniowiecza wykształciły także swoją duchowość nabożeństwa do człowieczeństwa Chrystusa.

## 5. Ku nabożeństwu do człowieczeństwa Chrystusa

Świat łaciński z okresu patrystycznego przyjął możliwość zbliżenia się do Jezusa Chrystusa przede wszystkim przez człowieka i jego dole i niedole. Taki punkt widzenia przyczynił się do rozwinięcia elementu soteriologicznego ikony Chrystusa, której świadectwo mamy w wielu wzruszających modlitwach do Zbawiciela Jezusa, pokornego Lekarza ludzkości. W ten sposób powstała duchowość, która po Augustynie przekształciła się w nabożeństwo do człowieczeństwa Chrystusa.

Człowiek zachodni czuł niedosyt związany z faktem urodzenia się w stanie niewiedzy, z trudnością w pragnieniu dobra, z dotyczącą każdego człowieka przychodzącego na świat koniecznością rozpoczynania wciąż na nowo drogi wzrostu etyczno-duchowego. Od zawsze rodziło to w nim lęki i niepokoje, ale — dzięki Odkupicielowi Jezusowi, w którym krzyżuje się każda ludzka egzystencja, dzięki Niemu, *drodze, prawdzie, życiu*, jak określi Go Jan ewangelista — także

<sup>31</sup> Analiza porównawcza ze zbiorem listów Hieronima mogłaby przynieść jakieś owoce w kwestii autorstwa *Indiculusa*, natomiast przestudiowanie niektórych ówczesnych zawodów, na przykład pośrednika, tudzież odłamu monastycyzmu wędrownego mogłoby rzucić nieco światła na ekscentryczną postać opisaną w *Indiculusie* jako prorok.

nadzieję, że nie ugnie się zarówno wobec wymogów etycznych, jak i innych trudności.

Augustyn z Hippony, symbol kruchości człowieka zachodniego (schorowany, udręczony, zgarbiony, żebrzący przyjaźni od Boga i swoich bliźnich), zostawił nam wzruszające stronic nadziei człowieka, który zwraca się do Jezusa, swego Odkupiciela i celu swego istnienia. Biskup Hippony, zwracając się do wiernych i nowo ochrzczonych w czasie tygodnia *in albis*, mówił im o Jezusie Zbawicielu w następujących słowach: „Zanim uwierzyłeś, biegłeś [mowa o św. Janie], (...) ale my powinniśmy biec po właściwej drodze (...). Chrystus powiedział: *Ja jestem Drogą*. Jaka jest nasza ojczyzna? Ku jakiemu celowi powinniśmy biec? Chrystus powiedział: *Ja jestem Prawdą*. My biegniemy ku Niemu, w Nim, w którym pewnego dnia spoczniemy. Lecz abyśmy mogli biec ku Niemu, On przyszedł do nas. Byliśmy daleko od Niego, szliśmy po manowcach, i zmęczeni, nie mogliśmy już dalej podążać naprzód. On przyszedł jak lekarz przychodzi do chorych. Zostaliśmy zbawieni przez Niego” (z *Komentarza do pierwszego listu św. Jana* 10,1).

Z drugiej strony modlitwa broni — w przekonaniu Augustyna — stworzenie ludzkie tak przed pokusą upadku w próżne wywyższanie samego siebie, jak i przed popadnięciem w rozpacz, napełniając je ową tajemnicą obecności Boga, która każe mu uklęknąć: „Kiedy ktoś próbuje się modlić (...), sama uwaga ducha wywalcza sobie samotność, i często, gdy taka szczególna chwila cię zaskoczy, traci się poczucie miejsca i czasu lub kontakt z zewnętrzną rzeczywistością” (*Do Symplicjana* 2,4). „Pod spojrzeniem Boga, ukrytego w wielkim sekrecie duszy, kiedy ogarnia nas żarliwość, padamy na kolana” (*O trosce o zmarłych* 7).

Stan niedoli, w którym wszyscy się rodzimy, czyni każdego człowieka żebrakiem, a więc zmuszonym prosić na modlitwie. Ta zaś otwiera go na przyście Boga ku niemu, swemu stworzeniu. „Biedny żebraku — wzdycha wzruszony Augustyn — cóż ty możesz dać Bogu? Kto jako pierwszy dał Mu cokolwiek? Biedny żebraku, skąd pochodzi to wszystko, co masz? (...) *Cóż masz, czego byś nie otrzymał?* Ach, niewątpliwie to, co dajesz Bogu, pochodzi od Boga. A On przyjmuje to, co Mu dałeś, jakby faktycznie pochodziło od ciebie. Twój niedostatek, gdyby On cię nie wsparł, pograżyłby cię w całko-

witej nędzy (...). A skąd pochodzi miłość? O żebraku tak ciężko chory (...), *miłość Boża została rozlana w naszych sercach przez Ducha Świętego, który został nam dany* (...). Przyjmij do siebie Ducha tak «bogatego w Boga», a wszystko się w tobie rozszerzy. Nie będziesz już w niedostatku (...). Twemu Boskiemu gościowi powiesz: «Twoją obecnością wypełniłeś cały mój mały dom; odrzuciłeś nie mnie, lecz tylko moją nędzę»” (kazanie 168 i 169,15).

„Ty, o człowieku, jesteś żebrakiem Boga (...). O co prosi cię żebrak? O chleb. A ty o co prosisz, jeśli nie o Chrystusa, który powiedział: *Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba* (J 6,51)? (...) *Czy chcesz Go przyjąć? Dawaj, a będzie ci dane*” (kazanie 83,2). „Choćbyś wszystko posiadał, to nawet będąc bogatym, zawsze pozostaniesz żebrakiem Boga (...). Lecz jeśli prosisz, to właśnie kiedy prosisz, nie jesteś już ubogi” (kazanie 123,5).

Duchowość poaugustyńska — choć w pewnym sensie ograniczona chrystologicznie przez chalcedońską definicję „jednej Osoby w dwóch naturach” oraz Augustyńską ideę trynitarną, że każde dzieło *ad extra* trzech Osób Boskich jest jednocześnie wszystkich trzech, również w duszy tego, kto jest w stanie łaski<sup>32</sup>, a także przez wysokie wymagania postawione klerowi przez *Regulę pasterską* Grzegorza Wielkiego — zasymilowała element soteriologiczny ikony Chrystusa, Zbawiciela Jezusa, pokornego Lekarza dusz, co dojrzało później w średniowiecznej duchowości nabożeństwa do człowieczeństwa Chrystusa.

Jeśli bowiem miłość Boga pozostawała zasadą życia chrześcijańskiego zgodnie z nakazami teologii serca (*theologia cordis*), to codzienna praktyka duchowa konkretyzowała się w *devotio* do człowieczeństwa Chrystusa, popychając wierzącego do współuczestnictwa lub współdzielenia życia Zbawiciela, życia przeżywanego wśród ludzi, do współ-czucia, współ-cierpienia (*cum/patior*) najbardziej bolesnych momentów Jego życia, przede wszystkim tych na Jego drodze krzy-

<sup>32</sup> Pisze na przykład Augustyn w *Komentarzu do Jana*, homilia 77,2: „Czyż może Syn ograniczać się do mówienia, a zostawia Duchowi Świętemu zadanie nauczania? (...) Tak jakby Syn mówił bez Ducha Świętego albo Duch Święty nauczał niezależnie od Syna. Czyż nie należy raczej stwierdzić, że także Syn naucza i także Duch Święty mówi, a kiedy Bóg mówi i naucza, to cała Trójca mówi i naucza? Ponieważ Bóg jest Trójcą, ewangelista musiał wspomnieć o poszczególnych Osobach, abyśmy usłyszeli Je mówiące oddzielnie, a uważali Je za nierozdzielne”.

zowej. Leon Wielki i Grzegorz Wielki stanowią moment przełomowy tej rodzącej się duchowości. Papież Leon w swoim kazaniu o męce Pańskiej powiedział: „Kto chce oddawać cześć męce Pana, powinien patrzeć na Jezusa Ukrzyżowanego oczyma serca, tak aby rozpoznać w Jego ciele własne ciało (...). Niech czynności życia obecnego nie unicestwią w nas troski, by upodobnić się do naszego Odkupiciela poprzez naśladowanie Jego przykładu” (kazanie 15,3-4; PL 54, 366-367). Grzegorz Wielki w *Komentarzu do Hioba* napisał w podobnym duchu: „Chrystus cierpiał mękę i znosił udrękę krzyża dla naszego odkupienia (...), powinniśmy zatem naśladować to, co przyjmujemy, i głosić innym to, co czcimy, aby tajemnica męki Pańskiej nie była dla nas daremna” (*Komentarz do Hioba* 13,21-23; PL 75,1028-1029).

Nabożeństwo do człowieczeństwa Chrystusa stało się następnie, przede wszystkim w średniowieczu, wielkim ruchem duchowości, który z jednej strony odwoływał się do duchowości monastycznej, przeciwstawiającej się teologii spekulatywnej, a z drugiej utrwał się jako ruch pobożności ludowej, wyrosły z rodzących się zakonów żebraczych.

Średniowieczną duchowość monastyczną skupioną na człowieczeństwie Zbawiciela można by streścić w świadectwie Bernarda z Clairvaux (1090-1153): „*Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami* (J 1,14). Zamieszkało szczególnie w naszych sercach za sprawą wiary. Stało się przedmiotem naszej pamięci, naszej myśli i naszej wyobraźni... Powiesz: gdzie i kiedy staje się dla nas widzialne? Otóż w żłóbku, w łonie Dziewicy, kiedy wygłasza kazanie na górze, kiedy spędza noc na modlitwie, kiedy wisi na krzyżu (...). Czyż nie jest rzeczą słuszną, pobożną i świętą rozważać wszystkie te tajemnice? Kiedy mój umysł myśli o tych rzeczach, znajduje w nich Boga, czuje w nich Tego, który we wszystkim i przez wszystko jest moim Bogiem. Jest zatem prawdziwą mądrością zatrzymać się nad nimi w kontemplacji. Jest rzeczą właściwą duszom oświeconym wracać do nich wciąż w kontemplacji, aby napełnić swoje serce słodkim wspomnieniem Chrystusa”<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> *Sermo de aqueductu*, w: *Opera Omnia*, wyd. Cist. 5 (1968), s. 282-283. Na temat zakonu cysterskiego spośród bogatej literatury zob. m.in. Kaspar Elm, *Das Kloster Eberbach. Ein Spiegel zisterziensischen Ordenslebens*, „Forschung und Forum” 1 (1986), s. 7-20.

Za sprawą zakonów zebrzących (męskich i żeńskich) pobożność ta nie tylko była codziennym ukierunkowaniem duchowym ich członków, ale stała się, za pośrednictwem słynnych kaznodziejów<sup>34</sup>, pobożnością ludową, zwłaszcza od drugiej połowy XIV w. do drugiej połowy XV w. Jednym z największych jej rzeczników był franciszkanin ścisłej obserwancji Bernardyn ze Sieny (1380-1444). Streścił on tę pobożność do człowieczeństwa Chrystusa w monogramie *JHS (Jesus hominum Salvator)*, który uważano za dyskusyjny, gdyż miał jakoby zapoznawać bóstwo Chrystusa. Jednakże stał się tak popularny, iż rzeźbiono go na drzwiach domów jako znak opieki, zaś anonimowy malarz rzemieślnik odcisnął go alternatywnie do tradycyjnego *XP (Christos)* na przykrywie trumny zawierającej ciało świętej Ryty z Cascii (w 1457 roku)<sup>35</sup>.

Niektórzy teologowie średniowieczni szczególnie zaangażowani w życie duchowe czerpali z nabożeństwa do człowieczeństwa Chrystusa nowy klucz do zrozumienia chrześcijaństwa, odnosząc go do postępu duchowego dusz. Augustinianowi Simone Fidatiemu z Cascii (1285/90-1348) zawdzięczamy najbardziej sugestywną literaturę teologiczno-duchową na temat nabożeństwa do człowieczeństwa Chrystusa. Poświęcił mu zwłaszcza jeden traktat, czyniąc

<sup>34</sup> Kaznodzieja średniowieczny, zważywszy na mnóstwo przypadkowych głosicieli związanych z ruchami pauperystycznymi, stał się osobą oficjalną, od której wymagało się odpowiednich tytułów naukowych. Konstytucje Zakonu Augustyńskiego z Ratyzbony (rok 1290) nakazywały na przykład: „Nie wolno dopuszczać do posługi przepowiadania nikogo innego, jak tylko mężczyzn prawych i uczonych” (rozdz. 36). Również Dante Alighieri zajął stanowisko wobec takich kaznodziejów (*Boska Komedia, Raj XXIX*, ww. 93-126 w tłum. Aliny Swiderskiej, wyd. Antyk, Kęty 2003): „By załsnic, kaźden wymyśla co siła / nadzwyczajności i głosi z ambony,/ zaś Ewangelia w cieniu się ukryła./Ten mówi, jako księżyc zawrócony/ męką Chrystusa cofnął się i stanie/ tak, iż blask słońca przezeń był zaćmiony. / Inni, że światło samo się w otchłanie/ skryło i przeto zaćmienie osmęci/ ziemie Judejską, Indów i Hiszpanię./Ani się znajdzie tyłu we Florencji/ Łapów i Binaów, ilu kaznodziei / z coraz to inną się nowiną kręci./ Trzódka pasiona w pustych słów zawiei/ wraca bez paszy, lecz na próżno powie,/że nie wiedziała: to rysy nie skleii./ Przecież nie mówił Chrystus zakonowi/ pierwszemu: «Idźcie głosić światu brednie!»/ lecz mu fundament prawdy ustanowi”. Kiedy w XXIII pieśni *Czyścica* Dante wspomina o tym, który występował „przeciw tych niewiast florenckich ohydzie, / co aż do paków piersi odsłoniłone/ na pokaz noszą z uśmiechem, swobodnie” (*Czyścica, XXIII*, ww. 102-104), zdaje się chwalić kaznodzieję augustiańskiego Simone Fidatiemu z Cascii.

<sup>35</sup> Ta cenna trumna jest przechowywana w klasztorze św. Ryty w Cascii i zwykle udostępniana zwiedzającym pielgrzymom. Na temat korzeni duchowych Ryty z Cascii (pobożności do człowieczeństwa Chrystusa) zob. *Santa Rita da Cascia. Storia e evoluzione sociologia. Atti del Congresso internazionale* (Studia augustiniana historica 13), Rzym 2000, część I.

z niego klucz interpretacyjny do Nowego Testamentu, a więc i chrześcijaństwa oraz życia duchowego: *De gestis Domini Salvatoris*<sup>36</sup>.

Dzieło to zaczął pisać w Rzymie 6 września 1338 roku, nakłoniony przez swego florenckiego przyjaciela Tommaso Corsiniego. W piętnastu księgach skomentował całą Ewangelię w kluczu nabożeństwa do człowieczeństwa Zbawiciela. Na tym polegała jego oryginalność i istota jego duchowości. Jego doktryna duchowa szła w dwóch niezależnych kierunkach: naśladowanie Chrystusa Zbawiciela oraz wskazanie odpowiedniej drogi do osiągnięcia tego celu. Omówimy je pokrótce.

Pierwsza oś miała na celu przedstawienie Chrystusa człowieka lub „kontemplację człowieczeństwa Jezusa”, aby móc je naśladować. „Uznałem za właściwe — napisał we wstępie do *De gestis Domini* — nie kierując się pychą, lecz miłością, by dla pouczenia dusz prostych i pobożnych wzdychających za innym życiem zobrazować w sposób uporządkowany czyny chrześcijanina, tak duszy, jak i ciała, razem z czynami Jezusa Chrystusa i w odniesieniu do nich, tak abyśmy upodabniając się do Niego, Głowy chrześcijaństwa, praktykowali na ziemi to życie, którego On sam, zstąpiwszy z nieba, nauczył nas przykładem i słowem”. Jeszcze prościej wyjaśnił to w samym dziele: „Jest absolutnie konieczne stać się na duszy i ciele podobnymi do Chrystusa (*christiformes*), tak jak On stał się podobny do nas (*homiformis et poeniformis*), jeśli chcemy być razem z Nim ukoronowani”<sup>37</sup>.

Drugim punktem duchowości Fidatiego było wskazanie drogi do rzeczywistej możliwości naśladowania Chrystusa. Mówi on tu o realizacji *obviatio*, czyli wzajemnego wychodzenia sobie naprzeciw Chrystusa i człowieka, co może następnie doprowadzić do naśladowania. Wyłożył tę ideę, posługując się nowotestamentowymi przykładami setnika rzymskiego i kobiety cierpiącej na krwotok, którzy szukając Jezusa, spotkali się z Nim. Terminami wyrażającymi tego

<sup>36</sup> Oprócz samego dzieła *De gestis Domini Salvatoris* posiadamy także żywot Simone Fidatiego z Cascii, napisany po łacinie przez jego współbrata i ucznia przez 17 lat, Fra Giovanme-go da Salerno. ZOD. N. Mattioli, *Il Beato Simone Fidati da Cascia*, Rzym 1898, s.15-38 (żywot przetłumaczony na włoski).

<sup>37</sup> „Expedit omnino, anima et corpore fieri christiformes; nam et Ipse (...) factus est homi-formis similiter et poeniformis” (w Mattioli, dz. cyt., I,202,1).

rodzaju wzajemność są *vadens-rediens*, odpowiadające w Augustyńskiej teologii „afektywnej” intelektowi i sercu, wierze i miłości<sup>38</sup>.

Duchowość Simone Fidatiego, skoncentrowana na tym, jak naśladować Chrystusa człowieka, miała proste podstawy i proste sposoby wyrazu, była dostosowana do odbiorców o niekoniecznie akademickim wykształceniu, w sposób szczególny do kobiet, kładąc akcent na ludzkie aspekty Jezusa Zbawiciela, na spotkanie z Nim, na uczuciowość jako codzienną drogę życia chrześcijańskiego. Nie przypadkiem jego przepowiadanie bardzo oddziaływało na publikę żeńską (w samej tylko Florencji założył dwa klasztory żeńskie). W takim kontekście nastąpił wielki rozkwit świętości wśród mężczyzn i kobiet średniowiecza. Spośród najpiękniejszych owoców duchowości naśladowania człowieczeństwa Zbawiciela Jezusa, duchowości *obviatio* (spotkania ze Zbawicielem) możliwej dzięki miłości, wymieńmy tytułem przykładu Franciszka z Asyżu, Anielę z Foligno, augustianki Klarę z Montefalco i Rytę z Cascii<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Przytaczamy tu bardzo jasny tekst z *De gestis Domini*: „Miles vadens, intellectus inquirens; miles rediens, affectus diligens (...). Ex hoc circuitus, propter hoc itinerarium mentis nostrae esse omnino deberet, ut esset mutua et interna obviatio” (w: Mattioli 1,251,2; 254,2).

<sup>39</sup> Dla szerszych informacji o Rycie z Cascii, sztandarowym przykładzie duchowości nabożeństwa do człowieczeństwa Chrystusa, odsyłamy do V. Grossi, *Rita da Casciagenio di santità*, w: *La donna genio di santità* (Kongres narodowy poświęcony encyklice *Mulieris dignitatem*), Vita e Pensiero, Mediolan 1991; oraz do *Santa Rita da Cascia. Storia devozione sociologia. Atti del Congresso internazionale* („Studia augustiniana historica” 13), Rzym 2000, część I. Na temat Klary z Montefalco zob. V. Grossi, *Linguaggio teologico ed esperienza mistica. Il caso della „stigmatizzazione” in Chiara da Montefalco*, „Lateranum” 59 (1993), s. 71-96.

**TOM IV**  
**DUCHOWOŚĆ ŚREDNIOWIECZA**

Benedetto Calati, Reginaldo Grégoire,  
Antoni Blasucci OFMConv

**SPIS TREŚCI**

**WPROWADZENIE** - Gennaro Bove 5

**CZĘŚĆ PIERWSZA: BENEDETTO CALATI DUCHOWOŚĆ  
WCZESNEGO I ŚRODKOWEGO ŚREDNIOWIECZA  
(W VII-XII)**

**WSTĘP. KONIEC RZYMU** 16

**ROZDZIAŁ 1 ŚREDNIOWIECZNA EWANGELIZACJA: NOWE LUDY** 20

1. Nowe na gruzach starego 20
2. Biblia — komentarze biblijne 21
3. Pod przewodnictwem św. Grzegorza Wielkiego 24

**ROZDZIAŁ 2 SŁOWO BOŻE A ŻYCIE DUCHOWE** 27

1. Grzegorz a słowo Boże 27
2. Lectio biblica a prorocstwo 29
3. Pismo Święte wzrasta wraz z czytającym 31
4. Lectio biblica i historia 33
5. Lectio biblica jest wierzącemu nieodzowna w każdej sytuacji życiowej 36
6. Lectio biblica: spuścizna apostolska i mądrość rzymskiego Kościoła 37

**ROZDZIAŁ 3 LECTIO BIBLICA - DUCHOWY POKARM NADZIEI W  
KOŚCIELE, NAJBARDZIEJ ŻYWOTNY W WIEKACH XI-XIII**

**39**

1. Św. Piotr Damiani 39
2. Lectio biblica a wzrost duchowy 44
3. Lectio biblica: szkoła mistycznego doświadczenia 46
4. Lectio biblica: drabina do Nieba 47
5. Duchowa metodologia czytania biblijnego — teologia zakonna 50
6. Egzegeza zakonna czy klerykalna? 55
7. „Duchowość cieplarniana” — świętość dla wybranych? (Malraux) 58

**ROZDZIAŁ 4 ZACHODNI MONASTYCYZM: NAUCZANIE "W DUCHU"** 63

1. Kontemplacja paschalna 63
2. Duchowość monastycznej reguły 69
3. Litera i duch według wykładni reguły św. Benedykta 71
4. Jedność modlitwy i pracy, życia zakonnego i historii 76

**ROZDZIAŁ 5 MONASTYCZNE APOSTOLSTWO I DUCHOWOŚĆ ANGLO-  
GERMAŃSKA** 81

1. Utopia pierwszych wieków 81
2. Śpiew i przyjaźń 85

**ROZDZIAŁ 6 DZIAŁANIE Z KONIECZNOŚCI, KONTEMPLACJA W  
WOLNOŚCI** 91

1. Życie czynne i kontemplacyjne w syntezie chrześcijańskiego średniowiecza 91
2. Życie czynne i kontemplacyjne; asceza i mistyka 92
3. Życie czynne w relacji do życia kontemplacyjnego 93



4. Życie czynne i kontemplacyjne w średniowiecznym monastycyzmie 97

5. Duchowość pasterska 98

6. „Należyte kierownictwo” przewodniczącego wspólnocie kościelnej 103

## **ROZDZIAŁ 7 „FORMA PIERWOTNEGO KOŚCIOŁA” W GREGORIAŃSKIEJ REFORMIE XI I XII WIEKU 106**

1. Nowe ujęcie władzy papieskiej 106

2. Ku duchowości władzy kościelnej 108

3. Duchowość *Dictatus papae* Grzegorza VII 109

4. Św. Bernard do papieża Eugeniusza 112

5. Krucjata jako głęboki wyraz duchowości? 115

## **ROZDZIAŁ 8 ODNOWIONE ŻYCIE KLERU 120**

1. Konieczność reformy 120

2. Życie wspólne a liturgia 123

3. Mistyka czasów odnowy 125

## **ROZDZIAŁ 9 HOMILETYKA, HAGIOGRAFIA I POBOŻNOŚĆ LUDOWA W ŚREDNIOWIECZU 130**

1. Ewangelia dla ubogich 130

2. „Zamknięty świat” klasztoru 136

3. Monastycyzm prostego życia i wyłaniający się laikat 139

## **ROZDZIAŁ 10 DUCHOWOŚĆ I HISTORIA: ELEMENTY ESCHATOLOGICZNE I RUCHY HERETYCKIE 150**

1. Kościół, który zagubił historię 150

2. Średniowieczna eschatologia i Joachim z Fiore (1130-1202) 155

3. Kościół „od Abła”: teologia historii Anzelma z Havelbergu 158

## **ROZDZIAŁ 11 „WOLNA” MODLITWA OSOBISTA: DEVOTIO 161**

1. Duchowość a kultura 161

2. Modlitwa łez u św. Piotra Damianiego 163

3. Devotio w XI wieku 166

4. Prywatyzacja życia liturgicznego 167

5. Mistyka odmawiania psalmów 168

6. Pokutne biczowanie 169

7. Sapiencjalna modlitwa św. Anzelma z Canterbury i radość raju 169

8. Modlitwa w tradycji cysterskiej: powrót do podobieństwa z Bogiem — zaślubiny ze Słowem 179

9. Doświadczenie mistyczne związane z Biblią i liturgią 193

10. Gertruda i objawienie Serca Jezusowego 200

11. Od modlitwy devotio do duchowości śmierci 202

## **ROZDZIAŁ 12 NOWA POBOŻNOŚĆ (DEVOTIO MODERNA) 206**

1. Tło nowej pobożności 206

2. Umiejętność medytacji i modlitwy wg L. Barbo 208

3. Liturgiczna celebrowanie jako akt pobożności 209

4. Życie Chrystusa a devotio 210

## **CZEŚĆ DRUGA: REGINALDO GRÉGOIRE HISTORYCZNO- EKLEZJOLOGICZNE ASPEKTY KOŚCIOŁA W ŚREDNIOWIECZU**

## **ROZDZIAŁ 1 KOMUNIKACJA I KONSULTACJA W ŚREDNIOWIECZNYM KOŚCIELE 215**

1. Zarząd Kościoła 215
2. Władza i poddani 219
3. Teokracja i nomokracja 226

## **ROZDZIAŁ 2 LAIK W KOŚCIELNEJ MENTALNOŚCI ŚREDNIOWIECZA**

**230**

1. Kościół — zgromadzenie wiernych 230
2. Laicy i duchowni 237
3. Emancypacja laikatu 242
4. Podsumowanie 243

## **CZEŚĆ TRZECIA: ANTONI BLASUCCI OFMConv DUCHOWOŚĆ PÓŹNEGO ŚREDNIOWIECZA**

### **SŁOWO WSTĘPNE 247**

### **ROZDZIAŁ 1 WPROWADZENIE 250**

1. Albigensi, katarzy, patareni itd. 252
2. Petrobruzjanie i henrycjanie 254
3. Waldensi i humiliaci 257

### **ROZDZIAŁ 2 JOACHIM Z FIORE I JOACHIMIZM 261**

### **ROZDZIAŁ 3 ŚWIĘTY FRANCISZEK Z ASYŻU I ZAKON BRACI MNIEJSZYCH 266**

1. Nota biograficzna 267
2. Pisma 271
3. Zarys franciszkańskiej duchowości 272

### **ROZDZIAŁ 4 ŚWIĘTY DOMINIK I ZAKON KAZNODZIEJSKI 306**

1. Panorama historyczno-duchowa 306
2. Mistrzowie dominikańscy 311

### **ROZDZIAŁ 5 INNE ZAKONY ŻEBRACZE 325**

1. Zakon Starodawnego Karmelu 326
2. Zakon w służbie Maryi: serwici 327
3. Spadkobiercy św. Augustyna: augustianie 329
4. Minimici 331
5. Zakony rycerskie 332
6. Bonifratrzy 335

### **ROZDZIAŁ 6 DUCHOWOŚĆ NADREŃSKA I FLAMANDZKA 337**

1. Jan Eckhart (+1328) 337
2. Jan Tauler (+1361) 342
3. Bł. Henryk Suzo (+1366) 345
4. Bł. Jan Ruysbroeck (+1381) 348
5. *Perła ewangeliczna* 354

### **ROZDZIAŁ 7 MISTYCYZM KOBIECY W ŚREDNIOWIECZU 357**

1. Św. Elżbieta z Schönau (+1164) 358
2. Św. Hildegarda z Bingen (+1179) 359
3. Św. Klara z Asyżu (+1253) 362
4. Mistyczki z Helfty 368
5. Św. Małgorzata z Kortony (+1297) 374
6. Bł. Aniela z Foligno (1248-1309) 374
7. Św. Brygida ze Szwecji (1303-1373) 382
8. Św. Katarzyna ze Sieny (ok. 1347-1380) 389

9. Bł. Kamila Baptysta z Varano (+1524) 400

## **ROZDZIAŁ 8 DUCHOWOŚĆ ANGIELSKA (W. XIV - XV) 407**

1. Ryszard Rolle z Ampole (+ 1349) 408

2. Anonim — autor *Chmury niewiedzy* 409

3. Walter Hilton (+1396) 415

4. Bł. Julianna z Norwich (+1420) 417

## **ROZDZIAŁ 9 „NOWA POBOŻNOŚĆ” – NAŚLADOWANIE CHRYSYSTUSA 423**

1. Początki Szkoły 423

2. Główni pisarze 425

3. Duchowe linie przewodnie devotio moderna 427

4. Devotio moderna poza Niderlandami 429

5. *Naśladowanie Chrystusa* 431

## **ROZDZIAŁ 10 DUCHOWOŚĆ FRANCUSKA 436**

1. Piotr d'Ailly (1350 -1420) 436

2. Jan Gerson (1363 -1429) 438

3. Robert Ciboule (1403 -1458) 444

## **ROZDZIAŁ 11 DUCHOWOŚĆ XIII I XIV WIEKU POZA SZKOŁAMI 446**

1. Miejsce Biblii w pobożności ludowej 446

2. Ekspansja ruchów duchowych 448

3. Beginki, begardzi i budujące postacie laików 450

4. Duchowość wykształconych laików 455

5. Fermenty reformy 458

6. „Gorączka szatańska” 460

7. Praktyki duchowe i świętość laicka 461

# Wprowadzenie

Historia duchowości jako nauka jest dyscypliną jeszcze młodą, metodologicznie niedopracowaną, co obecnie stanowi wręcz rdzeń jej tożsamości<sup>1</sup>. Chociaż wprowadza bez większych trudności do wydarzeń historycznych (w wymiarze socjo-ekonomicznym i politycznym) wymiar religijnego życia wewnętrznego i nie znajduje przeszkód w posługiwaniu się metodologią socjologiczną i psychologiczną, to jednak rozprasza się jeszcze w wielości metodologicznej i interdyscyplinarnej, która pilnie domaga się właściwego uporządkowania<sup>2</sup>, a więc metody, którą trzeba dopiero opracować.

Problemy tkwiące w historii duchowości są ponadto liczne i trudne do rozwiązania także wskutek niedostateczności danych i specyficznej wewnętrznej trudności, która wymaga przejścia od wydarzeń

<sup>1</sup> Liczne podręczniki szukają dróg metodologicznego ujednoczenia: P. Pourrai, *La spiritualité*, Teresianum 1984; również dwie inne próby poszukiwań: L. Bouyer, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Paris, Cerf 1982 i T. Goffi, B. Secondin (wyd.) *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia, Morcelliana 1983; ponadto serie podręcznikowe wydawnictw Studium i Borla, Rzym. Równie zaangażowanie badawcze wykazuje działalność Istituto Francese di Spiritualità przy Antonianum w Rzymie. Spośród jego publikacji za najlepszą syntezę uważamy O. van Asseldonk, *La lettera e lo spirito*, Roma, Laurentianum 1985, oraz *Francescanesimo e profetia*, red. E. Covi, Roma, Colégio S. Lorenzo da Brindisi 1985.

<sup>2</sup> Por. G. Du meige, *Storia della Spiritualità: NDS*, Roma, Paoline 1982, 1543-71; J. Leclercq, *Dalle riforme „spontanée” alla riforma di Gregorio VII*, „L' Oss. Rom.” 5/6 września 1988, 3.

zewnątrznych do życia wewnętrznego, do odczytania ludzkiego doświadczenia, często nie dającego się odnieść do wymiaru kulturowego ani w pełni scharakteryzować w jego ramach. Relacja duchowość

— kultura w ostatnich dziesiątkach lat, również w naszym ujęciu średniowiecza<sup>3</sup>, skomplikowała się właśnie wskutek tego, że lepiej widzimy złożoność obydwu tych wymiarów bytu ludzkiego, gdzie zawsze trudno ustalić punkt wzajemnego oddziaływania i wzajemnych uwarunkowań. Ponieważ duchowość chrześcijańska odnosi się do Boga i kształtuje pod wpływem Ducha Chrystusa zmartwychwstałego i w Bogu żyjącego, to kultura nasiąka tym duchem i materializuje się przez te elementy teoretyczne i praktyczne, przez które postawa ta zostaje wprowadzona w czyn. W tym znaczeniu historia duchowości staje się interdyscyplinarnym ujęciem wewnętrznego wymiaru doświadczanego w historii, a ściślej biorąc, opisem ciągłej konfrontacji między słowem Boga żywego a ludzkimi dziejami.

I. Podręczniki teologiczno-historyczne, a także niektóre dawne ujęcia historii duchowości pozostawiały w cieniu wieki w środkowym okresie (VII-XII), przeskakując od razu od wielkiej patrystyki do osiągnięć scholastyki. Szczegółowe badania<sup>4</sup> pozwalają rozjaśnić ten pomijany okres, zapoznając nas ze starożytną literaturą aż po wiek XII. W okresie tym dominowała orientacja biblijna (*lectio biblica*), która znajduje swój wyraz od Grzegorza Wielkiego (+604) i Bedy Wielebnego (+735) aż do wybitnych autorów w wiekach XI-XII, zwłaszcza do św. Bernarda (+1153), którzy tworzą jakby solidny pomost między wielką patrystyką a nową duchowością *lectio-disputatio*, wspieraną później przez arystotelesowską metafizykę. Grzegorz Wielki ze swoją interpretacją biblijną o charakterze eschatologicz-

<sup>3</sup> O relacji duchowość — kultura w średniowieczu zob. np.: *Il Monachesimo nell' Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957; Fr. rrinz, *Ascesi e cultura. Il Monachesimo benedettino nel Medioevo*, Bari, Laterza 1983; Ph. Wolff, *Storia e cultura nel Medioevo dal secolo IX al XII*, Bari, Laterza 1987. Synteza i zagadnienia szczegółowe w: F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, Fayard 1958; L. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, Cerf 1957; R. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental, VII-XII siècles*, Paris 1965; R. Manselli, *La religion populaire au Moyen Age*, Paris 1975 i dalsze opracowania tegoż tematu.

<sup>4</sup> H. de Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma, Paoline 1962; J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze, Sansoni 1965/1983; *lectio biblica* zob. zwłaszcza: *Chiesa e riforma nella spiritualità del secolo XI*, Todi 1968; S. A. Panimolle, *Ascolto della Parola epreghiera. La „Lectio divina“*, Città del Vaticano 1987; J. Leclercq, *La spiritualità del Medioevo (VI-XII secolo) da S. Gregorio a S. Bernardo*, Bologna, Dehoniane 1986.

nym i Beda Wielebny z apostolskim entuzjazmem młodego Kościoła angielskiego, właśnie od samego Grzegorza biorącego początek w rozważaniu słowa Bożego dla celów monastycznych i ewangelizacyjnych, przedstawiają dwie typologie interpretacji biblijnej nie obciążonej jeszcze dosłownością o posmaku teokratycznym z epoki Karolingów Grzegorz wręcza nowym ludom Pismo Święte jako autentyczną spuściznę wspólnoty kościelnej, podobnie jak to uczynią na przełomie pierwszego tysiąclecia św. Piotr Damiani (+1072), wspomniany już Bernard z Clairvaux i Rupert z Deutz (+1126).

Czytanie biblijne (*lectio divina*, *lectio biblica*) w okresie swego regresu stopniowo oddalać się będzie od wątpliwości i rzeczywistych niepokojów ludzi, tworząc ujęcia bardziej osobowe, intymne, wyrażające stany duszy. Choć te nowe trendy wzbogacały doświadczenie kościelne pogłębieniem ascetyczno-mistycznym i naukowym, to przyczyniały się też do osłabienia duchowej jedności Kościoła, rozdieranego w tym czasie przez schizmę między Wschodem i Zachodem. Pojawienie się „pobożności” (*devotio*) dowodzi niedostatku wspólnotowego przeżycia wiary i usiłowania sprywatyzowania jej doświadczania, z całym bagażem jego ulotności i ambiwalencji. W tych to uwarunkowaniach kryzys życia zakonnego nie pozwolił mu proroczo odczytać znaków czasu, gdy Kościół, mocno zhierarchizowany, co miało oznaczać prawie jedyny wyraz kościelnej wspólnoty, będzie się upajał potęgą władzy i zatrzyma się w teokratycznym śnie Grzegorza VII, dopuszczając, by do jego (Kościół) tkanki wtargnęła cały ciężar rzymskości i ówczesnego monastycyzmu.

Historia duchowości musi jeszcze dokładniej przebadać ten świątły okres (wieki VII-XII), który poprzez nauczanie Grzegorza Wielkiego wiąże Kościół starożytny i wielką patrystykę ze scholastyką, do czego przyczyniała się głównie teologia monastyczna. Grzegorz przekazuje Kościołowi św. Augustyna i bogate doświadczenia monastycyzmu, uczy średniowiecze rozumnego życia, tak głębokiego w teologii i myśli monastycznej<sup>5</sup>.

Ta myśl w wiekach XI i XII pozostaje prawdziwym pokarmem dla duchowego doświadczania Kościoła, nawet jeśli przeważający wówczas monastycyzm związany ze stałym zamieszkaniem w klasztorze

<sup>5</sup> J. Leclercq, *Cultura umanistica*, 92-93.

będzie usiłował przesunąć duchową egzegezę ku kontemplatywnej intymności, pozbawionej ewangelizacyjnego tchnienia Grzegorzowego. Poszukiwanie równowagi między kontemplacją a działaniem rozświeca lepszą (choć słabszą) tradycję monastyczną tych dwóch wieków drugiego tysiąclecia.

Pewne uproszczenia, jak monastycyzacja i klerykalizacja Kościoła i pojęcia powołania, które już nie wyraża powołania do ła-ski we chrzcie, a raczej powołanie do klasztoru w przeciwieństwie do życia w świecie<sup>6</sup> — elementy dostrzegalne również w pojmowaniu i kształtowaniu architektonicznej przestrzeni ówczesnych budowli sakralnych<sup>7</sup> — są podłożem, na którym należy postrzegać i oceniać „ewangeliczne tęsknoty”, które wtargną między mnichów, kler i laików po energicznym wstrząsie reformy gregoriańskiej, również w pewnych nurtach nieprawowiernych. Nawet jeśli oscylowały one pomiędzy tylko dyscyplinarnym nieposłuszeństwem a dogmatyczną kontestacją, to należało (co nie zawsze miało miejsce) uznać prorocki zarodek, który tkwił w ich wnętrzu: pójście za Chrystusem ubogim uzyskuje swoje właściwe znaczenie właśnie w konfrontacji z Kościołem, który się „wystroił” w usprawiedliwianie władzy religijnej i ekonomicznej oraz stabilności politycznej<sup>8</sup>.

II. Taka „centralizacja” sacrum w tym, co klasztoro-klerykalne, jak też położenie głównego nacisku na posługiwanie hierarchiczne, chociaż wyrażały pewną własną duchowość<sup>9</sup>, doprowadziły do wypracowania „eklezjologii hierarchii” (np. u Bernarda), która całkowicie odbiegła od rzeczywistych problemów dręczących lud. Nawet tenże Bernard nie zdołał zauważyć tego stopniowo coraz bardziej

<sup>6</sup> H. de Lubac, *Esgesi medievale*, 1030.

<sup>7</sup> G. Duby, *S. Bernardo e l' arte cistercense*, Torino, Einaudi 1982.

<sup>8</sup> Na temat reformy gregoriańskiej zob.: G. M. Cantarella, D. Tuniz, *Il papa e il sovrano Gregorio VII ed Enrico IV nella lotta per le investiture*, Novara 1985; O. Capitani, *Immunità vescovi e ecclesiologia in età pregregoriana e gregoriana. L' avvio alla restaurazione*, Spoleto 1966; tenże, *L' Italia medievale nei secoli di trapasso: la riforma della Chiesa (1012-1122)*, Bologna, Patrón 1984; H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino 1974. Na temat „ruchów ewangelicznych” zob.: M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, 255-73; G. Miccoli, *Ecclesiae primitivae forma: Chiesa gregoriana*, Firenze 196, 225-99; C. Violante, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, t.I: *Le premesse (1045-1057)*, Roma 1955; G. Fedalto, *La Pataria. Lotte religiose e sociali nella Milano dell' XI secolo*, Milano, Jaca Book 1984. Na temat aspektów ściśle duchowych zob.: M. Bernards, *Nudus nudum Christum sapi*, "Wissenschaft und Weisheit" 14 (1951), 148-51; R. Grégoire, *L' adage ascétique „Nudus nudum Christum seuqui”*, w: *Studi storici in onore di O. Bertolini*, t.I, Pisa 1972, 395-409.

<sup>9</sup> E Poggiaspalla, *La vita comune del dero dalle origini alla riforma gregoriana*, Roma 1963.

zdecydowanego spychania na margines autentycznie kościelnego składnika<sup>10</sup>. I w tym przejściu od Kościoła jako komunii, jako ludu Bożego do podkreślania tego, co klerycko-klasztorne, dokonuje się to zubożenie duchowe, które doprowadzi do pamiętnego zerwania ze Wschodem, terenem owych kontrowersyjnych krucjat, którym usiłowano nadać oblicze również duchowe<sup>11</sup>. Znamienne, że ruchy wędrownego kaznodziejstwa (a trochę później sam Luter) położyły nacisk, nie bez pozorów słuszności, na „czystość” słowa Bożego (*lectio privata*) przeciwko wszystkim naleciałościom kulturowo-naukowym, które ją „skaziły”. Historia duchowości powinna surowiej niż dotychczas osądzić ów proces wypierania świadomości kościelnej opartej na słowie Bożym przez prawnicze rozumienie Kościoła. Te myśli jasno wynikają z zaprezentowanych w niniejszej książce analiz B. Calatiego i R. Grégoire’a, wytyczających drogi, po których idąc, historia duchowości średniowiecznej winna usuwać oklepiane frazesy na rzecz rzetelniejszych rozważań, nawet gdyby ich rezultaty miały obalać pewne błędne wyobrażenia o Kościele, który — przyznajmy—w triumfalizmie swego jurydycznego ładu przytłumił głos Ducha, naginając go do swoich celów, co sprzyjało mniej pogłębieniu duchowemu, a bardziej zakorzenieniu się w doczesności.

Wyzwolenie przyszło od reformy gregoriańskiej, która, choć pod pewnymi względami tkwiła w radykalnej teokracji, zapoczątkowała prawdziwą odnowę zarówno wśród zakonników, jak i laikatu. Tak zwany „monastycyzm życia prostego” i budzący się laikat wyrażać będą praktycznie, z coraz większym uwzględnieniem przeżyć duchowych, intuicje i nadzieje reformistyczne wielkiego Hildebranda — Grzegorza VII (1073-85). W łonie tego ewangelicznego ruchu, zarówno monastycznego, jak i laickiego, można lepiej zrozumieć podstawową intuicję duchową Franciszka z Asyżu w początkach XIII wieku<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> R. Manselli, *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma, Jouvence 1983, 178; F. Erredia (red), *Religiosità e società medievale*, Milano, Principato 1979.

<sup>11</sup> P. Alphandery, A. Dupront, *La Chrétienté et l’Idée de Croisade*, Paris, Auin Michel 1954; G. Fedalto, *Perché le Crociate. Saggio interpretativo*, Bologna, Patrón 1980; zob. też S. Bernardo, *Elogio della nuova cavalleria*, w: *Opere di S. Bernardo*, t.I, red. F. Castaldelli, Milano 1984, 445-47.

<sup>12</sup> Np. tzw. „boni homines” z opactwa w Grandmont, założonego przez św. Stefana z Muret (+1124), nazywani przez ludzi również „pauperes Christi”, widzieli różne reguły monastyczne jako strumyki wypływające z Ewangelii. W ich życiu znajdujemy sporo analogii z życiem „fratres minores” św. Franciszka z Asyżu. Zob. Ilarindo da Milano, *Un prefazione scanesimo nell’evangelismo di S. Stefano di Muret istitutore di Grandmont?*, w: *Miscellanea Melchior de Pohlatura*, t.I, Roma 1964, 75-97.



Ferment „ewangelicznej odnowy”, poza klerem i wspólnotami monastycznymi (cenobicznymi i eremickimi), objął także ludność, która była pod wpływem klasztorów i miała kontakt z reformatorami. „Gregorianin” Bernold z Konstancji (+1101) sugestywnie opisuje ten duchowy udział laików<sup>13</sup>. Gerhoh z Reicherbergu zwraca uwagę na różne rodzaje zrzeczeń, które potem przekształcają się w prawdziwe i właściwe instytucje Kościoła<sup>14</sup>. Ten reformizm kościelny czasem wyrażał się poprzez polemikę z hierarchią i instytucjami kościelnymi. Oznaki stopniowego rozpadu orientacji feudalnej, zarówno w wymiarze politycznym, jak i kościelnym, stały się widoczne w przejmowaniu przez laików pewnych form i kompetencji kościelnych: korporacyjnych form zrzeszania się w pracy i posługiwania się słowem w wolnym i wędrownym przepowiadaniu; katarzy, waldensi i humiliaci to tylko niektóre przykładowe ruchy, z którymi Kościół musiał się uporać, nie zawsze z najlepszymi wynikami<sup>15</sup>.

III. Równocześnie z tymi nurtami idealnymi i reformistycznymi dążnościami nie trzeba pomijać obrazu socjo-politycznego i ekonomicznego, zwłaszcza obszarów słabo rozwiniętych, gdzie problemy socjalne często łączą się z dążeniami mistycznymi<sup>16</sup>. Gminy miejskie odegrały wybitną rolę w jednoczeniu terytorialnym i „świadomościowym”, ale ich pomyślność oznaczała zubożenie i marginalizację sąsiednich wiosek<sup>17</sup>. Zwłaszcza na południu napór

<sup>13</sup> *Chronicon* (1091): MGH/Scriptores, V, 452.

<sup>14</sup> Można tu wspomnieć o różnych konfraterniach i wielu spontanicznych ruchach, które później połączą się w ukonstytuowany już formalnie zakon mendykantów. Zob. A. Mens, *Beghine, Begardi, Beghinaggi*, DIP I, Roma 1973, 1165-80; G. G. Meerssemann, *Ordo Fratemitatis Confraternitatis episcopi aei laici nel medioevo*, Roma 1977, 217-573; R. Pazzelli, *San Francesco e il Terz'Ordine. Il movimento penitenziale pre-francescano e francescano*, Padova, EMP 1982; Ilarino da Milano, *La spiritualità evangelica anteriore a San Francesco*, „Quaderni di Spiritualità Francescana” 6 (Assisi 1963), 34-70; tenże, *Vita evangelica evita apostolica nell'azione dei riformisti sul Papato del secolo XII. Problemi di storia della chiesa. Il Medioevo dei secoli XII-XV*, Milano 1976, 21-72.

<sup>15</sup> Literatura na temat ruchów heterodoksyjnych jest tak obszerna, że można z niej łatwo wychwycić ich główne idee. Tutaj podajemy tylko orientacyjnie pewne pozycje, które wydają się nam najistotniejsze: E. Werner, *Pauperes Christi. Studien zu sozialreligiösen Bewegungen in Zeitalter des Reformapstums*, Leipzig 1952; H. Grundmann, *Eresie e nuovi Ordini nel secolo XII. Relazioni del X Congresso Internazionale di scienze storiche*, t. III, Firenze, 1955, 357-402; R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari 1965, 204-81; Ch. Thouzellier, *Hérésies et hérétiques: Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois*, Rome 1969; Ilarino da Milano, *Eresie medievali. Scritti minor i*, Rimini 1983.

<sup>16</sup> E Eredia, 177-239.

<sup>17</sup> O wspólnotach włoskich zob. zwłaszcza: E. Lamma, *I Comuni italiani e la vita europea (1122-1220)* w: *Storia d'Italia*, red. M. Valeri, Torino 1966, 279-454; A. Fortini, *Francesco d'Assisi e l'Italia del suo tempo*, Roma 1968; E. Dupré, Theseider, *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medioevo*, Bologna, Patrón 1978.

ruchu społecznego nie zdołał naruszyć władzy feudalnej; dotyczy to również ośrodków ważnych dla całej Italii<sup>18</sup>. Do tego wszystkiego dołączyły się dramatyczne wydarzenia XIII wieku, który oglądał, równocześnie z kryzysem cesarstwa i papieżstwa, wojny niosące zniszczenia i masakry, rozpowszechniające poczucie niepokoju, niepewności i tymczasowości codziennego życia<sup>19</sup>. Irracjonalna pogoń za „nowinkami” szerzy się i zapowiada rychłą radykalną zmianę sytuacji. Przepowiednie przepojone mesjanizmem i apokaliptycznym alegoryzmem, jak np. te Joachima z Fiore (+1202), wywierające znaczny wpływ na ruchy „egzaltowane” (np. biczowników) i na niektóre odłamy zakonu franciszkańskiego, odbijają w sposób mniej lub bardziej zamaskowany i zniekształcony „problemy polityczne i społeczne tego czasu, odpowiadają na niespokojne pragnienie odrodzenia i wyzwolenia bardzo wtedy odczuwane u niezliczonej rzeszy wydziedziczonych i odrzuconych, przede wszystkim wieśniaków, zrujnowanych przez wojny i brak żywności oraz obciążenie podatkami przez gminy miejskie”<sup>20</sup>. Doktrynalne potępienie Joachima z Fiore (1215) nie zdołało uspokoić ruchu, który właśnie przez pobudki religijne, duchowe i społeczne, jakie prezentował, był przeznaczony do rozwoju nie do powstrzymania<sup>21</sup>.

Polityka religijna i reformistyczna Innocentego III (+1216), po odzyskaniu dla Kościoła także odłamów heretyckich, ale szczególnie przez jego zdecydowaną wolę reformy<sup>22</sup>, zdołała załagodzić i przyprowadzić do równowagi napięcia ostatnich lat XII wieku i początków wieku XIII. Z Innocentym III rysują się na horyzoncie wielkie kierunki duchowe wniesione przez zakony żebracze, które - pomimo swoich dyskusyjnych rysów: klerykalizacji (tu: monachizacji) i klasztornej instytucjonalizacji — duchowo Kościół odnowią, dokonując syntezy i doprowadzając w swej misji do równowagi solidną wierność Rzymowi i bardziej bezpośrednio uczestnictwo ludu w życiu Kościoła.

<sup>18</sup> Y. Renouard, *Les villes d'Italie de la fin du X-e siècle au début de XIV-e siècle*, Paris 1969; H. Pirenne, *La città del Medioevo*, Bari, Laterza 1974; E. Ennen, *Storia della città medievale*, Bari, Laterza 1978.

<sup>19</sup> F. Ereddia, 177.

<sup>20</sup> E Ereddia, 178.

<sup>21</sup> Zob. 2 tomy prac I i II Kongresu Studiów nt. Joachima z Fiore (1980,1986).

<sup>22</sup> Ilarino da Milao, *Le concept de „reform” comme solution des tensions religieuses au XII-e siècle*, w: *The Church in a changing Society*, Uppsala 1978,48-54.

Badanie tego okresu, zwanego [w terminologii włoskiej] „drugim średniowieczem”<sup>23</sup>, zostało w niniejszej książce przeprowadzone przez o. M. Antoniego Blasucciego OFMConv (1987), który, choć wyszedł od wzmiankowanych nieprawowiernych ruchów laickich i od duchowości Joachima z Fiore, rozciąga swe dociekania przeważnie na udział zakonów żebraczych w duchowym rozkwicie tego czasu: franciszkanie, dominikanie, karmelici, serwici i augustianie, razem z zakonami rycerskimi, zostali przedstawieni w perspektywie historyczno-duchowej, z wyczuciem, które ujawnia scholastyczne wykształcenie i cel autora. Obszernie uwzględniono duchowość nadreńsko-flamandzką (w. XIV), angielską (w. XIV-XV) i francuską (w. XIV-XV) oraz poświęcono szczególną uwagę żeńskiemu mistycyzmowi średniowiecza, gdzie o. Blasucci omawia postacie między innymi Klary z Asyżu (+1253), Katarzyny ze Sieny (ok. 1347-80) i Kamili Baptisty z Varano (+1524), doprowadzając swoje rozważanie do progu XVI wieku.

IV Trzy składające się na tę książkę szkice przenika ta sama nić duchowa, ujawniająca się w trakcie lektury, gdzie oprócz doświadczenia benedyktyńskiego, zwłaszcza w tak zwanym „monachizmie prostym”, wspomniana zostaje intuicja św. Franciszka ze wszystkimi jej szczegółami i gdzie rozważanie o ewangelicznych doświadczeniach laikatu (zwłaszcza dotyczących ubóstwa) nie miesza nieprawowiernego ruchu laickiego z rzeczywistością nowych zakonów<sup>24</sup>. Rozważanie roztacza łuk zbyt szeroki, by można go było ująć we wszystkich jego artykulacjach: idee hermeneutyczne poszczególnych autorów, wzajemnie się uzupełniające, wykazują staranie o tę metodologiczną jedność, do której historia duchowości zmierzać powinna, by uwierzytelnić swą tożsamość jako wiedzy w kontekście interdyscyplinarnym. Kontekst średniowieczny dostarcza tu licznych elementów ze strony panującej wówczas kultury, wyrażającej swoje doświadczenie duchowe w całym bogactwie wymiarów: przykładowo można wymienić wymiar „ludyczny” (np. wędrow-

<sup>23</sup> My w niniejszej pracy wybraliśmy termin „późne średniowiecze”, choć w polskiej literaturze ma on w zasadzie węższą Konotację (przyj. tłum.).

<sup>24</sup> Analizy na ten temat, zwłaszcza dotyczące minorytów, znajdziemy w: L. Fonzo i inni, *I Fratelli Minori correntiali. Storia e Vita 1209-1976*, Roma 1978, 35-36; o św. Franciszku: DIP 4 (Roma 1977), 464-511.

ni pieśniarze czy komedianci), sceniczny (misteria teatralne), mistykę światła (przestrzeń kościelna), malarstwo i rzeźbę, a wreszcie magię i pewne inne dewiacje<sup>25</sup>. Na tej drodze można „odzyskać” dla Kościoła i instytucji tego czasu wiele postaci „nieprawowiernych”, ale zdolnych zadziwić nas swą duchową postawą i czasami słuszością swych oczekiwań; niestety, pewne inne ich błędy przesłoniły ich profetyczną doniosłość. Odczuwa się potrzebę analizy różnicującej ówczesną kulturę (np. możliwe podziały: panująca i podporządkowana, urzędowa i „podziemna”, dworska i ludowa) jako krytycznej konfrontacji między różnymi przejawami duchowego doświadczenia wewnątrz Kościoła. Jak słusznie zauważa Dumeige: „Historia duchowości, ze swej natury wielodyscyplinarna, musi posługiwać się różnymi metodami, a spotyka się mało specjalistów, którzy potrafiliby sprowadzić do jedności wyniki odnośnych poszukiwań”<sup>26</sup>.

Trzej nasi mistrzowie, którzy przewędrowali niełatwy okres średniowieczny, wydają mi się ze wszech miar kompetentni do tej metodologicznej integracji, która jest poszukiwaniem jedności dla nauki zbyt jeszcze młodej i niezbyt pewnej siebie.

*Gennaro Bove*

<sup>25</sup> F. Ereddia, 185nn.

<sup>26</sup> G. Dumeige, *Storia della Spiritualità*, 1570.

**Benedetto Calati**

**DUCHOWOŚĆ WCZESNEGO  
I ŚRODKOWEGO ŚREDNIOWIECZA  
(w. VII-XII)**

# WSTĘP

## Koniec Rzymu

Koniec Rzymu i wejście nowych ludów na arenę dziejów są wydarzeniami historycznymi, które wywarły wielki wpływ na średnio-wieczną duchowość. Koniec Rzymu w ujęciu Grzegorza Wielkiego wnosi do duchowości głęboki posmak eschatologiczny podtrzymywany przez wielką nadzieję. Zdaniem Grzegorza koniec Rzymu jest bez wątpienia wydarzeniem niezrównanej doniosłości dla nowej orientacji kościelnej w historii.

Mówi o tym w *Dialogach*, w homiliach, w zbiorze listów. Upadek Rzymu to wydarzenie, które według Grzegorza, uważnego czytelnika Biblii, jest punktem zwrotnym historii, podobnie jak zniszczenie świątyni jerozolimskiej za Tytusa w 70 roku. Rzym przestał być centrum oczekiwań narodów. W *Dialogach*, niezapomnianej rozmowie Benedykta z przyjacielem biskupem z Canosy, Grzegorz wkłada w usta Benedykta, Bożego męża nowych czasów, zdecydowane proroctwo o przeznaczeniu Rzymu: „Rzym nie zostanie zburzony przez barbarzyńców, ale osłabiony przez burze, gromy, zawieruchy i trzęsienia ziemi, sam z siebie popadnie w ruinę” (*Roma a gentibus non exterminabitur, sed tempestatibus, coruscis et turbinibus et tencie motu fatigata, marciscit in semetipsa*)<sup>1</sup>. Zbyt święty jest Rzym, by go mieli zniszczyć barbarzyńcy, ale już przyszedł

<sup>1</sup> Grzegorz Wielki, *Dialogi* ks. II.

„Boży czas”, który objawi się przez kosmiczne zaburzenia, by położyć kres odgrywaniu przez Rzym roli świeckiej potęgi. W opisie Grzegorza słyhać echo eschatologicznej mowy Jezusa przekazanej przez synoptyków. To zresztą stwierdził też Benedykt: „Tajemnica tej przepowiedni już się objawiła jaśniej od światła, gdyż oglądamy zburzone mury tegoż miasta Rzymu, zwalone domy, kościoły zburzone przez zamieszki, a budynki, już zwałtałe przez starość, popadają w coraz większą ruinę”<sup>2</sup>. Ale u Grzegorza znajduje się bardzo znamieny tekst o końcu Rzymu jako zapowiedzi nowych czasów. Zawiera się on w homilii do Ezechiela, powstałej około roku 580: Grzegorz zauważa, że prorocstwo o wrzącym garnku (Ez 26) sprawdza się w losie Rzymu. Historyczne położenie, w którym Ezechiel sytuuje swe słowa — wygnanie narodu żydowskiego — podobne jest do tego, które Grzegorz ogląda własnymi oczami: zburzenie Rzymu, centrum świata, wtargnięcie doń Longobardów. „O tym mieście dobrze powiedziano: *ciało zostało ugotowane, a kości razem z nim* (...). Gdzież jest bowiem senat? Gdzie jest lud? Kości wszystkie starte, mięso się rozpadło, przeminął cały przepych wielkości tego świata. Całe ciało rozgotowane”<sup>3</sup>. Ale wtedy, jak i teraz, pozostała „reszta”, nosicielka nadziei: są to ubodzy Rzymu, są to nawet barbarzyńcy, którzy pod wpływem czasowo wygnanych stają się znakami nadziei. Stąd nie przypadkiem Grzegorz podejmuje dalej komentowanie prorocstwa Ezechiela o mesjańskiej świątyni (Ez 40). A więc „nową świątynią” są owi ubodzy, do których Ezechiel kieruje swe słowo. W jego komentarzu brak najmniejszego śladu marzeń o teokracji, które opanują eklezjologię i duchowość w późniejszym okresie. Dla Grzegorza Wielkiego koniec Rzymu jest zapowiedzią nowych nadziei kościelnych; dowodzi tego sposób, w jaki interpretuje zniszczenie przez Longobardów zbudowanego przez Benedykta klasztoru na Monte Cassino: „Cały ten klasztor, który zbudowałem i wszystko, com dla braci przygotował, zostało z wyroków Boskich — *omnipotentis Dei iudicio* — wydane na łup dla barbarzyńców” — mówi Benedykta. Jednakże modlitwa Benedykta uzyskała to, że żaden z mnichów nie zginął. Teologicznie pogłębione zakończenie, świadczące, jak

<sup>2</sup> *Diał*, tamże.

<sup>3</sup> Grzegorz Wielki, *Hom. in Ez* 11,6: PL76,1010B-C.

<sup>4</sup> Por. *Diał* II, 17.

odczytuje Grzegorz to wydarzenie, dopełnia obrazu i jest jego ostateczną opinią o końcu Rzymu. „Zdaje mi się, że w tych warunkach Benedykt uczynił to samo, co Paweł, gdy wszystkie rzeczy na statku uległy zniszczeniu (Dz 27), a na pociechę zostało mu ocalone życie wszystkich towarzyszy”<sup>5</sup>. Klasztor jest jak łódź: gdy jedna przepadnie, buduje się druga; najważniejsze, że bracia uszli z życiem. Ujmując rzecz w szerszej perspektywie, możemy stwierdzić, że nacisk kładziony przez Grzegorza na koniec Rzymu oznacza ukazywanie chrześcijanom z całą mocą eschatologicznego charakteru Kościoła. Żadna instytucja nie może być dla Kościoła gwarancją poza pewnością, jaką daje jedynie słowo Boże oraz jego (Kościoła) posługa swoim biednym i opieka nad nimi. Oto co Grzegorz, biskup Rzymu, pozostawia jako testament swojemu Kościołowi. Średniowiecze w takim właśnie kontekście przekazuje nam głęboką duchowość eschatologiczną dzięki wierności, z jaką czyta Pismo Święte.

<sup>5</sup> Tamże.



# ROZDZIAŁ 1

## Średniowieczna ewangelizacja: nowe ludy

### 1. Nowe na gruzach starego

Koniec mitu Rzymu otwiera Kościół na nowe ludy. Grzegorz rozpoczyna prawdziwie nowy okres w historii Kościoła zachodniego: ewangelizację. Dla Ojców przed Grzegorzem problem przedstawiał się w sposób raczej ogólny. Glob, świat kończył się na Mieście, na Rzymie i rzymskim imperium. Podróże apostoła Pawła sięgnęły do krańców ziemi, do legendarnych słupów Herkulesa, przez podróż do Hiszpanii ogarnęły znany wówczas świat; naprawdę można się było pochwalić, że głos apostołski dotarł do krańców ziemi.

*Ich głos się rozszedł po całej ziemi, ich sława aż po krańce świata* (Ps 19,5) — tak śpiewała liturgia rzymska o apostołach. Ale koniec Rzymu, tak realistycznie przez Grzegorza opisany, budzący też duży niepokój, oraz spotkanie z nowymi ludami stwarzały różne problemy przede wszystkim dla samego Grzegorza jako pasterza. W tym bardzo żywo odzwierciedlało się przejście od dawnej polis do nowych ludów

Wskutek dochodzących wiadomości o rzeziach dokonywanych przez Longobardów Grzegorz nie miał odwagi kończyć swych wy-

kładów duchowych z Ezechiela do rzymskiego ludu<sup>6</sup>. Ale pouczony przez słowo Boże, jest także świadkiem wiary i nadziei dla nowego świata, który się przed nim zarysował. *Legenda*, którą nam przekazał Beda, mówi o przypadkowym spotkaniu między Grzegorzem a młodymi niewolnikami angielskimi na rynku w Rzymie. „To są Anglicy — owe anioły — przez swe szlachetne rysy twarzy”<sup>7</sup>. Grzegorz, jeszcze zanim został papieżem, powziął zamiar ewangelizacji tego ludu: a nawet, według *Legendy*, gotów był osobiście udać się do Anglii, ale papież Pelagiusz sprzeciwił się temu<sup>8</sup>. Gdy został papieżem, wysunął na pierwsze miejsce zamiar ewangelizacji tej ziemi, która nawet Rzymowi wymknęła się spod władzy. Jego relacja o nawróceniu Anglików to samo tchnienie żywej duchowości: „Ta Brytania, która nie umiała się wyrażać inaczej jak tylko po barbarzyńsku, teraz oto rozbrzmiewa hebrajskim «alleluja»”<sup>9</sup>. Grzegorz pierwszy będzie Pismo Święte odczytywał także dla tych nowych członków Kościoła. Dzięki niemu rozkwitnie ta duchowość anglo-germańska, która wypełni najpiękniejsze stronicie średniowiecznej duchowości.

## 2. Biblia — komentarze biblijne

Odkąd o. Henri de Lubac przez swoją mistrzowską *Średniowieczną egzegezę — cztery znaczenia Pisma Świętego* (1959) odkrył doniosłe znaczenie chrześcijańskiego średniowiecza, nie można pomijać tego dzieła, ważnego dla teologii w ogóle, jeszcze ważniejszego dla eklezjologii, ale najważniejszego dla historii duchowości. W pewnym moim odczycie na spotkaniu zakonników w 1958 roku, pod tytułem *Duchowość monastyczna historią zbawienia — próba metodologii duchowości monastycznej*<sup>10</sup> - odczycie, który spotkał się z przychylnym przyjęciem samego de Lubaca i historyków oraz teologów średniowiecznej duchowości — stwierdziłem, że „cała literatura chrześcijań-

<sup>6</sup> *Hom. in Ez II*, 10: PL 76,1072.

<sup>7</sup> Gra słów: po łacinie Anglicy to Angli, zaś anioły — angeli (przyp. tłum.).

<sup>8</sup> Por. Beda Wielebny, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.

<sup>9</sup> Grzegorz Wielki, *Moralia*, PL 76, 411.

<sup>10</sup> B. Calati, *Spiritualita monastica*, „*Historia salutis*”, „*Vita monastica*” XIII (1959), 3-48.

ska starożytna i aż po wiek XIII jest literaturą biblijną”. Odnosi się to do Grzegorza, Bedy, Ambrożego Aupertia i wielu innych większych i mniejszych autorów wieków XI i XII aż do św. Bernarda, „ostatniego z Ojców, ale od pierwszych zapewne nie gorszego”, jak powie Mabillon<sup>11</sup>.

Podstawą średniowiecznej lektury biblijnej (*lectio biblica*) było poszukiwanie w Biblii odpowiedzi na stawiane pytania. I odwrotnie; poszczególne dziedziny życia były odpowiedziami na pytania o Biblię. Na pytanie: jak się Biblię przeżywa? — odpowiadała hagiografia; jak Biblia celebryje i buduje wspólnotę wierzących? — o tym mówi liturgia; jak Pismo Święte staje się normą życia na co dzień i jak kształtuje postępowanie chrześcijanina? — odpowiadano (mni- chom przynajmniej), że przez reguły zakonne. Odnośnie pojmowania historii, czyli podziału epok i znaczenia czasu, Pismo Święte służyło za teoretyczną odpowiedź i za wzorzec praktyki. Średnio- wieczny komentarz biblijny służył jako metoda, według której Oj- cowie działali i której byli posłuszni.

Tak właśnie uważaliśmy, i te same idee wyczytaliśmy na pierw- szych stronach *Egzegezy średniowiecznej* de Lubaca: „To doskonałe świadectwo, którym jest starożytna egzegeza chrześcijańska, to wielka sprawa. Im dłużej się ją studiuje, tym szersze roztaczają się jej przestrzenie, złożone powiązania, głębie jej podstaw, autentyczność jej struktury. W różnych odcieniach przedstawia ona cudowną nowość chrześcijańskiego Wydarzenia. Posługuje się dialektyką, często nader subtelną, od początku i przez cały czas. Określa związki między rzeczywistością historyczną a rzeczywistością duchową, między społeczeństwem i poszczególnym człowiekiem, między czasem a wiecznością, zawiera - jakby się to dzisiaj powiedziało — całą teologię historii zestawioną z teologią Pisma Świętego. Skupia całe Objawienie wokół konkretnie określonego centrum, które w przestrzeni i czasie stanowi krzyż Jezusa Chrystusa. Jest ona także dogmatyką i kompletną duchowością, ściśle ze sobą związanymi (...). Jest starożytną myślą chrześcijańską w jednym ze swych podstawowych aspektów”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> *S. Bernardi Opera, Horstii et Mabillonii notis aliisque permultis aucta*, t.I, Venetiis 1781, XXVI.

<sup>12</sup> H. de Lubac, *Eggesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma 1962, 19-20.

O. Jean Leclercq, bardzo zasłużony przez prawdziwe odkrycie monastycznego średniowiecza, w swoim dziele *Kultura humanistyczna i pragnienie Boga*<sup>13</sup> przedstawił teologię monastyczną jako refleksję teologii mądrościowej w optyce spuścizny patrystycznej, która wytworzyła całościową, spójną duchowość od Biblii aż po celebrację liturgiczną, a równocześnie jako teologię duchowego doświadczenia, mającego uprzywilejowane znaczenie w życiu Kościoła. Na podstawie tych głębokich spostrzeżeń można by ulec pokusie, żeby duchowość chrześcijańską przedstawiać, biorąc pod uwagę komentarze do tekstów biblijnych: jak się je cytuje, które z nich egzegeza uwypukla, dlaczego się cytuje ten lub ów tekst itd.; albo też analizując, dlaczego pewne księgi są uprzywilejowane do „czytania ciągłego” (lectio continua) prywatnego lub kościelnego (na przykład, którzy prorocy są uprzywilejowani). Jeszcze głębiej: kiedy rozpatrujemy osobiste niepokoje ludzi danej epoki lub problemy historyczne, widzimy, że to one właśnie prowokują komentowanie określonych ksiąg biblijnych. A może czasem zachodzi naciąganie w cytowaniu biblijnych tekstów? Wiadomo, ilu kruczkami posługiwały się na przykład teokracja i hierokracja średniowieczna celem usprawiedliwienia swej sytuacji historycznej i duchowej<sup>14</sup>. Tworzono pewną optykę i formowano normy sumienia na podstawie słów Bożych. Ale Bożymi słowami one w rzeczywistości nie były! W sumie daje to podstawę do powątpiewania w rodzaj duchowości, jaka z tego wynikała: ileż nadużyć względem sumień ludzi niewykształconych! Ile przemocy w praktyce duchowej wobec biedaków! Właśnie historia duchowości ponieważ w małym stopniu uwzględnia analizy innych dyscyplin teologicznych, powinna na serio wziąć te problemy pod uwagę. W ten sposób osiągnęlibyśmy prawdziwszą orientację właściwego kierunku duchowego i kościelnego, co jest nieodzownym warunkiem, by stać się spadkobiercami wolności synów Bożych.

Tak czy inaczej, w historii średniowiecznej duchowości nie można się obejść bez obszerniejszego potraktowania wpływu Biblii na Boży lud.

<sup>13</sup> J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1965.

<sup>14</sup> Leclercq, dz. cyt., 959-981.

### 3. Pod przewodnictwem św. Grzegorza Wielkiego

I tu też powołamy się na de Lubaca. W cytowanej książce, w części V rozdziału VIII (*Alegoria: znaczenie wiary*) mówi on o przemożnym wpływie, jaki wywarł św. Grzegorz (razem z Orygenesem i Augustynem) na duchowe czytanie Biblii: istotnie dla większej części naszych egzegetów Grzegorz jest pierwszym z nauczycieli. Z pokolenia na pokolenie zdobywa uczniów, którzy o nim mówią «Nasz Grzegorz» (...); niektórzy tonem pewnej czułości mówią także «mój Grzegorz». Jest «najmądrzejszym papieżem» (...), «czcigodnym i najbardziej kompetentnym nauczycielem katolickiej wiary» i «papieżem błogosławionym i najłagodniejszym nauczycielem», «przedziwnym Doktorem», «podziwu godnym Doktorem», «wspaniałym Doktorem»<sup>15</sup>.

Moglibyśmy pomyśleć, że średniowiecze przesadziło w tym uznaniu bezspornej powagi Grzegorza, gdyby za naszych czasów krytyka historyczna (różnego pochodzenia) nie potwierdziła owego wyjątkowego i jedyne go rozgłosu, jaki w tej epoce zyskał ten wielki papież.

Nade wszystko Grzegorz zapoczątkowuje analizę różnych stanów ducha i miłości ludzkiej, jak to wykazały nowsze szkoły duchowości i studiów psychologicznych. Sw. Tomasz w zagadnieniach o życiu czynnym i kontemplacyjnym jako powagę niemal jedyną cytuje Grzegorza. Jest to tym charakterystyczniejsze, że Tomasz wie, iż ta nauka w gruncie rzeczy pochodzi od Augustyna, ale on woli ją przejmować poprzez pastoralne doświadczenie Grzegorza. Ponieważ cała średniowieczna problematyka duchowa skupia się na klasycznej tematyce życia czynnego i kontemplacyjnego, to nic w tym dziwnego, że nasza refleksja nad średniowieczem opiera się głównie na powadze Grzegorza; tym bardziej, że jego osoba i charyzmat kształtują w Kościele i w historii to duchowe zjawisko niezwyklej doniosłości, jakim jest monastycyzm rzymski, czyli Benedykta.

Benedykt, „Boży człowiek”, w świetle badań coraz bardziej wydaje się odbiciem kościelnego doświadczenia Grzegorza, które się od-

<sup>15</sup> Leclercq, dz. cyt., 961.

zwierciedla w łasce życia zakonnego. „Benedykt” II księgi *Dialogów* przekształca się z postaci historycznej w „symbol duchowy” ojca mnichów poprzez odbicie Grzegorzowego doświadczenia życia zakonnego. Trzeba by nawet przypuścić, że w człowieku Bożym Benedyktie zostało rozwiązane duchowe znaczenie księgi Hioba, którą Grzegorz objaśnia mnichom, a potem swoim wiernym w Rzymie. A może też dałoby się dowieść, że cechy charakterystyczne, za pomocą których Grzegorz kreśli portret Bożego wybrańca, „duchowego” Hioba, w ogólnym zarysie historycznym odpowiadają biografii Benedykta, jaką nam Grzegorz przekazuje. Benedykt, człowiek Boży, byłby wtedy w najwznioślejszym znaczeniu uosobieniem wybrańca (*electus*), „Hiobem” w Duchu. Istotnie, uważna analiza tekstów zdaje się do takiego wniosku prowadzić. Z punktu widzenia naszej historii duchowości wszystko to jest niezmiernie ważne, ponieważ sprowadza monastycyzm „benedyktyński” w jego najlepszym wyrazie myśli i praktyki do przemyśleń duchowych Grzegorza. Fakt, że papież zleca mnichom ewangelizację Brytanii, nie tylko wnosi coś nowego w przyszłość monastycyzmu, a zarazem rodzi nadzieję na nowy świat, ale ukazuje też w działaniu przewodnią doktrynę życia zakonnego, która potem staje się duchową nauką Grzegorza Wielkiego; stąd właśnie wywodzi się wyjątkowa „kościelność” monastycyzmu Benedykta. Faktem jest, że jedynym historykiem Benedykta będzie Grzegorz przez swoje *Dialogi* i że tenże Grzegorzowy *Dialog* uważa się za egzystencjalną mistagogię.

Wreszcie „legendaria”, czyli „żywoty świętych”. Są to nowe opowiadania mistagogiczne, którymi się karmi średniowieczna pobożność i w których wyraża swą wiarę. *Dialogi* Grzegorza służą jako wzór hagiografii w średniowieczu. Gdy się je wertuje, to najwyraźniej ukazuje się w nich decydujące znaczenie świętych biskupów, a nade wszystko mnichów. Ale jest to pocieszające, że w optyce Grzegorza mnich jest laikiem, choć obdarzonym uprzywilejowanym charyzmatem mniszego stanu. Spotyka się biskupów, którzy się trudnią rolnictwem; dowodzi się, że Grzegorz Bożą historię odczytuje w optyce ludowej. Nadto żyje on w wielkiej perspektywie kościelnej komunii. Zauważa wartość wspólnoty przy słuchaniu słowa Bożego. Czego sam na medytacji słowa zrozumieć nie potrafi, to pojmie, będąc wśród swoich braci. A braćmi są nie tylko biskupi czy mnisi, ale

też rzymska biedota i biedni Longobardowie, i nowi przybysze z Anglii. Grzegorz zaczął komentować Hioba poprzez dialog z mnichami Konstantynopola, co będzie powtarzał na tych samych zasadach wobec swoich wiernych w Rzymie. Ta wielka świadomość komunii z czasem, niestety, osłabnie i umocnią się teorie przeciwne wspólnocie w pojmowaniu społeczeństwa, a nawet Kościoła, podzielonego na kaznodziei (i mnichów), rycerzy i wieśniaków. Uważam, że taki obraz społeczeństwa i Kościoła w średniowieczu jest bolesnym punktem odslaniającym się przy rzetelnym badaniu historii duchowości. Jeśli dla Ojców, dla Grzegorza podział ról w społeczeństwie oznacza w gruncie rzeczy zwykłą fachowość w spełnianiu obowiązków, nie uznawaną za świętą ani nie zhierarchizowaną (nawet gdy hierarchię próbuje się uzasadniać wywodami w istocie antropologicznymi, które niezbyt zasadnie powoływały się na Pismo Święte, to w następnych wiekach podział ten zostaje już usakralizowany, upowszechniony i uprawomocniony. To Kościół będzie podtrzymywał i prowadził tę „religijną politykę”. „W rzeczywistości ten obraz podziału społeczeństwa na 3 warstwy z biegiem czasu ulega sakralizacji. Król jako punkt odniesienia zewnętrzny i w nim [w tym obrazie] konieczny znika, a na jego miejsce wkracza Bóg i Jego wola. Naturalnym następstwem jest to, że kler wysuwa się na czoło, zyskuje najwyższą pozycję. We wzajemnej wymianie usług pośród wieśniaków, mówców, walczących *precatio sancta*, święta modlitwa jawi się jako moneta najszlachetniejsza i najwyższej wartości”<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> O. Niccoli, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un'immagine della società*, Einaudi, Tori-

# ROZDZIAŁ 2

## Słowo Boże a życie duchowe

### 1. Grzegorz a Słowo Boże

Na przykładzie eschatologicznego znaczenia, które Grzegorz Wielki nadawał końcowi Rzymu i jego kulturalnego dziedzictwa, widzieliśmy, jak dalece opierał się on na Biblii, na natchnionym tekście, który nam ofiaruje Słowo Boże. Było to uprzywilejowane miejsce jego refleksji: Stary i Nowy Testament, które się wciąż dopełniają w historycznej drodze wierzącego, ten zaś wychowuje się przez słuchanie Słowa, dzięki któremu „niegdyś” sam Duch przemawiał przez proroków. Oczekiwanie nieuniknionego już końca Rzymu, co Grzegorzowi wydawało się początkowo „końcem świata”<sup>17</sup>, natchnęło go później nadzieją, że może to być rękojmią nowej rzeczywistości, jaką Bóg zawsze zdolny jest w historii zaprowadzić. Taki jest eschatologiczny zmysł u Grzegorza, który nie wyraża się w ucieczce od ludzi i ich życia pełnego sprzeczności, ale wychowuje ich do służby w atmosferze najwznioślejszej miłości. Jest to stan ducha możliwy dla wierzącego tylko pod wpływem słowa Bożego!

W tej natchnionej dynamice zawiera się „teraz” i „jeszcze nie”, „kiedyś” i „obecnie”; a są to wyrażenia profetyczne dotyczące zbaw-

<sup>17</sup> „Rzym sam z siebie popadnie w ruinę” (*Dial.* II, 15).



czej historii toczącej się bez przerwy. Tylko oko wychowane w wierze w wierność Boga swoim wyrokom może dostrzec, że ta historia jest prorocstwem i że pomimo sprzeczności ludzkiego grzechu realizuje się Boża wola, czyli postanowienie, by uczynić ludzi swoimi dziećmi. Oto dlaczego czytanie Biblii staje się matką wspólnoty.

Lektura biblijna, łącząc różne kościelne charyzmaty, nadaje szczególne znaczenie każdemu posłannictwu i służbie. Grzegorz rozpoczyna swój komentarz Hioba, kiedy jest wysłannikiem papieża w Konstantynopolu<sup>18</sup>. Żyje w mieście cesarskim jak w klasztorze, wspierany przyjaźnią braci mnichów przybyłych z Rzymu, „wśród braci, którzy w dialogu, codziennie zagłębiając się wnikliwie w księgę Hioba, podtrzymywali się wzajemnie na drodze pokuty”<sup>19</sup>. Gdy został biskupem Rzymu, nadal prowadził biblijne czytanie o Hiobie, które rozpoczął z braćmi mnichami w Konstantynopolu. Kościelne doświadczenie przeżywania wspólnoty w świetle Słowa staje się dlań teraz coraz bardziej główną zasadą i hermeneutyczną normą samegoż Słowa. Święty na różny sposób przywołuje swoich synów i braci do tej profetycznej odpowiedzialności: wspólnotowej lektury Biblii.

Przede wszystkim on sam jako biskup uważa się za dłużnika swej społeczności kościelnej w należyтым wyłożeniu Słowa. „Zdaję sobie sprawę, że sam wiele rzeczy z Pisma Świętego nie dawałem rady zrozumieć, a pojąłem je, gdy się znajdowałem z moimi braćmi. Oprócz tego zrozumienia usiłowałem odkrywać, od kogo dane mi zostało takie poznanie. Przez to, dzięki łasce Boskiej, wzrasta moja pojętność, a maleje pycha, skoro dzięki wam uczę się sam tego, cze-

<sup>18</sup> Nauka Grzegorza jest jakby odzwierciedleniem jego życia: jest nauką pełną i zwraca się do wszystkich, gdyż autor miał ścisły kontakt z różnymi rodzajami życia. Najpierw laik, prefekt Rzymu, następnie spędza pięć lat, żyjąc jak mnich w swoim domu w dzielnicy Celio, zamienionym na klasztor. Będąc diakonem, zostaje posłany jako delegat rzymskiego Kościoła do Konstantynopola. Przebywa tam od 579 do 586 r., nie rezygnując ze wspólnoty ze swoimi braćmi mnichami. Mając pięćdziesiąt lat, zostaje biskupem Rzymu. Umiera w 604.1 tak Grzegorz prowadzi życie, na przemian i przez dłuższe okresy, jako zaangażowany w świecie, potem jako mnich w zaciszu, które go jednak nie oddziela od braci, następnie jako przewodnik duchowy. Jego intelekt nie lubuje się w spekulacjach, ale nastawiony jest raczej praktycznie. W zetknięciu z ludźmi, gdy sam przy tym stale doświadczał fizycznych niedomagań, Grzegorz zdobywa głębokie zrozumienie ludzkiej słabości: całe jego nauczanie cechować będzie wielka zdolność poznawania się na ludziach. Ten charyzmat rozeznania, tak u niego wybitny, daje się poznać przy analizie jego poglądów.

<sup>19</sup> Por. *Moralia*.

go was uczę, i szczerze się przyznam, że bardzo często razem z wami słucham tego, co do was mówię. Dlatego gdy czytam tego Proroka [Ezechiela] i mało pojmuję, jest to znak mojej duchowej ignorancji; a gdy potem zdołam zgłębić jego znaczenie, to jest to mi udzielone od Boga przez waszą pobożność”<sup>20</sup>.

Ale Grzegorz posuwa się jeszcze dalej. Duch, którego każdy członek Bożego ludu nosi w sobie, może sprawić, że wierni lepiej pojmą znaczenie Bożego słowa niż ich nauczyciel. Wtedy z kolei nauczyciel staje się uczniem swoich wiernych, bardziej przez Ducha Świętego oświeconych. „A jeśli mój słuchacz i czytelnik, który niewątpliwie może lepiej pojąć znaczenie słowa Bożego i bardziej je zgłębić niż ja, nie będzie się czuł usatysfakcjonowany moimi interpretacjami, to ja spokojnie pójdę za nim, jak to czyni uczeń względem nauczyciela. Uznam za dar Boży to wszystko, co on zdoła usłyszeć i pojąć lepiej ode mnie. O ile zaś w duchu wiary usiłujemy być rezonansem Boga, jesteśmy jakby organami prawdy, i ona może sprawić, że albo przeze mnie drugim się objawi, albo przez drugich do mnie dotrze. Bez wątpienia jest ona jednakowa dla nas wszystkich, chociaż my nie wszyscy tak samo żyjemy. Raz porusza kogoś, gdyż z pożytkiem słucha on tego, co rozbrzmiewa przez posługę drugiego; to znów porusza innego, gdyż wyraźnie brzmi mu to, co inni powinni usłyszeć”. I dalej Grzegorz kontynuuje tę samą duchową dialektykę słowa Bożego, które także buduje i kształtuje wspólnotę kościelną. Nikt nie może rościć sobie władzy nad Kościołem jak tylko słowo Boże! Droga duchowa tego, kto przewodniczy wspólnocie, jest związana z postępowaniem w wierze braci i na odwrót: wzrost braci w wierze podtrzymuje wiara tego, który przewodniczy. W tym wspólnym słuchaniu Słowa miłość braterska ujawnia różne charyzmaty<sup>21</sup>.

## 2. Lectio biblica a prorocstwo

Czytanie Biblii wychowywało kościelną wspólnotę do żywego rozumienia charyzmatu prorockiego. Grzegorz tak kończy swoje du-

<sup>20</sup> *Hom. in Ez II, 2: PL 76, 948D-949A.*

<sup>21</sup> *Mor. 30, 27: PL 76. 569C-570A.*

chowe rozważanie nad księgą Hioba: „Cośmy o Hiobie rozważali, to się sprawdza w każdym członku Kościoła. Prawda o czymś, co się już dokonało, nie może prowadzić do utracenia z oczu tego, co się dopiero ma dokonać<sup>22</sup>. Jeszcze krócej Grzegorz ujmował ten „profetyzm sytuacji życiowej” każdego wierzącego w słowa aż gęste od znaczenia: „Wierzimy, że to się dokonało historycznie; mamy nadzieję, że powinno to spełnić się też i mistycznie”<sup>23</sup>. Według Grzegorza trzeba koniecznie zachować stale obecną łączność między Duchem a Słowem, do którego równocześnie się odwołuje. W ten sposób przekracza się wszelką postawę wyłącznie moralistyczną na rzecz prorockiego powoływania się na „dzisiaj”, w którym ma się spełnić tajemnica miłości, do której Słowo wprowadza. Wzajemne przenikanie się Słowa i Ducha jest, na podstawie wielorakiego znaczenia Pisma Świętego, ujawnianiem się prorockiego dynamizmu tkwiącego w Biblii. Takie ujęcie jest obecne w tradycji Ojców, co też Grzegorz przekazał rzymskiemu Kościołowi, którego był przełożonym; w ten sposób położył fundament pod ową „lepszą drogę” średniowiecza. To Duch Święty jest obecny w Piśmie, a Jego głos przekazuje nam, co jeszcze mamy czynić: „Głosem piszącego przekazał nam, które Jego czyny mamy naśladować”<sup>24</sup>. Takie właśnie pojęcie naśladowania, w rozumieniu Grzegorzowym, zachowuje całą swoją obiektywną doniosłość historiozbawczą.

W pierwszej homilii na temat Księgi Ezechiela Grzegorz przedstawia wiernym Rzymu znaczenie prorocstwa w różnych jego aspektach. Powodem do takiego ukierunkowania jego biblijnej katechezy jest właśnie fakt, że nic innego poza Słowem, jako darem Ducha, nie jest w stanie ukazać działania Ducha w Kościele i w poszczególnych wierzących: jest to pneumatologiczny wymiar Kościoła. Ten sam Duch, który ogarniał i czynił prorokami, pobudza i czyni ludzi wierzącymi obecnie, udzielając im różnych charyzmatów i darów.

Grzegorz użyje tego samego wyrażenia na wyjaśnienie zarówno działalności proroków, jak i poruszeń „duchowych” każdego czasu: „Duch dotyka!”. To Duch dotyka, czyni prorokami i wybranymi.

<sup>22</sup> *Mor.* 35, 20: PL 76, 779D.

<sup>23</sup> *Mor.* 35,15: PL. 769B.

<sup>24</sup> *Moralia*.

Jest to leitmotiv pierwszej homilii Grzegorza na Ezechiela<sup>25</sup>. Duchowe znaczenie Biblii, które wychowuje Kościół posłuszny Słowu, w całej swojej rzeczywistości pochodzi od jedynego Świętego Ducha, który kieruje ekonomią zbawienia w jej przeróżnych objawach i różnorodności charyzmatów.

Wielkie doświadczenie duchowe Bożych mężów w księdze *logów* wskazuje, że byli oni pobudzani przez tego samego Ducha, który kierował prorokami i apostołami. Honorat i Benedykt to mężowie apostołscy ustanowieni przez Ducha jako ojcowie i nauczyciele wspólnoty kościelnej, której przewodniczyli.

Wydaje się, że nauczanie Grzegorza osiąga swój szczyt w opisowej definicji kontemplacji albo doskonałej miłości w komentarzu do Ksiąg Królewskich: „Kontemplacja jest cnotą, przez którą nie tylko poznaje się spisane Pismo Święte, ale przez nią rodzi się owo jeszcze nie spisane; i dzięki niej tym spisanim posługujemy się codziennie według woli Bożej”<sup>26</sup>.

Kontemplacja, która zgodnie z tradycyjną wypowiedzią jest szczytem pielgrzymki w wierze, rodzi się w historiozbawczym łożysku Pisma Świętego. Kontemplacja jest duchowym doświadczeniem „wielkich wydarzeń Bożych” (*magnalia Dei*) z pierwszego i drugiego Testamentu. Wśród tych „Bożych cudów” znajduje się i ten, którego obecnie doświadcza każdy wierzący posłuszny Pismu w konkretnej tkance codzienności. Jesteśmy tu blisko pojęcia obiektywnego duchowego doświadczenia, które rozwija się harmonijnie w Nowym Testamencie i dlatego staje się przymierzem wieczystym, darem od Ducha Pana Zmartwychwstałego udzielonym każdemu, kto wierzy, ma nadzieję i kocha.

### 3. Pismo święte wzrasta wraz z czytającym

Grzegorz twierdzi, że słowo Boże „rośnie” razem ze swoim czytelnikiem. Wzrost poszczególnego wierzącego w miłość dokonuje

<sup>25</sup> *Hom. in Ez* I,1: PL 76,786-795.

<sup>26</sup> Grzegorz Wielki, *In Librum I Regum*, III: CCL. 144, s. 293.

się w takim stopniu, w jakim czytane Słowo przenika Duch, który prowadzi i ożywia Pismo Święte. Służy to Grzegorzowi do komentarza słynnej wizji z pierwszego rozdziału Księgi Ezechiela: symbolicznego wozu i równoczesnego poruszania się tajemniczych żywych istot oraz kół owego wozu<sup>27</sup>.

Wierni, utwierdzeni w miłości, przez zrozumienie historii świętej sprawiają, że Biblia „odnawia się” razem z nimi przez nieprzerwane spełnianie się proroctw. Znaczyłoby to, że każdy wierzący na całe życie zabiera ze sobą w duchową podróż Pismo Święte, które przez to staje się historią miłości. VII homilia na temat I rozdziału Księgi Ezechiela służy jako najbardziej w całej Tradycji klasycy przykład opracowania życia duchowego: otóż to życie rozwija się równocześnie z natchnieniem obydwu Testamentów, zaś słowo Boże „przekłada” je na praktykę życia chrześcijańskiego. W ten sposób przekracza się prostą analogię duchową na rzecz wizji znacznie głębszej: zawsze dziejącej się historii świętej rzutowanej na różne czasy i chwile. Objawienie czerpie ten dynamizm z tajemnicy paschalnej, która w nim działa; wobec tego wzrost Słowa dokonuje się nie tylko przez subiektywne refleksje wierzącego, ale przez obecność Ducha w słowie Bożym, jakby wyniszczanie się (*kenosis*) Ducha w historii. tej sprawie trzeba także i to wiedzieć, że z biegiem czasu rosła wiedza Ojców duchowych<sup>28</sup>. I tak, według Grzegorza, Mojżesz miał więcej wiedzy duchowej od Abrahama; następni prorocy pojmowali więcej nawet niż Mojżesz, zaś apostołowie mówili nad prorokami. A ostatecznie im bardziej czasy dojrzewają w zeknięciu ze zbawieniem, tym bardziej i my stajemy się otwarci na tę duchową wiedzę. W słowie tkwi dynamizm przez dar Ducha, który działa stale i niezmiennie.

Doniosłe są słowa Grzegorza odnośnie profetycznego wymiaru w historii: „Im bardziej świat zbliża się ku końcowi, tym szerzej otwiera się nam dostęp do wiedzy wieczystej”<sup>29</sup>; im bardziej świat zbliża się do swej pełni zamierzonej przez Boga, tym więcej będziemy napełnieni wiedzą duchową. Prawem docelowym, które kieruje tą eschatologią historii, jest Chrystus, *cel Prawa ku usprawi-*

<sup>27</sup> Por. *Hom. in Ez* I, 7: PL 76, 843-848.

<sup>28</sup> *Hom. in Ez* II, 4: PL 76, 980B.

<sup>29</sup> *Hom. in Ez* II, 4: PL 76, 981A.

*dlwieniu wierzącego* (Rz 10,4). „Jest to cel, który nie pochłania, ale udoskonala”<sup>30</sup>.

Chrystus wypełnił prawo, gdy ukazał się jako Wcielony. Ale tyle jeszcze pozostało spraw, które mają się sprawdzić i spełnić! „Nowy Testament się skończy, gdy się wypełni”<sup>31</sup>.

I tak oto czytanie Biblii otwierało się na historię, osiągając pro-  
roczną perspektywę, które były natchnieniem całego średniowiecza,  
choć nie zawsze z takim rozeznaniem, jakie było właściwe Grze-  
gorzowi.

#### 4. Lectio biblica i historia

To umieszczenie kontemplacji nie tylko w granicach historio-  
zbawczych, ale w samejże dynamice, przez którą „rodzi się” Pismo  
Święte, skłania nas do pogłębienia historycznej perspektywy, ku  
której każde biblijne czytanie, o ile tylko prowadzone jest z wiarą,  
kieruje myśl Grzegorza. Stopniowanie duchowe „czytanie — roz-  
ważanie — modlitwa — kontemplacja — ewangelizacja” nie oznacza  
jedynie widoków na nowe życie wewnętrzne czy też na nowe sytu-  
acje psychologiczne, które mają niewątpliwie miejsce u każdego  
wierzącego w Słowo, ale ta „drabina” w stopniowaniu lectio biblica  
każe myśleć o prawdziwych i nowych perspektywach historycznych  
podległych osądowi według kryteriów słowa Bożego. Duchowość  
Grzegorza przedstawia się jako uzdolnienie do nowego, egzysten-  
cjalnego odczytania Słowa. Nieprzypadkowo Grzegorz objaśnia  
właśnie Księgę Hioba. Kościół w Rzymie znajduje się w podob-  
nym położeniu jak bohater tej księgi, którą Grzegorz komentuje  
w całości, dając odpowiedź na trudne pytania, które się nasuwają  
w tych tragicznych latach końca imperium, przeżywanych w świe-  
tle doświadczeń ewangelicznych. Sens pełny, czyli duchowy, to zna-  
czy przez Ducha zamierzony, niesie ładunek nadziei, podobnie jak  
to się urzeczywistniało w Księdze Hioba. Jej zakończenie opisu-

<sup>30</sup> *Hom. in Ez* II. 4: PL 76, 981.

<sup>31</sup> Tamże, 981-982.

je nowe życie, które Bóg zachował dla człowieka uwolnionego od próby: *Przyszli do niego wszyscy bracia, siostry oraz dawni znajomi i wspólnie z nim zasiedli w jego domu do stołu* (Hi 42,11). Grzegorz objaśnia ten tekst, przechodząc od sensu dosłownego do alegorycznego, czyli od Chrystusa do Kościoła: „Wobec tego, że Chrystus i Kościół, czyli Głowa i Ciało, jest jedną osobą, często uważamy za wskazane raz określać Go jako Głowę, to znowu jako całe Ciało”<sup>32</sup>. Zwraca tu uwagę wielka troska historyczna, którą Grzegorz głęboko przeżywa: właśnie poprzez znaczenie alegoryczne chce włączyć do tekstu biblijnego również swoją słuchającą wspólnotę. Jego pragnieniem jest też niewątpliwie wielki powrót narodu hebrajskiego do uznania Chrystusa Pana. W obecnym położeniu Kościół odczuwa brak narodu żydowskiego, ale „gdy przyjdzie Eliasz”, zbierze wszystkich i tajemnica dokona się w pełni.

Przystąpmy do bezpośredniego komentarza wiersza 11-go: „Wtedy wszyscy bracia i wszystkie siostry przybędą do Chrystusa, gdy naród żydowski nawróci się do Chrystusa”. Ale to nawrócenie dokona się jedynie przez zwycięstwo słowa Bożego. Będzie to „przewspaniała uroczystość”, liturgia jedyna w swoim rodzaju, ta uczta, która przyłączy Hebrajczyków do wierzących w Pana. W grę wchodzi w gruncie rzeczy odkrycie duchowego znaczenia Pisma Świętego, które i bracia Hebrajczycy sobie przyswoją. „Wtedy chleb spożywać będą w Jego [Boga] domu, widząc niższość służebnej litery [Starego Przymierza], w Kościele świętym karmiąc się mistycznym słowem niby samym mięszem owocu”<sup>33</sup>. Warto byłoby przeglądnać cały tekst Grzegorza, by prześledzić, jakie bogactwa ukrytych w historii perspektyw kościelnych wynikają z takiego „czytania duchowego”. Odnośnie relacji Kościół — naród żydowski Grzegorz okazuje się człowiekiem umiarkowanym w trudnej sytuacji, nad którą Kościół biedził się od wieków. Można sądzić, że taka życzliwa postawa względem Żydów może wpływać jedynie z wychowania na słowie Bożym.

Inny wymiar historyczny, na który Grzegorz zwraca uwagę w swojej *lectio biblica*, to powołanie pogan, nowych ludów, nawet gdy te

<sup>32</sup> *Mor*: 35,14: PL 76, 762C

<sup>33</sup> *Mor*: 35,14: PL 76,763 BC.

„nowe ludy” przychodzą z wojną, by zrujnować Rzym. Komentarz do Hioba, który pomyślany jest jako słowo pociechy dla rzymskiego ludu, tak doświadczonego przez Longobardów, zmierza do wskazania nowej drogi historycznej dla Kościoła, opowiadającego się za owymi nowymi ludami dzięki posłudze Grzegorza i jego braci mnichów — poprzez krzewienie Ewangelii.

Powiedzieliśmy przedtem, że Grzegorz — wobec swego ludu — zajmował się komentowaniem Hioba, gdy doszła go wiadomość o nawróceniu Anglików. „Patrzcie, patrzcie - wołał — ta Brytania, która nie umiała się wyrażać inaczej jak tylko po barbarzyńsku, teraz rozbrzmiewa hebrajskim «alleluja»”<sup>34</sup>. Grzegorz objaśnia prorocstwo o „nowej świątyni” oglądanej przez Ezechiela (Ez rozdz. 40), kiedy zmuszony jest oznajmić o burzeniu kościołów przez Longobardów. Ponieważ zaś razem z burzonymi kościołami zabijano i ludzi, papież, pogrążony w smutku, nie zdołał już dalej objaśniać proroka. Mimo tego wszystkiego Grzegorz jest pełen nadziei, gdyż „nową świątynią”, którą Ezechiel oglądał, są nie tylko jego (Grzegorza) wierni, ale też nowe ludy, które przez jego nauczanie otworzą się na przyjęcie wiary. Grzegorz nie marzy o nowej polis, gdyż tą nową świątynią oglądaną przez proroka są biedacy Rzymu, a nawet sami barbarzyńcy.

„Czym jest świątynia, jak nie wiernym ludem? Jak mówi Apostoł: *Świąta jest świątynia Boga, którą wy jesteście*. A co jest ołtarzem Pańskim, jeśli nie serce uczciwie żyjących wiernych? (...) Przeto słusznie mówimy, że serce człowieka jest ołtarzem Pańskim, gdzie płonie ogień skruchy, a ciało ludzkie spala się dla Boga jako ofiara”<sup>35</sup>.

Grzegorzową spuściznę przejmie Beda w nowym Kościele, który nawróci się przez słowo głoszone przez rzymskich mnichów wysłanych do Brytanii przez Grzegorza. Kościelna tradycja anglo-germańska rośnie przez *lectio biblica*. W tym duchu Beda interpretuje „świątynię pierwszego (tj. Starego) Testamentu”. Kiedy mówi o jej kolumnach, jego myśl wznosi się do Grzegorza i apostołskiego charyzmatu przysłanych przez niego ewangelizatorów. Oni są kolumnami nowej wspólnoty kościelnej, zasadzonej przez przepo-

<sup>34</sup> *Mor* 27,11: PL 76, 411A.

<sup>35</sup> *Hom in Ez* II, 10: PL 76,1069C.



wiadanie ewangelicznego słowa. *Lectio biblica* Bedy jest profetyczną lekturą pełną apostołskiego entuzjazmu, w jakim żyje jego Kościół, zapoczątkowany przez refleksję nad słowem w czasie mniszej misji Grzegorza. Nie ma tam jeszcze śladów tej dosłowności biblijnej o zabarwieniu teokratycznym, która weźmie górę w epoce Karolingów i która będzie paraliżować rozumienie Kościoła, z taką duchową świeżością prezentowanego przez Grzegorzową *lectio biblica*.

### 5. *Lectio biblica* jest wierzącemu nieodzowna w każdej sytuacji życiowej

Laik żyjący w świecie nie jest kimś gorszym niż duchowny. Teodor, lekarz tak drogi Grzegorzowi, zasłużył sobie na delikatne upomnienie, gdyż nie znajdował już czasu, by się zmobilizować do codziennego *lectio divina*, jak to czynił w okresie gorliwości. Grzegorz zachęca go, by się o taki czas postarał: „Proszę, byś codziennie rozważał słowa Stwórcy twego. Ucz się serca Bożego w słowach Bożych, byś goręcej zatęsknił za tym, co wieczne”<sup>36</sup>. Opatowi Janowi zaleca gorąco porządek w klasztorze i przykładanie się „do czytania i modlitwy”<sup>37</sup>. Z tą samą zachętą zwraca się do jego mnichów: „Pośród braci, których spotykam w twoim monasterze, nie znajduję takich, co by się poświęcali czytaniu [Biblii]”<sup>38</sup>, i z jakimże bólem dodaje: „Zaniedbujecie poznawanie przykazań Boga”<sup>39</sup>.

Istnieje wyznanie Grzegorza odnośnie słowa Bożego; pozostanie ono testa mentem przekazanym Kościołowi Rzymu. Grzegorz objaśnia słowa Księgi Ezechiela 3,17: *Synu człowieczy, ustanowiłem cię stróżem*. Zapadły one w jego serce jak ostry miecz: „Jakże surowo brzmią dla mnie słowa, które wypowiadam. Takim mówieniem siebie samego ranię, albowiem nie głoszę, jak należy, ani też, choć głoszę, jak umiem, życie nie idzie za słowami. Wciągany stopniowo w niepotrzebne rozmowy, zaniedbuję z lenistwa i opieszałości zachęcać

<sup>36</sup> Grzegorz Wielki, *Listy* IX 31: PL 77, 706B.

<sup>37</sup> *Listy* III, 3: PL 77, 605C.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> *Listy* III, 3: PL 77, 606A.

i budować bliźnich. W obliczu Boga stałem się niemową i zarazem gadatliwym: milczącym w sprawach koniecznych, a gadatliwym w niepotrzebnych. Ale oto słowa Boże o życiu stróża przynaglają mnie do mówienia. Nie mogę milczeć, a jednak lękam się, by własna moja mowa mnie nie potępiła. Będę jednak mówił, będę mówił, aby miecz słowa Bożego również przeze mnie przechodził ku zbudowaniu ludzkich serc. Będę mówił, będę mówił, aby mowa Boga wybrzmiała przez moją posługę, nawet przeciwko mnie samemu. Nie przeczę, że winien jestem, widzę swoją ociężałość i nie dbalstwo. Może u łaskawego Sędziego samopoznanie winy wyjedna przebaczenie”<sup>40</sup>.

## 6. Lectio biblica: spuścizna apostołska i mądrość rzymskiego kościoła

Potraktowaliśmy obszerniej duchowe nauczanie Grzegorza Wielkiego zawarte w lectio biblica, gdyż jest ono spuścizną apostołską w Kościele rzymskim i rękojmią charyzmatu rozeznania. Podczas gdy wielostronnie przeanalizowano akcję społeczną Grzegorza, nie było dostatecznej refleksji nad istotną spuścizną, którą Grzegorz pozostawił Kościołowi rzymskiemu: jest nią prymat słowa Bożego. *Regestum* Grzegorza w swoim duchu (*animus*) może być odczytywane w dialektycznym związku z nauczaniem, które papież przekazuje Kościołowi rzymskiemu przede wszystkim przez swoje komentarze biblijne. Obrona ubogich przeprowadzona przez Grzegorza w *Homilii 40 na Ewangelię* to prorocka intuicja, a zarazem przejaw posłuszeństwa Ewangelii. A są one podstawą nowego ducha, którym Grzegorz otwierał się ku odnowieniu mas ludowych w służbie dóbr Kościoła, prawdziwej własności biedaków. Uważamy, że nieprzypadkowo Grzegorz łączy cud uwolnienia biednego od ucisku despoty z uważnym lectio biblica Benedykta: „Podczas gdy czytał wzrokiem przez Ducha oświeconym, spojrzawszy na wieśniaka, sprawił, że opadły kajdany, w których jęczał ów biedak ciemniony przez Gota

<sup>40</sup> *Hom. in Ez* 1,11: PL 76, 907C-908A.

<sup>41</sup> Por. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelię* II, 40: PL 76,1301-1312.

[Galię]”<sup>42</sup>. Słowo Boże to wielkie wyzwolenie, także przez braterską pomoc tego, kto wiernie się poświęca czystym sercem.

Przy końcu wielkiej tradycji patrystycznej Grzegorz przekazuje Biblię nowym ludom, a jest to spuścizna Kościoła. Na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia — przedstawicielami tych czasów mogą być: św. Piotr Damiani, św. Bernard, Rupert z Deutz i duchowe doświadczenie, którego ci Ojcowie są nosicielami — zostaje uwydatniony skarb Pisma Świętego, uważanego za dar życia w Kościele i sprawdzian duchowego doświadczenia przeżywanego w pluralizmie charyzmatów

Nasza analiza zatrzyma się przy Piotrze Damianim i Bernardzie, którzy modelowo reprezentują ciężką pracę tego przejścia kulturowego i religijnego w wiekach XI i XII, dokonanego wskutek pewności obiektywnego znaczenia *lectio biblica*.

Patrystyczna *lectio biblica* jest jeszcze daleka od *lectio-disputatio*, która przed Pismem Świętym otwiera nowe horyzonty. Ta nowość będzie, z punktu widzenia eklezjologicznego, ambiwalentna. Niewątpliwie dodatnią jej stroną będzie głębokie wczuwanie się w historię, na którą stary monastycyzm praktycznie się zamykał. *Lectio biblica* zostanie pogłębiona także w swej obiektywności. Ukażą się bardziej niż dotychczas zróżnicowane „stany ducha”, dla których oparcie znajduje się w słowie Bożym. *Lectio-disputatio* odkryje nowe perspektywy teologiczne, dostrzeżone pod natchnieniem Arystotelesowskiej metafizyki. Jednak pojawiają się i negatywy: traci się z oczu wizję Kościoła jako wspólnoty, mocno zakorzenioną w jedności obydwu Testamentów, wizję, którą karmiła się przez stulecia pobożność Kościoła. Liturgia, obciążona alegoryzowaniem, nie będzie już sprzyjać jednolitej duchowości. Różne „pobożności” (*devotiones*), coraz bardziej wyrażające prywatne przeżywanie wiary, są sygnałem nowych nurtów w rozumieniu duchowości. To właśnie jest owa ambiwalencja. Monastycyzmowi ówczesnemu zabraknie prorockiego ujęcia nowych czasów. Kościół, widziany głównie w optyce hierarchizacji, zamknięty w teokratycznej arogancji, której czas już jednak minął, spóźni się w odczytywaniu ducha nowych czasów.

<sup>42</sup> *Dial.* II, 31.

# ROZDZIAŁ 3

## Lectio biblica — duchowy pokarm nadziei w kościele, najbardziej żywotny w wiekach XI-XIII

### 1. Św. Piotr Damiani

Św. Piotr Damiani (+1072), zaangażowany w reformie kościelnej XI wieku, swój program tejże reformy niezmiennie ożywia kontaktem ze słowem Bożym. Nie bez powodu, jak sądzimy, adresuje do swego przyjaciela Hildebranda (Grzegorza VII) dzieło *Opusculum XXXII* o przestrzeganiu Wielkiego Postu<sup>43</sup>. Jest to czytanie duchowe, które osnuwa na kanwie wyjścia Izraela z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Kościół w XI wieku prowadził walkę przeciwko świeckiej inwestyturze w obronie swej wolności. Natomiast zwolennicy Grzegorza uważali to za bój o absolutny prymat papieża z pominięciem komunijnego aspektu Kościoła. Piotr Damiani, przeciwnie, dzięki głębokiemu zrozumieniu biblijnemu i poszanowaniu tradycji świadczy o Kościele jako komunii, powołując się, obok autorytetu papieża, na wiążącą moc synodów i żywotną obecność laików w Kościele. W tych wymiarach zostaje umieszczona lectio biblica w *Opusculum XXXII*.

<sup>43</sup> Św. Piotr Damiani, *Opuse XXXII* PL145, 543-560.

Wszystko, co dokonało się w przeszłości, a zostało opisane w Piśmie Świętym, Damiani stosuje do obecnych czasów Kościoła. Mogła się bowiem rodzić pokusa ignorowania biblijnej historii, jako już przebrzmiałej. Piotr Damiani, idąc za Orygenesem, wypowiada swą ideę, nawiązując do historii wyjścia narodu izraelskiego z Egiptu do Ziemi Obiecanej: „Uważamy, że bez pożytku będzie (...), gdy historia opowiadać będzie o samych wydarzeniach tylko, (...) a nas by to niewiele dzisiaj obchodziło”<sup>44</sup>. Wiecznotrwałość historii świętej na tym właśnie polega, że Bóg mówi do nas przez wydarzenia w jakimś przeszłym czasie. Nie bez powodu uznaje się, że Mojżesz mówi w imieniu Pana! Piotr Damiani zdecydowanie broni sensowności historii jako dzieła Boga ojców w niej obecnego. Stąd prawo „hermeneutyki głębi”: „To, co się wtedy dokonało dostrzegalnie, my pojmujemy duchowo: dawny wiek pracował dla naszego czasu”<sup>45</sup>. To wszystko, co się wtedy dokonało, przez duchowe rozumienie wymagane dla lektury Biblii ma wpływ na to, co konkretnie przeżywamy.

„Wtedy — teraz” (*tunc — nunc*) następują po sobie w tym dziele Piotra Damianiego i wyrażają dynamiczność jego duchowego spojrzenia. Św. Paweł potwierdza zresztą takie profetyczne odczytywanie historii, gdy odnośnie Starego Testamentu mówi: *Wszystko przydarzyło się im jako zapowiedź rzeczy przyszłych* (1 Kor 10,11). Wszystko zostało tak ustalone, aby zapowiadać naszą sytuację — czasy Nowego Testamentu.

Gdy przejdziemy od wypowiedzi o charakterze ogólnie metodologicznym do tematu ściśle określonego przez Piotra Damianiego jako „typ” biblijny, do sytuacji, w jakiej żył w tym czasie ze swoimi braćmi, będzie to niezwykle aktualne: życie chrześcijańskie jako nowy exodus, który się wzoruje na pierwszym Exodusie: już nie pod wodzą Mojżesza, który wyprowadza z niewoli egipskiej, ale Chrystusa, który nas wyzwala z wszelkiej niewoli. Z Nim następnie apostołowie są dla nas przewodnikami w naszym wyzwoleniu. Wobec tego Ziemią Obiecaną nie jest już Palestyna, ale „królestwo”, które dla nas zdobył Chrystus.

Nasz prawdziwy exodus polega na wyjściu z Chrystusem do Ojca. Losy Izraelitów dążących przez pustynię wyrażają „nadzieję

<sup>44</sup> Św. Piotr Damiani, dz. cyt., PL 145, 546B.

<sup>45</sup> Św. Piotr Damiani, dz. cyt., PL 145, 546D.

w wierze”, dopóki się nie dojdzie do ogrodu z Pieśni nad Pieśniami, by się cieszyć z Oblubieńcem, co stanowi wizję ostateczną. Zakończenie *Opusculum XXXII* zadziwia stylem personalistycznym. Wyjście z Chrystusem prowadzi do Ziemi Obiecanej, którą jest Ewangelia: „do ziemi, że tak powiem, opływającej mlekiem i miodem, czyli obfitującej w tajemnice człowieczeństwa i bóstwa Chrystusa; po czym do zrobienia pozostaje nam już tylko w Jerozolimie, tj. w naszym sercu, zbudować Panu świątynię”<sup>46</sup>. Ozdobą tej świątyni są cnoty, zwłaszcza miłość Boga i braci.

Bardzo ważne wydaje się odzyskanie przez Piotra Damianiego tej w najwyższym stopniu pogłębionej, a zarazem osobistej dynamiki kultu, streszczającego się w miłości Boga i bliźniego, i to w czasie, w którym Cluny „odgrzebywało” starotestamentowy rytualizm ze szkodą dla egzystencjalnej odpowiedzi człowieka — „prawdziwej świątyni Ducha Świętego”. Nie mówimy, że kluniacki kult był w opozycji do chrześcijańskiego życia wewnętrznego, ale faktem jest, że stawał się on „kultualizmem” (*laus perennis*—wieczna chwała) i doświadczenie chrześcijańskie czynił mniej autentycznym. Mniej wyrażał znaczenie duchowe, czyli pełne, do którego zmierzał przeciw kultyczny wymiar pierwszego Przymierza przez łaskę Chrystusa Pana — który jest prawdziwą świątynią — i przez dar Ducha Świętego, który nas uczyni swą prawdziwą świątynią. Obecnie ta duchowa świątynia buduje się tylko przez miłość Boga i braci. To jest właśnie oryginalna myśl Piotra Damianiego — nie znajdziemy jej u Orygenesa, od którego przecież zależy cała struktura cytowanego dzieła. W grę wchodzi „uwewnętrznienie” całego kultu Starego Testamentu, kultu skoncentrowanego na Świątyni. Są to najpiękniejsze strońce św. Piotra Damianiego.

Zresztą idea wyjścia z Egiptu, pojmowanego w sposób duchowy przez Orygenesa, a potem przez Piotra Damianiego jako odnoszącego się do każdej ludzkiej sytuacji zmierzającej do powrotu przez Chrystusa do Boga — życie chrześcijańskie jako exodus — jest obecna w każdym nurcie historii zbawienia. Już u proroków z okresu wygnania i powygnaniowego wyjście z Babilonii przedstawia się jako „nowa chwila” wyzwolenia przez Boga, a jest to wyzwolenie,

<sup>46</sup> Św. Piotr Damiani, dz. cyt., PL 145, 559C.

które znacznie przewyższa to pierwsze — z niewoli egipskiej. Jest bowiem powszechniejsze, głębsze, bardziej osobiste (Oz 2,16nn). Inny temat biblijny, który Piotr Damiani odczytuje w duchowym znaczeniu, to nowe stworzenie. Jak w interpretacji prorockiej exodus prezentowany jest w kluczu coraz radykalniejszego uwewnętrzniania, aż do Jezusa, aż do Apokalipsy, tak też podobnie model „tygodnia stwarzania” z Księgi Rodzaju ujmują prorocy w kluczu coraz bardziej dynamicznym i personalnym, aż do nowotestamentowych *nowych niebiosów i ziemi nowej, w której mieszka sprawiedliwość*. Dla przykładu weźmy drugi list św. Piotra i Apokalipsę. Ojcowie tej epoki włączają się w tę prorocką interpretację, by w niej umieścić swoją nową antropologię człowieka odkupionego przez Chrystusa. Piotr Damiani w *Opusculum LX*, idąc za XIII rozdziałem *Wyznań* św. Augustyna i jego *Genesis ad litteram*, przedstawia tydzień stwórczy jako przykład „mistycznej antropologii” człowieka odnowionego na obraz i podobieństwo Boga po chrzcielnym nawróceniu: „Księga ta wzmiankuje, jak człowiek może się rozwijać i w jaki sposób powinien dochodzić do doskonałości — na ile można to stwierdzić na podstawie Bożego polecenia zawartego w opisie stworzenia świata”<sup>47</sup>. Mamy tu bardzo ważny klucz hermeneutyczny: od stworzenia świata (makrokosmos) do człowieka (mikrokosmos) na drodze jego doskonalenia się: „Gdyż człowieka nazywa się mikrokosmosem, czyli światem w miniaturze”<sup>48</sup>.

W tym kontekście materialnemu światłu dnia pierwszego odpowiada dar wiary: światło dla ducha, „ujawnienie wiarygodności [Boga]”<sup>49</sup>: drugiemu dniowi odpowiada dar „rozumienia Pisma”<sup>50</sup>: Pismo Święte jako „nowe niebo”, „nowy firmament”. Człowiekowi, stworzonemu dnia szóstego, odpowiada „człowiek doskonały”, który, jako owoc nowego stworzenia, *osądza wszystko, a przez nikogo nie jest osądzany*. W sobotę rozpoczyna się odpoczynek Boga, którym jest człowiek: „przeto świątynią człowieka jest Bóg, świątynią Boga zaś człowiek”<sup>51</sup>. Ukazuje się tu antropologia prorocka, odnowiona

<sup>47</sup> Św. Piotr Damiani, *Opusc. IX*, 1: PL145, 841B.

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Św. Piotr Damiani, dz. cyt., 2: PL 145, 841C.

<sup>51</sup> Św. Piotr Damiani, dz. cyt., 7: PL 145, 844C.

przez Chrystusa, w kluczu duchowego znaczenia słowa Bożego — fundament „mistycznej teologii człowieka”, tj. doświadczalnej relacji człowieka z Bogiem.

Znaczenie duchowe umożliwia w tym kontekście pogłębioną wizję całego stworzenia: człowiek, przez Boga stworzony, został odrodzony przez Chrystusa, do którego wszelkie stworzenie zmierza, któremu wszystko jest podporządkowane; człowiek doskonały przez miłość, która rozsądza i rozróżnia wszystko; „człowiek świątynią Boga” i „Bóg świątynią człowieka”. Jest to formuła syntezy relacji Bóg — człowiek, do której zmierza cała historia zbawienia. I tutaj duchowe znaczenie „prehistorii” z Księgi Rodzaju doskonale współbrzmi z tym, do którego prowadzi całe Pismo Święte, na które z kolei otwiera się liturgia, a potem ojcowie Kościoła. Wystarczyłoby przebadać Apokalipsę, w której występują tematy z pierwszego tygodnia Księgi Rodzaju jako ich spełnienie i uzupełnienie. Oprócz dwu wielkich tematów: „nowego exodusu” i „nowego stworzenia”, czyli życia duchowego widzianego jako „nowe stworzenie w pełnym znaczeniu” i jako „nowy exodus” z Chrystusem do Ojca, Piotr Damiani ofiaruje nam tematy bardziej specyficzne z życia zakonnego i życia chrześcijańskiego w ogóle. Zawsze potwierdzone biblijnymi świadectwami, nade wszystko jako rozwinięcie pierwotnego literalnego sensu biblijnego, życie monastyczne jest pojmowane w znaczeniu „bardziej duchowym”, bliższym specyficznej sytuacji wiernego, dla którego Piotr Damiani pisze. Warto zwrócić uwagę na samą terminologię przezeń stosowaną. Często w jego pismach znajdują się wyrażenia takie jak: „tajemnice niebiańskiego słowa”, „sakrament duchowego zrozumienia”, „jądro duchowego zrozumienia”, „ośrodek ducha”, „tajemnica duchowego pojęcia”, „zagadka typicznej figury”, „narzędzia duchowego zrozumienia”, „rozliczne tajemnice Pisma Świętego”, „duchowe zasmakowanie w literze”, „przeliczne tajemnice Starego i Nowego Testamentu”. „Tajemnica jest wewnętrznym składnikiem pojmowania życia i jego realizowania, jest to rzeczywistość ukryta pod nakreśloną literą, wskazana pod figurą”<sup>52</sup>.

Po tej linii interpretacji Biblii rozwijają się wszystkie biblijne komentarze w średniowieczu. Wyraźnie stawianie stanu zakonnego

<sup>52</sup> Por. F. Monticelli, *Il senso spirituale delle Scritture in Pier Damiano*, „Vita monastica”, XXVI, Camaldoli 1972, s. 155.



ponad każdy inny charyzmat kościelny prowadzi do zawężenia horyzontów: środowisko kościelne zawsze będzie ustępować „klasztorowi”; Kościół, owszem, ale Kościół elitarny. W komentarzu do Pieśni nad Pieśniami mnisi zwą się duchownymi w odróżnieniu od osób żyjących na świecie: „Dla was, bracia, trzeba poruszać inne sprawy niż te, z którymi zwracamy się do osób w świecie, albo w inny sposób”<sup>53</sup>. Im (tj. osobom w świecie) podaje się mleko, nie jędrny chleb. Natomiast duchowym pokarm „mocniejszy”, jak poucza Paweł swoimi słowami: *A głosimy to nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości, lecz pouczeni przez Ducha, duchowe sprawy tym, co są z Ducha, przedkładając* (1 Kor 2,13)<sup>54</sup>. I jeszcze Piotr Damiani: „*Głosimy mądrość między doskonałymi* (1 Kor 2,6); sądzę, że takimi właśnie jesteście, bo gdyby nie, to bez pożytku byłibyście od dawna zajęci niebieską nauką i ćwiczeni w głębokim zrozumieniu, dniem i nocą rozważając prawo Boże. Dlatego przygotujcie wasze usta nie na mleko, ale na chleb”<sup>55</sup>.

Monastycyzm zatem zawsze wybija się jako przejaw „Kościoła doskonałych”. Na swoim miejscu podkreślmy następstwa takiego zawężenia horyzontów w Kościele. W tej chwili chcemy podkreślić ścisły związek słowa Bożego i wspólnoty kościelnej. *Lectio biblica* żywi każdą społeczność wiary i mimo wszystko przekracza liczne nawet i rozmaite zacieśnienia horyzontów.

## 2. *Lectio biblica* a wzrost duchowy

Tym, co mocno i stanowczo będzie podkreślał także św. Bernard, jest głęboka zależność postępu duchowego od zrozumienia Pisma Świętego w wielorakim jego znaczeniu: historycznym, moralnym i mistycznym. Mając przed oczyma kontekst Pieśni nad Pieśniami — materiał, w którym Bernard obraca się po mistrzowsku — powiemy, że zrozumienie sensu historycznego (literalnego) wprowadza duszę do ogrodu oblubieńca (*in hortum*), sensu moralnego prowadzi

<sup>53</sup> Św. Bernard z Clairvaux, *Sermones super Cantica canticorum*, w: *S. Bernardi opera*, I, Editiones Cistercienses, Romae 1957, s. 3.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże.

do wnętrza jego domu (*in cellarium*), sensu mistycznego zaś wprowadza wierzącego do weselnej komnaty (*in cubiculum*). Sens moralny razem z mistycznym tworzą interpretację alegoryczną w różnych jej znaczeniach, inaczej sens duchowy. Zdaje się, że potrzeba podkreślić tę zbieżność postępu duchowego i różnych znaczeń Biblii w owym czasie — Bernarda — kiedy zarysowują się kanony nowego ukierunkowania duchowego, bardziej subiektywnego, bardziej psychologicznego. Toteż Bernarda trzeba czytać uważniej: jest on wiarygodnym pośrednikiem między tradycją patrystyczną a nowszymi czasami. Przykładem analiza tekstu z 92. mowy<sup>56</sup>, z którego wyłania się *lectio* przystosowana do nowej sytuacji, w jakiej żyje mnich z Citeaux. Słowo Boże w swoim znaczeniu historycznym i dosłownym przedstawia całą tajemnicę ekonomii zbawienia, przedziwne działanie Trójcy: stworzenie, odkupienie, chwałę niebieską: „Stary Testament poucza nas o stworzeniu i obiecuje pojednanie. Nowy Testament pojednanie ofiaruje i zapewnia bierzmowanie od Ducha”. Od tego pouczenia o różnych horyzontach Przymierza — Starego i Nowego Testamentu — dusza zostaje wprowadzona w moralny sens Biblii, czyli rozpoczyna się proces dostosowania Słowa do sytuacji wierzącego, w tym przypadku mnicha. Dyscyplina klasztorna nie jest już postrzegana w swoim charakterze normatywnym, regulującym zewnętrzne zachowania, lecz staje się miejscem wychowania ku wzrastaniu dzięki słuchaniu słowa Bożego.

Jakieśmy to już uprzednio zaznaczyli, klasztor bierze górę nad Kościołem. Nawet gdyby to było korzystne dla specyficznego charyzmatu monastycznego, to cierpi na tym kościelność. Moralne tłumaczenie Pisma Świętego wnosi w tej sytuacji nowy rys w odniesieniu podwładnego do superiora i współbraci między sobą — mianowicie superior zostaje pouczony, jak ma sprawować swój urząd. Klasztor, według Bernarda, staje się szkołą duchowego doświadczenia: „Najpierw zostaje się uczniem i wchodzi się do przybytku dyscypliny, w którym mistrz urabia nawyki ucznia przez różne cnoty, jak się to czyni przy przygotowywaniu rozmaitych przypraw. Tylko pod tym warunkiem człowiek duchowy może być wprowadzony w sekrety Bożego życia — *wprowadził mnie do swej komnaty*. Jest to

<sup>56</sup> Por. *S. Bernardi opera*, VI/1, Romae 1970, s. 346-348.

przybytek głęboki i ukryty, ale bynajmniej nie spokojny. Istotnie, chociaż on [oblubieniec, czyli Chrystus] rozporządza wszystkim z łagodnością, to chce mieć głos decydujący, dlatego nie zezwala, by kontemplujący, wzwyż porwany, odpoczywał sobie, ale w przedziwny sposób, chociaż słodki, trudzi go, gdy śpiewa i adoruje, i nie daje mu spokoju”.

Św. Bernard, jak niewielu w Kościele, wychowany w szkole Augustyna i Grzegorza, swój ojcowski charyzmat wykonuje w głębokim doświadczeniu wiary czy też mistyki, karmionej i ubezpieczanej ciągłą *lectio biblica*. Jest to dar, który literatura chrześcijańska czerpie z *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* Bernarda.

### 3. *Lectio biblica*: szkoła mistycznego doświadczenia

*Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* przedstawia się jako kontynuacja symbolu biblijnej Mądrości, gotującej ucztę dla tych, którzy przyjęli Jej zaproszenie. Według egzegezy patrystycznej Księga Przysłów, a potem Księga Koheleta są dwoma pierwszymi chlebami przedstawionymi w przypowieści Łukasza o natrętnym przyjacielu, który w nocy przychodzi budzić swego przyjaciela, aby mu dał „trzy chleby” dla niespodziewanego gościa (Łk 11,5-8). (Zakłada się, że wspólnota monastyczna zdolna jest posilać się chlebem, a nie zwyczajnym mlekiem dla początkujących). A tym trzecim chlebem jest *Pieśń nad Pieśniami*, podręcznik doświadczenia mistycznego. Inny symbol, też drogi starożytnej tradycji, to ten obrazujący życie duchowe jako wstępowanie po stopniach różnych pieśni: w ostatniej z nich, *Pieśni nad Pieśniami*, życie duchowe staje się wyśpiewywaniem radości. Każda chwila klasztornej życia to jakby doświadczenie którejś z pieśni pierwszego Przymierza albo też tzw. psalmów stopni, które towarzyszyły wstępowaniu Izraelitów do świątyni; one także były wyrazem życia w wierze karmionego słowem Bożym. Dlatego zakonnik będzie w stanie, przez tę pedagogikę wiary — wstępowanie (lub śpiew) od wiary płytszej ku głębszej — zaśpiewać ostatnią pieśń, wyśpiewaną w *Pieśni nad Pieśniami*. „Podobny śpiew odsłania duchowe namaszczenie i doświadczenie. Ci, co są doświadczeni,

rozpoznają ten śpiew jako własny, zaś niedoświadczeni będą go pragnęli nie tylko poznać, ale i doświadczyć. Nie mówi się tu o głosie wydobywającym się z ust, ale o symbolu serca; to nie dźwięk warg, ale uniesienie radością, nie harmonia głosów, ale woli. Nie słysząc go z zewnątrz, ale słyszy go tylko ten, kto śpiewa albo do kogo śpiew jest zwrócony, jak oblubienica słyszy oblubieńca. Przez pieśń weselną wyrażony zostaje śpiew duszy i radosne uściski duchowe, harmonia charakterów, zespolenie uczuć i miłość wzajemna”<sup>57</sup>.

Także Bernard na równi z Grzegorzem odczuwa potrzebę, by się posilać tym samym Słowem, które zaleca mnichom. „Kto łamie [chleb]? Ojciec rodziny. Poznawajcie Pana przy łamaniu chleba. Któż inny byłby sposobny do takiej posługi? Nie będę bezczelny, żebym się uważał za odpowiedniego. Nie patrzcie na mnie, jakbyście się tego po mnie spodziewali, gdyż i ja jestem jednym z tych, którzy oczekują, jak żebrak, razem z wami pokarmu dla mej duszy, pożywienia od Ducha (...). O Najłaskawszy, połam zgłodniałym Twój chleb moimi rękami (jeśli uczynisz mnie tego godnym), ale Twoją mocą”<sup>58</sup>.

#### 4. Lectio biblica: drabina do nieba

Dobrze będzie się odwołać do dziełka bardzo znanego w średniowiecznej tradycji monastycznej: *Rozprawa o sposobie modlitwy*, zwanego też *Drabina zakonników*. To dziełko, początkowo przypisywane św. Augustynowi, potem św. Bernardowi, w końcu odnalazło prawowitego ojca w Gwidonie, piątym przeorze klasztoru kartuzów. Jego stronice dają nam doskonałą syntezę wszystkiego, co myślą Ojcowie wczesnego średniowiecza o boskiej sztuce modlitwy. „Modlitwa jest mistyczną drabiną, która się wznosi z ziemi aż do Nieba. Szczablami są: święte czytanie, rozmyślanie, prośba i kontemplacja. To prawda, że niewiele tych szczebli, ale wszystkie są niesłychanej i ogromnej doniosłości. Przez nie rzeczywiście z ziemi dociera się aż na szczyt Nieba. Święte czytanie jest pilnym badaniem Pisma

<sup>57</sup> Por. *S. Bernardi opera*, I, s. 7-8.

<sup>58</sup> Tamże, s. 4-5.

□ Świętego za pomocą mądrości rozumu. Następnie rozmyślanie jest «przeżuwaniami» prawdy przez inteligencję. Zaś prośba wznosi zamiary serca ku Bogu, aby odsunął zło i udzielił dobra. Kontemplacja wreszcie jest smakowaniem wieczystych słodyczy<sup>59</sup>.

Ale autorowi bardzo leży na sercu, by uściślić swoją myśl. Ze szczególną uporczywością objaśnia każdy szczegół tego duchowego doświadczenia oraz owego niebiańskiego, boskiego pokarmu. Czytanie święte uważa za przenoszenie pokarmu do ust. Rozmyślanie jest tym samym co żucie zębami, aby rozetrzeć ten pokarm. Przez prośbę rozpoczyna się smakowanie pokarmu, a przez kontemplację ostatecznie korzysta się z połkniętego i przyswojonego pokarmu. Dla przykładu wystarczy wziąć pod uwagę werset z Ewangelii: *Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą* (Mt 5,8). Jakże krótkie to zdanie, a jak pełne znaczenia! To jakby kiść winogron stawiono przed oczy duszy, by pobudzić apetyt, spodziewaną przyjemność konsumpcji. Tymi słowami zwraca się uwagę, że znajduje się w nich coś dobrego. Ów „zwrot do serca” decyduje o pierwszej fazie nawiązania kontaktu z Bogiem. „Powrócę do serca mego i może zdołam zrozumieć i znaleźć tę czystość”<sup>60</sup>. Oto owoc świętego czytania. Ale w tym miejscu wkracza święte rozmyślanie, które przeżuje to duchowe grono przedstawione w zacytowanym biblijnym wierszu. Rozmyślanie to rodzaj prasy, w której ów cenny owoc zostaje zmiażdżony i wyciśnięty. Dusza dokonuje jakby przeglądu całej wielorakiej głębi tego wersetu: *Błogosławieni czystego serca*. Przykładem jest prorok, który opiewa chwałę widzenia zastrzeżoną tym czystego serca: *Będę nasycony i upojony, gdy się objawi Jego chwała*. Te i tym podobne asocjacje coraz bardziej rozpalają duszę, by w niej dojrzało duchowe upodobanie. Natomiast rozmyślanie uważane jest za zmysł duchowego powonienia, wyczulonego na woń prawdy. Ale dopiero przez modlitwę budzi się święte pragnienie duszy. Samo rozmyślanie, utrzymujące duszę w trwożnym poszukiwaniu, sprawiałoby ból, gdyby mu modlitwa nie otworzyła bramy do miłego zasmakowania i do żywego i życiodajnego doświadczenia. I dlatego dusza modli się: „O Panie, który nie pozwalasz sobie oglądać nikomu jak tylko nieskalanym i czystego serca, czytając, badałem,

<sup>59</sup> *Rozprawa...*, roz. I.

<sup>60</sup> Tamże.

poszukiwałem w rozmyślaniu wszelkich aspektów czystości serca. Szukam Twego oblicza, Panie, Twego oblicza na nowo poszukuję. Długo przemyślałem w moim sercu i w rozmyślaniu zapalało się moje serce coraz większym pragnieniem poznania Ciebie. Gdy łamiesz dla mnie chleb Pisma Świętego, znajduję tam dużo wiedzy o Tobie, a im lepiej Cię poznaję, tym bardziej roznieca się we mnie pragnienie głębszego poznania, jednak nie w naskórku litery, ale w głębi doświadczenia. Panie, proszę o to nie w imię moich zasług, lecz jedynie przez Twe miłosierdzie. Jestem duszą na wskroś grzeszną i niegodną, ale i to prawda, że szczenięta dostają okruszyny ze stołu ich pana. Udziel mi, Panie, zadatku przyszłego dziedzictwa, bodaj kropelki niebieskie j ulewy, która by odświeżyła me wyschnięte gardło: ja, Panie, płonę miłością!”<sup>61</sup>. Po tej gorącej modlitwie, jakby w rozkochaniu duchowym („tymi zaklęciami przyzywa oblubieńca”), zanim się błaganie skończy, Pan, który tego właśnie błagania oczekuje, wtargnie do duszy i spełni jej gorące pragnienie: „Strudzoną duszę orzeźwia, wyczerpaną do sił przywraca, wyschlą z głodu karmi i każe jej zapomnieć o tym, co na ziemi, przedziwnie wzmacniając pamięć o sobie, ożywiając, umacniając i orzeźwiając”<sup>62</sup>. Dusza zapomina wszelkiego uczucia zmysłowego i cielesnego, staje się prawdziwie duchową, „i cały człowiek staje się jakby duchowym”<sup>63</sup>. Ten najwyższy stan duchowy ujawnia się przez westchnienia i łzy świętej skruchy. Są to łzy szczęścia, łzy radości, słodkie łzy: „O szczęśliwe łzy! (...). W nich rozpoznaj, duszo, twego Oblubieńca, obejmij upragnionego”. Autor kończy słowami: „Panie Jezu, jeżeli te łzy teraz są takie słodkie już na samo wspomnienie o Tobie, to o ileż bardziej słodkie będą chwile, gdy dusza będzie przed Twym uwielbionym obliczem! Jeśli płacz za Tobą tyle daje słodczy, to jakaż ona będzie, gdy dusza zacznie się Tobą cieszyć!”<sup>64</sup>.

Książka ta zbiera i konkluduje wszelkie natchnienie i prorocstwo, duchowy i pełny sens natchnionego słowa zawartego w Piśmie Świętym. Nakreśla ona punkt, z którego już na ziemi ogląda się Raj, jak go oglądał święty Benedykt, i to mi się wydaje najbardziej logicznym

<sup>61</sup> Tamże, roz. IV

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Tamże.

podsumowaniem wszelkiej mniszej metody modlitwy. Jest ona powrotem do ojczyzny, którą jest Raj.

Rzecz jasna, że dla Gwidona (jak i wcześniej omawianych autorów) wszystko to jest sprawą Ducha, który działa w milczeniu duszy. Niedoświadczeni tego nie pojmują, dopóki sami nie zaczną pisać tej książki (którą napisał Gwidon) własnym doświadczeniem, pod dyktando Ducha: „Niedoświadczeni nie rozumieją, dopóki «jawniej» nie przeczytają w księdze doświadczenia, który ich pouczy niby namaszczenie”<sup>65</sup>. A więc mnisza problematyka duchowa, zawsze biblijna i kościelna, jest aktualną historią świętą — nie ustaniemy tego powtarzać na wszelkie sposoby. Święty Benedykt ogląda Raj za przykładem św. Jana w Apokalipsie. I podobnie jak św. Jan swoim objawieniem Raju kończy historię świętą, tak św. Benedykt, a z nim każdy święty mnich, zakosztowawszy Raju tu na ziemi, przez ćwiczenie się w miłości realizuje swoją ziemską podróż w wierze i nadziei, pewny, że został dopuszczony do oglądania Bożej chwały.

Modlitwa jest wspaniałą drabiną do Raju. Dlatego modlitwa mnicha, według stopnia jej czystości, jest spełnieniem zbawczego zamysłu Boga. W tym znaczeniu modlitwa może finalizować życie mnisze, jak i ostatecznie każde życie chrześcijańskie.

## 5. Duchowa metodologia czytania biblijnego —teologia zakonna

### a) Pierwszeństwo niektórych ksiąg Pisma Świętego czy niektórych tekstów biblijnych?

Umilowanie świętych Ksiąg stało się charakterystyczną, świetlaną cechą złotego okresu w zachodnim średniowieczu, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę spuściznę, która od Grzegorza przechodzi do Kościoła germańskiego, do mnichów. Budzi to naszą uwagę: należałoby znaleźć duchowe kryterium lektury Pisma Świętego, a wraz

<sup>65</sup> Tamże.

z tym odpowiedzieć na pytanie, którym księgom dawano pierwszeństwo i jak lectio biblica przygotowywała przejście do devotio. Dzięki Leclercqowi średniowiecze zostało odkryte jako epoka nauki pogłębionej teologicznie. Uwagę uczonych przyciąga zwłaszcza teologia monastyczna. Nauka starożytna, po przejściu reinterpretacji przez wielkich ojców Kościoła, niewątpliwie przeniknęła do wieku XIII, ale z pominięciem tego, co zostało powiedziane lub przeżyte w wiekach pośrednich: VI-XII. Jednak gdy się czyta uważnie całą literaturę teologiczno-duchową z powyższych wieków, zauważa się w niej żywą kontynuację Ojców, przede wszystkim wskutek obecności i nauczania Grzegorza Wielkiego. Grzegorz przekazał dalszym stuleciom swoją metodę czytania Biblii, przekazał Augustyna i duchowe doświadczenie monastycyzmu. Średniowiecze czerpało stąd inspirację do tego życia teologicznie pogłębionego, które słusznie otrzymuje nazwę teologii zakonnej.

Oto niektóre elementy niezbędne, według Leclercq, do poznania historii duchowości tamtej epoki: „Pismo Święte jest księgą; trzeba umieć ją czytać i uczyć się, jak ją czytać, podobnie jak się to czyni z innymi książkami. Najpierw trzeba przeprowadzać analizę słowną (...). Wyraźnie powiedziano na przykład w żywocie świętego Hugona z Cluny, że gramatykę uważa się za «wprowadzenie do Pisma Świętego». To zastosowanie gramatycznej analizy do Pisma ma jako skutek pewne przywiązanie do litery, co w dużym stopniu pomaga zrozumieć tekst i poszczególne słowa. Jednak to zastosowanie przez mnichów gramatyki do Pisma Świętego było przeprowadzane w sposób im właściwy, zgodnie z podstawowymi zasadami życia zakonnego (...). W klasztorze zwraca się uwagę raczej na czytelność i na pożytek, jaki odnosi on z Pisma Świętego”<sup>66</sup>.

Pismo Święte ma także odniesienie do doświadczenia duchowego. Tymczasem święte stronicę, na które i teologia scholastyczna jest ukierunkowana, podlegają ujęciom ściśle poznawczym, z zastosowaniem metafizycznej metody arystotelesowskiej, znamiennej dla nowej teologii scholastycznej. Zrozumiałym jest, jak bardzo dla takiej lektury Pisma Świętego, nie dającej odpowiedzi na życiowe problemy, pomocna okazywała się teologia zakonna, jako lepiej

<sup>66</sup> Por. Leclercq, *Cultura umanistica*, s. 92-93.



przystosowana do owego celu. Na podstawie teologicznie pogłębionej lectio biblica średniowiecze dojrzewać będzie do „psychologii religijnej”, do teologii sensów duchowych Biblii, a więc do jej poznania duchowego.

b) Żuć słowo Boże — przeżuwać je — smakować je.

Mówi się o św. Gertrudzie, że „z gramatyka stała się teologiem: oddaje się ciągłej medytacji ksiąg świętych, które stają się jakby plasterm miodu w jej ustach, mile brzmiącymi organami w jej uchu, powodem wielkiej radości dla jej serca”<sup>67</sup>.

O pewnym zakonniku, który bez przerwy się modlił, pisze Piotr Czcigodny: „Jego usta bez przerwy przeżuwały święte słowa”<sup>68</sup>. Usiłowanie zrozumienia Słowa to leitmotiv całej średniowiecznej hagiografii.

Święty Piotr Damiani, przedstawiciel bardzo żywej tradycji średniowiecznej, ukazuje zrozumienie Pisma Świętego jako wielki dar Ducha Świętego, z czego jako bezpośredni owoc wynika skrucha serca, osiągnięta przez oświecone zrozumienie tajemnic Boga i naszego istnienia. Św. Romuald (+1027), zauważa Piotr Damiani, zrozumiał wiele nowych tajemnic Starego i Nowego Testamentu. Wzdychał do tego, żeby mógł tonąć we łzach, ale chociaż czynił wiele wysiłków, nie potrafił wzbudzić doskonałej skruchy serca. „Pewnego dnia podczas odmawiania psalmów w celi natknął się na 8 wiersz psalmu 31, w którym pisze: *Pouczę cię i wskażę drogę, którą pójdziesz; doradzę ci, nie spuszczę oczu moich z ciebie*. W jednej chwili umysł jego został oświecony do zrozumienia znaczenia Świętego Pisma, a oczy łzami się napełniły, tak że od tego dnia, jak długo żył, płakał na zawołanie, a wiersze Biblii nie miały już dla niego sekretów”<sup>69</sup>. Mowa tu o pogłębionym czytaniu Biblii, która ze swej strony otwiera źródła czystej pobożności i oddania. Piotr Damiani tak dalej ciągnie o duchowym do-

<sup>67</sup> Św. Gertruda Wielka, *Legatus divinae pietatis... Solesmensem OSB. Monachijum cura*, Pictavii / Parisiis 1875, s. 8.

<sup>68</sup> Leclercq, *Cultura umanistica*, s. 94

<sup>69</sup> G. Tabacco, *Petri Damiani „Vita beati Romualdi”*, Roma 1957 („Fonti per la storia d' Italia”, 94), s. 68.

świadczeniu Romualda: „Nader często kontemplacja Boga tak go pochłaniała, że wybuchał płaczem, i rozpalony niepojętym żarem Bożej miłości, wołał: «Kochany Jezu, kochany, miodzie mój słodki, niewypowiedziane pragnienie, słodczy Świętych, zachwycie Aniołów» i podobne wykrzykiwał wyrażenia. Ale spraw, które on pod wpływem Ducha Świętego w rozradowaniu wypowiadał, my w ludzkiej mowie nie jesteśmy zdolni wyrazić. Przecież Apostoł mówi: *Nie umiemy się modlić tak jak trzeba; sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami* (Rz 8,26)”<sup>70</sup>.

Ten tekst Piotra Damianiego wyprzedza to, co u św. Bernarda znacznie później dojrzeje w postaci nabożeństwa do Jezusa. Ale warto pokreślić, że *lectio divina* wychowuje i podprowadza do nabożeństwa do człowieczeństwa Pańskiego, co jest cechą charakterystyczną następnej epoki życia Kościoła.

Św. Bernard w pierwszym rzędzie otworzy drogę do tej pogłębionej teologii. Dojrzewała ona pośród wiernej refleksji biblijnej, była celebrowana w liturgii, wyrażana najwznioślejszą poezją w jego *devotio*. Zatrzymajmy uwagę na lekcji ewangelicznej przekazanej nam w *Kazaniach na temat Posłanego* i w pochwalnej mowie o imieniu Maryja, w których, jak się zdaje, można pojąć tę wyjątkową perspektywę całości<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Tabacco, dz. cyt.

<sup>71</sup> „Zaś przy końcu wiersz: *A imię Panny: Maryja*. Porozmawiajmy trochę o tym imieniu, które znaczy «gwiazda morza» i do Matki Dziewicy dobrze się stosuje. Albowiem trafnie do gwiazdy jest przyrównana, gdyż podobnie jak gwiazda, nic nie tracąc, wysyła swoje promienie, tak Dziewica bez uszczerbku dla siebie rodzi Syna. Ani promień gwieździe nie umniejsza jasności, ani Syn Dziewicy nieskazitelności. Jest więc Ona ową gwiazdą pochodzącą od Jakuba, której promień cały świat oświeca, której blask jaśnieje na wysokościach i przenika głębiny ziemi. Nawiedzając też ziemię, ogrzewając bardziej myśli niż ciała, wzbudza cnoty i spala występki. To jest ta przesławna i czcigodna gwiazda, z konieczności podniesiona ponad to wielkie i rozległe morze, błyszcząca zasługami, oświecająca przykładami. O ty, co pośród potopu świata płyniesz rzucony wichrami i burzami, a maio po ziemi chodzisz, nie odwracaj oczu od światła tej gwiazdy, jeśli nie chcesz, żeby cię nawałnice pogrzyły! Gdy uderzą wichry pokus, gdy trafisz na przeszkody utrapień, spójrz na gwiazdę, wzywaj Maryję. Gdy fale pychy tobą miotają, fale ambicji, oszczerstw, zazdrości, spójrz na gwiazdę, wzywaj Maryję. Gdy gniew lub chciwość albo ponęta ciała łodzią myśli wstrząsa, spójrz na Maryję. Gdy przerażony mnogością swych występków, wstrząśnięty odrażającym stanem swojego sumienia, zatrwożony grozą sądu, spostrzeżesz, że otchłań przed tobą otwierać się pocznie, przepaść rozpaczy — myśl o Maryi. W niebezpieczeństwach, w uciskach, w zwątpieniu myśl o Maryi, wzywaj Maryję. Niech Ona z ust ci nie schodzi, z serca nie ustępuje; byś pomoc Jej modlitwy zyskał, kieruj się jej przykładem. Za Nią idąc, nie zbłądzisz, prosząc Ją, nie zwątpisz, o Niej myśląc, nie zginiesz. Gdy Ona cię podtrzyma, nie upadniesz, pod Jej opieką lękać się nie będziesz; gdy Ona poprowadzi, nie zmęczysz się, w przyjaźni z Nią młodość zachowasz, i tak sam doświadczysz, jak dalece słusznie powiedziano: *A imię Dziewicy Maryja*.

Księgą biblijną, którą w średniowieczu najczęściej się cytuje, jest Pieśń nad Pieśniami. W klasztornych bibliotekach znajdujemy mnóstwo dowodów świadczących, że ta księga i komentarze do niej były często czytowane. Leclercq pyta i zarazem odpowiada: „Co oznacza to zainteresowanie mnichów średniowiecznych Pieśnią nad Pieśniami? Dla nich ten dialog oblubieńca z oblubienicą odpowiada temu, co się dzisiaj nazywa psychologią głębi”<sup>72</sup>. Głębokie zrozumienie Biblii, które przenikało średniowieczną duchowość, znajdowało na stronicach Pieśni nad Pieśniami bardzo żywe i egzystencjalne wyrażenie oczekiwań Królestwa.

Eschatologia dla ludzi średniowiecza to nie były abstrakcyjne mrzonki duchowe, nie gubiono się w okultystycznych spekulacjach, lecz istotę eschatologii widziano w końcowym spotkaniu oblubieńca z oblubienicą — a jest to terminologia Przymierza Starożytności i Nowego Testamentu. Pieśń nad Pieśniami ceniono w średniowieczu przede wszystkim ze względu na jej wartość egzystencjalną, historyczno-profetyczną, której służyła *lectio biblica*; równocześnie poezja, właściwa Pieśni nad Pieśniami i oblubieńczej miłości, wprowadzała czynnik ludzki, który zawierał się również w duchowości klasztornej.

Prawdą jest, że idea sensu duchowego wyłaniającego się „z litery”, decydująca o sposobie odczytywania Pieśni nad Pieśniami, pochodziła z czasów patrystycznych; prawdą jest jednak również, że pogłębienie „litery”, którego dokonała omawiana tu przez nas epoka, prowadziło do sensu duchowego.

Leclercq twierdził, że wielkość średniowiecznej egzegezy monastycznej polega na wykazaniu jedności Pisma Świętego i że jej wymiar religijny i mistyczny odślania równocześnie jej słabość polegającą na nadmiarze dosłowności („literalności”)<sup>73</sup>. Eklezjologia tego typu gwarantowała jedność tajemnicy i wolność, z jaką się w niej (tajemnicy) poruszała: „Św. Bernard uważa Pieśń nad Pieśniami za

Ale trzeba się trochę zatrzymać, byśmy przechodząc tu tylko, mogli oglądać jasność takiego światła. Że posłużę się słowami apostołskimi: *Dobrze nam tu być* bo więcej da słodka Kontemplacja w milczeniu, niż wyjaśnić zdoła pracowita mowa, a także z pobożnej kontemplacji owej rozjarzonej gwiazdy więcej się zyska dla następnej rozmowy” (*S. Bernardi Opera*, I, s. 34-35).

<sup>72</sup> Leclercq, *Cultura umanistica*, s. 111.

<sup>73</sup> Tamże.

tekst kontemplacyjny (*theoreticus sermo*). Nie ma ona charakteru pastoralnego, nie naucza moralności, nie przepisuje uczynków do wykonania ani poleceń do zachowania, ani nawet roztropnych rad. Ale ten żarliwy język, ten dialog, który wyraża uwielbienie bardziej niż w którejkolwiek innej księdze Pisma Świętego, nadawały się świetnie do miłosnej i bezinteresownej kontemplacji<sup>74</sup>.

## 6. Egzegeza zakonna czy klerykalna?

Obecność św. Grzegorza oraz Bedy zapewnia wymiar historyczny średniowiecznemu czytaniu Biblii. Ale rosnąca przewaga zakonności, zawsze obowiązanej do stałości zamieszkania (benedyktynska i cysterska *stabilitas loci*), pozbawionej pierwotnego natchnienia do gorliwej ewangelizacji jak u Grzegorza, będzie powoli nakierowywać egzegezę duchową ku kontemplacyjnemu życiu wewnętrznemu, jeśli nie wprost do intymizmu<sup>75</sup>, który przerodzi się w nasilone moralizowanie wskutek przesadnego rozwoju „tropologii”, czyli sensu duchowego. Historia duchowości winna zauważyć, na jaki kryzys zanosi się w łonie jednolitej dotychczas perspektywy chrześcijańskiego doświadczenia wskutek tejże dwuznaczności samej *lectio biblica*. Ambiwalencję tego „duchowego przejścia” w *lectio biblica* zauważył o. de Lubac, i tego zjawiska pomijać nie możemy z powodu ograniczeń, jakim odtąd i nadal (aż do dziś) podlegać będzie duchowe doświadczenie w Kościele. Podczas gdy w epoce patrystycznej duchowe zrozumienie polegało przede wszystkim na przejściu od Starego Testamentu do Nowego, czyli na przystąpieniu do chrześcijańskiej wiary, to teraz, w łonie społeczeństwa już wierzącego, ale w którym wiara współistnieje ze świeckimi obyczajami, polegać ono zawsze będzie na „nawróceniu postępowania”, na przejściu od życia grzesznego do życia cnotliwego, od życia przeciętnego do życia duchowego, albo ściślej, w wielu przypadkach, od „świata” do „religii”. Potem opisywać ono będzie rozwój życia zakonnego i stopnie

<sup>74</sup> Leclercq, dz. cyt., s. 112.

<sup>75</sup> Intymizm — duchowość opierająca się przede wszystkim lub nawet wyłącznie na przeżyciach wewnętrznych (przyp. tłum.).

kontemplacji, jakie przechodzi sumienny zakonnik w swojej celi, a będą one charakteryzować postęp w rozumieniu Pisma Świętego. Nova et vetera. Trudno jest określić punkt początkowy, od którego taka ewolucja się rozpoczęła. W homilii na Ezechiela Orygenes rozróżnił trzy rodzaje sprawiedliwych, reprezentowanych przez Noego, Daniela i Hioba<sup>76</sup>. Tą drogą poszedł dalej Augustyn, Grzegorz Wielki, Izydor z Sewilli: „To trio przyjęte zostało przez wszystkich. Ma ono przedstawiać «trzy odmiany dobrego życia» albo «trzy stany wierzących w Chrystusa» (...). Ale — trzeba i to zauważyć — komentowanie tej idei bywa często jednokierunkowe i w jednym duchu: wyłącznie zakonnym. Na przykład: zamiast podkreślać, jak to czynił Izydor, że to rozróżnienie nie powinno szkodzić podstawowej jedności całego ludu Kościoła (...), zamiast głosić ze św. Grzegorzem i Rabanem Maurem, że małżonkowie, którzy «z obowiązku» ze sobą żyją, mogą być uczestnikami najwyższych łask kontemplacyjnych, niektórzy upierają się, że przeciwnie, owe trzy stany to są trzy stopnie (...). Albo też niektórzy twierdzą wręcz, że małżonków uznajemy za członków Kościoła tylko przez pobłażliwość wobec ich życia seksualnego. Inni tłumaczą, że małżonkowie tylko z biedą będą zbawieni, jedynie z miłosierdzia Bożego”<sup>77</sup>. „Według pewnych sposobów wyrażania się mogłoby się zdawać, że prawo eremitów i zakonników nastąpiło jako uzupełnienie mniej doskonałego prawa chrześcijan, które w swoim czasie nastąpiło po prawie Hebrajczyków”, a ono z kolei po prawie filozofów. Po prawie naturalnym, prawie litery i prawie łaski nadszedł wreszcie stan wzrastającej doskonałości: prawo reguły św. Benedykta. Podobnie nawrócony to już nie ten, co od błędu doszedł do prawdy, z pogaństwa czy judaizmu do Ewangelii, ale kto dla klasztoru „wyrzeka się «świata»”<sup>78</sup>.

Chcieliśmy wpierw streścić częściowo analizę o. de Lubaca, ponieważ ukazuje ona, w perspektywie uznanej powszechnie jego kompetencji, to przekształcanie się —zarazem pozytywnie i negatywnie — kościelnej duchowości komunii, istniejącej nawet w różnorodności charyzmatów, na duchowość mocno usubiektywizowaną. Subiektywizacja ta okazuje się również wtedy błędna, kiedy sam ter-

<sup>76</sup> De Lubac, *Esegesi medievale*, s. 1024-1025.

<sup>77</sup> Tamże, s. 1025-1055.

<sup>78</sup> Tamże, s. 1030.

min „powołanie” już nie wyraża powołania do łaski synów Bożych przez chrzest, natomiast oznaczać będzie powołanie zakonne. Sam chrzest wykazuje wówczas swoją niedoskonałość w kontekście „drugiego odrodzenia” — zakonnej profesji — które odpuszcza wszystkie grzechy. Życie zakonne będzie z tego powodu życiem apostołskim nie tylko dlatego, że naśladuje życie pierwotnej wspólnoty, ale przez przypisywanie mu bezwzględnej wartości, jako będącemu wzorem życia chrześcijańskiego. Bez wątpienia u różnych autorów zachodzą różne odmiany tego jednostronnego i kontrowersyjnego odczytywania Biblii. Nie u wszystkich dochodziło do takich skrajności braku wycucia estetycznego jak u premonstratensa Adama Szkota, który do Kościoła swej kanonickiej reformy stosuje to, co księga Rodzaju mówi o ziemskim raju — Edenie. Ale musimy stwierdzić, że została już odsunięta na drugi plan pewna linia: komunii Kościoła. Odtąd Biblia nie będzie już wychowywać wspólnoty wiernych do kościelnej komunii. Duchowość coraz bardziej staje się „cieplarnianą hodowlą”, klasztor „duchową oazą”, podczas gdy na zewnątrz jest świat, ...z którego trzeba wyjść!

Przyjdzie wprawdzie nowa (scholastyczna) metoda odczytywania Biblii, ale nie przeszkodzi ona złu silnej alegoryzacji liturgii, która oddalać się będzie coraz bardziej od historii i praktyki życia wierzącego. Wskutek coraz mniej misteryjnej wizji Kościoła kościelna komunია, dotychczas karmiona odczytywaniem Starego i Nowego Testamentu jako jedności, nie odzwierciedla się już w doświadczeniu teologiczno-duchowym praktyki kościelnej. Kościół pocznie zmierzać ku rozdziałowi: Kościół Wschodni odłącza się od Kościoła, który jest na Zachodzie, kładącego coraz większy nacisk na jednoczącym charakterze posługi hierarchicznej i kurii rzymskiej. Pojawia się nowy paradygmat eklezjologii i samejże duchowości katolickiej. Na przykład teksty na liturgiczne święto Trójcy Przenajświętszej stwierdzają, że wyznanie wiary potrzebowało uzwętrznienia przez datę w kalendarzu liturgicznym. Zapomniano o obiektywnej perspektywie chrześcijańskiej pobożności wyrażającej się przede wszystkim jako „wyznanie trynitarne”, które Biblia odślaniała w *magnolia Dei* jednego i drugiego Testamentu.

Proces wsteczny w duchowym czytaniu Biblii, wskutek rosnącej przewagi zakonników w Kościele, wyraził się też w masowej klery-

kalizacji, która, podobnie jak znaczenie zakonów, jednoznacznie będzie wyrażać tożsamość wspólnoty kościelnej w późnym średniowieczu.

Nadmierna dominacja jednego charyzmatu (hierarchiczno-urzędowego) wymagała również wypracowania własnej duchowości, co w średniowieczu było zawsze głęboko powiązane ze sposobami czytania duchowego Biblii. Liturgia staje się krańcowo kultyczna za wzorem kultu starotestamentowego, np. kontempluje się budowę świątyni jerozolimskiej, uprzywilejowaną rolę kapłanów i lewitów. Teokracja, która staje się teologicznym fundamentem świeckiej władzy papieskiej, powołuje się jednoznacznie na teokratyczne momenty historii Izraela. W kościelnym nauczaniu uderza zaskakujący brak głębokiego i całościowego czytania Nowego Testamentu, nade wszystko Janowych tekstów o darze Ducha Świętego dla wiernych, na których to tekstach wychowała się chrześcijańska katecheza pięciu pierwszych wieków, mająca na uwadze komunie kościelną, a nie „kasty sakralne”.

## 7. „Duchowość cieplarniana” —świętość dla wybranych? (Malraux)

Takie scentralizowanie „świętości” w klasztorze i w hierarchii faworyzowało niezliczone zastępy mnichów i wyświęconych do posługi duchowej. A co z ludem, co z pobożnością ludową? „Eklezjologia świętego Bernarda, po mistrzowsku przedstawiona przez Congara dwadzieścia lat temu, jest eklezjologią hierarchii, gdzie wszystko, co do niej nie należy, ma przede wszystkim być posłuszne, poddać się pod jej kierownictwo, gdyż tylko hierarchia jest w stanie ustalić, wypracować i wskazać drogę zbawienia. Dlatego właśnie św. Bernard (i wielu innych) nie widzi wiernych świeckich, nie docierają do niego najgłębsze ich życzenia, nie wyraża ich wymagań, zmartwień, problemowi przede wszystkim ich nowej rzeczywistości. Z tego punktu widzenia święty Bernard staje się przykładową postacią całej postawy Kościoła w stosunku do ludowego świata w XII wieku, niespokojnego i zapewne pragnącego poprawy swego

losu, ale niezdolnego jeszcze zauważyć, co wokół niego zaczęło fermentować i wzrastać. Wierni to głuptaki i wprost godni pogardy; taki surowy sąd wielu podzielało w Kościele tamtego wieku. Przebijają przezeń pogarda własnego czasu i tego, co nowego i żywego zaczęło się ujawniać<sup>79</sup>.

Tak będzie aż do duchowości krucjat i „świętej wojny”. Robi to wrażenie, gdy się widzi, że św. Bernard, komentując Pieśń nad Pieśniami w tonie zaiste natchnionym i z niewątpliwym pożytkiem dla doświadczenia duchowego, jednocześnie wychwala „świętą wojnę” i zarysowuje jej mistykę w swojej mowie pochwalnej ku czci templariuszy: „Zaprawdę, żołnierze Chrystusa ze spokojnym sumieniem prowadzą boje swego Pana, nie lękając się grzechu, gdy zabijają wrogów ani gdy życie tracą, gdyż śmierć zadana lub poniesiona dla Chrystusa nie ma w sobie nic zbrodniczego, a raczej jeszcze bardziej zasługuje na chwałę. Doprawdy, w jednym i drugim wypadku albo się zyskuje u Chrystusa, albo się zyskuje Chrystusa, który chętnie przyjmuje śmierć nieprzyjaciela tytułem zadośćuczynienia, a jeszcze chętniej ofiaruje siebie samego żołnierzowi na pociechę. Powiedziałem, że żołnierz Chrystusa spokojnie zabija, a jeszcze spokojniej umiera. Sam odnosi pożytek, gdy umiera, Chrystusowi świadczy przysługę, gdy zabija. Nie bez powodu przypasuje miecz: jest w służbie Boga przez odwet na złych i przez pochwałę dobrych. Zresztą gdy złoczyńcę zabija, nie może być uważany za zbrodniarza, ale by tak powiedzieć, zabójca złego człowieka jest mścicielem Chrystusa, w którego obecności zło popełniono, i obrońcą chrześcijan. A gdy zostaje zabity, nie powinno się mówić, że umarł, ale że cel swój osiągnął. Śmierć tego, który zagraża chrześcijaństwu, jest zyskiem dla Chrystusa, a śmierć, której uległ żołnierz chrześcijański, jest dla niego samego zyskiem. Z powodu śmierci poganina chrześcijanin ma chwałę, gdyż Chrystusa uwielbił; gdy to jest śmierć chrześcijanina, okazuje się hojność Pana, gdyż wzywa żołnierza do siebie, by mu wręczyć nagrodę. Dlatego gdy zginie poganin, a dokona się zemsta, rozraduje się sprawiedliwy. Gdy padnie chrześcijanin, powiedzą: «Czy jest nagroda dla sprawiedliwego? Tak, Bóg jest tym, który mu sprawiedliwość wymierza na ziemi». Chociaż wia-

<sup>79</sup> R. Manselli, *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma 1983, s. 178.



domo, że nawet pogan nie wolno zabijać, gdy w inny sposób da się odeprzeć ich ataki i prześladowanie przez nich wiernych, ale przynajmniej w obecnej sytuacji lepiej ich zabić, niż żeby różga grzeszników zwałała z nóg sprawiedliwych czy też żeby sprawiedliwi nie mogli przeciwstawić się złu. Jeśliby zaś chrześcijaninowi nie wolno było użyć miecza, to dlaczego niegdyś herold Zbawiciela przykazywał żołnierzom, żeby poprzestawali na zbrodnie, zamiast zakazać im wszelkiej służby wojskowej? Natomiast jeśli — przeciwnie (i to jest poprawne tłumaczenie) — taka służba jest dozwolona, ale tym jedynie, którzy noszą broń według porządku przez Boga ustalonego i nie oddają się lepszemu zajęciu, to komuż innemu moglibyśmy na nią pozwolić, jeśli nie tym, których ramię, dla dobra wszystkich, broni naszego «miasta silnego», Syjonu, aby po wypędzeniu zeń wszystkich przekraczających prawo Boże mógł doń bezpiecznie wejść *lud sprawiedliwy, strzegący prawdy*? Niechże bezzwłocznie zostaną rozproszone narody, które dążą do wojny, niechże zostaną przepędzeni ci, co nam zagrażają, niechże mają zagrodzony dostęp do Pańskiego miasta wszyscy sprawcy niegodziwości, którzy usiłują zrabować bezcenne bogactwa chrześcijańskiego ludu złożone w Jerozolimie, chcą bezcześcić święte przedmioty i prawem spadku zawładnąć świętym przybytkiem Pana! Niech obosieczny miecz wiernych skieruje się przeciwko przywódcy wrogów, aby w puch została rozbita wszelka pycha, która powstaje przeciwko właściwej nauce o Bogu, a potem przeciw wierze chrześcijan, *ażby nie wołały ludy: gdzie jest ich Bóg?*<sup>80</sup>.

Takie jest w ogólnych zarysach pokłosie nauki na temat Pisma Świętego jako normy duchowego doświadczenia, od Grzegorza Wielkiego, uznanego za ojca duchowego chrześcijańskiego średniowiecza na Zachodzie, aż do św. Bernarda, który pod tym względem uchodzi za „ostatniego z Ojców”. Szeroki wymiar kościelny, który Grzegorz przyznaje *lectio biblica*, będzie się kurczyć, torując drogę różnym napięciom historycznym, jakie przyjdzie Kościołowi przeżywać: od jednego Kościoła, ludu Bożego, dojdzie się do szczególnego, uprzywilejowanego klimatu kościelnego. Stworzą go „doskonali”, czyli mnisi, ostatecznie przejmujący dziedzictwo *lectio biblica*. Komentarz Grzegorza Wielkiego do Ezechiela był dedy-

<sup>80</sup> S. Bernardo, *Elegio della nuova cavalleria*, w: *Opere di S. Bernardo*, s. 445-447.

kowany chrześcijanom Rzymu i Longobardom, „barbarzyńcom”, którzy dobijali się do bram Rzymu w VI wieku. Ten komentarz dozna ewolucji w kierunku głębokich intuicji mistycznych, które potem zrodzą komentarz do Pieśni nad Pieśniami Bernarda. Ale ten ostatni jest już tylko dla elity, nie dla ludu, który Bernard niestety zlekceważy.

W całym tym przejściu od Kościoła jako ludu Bożego do Kościoła jako klasztoru *lectio biblica* pozostaje w roli sędziego, także dla tych kościelnych przemian. Ale pomoże ona także wytłumaczyć zasadniczy problem z życia Kościoła: jego podział. Optyka Kościoła jako ludu Bożego zawęzi się na korzyść optyki uprzywilejowanych (Kościoła-klasztoru), co odsłoni zubożenie kościelnej perspektywy i idące za tym reperkusje: odłączenie się Wschodu od Zachodu, co osiągnie finał w XI i XII wieku. Na ten rozłam złożą się jako składnik duchowy, co z tego powodu interesuje naszą historię duchowości, zapoznanie w kościelnej świadomości normatywnej roli Pisma Świętego jako najwyższego prawa wiary. W tej epoce złączyło się ono z tradycją patrystyczną na rzecz coraz bardziej jurydycznego pojmowania Kościoła, co traktowano jako głos Ducha Świętego. Nasza historia duchowości musi się wypowiedzieć co do tych ukierunkowań, obciążonych tak poważnymi następstwami. Gdy się chce pozostać wiernym istocie historii duchowości, to rozłam Kościoła w XI wieku należy naświetlić jego odniesieniem do normatywnej roli, jaką winna pełnić Biblia: Stary i Nowy Testament, które są źródłem prawdy w Kościele.

Przez *lectio biblica* docierała do Kościoła świadomość profetyczna, która rzucała światło na jedność Kościoła i zarazem na jego pluralizm. Jedność Testamentów gwarantowała misteryjną jedność Kościoła. Pluralizm historii zbawienia, jako dar Ducha od Zmartwychwstałego, nadawał kierunek wierze Ludu Bożego. Zwrot socjo-polityczny w epoce Karolingów głęboko uwarunkuje zachodni Kościół. Kontrowersyjne odczytywanie Starego Testamentu kładzie podwaliny pod teokratyczną i hierokratyczną teorię nowego ładu politycznego za Karolingów, która tym samym przechodziła do eklezjologii. Odtąd modelem przeważającym w celebracji liturgicznej będzie zawsze rytualizm kultowy Starego Testamentu, co z kolei będzie niosło absolutyzację urzędowego kapłaństwa. Oznacza to,

że zaczyna się arbitralne czytanie Pisma Świętego, czytanie wychodzące z już uprzednio dokonanego wyboru określonej interpretacji. Będzie to miało skutki duchowe, które na razie jeszcze umykają uwadze współczesnych. Rozwija się Kościół pojmowany statycznie, coraz dalszy od komunii i zbyt nastawiony na rozumienie siebie jako społeczności doskonałej. Takie określenie Kościoła nie odczuje już tajemnicy ekonomii międzytestamentowej; mimo zewnętrznych objawów pomyślności dokonuje się rozłam i zadomawia się on w samym łonie Kościoła. Zostanie zauważony, kiedy rozlegać się zacznie uporczywe wołanie o „reformę w głowie i w członkach”, czemu już jednak żadne próby reformacyjne zaradzić nie będą w stanie, gdyż żądanie dotyczyło nie tyle odnowy moralnej, ile raczej domagało się odnowy wizji Kościoła, a dokonać tego mogło tylko przywrócenie koinonii, czyli komunii, w posłuszeństwie Słowu.

## ROZDZIAŁ 4

# Zachodni monastycyzm: nauczanie „w duchu”

### 1. Kontemplacja paschalna

Średniowiecze zostało gruntownie wychowane przez „Bożych mężów”, kwalifikowanych świadków Bożego słowa. Dialogi Grzegorza są wzorem opowiadania hagiograficznego, które żywi wiarę całego średniowiecza. Już przeminął ściśle brany „rodzaj mistagogiczny” wielkiej tradycji patrystycznej: wkracza hagiografia jako mistagogia popularna, czy raczej jako „naoczny komentarz biblijny”, bardziej dostępny dla prostego ludu niż homilie czy komentarze sensu stricto. Wielka przewodnia myśl *Dialogów* Grzegorza Wielkiego ukazuje się w paschalnym wydarzeniu, o którym świadczą „mężowie Boży” z okolic Rzymu. Ich przykład służy ku zbudowaniu Kościoła i dla nauczania Pisma, które papież w tych latach wyjaśniał wiernym Rzymu. Bierze on pod uwagę księgę Hioba. „Przez wykład poznaje się, jak szukać i utrzymać cnotę, zaś w wyłożeniu znaków poznajemy, jak wyjaśniać to, co znalezione i zatrzymane”<sup>39</sup>. Niektórym, a są to ludzie na ogół prości, przykład człowieka Bożego służy lepiej niż teoretyczne pouczenie samego Pisma Świętego.

<sup>39</sup> *Diał* I.

Metodologia *Dialogów* wykazuje nam, że są one ludowym upowszechnieniem nauczania biblijnego. Przeplatają się tam „powiedzenia” Ojców lub samegoż Grzegorza i „dzieła”, czyny świętych, co jest metodą właściwą Pismu Świętemu. Wśród owych „powie-  
dzeń” wyłania się nauczanie wewnętrznych pouczeń Ducha Świętego (jako daru paschalnego) i nauka „mieszkania z sobą”<sup>40</sup>, czyli życia wewnętrznego, które jest owocem pouczenia wewnętrznego od Ducha Świętego. Na tych aspektach trzeba zatrzymać naszą uwagę. Życie duchowe wierzącego w Słowo w paschalnym „dzisiaj” rozwija się w szkole Ducha Świętego. To nauczanie Ducha Świętego jest, według Grzegorza, decydujące, a „Boży mężowie” uobecniają je we wspólnocie wierzących, gdyż pouczeni są bezpośrednio przez Ducha Świętego poza wszelką ludzką powagą i normatywnym urzędem nauczycielskim wspólnoty wierzących. W ten sposób łaska Zielonych Świąt jest zawsze żywa w Kościele. Grzegorz mówi o Bożym człowieku Honoriuszu, że nie chodził do niczyjej szkoły, gdyż dar Ducha przekracza wszelkie prawo. „Czasem trafiają się tacy, którzy zostają wewnątrz pouczeni przez Ducha tak dalece, że chociaż nie posiadają ludzkiego wykształcenia, to nie brakuje im uzdolnień do nauczania w sprawach wewnętrznych”<sup>41</sup>. Prawdą jest — przyjmuje Grzegorz - że zwykła praktyka wiary dopuszcza w Kościele jedynie braterskie uczniostwo, i nikt nie powinien pragnąć przełożenstwa, dopóki wpieryw nie nauczył się być posłusznym, choć z drugiej strony i to jest prawdą, że wspólna droga w wierze oraz ćwiczenie się w cnocie też są darem Ducha Świętego. W każdym razie Duch Święty jest bezdyskusyjnym nauczycielem Kościoła i wiernych przez Słowo. Pierwsza księga *Dialogów* mocno podkreśla prymat Ducha Świętego w kierownictwie, który jeszcze dzisiaj jest obecny w mężach Bożych jak niegdyś w prorokach i apostołach.

Równocześnie z nauczaniem Ducha Świętego tematem „mieszkania z sobą” jest wewnętrzne życie człowieka Bożego jako owoc Ducha Świętego. Druga księga *Dialogów*, tj. żywot męża Bożego Benedykta, jest odpowiedzią na to zagadnienie, odpowiedzią charakteryzującą życie duchowe monastycyzmu, które przez cały okres złoty powołuje się na Benedykta. Mistagogia, która się ukazuje w życiu Be-

<sup>40</sup> *Dial.* II, 3.

<sup>41</sup> *Dial.* I, 1.

nedykta, skupia się na tajemnicy paschalnej. Właśnie w dniu Paschy Benedykt z grotty, gdzie żył w ukryciu z woli Pana, został przekazany Kościołowi i „umieszczony jako lampa na świeczniku, by oświecał wszystkich w domu Pańskim”. Ale Pascha nasuwa duchowy temat Wyjścia, który Grzegorz ujął w terminologię bliską religijności filozoficznej (stoickiej i neoplatońskiej): „mieszkanie z sobą”, wspólne wielu wielkim nurtom myślowym. Grzegorz przedstawia je w kluczu ewangelicznym. Otóż Benedykt rozpoczyna swoje nawrócenie od ucieczki przed powiązaniem z rodziną, aby się podobać jedynie Bogu, za przykładem Abrahama. Ale zamiast pustyni, tak drogiej pierwszym ojcom monastycyzmu, u Benedykta mamy „pustynię serca”. Benedykt demitologizuje materialną pustynię, ucieczkę ascetyczną sensu stricto, na rzecz prymatu pójścia za Chrystusem, wyznawania tajemnicy paschalnej i żywego dialogu z Bogiem, który w każdym z nas mieszka. Dla Grzegorza jest to punktem centralnym *Życiorysu Benedykta* i zagadnieniem naczelnym, które święty Doktor stawia w II księdze *Dialogów*. Nadto przewartościowanie to wyraża refleksję najbardziej duchową i jemu właściwą, którą Grzegorz rozwinął w swoich komentarzach do Hioba, do Ezechiela, do Ewangelii i w początkowym sformułowaniu teorii życia wewnętrznego, która legnie u podstaw rozwoju duchowego doświadczenia, także w znaczeniu przyjmowanym przez najnowsze szkoły. Pożytek z mieszkania z sobą, według Grzegorza, w swoich początkach płynie z faktu, że to „życie wewnętrzne” będzie równoznaczne ze zbawczym planem Słowa, z posłuszeństwem Duchowi Świętemu, z doświadczeniem paschalnym. To Duch Święty jest zwornikiem tej idei, i na próżno szukałoby się innego, sprowadzając życie wewnętrzne np. do jakiejś form psychologicznego intrawertyzmu.

„Nie jest dla mnie zbyt jasne, co by miało oznaczać: mieszkać z sobą samym”<sup>42</sup>. Jest to pierwsze zagadnienie w II księdze *Dialogów*. „Ten czcigodny człowiek — odpowiada Grzegorz, mając na myśli Benedykta — mieszkał z sobą samym, gdyż stale czuwał nad sobą, czując się zawsze pod okiem Stwórcy, zawsze badając siebie, i okiem duszy swojej nie błąkał się poza sobą”<sup>43</sup>. Dlatego jest podstawa do powiedzenia, że czcigodny Benedykt na tym odludziu mieszkał sam

<sup>42</sup> *Dial.* II, 3.

<sup>43</sup> Tamże.

z sobą, ponieważ czuwał nad sobą w granicach własnego sumienia, „na ile czuwał nad sobą w swojej myśli”<sup>44</sup>. „Natomiast gdy uniesienie kontemplacji porywało go w górę, wtedy opuszczał siebie, ale ponad siebie”<sup>45</sup>. Na podstawie tak sformułowanej teorii odnośnie mieszkania z sobą, czyli życia wewnętrznego, Grzegorz rozwija przypowieść ewangeliczną Łukasza o zagubionym, czyli marnotrawnym synu (Łk 15,11-32). Ta przypowieść jest dla niego przykładem na duchową drogę człowieka: nawrócenie wymaga nade wszystko sprawdzenia naszych myśli w świetle Paschy Pańskiej. Dlatego nie wchodzi tu w grę proces duchowy „sam na sam”, co sobie cenila filozofia neoplatońska, gdyż „mieszkanie z sobą” rozwija się do czynu w braterskiej wspólnocie i do paschalnej kontemplacji, czego Benedykt doświadczył przy końcu swego życia.

Kontemplacyjne doświadczenie Benedykta, przedstawione nam przez Grzegorza Wielkiego w 35 rozdziale II księgi *Dialogów*, pozostaje uprzywilejowanym wzorem, powiedziałbym nawet, że jedynym, dla każdej następnej refleksji (aż po św. Tomasza) na temat widzenia Boga w wierze. Tylko rozmowę Augustyna i Moniki w Ostii z IX księgi *Wyznań* można porównać z doświadczeniem Benedykta. I jesteśmy przekonani, że Grzegorz nawiązywał do Augustyna, gdy opisywał ekstazę Benedykta<sup>46</sup>: „Święty Benedykt oglądał Raj, podobnie jak go widzieli święci patriarchowie i prorocy Starego Testamentu, jak go widział święty Paweł. W tej to świetlistej smudze znajdował się Ojciec mnichów «przepełniony duchem wszystkich sprawiedliwych». Przez modlitwę wiodącą do kontemplacji i do ekstatycznej wizji dusza, będąca jeszcze w «drodze», z góry cieszy się radościami nieba”. Opierając się na opowiadaniu św. Grzegorza o ekstazie św. Benedykta, ukażemy teraz te jej aspekty, które nas najbardziej interesują.

- Ta ekstaza wiąże się bezpośrednio z modlitwą: „Podczas gdy bracia jeszcze spali, mąż Boży Benedykt wstał wcześniej, i czuwając w czasie przeznaczonym na nocną psalmodię i stojąc przy oknie po- grążony w modlitwie do Boga Wszechmogącego, mając oczy otwar-

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Por. św. Augustyn, *Wyznania*.

te, w ciemnościach nocy nagle dostrzegł, jak z góry, jakby deszcz, spływa światło jaśniejsze znacznie od tego dziennego”.

• Ta ekstatyczna modlitwa wyraża związek między stworzonym światem a Bogiem. „I zaszedł fakt bardzo cudowny podczas tej kontemplacji, gdyż jak to sam opowiadał, cały świat w jego oczach przedstawił się jakby zebrany w jednym promieniu słońca”. Grzegorz zaraz potem ukazuje maleńkość, niemal nicość tego świata, gdy się go widzi w Bogu i w Bożym świetle: „Dobrze sobie zapamiętaj, Piotrze, co ci teraz mówię. Dla duszy, która widzi Stwórcę, maleńkim jest wszystko co stworzone. Rzeczywiście, gdy widzi się choć trochę światła Stwórcy, wszelka rzecz stworzona wydaje się niewielka, ponieważ wskutek światła wewnętrznego widzenia myśl się rozszerza i tak dalece w Bogu się rozplywa, że się ponad świat wznosi i dusza jasnowidza przekracza wtedy samą siebie. I gdy tak zostaje porwana w to Boże światło, sama wewnątrznie zanurza się w wyższą sferę, a zdając sobie sprawę z tego, że jest wywyższona ponad siebie samą, spoglądając w dół, poniżej siebie, zauważa, jak nikłe jest wszystko na świecie, czego przedtem nie mogła wzrokiem objąć, gdyż była zbyt mała i zamknięta w sobie samej”.

• Ostatecznie ta najczystsza modlitwa św. Benedykta, doprowadzona aż do ekstazy, pozostaje w ścisłym związku z drogą powrotną człowieka do Nieba. Ekstaza wznosi św. Benedykta aż do widzenia Raju. Ten święty mąż, gdy podziwiał wszechświat sprowadzony do punktu w oślepiającym Bożym świetle, widział równocześnie duszę Germana, biskupa Kapui, jak ją aniołowie nieśli do Nieba po świetlistej smudze ognia. Tak razem z rzeczywistością świata, będącą zwiewnym cieniem przed Bogiem, mamy inną rzeczywistość: duszy wybranego, podniesionej do wielkości samego Boga, duszy niesionej przez aniołów do Nieba. Benedykt zakosztował tego złożonego doświadczenia mistycznego, gdyż choć bez wątpienia żył na tym świecie, to już znajdował się jakby w przejściu „poza ten świat”, dlatego, że prowadził życie „po anielsku” ukierunkowane na Niebo. Kiedy mąż Boży wierzy widzi kulę ognistą i aniołów wstępujących do Nieba, nie może tych rzeczy widzieć inaczej jak tylko w Bożym świetle. Wobec tego cóż dziwnego, że mógł widzieć świat skupiony przed sobą ten, który przez oświecenie rozumu znajdował się ponad tymże światem?



To, że cały świat widział zebrany przed swoimi oczami, nie znaczy, iż Niebo i ziemia doznały skurczenia, a raczej, że duch porwany do Boga został poszerzony tak dalece, iż mógł w Nim widzieć wszystko, co się znajduje „poniżej” Pana. Temu światłu, które przed nim zabłysło, odpowiada światło w myśli, które tak dalece poszerza ludzką zdolność pojmowania spraw niebieskich, że wszystko co stworzone wydaje się znikome<sup>47</sup>.

Właśnie pośród dwóch wielkich momentów paschalnych rozważanych przez *Dialogi* św. Grzegorza: światło nauki Ducha Świętego i paschalne doświadczenie Boga i świata należy umieścić duchowe świadectwo zachodniego monastycyzmu, który aż po XIII wiek powołuje się na św. Benedykta jako nauczyciela monastycznej karności i na św. Grzegorza Wielkiego jako szczególnie cenionego autorytetu w sprawie własnego doświadczenia Boga i życia duchowego. Rzadko kiedy w historii mieliśmy do czynienia z tak doniosłym wpływem pojedynczego zjawiska duchowego i kulturowego na całą epokę, jak to miało miejsce—w odniesieniu do całego średniowiecza—z benedyktyńskim monastycyzmem, który pod kierownictwem reguły Benedykta ducha swego żywi Pismem Świętym i myślą Ojca, jakim jest dlań Grzegorz Wielki. Ten monastycyzm w ciągu swej historii przeżywać będzie wyjątkowy pluralizm form duchowych dzięki niezwykłemu uzdolnieniu do inkulturacji w różnych sytuacjach historycznych i kościelnych w ciągu całego średniowiecza. Zdawałoby się, że Biblia, reguła Benedykta i nauczanie św. Grzegorza Wielkiego będą sprzyjać wytworzeniu się monokultury w owym monastycyzmie. Tymczasem w zadziwiający sposób nastąpi w nim zjednoczenie w pluralizmie darów i charyzmatów Ducha, choć nie zawsze w klimacie syntezy, co się w początkach udawało. Ten pluralizm tworzy bardzo interesujący obraz o podstawowym znaczeniu, tworzy pewien rodzaj archetypu duchowego stale przywoływanego w zjawisku benedyktyńskiego monastycyzmu.

Jedynym źródłem historycznym o mężu Bożym Benedykcie są *Dialogi* św. Grzegorza Wielkiego, który w drugiej księdze tego dzieła wygłasza pochwałę jego życia i mówi, że Benedykt napisał regułę

<sup>47</sup> B. Calati, *La preghiera nel Medioevo monástico occidenatale*, roz. VI-XII, w: *La preghiera* (pr. zbiór.), s. 450-451.

odznaczającą się głęboką mądrością. Przez tę źródłową zbieżność, jaką wykazują Grzegorzowe *Dialogi* i reguła Benedykta, powstają problemy odnośnie historyczności Benedykta i jego reguły (jako że nie mamy odnośnie niej żadnych innych źródeł historycznych). Ale jeśli uznamy autorytet Tradycji Kościoła i jego moc charyzmatyczną, zauważymy, że właśnie ta „ponad-historyczna” sytuacja Benedykta i jego reguły daje początkom monastycyzmu Benedykta znamię nadzwyczajnego charyzmatu. Na przykład nieprzypadkowo św. Beda, pisząc pierwszą historię narodu angielskiego, nawróconego do wiary przez przepowiadanie rzymskich mnichów wysłanych na tę wyspę przez św. Grzegorza Wielkiego, przywołuje pierwotny Kościół w Jerozolimie. Historia Anglików Bedy chce być („w duchu”) pewnego rodzaju powtórny odczytaniem Kościoła z Dziejów Apostolskich i rewokacją czasów apostoelskich, ponownie przeżywanych i aktualizowanych „teraz” w Kościele Anglików, z miejscowym zabarwieniem i z nowymi darami, którymi Duch ubogacił swój Kościół w Anglii.

## 2. Duchowość monastycznej reguły

Monastycyzm benedyktyński, mimo pluralizmu sposobów swego wyrazu w historii, zawsze powoływał się na regułę Benedykta. Od pierwotnego monastycyzmu anglo-germańskiego do Karolingów, od rozkwitu Cluny i Citeaux do włoskiego monastycyzmu w wiekach XI-XII wszyscy i zawsze odwoływali się do niej. W wieku VIII i następnym wiekach przyznawano jej wręcz natchnienie, podobne jak tekstowi Pisma Świętego. Komentowano ją jak Biblię, a to dzięki prymatowi Słowa, do którego prowadziła, przynajmniej w okresie bliższym początkom. Czytano ją w duchu pedagogii stosowanej w mądrościowej Księdze Przysłów, według dawnej normy patrystycznej, która kierowała drogą duchową: zgłębianie po kolei Księgi Przysłów, potem Koheleta, dalej Pieśni nad Pieśniami. Dlatego jeśli reguła zgadzała się Księgą Przysłów, to nie oznaczało, że dla benedyktynów była ona niezmienną, nietykalną normą, ale działało się to dzięki temu prymatowi Ducha Świętego, który uznawano za głęboko związany z *lectio biblica*, wchodzącą w dynamiczną dia-

lektykę wyższości ducha nad literą, czyli prymatu miłości. Warto zaznaczyć, jak anonimowy komentator reguły w XIII wieku widzi w Pieśni nad Pieśniami jej (reguły) uzupełnienie: jest ona (Pieśń nad Pieśniami) — mówi — regułą miłości<sup>48</sup>. Ta dynamiczna wizja reguły św. Benedykta jest wyrażona we wstępie: „Zważ, synu, na pouczenia mistrza i otwórz ucho twego serca; chętnie przyjmuj rady ojca, który chce twego dobra, i wiernie zastosuj je w praktyce, byś przez pracowite posłuszeństwo powrócił do Boga, ty, coś się przez nieposłuszeństwo od Niego odwrócił”<sup>49</sup>. W dalszym ciągu prolog rozwija dialog między słowem Bożym a słuchającym uczniem i kończy: „Kiedy robisz postępy w życiu zakonnym i w pielgrzymce wiary, rozszerza się twoje serce, i wtedy biegnie się drogą przykazań Boskich z niewymowną słodyczą miłości. Wtedy stanie się to, że nie oddalając się już od pouczeń Pana i w Jego nauce trwając w klasztorze aż do śmierci, przez nasze cierpienie będziemy mieć udział w męce Chrystusa i dostąpimy tej łaski, że pewnego dnia podzielimy chwałę Jego kólestwa”<sup>50</sup>.

Jeszcze więcej zawierają dwa końcowe rozdziały, które dobrze charakteryzują duchowość reguły Benedykta. Rozdział 72 ujmuje ten duchowy punkt będący miłością, do której mnisi mają nieustannie dążyć: „Jak bywa zła gorliwość, goryczy pełna, która oddala od Boga i do piekła prowadzi, tak jest dobra gorliwość, która pozbywa się wad i wiedzie do Boga i życia wiecznego. Jest to ta gorliwość, w której mnisi mają się ćwiczyć z najgorętszą miłością; to znaczy *jedni drugich mają wyprzedzać w okazywaniu czci* (Rz 12,10). Z najwyższą cierpliwością niech znoszą słabości fizyczne i moralne; niech się wyprzedzają w okazywaniu posłuszeństwa; nikt niech nie szuka własnego pożytku, ale raczej pożytku drugiego; niech sobie okazują czystą miłość braterską; Boga niech się boją w miłości; opata niech kochają szczerym i pokornym sercem; niczego absolutnie niech nie stawiają wyżej nad Chrystusa, który oby nas wszystkich doprowadził do życia wiecznego”<sup>51</sup>. Takie wyrażenia i podobne częste są u Grzegorza. Zdaje się, że rozdział 73 wyraża ten duchowy plura-

<sup>48</sup> Por. Leclercq, *Cultura umanistica*, s. 113.

<sup>49</sup> Reguła.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże.

lizm, który jest owocem wzrastania w miłości, będącej cechą podstawowej wagi w monastycyzmie Benedykta w różnych fazach jego historii: „Napisano tę regułę, abyśmy przez jej zachowanie w klasztorach wykazali, że postępujemy już w pewnym stopniu w sposób godny naszego stanu, że weszliśmy już na drogę nawrócenia. Natomiast ten, kto się spieszy w dążeniu do doskonałości w życiu monastycznym, niech sięgnie po pouczenia świętych Ojców, których zachowanie zaprowadzi człowieka do najwyższego stopnia doskonałości. W rzeczy samej, któraż stronica lub które zdanie Starego i Nowego Testamentu, Bożą powagą potwierdzone, nie jest najważniejszą normą dla życia ludzkiego? I która księga świętych Ojców katolickich nie rozbrzmiewa zachętą do dojścia do naszego Stwórcy najważniejszą drogą? Nadto konferencje Ojców, ustawy ich i żywoty, a także reguła naszego świętego Ojca Bazylego, czymże innym są jak nie narzędziami cnót dla dobrych i posłusznych mnichów? My natomiast, leniwi, źli i niedbali, powinniśmy się rumienić ze wstydu. Dlatego kimkolwiek jesteś, ty, co pospieszasz do niebieskiej ojczyzny, zastosuj w praktyce tę maleńką regułę skreśloną z łaski Chrystusa dla początkujących; a wtedy zdołasz kiedyś pod Bożą opieką wspiąć się na te najwyższe szczyty mądrości i cnoty, o których tu była mowa”<sup>52</sup>.

W tekście tym dobrze widać, jak benedyktyński monastycyzm otworzył się na ewangelizację, na obecność w miastach, a zarazem zakosztował na stałe życia eremickiego. Nade wszystko zaś reguła benedyktyńska zapewniła przejście od „litery” do „ducha”, tak podstawowe w Biblii i zawsze aktualne w historii zbawienia. Monastyczna tradycja włączyła ideę tego przejścia do swej reguły, aby się zabezpieczyć przed niebezpieczeństwem jakiegokolwiek jej absolutyzowania.

### 3. Litera i duch według wykładni reguły Benedykta

Cluny, a potem Citeaux były na pewno nową wiosną dla benedyktyńskiego monastycyzmu we Francji w XI i XII wieku. Ale

<sup>52</sup> Tamże.

właśnie w czasie upadku Cluny, który przeżywał wielki opat Piotr Czcigodny (+1156), i pierwszego rozkwitu Citeaux, czego świadkiem był św. Bernard, wywiązała się między tymi dwoma „Bożymi mężami”, bardzo zresztą zaprzyjaźnionymi, polemika, która interesuje historię duchowości wszystkich czasów, a dotyczy wartości „litery” lub „ducha” w regule Benedykta. Citeaux utrzymywało, że jej przepisy nie ulegają zmianom i obowiązują same z siebie. Piotr Czcigodny sprzeciwiał się zdecydowanie, powołując się na prymat miłości, czyli Ducha Świętego, który jest Nowym Przymierzem, a któremu wszelkie prawo ma służyć i być posłuszne. Dzięki temu tworzy się miejsce dla dyspensy od reguły ze względu na bratnią miłość. Ta polemika, na nieszczęście nie zauważona w historii religijnego doświadczenia, przedstawia tematykę z samej istoty Nowego Testamentu: Duch jako wewnętrzne prawo wypisane w sercach ludzi wierzących krwią Chrystusa. Stanowisko Piotra Czcigodnego to głos eklezjologii tajemnicy i komunii, która niestety z upływem czasu zamierała na korzyść eklezjologii prawniczej. Ta druga stopniowo wciąż wypierała tamtą aż do pogrzebania wszelkiej tematyki komunii i tajemnicy Kościoła, profetycznego ujęcia ludu Bożego i królewskiego kapłaństwa. Doniosłość tej dyskusji być może uszła uwagi samych jej bohaterów. Piotr Czcigodny przedstawiał prymat miłości jako prawo najwyższe, ponad wszelkie dosłowne zachowanie reguły, za którym opowiadali się cystersi.

I wydaje się dziwnym, że właśnie św. Bernard, który przecież wystawiał prymat miłości w przepięknym komentarzu do Pieśni nad Pieśniami, w sytuacji monastycznej wiosny, jaką było Citeaux, reprezentował „mit” dosłownego zachowania reguły, podczas gdy Piotr Czcigodny, przedstawiciel starego monastycyzmu, wyraźnie chylącego się już do upadku, nie uląkł się przed podjęciem ryzyka, które niesie ze sobą tymczasowość „litery” reguły wobec prymatu Ducha Świętego. Schyłek gorliwości zakonnej w Cluny powinien wymagać więcej roztropnej przenikliwości u Piotra Czcigodnego; Cluny mogło przypisywać oznaki podupadania temu właśnie, że nie zachowywano „dosłownie” reguły św. Benedykta (tak właśnie widziano rzecz w Citeaux). Ale Piotr Czcigodny, w tym przypadku teolog większy od Bernarda, miał szerszy ogłęd i zaproponował biblijną refleksję nad egzystencjalnym znaczeniem Słowa, nad wy-

darzeniem zbawienia wprowadzanego w czyn, które leży u podstaw wspólnoty kościelnej po wszystkie czasy, ponad poszczególnymi sytuacjami i przypadkami związanymi z historyczną drogą każdego wierzącego. Ta kontrowersja pozwala zrozumieć owo „podwójne” światło przyświecające ludziom środkowego okresu średniowiecza, ludziom „wielowymiarowym”, a zarazem wewnętrznie sprzecznym. Z jednej strony utrwała się spuścizna patrystyczna, jakże dynamiczna, jakże pluralistyczna, z wyraźną perspektywą eschatologiczną; z drugiej strony rysuje się przewaga kościelna szkoły prawniczej, dbającej o sprecyzowanie nieodwołalnych formuł. Te dwa tak różne czynniki nie sprzyjały spójności tej epoki. Ale wróćmy jeszcze do świadectwa Piotra Czcigodnego.

Cała wspaniała argumentacja opata z Cluny w tej materii nie wystarcza, by dać nam podstawę do dyskusji o charakterze prawniczym nad różnymi regułami zakonnymi, ale obraca się ona wokół zagadnienia o charakterze ściśle teologicznym i duchowym: zagadnienia czynnej obecności Ducha Świętego w Prawie, u proroków, w Ewangelii, u św. Benedykta i w jego regule. Stąd powstaje pytanie, jak Duch Święty i miłość kierują regułą w jej różnych zastosowaniach zmierzających do duchowego dobra poszczególnego człowieka.

Zawsze panuje wielkie prawo związku obu Testamentów z życiem Kościoła. Prawo to kieruje też duchową umysłowością Piotra Czcigodnego; do prawa tego również sam Bernard się stosuje w swoim *De praecepto et de dispensatione*. Święty Benedykt jest po prostu narzędziem Ducha Świętego, a Duch Święty jest tym, za którym trzeba iść i Go słuchać. „Uważam, że nie wypada św. Benedykta nazywać pisarzem miłości, od kiedy św. Jan w swoim liście nazwał Boga imieniem miłości. A św. Grzegorz mówi w swoich homiliach: «Duch Święty jest miłością: miłość jest łaską, dlatego Duch Święty jest łaską». Nie jest znowu tak bardzo niestosownym być pisarzem Ducha Świętego, skoro wszyscy prorocy byli właśnie Jego «sekretarzami»; toteż nic w tym niestosownego, gdy się św. Benedykta przyrówna do proroków. I jeszcze więcej można powiedzieć: nie zada się gwałtu Prawu, zestawiając je z Ewangelią, ani Mojżeszowi, zestawiając go z Chrystusem (biorąc pod uwagę doskonały rozwój miłości w Nowym Testamencie w porównaniu ze Starym Testamentem). Dlatego ani Mojżeszowi, ani Prawu, ani świętym kanonom, ani żadnemu

Boskiemu przykazaniu, ani tym, co wydali jakieś rozporządzenia, krzywdy nie wyrządzam, bo to Duch Święty, który jest miłością, przygotował wszystko co potrzebne do zbawienia ludzi po wszystkie czasy. Niech mi będzie wolno zauważyć, że w niektórych sprawach przykazania uległy zmianie, gdyż są to przykazania dane tym, którzy się zmieniają, czyli ludziom, podczas gdy Duch, który jest niezmienny, zmianom nie podlega. Jasnym się zatem staje, dlaczego reguła św. Benedykta w niektórych swych rozdziałach mogła ulec zmianie — bez żadnej ujmy dla św. Benedykta — nawet gdy nie chcesz tego przyznać. Z miłości reguła została zmieniona i z miłości Słowo stało się Ciałem. Dlatego jeśli coś w regule zostało zmienione, stało się to z miłości; a wszystko wydarzyło się bez ujmy dla św. Benedykta i dokonane zostało jedynie z miłości. Albowiem przez tę samą miłość została zmieniona, przez którą i Słowo Ciałem się stało. Dlatego jeśli coś w regule zostało zmienione, miłość tego dokonała, a ponieważ bez ujmy dla Świętego została zmieniona, jest to dowód, że właśnie miłość to sprawiła”<sup>53</sup>.

To tylko część nieco nerwowego dowodzenia Piotra Czcigodnego w obronie założenia podstawowego dla całej teologii: jedności Testamentów z życiem duchowym wierzących w ciągłym postępie wiary, co, jak zauważył, zostaje osłabione przez zbyt ściśle odwoływanie się do litery reguły. Kończyło się to na zablokowaniu dzieła i działania Ducha Świętego! Rzadko kiedy napotykamy w chrześcijańskiej literaturze śpiew tak uskrzydłony na temat miłości, punktu dojścia Prawa i proroków, i każdego wierzącego we wszelkich okolicznościach. „Od tej miłości zawisło Prawo i prorocy, mówi Pan. Apostoł twierdzi, że miłość jako pełnia Prawa jest ostatecznym celem przykazania. O niej mówi święty Augustyn: «Gdy ona jedna zacznie zanikać, marnieje cała reszta; gdy ona jedna jest obecna, wszystko się realizuje». A gdzie indziej na ten sam temat pisze: «Owocem wszystkiego jest miłość, bez której człowiek nic nie znaczy, choćby nie wiedzieć co posiadał. Miłuj i czynь co chcesz»; a więc czyni się, co się chce, dla zbawienia człowieka. Jeśli więc dla tego celu dozwolonym jest zrealizowanie tego, co się chce, to tak samo wolno napisać regułę, jak i wolno ją zmienić”<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Piotr Czcigodny, *Listy*, ks. I, list 28: PL189,156C-157A.

<sup>54</sup> Tamże, 156A.

Duch biblijny zawiera się w ułożeniu reguły, we władzy, która ją podtrzymuje i zmienia, gdy zajdzie potrzeba, tzn. gdy tego wymaga miłość, która w ostatecznym rozrachunku realizuje się w prawdziwym dojrzeniu tajemnicy Chrystusa w duszy „Nie można mówić, że to [zmiana reguły] stało się z ujmą dla św. Benedykta, gdyż nie kto inny ją zmienił jak tylko ten, z którego serca Duch Święty ją wylał, który się nim posłużył i użył go jako pisarza przy układaniu tej reguły”<sup>55</sup>.

Trzeba zwrócić uwagę na biblijny charakter języka, jakim posługuje się Piotr Czcigodny na określenie reguły św. Benedykta: „Nic nie stało się z ujmą dla jego reguły, gdyż św. Benedykt zredagował ją w zgodzie ze swoim czasem i zauważył, że koniecznie przyjdzie coś zmienić w tym, czego dokonał, co zachował i co uważał, że w tejże regule powinno być zachowane. Dlatego nie byłoby logiczne mówić, że stało się to z ujmą dla pisarza Ducha, gdy co wprawdzie zostało napisane, zostało zmienione przez niego samego albo przez kogo innego dla słusznej przyczyny, jemu samemu znanej! A więc nie stało się to z ujmą dla świętego Benedykta, kiedy «miłość» zmieniła częściowo lub w całości coś z tego, co zostało napisane za jej pośrednictwem, czy to zmieniła przez niego, gdy tak chciała, czy też przez kogoś innego, jeśli taka była Jej wola, i dla słusznej przyczyny prymatu miłości”<sup>56</sup>.

Na zakończenie: dyspensowanie od reguły, dopuszczalne przez nowy sposób odczytania jej w konkretnej nowej sytuacji, nie może być uważane za obniżenie pierwotnej gorliwości, które by się przypisywało aktualnej słabości. Jeśli doskonałość człowieka w Nowym Testamencie polega tylko na miłości, to każda nowa sytuacja, która wymaga nowego odniesienia się do miłości, jest już „nowym momentem”, w którym Bóg spotyka się z człowiekiem przez swą łaskę.

W ośrodku kamedulskim pogłębiony został „łuk jednoczący” kierujący monastycyzmem, sięgający jednym swym krańcem XI w., tj. czasów św. Romualda, a drugim XVI w.; przez cały ten czas kwitnie dynamika życia klasztornej oraz pustelnicze doświadczenie trwałej komunii. Ta dynamika umacniała przeliczne inicjaty-

<sup>55</sup> Tamże, 156B.

<sup>56</sup> Tamże, 156BC.



wy kamedulskiej obecności liczące się z miejscowymi warunkami, choć nie ma jeszcze wówczas mowy o Kościołach lokalnych w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Pozostaje symboliczna postać tego bogactwa perspektyw tradycji monastycznej w Camaldoli, u Ambrożego Traversariego (+1439), mnicha-humanisty, wiernego sługi Kościoła w momencie początkującego ekumenizmu, jakim był Sobór Florencki w 1439 roku<sup>57</sup>.

#### 4. Jedność modlitwy i pracy, życia zakonnego i historii

Jedność między modlitwą i pracą wskazana w regule Benedykta to fakt zrodzony w głębokiej duchowości historycznej posłusznej Biblii. Poprzez prawo pracy duchowość monastyczna tworzy historię wśród ludzi, weryfikuje się dzięki niej, przewycięża pokusę „alienacji religijnej”, gdyby się pozostawało przy samej modlitwie. Jest to fakt podstawowej wagi, by zapewnić „pójście za Chrystusem” duchowości, która sama z siebie mogłaby podważyć doniosłość Wcieleń Słowa, Jezusa Chrystusa. Jeśli przywykliśmy ujmować ten temat w odniesieniu do początku zakonu benedyktyńskiego, to dlatego, że jedność modlitwy i pracy była uprzywilejowanym aspektem tego czasu, tj. początków monastycyzmu. Z upływem wieków ta formuła będzie coraz bardziej j zapoznawana, bez wątplenia z korzyścią dla modlitwy, jej wyraźnego prymatu, z uwydatnieniem elementu duchowego, nie całkiem zresztą jasnego. Obecność monastyczna w historii będzie z tego powodu coraz słabsza, zaś sam monastycyzm będzie w coraz mniejszym stopniu oparty na dziedzictwie biblijnym, aż do zrównania się z jakimkolwiek innym zjawiskiem religijnym. Nie można tego powiedzieć w całej rozciągłości o monastycyzmie benedyktyńskim, zwiastunie etyki pracy, która dojrzała później już we współczesnych wymiarach antropologicznych. Możemy przyjąć, że wskutek reguły Benedykta praca fizyczna, choćby tylko przez sześć czy osiem godzin dziennie, była oceniana jeśli nie pozytywnie, to przynajmniej neutralnie, gdyż między wierszami

57

Por. C. Somigli, *Un amico dei Greci: Ambrogio Traversari*, Edizioni Camaldoli 1964.

można wyczytać informacje o obecności w klasztorze służących. Jednak pogarda, z jaką starożytny świat grecko-rzymski patrzył na pracę fizyczną, nie pozwalała, by praca weszła do nowej sytuacji kościelnej inaczej jak tylko powoli i opornie.

Tym niemniej wskutek wierności monastycyzmu w „podążaniu za Chrystusem” „nie można pomijać faktu, że tu [w regule] po raz pierwszy uznano pracę za narzędzie rozwoju intelektualno-duchowego, wydobyta została ona z zakresu ocen neutralnych czy wprost ujemnych odnoszących się do jej trudu, a przeniesiona została w obszar wartości pozytywnych”<sup>58</sup>.

To prawda, że perspektywę „Módl się i pracuj” można przyjąć bardziej za utopię niż za wskaźnik trwałego stanu, łatwo przy tym osiągniętego. Ale utopia jest tym cenniejsza, im bardziej wyraża dążenie i wysiłek w kierunku duchowości, która uzyskałaby własną tożsamość w modlitwie i w pracy. Taka „utopia” modlitwy i pracy, w kontekście uważnej historycznej obserwacji faktu Chrystusa coraz bardziej obecnego w praktyce życiowej wierzącego w duchu monastycyzmu Benedykta, jest wyznaniem wiary z Chalcedonu, które parę wieków przedtem nazwało Chrystusa prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. To jest fakt historyczny, zasługujący na szczególne pogłębienie, a nie wydaje się, żeby mu poświęcono dosyć uwagi. Pierwotna zachodnia duchowość monastyczna nie obfituje bowiem jeszcze w pobożnościowe formuły o Chrystusie Bogu-Człowieku. Dzięki *lectio biblica* i braterskiej wspólnotcie przyjęcie pracy ręcznej na równych prawach z modlitwą we wspólnotcie monastycznej było, być może, wyznaniem wiary w Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Gdy w modlitwie wysławiano Chrystusa-Boga, to pracą wyznawano Chrystusa-człowieka. Z tego punktu widzenia można wytłumaczyć, dlaczego jeszcze w regule praca Benedykta ma ocenę neutralną. W każdym razie dalecy już jesteśmy od tej ujemnej oceny pracy, z jaką spotykamy się w pierwotnym monastycyzmie. Modlitwa i praca, wyrażające duchowość pierwotnej wspólnoty monastycznej, są doniosłe także przez ukazanie twarzy, z jaką ta wspólnota zwraca się do świata w sytuacji niewolnictwa w starożytnym społeczeństwie, niezgodnego z orędziem

<sup>58</sup> F. Prinz, *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, Laterza, Bari 1983, s. 91.

Chrystusa Jezusa. Przez pracę ręczną mnich opowiadał się po stronie niewolników — w znaczeniu odkupieńczej solidarności.

Jeśli jest prawdą, że w praktyce życia pierwszych benedyktynów miało jeszcze miejsce stosowanie do cięższych robót robotników rolnych i kupionych niewolników, to jest też prawdą, że duch benedyktyńskiej reguły przewiduje wspólnotę braci równych sobie, bez mniej lub więcej wolnych czy niewolnych, ale wszystkich walczących pod tym samym Panem, gdyż u Boga nie ma względu na osoby<sup>59</sup>. Monastyczna tradycja czyniła znośniejszą dolę posługujących we własnej wspólnocie i popierała przechodzenie na wolność swoich służących i kupionych niewolników. Św. Bonifacy (750) donosi w liście papieżowi Zachariaszowi o założeniu klasztoru w Fuldzie. Jak wynika z tego listu, jest on dobrym świadectwem pierwotnej duchowości benedyktyńskiej. Bonifacy tak się wyraża: „Jest to miejsce położone na wielkim odludziu, akurat w środku okolicy, gdzieśmy głosili Ewangelię. Tam zbudowaliśmy klasztor pod regułą św. Benedykta: zorganizowaliśmy wspólnotę [może siedmiu?] braci ścisłej obserwy: wyrzekli się oni mięsa i wina i wszelkich napojów alkoholowych; zrezygnowali też ze służących, zadowolając się pracą własnych rąk”<sup>60</sup>. Może to pierwszy dokument, w którym wyraźnie mowa po raz pierwszy o bojuwaniu „pod regułą św. Benedykta”. Wspólnota rzeka się służących, zadowala się własną pracą; znajdując się pośrodku ludów nawróconych przepowiadaniem Bonifacego, wkracza do nich jako zaskakujący program wcielonej duchowości, jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli, czytającej znaki czasu. Warto zwrócić uwagę (odnośnie duchowości) na to, co twierdzi Prinz: „Powoli praca zastępuje ćwiczenie czysto ascetyczne. Typowy pod tym względem jest opis przełożonego klasztoru Meallet w departamencie Cantal, który przepędził braciszka Caluppa ze wspólnoty zakonnej, gdyż ten dla zbytńskiego postu i modlitwy zapominał o wspólnej pracy z innymi mnichami. Do tegoż Caluppy można było zatem zastosować zasadę, że kto nie pracuje, ten nie ma prawa do jedzenia. Tak praca fizyczna staje się łącznikiem między światem i ascezą: zapobiega, by gorliwość ascetyczna nie skostniała przez ucieczkę od świata”<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Por. Reguła.

<sup>60</sup> Por. Bonifacy Lullus, *Die Briefe*, red. M. Tangl, Berlin 1955, s. 196.

<sup>61</sup> Prinz, dz. cyt., s. 93-94.

Mądry przepis reguły, pod wpływem apostołskiego nauczania „leniwość wrogiem duszy” harmonijnie rozkładający czas między czytanie duchowe i pracę, przedstawia się jako posłuszeństwo Ewangelii i ciche świadczenie o Chrystusie jeszcze bardziej, niż wszelkie naśladowanie Jezusa tylko przez ascezę.

Mnich ma także pracować, by miał z czego dać pożywienie ubogim, jak słusznie powiedział Apostoł (Ef 5). Św. Hilary, mnich z Lerynu, zajmował się uprawą roli mimo swego szlacheckiego pochodzenia. Pobudką była posługa bliźnim i konieczność wsparcia ubogich żywnością.

W XI wieku problem nabierze nowych odcieni duchowych. Polemika między Cluny a Citeaux dotyczyć będzie właśnie problemu relacji pracy i modlitwy. W Cluny praca doznawała upośledzenia wskutek ciągłych ćwiczeń modlitwy liturgicznej w chórze. Pracę zastępowała przeciągająca się celebrowanie brewiarza, gdyż górę brała idea, że mnisi są „ustanowieni dla chóru”, co czyniło ich „administratorami modlitwy kościelnej”. To samo twierdził wielkimi mowami pochwalnymi Piotr Damiani w swoich listach do kluniackich mnichów<sup>62</sup>. Ciekawe zresztą, że wychwalał owo „niekończące się uwielbienie” w Cluny, mimo że ogólnie odnosił się krytycznie do kultu cenobickiego, ceniąc wyżej eremityzm.

Eremita Piotr Damiani umartwia się przedłużającymi się postami i dyscyplinami i rozkład dnia podporządkowuje nieprzerwanemu recytowaniu psalmów. Górę bierze pojęcie ucieczki od świata, czasem usprawiedliwione z powodu „świeckości” związanej z władzą świecką Kościoła reformy gregoriańskiej. Anomalie teokratyczne reformy gregoriańskiej i skupienie duchowości w rękach mnichów i kleru (ze szkodą dla komunii kościelnej) to też owoc wyraźnego wpływu owego „monastycyzmu spirytualistycznego”, coraz bardziej ahistorycznego. Citeaux zaproponowało przywrócenie równowagi między „módl się” i „pracuj”, odkrywając pokutny wymiar pracy, co reformie trapistów w XVII wieku dojdzie do krańcowej bezkompromisowości. Jak widać, z tej polemiki na temat modlitwy i pracy wyłania się historyczny charakter średniowiecznej duchowości monastycznej. Monastycyzm średniowieczny nie ma wiele proble-

<sup>62</sup> Por. Piotr Damiani, *Listy*, ks. VI, 1.4 i 5: PL 144,373-386.

mów z psychologicznymi sytuacjami duchowymi, z różnymi stopniami modlitwy, ale stawia egzystencjalne problemy historyczne: praca i modlitwa jako ustalające normy ewangeliczne dla życia monastycznego. Dlatego możemy powiedzieć, że wierność tej syntezy jest zasadą wytrwania w profetycznym świadczeniu właściwym owemu monastycyzmowi. Natomiast gdy mniej wagi zacznie się przywiązywać do tej duchowej tradycji wiążącej modlitwę i pracę, monastycyzm benedyktyński odczuje różnorodne kryzysy. Historik duchowości będzie musiał wziąć pod uwagę dane wynikające z życia wśród „niekończącej się modlitwy”, jak to się zarysowuje w Cluny. „Sieczna chwała” w monastycznej tradycji kluniackiej, spuścizna Karolingów, będzie musiała być lepiej przestudiowana, ale też trzeba będzie zwrócić uwagę, że utrata wzorca, na który składa się modlitwa i praca razem wzięte, mieć będzie zawsze poważny oddźwięk w kwestii równowagi życia duchowego — w świetle słowa ewangelicznego i przykładu Jezusa Chrystusa. Co najmniej będzie to utrata obydwu tych wartości, choćby nawet z (pozorną) korzyścią dla modlitwy; nade wszystko jednak duchowość monastyczna stanie w obliczu sprowadzenia do duchowości całkiem ahistorycznej, co jest największym zubożeniem świadectwa, które chciałoby uchodzić za ewangeliczne.

Pod tym względem doniosłą jest tradycja klasztoru w Camaldoli w XI wieku. Dzięki wytrwałemu bojowaniu pod regułą Benedykta Camaldoli od początku nie zaznało stricte eremickiej radykalizacji, to jest samotnej modlitwy w pełnym wymiarze godzin i prawdziwej ucieczki od świata. Ale reguła Benedykta, jak ją przeżywano w Camaldoli, nawet w sytuacji tak obciążonej ciśnieniem reformy gregoriańskiej, wymagającej od monastycyzmu, by stał się jedynym w społeczeństwie reprezentantem i podmiotem duchowości, wykazywała wyjątkową harmonizacją między życiem eremickim a życiem cenobickim, tworząc prawdziwie ewangeliczną syntezę modlitwy i pracy. Eremicki projekt św. Romualda, dlatego właśnie że wierny regule Benedykta, ma szczególną doniosłość znacznie większą od tej, jaką przyznawali mu nowocześni badacze duchowości<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> Syntezy myśli św. Romualda dokonali: R. Bartoletti, S. Romualdo. *Vita iconcografia*, Fabriano 1984, i A. Gabbiati, *L'eremo*, Marcelliana, Brescia 1942.

# ROZDZIAŁ 5

## Monastyczne apostołstwo i duchowość anglo-germańska

### 1. Utopia pierwszych wieków

Średniowiecze to nostalgia za pierwotnym Kościołem. Jest ona cechą charakterystyczną średniowiecznego piśmiennictwa hagiograficznego i wszelkiego innego wyrazu religijnego tamtej epoki.

Kiedy czytamy Benedykta i Grzegorza, którzy wywarli przemożny wpływ na całą drogę duchową średniowiecza, odnosimy wrażenie, że monastycyzm rozpoczyna się razem z apostołami przez ich bezpośrednią odpowiedź pójścia za Chrystusem. Kościół w Jerozolimie, jak jest opisany w II rozdziale Dziejów Apostolskich, pozostaje jako „znak” i „utopia” życia monastycznego w historii. W tym napięciu dążenia do ideału wytworzyły się w średniowieczu silne prądy dążące do „uzakonnienia” owego Łukaszowego pierwotnego doświadczenia chrześcijańskiego.

Prześledźmy tymczasem niektóre fazy tej utopii, która dlatego właśnie że jest utopią, interesuje historię duchowości. Jest to jakby „epiczny” moment chrześcijańskiej duchowości czy też jej wartości „prototypowych”, jakie były przeżywane w doświadczeniu monastycznym i życiu kościelnym następnych wieków.

Pierwszy wzór dał św. Beda w swojej *Historii narodu angielskiego*, która opowiada o misji przysłanej do Brytanii przez papieża Grzegorza w 596 roku. Zakonnik Augustyn i jego towarzysze przybyli do Kentu następnego roku, pokonując wielki lęk przed udaniem się do „ludu barbarzyńskiego”, dzikiego i pogańskiego. Jest to karta, z której przebija duchowość misji, czyli ewangelizacja.

Opowiedziano więc, jak Augustyn i jego towarzysze, około czterdziestu ludzi, przybyli na tę wyspę. Godne uwagi jest spotkanie króla Ethelberta z misjonarzami i gościna, którą im ofiarował. „Opowiada się, że podczas gdy oni do miasta się zbliżali, według swego zwyczaju, z krzyżem świętym i wizerunkiem wielkiego Króla, Pana naszego Jezusa Chrystusa, śpiewali jednogłośnie tę litanię: «Błagamy Cię, Panie, przez całą miłość Twoją, żeby Twój gniew i oburzenie oddaliły się od tego miasta i od Kościoła Twego świętego, ponieważ zgrzeszyliśmy, alleluja»”<sup>64</sup>. „Zaledwie weszli do wyznaczonego im mieszkania, zaczęli naśladować życie apostołskie pierwotnego Kościoła, służąc Bogu ciągłymi modlitwami, czuwaniem i postami, głosząc słowo żywota, komu się tylko dało, odrzucając wszystkie rzeczy tego świata jako sobie obce, przyjmując od tych, których nauczali, tylko rzeczy konieczne do swego utrzymania, sami żyjąc tak, jak uczyli, i zawsze gotowi znosić wszelkie przeciwności, a nawet umrzeć za prawdę, którą głosili. Wkrótce wielu uwierzyło i zostało ochrzczonych, podziwiając prosty i czysty styl ich życia oraz słodycz ich niebiańskiej nauki”<sup>65</sup>. W dalszym ciągu tekst opisuje, jak w kościele św. Marcina „zaczęli się oni schodzić, śpiewać psalmy, modlić się, odprawiać Mszę, głosić kazania i chrzczyć. A kiedy król nawrócił się do wiary, otrzymali szerszą możliwość przepowiadania wszędzie, budowania lub odnawiania kościołów”<sup>66</sup>. Uwagę zwraca pedagogia mnichów przy tych nawróceniach: „Opowiada się, że król, chociaż się cieszył z ich wiary i nawróceń, nikogo nie zobowiązywał do nawrócenia się, jedynie okazywał większe względy wierzącym, jako współobywatelom królestwa Bożego”<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Beda Wielebny, *Historia kościelna*, I, 25.

<sup>65</sup> Tamże, I, 26.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże.

Ale Beda ma świadomość, że to narodzenie się Kościoła w Brytanii mogło dojść do skutku tylko dzięki apostołskiej woli Grzegorza, biskupa Rzymu. W roku 604 Grzegorz umiera. Beda poczuwa się do obowiązku ułożenia pochwały na jego cześć: „Wypada, abym obszerniej o nim przemówił w mojej *Historii kościelnej*, ponieważ to on przez swoją gorliwość nawrócił nasz naród, czyli Anglików, z mocy szatana do wiary w Chrystusa; przeto możemy i powinniśmy słusznie zwać go naszym apostołem. Jeśli dla innych nie jest apostołem, to jest nim dla nas. Znakiem jego apostołatu my jesteśmy w Panu”<sup>68</sup>. Beda nakreślił zarys życia Grzegorza, a w jego komentarzu przeważa jeden rys: hart ducha Grzegorza, jak trudno bowiem być równocześnie mnichem i biskupem! Beda przypomina ciągłą tęsknotę Grzegorza papieża za utraconym spokojem zakonnym w Celio. Ale to czynił, zauważa Beda (tzn. wyrażał tę tęsknotę), z wielkiej pokory, a nie żeby narzekał na swoją posługę pastoralną, jakoby była mu przeszkodą w jego ukochaniu monastycyzmu! „Wypada, byśmy wierzyli, że nic nie utracił z doskonałości zakonnej przez pastoralną troskę, owszem, większego wtedy doznał postępu przez pracę nad nawróceniem wielu niż z tego, że kiedyś miał lepsze warunki własnego spokoju”<sup>69</sup>; tym bardziej że Grzegorz potrafił swój dom zamienić na klasztor. Pracował tam przy pomocy braci, praktykując *lectio biblica* i wzajemną miłość.

Miejmy to przed oczyma, że u podstaw tej utopii pierwotnego Kościoła w Brytanii leży świadome przekonanie o zadaniu misjonarskim Kościoła rzymskiego.

Konieczne było to przejście kulturowe i religijne od Kościoła osadzonego w modelu cesarskiego Rzymu do Kościoła już brzemienne-  
go, otwartego na posługiwanie nowym ludom. Upadek Imperium — tak żywo zapadający w świadomość Grzegorza — był nieodzowny, by Kościół przyswoił sobie ewangeliczną świadomość: misję wśród nowych ludów, choćby to byli „barbarzyńcy”, albo dla tych biedaków, mizernej pozostałości starego Rzymu. Nowością, która daje nam poznać duchową wizję Bedy, jest to, że apostołski wzorzec pierwotnego Kościoła z *Dziejów Apostolskich* zostaje przedłożony jako wydarzenie typiczne w jego *Historii narodu angielskiego*,

<sup>68</sup> Tamże, II, 1.

<sup>69</sup> Tamże.



czyli ta historia przedstawia się jako duchowa kontynuacja Kościoła z Dziejów Apostolskich i pobudka do ożywienia historii narodu, co się zawdzięcza przede wszystkim duchowemu nauczaniu św. Grzegorza.

Grzegorz staje się modelem mnicha-biskupa, który przyświecać będzie całemu średniowieczu i rzutować wzór Kościoła apostołskiego na różne Kościoły lokalne. Grzegorz trzyma się ściśle zalecenia Augustyna z Hippony odnośnie życia wspólnego ze swoimi prezbiterami i mnichami, jak to było w zwyczaju w pierwotnym Kościele w Jerozolimie. Równocześnie pragnie, aby Augustyn z Canterbury dostosował się do zwyczajów Kościoła powstającego w Anglii, a nie zaszczepiał w Brytanii zwyczajów Kościoła rzymskiego<sup>70</sup>.

Drugi model apostołskiego Kościoła, „lokalny”, pochodzi z praktyki św. Bonifacego, apostoła Niemiec. Przykład św. Pawła przyświeca Willibaldowi przy redagowaniu życiorysu św. Bonifacego, ale ewidentne też jest tu przekazane nam przez Będę zaszczepienie tradycji gregoriańskiej. Trzymanie się optyki nowotestamentowej sprawia, że te opowiadania epopei historii chrześcijaństwa są jakby dalszym ciągiem Dziejów Apostolskich albo powtórnym odczytaniem czynów apostołów w sytuacjach rodzących się nowych Kościołów.

Kościół rzymski przeżywa swoją najpiękniejszą apostołskość. Bonifacy jest mnichem w Anglii: wierny studiowaniu Pisma Świętego i tradycji swego Kościoła, dochodzi do wniosku, że i on jest powołany, by zostać pielgrzymem dla Chrystusa. Mamy tu do czynienia z przejściem od prowadzenia życia mnisiego do ewangelizacji, które przez biografów opisane jest jako doskonałe umiłowanie pójścia za Chrystusem. Te same rysy ewangeliczne typowe dla Bonifacego mnicha czynią z niego apostoła pielgrzymującego po Niemczech. To jego „drugie życie” wręcz przypomina przykład wyjścia Abrahama: exodus ojca narodu wybranego może służyć, by zrozumieć decyzję Bonifacego opuszczającego swoją rodzinną wyspę dla Niemiec. „Zaczął się zastanawiać, czyby nie wyjść ze swojej ziemi rodzinnej i pospieszyć do miejsca, gdzie mógłby złożyć Panu ofiarę”<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Tamże, I, 27.

<sup>71</sup> Ratbodus Traiectensis, *Vita altera Bonifatii*, red. W Levison, Hannoverae et Lipsiae 1905, s. 67.

Inną cechą charakterystyczną apostołskości Kościoła w Niemczech jest stosunek Bonifacego do biskupa Rzymu. Historia zachodniej duchowości nie może pomijać tych danych: apostołska świadomość Kościoła rzymskiego jest tu w okresie najbardziej prężnym, w jej formowaniu jeszcze się nie obciążonym pewną dwuznaczną eklezjologią, która się zarysowała już za Karolingów i która rozwinie się przez reformę gregoriańską w wieku XI i XII. Jest to świadomość, która wynika z opiekuńczości Kościoła rzymskiego nad Kościołami, które od niego wyszły.

Podróże św. Bonifacego do Rzymu są pielgrzymkami apostołskimi, które wynikają z wiary w Tradycję apostołską. Nie zaprzeczamy niejasności tej rzymskiej misji Bonifacego, przemilczanej w stosunkach z królestwem Franków! Ale wierzymy, że górę brało poczucie bardzo wielkiej przyjaźni z papieżem, jak to ubocznie zaznaczymy. O delikatnej troskliwości Bonifacego świadczy wysłanie do papieża Zachariasza w 742 roku wełnianej kołdry, aby papież w zimowej porze miał czym przykryć swe kości<sup>72</sup>.

Bonifacy w swej podróży apostołskiej porusza się gromadnie z kapłanami, mnichami i mniszkami: wszyscy tworzyli *jedno serce i jedną duszę*.

## 2. Śpiew i przyjaźń

Kościół założony przez św. Bonifacego w Anglii, a potem w Niemczech, na wzór apostołskiego Kościoła w Jerozolimie, w zdumiewający sposób rozkwitły śpiewem i wzajemną przyjaźnią, co się zalicza do wspaniałych owoców kościelnych. Ta siła wyrazu przyjaźni i śpiewu, podobnie jak biblijne wyrażenie *jedno serce i jedna dusza* i usiłowanie życia według wzoru apostołskiego w Jerozolimie są bardzo ważne dla uchwycenia siły duchowej owego kościelnego środowiska kształtowanego przez poetycką wizję pierwszej wspólnoty, zanim jeszcze Kościół utknie w prawnej normatywności, co nastąpi (jak to zobaczymy) w wiekach XI i XII i co doprowadzi do pewnego duchowego uwiąznięcia.

<sup>72</sup> Por. Bonifacy i Lullus, dz. cyt., s. 85.

## a) Dar śpiewu

Już św. Grzegorz pod koniec swej pierwszej homilii na Ezechieła proponuje śpiew jako wzniosły wyraz prorocstwa i ewangelizacji: „Głos śpiewania psalmów, melodia instrumentów muzycznych, gdy się to wykonuje z zaangażowaniem serca, otwierają drogę Panu Wszechmogącemu, aby uważnemu umysłowi śpiewaka zostało udzielone albo poznanie tajemnic, albo doświadczenie skruchy (...). W ofierze chwały dokonuje się objawienie Jezusa, gdyż podczas śpiewania psalmów dojrzewa łaska komunii, a serce nasze otwiera się na spotkanie z Jezusem”<sup>73</sup>. W homiliach na Hioba Grzegorz powiadał lud Rzymu o nawróceniu Angłów jako o eksplozji spontanicznej liturgii rozbrzmiewającej śpiewem „«alleluja», chociaż z barbarzyńskim akcentem Angłów, podczas gdy Hebrajczycy zamknęli się w swej niewierze”<sup>74</sup>. Nowy Kościół w Anglii zachował urok daru śpiewu jako wyraz komunii. W klasztorze, w którym przełożoną była wielka św. Hilda, żył braciszek bardzo prosty, ale obdarzony Bożą łaską. Był laikiem i o poezji nie miał żadnego pojęcia. Podczas snu otrzymał dar Ducha. Cedmon — tak się nazywał — usłyszał głos, który go prosił: „Zaśpiewaj mi cokolwiek”, on zaś odpowiedział: „Nie umiem śpiewać...”. Ale głos powtórnie: „Musisz mi zaśpiewać!”. Rzekł: „Co mam zaśpiewać?”. „Zaśpiewaj mi o początku Stworzenia”. Po otrzymaniu tej odpowiedzi od razu zaczął wyśpiewywać chwałę Boga Stworzyciela wierszami, których nigdy nie słyszał. Potem w ciągu swego życia prześpiewał całą Biblię, tajemnice Starego i Nowego Testamentu. Wyśpiewał dary Ducha Świętego, czyli historię Kościoła. Przed śmiercią prosił o przyniesienie Eucharystii. Umarł o godzinie, w której współbracia obudzili się na nocne śpiewanie dla Pana<sup>75</sup>.

Jest to epopeja sztuki i poezji wyrażona życiem. Cedmon jeszcze dziś pozostaje wyrazem „wyższego” śpiewu i poezji we wczesnej historii angielskiej<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Grzegorz Wielki, *Hom. in Ez* 1,1: PL 76, 793AB.

<sup>74</sup> Por. Grzegorz Wielki, *Mor.* 27,11: PL76, 411A.

<sup>75</sup> Por. Beda Wielebny, *Hist. kość.* IV 22.

<sup>76</sup> Por. G. Musca, *Il venerabile Beda storico dell' Alto Medioevo*, Dédalo, Bari 1973, s. 339-342.

Utopia pierwotnego Kościoła, przez doświadczenie *jednego serca i jednej duszy*, rodzi poezję. Bez wątplenia są to momenty bardzo piękne w historii duchowości. A równocześnie ze śpiewem pojawia się przyjaźń.

#### b) Przyjaźń: owoc ducha komunii

Wykwalifikowani historycy zwracają w kulturze i religijności anglosaskiej uwagę na wyrażenie: „przyjaźń braterska”: „Praktyka przyjaźni braterskiej jest na wskroś anglosaska — jako pojęcie gościnności, zwyczaj wzajemnego obdarowywania się małymi podarkami, szczególnie po powrocie z podróży i pielgrzymek. Dary te są dowodem przywiązania i pamięci względem rodziców i przyjaciół, których brak się odczuwa. Bardziej germańska niż chrześcijańska jest postawa Anglosasów względem kobiet, pełna uczucia i szacunku za ich przymioty: w pismach autorów anglosaskich nie widać żadnego wyraźnego napomknienia o niższości kobiety, a w *Historii kościelnej* [Bedy Wielebnego] figurują królowe i opatki o wielkich zaletach kulturalnych i religijnych, otoczone pełnym podziwu szacunkiem. Widać stąd, jak wielkim poważaniem otoczone były kobiety w społeczeństwie za czasów i w środowisku Bedy”<sup>77</sup>.

W Niemczech Bonifacy i jego zakonnicy rozwiną to bogactwo darów przyjaźni, które miłość chrześcijańską znakomicie ubogacą ludzkimi cechami. Jużemy to zaznaczyli, jak apostołska pielgrzymka Bonifacego rusza razem z jego przyjaciółmi i przyjaciółkami. Jest to Kościół prawdziwie pielgrzymujący nie tylko duchowo, lecz także w sensie socjo-kulturowym. Ewangelia, głoszenie Królestwa, zakładanie miejscowych Kościołów oznaczają poruszanie się osób, co staje się zdolnością tworzenia miłości, „wybuchem” przyjaźni. Jest to wspinałym przykładem nowo testament owej inlculturacji: misjonarze asymilują postawę kulturową przyjaźni typową dla ludów anglosaskich.

Eadburga pisze do swego przyjaciela Bonifacego o smutku z powodu jego wyjazdu. Zauważa, że jest pozbawiona fizycznej obec-

<sup>77</sup> Musca, dz. cyt., s. 227.

ności przyjaciela, a jednak sercem zawsze jest przy nim i cieszy się z jego bliskości. „I chociaż tymczasowo, czego się niestety doczekałam, pozbawiona jestem twojego widoku fizycznego, to jednak szyję twoją obejmę siostrzanym uściskiem”<sup>78</sup>. List w dalszym ciągu pełen jest serdecznego uczucia. Eadburga została pozbawiona miłości swego brata wskutek jego śmierci, dlatego miłość swoją zwraca ku przyjacielowi Bonifacemu: „Ciebie obdarzałam miłością chyba ponad wszystkich mężczyzn”<sup>79</sup>.

Bonifacy pisze do tejże opatki jako do „górującej ponad wszystkie niewiasty”<sup>80</sup>. Dziękuje za drobne podarki, które mu przysłała. Prosi ją jako najdroższą siostrę, a nawet jako matkę i panią: „Przez Boga zaklinam najdroższą siostrę, owszem, matkę i najśladszą panią”<sup>81</sup>.

Następnie Lioba darzy Bonifacego szczególnym afektem. Jakże chciałaby go mieć za kochanego brata! Nikomu innemu tak nie ufa jak właśnie Bonifacemu<sup>82</sup>.

To doświadczenie miłości rzeczywiście się rozwijało. Bonifacy napisze do „najukochańszej” Eadburgi, że ją darzy szczególną sympatią; Eadburga odpisuje „najlepszemu”; ten z kolei prosi ją: „Przepisz mi złotymi literami — dla oddania Pismu Świętemu należnej mu czci i szcunku — listy św. Piotra który mnie wysłał do Niemiec na głoszenie Ewangelii”<sup>83</sup>.

Jakże siostrzaną miłością przesycony jest list Geny do Bonifacego: „Mój najdroższy, chociaż rzadko kiedy mogę cieszyć się Twoją fizyczną obecnością, to jednak duchowo mam Cię stale obecnego. Przyjmij parę drobnych upominków jako wyraz tej mojej miłości raczej niż jako oznakę Twojej godności. Jak długo Pan utrzyma mnie przy życiu, w modlitwach moich zawsze o Tobie pamiętać będę. Spodziewam się, że i Ty to samo czynić będziesz dla mnie (...). Gdyby ktoś z Twoich znalazł się w tych okolicach, to niech się zgłosi: chciałabym być pożyteczną czymkolwiek, jakimś podarunkiem materialnym bądź duchowym”<sup>84</sup>.

<sup>78</sup> Bonifacy i Lullus, dz. cyt., s. 19.

<sup>79</sup> Tamże.

<sup>80</sup> Tamże, s. 48.

<sup>81</sup> Tamże, s. 49.

<sup>82</sup> Tamże, s. 53.

<sup>83</sup> Tamże, s. 60.

<sup>84</sup> Tamże, s. 217-218.

Ta sama przyjaźń łączy Bonifacego z biskupem Rzymu, i wystarczy zauważyć styl jego listów do papieża Zachariasza, by zdać sobie sprawę, jak dalekie są one od praktyki późniejszych kancelarii. Duchowe uczucie Grzegorza Wielkiego, Bedy i pierwszego pokolenia nawróconych do Ewangelii, razem z anglosaskim wychowaniem Bonifacego i łącznie z kulturą, którą on w pełni oddycha, stają się w pierwotnym Kościele anglosaskim wzorem początku ewangelizacji. Odnajdujemy tu specyficzne chrześcijańskie doświadczenie, nad którym Kościół Zachodni powinien się lepiej zastanowić, by odczytać duchowe bogactwo tej tradycji.

Monastycyzm przekaże XI wiekowi, wraz z ponownym rozkwitem życia zakonnego za przyczyną św. Romualda, bardzo głębokie korzenie tej anglo-germańskiej duchowości. „Przywilej miłości”<sup>85</sup> spotykamy również w kręgu uczniów i przyjaciół św. Romualda (+1027): „I przedłużał ostatni uścisk, i ucałował go raz i drugi; i w jego ze wszech miar świętych objęciach trwał wśród pocałunków”<sup>86</sup>. Mowa tu o dwóch uczniach św. Romualda: Benedykcie i Brunonie, kiedy Benedykt<sup>87</sup> decyduje się wyruszyć na misję wśród Słowian.

„Piotr Czcigodny pisze chętnie, nawet wtedy, gdy nic szczególnego nie ma do powiedzenia swojemu przyjacielowi, jak tylko by zapewnić go o swoim przywiązaniu: «Nie ma o czym pisać, ale Ty sam jesteś najważniejszym powodem do pisania (...). Miłość nie zwykła milczeć». A gdy na tę uroczą korespondencję odpowiedź się opóźnia albo jej brakuje, oto ponaglenie z humorem: «Widocznie zabrakło piór w Troyes — pisze do biskupa Attone — albo może wyczerpał się atrament? A może drogi niebezpieczne dla listonoszów?» A kiedy posłaniec przybywał z odpowiedzią, styl aż błyszczący od radości jak w dziecięcym sercu: «Wasz list otrzymałem. Przeczytałem go, ponownie odczytałem, wyrecytowałem braciom zebranych na Kapitule»”<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Por. G. Tabacco, *Privilegium amoris. Aspetti della spiritualità romualdina*, „Il Saggiatore” IV, fasc. 2-3, 1954.

<sup>86</sup> Bruno z Kwerfurtu, *Vita quinque fratrum*.

<sup>87</sup> Jeden z późniejszych męczenników międzyrzeckich — „pięciu braci polskich” (przyp. tłum.).

<sup>88</sup> Tekst włoski i komentarz w: V Cilento, *Medio Evo monástico e scolastico*, R. Ricciardi, Milano / Napoli 1961, s. 164.

A jakie bogactwa uczucia Piotr Czcigodny wylewa w swojej wymianie listów z Abelardem i Heloizą! Warto byłoby posmakować w uważnej lekturze tę poezję, o której mówi Vincenzo Cilento w nawiązaniu do tej korespondencji; niestety, nie możemy tu zacytować tych pism. Piotr Czcigodny pisze też do papieża Rzymu Innocentego. Wykorzystuje swoje oddanie dla papieża w przyjacielskim pośredniczeniu na korzyść Abelarda. Na tych stronicach spotykamy jedyne w swoim rodzaju bogactwo ludzkich uczuć, które skłania do wybaczenia Piotrowi nawet rytualnej elitarności Cluny<sup>89</sup>.

Zakończmy krótkim listem Adama de Perseigne, cystersa: „Czwarty list, króciutki, skierowany został do Małgorzaty, siostry Henryka I, hrabiego Szampanii, mniszki z Fontevrault. Temat — czystość dziewic — potraktowany został subtelnie i przyzwoicie (...). Jak to pięknie spotkać kogoś, kto swój zachwyt czerpie z przymierza miłości [*l'amore*] ze wstydlivością, miłości [*la carità*] z czystością!”<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> Cilento, dz. cyt., s. 164-167.

<sup>90</sup> Cilento, dz. cyt., s. 168, nota 9.

# ROZDZIAŁ 6

## Działanie z konieczności, kontemplacja w wolności

### 1. Życie czynne i kontemplacyjne w syntezie chrześcijańskiego średniowiecza

Ewangeliczna perspektywa, która przewodzi średniowiecznym doświadczeniom duchowym, jest przeniknięta tęsknotą za Kościołem apostołskim w Jerozolimie. Świadomość kościelnej komunii zmusza niejako, by zespolić w jedno charyzmaty biskupa i mnicha. Jak to już przedstawiał Augustyn, a nade wszystko Grzegorz, życie czynne i kontemplacyjne są ze sobą harmonijnie zespolone. I może jest to najlepsza synteza średniowieczna: kontemplacja i działanie, miłość Boga i braci w interpretacji na wskroś zgodnej z Nowym Testamentem.

Taka synteza teorii i praktyki chrześcijańskiej, która sięga aż po XIII wiek (św. Tomasz i św. Bonawentura), stoi u podstaw najprawdziwszej mistyki średniowiecza; w tej syntezie praktyka staje się „ortodoksyjna”<sup>91</sup>. Przez to, że Tomasz odziedziczył takie nauczanie Tradycji przeważnie przez pośrednictwo Grzegorza Wielkiego (ten jest w tej sprawie istotnie powagą w najwyższym znaczeniu)<sup>92</sup>, utwierdził tym samym Grzegorzową spuściznę w średniowieczu.

<sup>91</sup> Gra słów; doxia, czyli teoria, to normalnie przeciwieństwo praktyki (przyp. tłum.).

<sup>92</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* II lae, quaest. 179-182.



Przedstawimy syntezę Grzegorza, mając jednocześnie pewność, że tym samym wiernie oddamy przemyślenia takich mistrzów jak Piotr Damiani, Anzelm, Rupert i Bernard. Będzie tu wiele miejsc, w których powołują się oni na Grzegorza, a które warto by zebrać w synopsę. W niektórych przypadkach jest to dosłowne przepisywanie słowa w słowo! Ale to już przekracza granice obecnej pracy; wystarczy wzmianka o tym.

## 2. Życie czynne i kontemplacyjne; asceza i mistyka

„Lepsza” tradycja średniowieczna określa całą działalność nadprzyrodzoną człowieka elastycznym terminem życia czynnego i kontemplacyjnego. U Ojców aleksandryjskich obydwie te formy życia ulegają znacznym wpływom filozofów neoplatońskich, ze zrozumiałymi następstwami zwłaszcza w życiu kontemplacyjnym. Wynikło z tego pewne oderwanie od kontekstu nowotestamentowego, z coraz większym wysuwaniem na pierwszy plan momentu teoretycznego, kontemplacyjnego. Dzięki zdecydowanemu wpływowi Grzegorza i jego zależności wyłącznie od Biblii, w średniowieczu życie czynne i kontemplacyjne ukazują się w swej harmonijnej jedności, jaka wynika z historii zbawienia i z przykładu oraz nauki Jezusa. Dlatego pierwsza teza w tej kwestii stwierdza jedność życia czynnego i kontemplacyjnego. Człowiek duchowy jest doskonały, gdy się harmonijnie oddaje życiu czynnemu i kontemplacyjnemu. Najbardziej poruszające jest odniesienie do przykładu Pana, który za dnia przepowiadał, a noc poświęcał na modlitwę, „ażeby — uważa Grzegorz — «doskonały» poznał konieczność nieporzucania całkowicie życia czynnego z miłości do kontemplacji, ale by się również nie dał zbyt opanować przez zajęcia, zapominając o radościach życia kontemplacyjnego”<sup>93</sup>. Jedność jednej i drugiej formy życia jest zapewniona, gdyż Grzegorzowi chodzi ostatecznie o miłość ku Bogu i ku braciom. Nowość Grzegorza polega przede wszystkim na tej wytrwałej stanowczości w rozwiązaniu problemu

<sup>93</sup> Por. Grzegorz Wielki, *Mor.* VI, 37: PL 75, 760.

działalności i kontemplacji, czyli życia czynnego i kontemplacyjnego, w miłości ku Bogu i braciom, w perspektywie Janowej<sup>94</sup>. Do tej harmonizacji potrzeba subtelnego rozeznania, a w tym Grzegorz okazuje się ojcem i mistrzem.

W VI księdze *Moraliów*<sup>95</sup> Grzegorz wylicza te zasady mądrego postępowania za przewodem Bożego słowa. Typologia biblijna znana już Augustynowi i Kasjanowi została przejęta przez Grzegorza i przyswojona za jego pośrednictwem przez wszystkich Ojców i autorów średniowiecznych. Otóż w Starym Testamencie mamy historię Jakuba z Leą i Rachelą, która to historia jest przykładem nauki o życiu czynnym i kontemplacyjnym. Natomiast Nowy Testament jest obecny w ewangelicznym opowiadaniu Łukasza o gościnnym przyjęciu Jezusa w domu Marty i Marii (Łk 10,38nn).

### 3. Życie czynne w relacji do życia kontemplacyjnego

#### a) Życie czynne

U myślicieli średniowiecznych, wiernych Grzegorzowi, życie aktywne jest przede wszystkim ćwiczeniem się w cnotie, z nastawieniem na życie kontemplacyjne. Jest dynamiką, która przenika człowieka duchowego, żeby chciał wzrastać razem ze słowem Bożym, żeby Słowo mogło z nim wzrastać i spełniać się w nim<sup>96</sup>. Życie czynne rozumiane jest jako posługa i w tym sensie jest wcześniejsze od życia kontemplacyjnego. Istnieje szereg aforyzmów, które od Grzegorza przeszły do średniowiecznych: „Niech myśl wpierw utrudzi się w czynie, a potem niech się pokrzepi kontemplacją”<sup>97</sup>; „Wprawdzie życie kontemplacyjne zajmuje mniej czasu, ale jako zasługa większe jest niż czynne”<sup>98</sup>; „Działanie z konieczności — kontemplacja z ocho-

<sup>94</sup> Por. Grzegorz Wielki, *Horn. in Ez. II*, 6: PL 76,1000A.

<sup>95</sup> Por. Grzegorz Wielki, *Mor. VI*, 37: PL 75, 761C-762C.

<sup>96</sup> Por. tamże, 763 CD.

<sup>97</sup> Tamże, 764A.

<sup>98</sup> Tamże, 764C.

ty”<sup>99</sup>; „Działanie z musu — kontemplacja z wyboru”<sup>100</sup>; „Łatwiej wytrwać w życiu czynnym niż kontemplacyjnym”<sup>101</sup>. Wcześniejszość działania jest wymogiem posługi w obecnym życiu, kontemplacja natomiast jest bardziej znakiem wymiaru eschatologicznego w życiu chrześcijańskim.

Metodologicznym wzorcem na rozeznanie chrześcijańskich cnót nie mogą z pewnością być pojęcia scholastyczne. W polu widzenia Grzegorza i myślicieli średniowiecznych przeważają stany ducha związane z posłuszeństwem Bożemu słowu i naśladowaniem biblijnych wzorów. I tak pierwszym objawem życia czynnego jest wychowanie do próby, której Słowo poddaje każdego wierzącego, jeśli ten zechce być posłusznym. Jest to nauka z księgi Hioba, którą Grzegorz przekazuje średniowieczu w swym komentarzu, źródle późniejszej ascezy i moralności. Ale jest to nade wszystko księga, która prowadzi do „teologii egzystencjalnej” w historii ludzkiej wszystkich czasów: jest to zachęta do posłuszeństwa jako takiego — posłuszeństwa Słowu. Hiob otwiera historię wiary: jest to nauka litery biblijnej. Następnie idzie Chrystus i Kościół, czyli każdy wierzący: jest to sens duchowy, alegoryczny i moralny. Przeważa tu sztuka wychowania do wiary, co jest zarazem katechezą, teologią pastoralną i poezją człowieka w drodze do Boga.

Jak próba wychowała Hioba, tak nas wychowuje Chrystus i stale wychowywać nas będzie Kościół. Jak ziarno gorzycy wydziela ciepło tylko wtedy, gdy jest dobrze zmielone, tak sprawiedliwy pod ręką swego Pana<sup>102</sup>. Pomiędzy „duchowymi stanami umysłu” najbardziej ceni się: wierność w postępowaniu za Chrystusem, posłuszeństwo, przez które powraca się do Raju, oraz skruchę, która jest męczeństwem miłości<sup>103</sup>.

Każda natomiast postawa służenia bliźniemu jest życiem czynnym: nikt nie może i nie powinien czuć się z niego zwolnionym. Zachodzą jednak ściśle określone okoliczności, w których „doskonali”, czyli ci, co są w pełni kontemplacji, powinni **także** poświę-

<sup>99</sup> Por. Grzegorz Wielki, *Hom. in Ez*, 1,3: PL 76, 809D.

<sup>100</sup> Por. tamże, 810C.

<sup>101</sup> Grzegorz Wielki, *Mor. X*, 15: PL 75, 938B.

<sup>102</sup> Tamże, VII, 30.

<sup>103</sup> Por. Grzegorz Wielki, *Hom. in Ez II*, 10.

cać się posłudze Kościoła, z najniższymi czynnościami włącznie. Taka posługa miłości otworzy przed kontemplatykiem wyższe stopnie kontemplacji<sup>104</sup>.

## b) Życie kontemplacyjne

To Biblia jest niezastąpionym przewodnikiem dla ludzi średniowiecznych, a także dla życia kontemplacyjnego. Kontemplacja zmienia się w miłość względem Boga i braci. Chociaż pedagogia wiary skłania Grzegorza do odrębnego traktowania działania i kontemplacji, to nie przeszkadza, żeby się uwydatniały wymogi perspektywy zjednoczeniowej, które są zdecydowanie przedłożone. Działanie i kontemplacja, miłość Boga i braci wymagane są od każdego, kto się decyduje na pójście za Chrystusem i na służbę Kościołowi. „Życie kontemplacyjne oznacza trwanie w miłości Boga i bliźniego”<sup>105</sup>.

Grzegorz przekazuje średniowieczu sztukę kontemplacji, która utrzymywała się zawsze mimo zawirowań historycznych i w sytuacjach najbardziej niesprzyjających. Pierwszy wzór tego kontemplacyjnego doświadczenia należy do Adama, który w Raju cieszył się widzeniem Boga. Mimo że grzech pierworodny zmusił Adama do wyjścia z Edenu, to człowiek nadal będzie żywił pragnienie powrotu do Ojczyzny. Dar Jezusa i Ducha, święta tajemnica paschalna, na nowo umożliwia człowiekowi oglądanie oblicza Bożego. Kontemplacja = miłosierdzie; widzenie Boga = miłość: są to Grzegorzowe formuły życia kontemplacyjnego. „Przez miłość poznajemy”<sup>106</sup>, a jeszcze lepiej: „Miłość już jest znajomością”<sup>107</sup>. Ta tożsamość poznania i miłości bierze początek ze zdecydowanego odniesienia do Pisma Świętego, którym przeniknięte jest doświadczenie Boga przekazane przez Augustyna i Grzegorza. Teraz przez podanie szeregu pojęć nakreślimy jego ruch wewnętrzny.

Życie kontemplacyjne uważane jest za walkę umysłu, aby się coraz bardziej pogrążyć w Bogu. Spostrzeganie w wierze nieskończonego

<sup>104</sup> Tamże, I, 3.

<sup>105</sup> Tamże, II, 2.

<sup>106</sup> To wyrażenie i podobne są częste u Grzegorza.

<sup>107</sup> Grzegorz Wielki, *Hom. in Evang.* II, 27: PL 76,1207A.

Bożego światła odbywa się w jednej chwili. Umysł, jakby oślepiiony tak wielkim blaskiem, cofa się w głąb samego siebie, do aktualnego życia, którego ciężar jednak też odczuwa. Taka natura kontemplacji przypomina walkę Jakuba z aniołem w czasie jego (Jakuba) mistycznego snu (Rdz 32,24). Szczegóły tej symbolicznej historii zapożycza Grzegorz w swym nauczaniu dla ustalenia niezmiennych aspektów tego niewypowiedzianego doświadczenia: „Poznając i odczuwając, kosztuje się coś z tego światła nie dającego się opisać; wreszcie jednak człowiek poddaje się, gdyż mimo tego kosztowania opada z sił. Przez to anioł zostaje zwyciężony, gdy w głębi duszy człowiek spotyka się z Bogiem”<sup>108</sup>. Ostatecznie Jakub zwycięża, ale pozostaje kulawy, jakby na przypomnienie o konieczności ciągłego nawracania się, by rozkoszować się Bogiem<sup>109</sup>.

Miłość zawsze pozostaje miarą kontemplacji. Każda dusza, im bardziej będzie przeniknięta miłością bliźniego, tym bardziej zgłębi poznanie Boga: „O tyle wznosi się ponad siebie, o ile zaangażuje się w miłość bliźniego”<sup>110</sup>. Grzegorz opisuje z całą dokładnością sposób, w jaki umysł przygotowuje się do kontemplacji, w komentarzu na temat wielkiej Ezechielowej wizji nowej świątyni ery mesjańskiej<sup>111</sup>. Przez łaskę doskonałej miłości już jest zbudowana sławna świątynia przewidziana przez proroka! Pedagogia wiary wprowadza do nowej świątyni, która jest doświadczeniem Boga przez wiarę w miłości. Są to jakby trzy stopnie: nawrócenie i oczyszczenie ducha; dalej „jasnowidzące” spojrzenie duszy wstępującej do Stwórcy; wreszcie „przedziwna wiedza” (Ps 139,6) cieszenia się Bogiem<sup>112</sup>.

Jest rzeczą ważną, że Grzegorz łączy doświadczenie kontemplacyjne i wizję świątyni czasów mesjańskich. Wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa i z darem Ducha spełnia się już wzniosłe proroctwo Ezechiela, zinterpretowane jako doświadczenie codziennego życia, ale bez tracenia z oka wymiaru wzrastania w wierze i miłości. Pismo Święte rośnie razem z czytającym, powiedział Grzegorz! Rzadko gdzie osiąga Grzegorz taką jak w tym opisie życia kontemplacyjnej-

<sup>108</sup> Grzegorz Wielki, *Hom. in Ez* II, 1: PL 76, 955C.

<sup>109</sup> Tamże, 956A.

<sup>110</sup> Tamże, 957D.

<sup>111</sup> Por. tamże, II, 9.

<sup>112</sup> Por. tamże, II, 5.

go jasność myśli co do duchowego sensu Biblii, sensu prawdziwego zawartego w Piśmie Świętym, zawsze możliwego do odkrycia, do poznania, do aktualizacji przez tego, kto się doń zbliża kierowany Duchem Chrystusa. To teoretyczne nauczanie Grzegorza o kontemplacji ma swój szczególny odpowiednik w II księdze *DIALOGÓW*: w doświadczeniu paschalnym Benedykta, który w świetle Bożym widzi skupiony cały świat<sup>113</sup>.

#### 4. Życie czynne i kontemplacyjne w średniowiecznym monastycyzmie

Nauczanie Augustyna i Grzegorza o życiu czynnym i kontemplacyjnym jest wyrazem średniowiecznego życia monastycznego w jego formach najprostszych i eremickich. Wydaje się to ważne ze względu na „rękojmię ewangeliczną”, z jaką prowadzi się życie monastyczne aż do jego form najbardziej „kontemplacyjnych” włącznie, jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli. Świadczy o tym życie, jakie widzimy w początkach w Camaldoli. Zwyczaje eremickie przewidują (1080) konieczność gościnności<sup>114</sup> jako ewangelicznej odpowiedzi na sytuację poniekąd instytucjonalną: w pobliżu eremów powstają placówki cenobickie. Jako kościelne uzasadnienie tej praktyki przytacza się patrystyczną naukę (którą wyżej wyłożyliśmy) o życiu czynnym i kontemplacyjnym w rozumieniu Augustyna i Grzegorza.

*Alegoria mandragor Lei*. Życie w swojej formie kontemplacyjnej — podobnie jak pustelnictwo — musi się także otworzyć na „obowiązki zewnętrzne”, czyli na posługę w życiu czynnym. Gdyby było inaczej, nie byłoby życiem posłusznym Biblii.

„Czasem i Rachelą pożąda mandragor Rubena, syna Lei; można powiedzieć, że pragnie zajęć zewnętrznych i dzieł wymagających posługiwania. Dlatego na krótki czas przerywa naukę kontemplacji, ale tylko po to, by czym prędzej powrócić do świętego kontemplowania, a wtedy ta chwilowa przerwa tym bardziej wychodzi na ko-

<sup>103</sup> *Dial* II, 35.

<sup>114</sup> B. Rodolfo, *Le regole della vita eremitica*, Subiaco 1944, s. 34.

rzyść obowiązkowi kontemplacji”<sup>115</sup>. Zasługuje na naganę — ciągnie dalej autor *Consuetudo*—gdy ktoś zbyt gorąco pragnie doczesnego posługiwania, ale też gdy je zupełnie zarzuca — nawet dla kontemplacji: „Błądzą zarówno jedni, jak i drudzy, i jasne, że jedni i drudzy zasługują na naganę”<sup>116</sup>. Pojawia się apoftegmat tak drogi Augustynowi i Grzegorzowi: „Słodycz kontemplacji winno się czerpać w wolności, z konieczności natomiast zajmujemy się posługiwaniem. (...) Mandragory, które pobudzają płodność, przedstawiając ludzką wyobraźnię i wydając wonne owoce, oznaczają dobrze uporządkowane posługi ludzkiej miłości. Dusze pobożne i kontemplacyjne często gorliwie je spełniają, aby poprzez nie ćwiczyć się w cnocie i świętości i nimi błyszczeć, przysporzyć sobie honoru i poważania i zapewnić sobie dobre świadectwo od osób z zewnątrz”<sup>117</sup>. „Dobre świadectwo ze strony wierzących” upragnione przez kontemplatyków: to dosłownie przypomina Augustyna, który jest często obecny u cytowanego autora. Ale działalność czynna to tylko „poezja mandragor Lei”, która normuje doświadczenie kontemplacyjne (Rdz 30,14nn). Życie kontemplacyjne w pojęciu tych Ojców było naprawdę faktem życiowym, nie przypadkiem sięgającym korzeniami do doświadczenia jak najbardziej egzystencjonalnego: więzi małżeńskiej Jakuba z Leą i Rachelą. Ten obraz to coś więcej niż zwykła alegoryzacja! Obecność Starego Testamentu pozwalała ukazać „szorstkość” ludzkiej rzeczywistości, od której żadne życie kontemplacyjne ani duchowe nie uchroni.

## 5. Duchowość pasterska

Prymat słowa Bożego zapewnia doświadczenie głębokiej komunii kościelnej średniowiecza w jego całości oraz model urzędu i posługi pasterskiej, której powinna przyświecać określona duchowość, jak to miało miejsce w przypadku charyzmatu monastycznego. Ówczesna teologia pastoralna, dzięki duchowej nauce Augustyna, a zwłaszcza św. Grzegorza Wielkiego, prezentuje się w tak głębokim ujęciu, że bezdyskusyjnie zachowała swoje znaczenie aż do dziś.

<sup>115</sup> Tamże, s. 35.

<sup>116</sup> Tamże, s. 36.

Grzegorz Wielki, wychowany na prymacie Pisma Świętego i na monastycyzmie jeszcze wtedy profetycznym, stworzył duchowość posługi pasterskiej, którą pogłębia w swoich *Komentarzach do Pisma Świętego* i w *Regule pasterskiej*. Stopniowo biblijna refleksja będzie przez wieki słabnąć, a monastycyzm utraci swoje tchnienie profetycznej wolności, osłabnie też posługa pasterska wśród ludu Bożego i podlegać będzie napięciom, których rozwiązywanie nie zawsze będzie owocem duchowych przemyśleń. Prześledźmy niektóre wątki tego problemu, dzięki czemu łatwiej odkryjemy, jakie to może mieć znaczenie dla historii duchowości.

*Reguła pasterska*<sup>118</sup> Grzegorza Wielkiego dotyczy zarówno biskupów, jak i mnichów i wszystkich chrześcijan, wszyscy bowiem winniśmy sobie zdać sprawę, że jesteśmy powołani do posługi braciom, do służby wyrażonej także w ministerialnym powołaniu Kościoła. „Jakżeż niektórzy śmiały podejmować się bez przygotowania nauczania pasterskiego, skoro kierowanie duszami jest najwyższą wśród sztuk? Któż nie wie, że rany ducha sięgają głębiej niż do [cielesnych] wnętrzości? Mimo to często taki, co nie zapoznał się z prawami ducha, nie boi się przedstawiać jako lekarz dusz, podczas gdy nie odważyłby się uchodzić za lekarza ciała, nie znając się na skutkach lekarstw”<sup>119</sup>. Do nieuctwa w rozeznawaniu duchowym dołącza się ambicja i pretendowanie do miana doktora wszech nauk duchowych, a to niezmiernie pogarsza sytuację. Grzegorz podziela sąd słowa Bożego, które uderza w zawinioną ignorancję, do której dołącza się ambicja i udawanie duchowych mistrzów: „Z tego powodu psalmista, nie z chęci zemsty, ale na podstawie urzędu prorockiego grozi im, wołając: *Niech zaćmią się ich oczy aby nie widzieli, spraw, by lędzwie ich zawsze się chwiały* (Ps 65,24)”<sup>120</sup>. Cytat ten ukazuje nam, jak wysoko cenił Grzegorz posługę pasterską i jak ściśle łączył ją z intuicją najgłębszej duchowości, która niby najwyższy głos Ducha Świętego ogarnia powołanego, czyli wybranego. Według następnych rozdziałów pierwszej księgi *Reguły pasterskiej* powołanie do tej sztuki nad sztukami jest wzniosłym darem Ducha. Jak jednak Grzegorz

<sup>117</sup> Tamże.

<sup>118</sup> Grzegorz Wielki, *Reguła pasterska*.

<sup>119</sup> Tamże, I,1.

<sup>120</sup> Tamże.



gani za pochopne podejmowanie się „rządu dusz”, tak nie omieszka też ganić za to, że ktoś dla swojej wygody unika posługi<sup>121</sup>. Swoją uwagę kieruje bezpośrednio na tego, który jest dostatecznie wzmocniony darami przez słuchanie Słowa, w którym utwierdził się Boży pokój — życie kontemplacyjne.

Pod tym względem — aczkolwiek poprawniej przedstawiłaby się rzecz w perspektywie duchowości służby pasterskiej — powołanie do kierowania, czyli posługi, jest czymś o wiele więcej niż urzędem regulowanym przez prawo kościelne. Powołanie to udziela darów Ducha, który włącza każdego wyznaczonego (powołanego) do tej miłości, z jaką Chrystus, Dobry Pasterz, prowadzi swoje owieczki. Stajemy tu wobec „wzoru pierwotnego” dla urzędowego posługiwania, będącego czymś więcej niż zwykłe, tylko kościelne zatrudnienie. Uważam, że w tym względzie nauczanie Grzegorza prezentuje się jako „charyzmat normujący” w średniowiecznym Kościele; w nauczaniu tym znalazło się to, co najlepszego stworzyła poprzedzająca Grzegorza Tradycja. Rzeczywiście, trwała zasługa Grzegorza polega na tym, że nie złączył wprost posługi pasterskiej z urzędem hierarchicznym. W *Dialogach* charyzmat ojcostwa jest darem Ducha spełnianym przez Bożych ludzi, żywym wyrazem kościelnej komunii niezależnie od tego, czy to są laicy, czy kapłani. Godna uwagi jest I księga *Dialogów*, która przedstawia nam najbardziej kwalifikowane świadectwo, jak to Duch ma zwyczaj kształtować i wychowywać wprost Bożych ludzi, którzy ze swej strony będą pomagać braciom do wzrostu w wierze. Jest to podstawowa kwestia zawarta w *Dialogach*, gdy Grzegorz mówi o charakterze „szkoły” do kształcenia Bożych ludzi: ma to być szkoła Ducha Świętego!<sup>122</sup>.

Ideę pastoralną Grzegorza możemy objaśnić obrazem „kręgów koncentrycznych” komunii: komuniam tworzy lud Boży, który obsługują pasterze: ci ze swej strony, przez wierną posługę na rzecz komunii wśród wiernych, żyją z nimi w stałej komunii, we wspólnej wierze, którą zrodzić może tylko słowo Boże. W szczególny sposób charyzmat biskupa Rzymu, który mógłby być pokusą do kościelnego absolutyzmu, w świadomości Grzegorza jest przeżywany

<sup>121</sup> Tamże, I, 5-6.

<sup>122</sup> Por. *Dial.* I,1.

pod hasłem „sługa sług Bożych”. Jest to formuła, przez którą biskup Rzymu uwierzytelnia swoje pasterskie posługiwanie w Kościele. „Sługa sług Bożych” — znajdujemy tu implicite odniesienie do sługi Jahwe u Izajasza i do całej teologii Grzegorza o ofiarowaniu się Chrystusa za nas. Określenie to wyraża w ewangelicznej formie, jak dojrzało pasterskie posługiwanie biskupa Rzymu, czyli kolegalność prymasowskiej stolicy rzymskiej z różnymi braćmi w biskupstwie, w stałej świadomości ludu Bożego będącego w drodze do królestwa Bożego. Z tego punktu widzenia trzeba by nawet pochwalić bizantyzm Jana z Konstantynopola, który się ogłosił „biskupem powszechnym”, jako biskup Konstantynopola — nowego Rzymu — gdyż Grzegorz pozostawił Kościołowi Rzymu drogocenne pouczenie o biskupiej kolegalności wśród ludu Bożego, w Kościele. Jego nauka na ten temat wyrażona jest w terminach, którym równie trudno znaleźć w historii Kościoła. Prymat słowa Bożego i głębokie poczucie komunii kościelnej ze wszystkimi wiernymi, w profetycznej wolności monastycyzmu, są to elementy składające się na ten wyjątkowy pogląd Grzegorza na jego posługę pasterską w Rzymie. Grzegorz pozostanie duchowym przykładem, wprost uwiecznionym, kiedy tylko zajdzie konieczność zaczerpnięcia skądś inspiracji do przemyślenia, jak ma wyglądać stosunek biskupa Rzymu do innych biskupów i jak ma się przedstawiać relacja między biskupami a ludem Bożym. Temat ten interesuje eklezjologię i historię Kościoła, ale nade wszystko interesuje historię duchowości, a ujęcie Grzegorza pozostaje wzorem posłuszeństwa, z jakim odnosi się on do słowa Bożego i do posługi ludowi Bożemu w sytuacji historycznie nowej: końca Rzymu i otwarcia się na nowe ludy w nadziei spełnienia przez to prorockich zapowiedzi Biblii.

Ta problematyka komunii, w której Kościół przoduje, charyzmat biskupi w instytucji kościelnej nie wyczerpuje jeszcze charyzmatu przewodniczenia, do którego też przynależy dar Ducha udzielany „Bożym mężom”, „ludziom apostołskim” — **także laikom**, powiedzmy — cała sprawa tkwi w żywej świadomości eschatologicznego charakteru Kościoła i jego tajemnicy w historii. Grzegorz odczuwa w sposób dramatyczny to nadejście królestwa Bożego, które w jego oczach zawsze jednak przynosi nową nadzieję.

Nade wszystko pokora tego, który kieruje Kościołem, jest podstawą ewangeliczną najodpowiedniejszą do zwalczania wszelkich napaści antychrysta, które się ujawniają w pragnieniu władzy, aby górować wśród braci w biskupstwie przez to, że jeden ustanowił siebie biskupem powszechnym. Komunia na wszystkich poziomach, z bezwzględnym prymatem objawienia nowotestamentowego może nas wychować do bycia Kościołem eschatonu, czyli czasów ostatecznych. „Mówię wam z nieograniczonym zaufaniem i pewnością, że kto by się chciał narzucać na biskupa powszechnego albo pragnął nim być, jest poprzednikiem antychrysta, gdyż w swojej zarozumiałości stawia się ponad drugich. Jak antychryst chciał zająć miejsce Pana, tak każdy, kto się chce obwołać kapłanem powszechnym, ponad innych”<sup>123</sup>.

Z każdym tekstem coraz bardziej uwidacznia się prowokacyjne wprost bogactwo profetyczne Grzegorza jako sługi sług Bożych. Znajdujemy się tu w najbardziej żywotnym momencie profetycznej misji Kościoła i funkcji służebnej Grzegorza jako biskupa Rzymu. Najlepszego poparcia idee te doznają, gdy się wyłoni charyzmat kierownictwa dusz u biskupa czy kogoś mniejszego, kto zajmie miejsce w Kościele jako żywy wyraz czy znak jedności obydwu Testamentów. W gruncie rzeczy na tym właśnie polega łaska urzędu posługiwania u tego, kto przewodniczy w Kościele.

Przewodniczący Kościołowi jest stróżem w pilnowaniu, by w życiu wierzących było w pełni realizowane Pismo Święte, w doskonałej jedności z zadaniem, jakie mieli prorocy i apostołowie; jest to charyzmatem, gdyż pod każdym względem przekracza urząd administracyjny Kościoła jako taki. Przewodniczący powinien mieć w swoim sercu wyciśnięte przykłady Ojców, w których ma się jak w lustrze przeglądać. Poprzez czytanie duchowe o szatach kapłana w Starym Testamencie powinien zastanawiać się nad różnymi etapami historii zbawienia: „W racjonale [ozdoba biskupia] Pan polecił, by wypisano imiona dwunastu patriarchów (...). Oznacza to, że należy rozmyślać o ich życiu (albowiem Ojców zawsze trzeba nosić na piersiach, to znaczy bez przerwy rozważać życie przodków)”<sup>124</sup>. To są te szaty, którymi należy się ozdabiać: dlatego przy-

<sup>123</sup> Grzegorz Wielki, *Listy* VII, 33: PL 77, 891D-892A.

<sup>124</sup> Grzegorz Wielki, *Reg. past.*, II, 2: PL 77, 27C.

kład Ojców stanowi regułę rozeznawania dla kierującego. Zawsze powinien on pojmować swój urząd nauczycielski jako ktoś postawiony w wierze między Ojcami i zapowiedzią spełnienia się tajemnicy. Kierujący to ktoś, który niesie arkę Pana: Kościół wydaje się zamknięty przez cztery Ewangelie i podtrzymywany przez nauczanie świętych Doktorów<sup>125</sup>. Kto pełni obowiązek przewodniczenia, powinien uważnie medytować słowo Boże, by móc głosić przedziwną jedność, którą tworzy Kościół: „Poprzez skrupulatną wierność nauce Ksiąg Świętych [pasterze] poświadczają jedność Kościoła świętego!<sup>126</sup>. Na koniec trzeba zauważyć głębokie ujęcie jedności Kościoła w powiązaniu z jednością Testamentów, strzeżoną przez Tradycję świętą. Jedność Testamentów, która się odzwierciedla duchowo w drodze wiary przez nauczanie kierującego duszami, wyraża jedność Kościoła razem z wielością charyzmatów, czyli darów Ducha Świętego udzielonych wiernym. Lud Boży, który przebywa swoją drogę wiary w posłuszeństwie Słowu, staje przez to w świętym przybytku. Ta profetyczna wizja kościelnego przewodniczącego być może razem z Grzegorzem przeżyła swój zachód, gdyż trudno już ją będzie podjąć w późniejszych czasach z tym samym przekonaniem. Jest ona częścią tej nowo testamentowej spuścizny, która znalazła historyczną odpowiedź w posłudze pasterskiej Grzegorza dzięki wiernej czci, jaką darzył słowo Boże.

## 6. „Należyte kierownictwo” przewodniczącego wspólnocie kościelnej

*Reguła pasterska* Grzegorza przedstawia chyba najlepszą w całej starożytności chrześcijańskiej analizę ludzkich warunków odczytywanych w świetle Słowa Bożego, by służyć człowiekowi z miłością. Nowoczesny psychoanalityk czy psycholog lub też socjolog znaleźliby tu obfity materiał dla analizy. Nas przede wszystkim interesuje stosunek, jaki Grzegorz widzi między Słowem a różnymi sytuacjami fizycznymi i moralnymi swoich wiernych. Można by tu dostrzec

<sup>125</sup> Aluzja do starotestamentowej Arki Przymierza (przyp. tłum.).

<sup>126</sup> Grzegorz Wielki, dz. cyt., II, 11.

swego rodzaju „moralność sytuacyjną”, która się przedstawia z jednej strony jako próba „hermeneutyki egzystencjalnej”, z drugiej zaś jako wytyczna dyrektywa posługi pasterskiej. *Regułę* w jej istocie można widzieć jako normatywną procedurę reinterpretacji słowa Bożego. Gdyby głębiej przebadać różne jej rozdziały dla zrozumienia, w jaki sposób Grzegorz posługuje się wyjątkami z Pisma Świętego, to z pewnością znaleźlibyśmy niewiele tekstów biblijnych w ich oryginalnym brzmieniu, a nawet w swoim kontekście. Naprawdę zaskakująca jest swoboda, z jaką Grzegorz podchodzi do Pisma celem zrozumienia różnych sytuacji swoich słuchaczy.

Dla przykładu warto przytoczyć próbkę „pierwszej zachęty”, jak ją głosi do bogatych i do ubogich (rozdz. II): „Słowo zachęty inaczej należy kierować do biednych niż do bogatych, gdyż pierwszych trzeba umacniać w przeciwnościach, ci drudzy natomiast powinni być pobudzani do obawy z powodu ich pychy. Do ubogiej w rzeczywistości skierowane jest słowo Pana przez usta proroka: *Nie lękaj się, gdyż już więcej nie będziesz zawstydzona* (Iz 54,14). I zaraz potem z uczuciem słodyczy: *O nieszczęśliwa, wichrami smagana* (w. 11). I ma jeszcze dla niej słowa na pokrzepienie: *Wybrałem cię, kiedy byłaś w piecu utrapienia* (Iz 48,10 Wig). Natomiast Paweł tak do swego ucznia mówi o bogatych: *Bogatym na tym świecie nakazuj: niech się nie wynoszą myślą ani niech nie pokładają nadziei w niepewności bogactwa* (1 Tm 6,17). Zauważmy w tym miejscu, że ten nauczyciel pokory, zwracając się do bogatych, nie mówi, że ich prosi, ale nakazuje, gdyż do słabego mamy się odnosić z wyrozumiałością, wobec pysznych nie ma potrzeby delikatności”.

Drugi rozdział w dalszym ciągu mówi, jak ojciec duchowy, czyli kierujący, stosownie do zmieniających się okoliczności ma korzystać z innych wskazówek, pożytecznych według oceny Grzegorza. W każdym razie sędzę, że przytoczony przykład dostatecznie świadczy o zasadniczej postawie pasterza w sytuacji moralnej zarówno ubogiego, jak i bogacza. Jest to sytuacja konkretna, jaką rozpatruje Pismo w natchnionym poszukiwaniu dobra dla osoby w jej „tutaj i teraz”. Grzegorz nie unika zróżnicowania tonu, w jakim się zwraca do ubogich i do bogatych; także i odpowiedni dobór słów wyraża egzystencjalną troskę.

Cała trzecia część — zawierająca 40 rozdziałów — jest arcydziełem pasterskiego doświadczenia, które wymaga szczególnego rozeznawania różnych sytuacji. „Czym są w rzeczy samej umysły uważnych słuchaczy, jak nie — by użyć porównania — strunami naciągniętymi w cytrze, których muzyk rozmaicie dotyka, by harmonijnie współbrzmiały z jego śpiewem? Wtedy ze strun wydobywa się melodia doskonała, gdyż drgają pobudzone tym samym piórkiem, ale różnymi dotknięciami”<sup>127</sup>. Na zakończenie autor wyraża troskę, „by nie używać trudnego języka do ludzi nie przygotowanych”. Szacunek dla biednych i pokornych czyni Grzegorza delikatnym: „Kto sprawuje posługę słowa, powinien sobie postanowić, że nie będzie obciążał inteligencji słuchaczy ponad ich siły, aby łuk myśli (...) nie został zbyt napięty i nie pękł. Trudne zagadnienia powinny być rozważane nie ze wszystkimi, ale z kilku wybranymi osobami”<sup>128</sup>. Pod koniec *Reguły pasterkiej* Grzegorz odczuwa potrzebę, by pasterzowi zwrócić uwagę na konieczność „wejścia w siebie, by ostatecznie dać się osądzić przez to Słowo, któremu dał świadectwo na pociechę swoich braci”<sup>129</sup>.

<sup>127</sup> Tamże, II, *Prolog*.

<sup>128</sup> Tamże, III, 39.

<sup>129</sup> Tamże, III, 40.

# ROZDZIAŁ 7

## „Forma pierwotnego Kościoła” w gregoriańskiej reformie XI i XII wieku

### 1. Nowe ujęcie władzy papieskiej

Tęsknota za pierwotnym Kościołem powraca w programie reformy Grzegorza VII w XI i XII wieku. „Widząc stan chrześcijańskiej religii, już od dłuższego czasu podupadającej, oraz podstawowe i sposobne dla zdobywania dusz sprawy od dawna zaniedbane i za poduszczeniem szatana podeptane, wstrząśnięci niebezpieczeństwem i wyraźną zaturacją trzody Pańskiej, zwracamy się do dekretów i nauki świętych Ojców, nie ustanawiając nic nowego, nic według naszych własnych pomysłów, lecz pierwszą i jedyną regułę kościelnej karności i sprawdzoną drogę świętych postanowiliśmy bezbłędnie odtworzyć i za nią postępować”<sup>130</sup> - oto fragment listu z 8 grudnia 1075 roku, którym Grzegorz VII tłumaczy i usprawiedliwia przed Henrykiem IV decyzje Soboru Laterańskiego z marca poprzedniego roku, zwłaszcza dekret przeciwko świeckiej inwestyturze.

Usprawiedliwienie to okazuje się oparte na radykalnym powrocie do początków poprzez odnowienie autentycznej tradycji Urzędu Nauczycielskiego. Pod tym względem jest to nowość Grzegorza

<sup>130</sup> Grzegorz VII, *Registri Epistolarum* ks. III, list 10: PL148-441A.

VII i gregorianistów. Zamiast doświadczenia komunii kościelnej wprowadza się nauczanie papieskie nie tyle jako uzupełniające ją, ile bardziej jako formę scalającą Kościół. „Ojcowie”, „święci Ojcowie”, „postanowienia świętych Ojców” — w rzymskim środowisku używa się tych wyrażeń, by wskazać wyłącznie na najwyższych pasterzy i ustanowione przez nich prawo. Taka zmiana horyzontu pociąga za sobą nową twarz nie tylko eklezjologii, ale i całej duchowości — przez przesunięcie środka ciężkości z perspektywy komunii kościelnej na jedyną, prymasowską posługę hierarchiczną biskupa Rzymu. Być może, że to uszło uwagi historyków duchowości, jako problem nie odnoszący się wprost do kompetencji mediewistów, lecz raczej do historyków Kościoła w ścisłym znaczeniu. Przez to przesunięcie, którego nie waham się nazwać epokowym, ztraca się coraz bardziej problem relacji „słowo Boże i Kościół”, „Eucharystia i Kościół” „rola różnych charyzmatów w Kościele”. Wszystko to odchodzi w cień na rzecz Kościoła prawniczego. Symptomatycznym jest np. przesłedzić, jak gregorianiści posługują się Pismem Świętym (tzn. jak je instrumentalizują) na potwierdzenie koncepcji urzędowego kapłaństwa reprezentowanego przez papieża jako jedyne objawienia się „Boskiego miłosierdzia”<sup>131</sup>. Posłuszeństwo jest cnotą, na której najbardziej odbija się ta zmiana perspektywy. W tradycyjnym ujęciu posłuszeństwo jest ściśle związane ze Słowem; jest to „posłuszeństwo w wierze” jako wyraz przyłączenia się i wyznania Jezusa Chrystusa oraz postawa służby Kościołowi, jako wierność Ojcom i Tradycji, gdzie zauważa się wychowawczą funkcję biskupa, ale nie biskupa, który streszczałby w sobie Kościół. Teraz, według gregorianistów, zapewnienie porządku chcianego przez Boga polega konkretnie na poddaniu się rzymskiej karności, na posłuszeństwie papieżowi. Spełniać wolę papieża — oto jest prawdziwa sprawiedliwość. To nie uszło uwagi mediewistów, zwłaszcza G. Miccoliego. Zauważa on, że dla Bonizone, gregorianisty, posłuszeństwo jest „pierwszą i naczelną cnotą chrześcijan. Sprzeciwia się jej nieposłuszeństwo, siostra pychy, albo bunt przeciwko dostojnikom kościelnym, który według proroka Samuela gorszy jest od bałwochwalstwa”<sup>132</sup>. Dlatego tworzy się

<sup>131</sup> Y. Congar, *L' Eglise de St. Augustin a l' epoque moderne*, I, Du Cerf, Paris 1970, s. 102.

<sup>132</sup> G. Miccoli, *Chiesa Gregoriana. Ricerche sulla riforma del sec. XI*, Nuova Italia, Firenze 1966, s. 189, nota 66.



pewnego rodzaju „nabożeństwo” do apostołskiego charyzmatu papieża, czemu hołdować będzie przede wszystkim życie monastyczne; nabożeństwo nieznane komunii lat ubiegłych.

## 2. Ku duchowości władzy kościelnej

Trzeba tę duchowość powstałą w nowej sytuacji bliżej scharakteryzować. Pierwszą cechą podaje Humbert z Silva Candida, jeden z teoretyków najbliższych gregoriańskiej bezkompromisowości w XI wieku. Humbert podtrzymuje bezwzględną niezależność Kościoła od władzy świeckiej, czerpiąc natchnienie z duchowego pojmowania wolności Kościoła od władzy szatana: rzeczywiście, Kościół, jako Miasto Boże, „został w sposób nadprzyrodzony wyniesiony przeciwko diabelskiemu ciału, które od Kaina do antychrysta wypełnia w historii swoją tajemnicę nieprawości za pomocą chciwości, żądz panowania, a szczególnie przez symonię, którą pełen żarliwości pisarz [autor Apokalipsy] utożsamia z bestią podobną do lamparta, z łapami niedźwiedzia i szponami lwa”<sup>133</sup>. Humbert jest surowym mnichem o głębokiej wierze. Niestety, jemu to właśnie przyszło, jak z drugiej (konstantynopolitańskiej) strony Michałowi Cerulariuszowi, na wielkim ołtarzu kościoła Hagia Sofia złożyć bullę z ekskomuniką oznaczającą zerwanie między Kościołem rzymskim a Kościołem bizantyńskim, czyli zerwanie komunii kościelnej. Ludzie Kościoła, odtąd i na przyszłość, wzrastają w tej sytuacji pełnej ostrych polemik i obciążonej nieufnością nie do uzdrowienia. Tego faktu nie można przeoczyć przy wykładzie historii duchowości.

Humbert jest surowym moralistą. „Ze zgryźliwymi akcentami ubolewa nad wielkim upadkiem klasztorów, które przez wieki były wspaniale kwitnącymi ośrodkami kultury chrześcijańskiej”<sup>134</sup>. Symonię uważa za największe zło w Kościele. Jego motywacja jest przede wszystkim duchowa, ale z konsekwencjami w wymiarze sakramentalnym, gdyż święcenia symoniackie nie są ważne. „Wychodząc od definicji Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa i od symbolu

<sup>133</sup> R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Laterza, Bari 1958, s. 110-111.

<sup>134</sup> Tamże, s. 112.

małżeństwa Chrystusa i Kościoła, uważa biskupa za reprezentującego Chrystusa — Oblubieńca Kościoła<sup>135</sup>. Pierścień i pastorał są „charakterystycznymi symbolami duchowej jedności kapłana ze wspólnotą wiernych”<sup>136</sup>; stąd wybór biskupa przez kler i lud, którzy tworzą Kościół. Duchowny symoniacki natomiast, który za pieniądze nabywa swój urząd, „zamienia te mistyczne gody na prawdziwe cudzołóstwo”<sup>137</sup>. Duch Święty nie jest przedmiotem handlu. „Rzeczywiście, tenże Duch Święty — twierdzi Humbert — nazywa się i jest łaską, a łaskę daje się i otrzymuje darmo, inaczej nie mogłaby się poprawnie nazywać łaską”. „Wskutek tego — objaśnia dalej Morghen — święceń udzielanych przez duchownego symoniackiego albo uzyskanych przez symonię nie można uznać za ważne”<sup>138</sup>. Dwuznaczność argumentacji Humberta została przez jego moralistyczny rygoryzm doprowadzona do skrajności, do ujęcia niemal pelagiańskiego, które z pewnością nie pomaga przewyciężyć powierzchownej perspektywy jego eklezjologii i gubi zasadę udzielania łaski sakramentalnej, którą jest Chrystus i Jego Duch. Refleksja Humberta nie czerpie natchnienia z Ducha, ale zamyka się w jego moralizującym ascetyzmie, który charakteryzuje całą grupę nieprzejednanych gregorianistów. W gruncie rzeczy warto prześledzić, jak te „postawy mistyczne i etyczne, które mają największy wpływ na działanie praktyczne”<sup>139</sup>, znalazły się u podstaw walki o „wolność Kościoła”, gorąco popieranej przez grupę, której w istocie bardziej chodziło o to, by utwierdzić władzę Grzegorza VII nad Kościołem.

### 3. Duchowość *Dictatus papae* Grzegorza VII

Gwałtowne przejście od komunii Kościoła do teokracji i hierokracji, wyrażone w *Dictatus papae* Grzegorza VII, nasuwa pytanie: jaka duchowość leży u podstaw takiego absolutyzmu kościelnej władzy? Pomińmy tu niewątpliwą osobistą świętość Grzegorza VII i jego

<sup>135</sup> Tamże.

<sup>136</sup> Tamże, s. 112-113.

<sup>137</sup> Tamże, s. 113.

<sup>138</sup> Tamże, s. 114.

<sup>139</sup> Tamże, s. 115.

licznych zwolenników, którzy go wspierali w dziele reformy Kościoła i w posługiwaniu apostołskiem biskupa Rzymu. Chodzi raczej o poszukiwanie podstaw duchowych, na których się opierając, perspektywa ta na stałe wchodzi w konflikt ze światem, z historią. Otóż tą podstawą jest dążenie do uchrześcijanienia społeczeństwa — łącznie ze swoistą mistyką władzy.

Punktem wyjścia dla całej naszej analizy duchowości średniowiecznej staje się prymat słowa Bożego, jak go nam przedstawia doświadczenie Grzegorza Wielkiego, prawdziwie źródło kościelnej komunii. Druga idea nasuwa się w związku z rozstrzygającym wpływem średniowiecznych „mężów Bożych”, jak go przekazała tradycja monastyczna, mówiąca w związku z nimi wiele o „wewnętrznym urzędzie nauczycielskim”, jakim jest Duch Święty. Gdy się przebadają duchowe i doktrynalne źródła *Dictatus papae*, zauważamy mocną subiektywizację tych dwóch przesłanek: słowo Boże i urząd nauczycielski Ducha zostały „sprywatyzowane”, czyli zredukowane tylko do zbawienia pojedynczej duszy. Z coraz większą oczywistością wychodzi dziś na jaw, że Pismo Święte nie dostarcza podstawowych argumentów teokratycznemu systemowi gregoriańskiemu. Teksty starotestamentowe cytuje się niezależnie od ich biblijnego i teologicznego kontekstu. Najważniejszym tekstem nowotestamentowym jest fragment o Kościele: Mt 16,18-19, do którego można dołączyć werset Janowy: *Paś baranki moje* (21,17), słowa zmartwychwstałego Pana skierowane do Piotra. U gregorianistów prawie brak cytatów biblijnych zdolnych wyjaśnić autonomiczną władzę kościelną albo charyzmat, który podporządkowuje sobie całe istnienie Kościoła. Werset Mateuszowy: *Dajcie cesarzowi, co jest cesarskie, a Bogu, co jest Bożego* (22,21) nigdy nie jest zacytowany, ani nawet odpowiedź Jezusa dana Piłatowi: *Królestwo moje nie jest z tego świata* (J 18,36). To samo ubóstwo i tendencyjność zauważa się w powoływaniu na tradycję Ojców. Przeto jasno wychodzi na jaw, że system teokratyczny tej epoki jest wynikiem szczególnej mentalności, mocno „usakralizowanej”, aby kierować skutecznie rzeczywistością historii; jest owocem modelu nie zakotwiczonego w Piśmie Świętym ani w Tradycji i nie liczącego się ze współczesną historią. W gruncie rzeczy owa teokracja jest produktem sprywatyzowania wiary i doprowadzenia do skrajności służby interesowi kościelnemu. Odejście od stałego kontaktu z Pismem Świętym, subiektywizacja natchnienia i obec-

ności Ducha, zerwanie z komunią — to były niektóre przyczyny duchowe teokratycznego fenomenu w XI wieku i innych usiłowań, które będą dawać o sobie znać w historii z większą lub mniejszą częstotliwością<sup>140</sup>. Pod tym względem warto już uprzedzając uka-  
zać, jako nowy trend w duchowości, jak pół wieku później św. Bernard w *O rozważaniu* (*De consideratione*) mówi o papieżu, posługując się prawdziwie triumfalistyczną terminologią:

„Oto już pora na dokładne określenie, kim jesteś, czyli trzeba powiedzieć, jaką funkcję sprawujesz w Kościele Bożym. Kim jesteś? Jesteś wielkim kapłanem, najwyższym arcykapłanem. Jesteś pierwszym wśród biskupów, spadkobiercą apostołów. Przez swe pierwszeństwo jesteś Ablem, jako kierujący jesteś Noem, pod względem patriarchalności jesteś Abrahamem, przez kapłaństwo jesteś Melchizedekiem, godnością Aaronem, powagą Mojżeszem, jurysdykcją Samuelem, władzą jesteś Piotrem, przez namaszczenie jesteś Chrystusem. Tobie powierzone zostały klucze, tobie oddano opiekę nad owczarnią”<sup>141</sup>.

Oto nowe podstawy prawdziwej mistyki urzędowej posługi papieża, bardzo dalekie od ducha, jakim odznaczał się Grzegorz Wielki w swoim posługiwaniu jako biskup Rzymu. Alegoryzacja Grzegorza Wielkiego, nawet jeśli czasem bywa przesadzona, nie mogłaby stworzyć biblijnego odniesienia przez wyraźne przystosowanie tekstu<sup>142</sup>, a tym bardziej nie dokonałaby tego w euforii wobec papieża. A jednak Bernard w następnym rozdziale przedstawia rzeczywistość duchową (jako taką) z tą samą stanowczością. Owo „kim jesteś?”<sup>143</sup> skierowane do Eugeniusza miało być lekcją pokory dla papieża. Problem, powtórzmy, powstaje dla refleksji nad historią duchowości, gdy jakiś inny Bernard względem jakiegoś innego Eugeniusza III już nie unosi się nad wielkością papieskiej powagi... Zresztą i cysterski mnich, gdy wysławia papieża (choćby i przesadnie) w jego tożsamości — „kim jesteś?” — bez lęku przypomina mu też jego ludzką nędzę: „czym jesteś”!

<sup>140</sup> Por. M. Pacaut, *La théocratie*, Aubier, Paris 1957, s. 63-102.

<sup>141</sup> Sw. Bernard z Clairvaux, *Traktaty*, dz. cyt., s. 813.

<sup>142</sup> W terminologii biblistycznej jest to odniesienie tekstu biblijnego do rzeczywistości nieobecnej wprost w Biblii w danym kontekście, a więc nadanie mu znaczenia pozabiblijnego (przyp. tłum.).

<sup>143</sup> Por. tamże, s. 815-819.

#### 4. Św. Bernard do papieża Eugeniusza

Nowy kierunek kościelny podkreślający wyższość papieża tworzy literaturę duchową bardzo ściśle współbrzmiającą z tym trendem. Przywiązaniu do papieża odpowiada duchowa refleksja nowego rodzaju: usilne starania, by papież był „zbudowany, podniesiony na duchu i pocieszony”<sup>144</sup>. Przede wszystkim poczuwali się do tego duchowni, mnisi. Ale *De consideracione* św. Bernarda to tekst wyjątkowy! Adresat to Eugeniusz III, niegdyś kanonik w Pizie, potem zakonnik w Clairvaux razem ze św. Bernardem. Bernard wysłał go do Italii w 1139 roku, by założył tam klasztor cysterski. Innocenty II mianował go Opatem w Acque Salvie. Nastąpił po Lucjuszu II (1145) jako papież. Bernard czuł się ojcem duchowym także Eugeniusza III, ojcem duchowym, ale zarazem i najpobożniejszym synem nowego papieża.

„Nie wiem, jak to jest, że słowa, radosne bez wątpienia, ale nieporadne, raz chcą, to znowu nie chcą wyjść mi spod pióra, kiedy majestat i miłość idą w zawody, by mi narzucić przeciwne uczucia. Miłość ponagla do pisania, majestat powstrzymuje. Może Ty sam zechciej łaskawie mi to wytłumaczyć, choć nie w formie nakazu, co byłoby najbardziej naturalne dla Ciebie. Czy zatem moja powściągliwość powinna ustąpić przed majestatem, który tak ujmująco pozwala zbliżyć się z ukłonem? Zresztą czy miałoby przeszkadzać Twoje wstąpienie na tron najwyższy? Choćbyś nawet na skrzydłach wichrów wzleciał, nie uciekłbyś przed moim uczuciem. Miłość nie zna, co to władza, potrafi rozpoznać syna i pod papieskimi insygniami”<sup>145</sup>. Po marginesowej uwadze na temat chciwości ludzi otaczających papieża, przed którymi Eugeniusz niech się ma na baczności, mowa Bernarda rozpała się coraz bardziej: „Co do mnie, żeby powiedzieć prawdę, zwolniony jestem z obowiązków matki, ale to mego serca nie pociesza. Nosilem Cię w swoim łonie i niełatwo Cię wyrwać z moich wnętrzności. Choćbyś był do niebios podniesiony lub w otchłaniach pogrążony, i tak nie uda Ci się przede mną uciec, ponieważ wszędzie będę z Tobą. Pokochałem

<sup>144</sup> Por. tamże, s. 760.

<sup>145</sup> Tamże, s. 761.

Cię, gdyś był ubogi, i nie zaprzestanę Cię kochać teraz, gdy stałeś się Ojcem ubogich i bogatych. Jeżeli Cię dobrze rozumiem, to nie umniejszyło się Twoje ubóstwo w duchu, więc możesz być Ojcem ubogich. Żywię nadzieję, żeś się nie zmienił, jedynie w samym sposobie życia, zaś wyniesienie na stolicę papieską to tylko coś, co dołączyło się do Twego stanu bycia ubogim, a nie zajęło jego miejsce. A przecież udzielę Ci rad, nie jako nauczyciel, ale jak matka, a nawet jak jeden z tych, co Cię szalenie kochają. Może wyjdę na błazna, ale tylko w oczach takiego, kto nie wie, co to miłość, kto nie czuje jej potęgi”<sup>146</sup>.

Tak oto Bernard wdaje się w ten „macierzyński” dialog z Eugeniuszem. *De consideratione* ma uzmysłwić Eugeniuszowi ogromną ambiwalencję zajęć posługi papieskiej, konieczność jakby bronienia się przed nią, aby zachować swego ducha zakonnego. Ludzie duchowi, jak Bernard, zauważają, że absolutna władza, jaką papież posiada, może godzić w pokój duszy. Także Grzegorz Wielki w *Regule pasterskiej* nawołuje kierującego do duchowej odpowiedzialności. Ale Grzegorzowi nade wszystko chodziło o tę szczególną świadomość, która kierującego powinna strzec „w trosce pasterskiej”, jako też uszlachetniać jego zrozumienie dla owej sztuki nad sztukami, jaką jest kierowanie ludźmi. Grzegorz nie przypisuje kierującemu jakiejś nadludzkiej władzy; jego posługiwanie pastoralne nie rozwija się w ramach władzy absolutnej, a raczej przez „służenie w miłości”. Obraz papieża, jaki ma Bernard, jest Grzegorzowi Wielkiemu obcy.

Średniowieczna teokracja i absolutna władza papieża prowokowały odnośnienie do Kościoła profetycznych głosów i świadectw znanych Staremu Testamentowi. Co by jednak zostało z ich profetyzmu, gdyby zostały spłaszczone do wymiaru wyłącznie prawnokościelnego? Dlatego powiedzieliśmy, że w tym samym „rodzaju literackim” obracało się zarówno wspomniane pismo Bernarda, jak i sam papież Eugeniusz. Stajemy tu przed „testem duchowym”, który być może da impuls ku „duchowej apologetyce” życia wewnętrznego, stale kuszonego przez „przeklęte zajęcia zewnętrzne”<sup>147</sup>.

<sup>146</sup> Tamże.

<sup>147</sup> Tamże, s. 766.

Temu tekstowi Bernarda, nadmiernie wychwalającemu papie-  
ski charyzmat, wychodzi naprzeciw inny tekst, Piotra Czcigodne-  
go, który możemy powitać jako rozpoczynający „nabożeństwo do  
papieża” (coraz bardziej narastające w katolicyzmie następnych  
wieków).

Oto list Piotra Czcigodnego do papieża Innocentego. Święty opat  
z Cluny martwi się, że nie potrafi zespolić swego działania dla do-  
bra Kościoła z papieżem. Tymczasem zachęca papieża, by nadal wy-  
trwale prowadził powzięte działania dla dobra Kościoła, zaręczając  
o zaufaniu i miłości wszystkich mnichów w Cluny: „Razem z całym  
Kościołem powierzonym Wam przez Boga macie też mnie, ostat-  
niego z członków Chrystusa, jako też Cluny jest Wasze. Jak długo  
tchu starczy w nozdrzach naszych, jesteśmy gotowi do posłuszeń-  
stwa, do współpracy, a nawet może do śmierci. Żaden obrót zmie-  
niających się spraw nie potrafi nas zmienić, żadna odmiana nas nie  
odmieni; nic nas nie potrafi odłączyć od Pasterza, nic od Piotra, nic  
od Chrystusa — te imiona odnajdujemy zjednoczone w Tobie”<sup>148</sup>.  
Oczywiście to powolne przechodzenie od kościelnej duchowości  
komunii do życia duchowego, które skupia komunię i daje jej wy-  
raz w „nabożeństwie do papieża”, jest owocem przede wszystkim  
optyki Kościoła coraz bardziej opanowanego przez mnichów. Ten  
duchowy proces w Kościele zrodził się dzięki różnym faktom hi-  
storycznym, ujętym już przez znanych mediewistów. Nie na ostat-  
nim miejscu przyczyniła się doń masowa obecność reformatorów,  
bez wyjątku mnichów, w epoce wielkich przemian historycznych  
i ogromnego analfabetyzmu, co skłania do ucieczki ku tym ducho-  
wym utopiom, które znalazły schronienie w klasztorach XI i XII  
wieku. Zachowało się w nich nabożeństwo do owej „kultury” sa-  
kralnej, coraz bardziej nieufnej względem nowych orientacji roz-  
wojowych i kulturowych historii.

<sup>148</sup> Beda Wielebny, *Listy* 1,1: PL189, 65C-66A.

## 5. Krucjata jako głęboki wyraz duchowości?

„Z teokratycznego pojmowania papieżstwa powstaje w sposób naturalny idea podbijania świata dla chrześcijaństwa i pomysł świętej wojny — krucjaty”<sup>149</sup>. Bardziej zwięźle pisze Falco: „Pewnego historyka zapytano, czy do dwu wybitnych cech charakterystycznych dzieła i osoby Grzegorza VII, zakonnika i polityka, nie trzeba by dołączyć trzeciej, tyleż samo znaczącej: wojskowej; to znaczy czy obole świętego i założyciela papieskiej teokracji nie wypadałoby postawić człowieka oręża i wojny, a nawet człowieka najbardziej wojowniczego w tym wieku”<sup>150</sup>.

Tu trzeba zapytać, na czym polegała wojowniczność w wieku XI i XII? Jak ją rozumieć w ramach historii duchowości? Krucjaty, przynajmniej początkowo, są owocem pobudek religijnych, gdyż to przeważnie duchowni nawoływali do świętych wojen (jak to ma miejsce ze świętym Bernardem). Zresztą idea teokratyczna, gdy się ją dosłownie weźmie w Starym Testamencie, też zawiera ideę świętej wojny. Dlatego nie ma się co dziwić z powodu wojowniczych cech Grzegorza VII, ale „tym większe nasze zdziwienie i tym bardziej znaczące to świadectwo, gdy syn św. Benedykta, Amato z Monte Cassino, w swojej prozie radośnie opiewa zdobycz i przygodę, a mianowicie głośną wyprawę Roberta Guiscarda i jego towarzyszy<sup>151</sup>. Inny pisarz z Monte Cassino, który potem został arcybiskupem, Alfano, przyznaje Gisolfowi i Gwidonowi z Salerno szczyt wielkości z powodu ich triumfu nad Arabami, Bizantyńczykami i Normanami; a w obliczu Hildebranda czuje, że w jego sercu odradza się rzymska duma ze Scypionów i z via Latina, z Kapitolu, potężnego tronu cesarstwa, a rośnie zawziętość na ukoronowane barbarzyństwo<sup>152</sup>, które od nowa powinno być, i to raz na zawsze, poskromione za pomocą starej rzymskiej sztuki wojennej i płomiennego miecza Piotra Apostoła”<sup>153</sup>.

<sup>149</sup> Morghen, dz. cyt., s. 11.

<sup>150</sup> G. Falco, *Lasanta romana repubblica*, R. Ricciardi, Milano / Napoli 1973, s. 261.

<sup>151</sup> Robert Guiscard — normañski książę Apulii i Kalabrii, sojusznik Grzegorza VII w walce z Henrykiem IV Mowa o jego zwycięskiej wojnie z Bizancjum w 1081 r. (przyp. tłum.).

<sup>152</sup> Mowa o niemieckich cesarzach (przyp. tłum.).

<sup>153</sup> Falco, dz. cyt., s. 263.



Quasi-liturgiczne spojrzenie na krucjatę w owej epoce dostrzeżga G. Miccoli: „Przygotowane przez tradycję późnośredniowiecznej myśli, która widziała w królestwie, w żołnierzach naturalnych obrońców kleru i słabych, działanie zbrojne laikatu stopniowo, z postępowaniem reformy gregoriańskiej, staje się pewnego rodzaju aktem religijnym, opus sanctum, swoistym i uświęconym. Chorągiew św. Piotra, która łopocze przed wojskami zebranych na polu bitwy, świadczy, że ta święta wojna jest prowadzona dla Boga, by się działa Jego wola i Jego sprawiedliwość”<sup>154</sup>. To, że ten smutny proces był owocem coraz bardziej agresywnej duchowości, aż znalazła ona ujście w świętej wojnie, świadczy o tragicznym odejściu od wojowania dla Chrystusa — przez wieki pojmowanego jako posłuszeństwo Ewangelii oraz duchowe bojowanie w Kościele (które typicznie oznacza pokój mesjański w doświadczeniu wiary) — do *militia Christiana*, która jest wynaturzeniem myśli Ewangelii. Tak oto świecka władza walczy w służbie Kościoła poprzez świętą wojnę, co oznacza nowy kierunek chrześcijańskiego ducha. Nie uszedł uwagi Morghena fakt, że ideał świętej wojny próbuje się przyrównać do męczeństwa poniesionego za wiarę, podczas gdy ten najwyższy dowód wiary w Chrystusa radykalnie przewyższa kontrowersyjne oblicze krucjaty: gwałt gwałtem odciskać, pieczętować bronią triumf Chrystusa, przemocą wyniszczać niewiernych i wrogów chrześcijaństwa.

„Od połowy pierwszego tysiąclecia i w dalszym ciągu cały Zachód staje się, żeby tak powiedzieć, olbrzymim chrześcijańskim i rzymskim teatrem wojennym, zarazem jednym, jak i nieskończenie zróżnicowanym: Włosi i Niemcy, którzy wyruszają do walki z Leonem IX, kończącej się ruiną państwa; hiszpańscy królowie i feudałowie akwitańscy i prowansalscy, którzy atakują Arabów na Półwyspie Iberyjskim”<sup>155</sup>. „Pierwsza krucjata wpisuje się w to powszechne poruszenie, religijne i wojskowe zarazem”<sup>156</sup>. „Kto osobiście nie mógł uczestniczyć w walce Pańskiej, ten miał obowiązek przyłożyć rękę do przygotowania broni i budowania okrętów”<sup>157</sup>. Wspomnieć przy tym należy, że wzdłuż drogi, żeby tak powiedzieć, po której krucjata

<sup>154</sup> Miccoli, dz. cyt., s. 17.

<sup>155</sup> Falco, dz. cyt., s. 265.

<sup>156</sup> Tamże, s. 267.

<sup>157</sup> Tamże, s. 268.

kroczyła, zabijano bezbronnych, których uważano za wrogów Chrystusa i Kościoła. Podkreślamy tu problem żydowski, który ogromnie obciąża sumienie chrześcijan późnego średniowiecza. „Żydzi byli w Europie pierwszymi ofiarami tego nowego nastawienia chrześcijańskiego ducha. Właśnie z okazji pierwszej krucjaty, zwłaszcza w Niemczech i Francji, nienawiść do Żydów doprowadziła do wybuchu zamieszek wywołanych przez fanatyków, co doprowadziło do niesłychanych rzezi. Bandy krzyżowców, którzy się ofiarowali na wyprawę do Ziemi Świętej, już w ojczyźnie zapoczątkowały tę wojnę, masakrując Żydów bez rozróżnienia wieku, płci i pozycji społecznej”<sup>158</sup>. Prześladowania ciągną się przez cały XIV wiek. Co prawda trzeba przyznać, że podnosiły się głosy w Kościele potępiające podobne ekscesy. Nawet cytowany wcześniej Morghen, jako kwalifikowany i skrupulatny historyk, musi to przyznać. Jednak faktem pozostaje, że położenie Żydów, odtąd i na przyszłość, gruntownie się pogarsza: „Bezwzględne poddaństwo i niższość w porównaniu z chrześcijanami, które trwały, można powiedzieć, w całej Europie aż do rewolucji francuskiej”<sup>159</sup>.

Nasza synteza historii duchowości nie pozwala nam dalej snuć rozważania nad tak smutnym aspektem krucjat. Ale związek reformy gregoriańskiej z jej radykalnymi integryzmami — z teokracją Grzegorza VII — oraz święta wojna dla odzyskania miejsc świętych i nawrócenia niewiernych biorą w ostatecznym rozrachunku swój początek ze sposobu, w jaki interpretowano Pismo Święte. Dosłowne branie tekstów z Biblii Starego Testamentu nie ma nic wspólnego z wcześniejszym stałym dialogiem między Starym i Nowym Przymierzem we wzajemnym rzucaniu na siebie światła. Przesada w dosłownym braniu Starego Testamentu jest tego rodzaju — i to jest jej wewnętrzna słabość — że tworzy „sens zamknięty”, przez co traktuje się Stary Testament, jakby nie był stale otwarty na Nowy. Zdaje się, że początek tego zjawiska tkwi w zapoznaniu znakomitego prawa hermeneutycznego, którym posługiwali się Ojcowie aż do Grzegorza Wielkiego: tajemnicy paschalnej, która profetycznie działa w całym Piśmie Świętym. Absolutyzm papieskiego urzędu nauczycielskiego, jak go pojmował Grzegorz VII, ujęty w formułach

<sup>158</sup> Morghen, dz. cyt., s. 154.

<sup>159</sup> Tamże, s. 156.

teokratycznych pochodzenia ściśle starotestamentowego, ogranicza dynamikę słowa Objawienia — aż do wytworzenia praktyki przemocy w nawracaniu, co wykształciło świętą wojnę. Ale chociaż Stary Testament znał krańcowe radykalizacje teolcracji, to znał też doświadczenie proroków, którzy potępiali skrajności teokratycznego absolutyzmu. Autokratyzm Grzegorza VII wytworzył niespotykaną wcześniej w chrześcijaństwie teokrację, tym bardziej szokującą, im bardziej odbiegającą od nowotestamentowej ekonomii paschalnej wspólnoty w wierze, której papież przewodniczył. Głosy prorockie wyciszone były przez rządzący reżim, nie dopuszczający sprzeciwu. A być może niektóre z tych głosów, które nie zgadzały się z tą teokratyczną praktyką, bywały nawet potępiane jako prądy heretyckie. Problem tej ogromnej udręki Kościoła XI i XII wieku należy przede wszystkim do kompetencji historii duchowości, która powinna wydać osąd, na ile ten Kościół zachował wierność wobec słowa Bożego. Jak już było ukazane w II rozdziale, znakiem tej nienormalnej sytuacji jest np. to, że św. Bernard w czasie objaśnienia Pieśni nad Pieśniami i układania wspaniałych pochwał na cześć imienia Maryi wygłasza także mistyczną apologię wojny świętej. Nie bylibyśmy obiektywni bez wspomnienia, że pojawiały się również głosy sprzeciwu w tym Kościele XI i następnego wieku, który przecież w większym lub mniejszym stopniu nie opuszczał drogi wiary. „Reforma głowy i członków” z czasem przerodzi się w slogan eklezjologii tych i następnych wieków, poza jakąkolwiek spójnością moralną postawy kościelnej, która to spójność jest „normalnym” znakiem świętości, zawsze przecież obecnej w Kościele. Reforma ta powinna być, jak sądzę, sprowadzona do decydującego momentu, który rozstrzyga o nawróceniu w sensie nowotestamentowym, czyli do wierności przyjętemu słowu Pisma Świętego, celebrowanemu w komunii kościelnej w twórczej konfrontacji z ludzkim doświadczeniem życiowym. Pod tym względem zawsze jest coś do zrobienia; również i teologia scholastyczna nie zwróci na to należytej uwagi. Świętość będzie widziana w kontekstach eklezjalnych, które mając być znakiem obecności Ducha w Kościele, w dziwny jednak sposób wykazują ogromne ubóstwo tegoż Ducha. Czy nie można zatem mówić w tym wypadku o swego rodzaju kenozie Ducha? Historia duchowości powinna torować możliwie jak najbardziej wierzytelne drogi, chociażby się dochodziło do gorzkich wniosków. Nieprzypadkowo

Luter zalecał „solo Scriptura” jako reformację XVI wieku. Ale jakże wielki to przeskok od *Dictatus papae* Grzegorza VII! Czyżby nie dało się w historii uniknąć tak ogromnych rozpadlin?...

# ROZDZIAŁ 8

## Odnowione życie kleru

### 1. Konieczność reformy

Jak duchowni — „mężowie Boży” — zauważają potrzebę usprawiedliwienia silnej władzy postulowanej przez papieżstwo m.in. powołaniem się na Bernardowe *De consideratione* i ideę „przeklętych zajęć zewnętrznych” (*occupationes maledictae*)<sup>160</sup>, tak ci sami duchowni uważają konieczność wychowania kleru, aby stał się zdolny być zaczątkiem nowego życia kościelnego. Przedłożony ideał jest modelem apostołskim życia wspólnego w ewangelicznym ubóstwie. Taki eremityzm, jak go przeżywał św. Piotr Damiani i jego uczniowie, ma stworzyć kontekst reformy kleru. Miccoli ofiaruje nam jasną analizę problemu, którą przedstawiamy niemalże jego słowami. Święty Piotr Damiani mówi o reformie kleru w *Opusculum XXVII* skierowanym do duchownych Kościoła w Fano<sup>161</sup>. „Duchowny naprawdę jest z Bożego wyboru (...), jest wyrocznią Boga i «częścią» Boga, ma być wolny od wszelkiego poddaństwa, spraw i żądź świeckich. Dlatego nie ma sensu, żeby ktoś ubiegał się o stan duchowny i rów-

<sup>160</sup> Św. Bernard z Clairvaux, *Traktaty*, s. 766.

<sup>161</sup> Św. Piotr Damiani, *Opusc. XXVII* PL 145, 503-512.

nocześnie prowadził świeckie życie”<sup>162</sup>. „Wszystkie warunki życia kleru [Piotr Damiani] ustala w świetle rozważań nad naturą Kościoła i miejscem, jakie w nim zajmuje kapłaństwo”<sup>163</sup>. Argumentacja świętego Piotra Damianiego, ściśle duchowa, nakreśla jego koncepcję reformy kleru. „Kościół Chrystusa, według słów proroka, jest polem uzbrojonym przez Boga: kruszą się na nim wrogie ataki, dopóki żołnierze Chrystusa pozostają złączeni więzami miłości i jednością ducha”<sup>164</sup>. Bóg sam istotnie jest doskonałą miłością, i kto w niej pozostaje, trwa w Bogu. Ale miłość jest więzią miłości z braćmi, stałą komunią, która nie dopuszcza zerwania i podziałów. Taką miłością żyli wierni pierwotnego Kościoła (por. Dz 2,44-45; 4,32-35). I to jest forma Kościoła pierwotnego, którą duchowni naśladują: „Zebrani w wieczerniku razem z apostołami, przekazując do wspólnego użytku własne dobra wraz z Barnabą i Stefanem, «prawdziwi wyrzekający się», aby żyjąc w tej braterskiej jedności, stali się godnymi zstąpienia na nich Ducha Świętego”<sup>165</sup>.

W nawiązaniu do tego, co powyżej, do potrzeby wspólnego życia kleru dołącza się zatem konieczność życia w ubóstwie. Piotr Damiani idzie za wskazaniem Pana odnośnie posłannictwa uczniów w świecie; pierwsze Jego napomnienie nakazuje, by szli bez pieniędzy, gardząc materialnym zyskiem. Upomnienie Pana odnosi się i do naszych czasów. Słowo Pisma Świętego, jakieśmy to już widzieli, jest wzorem po wszystkie czasy. Piotr Damiani łączy ubóstwo kleru z przepowiadaniem: jakże potrafiłoby kazanie wytrzebić namiętności egoizmu w sercach ludzi, gdyby kaznodzieje nie dawali przykładu życia ewangelicznego? Życie eremickie w duchu na wskroś ewangelicznym — słusznie zauważa Miccoli — swym urokiem pociąga do przeprowadzenia reformy: „Ale droga, która się tu otwiera, trwale wymaga ścisłego ubóstwa, oparta jest na motywacjach z ducha eremickich, z akcentem ascetycznym. Tak spotykają się ideały klerykalne i eremickie — aż do wytworzenia zdecydowanej monastycyzacji wszelkiej formy życia kościelnego”<sup>166</sup>. Czyli jako reguła obowiązuje wszystkich, „dla osiągnięcia zbawienia, wyrzeczenie się

<sup>162</sup> Miccoli, *Chiesa Gregoriana*, dz. cyt., s. 83.

<sup>163</sup> Tamże.

<sup>164</sup> Tamże.

<sup>165</sup> Tamże, s. 83-84.

<sup>166</sup> por tamże, s. 86.

świata, coraz bardziej podkreślane i coraz bardziej radykalne. To się odnosi nade wszystko do dwóch wielkich stanów, na których się wspiera hierarchia duszpasterzy: do zakonników i księży<sup>167</sup>. Podczas gdy mocny ładunek ascetyczny reformy pobudza Grzegorza VII do ogłoszenia zasady wyższości spraw duchownych nad świeckimi, aż do wyjątkowej idealizacji urzędu papieskiego, czyniącego się sędzią skomplikowanych spraw historii, ta sama motywacja skłania Piotra Damianiego do sformułowania niezwyklej teorii o ucieczce od świata i do gloryfikacji wyjątkowego charyzmatu życia eremickiego, które zostaje przedłożone jako jedyny skuteczny wzór do osiągnięcia zbawienia. Oto dwie wręcz modelowe, całkowicie przeciwstawne reakcje na tę samą sytuację. Ta sprzeczność sparaliżuje nawet to, co dobrego mogło się znaleźć w reformie prowadzonej przez św. Piotra Damianiego.

Stopniowo zarysowuje się duchowość posługiwania kapłańskiego, która potem częściowo zachowa się w formach instytucjonalnych kleryckiego życia wspólnego. Natomiast coraz bardziej zaznaczać się będzie niejasność wizji kapłaństwa nie kierującego się duchowością kanoników regularnych — przez to zasadnicze odniesienie, które coraz bardziej będzie sterować ku nowej orientacji kościelnej: utracie komunii jako idei biblijnej wyrażającej Kościół w stałym i wciąż odnawianym nawiązaniu do Pisma Świętego. Charakterystyczne są zachęty Piotra Damianiego do ascetycznej ucieczki kierowane nawet do biskupa<sup>168</sup>. W *Opusculum XXI*<sup>169</sup> przeważa myśl, że skoro troska o dusze jest tak wzniosła i trudna, to dobrze jest uciekać od takiego zajęcia celem podjęcia zadań monastycznych lub eremickich. Zresztą staranie Grzegorza VII i bardziej radykalnych gregorianistów o daleko idącą centralizację administracji Kościoła, podczas gdy z jednej strony zrywa ono ze świeckimi przywilejami episkopatu — i to było niewątpliwie pozytywną reformą — to z drugiej strony faktycznie unicestwia tę kolegialność posługi biskupiej, która jest nowotestamentowym warunkiem autentyczności Kościoła w najprawdziwszej interpretacji Tradycji Ojców.

<sup>167</sup> Tamże.

<sup>168</sup> Por. św. Piotr Damiani, *Opusc. XIX, XX, XXI*: PL145,423-464.

<sup>169</sup> Św. Piotr Damiani, *Opusc. XXII*: PL 145, 463-472.

## 2. Życie wspólne a liturgia

Ma się wrażenie, że reformatorzy, podkreślając konieczność życia wspólnego dla ubóstwa i celibatu celem likwidacji plagi symonii i nepotyzmu, nie uwydatniają dostatecznie związku życia wspólnego z liturgią. Biblia wychodzi z użycia i zarysowuje się wysoce niefortunny podział Kościoła. Przemija w ten sposób żywe lectio biblica w czasie liturgii. Upadek kultu istotnie jest jednym z nieszczęść Kościoła w XI i XII wieku. Praktyce monastycznej, w której jest co prawda obecna liturgiczna celebrowanie, grozi przejście na pozycje elitarne, oderwane od życia kościelnego i ludowego. Dysponujemy smutnymi informacjami o sytuacji w Rzymie pod koniec dziesiątego wieku, za pontyfikatu rozwiązłego Jana XII (955-964). Śledztwo przeprowadzone przez cesarza Ottona I w tej sprawie zebrało nieprzyjemne dane. Za pontyfikatu Benedykta VIII Kościołem zawładnęła rodzina Tusculich i w dalszym ciągu mają miejsce wewnętrzne nieporządki. Później papież Jan XIX (1024-1032) stwierdza wielkie zaniedbanie liturgii świętej w bazylice św. Piotra: „Aż do naszych czasów w wyżej wymienionej bazylice św. Piotra, od której niemal wszystkie Kościoły zaczerpnęły naukę jako od nauczycielki i pani, dni Niedzieli Palmowej, Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku obchodzone były bez należynej czci». Jeśli w takie dni święte liturgia była lekceważona, to łatwo sobie wyobrazić, jak to wyglądało w pozostałe dni roku”<sup>170</sup>.

Obawiamy się, że troska św. Piotra Damianiego o życie wspólne pod tym względem mijała się z liturgią i z lectio biblica. Położenie mocnego akcentu na ubóstwie i celibacie, zresztą koniecznymi we wspólnym życiu kleru, jest bardziej wskazówką głębokiego ukierunkowania moralnego niż wymiaru teologicznego. Nieprzypadkowo św. Piotr Damiani zamieścił swoje żywe stronicie o komunii kościelnej w kontekście życia eremickiego (*Opusculum XI*). Czasem zarysowuje się doświadczenie duchowe, które zachowuje wartość communio sanctorum, ale tylko w wymiarze odnowy jednostkowej; życie wspólne nie wchodzi w grę jako świadectwo kościelne!

<sup>170</sup> E. Cattaneo, *La vita comune dei chierici e la liturgia*, w: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII. Atti della settimana di studio: Mendola, sett. 1959*, t.1, „Vita e pensiero”, Milano 1962, s. 244.



Jeśli jest to słuszne odnośnie Piotra Damianiego, który jest jeszcze świadkiem wielkiej tradycji Ojców, to tym bardziej ma zastosowanie do reformy Grzegorza VII. Skoro jeszcze Sobór Laterański w 1215 roku musiał opłakiwać straszną niedbałość ze strony kleru w sprawowaniu boskich tajemnic, dowodzi to, że ta reforma opierała się raczej na prawnych przepisach, na moralnych postulatach bardziej niż na projekcie odnowionego życia w prawdziwym powiązaniu ze słowem Bożym.

To wyjaśnia obfitość przejawów „liturgicznej dewocyjności”, charakterystycznej dla odnowy monastycznej, a tym bardziej kapłańskiej. Trzeba by zgłębić zbiór kościelnych anegdot XI i XII wieku, by dostrzec skrajność niektórych z tych przejawów<sup>171</sup>. Cattaneo dobrze streszcza odnowę liturgiczną dokonaną przez Grzegorza VII w trzech punktach, które interesują naszą historię duchowości<sup>172</sup>:

1. Powrót do dawnego, bo było surowsze. To, co najsurowsze, staje się najbardziej stosowne do porządkowania, gdy trzeba duchowego odnowienia. Także św. Piotr Damiani jak najbardziej przy tym obcuje. Grzegorz VII utrwała stary porządek przy odmawianiu psalterza od matutinum począwszy, na przekór późniejszemu przepisowi o trzech psalmach i trzech lekcjach. W ten sposób przywracane były też inne zewnętrzne normy ascetyczne. Nawet przywracając pierwotny porządek niektórych rytów liturgicznych przemawiających do wyobraźni i pobudzających do pobożności (jak wigilia paschalna), kierowano się zasadą większej surowości, a nie większej poprawności teologicznej. Przepis sam z siebie ma wychowywać do pobożności. W gruncie rzeczy jest to rygoryzm kanoniczny jako droga do duchowości.

2. Zapewnienie prymatu rzymskości w liturgii. Centralizm rzymskiego papieża gwarantuje odnowę liturgiczną; ustaje wszelki wpływ Kościołów niemieckich. Z Grzegorzem VI kończy się okres, podczas którego „Teutonem przyznano kierowanie naszym Kościołem”<sup>173</sup>; odtąd trzeba się będzie trzymać tego, co powie papież. Do Rzymu trzeba się będzie zwracać ze wszelkimi wątpliwościami od-

<sup>171</sup> Por. tamże, s. 253, nota 39.

<sup>172</sup> Por. tamże, s. 254-260.

<sup>173</sup> Tamże, s. 256.

nośnie kościelnej karności. Liturgia, mająca być wyrazem głębokiego doświadczenia wiary, zredukowana zostaje do rzymskiej karności kanonicznej. Jakże daleko już jesteśmy od wolności w przepisach liturgicznych danych przez Grzegorza Wielkiego mnichowi Augustynowi przy zakładaniu kościoła w Brytanii!

3. Jedność liturgiczna. Ryt mozarabski poszedł w zapomnienie; Grzegorz VII skasowałby i ryt ambrozjański<sup>174</sup>, gdyby nie był zajęty innymi poważnymi sprawami. To jest ten węzłowy punkt skupiający ogromny kryzys komunii kościelnej w teologii i w praktyce duchowej tych czasów. Trudno obliczyć szkody stąd powstałe dla duchowości chrześcijańskiej. W każdym razie jasno z tego wynika, że podstawowym kryterium życia Kościoła miało być posłuszeństwo rzymskim przepisom, a nie Duchowi Świętemu, który ma wszelkie prawo kierować do wolności. Znana jest niechęć Grzegorza VII do zwyczaju jako czynnika normującego liturgię. Dla niego liczy się tylko praktyka stosowana w Rzymie, nawet z pominięciem słowa Bożego. Oto, co mówi Grzegorz VII do Wimonda, biskupa Aversy: „Gdy się powołujesz na zwyczaj, to trzeba posłuchać, co Pan mówi w Ewangelii: *Ja jestem — rzecze — prawdą i życiem* — nie mówi: «Ja jestem zwyczajem», ale prawdą. Posłużymy się tu zdaniem świętego Cypriana, iż jakikolwiek zwyczaj, choćby i niepamiętny, nawet szeroko rozpowszechniony, musi być ceniony niżej od prawdy, a praktykę prawdzie przeciwną należy wykorzenić” (tekst zaczerpnięty jest od Abelarda, PL 188,38)<sup>175</sup>. Prawda zaś, którą Grzegorz tu przedstawia jako ewangeliczny absolut, to praktyka Kościoła rzymskiego tłumaczona według jego własnego upodobania.

### 3. Mistyka czasów odnowy

Położenie w tej epoce tak mocnego nacisku na kler, utożsamiony de facto z Kościołem, skłania — a contrario — do przywołania pewnych skromniejszych nurtów pastoralnych o charakterze mistycz-

<sup>174</sup> Ryt mozarabski stosowano w Hiszpanii, ambrozjański w północnej Italii (przyp. tłum.).

<sup>175</sup> Tekst Grzegorza VII i komentarze cytuje Cattaneo, dz. cyt., s. 259, nota 47.

nym, które są obecne w odnowie Kościoła, a zwłaszcza kleru. Trzeba tu wspomnieć nurt reformacyjny Hildegardy z Bingen, która rodzi się około 1098 roku. Jest to zjawisko profetyczne, które się pojawia na horyzoncie Kościoła. Walka z inwestyturą wydaje się już zakończona: Kościół triumfuje i sprawuje swoją władzę duchową otrzymaną od Chrystusa. Ale w ciele Kościoła pozostają głębokie rany, i karność kościelna upragniona przez gregoriańskich reformatorów jest wszystkim innym, tylko nie faktem dokonanym. Tu właśnie interweniuje profetyzm Hildegardy, w szczególny sposób w trzech listach skierowanych do kleru w Kolonii, do Kościoła w Trewirze i do opata Wenera w Kircheheim. Jest to wołanie na alarm, które się rozlega jako nagłące zwrócenie uwagi duchownych na nieporządki w ich życiu. Hildegarda widzi, czym grożą Kościołowi błędy kleru: jej wołanie jest rodzajem orędzia apokaliptycznego. Oto jeden z najważniejszych tekstów: „Niektórzy zuchwali książęta i lud pyszny to u was osiągnęli, o kapłani, że mnie [tj. Kościół] kaleczycie aż do tej chwili. Te bandy was przepędzą. Zabiorą wam wasze bogactwa, ponieważ zapomnieliście o waszym kapłańskim zadaniu i zaniedbaliście je. (...) Zbuczesciliście mnie, dlatego te ludy, które nas wyniszczą, będą sądziły, że oddają chwałę Bogu”<sup>176</sup>.

Duchowa tradycja Cluny, która środkiem ciężkości ustanowi celebrację chrześcijańskiego misterium, przedstawia mistykę głęboko związaną ze swego rodzaju absolutyzacją sakralną posługi wyświęconych. Nawet sama konstrukcja materialnej świątyni ma znaczenie misteryjne. Życie świętego Hugona z Cluny (+1109) osiągnęło szczyt przez budowę nowej bazyliki kluniackiej. Sam Książę Apostołów, święty Piotr, ukazawszy się pewnemu pobożnemu mnichowi z Cluny, podaje wymiary nowej bazyliki kluniackiej — która jest mniejsza tylko od późniejszej bazyliki świętego Piotra w Rzymie — mającej być „krużgankiem aniołów”. Mnich całkowicie akceptuje to teokratyczne wyrażenie. Nawet odpuszczenia grzechów łatwiej się dostępuje w Cluny niż w Rzymie; święty Piotr zwierzał się z tajemnic swego urzędu swojemu „przyjacielowi i powiernikowi” opatowi Hugonowi chętniej niż samemu papieżowi<sup>177</sup>.

<sup>176</sup> Św. Hildegarda z Bingen, *Epistolarum liber*, ep. 52: PL 197, 270D-271A. Zob. również listy 48 i 49: PL jw, 243-258.

<sup>177</sup> Hildebert z Tours, *Vita S. Hugonis*, w: *Bibliotheca Cluniacensis*, Bruxelles / Paris 1915, 433B.

Owa pobożność eucharystyczna w Cluny nabiera nowej orientacji dla wyrażenia właściwego sformułowania odnośnie rzeczywistej obecności eucharystycznej, które wnet wyłoni się w konflikcie z Berengariuszem z Tours. Piotr Czcigodny w *De miraculis* ofiaruje nam w tym względzie wspaniałą wiązaną „kwiatków”. Mówi o eucharystycznej pobożności mnicha Gerarda: „Któż potrafiłby zdać sprawę, z jak wielką jasnością oka swej wiary podziwiał nie ukrytego, ale kontemplował odsłoniętego Jezusa Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi? Dla jego umysłu wygląd zewnętrzny nie stanowił żadnej przesłony, ale intuicją duchową kontemplował Go, jak gdyby był obecny wśród apostołów, gdy po ziemi chodził, gdy był z Najświętszą Dziewicą, gdy wisiał na krzyżu, z Magdaleną, gdy powstał z martwych”<sup>178</sup>. Z tego tekstu wynika, że Gerard widział rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, czyli syntezę tajemnic Pana, jak to już widzieliśmy u Hildegardy. Ale z tego tekstu Piotra Czcigodnego wynika, że rzeczywista obecność jest w zasadzie niezależna od bezpośredniej łączności z ofiarą eucharystyczną, ofiarą Kościoła! W ten sposób rodzi się orientacja, którą pobożność eucharystyczna prześląknie w późniejszej devotio moderna. Ale Cluny mimo wszystko zna jeszcze doświadczenie duchowe, które może uchodzić za pewną egzystencjalną mistagogię.

Ostatnie chwile ziemskiego życia czcigodnego Mateusza, kardynała Albano, wiernego mnicha kluniackiego, zostały opromienione przez jego żywy udział w odprawianej tajemnicy liturgicznej. Konał w noc Bożego Narodzenia; na wezwanie do udziału w nocnej liturgii bożonarodzeniowej „niespodziewanie — prezentujemy tu świadectwo Piotra Czcigodnego — w pełnej świadomości i na cały głos, wydając okrzyk radości, zawołał do wszystkich obecnych: «Chrystus nam się narodził! Chwała na wysokości Bogu!»”. Po tym okrzyku zachwyty nastąpiła ekstaza. I dalej: „Zaprawdę, za każdym razem, kiedy w śpiewie lub czytaniu usłyszał, że się czyta lub śpiewa imię Dziewicy, Matki Pana, podniesionymi ku niebu oczyma i wzniesionymi tamże rękami dawał znać, gdzie myślą przebywał, dokąd porwana została jego dusza”<sup>179</sup>. Ostatecznie „w czasie Mszy o świcie, gdy (...) śpiewano: «Dzisiaj światło nad nami zabłyśnie», Mateusz,

<sup>178</sup> Piotr Czcigodny, *De miraculis*, ks. I, 8: PL 189, 864AB.

<sup>179</sup> Tamże, II, 22: PL 189, 943A.

prawdziwy mnich i Boży kapłan, opuścił gęste ciemności Egiptu, czyli tego świata, i przez śmierć ciała przeszedł do światłości życia wiecznego”<sup>180</sup>. Światło Chrystusa wyśpiewane na Boże Narodzenie w Kościele ma swoje powiązanie życiowe ze śmiercią Mateusza, mnicha i kapłana, z jego powrotem do Ojczyzny Są to ostatnie przebliski obiektywnej i całościowej wizji duchowości, należące jednak już wtedy, niestety, do zjawisk wyjątkowych<sup>181</sup>.

Święty Romuald (+1027), mnich i eremita żyjący w XI wieku, zna takie samo doświadczenie duchowe, które się czasem zdarza we współczesnym mu ruchu kluniackim (ale oczywiście o charakterze wybitnie cenobickim), a to jego doświadczenie rozchodzi się poprzez jego licznych uczniów i synów duchowych. Człowiek Boży Romuald w odosobnionej celi jeszcze przed ofiarą Mszy odmawia swoje modlitwy. I podczas tej boskiej ofiary dojrzewa do najgłębszej kontemplacji, a nawet otrzymuje łaskę ekstazy, z równoczesnym i głębokim zrozumieniem całej historii świętej. Również podczas Mszy Świętej otrzymał Boży nakaz wykładu duchowego znaczenia psalmów. Przez duchowe zrozumienie psalmów święty Romuald, zgodnie z nieprzerwaną tradycją, osiąga szybsze dojrzewanie swej modlitwy i kontemplacji. Gdy Romuald odmawia psalmy, otrzymuje w pełni dar skruchy; zawsze przy recytowaniu psalmów jego myśl doznaje oświecenia co do tajemnic Starego i Nowego Testamentu, a szatan doznaje porażki. „[Romuald] usiłował zmusić się do wylania łez, ale mimo wszystkich wysiłków nie udawało mu się wzbudzić doskonałej skruchy serca. Pewnego dnia, podczas gdy w celi odmawiał psalm, natknął się na werset, który mówi: *Pouczę cię i wskażę ci drogę* (Ps 32,8). W jednej chwili myśl jego została oświecona do zrozumienia Pisma Świętego, a oczy przepłukane łzami, tak że od tego dnia do końca życia płakał na zawołanie, a wersety Biblii nie miały przed nim sekretów”<sup>182</sup>. Tę samą metodę modlitwy św. Romuald poleca swoim uczniom. *Żywot pięciu braci*, dokument współczesny mu, napisany przez wiernego jego ucznia, świętego Brunona Bonifatego z Kwerfurtu, przekazuje nam krótką regułę duchową świętego opata dotyczącą modlitwy: „Usiądź w celi jak w niebie. Zapomnij

<sup>180</sup> Tamże, 934AB.

<sup>181</sup> Tamże, 934CD.

<sup>182</sup> G. Tabacco, *S. Petri Damiani, Vita beati Romualdi*”, dz. cyt., roz. 31, s. 67-68.

o całym świecie, zarzuć go za plecy. Bądź czujny i uważny na dobre myśli jak dobry rybak na ryby. Jedyłą twoją drogą niech będzie Psalterz; jeśli będąc jeszcze nowicjuszem, nie potrafisz wszystkiego pojąć, modląc się, jak umiesz, próbuj psalmodii w duchu i usiłuj pojmovać umysłem, a gdy podczas czytania nachodzić cię będą roztargnienia, nie ustępuj i nie trać ducha, ale staraj się skupić uwagę<sup>183</sup>. Dodaje także, że „lepiej odmówić z sercem jeden psalm niż sto w rozproszeniu”<sup>184</sup>, i dodaje odwagi tym, co nie mają łaski duchowego skupienia, mówiąc, żeby się nie zniechęcali, by nie skostnieli w materialnym tylko odmawianiu psalmów, gdyż Ten, który udziela dobrej woli, pewnego dnia da także możliwość wykonania tego co dobre.

<sup>183</sup> Bruno z Kwerfurtu, *Vita*, dz. cyt.

<sup>184</sup> Tabacco, dz. cyt., roz. 9, s. 31.

# ROZDZIAŁ 9

## Homiletyka, hagiografia i pobożność ludowa w średniowieczu

### 1. Ewangelia dla ubogich

Pobożność ludowa jest obecna w średniowiecznych opowiadaniach hagiograficznych zależnie od różnego „nastawienia klasowego”, jakie Kościół stosuje odnośnie do ludzi w ogóle, a do Ludu Bożego w szczególności. Pojęcie komunii u Grzegorza Wielkiego, jakie przeważa w jego katechezie i biblijnej homiletyce, nadaje ten sam kierunek narracji w jego *Dialogach*. Jużemy ukazywali, z jakim pietyzmem odnosi się do Ludu Bożego w ogóle i z jakim zwłaszcza szacunkiem do biednych. Homilia 40. o bogaczu i biedaku (Łk 16,19-32) jest jak najbardziej reprezentatywna dla ukazania sposobu, w jaki Grzegorz przeżywa ubóstwo swoich synów i braci: „Wy, bracia, gdyście się zastanowili nad nagrodą, jaką Łazarz otrzymał, i nad karą wymierzoną bogaczowi, dołóżcie starań, by poszukać orędowników dla waszych win i zapewnić sobie, by ubodzy stanęli w waszej obronie w dniu sądu. U was wielu jest jak Łazarz: leżą pod waszymi drzwiami i proszą o to, co każdego dnia spada z waszego stołu, kiedy wy już syci jesteście. Słowa tego opowiadania ewangelicznego powinny was pobudzić do spełniania przykazań miłości. Każdego dnia napotkamy Łazarza, gdy go szukamy, a nawet bez

szukania każdego dnia natrafiamy na niego. Biedacy zjawiają się nam nawet nie w porę, żebrzą, ale mogą wstawić się za nami w dzień ostateczny. To my powinniśmy się do nich z prośbą zwracać, chociaż oni nas proszą. Osądźcie, czy możemy odmówić im tego, o co proszą, skoro ci, co proszą, mogą stać się naszymi orędownikami. Dlatego nie marnujcie czasu miłosierdzia i nie gardźcie środkami, które są wam dane. Pomyślcie o karze wiecznej, gdy jeszcze można ją oddalić. Gdy widziecie tych, co na tym świecie są upokarzani, to choćby się u nich nawet wady zauważało, nie gardźcie nimi, bo może ubóstwo jest dla nich lekarstwem, które uzdrawia rany i słabości ludzkie. Gdy znajdziecie u nich uchybienia, które należałoby poprawić, możecie również i to obrócić sobie na zasługę, a mianowicie niech wasza pobożność stanie się żarliwsza, gdy zauważycie ich braki; razem z chlebem obdarzajcie i dobrym słowem, które jest chlebem pożywnym i pomagającym do poprawy, by tak dostali podwójne pożywienie, choć o jedno tylko prosili, by w pełni zostali posileni i wewnętrznie oświeceni słowem. Więc gdy biedak błądzi, niech odejdzie upomniany, a nie zlekceważony a gdy w nim nie natkamy żadnego występku, to mamy go uczcić jako naszego orędownika. W nim widzieć będziemy wielu, choć znać nie będziemy zasług każdego. Wszyscy odejdą uczczeni i przed wszystkimi trzeba się upokarzać, gdyż niewierny, któryż nich to Chrystus<sup>185</sup>.

Do tego homiletycznego pouczenia o Kościele ubogich bliźniaczo pasują opowiadania *Dialogów* i ten sam popularny styl, co w *Homiliach na Ewangelie*. Grzegorz dobiera przykłady mężów Bożych w świetle nauki ewangelicznej, przystępnej dla prostaczków. „Są niektórzy tacy, że ich do miłości niebieskiej ojczyzny więcej pobudzają przykłady niż kazania<sup>186</sup>. Częste też posługiwanie się alegorią pozwala mu lepiej trafiać do jego ludowych słuchaczy Symbolika pióra powraca też w urywku *Homilii na Ezechiela*, w którym Grzegorz rozważa różnicę między uczeniem się za pomocą pisma i dzięki słyszeniu, co ma miejsce u analfabetów: „Tak się mają pisarze do słuchaczy, jak [pojedyncza] trzcina<sup>187</sup> do sitowia<sup>188</sup>. Gdy się to razem

<sup>185</sup> Grzegorz Wielki, *Homilie*, dz. cyt., wyd. Cremascoli, s. 442-443.

<sup>186</sup> *Dial* I.

<sup>187</sup> Pióra do pisania wyrabiano wówczas m.in. z trzciny (przyp. tłum.).

<sup>188</sup> Grzegorz Wielki, *Horn. in Ez* II, 1: PL 76, 943C.



weźmie, okaże się, jak alegoryczne pojmowanie Pisma Świętego, jako też poczwórna egzegeza Biblii nie były u Grzegorza jakimiś strukturami teoretycznymi pozbawionymi kontaktu z rzeczywistością, ale przeciwnie, „stały się u niego środkiem do tłumaczenia i zasypania przepaści nie do przebycia między światem wykształconych a światem analfabetów, przepaści stojącej dotychczas na przeszkodzie skuteczności rozszerzania posłannictwa chrześcijańskiego”<sup>189</sup>. Dla Grzegorza oczywistą jest „konieczność podwójnej kultury i stąd produktów kulturowych rozszczepionych na dwa odrębne poziomy, między którymi komunikacja jest konieczna i możliwa tylko dzięki pośrednictwu specjalnej grupy fachowców: kaznodziejów”<sup>190</sup>. W liście z 602 roku przesłanym do Jana, subdiakona w Rawennie, Grzegorz uskarża się, że Marynian, arcybiskup miasta, pozwolił na publiczne czytanie jego *Komentarza do Hioba* w wigilię świąt. Grzegorz jest niezadowolony, ponieważ jego *Moralia*<sup>191</sup> nie są dziełem popularnym, nadającym się dla prostaczków. O wiele łatwiejsze są, mówi, objaśnienia psalmów; są one prawdziwą i właściwą katechezą dla ludu<sup>192</sup>. Widać, jak bardzo leżało mu na sercu to „pospółstwo”, ogromna masa uchrześcijanionych analfabetów. Gorąco zachęca biskupów do specjalnej troski o „ubogich w duchu”. Do takiego, który nie potrafi czytać księgi Pisma Świętego, słowa kaznodziei trafiają jako książka otwarta i zrozumiała; a pisząc do Angelusa, biskupa Fondi<sup>193</sup>, i do Rufina z Efezu<sup>194</sup>, Grzegorz nawet wyraźnie proponuje, by się posługiwać także malowanymi obrazami dla tych, co książek czytać nie są zdolni<sup>195</sup>.

Także przykłady (*exempla*) i cudowne wydarzenia w *Dialogach* są jakby takimi malowidłami, zwłaszcza dla biednych i prostaczków wśród ludu Bożego. Tym niemniej również powiedzenia (*dicta*), a więc pouczenia bardziej teoretyczne, wtrącone w narrację dzieła, służą dla podtrzymania pobożności prostych wiernych. Przykład

<sup>189</sup> A. Petrucci, *La concezione cristiana del libro fra VI e VII secolo*, w: *Libri e lettori nel Medioevo*, red. G. Cavallo, Laterza, Bari 1977, s. 21-22.

<sup>190</sup> Petrucci, dz. cyt., s. 22.

<sup>191</sup> Inna nazwa *Komentarza do Hioba* (przyp. tłum.).

<sup>192</sup> Grzegorz Wielki, *Reg. Epist.* XII, ep. 24: PL 77,123AB.

<sup>193</sup> Tamże, III, ep. 13: PL 77,615A.

<sup>194</sup> Tamże, VII, ep. 11: PL 77, 865b.

<sup>195</sup> Por. Petrucci, dz. cyt., s. 25.

i cud nie są jakimś niemal bajkowym wtrętem, lecz swoistą popularyzacją „powiedzeń” Pana i jego czynów działanych wśród nas. Nieprzypadkowo ten rodzaj żywotów świętych ma za cel pełnić rolę jakby naocznego komentarza do Pisma Świętego.

Pierwszy „mąż Boży” w *Dialogach* to pewien biedny wieśniak: Honorat<sup>196</sup>. Ważne jest to, że Grzegorz właśnie w jego kontekście stawia zagadnienie o wewnętrznym kierownictwie przez Ducha Świętego. Podobnie jak wielkie Zielone Świątki rozpoczynają się wraz z rybakami z Galilei, tak też powtarza się to i w *Dialogu*. Grzegorz rozpoczyna tę księgę z chłopskim synem, wieśniakiem Honoratem. Elewiczusz<sup>197</sup>, mąż Boży, też prowadzi proste życie, a postanawia ewangelizować biedaków. Ów wędrowny mnich wygląda tak biednie i pokornie, że wszyscy mają go za jednego z wielu żebraków: „Ubrany był bardzo nędznie i tak zaniedbany, że kto by go nie znał, to by mu na pozdrowienie odpowiedzieć nawet nie raczył”<sup>198</sup>. Do swych podróży apostołskich miał też nędznego konia — „chabetę”<sup>199</sup>. Nieprzypadkowo przez Ekwicjusza właśnie Grzegorz tworzy kontrast z kurialnymi kapłanami Rzymu. Elewiczusz jest człowiekiem wiejskim, którzy głosi kazania bez urzędowej misji kościelnej. Kurialiści rzymscy, którzy są przedstawicielami uczonego świata kultury, nie mogą znieść afrontu czynionego kaznodziejstwu przez biednego nieuka Ekwicjusza, do tego pochodzącego ze wsi — choć czynił cuda. A Ekwiczusz okazuje się mistrzem w znajomości Pisma Świętego. W swej pielgrzymce apostołskiej zabiera ze sobą tylko księgę Biblii<sup>200</sup>, którą wyjaśnia wieśniakom w okolicach Rieti. Tymczasem kler rzymski, choć reprezentuje uczonych Kościoła, jest ignorantem w dziedzinie Pisma Świętego (jak też i nadal nim pozostanie w następnych wiekach, kiedy to Biblia będzie przywilejem studiów zakonnych). Dlatego Ekwiczusz musi być przez papieża przywołany do porządku. „Kimże jest ten wieśniak, który sobie przypisał władzę głoszenia kazań i apostołski obowiązek naszego Pana on, nieuk, odważył się sobie przywłaszczyć? Niechże ktoś z ducho-

<sup>196</sup> Por. *Dial*, I,1.

<sup>197</sup> Por. *Dial* 1,4.

<sup>198</sup> Tamże.

<sup>199</sup> Tamże.

<sup>200</sup> Tamże.

wieństwa pójdzie, aby go pouczyć, jaki porządek panuje w Kościele”<sup>201</sup>. Grzegorz, mąż apostołski, ukazuje częsty wypadek użycia władzy przeciwko biedakowi; zarazem zawiera się w tym dyskretne wezwanie do nawrócenia się duchownych tego czasu. W komentarzu Grzegorz usprawiedliwia papieża, że zajęty tylu sprawami, nie widzi niesprawiedliwości, które mogą w jego imieniu popełniać ci, którzy go otaczają. W każdym razie spór zostaje rozstrzygnięty na korzyść biednego mnicha: Duch Święty poważnie upomina mającego władzę, by nie padał ofiarą pozorów. Nadużycie charyzmatu przełożenstwa jako owoc bardziej świeckiego pojmowania władzy niż rozeznania duchowego z jednej strony sprzyja rodzeniu się wysublimowanej pobożności, z drugiej wprowadza w Kościele poważny nieład. Gdy taki przykład daje Grzegorz w swoich szatach biskupa Rzymu, to nadzwyczaj wiarygodnym czyni pouczenie, jakiego chce udzielić swojemu Kościołowi.

Podobne przykłady ludowej gorliwości i mądrości są obecne w *Historii Anglików* Bedy, świadka pierwszej generacji nawróconych do chrześcijaństwa w Brytanii ze sprawą kazań mnichów rzymskich. Beda wiernie przekazuje praktykę rzymskiego monastycyzmu. Rzeczywiście, istnieje zbieżność między monastycyzmem z *Dialogów* Grzegorza a monastyczną tradycją przekazaną przez Bedę. O Kutbercie, w którym w ciekawy sposób łączy się tradycja celtycka i rzymska, Beda opowiada, że też był tylko mnichem, a miał zwyczaj głosić kazania w miejscowościach zamieszkałych przez biedaków: „Zwykły był te zwłaszcza miejscowości przeorywać, w tych wioskach przepowiadać, które były położone w wysokich i trudno dostępnych górach. W innych budził odrazę, a przez swoje ubóstwo i proste obyczaje bronił uczonym dostępu do siebie”<sup>202</sup>. Uczeni tu wzmiankowani to bez wątpienia członkowie miejskiego kleru, niezbyt dbający o potrzeby ludu. Odwiedziny apostołskie Kutberta u biednych pasterzy na wsiach i w górach przeciągały się tygodniami i miesiącami. Przebywał z ubogimi, by „kierować lud wiejski, zarazem słowem kazań i dowodami cnoty, ku rzeczom niebieskim”<sup>203</sup>. Mnisia peregrynacja, oprócz celów ascetycznych, to, podobnie jak exodus

<sup>201</sup> Tamże.

<sup>202</sup> Beda Wielebny, *Hist. eccl.*, IV 25.

<sup>203</sup> Tamże.

Abrahama i Jezusa, głęboka intuicja solidarności z życiem najuboższych, by im nieść nadzieję królestwa Bożego. Opowiadania hagiograficzne będą zawsze pełne dowodów na obronę ubogich niesioną przez Bożego męża. I to będą fragmenty w hagiografiach zawsze najbardziej żywe. W okresie braku żywności, na przykład, klasztor zawsze będzie otwarty dla ubogich aż do podzielenia się z nimi ostatnim chlebem. Pan cudownymi znakami błogosławi taką miłość<sup>204</sup>. Także pielgrzymka zakonna świętego Romualda jest głęboko połączona z ewangelizacją ubogich<sup>205</sup>. Jego przepowiadanie nawraca możliwych, by się miłosiernie swymi zasobami dzielili z biednymi<sup>206</sup>. Romuald ocenia wykroczenia biedaków według Ewangelii i przebacza im<sup>207</sup>, a prostym pocałunkiem uzdrawia obłąkanego<sup>208</sup>. W tym względzie ową historyczną dialektykę rozwijającą się w zachodnim monastycyzmie należałoby umieścić w nurcie duchowego procesu wykształcania się tożsamości zakonnej w ogóle. Ściślej: mamy tu do czynienia z „ewolucją monastycyzmu od modelu wyrażanego obrazem pielgrzymki wyłącznie ascetycznej (gdzie, dodajmy, pielgrzym jest wprawiany w ruch siłą pociągową społeczeństwa średniowiecznego), od radykalnego oddzielenia się świata i wyrzeczenia się go, ku modelowi czynnego kształtowania świata. Ściślej: zaangażowanie misjonarskie skłaniało do stałego zwracania się do «świata», ale zawsze pośród stałego, nieusuwalnego napięcia, jakie z konieczności istnieje między zakonnym wyrzeczeniem się świata a konkretnym działaniem w nim. Prawdopodobnie właśnie to napięcie było i jest tajemniczym źródłem energii, dzięki której monastycyzm, zarówno wczoraj, jak i dzisiaj, staje się możliwy i skuteczny”<sup>209</sup>. Ale taka „dialektyka” była wtedy możliwa dzięki ewangelicznemu postrzeganemu świata ubogich w jego przeróżnych wymiarach. Mnisi przeczuwali, że prymat Słowa, celebrowanie tajemnicy paschalnej, do której byli zobowiązani na mocy swoich konstytucji, byłyby niewiele warte bez realizacji w jakiś sposób daru i charyzmatu ewangelizacji ubogich.

<sup>204</sup> Por. *Dial* II, roz. 21, 26-29.

<sup>205</sup> Por. Piotr Damiani, *Vita Romualdi*, roz. 10.

<sup>206</sup> Tamże, roz. 35.

<sup>207</sup> Tamże, roz. 36,49.

<sup>208</sup> Tamże, roz. 54.

<sup>209</sup> Prinz, *Ascesi e cultura*, s. 119.

Niejasności powstaną, gdy system władzy feudalnej opanuje monastycyzm i uczyni go nieobecny w prawdziwej tkance historycznej, którą jest lud, czyli — w optyce ewangelicznej — Lud Boży.

## 2. „Zamknięty świat” klasztoru

Monastyczna *stabilitas loci*, ciesząca się uznaniem od czasu Karolingów, rodzi zjawisko (częste w XI i XII wieku) jałmużny udzielanej ubogim: do klasztoru płyną pieniądze, których starcza na utrzymanie, na uroczyste nabożeństwa i jeszcze na jałmużnę. Jest to cechą charakterystyczną Cluny. Pierwotna hagiografia monastyczna była pod tym względem bardzo oszczędna, a tym samym bardzo ewangeliczna; miłość względem ubogiego jest kryterium prawdziwego kultu. Natomiast hagiografia Cluny rozwija teologię kultyczną, która zużywa znaczną część ekonomii klasztoru, chociaż i o biednym nie zapomniano. Nie zawsze jednak właściwe rozeznanie towarzyszy obydwu tym momentom, gdyż niejednokrotnie życie zakonne zostaje przesiąknięte na wskroś przez ducha hierokratycznego. Kiedy kulturalizm bierze górę, wytwarza się duchowość usprawiedliwiająca wystawność obrzędów liturgicznych, której równej nie zauważa się nawet w najbardziej hierokratycznym okresie kultu starotestamentowego. Jeżeli to prawda, że monastyczne hagiografie tego okresu podkreślają rozdawanie jałmużny przez klasztor, to prawdą jest także, że jest to swego rodzaju usprawiedliwienie wydatków na kult. Niewierny, na ile to było ze szkodą dla ofiarnej opieki nad biednymi, którzy często żyli na koszt samego klasztoru jako służący. W życiu św. Hugona z Cluny widoczna jest apologia ubogiego, ale i obrona wystawności kultycznej. Szlachta przekazuje klasztorowi ogromne bogactwa, co do których nikt nie podejrzewa, że podsycą chciwość zakonników, lecz raczej zakłada się, że pójdą na miłosierną pomoc biednemu. Tu myśl autora od razu zwraca się do kultu: „Prorok powiedział: *O Panie, ukochałem ozdoby Twego domu i miejsce Twego zamieszkania* [Ps 26,8 Wig]; wszystkie dochody z ofiar od wiernych, wszystko poszło albo na ozdobę bazyliki, albo na jałmużnę dla biednych”<sup>210</sup>.

<sup>210</sup> Hildebert z Tours, *Vita S. Hugonis*, 420A.

Z tych czasów, kiedy Opatem był św. Hugo, mamy wzmiankę o poświęceniu nowej bazyliki w Cluny: „Zbudowana za przyczynieniem się niemal całego świata, wspaniała, została poświęcona”. Papież Innocenty II celebrytuje uroczyste obrzędy w asyście licznie zebranych kardynałów i biskupów<sup>211</sup>. Z biegiem czasu Cluny przeszło na pobożność obrzędową. Charyzmat monastyczny, wystrojony w kosztowne szaty kultyczne, pójdzie drogą coraz dalszą od żywej historii ludu Bożego i będzie coraz mniej znaczyć w stosunku do swego powołania profetycznego obecnego implicate w tymże charyzmacie.

Rozwój idei klasztoru jako „zamkniętego świata” z kolei ogromnie utrudnia (zarówno w całym Kościele, jak i w zakonach) podjęcie duchowej teologii komunii obejmującej cały Lud Boży. Sama idea duchowości staje się monopolem monastycznym i hierarchicznym, z wyraźnym podziałem ról: w klasztorze czy eremie królestwo Ducha Świętego, w kurii rzymskiej — władza. Na podstawie wyników badań historycznych nad trzyczęściowym podziałem społecznym (duchowni — rycerze — wieśniacy)<sup>212</sup> — jest to ważny przyczynek do historii duchowości — możemy wyjaśnić sakralne przeobrażenie, jakiemu podległy te stany od początku średniowiecza, kiedy były one jeszcze współobecnością różnych charyzmatów. Od rozumienia zasadniczo równościowego, funkcjonalnego, czyli tworzącego harmonię zadań, trójpodział społeczny staje się ideologią „piramidalną” z duchowieństwem na szczycie. „Wraz z tym procesem gradualizacji obraz trójpodziału zostaje umieszczony w ramach prawd moralnych o treści wiecznej, i wskutek tego coraz częściej się doń nawiązuje, nie tylko w literaturze teologicznej i egzegetycznej, ale i w poematach moralnych oraz w kaznodziejstwie. Staje się on sloganem ideologicznym, który między innymi służył do tego, żeby usprawiedliwić wszelki rodzaj nierówności społecznej i nadużyć ekonomicznych. Moraliści chętnie rozpltywali się nad obowiązkami wieśniaków, czasem i z odcieniem współczucia, ale miarkowanym przez świadomość, że temu układowi rzeczy trzeba się po prostu poddać. «Naturalnej» hierarchii społecznej nie podaje się w wątpliwość, najwyżej użalano się pobożnie nad jej niedogodnościami”<sup>213</sup>.

<sup>211</sup> Por. Jakub z Amboise, *Chronicum aliud Cluniacense*, w: *Bibliotheca Cluniacensis*, 1639BC.

<sup>212</sup> Por. Niccoli, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini*, Einaudi, Torino 1979.

<sup>213</sup> Niccoli, dz. cyt., s. 28.

Na dowód faktu, że koncepcja piramidalnej hierarchii stanów rozwija się — a przede wszystkim jest przepowiadana! — w środowisku klerykalnym (z cichym współnikiem w klasztorze), można przytoczyć dwa różne świadectwa. Pierwsze, pochodzące ze świata monastycznego aglo-normańskiego z połowy XII wieku, zachowało jeszcze rysy dawnego, „równościowego” obrazu, podczas gdy drugie, pochodzące ze środowiska francuskich duchownych z czasów około wiek wcześniejszych, wykazuje już ślady rodzącej się ideologii „piramidalnej”, którą umocni wiatr reformy gregoriańskiej. Oto pierwsze świadectwo:

„Przeto trzy są stany między ludźmi: modlący się, rolnicy, obrońcy. Bóg ułożył ten porządek na świecie według różnych zadań, jak ojciec rodziny w swoim gospodarstwie przydziela miejsce owcom, wołom i psom”<sup>214</sup>. „Tak i Bóg trzyma się tych porządków, jakie zaprowadza na świecie stosownie do różnych zadań. Niektórych, jak duchownych i mnichów, przeznaczają, żeby się modlili za drugich, a zebrani w stado jak owce, żeby się poili mlekiem przepowiadania, a was pobudzali do gorliwej miłości Boga za pomocą wełny swego dobrego przykładu. Natomiast innych ustanawia jako rolników, by jak to ma miejsce z wołami, z ich pracy żyli tak oni sami, jak i drudzy. Niektórych wreszcie, czyli rycerzy, tych stworzył, by gdy zajdzie potrzeba, podejmowali się walki w obronie czy to modlących się, czy też wieśniaków przed nieprzyjaciółmi niby wilkami. Dlatego gdy każdy w swoim stanie spełni swoje zadanie, osiągnie długie życie, gdyż będzie żył na pożytek drugich. Kto zaś by nie chciał się do tego zastosować, stanie się niegodnym samego życia, gdyż drugim pożytku nie przynosi (...). Niechże każdy spełni obowiązek swojego stanu, jeśli nie chce, by całe jego życie poczytano za kłamstwo”<sup>215</sup>.

Drugie świadectwo, od Kościoła hierarchicznego, wzięte jest z dzieła *Gesta episcoporum cameracensium* (1041-43) i odnosi się do wydarzenia z maja 1036 roku:

„Biskup [Gerard z Cambrai] wykazał, że ród ludzki już od początku został podzielony na trzy części: tych, co się modlą, tych, co

<sup>214</sup> *Liber de S. Anselmi similitudinibus*, roz. 127: PL159, 679a.

<sup>215</sup> Tamże, roz. 128: PL 159,679B-680A.

pracują, tych, co walczą. Gorliwość tych, co się modlą, cała zwrócona jest ku Bogu; wolni od świeckich zajęć, tym, co walczą, zawdzięczają pozostawanie w spokoju i bezpieczeństwie swego świętego pokoju, wieśniakom natomiast, trującym się pracą swoich rąk, zawdzięczają pożywienie swego ciała. W ten sposób wieśniacy zostają podniesieni aż do Boga przez modlitwy tych, co się modlą, a obronę mają u tych, którzy walczą. Wreszcie ci ostatni cieszą się, jak już powiedziano, wzajemną korzyścią: z jednej strony żywią się tym, co wydają pola, i cieszą się korzyścią z podatków, z drugiej biorą w obronę tego, co przez świętą modlitwę składa zadośćuczynienie za grzech popełniony ich świętym orężem”<sup>216</sup>. Kto przybywa na Mont St. Michel w Bretanii, może tam zwiedzić potrójny refektarz: wieśniaków, rycerzy i mnichów. Zgodnie z naturalnym piramidальnym ukształtowaniem Mont St. Michel na dole mamy wielką salę dla wieśniaków, pośrodku jest sala rycerzy, a na szczycie okazały refektarz mnichów wraz z niezwykle wisiącym klasztorem, jakby „powietrznym Edenem” dla modlących się podczas posiłków. Utrzymujemy, że duchowość tych czasów była splamiona poważną antyewangeliczną dwuznacznością. Jakież było znaczenie liturgii z Cluny, gdzie niebo wydawało się łączyć z ziemią, jeśli była ona celebrowana w feudalnych „klasztorach-zamkach”? Jak owa nieprzerwana liturgia z Cluny mogła dotrzeć do biedaków, uciskanych przez feudalnych panów? Było to wypaczenie, ale nawet takie historyczne wypaczenia zawsze mogą mieć głębokie pedagogiczne znaczenie dla wychowania wiary chrześcijan, jak również dla historii duchowości, która jest także historią naszej dwuznacznej postawy wobec Boga.

### 3. Monastycyzm prostego życia i wyłaniający się laikat

Reforma Kościoła w XI i XII wieku wymaga monastycyzmu odpowiedniego do niej. Wskutek upadku moralnego i duchowego kleru, spowodowanego jego sprawowaniem władzy feudalnej, potrzeba

<sup>216</sup> *Gesta episcoporum cameracensium*, ks. III, p. 52, MGH, Script. VII, s. 48.



innych pomocnych sił, które by popierały pragnienie odnowy. Gdy rzucimy spojrzenie na Italię, zwłaszcza na Toskanię, zauważymy uprzywilejowany trójkąt z obecnymi w nim klasztorami w Camaldoli, Vallombrosa i La Verna. Zaznaczyliśmy to już w dygresji o włoskim monastycyzmie, omawiając duchowość reguły Benedykta, ale teraz powinniśmy dokładniej odczytać odniesienia między ideą prostego życia monastycznego, reformą gregoriańską i wchodzącym na arenę dziejów laikatem. Zresztą franciszkański ruch z początku XII wieku byłby niezrozumiały bez wcześniejszego usiłowania prostego życia monastycznego wprowadzanego do tych Kościołów lokalnych, które później będą świadkami rozkwitającego franciszkanizmu. Podstawową stronnicą dla duchowości tych dwóch wieków jest świadectwo *Liber tramitis*<sup>217</sup>. Mowa tam o św. Romualdzie, o Hugonie z Farfy, o Odilonie z Cluny. Interesujący tekst odnosi się do aktualnej sytuacji kościelnej już zeświecczonej przez obecność symonii i nepotyzmu. Otóż Duch Święty chciał obecności Romualda dla ewangelizacji Kościoła w jego łonie: „Działo się to przez miłosierzną łaskawość Króla niebieskiego (...), że wzbudził człowieka imieniem Romuald, jaśniejącego godnością zakonną, który odnowił pierwotną normę życia w zakonach płci obojga”<sup>218</sup>. Po Romualdzie przytacza się Hugona, opata Farfy, jako równie pełnego gorliwości. Zarówno Romuald, jak i Hugon z Farfy zależni są od przykładu idącego od Odilona, opata w Cluny, „świecy jaśniejącej”<sup>219</sup>. Wokół Romualda spotykamy grono wybitnych mężów Bożych, wszystkich popierających odnowę Kościoła w atmosferze komunii i zadziwiającej wolności ducha. Są to Gwidon z Pomposy, Wilhelm z Dijon, a potem święty Piotr Damiani ze swoimi uczniami.

Wiek XI i XII stały się przedmiotem wnikliwych analiz historycznych przeprowadzanych przez wielu wybitnych mediewistów, co prawda świeckich, a nie duchownych (mówimy to z ogromną radością!). Ale być może brakuje im hermeneutyki sensu duchowego ukrytego w historycznych wydarzeniach, w których rozpoznajemy paschalne działanie Ducha Świętego. Także święty Jan Gwalbert

<sup>217</sup> *Liber tramitis aevi Odilonis abbatis*, wyd. E. Dinter, Siegburg 1980 („Corpus consuetudinum monasticarum”, 10).

<sup>218</sup> *Liber tramitis*, s. 3-4.

<sup>219</sup> *Liber tramitis*, s. 4.

i jego mnisi z Appennino di Vallombrosa przedstawiają tę samą wizję życia ewangelicznego ku odnowieniu Kościoła. U świętych Opatów z Cluny wszyscy oni cieszą się przyjaźnią i podziwem: do Cluny odnoszą się jako do „szkoły”, dokąd sam Romuald kieruje swych uczniów, co zresztą czyni i wobec Monte Cassino. Mimo to przeważa u nich głęboka swoboda ducha i orientacja w odczytywaniu położenia, w jakim znajduje się Kościół włoski XI wieku, do głębi uzależniony przez kontrolujące go władze świeckie i skorumpowany kler. Dla tych ludzi Cluny nie może pozostać modelem doskonałym. Choć nie sposób zaprzeczyć, że działają w doskonałej z nim komunii, to jednak krąg romualdiański i wallombrozjański przedstawiają prostsze wzory życia zakonnego, bliższe duchowym potrzebom ludzi, nawet trzeba powiedzieć, że bardziej ewangeliczne, nade wszystko jednak uboższe, tak jak ubogi jest lud, w którym mają się przyjąć<sup>220</sup>.

Tu trzeba zapytać, czy usiłowania owego prostego monastycyzmu dotyczą ran Kościoła głębiej niż Grzegorz VII i jego grupa, którzy dla reformy przecież wypracowali *Dictatus papae*. Właśnie do poznania tej dialektyki Ducha ma nas prowadzić historia duchowości. Otóż „monastycyzm życia prostego”, przeżywanego razem z ludem Bożym, jawi się jako duchowe pojmowanie historii swego czasu, chociaż z nieuniknionymi ograniczeniami i sprzecznościami. Monastycyzm ten, czy to w wydaniu klasztorów cenobickich sprowadzonych do ludzkich rozmiarów<sup>221</sup>, czy to jako wzory życia eremickiego, które się wypowiedają w ogromnej wolności i samorzutności, ofiaruje Kościołowi doświadczenia komunii pod prymatem słuchania Słowa i modlitw}: Opat widziany jest tam jako „opat w Duchu”, ojciec duchowy bardziej niż w potężnych skupiskach cenobickich. Dokonuje się tam ewangeliczna demityzacja wszelkich objawów władzy bądź to kościelnej, bądź też świeckiej — przez apostołski program bycia biednymi wśród biednych. Przepowiadanie monastyczne osiąga żarliwość apostołstwa w pierwotnym Kościele, bez odrzucenia wszakże reguły Benedykta, która zawsze pozostaje prawomocna jako norma duchowa w odniesieniu do bliźnich.

<sup>220</sup> Odnośnie początków ruchu wallombrozjańskiego zob. *Giovanni Gualberto nella società dell XI secolo*, red. G. Spinelli, G. Rossi. Jaca Book, Milano 1984.

<sup>221</sup> Aluzja do monstrualnych niekiedy rozmiarów ówczesnych klasztorów, liczących setki zakonników (przyp. tłum.).

Zauważmy, jak mocno to proste życie zakonne święty Brunon Bonifacy z Kwerfurtu, uczeń św. Romualda, wskazuje jako program dla grona swych przyjaciół: „Sławny Cesarz [Otton III] zamierzył posłać do ziemi słowiańskiej braci z eremu, wybranych spośród tych, co posiadali najgorliwszego ducha. Tam, w pewnym pięknym lesie, który ofiarował ciszę i spokój, mieli zbudować nie na ziemi chrześcijańskiej, ale na pograniczu terytoriów pogańskich, klasztor. To by przyniosło tym, co szukają drogi Pańskiej, potrójną korzyść: dla nowicjuszy, co ze świata przychodzą, upragniony klasztor; dla dojrzałych, Boga żywego spragnionych, złotą samotność w klasztorze; dla tych wreszcie, co pragną wyzwolenia z więzów tego świata, by być z Chrystusem, możliwość głoszenia Ewangelii wśród pogan”<sup>222</sup>. Jest to refleksja, która mówi więcej od wszelkiego programu zinstytucjonalizowanego życia monastycznego. Brzmi ona jak echo duchowej drogi, tak bliskiej pierwotnemu anglo-germańskiemu monastycyzmowi, który doznaje przyjęcia w jądrze owego „prostego monastycyzmu” i usiłuje odżyć w środkowej Italii, w regionach tak głęboko uczestniczących w przemianach duchowych i kulturowych XI i XII wieku. Ta refleksja Brunona z Kwerfurtu jest symbolicznym wyrażeniem wielkiej intuicji przeżywanej przez „wielkiego Romualda”<sup>223</sup>, zasadniczo podzielanej przez „mężów Bożych” w tych wiekach.

Dla naszej historii duchowości wypunktujemy dane wynikające z tych nowych nurtów.

Monastyczna *stabilitas loci* zostaje zreinterpretowana w świetle podstawowego prawa drogi w wierze: jest nim posłuszeństwo Słowu, jedyna prawdziwa dynamika, która bije na głowę wszelką skostniałą ideę „stabilności” i równocześnie ofiaruje modele wolności duchowej, czyli tkwiące w duchu, a nie w literze reguły zakonnej. Stąd cenobicka i eremicka obecność ewangeliczna wśród ubogich, nade wszystko przez dawanie przykładu życia prostego. Piotr Damiani wydaje się kwalifikowanym mistrzem tej idei i broni ją do upadłego, choć można tu zgłosić pewne zastrzeżenie, nad czym nie będziemy się jednak rozwodzić.

<sup>222</sup> Bruno z Kwerfurtu, dz. cyt., s. 41.

<sup>223</sup> Po r. J. Ledercq, *S. Pier Damiano, eremita, uomo di Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1972, s. 22-24.

Wzmiankowana wolność dostarcza sposobności do dyskusji na temat posłuszeństwa mnicha względem opata. Piotr Damiani toruje drogę do złamania tej karność w posłuszeństwie, kiedy np. chodzi o opuszczenie cenobium dla eremu, nawet mimo zakazu opata. Święty Romuald pod tym względem wydaje się bardziej ostrożny. „Pewnemu eremicie — Weneriuszowi — który podjął swoją eremiczną ascezę bez zgody właściwego opata, tak Romuald odpowiedział: «Skoro nosisz krzyż Chrystusa, to konieczne jest, byś nie porzucił posłuszeństwa Chrystusowego. Dlatego idź, a kiedy otrzymasz zgodę twego opata na powrót, żyj pokornie pod jego kierownictwem, aby świętą ofiarę, którą dobra wola buduje, pokora podwyższyła, a życie w posłuszeństwie ukoronowało». Weneriusz przyjął radę Romualda, powrócił, a potem żył na sposób eremicki w posiadłościach swego klasztoru”<sup>224</sup>. Święty Piotr Damiani zdawał sobie sprawę z różnorodności tych sytuacji, a nawet możemy go ze swej strony uznać za pewien wzór nieabsolutyzowania ich konsekwencji. W każdym razie Romualdowa swoboda przy interpretowaniu monastycznego posłuszeństwa jest to coś nowego w duchowym i kościelnym kontekście XI i XII wieku. Z jednej strony pochodzi ona z krytycznego rozeznania tradycji i z samejże reguły Benedykta; z drugiej znów zostaje osadzona w laickim ruchu charakterystycznym dla tych stuleci i przedstawiającym zresztą duże podobieństwo do ruchów reformy i omawianego tu przez nas monastycyzmu życia prostego. Według Miccoliego zjawisko laikatu odróżnia się przez nowe napięcia, z jakimi włącza się do reformy Kościoła. Ma ono własną fizjonomię duchową, jednak bez uzyskania statutu stricte kościelnego. W rzeczywistości jeśli to prawda, że gregorianie — a właśnie oni byli tu najbardziej gorliwi — obstawali przy „poszerzeniu horyzontów” i dlatego wzywają obecności laików, aby oczyścić Kościół i z biskupów symoniackich i nepotów, to również prawdą jest, że to zwrócenie się do laikatu jest podporządkowane ich logice „krucjaty”. Według Humberta z Silva Candida laicy interweniują w ostateczności, gdy kler jest już tak dalece zepsuty, że nie nadaje się do realizacji misji ewangelizacyjnej Kościoła<sup>225</sup>.

<sup>224</sup> Piotr Damiani, *Vita Romualdi*, roz. 24.

<sup>225</sup> Por Miccoli, *Chiesa Gregoriana*, s. 159.

Są jednak już wówczas widoczne skutki utraty ideału komunii, który wydaje się bardzo żywy jeszcze u Piotra Damianiego. Wychwala on królewskie kapłaństwo, gratulując Cinziowi, prefektowi Rzymu, który wygłosił słowo w dniu Epifanii podczas uroczystej liturgii u św. Piotra: „Mówiłeś nie jak prefekt miasta, ale jak przystoi raczej kapłanowi Kościoła, a nie człowiekowi świeckiemu, bo się wyczuwało u ciebie prawdziwie apostołską przemowę”<sup>226</sup>. W tym posługiwaniu Cinzio dopełnił w sobie charyzmatu Chrystusa, który jest Królem i Kapłanem. Dalej przytaczane są klasyczne teksty o królewskim kapłaństwie: pierwszy z Ap 6,9, drugi z 2 P 2,9. Piotr Damiani tak konkluduje: „Z tego wynika, że każdy chrześcijanin jest kapłanem z łaski Chrystusa, stąd ma prawo i obowiązek głosić Jego moc”<sup>227</sup>.

Sądzymy, że takie rozumienie komunii stawia Piotra Damianiego w należyтым dystansie wobec Grzegorza VII. Podczas gdy z Grzegorzem VII ustala się władza papieska w sensie wyjątkowym i podporządkowującym sobie życie Kościoła, Piotr Damiani, bardziej związany z tradycją Augustyna i Grzegorza Wielkiego, staje się obrońcą wartości komunijnych w Kościele, jak na przykład synodów. Zrzeka się kardynałatu - przypuszczamy, że również z powodu takiego właśnie pojmowania Kościoła. Z jednej strony komunია w rozumieniu Piotra Damianiego, a z drugiej osobisty charyzmat papieża, wyniesiony na niebotyczne wyżyny przez Grzegorza VII, stawiają te dwie osobistości przeciw sobie, jednak zawsze ze wzajemnym zrozumieniem. Nie przypadkiem Piotr Damiani doprowadza do pełni naukę o prymacie eremity, człowieka duchowego, który staje się antytezą prawnej wizji Kościoła, konkretyzującej się w *Dictatus papae*. Jeszcze raz widać, jak duchowość jest kluczem hermeneutycznym życia Kościoła. Gregorianie manipulują tekstem Pawłowym: *Człowiek duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony* (1 Kor 2,15). W ich interpretacji to, co „duchowe”, staje się instytucjonalnym charyzmatem papieża! Natomiast Piotr Damiani, idąc po linii ideału komunijnego, stwierdza prymat męża Bożego: eremita, według monastycznej tradycji, jest duchownym w pełnym tego słowa znaczeniu, zdolnym do zwycięstwa nad szatanem bez niczyjej pomocy ludzkiej. Ale charyzmaty, zwłaszcza te

<sup>226</sup> Piotr Damiani, *Opuse VIII*, 1: PL 144-461B.

<sup>227</sup> Tamże, 416C.

najbardziej duchowe, stawiają opór, gdy prawo próbuje je uregulować i zinstytucjonalizować. To składa się na klimat konfliktu w Kościele, charakterystycznego dla tych stuleci: utopie duchowe, często z przesadą aż do skrajnego eschatologizmu, zderzają się z wymaganiami prawnymi coraz mocniej ograniczającymi Kościół rzymski. Teokracja papieska, idea rodem ze Starego Testamentu, zostaje ponownie wcielona w życie bez dostrzeżenia jej kanonicznej absurdalności. Idei prymatu eremity, człowieka prostego, nawet włączonego w porządek instytucjonalny grozi odtąd wypaczenie w kierunku źle rozumianej wolności, jak to się stało w przypadku ruchu patarii<sup>228</sup> czy w różnych ruchach duchowości heretyckiej, a nawet w krujcjach.

Zwróćmy teraz uwagę na inny aspekt monastycyzmu życia prostego: wzajemny związek między ubóstwem, ciągłą modlitwą (*laus perennis*) i instytucją darowizn. Żeby pojąć to zjawisko, trzeba sobie uprzytomnić, że promotorzy reformy obracali się w kręgu mentalności kluniackiej, nie uznającej pracy za poważny obowiązek, w przeciwieństwie do reguły Benedykta; swój poważny stosunek do pracy benedyktyni potwierdzili czynem jużza pierwszym swym pojawieniem się we wsiach Italii centralnej. Dla mnichów w Cluny natomiast jedynym prawdziwym zajęciem jest, jak wiemy, „wieczysta chwała Boża” z towarzyszeniem wyczerpujących postów i rygorów, które osłabiają siły fizyczne i psychiczne. Ten system życia prowadzi do instytucji darowizn. Od Karolingów począwszy wyraża ona materialną solidarność władzy feudalnej z duchową pracą mnichów, którzy całkowicie powinni się oddać modlitwie za dobroczyńców klasztorów.

Tego rodzaju dwuznaczne powiązanie nie budzi zastrzeżeń mężów Bożych, choć wskutek niego nieprzejrzyste staje się ich osobiste świadectwo radykalnego ubóstwa i obrony słabych spośród ludu. W rzeczywistości owi „mężowie Boży” - a może bardziej ich następcy... - nie mają siły, by się wymówić od darowizn. Oto przykład jeden spośród wielu. Święty opat Gwidon z Pomposy, należący do grona

<sup>228</sup> Por. P. Golinelli, *La pataria. Lotte religiose e sociali nella Milano dell XI secolo*, Jaca Book, Milano 1984. (Pataria — lombardzki ruch społeczno-religijny wspierający papieżstwo w reformie gregoriańskiej. Patareni rekrutowali się głównie spośród biedoty miejskiej i warstw średnich Mediolanu. Później pataria znalazła się w konflikcie z papieżstwem i została zdelegalizowana - przyp. tłum.).

przyjaciół Romualda, musi przyjąć, w dowód najwyższego uznania dla duchowego poziomu swego klasztoru, obszar, który dzierżawi, z dodatkiem hojnych zapisów i przywilejów zarówno papieskich, jak i cesarskich. Wszystko to, jak zawsze, ujęte jest w świętą formułę, np.: „na wspomnienie dusz” albo „by zapewnić spuściznę św. Piotrowi” lub z innych pobudek religijnych czy cesarskich<sup>229</sup>.

Mimo to jednak eremickie pielgrzymki Romualda albo Piotra Damianiego docierają do ludu: „Powodem jego [Romualda] ciągłego pielgrzymowania było bez wątpienia to, że gdziekolwiek święty mąż się zatrzymał, tam zbiegały się niemal niezliczone masy ludu”<sup>230</sup>. Nawet gdyby przypuścić, że mamy tu do czynienia z historyczną przesadą, postawa owych mężów Bożych pociągała na pewno młodzież, gdyż współbrzmiała z jej modelem życia w tym, że dawała więcej swobody.

Hagiografie monastyczne opowiadają o wydarzeniach, w których różni hrabiowie i książęta wybawiają biednych z opresji. W tym wiadać wzajemne powiązanie, o którym była wyżej mowa. Ci mężowie Boży kontestują w systemie feudalnym tylko polityczną przemoc, a nie warunki ekonomiczne, gdyż pragną uświadomić wszystkim konieczność podjęcia dawnego „ora et labora” z reguły Benedykta. Ale to się nie udaje, i cały program odnowy nie osiąga tego klimatu wolności, jaki sobie założył. Wysoką cenę trzeba zapłacić za powiązanie monastycyzmu ze światem feudalnym: modlitwa, jedyne zajęcie zawodowe mnichów, przybiera też znaczenie „wstawiennictwa stanowego”. Świat monastyczny nie zauważa krzywd związanych z instytucją darowizn. Opat Rupert z Deutz (+1126) dochodzi do rodzaju absurdalnego angelizmu, gdy widzi mnichów jako „ptaki gnieźdzące się na gałęziach drzew, które wyobrażają możnych i ich hojne datki na klasztory”. Mnoży się przystosowania biblijnych tekstów, by karmić duchowo, ale z naiwną prostotą, ten stary monastycyzm.

Praca nie może dotyczyć życia kontemplacyjnego, gdyż by je splamiła. Rupert zadaje gwałt samemu Benedyktowi, którego niewłaściwie interpretuje: „Nie ma wątpliwości, że święty Ojciec Benedykt

<sup>229</sup> Por. P. Laghi, *S. Guido, abbate di Pomposa*, „Analecta Pomposiana”, III (1967), s. 7-107.

<sup>230</sup> Por. Piotr Damiani, *Vita Romualdi*, roz. 49.

chce, by święta kontemplacja nie miała styczności z pracą ręczną. Obecnie prace nie są konieczne dzięki hojnym darowiznom panów dla mnichów, uobecniającym to, co mówi psalm: *Nasyca się drzewa polne i cedry Libanu, które zasadził. Tam wróble gnieździć się będą.* Wróbla- mi jesteśmy my, mnisi, maleńcy we własnych oczach, ale obdarze- ni zapałem, by wzlatywać na skrzydłach kontemplacji i osiadać na cedrach Libanu. Cedrami są panowie i bogaci obecnego czasu. Bóg sprawił, abyśmy, ludzie duchowi, mogli odpoczywać w ich posia- dłościach!»<sup>231</sup>.

Jest to klasyczny przykład obrony życia kontemplatywnego w sen- sie angelistycznym. Taki mądry człowiek jak Piotr Czcigodny bro- ni tak mało roztropnie prawa posiadania klasztoru w Cluny przy- użyciu — powiedzielibyśmy — rajskich argumentów, czyli w opar- ciu o tę wolność, jaką cieszył się człowiek w stanie pierwotnej spra- wiedliwości<sup>232</sup>.

Na podkreślenie zasługuje stanowisko świętego Bernarda w spra- wie pobożności ludowej. Pierwszy aspekt to autorytatywność, jaką sobie Bernard przypisuje. On jest tym, który umie pouczać, upomi- nać, wykorzeniać błędne idee, poprawiać w imieniu i na rachunek zarówno Kościoła, jak i samego Chrystusa. Ale taka autorytatyw- ność jest cechą Kościoła hierarchicznego, który osiąga coraz większą niezależność. W ludzie dojrzewają wielkie przemiany historyczne— także historii religijnej — choć w sytuacjach bardzo napiętych. Lud objawia świadomość autentycznego ubóstwa pojętego jako wartość, która przekracza zamknięcie w wymiarach tylko ascetycznych. „Re- ligia ludowa — mówi Manselli - widzi Chrystusa prawdziwie ubo- giego i pyta, dlaczego nie są biedni także ci, którzy są sługami religii Chrystusowej i tworzą hierarchię Kościoła. Właśnie tu, w obliczu ludowych mas i religijnej rzeczywistości, w jakiej one żyją i cierpią, zauważamy szczególną głuchotę ze strony Kościoła hierarchiczne- go, a nawet u świętego Bernarda.”<sup>233</sup>.

<sup>231</sup> Rupert z Deutz, *Super quaedam capitula Regulae divi Benedicti abbatís*, III, 7: PL 170, 515BC.

<sup>232</sup> Por. Piotr Czcigodny, *Listy*, I, 28: PL 18?, 141-149.

<sup>233</sup> R. Manselli, *S. Bernardo e la religiosità popolare*, w: *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle nell' ot- tavo centenario della canonizzazione. Convegno intern. Certosa di Firenze 6-9 ncu. 1974*, Editiones Cistercienses, Roma 1975, s. 248.



Nieczułość na ubóstwo, obecna już u Ruperta z Deutz, jak również „spirytualistyczne” rozwiązanie sprawy licznych darowizn przejawiają się w sposobie, w jaki Bernard z Clairvaux zbija argumenty Evervina ze Steinfeldu<sup>234</sup>. Bernard nie zauważa bynajmniej powagi jego oskarżenia o zbyt wielkie bogactwa Kościoła. „To smutne — ciągnie dalej Manselli — że człowiek tak oddany sprawom Kościoła (...) wcale nie zdaje sobie sprawy, jak głębokie fermenty wstrząsały świadomością religijną wśród mas za jego czasu”<sup>\*</sup>.

Licznych „kaznodziejów ludowych” nie interesuje już kwestia osobistego ubóstwa czy indywidualnego umartwienia, ale mają przed oczyma nową rzeczywistość historyczną i względność warunków społecznych. Natomiast Bernard, wespół z wielu innymi mnichami, a nawet z hierarchią, pozostaje zamknięty w tematyce ascetyczno-moralnej późnego monastycyzmu, ze swej strony podtrzymywanego przez rodzące się prawodawstwo kurialne. Niezrozumienie nowych wymiarów życia duchowego w Kościele skłania elitarną grupę „mężów Bożych” do nieufności względem przepowiadania przez laików. Powinno być ono zastrzeżone dla kleru, ewentualnie mocą przywileju powierzone mnichom. I wskutek tego każda inna forma przepowiadania poza oficjalną niepokoi hierarchię. Sami nawet mnisi będą obserwowani z nieufnością, o ile ich reguły nie zmuszą ich do dobrowolnego ustąpienia pola: nie wolno im podejmować kaznodziejstwa!<sup>\*\*</sup>.

Analizy historyków i ich oceny odnośnie ślepoty, jaką tak wybitni mężowie jak Bernard okazują wobec budzącej się emancypacji ludu, są coraz surowsze. Bernard nie ukrywa niechęci do tych laików, którzy interesują się sprawami religijnymi: są oni nieposłuszni. Gdy są to duchowni lub mnisi, jest to dowód, że są oni złymi mnichami czy duchownymi. Problem, przynajmniej w tym zakresie, jaki nas tu interesuje, skupia się w nowym kierunku etycznym, który daje natchnienie kościelnej praktyce: absolutnej władzy narzuconej przez Grzegorza VII, a podtrzymywanej przez monastycyzm. „Prawdą jest, że dla Bernarda masy są [tylko] ilością” — czyli

<sup>234</sup> Por. Manselli, dz. cyt., s. 248-249.

<sup>\*</sup> Tamże, s. 249.

<sup>\*\*</sup> Por. Bernard z Clairvaux, *Sermo LXIV super Cantica Cantorum*, w: *S. Bernardi opera*, II, Romae 1958, s. 168.

komunią jest tylko Citeaux<sup>235</sup> — „a już nie osobami ludzkimi, które by wznosiły chrześcijaństwo wzwyż. Nie widzi on w liczbie osób składających się na tłum żadnych indywidualności, które należałoby zebrać i połączyć, a raczej stado do trzymania w ryzach, kierowania, prowadzenia po drogach, które wypracuje hierarchia. Jej to w gruncie rzeczy należy się posłuszeństwo i szacunek. Reszta się nie liczy”<sup>236</sup>. Jak widać, nowe orientacje kościelnej piramidy (lub stożka) są coraz bardziej samowładcze ze szkodą komunii. Ci prominentni ludzie Kościoła, pozbawieni profetycznego zmysłu historii, są przedstawicielami pewnego dążenia, które zwyciężać będzie w następnych wiekach. Nawet wielki wkład w autentyczną duchowość — jak zobaczymy — samego Bernarda przez ludowe nabożeństwo do człowieczeństwa Chrystusowego nie potrafi już skorygować duchowości odłączonej od historii. Tak rodzi się „nowa pobożność” (*devotio moderna*).

<sup>235</sup> Czyli zakon cysterski (przyp. tłum.).

<sup>236</sup> Manselli, dz. cyt., s. 249.

# ROZDZIAŁ 10

## Duchowość i historia; elementy eschatologiczne i ruchy heretyckie

### 1. Kościół, który zagubił historię

Zarys historii duchowości średniowiecznej nie może się obyć bez przeanalizowania wartości przyznawanej historii. Taka analiza zwykle doprowadza do ruchów heretyckich, które dziś widzi się z reguły jako ujawnianie się laickiej świadomości religijnej w opozycji do klerykalnego absolutyzmu doprowadzonego do szczytu przez Grzegorza VII. Chociaż zasadniczo przyjmujemy tezę takich ocen, to jednak chcemy zaznaczyć przede wszystkim, że ta świadomość laicka jest spadkobierczynią Kościoła początków średniowiecza, mającego głębokie zrozumienie historii dzięki skupieniu się na Piśmie Świętym (por. nauczanie Grzegorza Wielkiego, Bedy, Izydora z Sewilli, żeby tylko wspomnieć ważniejszych Ojców).

Głębokie ewangeliczne wezwanie do misji wśród ludów pogańskich, najpierw za sprawą Grzegorza Wielkiego, a następnie Bedy, stało się fundamentem rozwoju duchowości historii we wczesnym średniowieczu. Podczas rozważań o *lectio biblica* i Tradycji według Grzegorza Wielkiego zatrzymaliśmy uwagę na tym aspekcie, prawdziwie zasadniczym dla teorii przedstawionych w naszej historii duchowości.

W każdym razie, mając przed oczyma ujęcie historii w średnio-wiecznej duchowości, znajdziemy w niej miejsce dla ruchu here-tyckiego, który jest cechą charakteryzującą chrześcijaństwo w roku tysięcznym i potem. Są to właśnie herezje na temat historycznego wymiaru zbawienia; a że wypowiadają się w formie krańcowego ra-dykalizmu, to jest to reakcja na sposób, w jaki je traktuje Kościół XI i XII wieku, który się zamknął w swojej hierarchicznej i jurydycznej jednolitości. Perspektywy biblijnej komunii zostają podporządko-wane normom kanonicznego prawodawstwa. Kościół „spłaszczyl się” w swej reformie sakralnej, dając miejsce dla rozkwitu starotesta-mentowej teokracji, która okazała się rozwiązaniem przestarzałym, nie na nowe czasy. W takim kontekście liczne sekty heretyckie, każ-da na swój sposób, podejmują kwestię historycznej obecności, od której Kościół się uchyla przez usiłowanie zapanowania nad świa-tem. Cytujemy tu Moghena: „*Dictatus papae* Grzegorza VII jest bez wątplenia wielką kartą rzymskiego katolicyzmu, a zarazem «papie-stwa politycznego» i idei teokratycznej”<sup>237</sup>. Nauczanie i praktyka Innocentego III, a jeszcze bardziej Bonifacego VIII, już się tam za-powiadają. Ascetycznemu ideałowi wczesnego średniowiecza „Grze-gorz VII przeciwstawił inny: «panowania nad światem», przez co nie dająca się dotknąć duchowa rzeczywistość Kościoła, którą całe średniowiecze utożsamiało z Augustyńskim «państwem Bożym», miała się zmienić, za sprawą wielkiego papieża, w poczucie nowej potęgi zdobytej przez rzymski Kościół ze wszystkimi kanoniczny-mi zbiorami praw i najwyższymi trybunałami, z wyłącznością jego nauczania, z jego dyscypliną, z jego doczesnością i z jego prioryte-towymi interesami politycznymi. Zastrzegając sobie wyłączne pra-wo kierowania wszystkimi wiernymi na drodze do życia wiecznego, jednym słowem roszcząc sobie prawo do jedynie słusznego tłuma-czenia Tradycji żyjącej w całym Kościele, Stolicy Apostolskiej udało się wcielić w życie przedziwną i elastyczną zdolność przystosowa-nia się do uniwersalnych wymagań katolickiej świadomości i roz-woju chrześcijańskiego życia religijnego”<sup>238</sup>.

Ale panowanie nad światem to przedsięwzięcie, które — para-doksalnie! - oddala Kościół od biegu historii, pozbawiając go przy-

<sup>237</sup> Morghen, *Medioevo cristiano*, s. 283.

<sup>238</sup> Tamże, s. 284.

rodzonego mu rysu duchowego; z drugiej zaś strony głęboki brak komunii w odniesieniach wewnątrz Kościoła zmusza do płacenia zbyt wysokiej ceny na rzecz laików, bardziej wrażliwych na bieg historii. Tworzy się podatny grunt dla tak zwanych herezji, wszystkich w mniejszym lub większym stopniu mających na uwadze problemy i wymagania duchowe.

„Przeciwno takiemu pojmowaniu chrześcijaństwa, katolickiemu i rzymskiemu, jakie sobie nakreśliła hierarchia kościelna w oparciu o solidną podstawę papieskiego prymatu następców Piotra, powstał stopniowo (od początków XI w.) rosnący w siłę i coraz bardziej nieprzejednany nader szeroki ruch duchowy, który częściowo przerozdził się w herezję. W gruncie rzeczy chciał on wyrazić wymagania świadomości religijnej laickiego społeczeństwa, które powstało równocześnie z odnowionym życiem miast i powstaniem miejskich komun. Religijność laicka, zasadniczo ukierunkowana antykościelnie, otwarty i mocny wyraz religijnego indywidualizmu, była instynktowną reakcją ducha prostych ludzi, bez pośrednictwa wyższej kultury, w zetknięciu się z zaskakującymi nakazami Ewangelii. Była to religijność, która swe uzasadnienie czerpała z apostołskiej zasady, że *bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi*”<sup>239</sup>.

Zamiast zagłębiać się i opisywać drobiazgowo ruchy heretyckie, wystarczy wziąć pod uwagę, jakim niepokojom duchowym one ulegają. Sądzimy, że nie przez przypadek jeden z węzłowych punktów stanowisk „heretyckich” opiera się na Piśmie Świętym, na Nowym Testamencie.

„Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła — oto teksty, które heretycy cytują, objaśniają, na nie się powołują na dowód prawdziwości swej wiary”<sup>240</sup>. Tego właśnie brakowało wyczuciu duchowemu reformatorów gregoriańskich, a nawet samemu Grzegorzowi VII. Drugim punktem jest fakt, że większa część tych heretyków nie pochodziła ani z kultury monastycznej, ani klerykalnej. Jest to natomiast „lud prosty: wieśniacy, rzemieślnicy, tkacze, kupcy”<sup>241</sup>. Kolejną cechą charakterystyczną tych grup są postulowane wciąż „podstawo-

<sup>239</sup> Tamże, s. 284-285.

<sup>240</sup> Tamże, s. 285.

<sup>241</sup> Tamże.

we wymogi etyczne i eschatologiczne chrześcijaństwa ewangelicznego<sup>242</sup>. Herezja średniowieczna to w gruncie rzeczy głośne wołanie o harmonię między wyznawanymi zasadami a praktyką życia, czyli ogólnie biorąc, o czyste i proste ideały Ewangelii. Ostatecznie „mit pierwotnego Kościoła apostołów panuje w sposób absolutny i niezaprzeczalny we wszystkich heretyckich naukach i postawach średniowiecza, zwłaszcza jako podstawowy argument w polemice i w zarzutach przeciw urzędowemu Kościołowi, który utożsamiano z «Kościołem cielesnym» i Babilonem z Apokalipsy<sup>243</sup>».

Ponieważ powołanie laików w reformie gregoriańskiej, według ekstremistów takich jak Humbert z Silva Candida, a nawet według samego Grzegorza VII, miało znaczenie tylko dla krucjaty, a nie było uznaniem laickiego charyzmatu Ludu Bożego (kategoria, niestety, zaprzepaszczone w reformie gregoriańskiej), nie dziwi nas fakt, że ci laicy, którzy w czasach Grzegorza VII pospieszyli z pomocą dziełu reformy, w czasach Innocentego III toczą w imię Ewangelii, przeciwko Kościołowi kanonistów i polityków, walkę o powrót heroiczych ideałów pierwotnego chrześcijaństwa. Jest to znak, że Grzegorzowi VII brak było refleksji teologiczno-biblijnej nade wszystko odnośnie roli ludu chrześcijańskiego. Wskutek tego zabraknie troski o jego formację duchową, gdyż całą uwagę pochłania utopia teokracji. Podczas gdy Innocenty III, mimo wszystko człowiek światły, zapewnia arcybiskupowi Rawenny pełną wolność, jaką się cieszy „tam, gdzie Kościół rzymski ma pełną władzę, zarówno w doczesnych, jak i duchowych sprawach<sup>244</sup>», Sobór Laterański IV w 1215 roku uchwała wytępienie mas heretyków<sup>245</sup>. Kościół nie potrafił, jak byśmy dziś powiedzieli, odczytać „znaków czasu”, zamknął się przed historią, co miało ogromne konsekwencje. Kształtuje się duchowość, która ogranicza się do indywidualnych wymagań devotio.

Do tej ahistoryczności dołącza się nowy kierunek teologii XIII wieku, w której lectio biblica traci swe ukierunkowanie eschatologiczne na korzyść poznawczego ujęcia dialektyczno-metafizycznego rodzącej się scholastyki. Wiek XII już zapowiadał tę nową orien-

<sup>242</sup> Tamże, s. 286.

<sup>243</sup> Tamże, s. 287.

<sup>244</sup> Tamże, s. 288.

<sup>245</sup> Por. tamże. (Mowa o albigenach i waldensach — przyp. tłum.).

tację. W anty-scholastyzmie obecnym u Piotra Damianiego, u Lanfranca, a potem u Bernarda i Ruperta ujawnia się nie tylko niedowierzenie filozofii, ale i problem orientacji duchowej historyczno-sapiencjalnej, która została postawiona w dyskusji nad metodą dialektyczno-metafizyczną. Przejście od teologii patrystyczno-monastycznej, która gwarantowała *lectio historiae*, do teologii jako wiedzy spekulatywnej pociąga za sobą porzucenie właśnie tego wymiaru ponadczasowego i eschatologicznego teologii. Objawienie zostaje ujęte w czysto rozumowe schematy Arystotelesowskiej teorii wiedzy. Wpływ tego procesu na duchowość jest wielki: traci się profetyczne rozumienie historii, eschatologia staje się problemem indywidualnego zbawienia po śmierci, traci się perspektywę zbawczej komunii, a także perspektywę społeczną. Nieprzypadkowo spojrzenie nowej orientacji teologicznej jest takie jak w traktacie „*novissima*” teologii dogmatycznej, który wyłącza eschatologię z historii. Odbija się to na tajemnicy Boga Objawienia: kiedy się zagubi wymiar historiozbawczy, Bóg już nie jest Bogiem historii, a w Trójcy Świętej budzi zainteresowanie jedynie kwestia wewnętrznej struktury relacji substancja — Osoba, podczas gdy znika jakakolwiek relacja do wymiaru historycznego. *Lectio biblica*, na której opierała się cała dawna duchowość, traci swoje profetyczne znaczenie na rzecz wyłącznie pobożnościowego wymiaru słowa Bożego. Liturgia z celebracji tajemnicy osuwa się na poziom zewnętrznego kultu, którego sprawowanie jest zastrzeżone kaście duchownych. Piśmie Świętym ukryte jest prorocstwo” — mawiali starożytni, na których się powołują zwolennicy Joachima z Fiore. „W Piśmie Świętym ukryte są sylogizmy” — twierdził jeden z pierwszych scholastyków. Jakże ogromny kontrast między tymi dwiema perspektywami!<sup>246</sup>.

<sup>246</sup> Por. T. Gregory, *Escatolcma e aristotelismo nella Scolastica medievale*, w: *L' attesa dell' etanaova nella spiritualita della fine del Medioevo*, Todi 1962 („Convegna del Centro di studi sulla spiritualita medievale”, 3; s. 269).

## 2. Średniowieczna eschatologia i Joachim z Fiore (1130-1202)

Mimo krańcowo niekompletnych danych nie możemy nie skupić uwagi na Joachimie z Fiore, którego zresztą czyta się dzisiaj z ogromnym zainteresowaniem, a nawet z sympatią. Nasze rozważania rozpoczęliśmy od centralnego znaczenia słowa Pisma Świętego w tradycji świętego Grzegorza i jego wielkich kontynuatorów. Mężowie Boży, „viri Dei”, mnisi, tworzą kościec chrześcijańskiego średniowiecza; od nich to zaczęliśmy naszą opowieść o drodze w dół od prymatu profetyzmu do strukturalnego wyjałowienia Kościoła. Hierarchia, początkowo wychowana w szkole Augustyna i Grzegorza Wielkiego (przede wszystkim), powoli ją opuszcza poprzez podjęcie roli sędziego rozjemczego historii (o posmaku starotestamentowym i nastawieniu tak utopijnej, że wręcz antyhistorycznej teokracji). Dlatego też ruchy laickie, gdy będą się zbliżać do herezji, zostaną zniweczone przez władzę kościelną. Tu i ówdzie jednak zaczęną się ukazywać zalążki nowego życia, zawsze obecne w Kościele za sprawą Ducha, które rodzą się w czasie przez Boga zamierzonym jako znaki paschalnego odnowienia, chociaż na ubogiej drodze Kościoła pielgrzymującego.

Joachim z Fiore jest osobowością, która może zamknąć naszą analizę średniowiecznej duchowości tego okresu, pośrodku której obecny jest w charakterze permanentnej prowokacji, jak to już przedtem zauważyliśmy. Problem Joachima — sądzimy—nigdy nie będzie zadowalająco rozwiązany według samych tylko kryteriów historycznych. Jest on duchownym, który wierzy w słowo Boże; jest gorliwym zakonnikiem, włącza się w nurt prorocki, który usiłuje rozważać historię Słowa. Jego intuicje działają zawsze na zasadach fleszu, po rozbłyśnięciu którego trzeba wrócić do średniowiecznej logiki sapiencjalnej, żeby je ująć i choć trochę zrozumieć. Nasze kategorie kulturowe, nasze teologie, nasze etyki posłuszeństwa przeszkadzają nam w wejściu w świat jego wolności. Joachim przedkłada nam teologię i prorocstwo historii, które pozostaje w stanie permanentnej prowokacji; jak wszystkie prowokacje — nie do wyczerpania.

Joachim jest jednym z wielkich czytelników Biblii, może ostatnich czytających ją według prawa litery i ducha, które w rzeczy sa-



mejsze zanikło w Kościele oficjalnym. Wszystkie radykalne wnioski, do jakich dochodzi w swojej *lectio biblica*, wynikają chyba ze specyficznego literackiego rodzaju komentowania Pisma Świętego, jaki na Zachodzie nie był już stosowany. Wschód natomiast już od dwu wieków szedł swoją drogą, mając do dyspozycji „pneumatologiczną rezerwę”, która zachodniemu Kościołowi nie przychodziła na myśl, bo uważał, że nauczanie papieskie jest wystarczające dla wyrażenia i praktyki wiary. Joachim odczuwa nadto znaczenie historii, na którą teologia scholastyczna coraz bardziej się zamyka. Ten zmysł historyczny zawdzięcza przede wszystkim szczególnemu klimatowi kulturalnemu, jaki wtedy panuje w Kalabрії, która wraz z całym tym regionem otwiera się w sposób wyjątkowo bezpośredni na cały świat śródziemnomorski. Nie bez powodu zatem, aby zrozumieć Joachima, trzeba się zwrócić do jego ziomeków.

Joachim ma jakąś mistyczną intuicję Trójcy i Jej stosunku do historii. Dlatego zrywa z teologią szkoły statyczno-pojęciowej, w ujęciu której Trójca nie ma *de facto* żadnego wpływu na życie. Trójca dla Joachima jest transcendentnym prototypem i najwyższym centrum, gdzie skupia się cała ludzka historia. Joachim chce znaleźć w duchowym rozwoju ludzkości jakby trójce epok, które są obrazem i odbiciem—w nieustannym upływie czasu—tajemnicy trynitarnej. Istnieje paralelizm między prawdą o Trójcy Świętej i okresami, na które się dzieli religijna droga ludzkości od epoki pierwotnego lęku do epoki wolności i miłości. Trzy Osoby w Bogu kierują historią świata w trzech czasach (albo stanach), przypisywanych jednak na zasadzie tajemnicy trynitarnej wszystkim trzem Osobom Boskim. Rozwijając te idee, istotnie genialne, Joachim włącza w tok myśli obrazową moc swojej poezji i swej mistagogii historii. Można by się uśmiechnąć na jego harmonizację tajemnicy z historią, ale byłby to uśmiech podziwu na widok kolorów, na widok kompozycji obrazów u wielkiego artysty. W gruncie rzeczy jego intuicja—odbicie ekonomii trynitarnej w historii człowieka—pozostaje prawdziwa. Będzie to teza, której teologia dialektyczno-metafizyczna za swoją nie przyjęła.

Powiedzieliśmy, że w Joachimie tkwi mistagogia historii. Na dowód wystarczy przemyśleć zbieżność historycznej drogi kształtowanej przez trynitarą tajemnicę i rozwój roku liturgicznego. Istnieje

siedemdziesiątnica historii: następuje ona po Wielkim Poście, który się otwiera na Paschę. Pierwszy okres należał do Ojca, Stworzyciela wszechświata; drugi to epoka Syna, który w swej kenozie uniżył się aż do przyjęcia naszej ziemskiej rzeczywistości; trzeci będzie wiekiem Ducha Świętego, o którym mówi Apostoł: *Gdzie Duch Pański, tam i wolność* (2 Kor 3,17). Arbitralny i wątpliwy aspekt mistyki Joachima tkwi w tym, że posuwa się on aż do ustalania epok w materialnych wymiarach ich granic, co go doprowadziło do oczekiwania w apokaliptycznym napięciu 1260 roku, który miał zainaugurować erę Ducha Świętego.

Zapytajmy wreszcie, jakie to niepokoje i cierpienia na tym „wyznaniu serca”, których Joachim doświadczał w swoim życiu wiary, poprowadziły go do mistycznej refleksji nad historią. Trzeba wyjść z sytuacji polityczno-religijnej Kościoła XII wieku. Jak krucjata rodzi się z teokracji Grzegorza VII jako jej triumf, tak upadek krucjaty po stracie Jerozolimy (co uznano za klęskę całego chrześcijaństwa) pobudza do dojrzewania w ciszy kalabryjskich gór marzenia Joachima z Fiore o epoce Ducha Świętego. Tylko pogłębiona refleksja nad porażką budowania na doczesności w Kościele mogła stworzyć warunki do powstania duchowej utopii Joachima, który mimo wszystko pozostaje zawsze wierny Kościołowi. „Po oczyszczeniu oczu rozumu ze spraw światowych pozostaw zgiełkliwe tłumy i hałas słów, idź za aniołem, który cię wzywa na pustynię Ducha, wstąp z tymże Duchem na świętą górę [kontemplacji] i tak będziesz mógł zobaczyć tajemnice starych czasów”<sup>247</sup>. Tak Joachim wprowadza swoje rozmyślanie nad paschalną nowością, której jego wiara oczekuje. To jest dynamika triumfu Kościoła Janowego nad Kościołem Piotrowym; słowa: „Jest koniecznością, by przeminęło znaczenie Piotra, a pozostało znaczenie Jana”<sup>248</sup>, należy rozumieć, jak sądzimy, w świetle tekstu rozdziału 21 czwartej Ewangelii o Janie jako „uczniui, który pozostaje”, co także wyraźnie odsłania mistyczne oczekiwania kalabryjskiego opata.

„Wieczna Ewangelia” ogłoszona przez Joachima jest owocem jego medytacji nad Pismem Świętym „według zasady litery i ducha”.

<sup>247</sup> *Concordia novi et veteris Testamenti*, lib. II, tract. 1, cap. 1, § 5v. Zob. też A. Crocco, *Gioacchino da Fiore, la più singolare ed affascinante figura del Medioevo cristiano*, Napoli 1960.

<sup>248</sup> *Psalterium decem chor datum*, lib. II, § 264 r.

Trzeba to powtórzyć z naciskiem! Jeśli intuicje Joachima wzbudzają dziś takie żywe zainteresowanie, to dzieje się to przede wszystkim wskutek zaniku tej biblijnej refleksji, która dla Ojców stała się najbardziej żywym doświadczeniem. Może tylko historia duchowości napisana w świetle Słowa zdoła nam pomóc, byśmy zyskali nowe uzdolnienie do odczytania tych skarbów żywej Tradycji Kościoła, nawet łącznie z interpretacjami tylko cząstkowymi albo nawet zacieśnionymi pod wpływem historycznych uwarunkowań.

### 3. Kościół „od Abla”: teologia historii Anzelma z Havelbergu

W tym świetle średniowiecznej eschatologii, czyli w nauce, jakiej dostarczała księga Apokalipsy w owych wiekach XI i XII, warto wspomnieć o *Dialogu* Anzelma z Havelbergu (1100-1158)<sup>249</sup>.

Razem z Pieśnią nad Pieśniami średniowiecze czytało także Apokalipsę Nowego Testamentu w sposób eklezjologiczny. Nie mogąc się rozwodzić nad tymi komentarzami, nie możemy jednak pominąć interpretacji Anzelma z Havelbergu, która uchodzi za próbę teologii historii, a która jest zarazem historią duchowości, na ile to było możliwe dla autora z XI wieku, wiernego czytelnika Biblii.

Anzelm jest kanonikiem premonstratensem, uczniem świętego Norberta. Jest on świadkiem napięć między mnichami i kanonikami, w które obfituje schyłek tych wieków. Anzelm jako delegat Eugeniusza III prowadził w Konstantynopolu rozmowy z arcybiskupem Nikomedii o podziale, który dokonał się w Kościele, i o ewentualnym powrocie do komunii<sup>250</sup>. Dwa problemy kościelne kierują *lectio biblica* Anzelma. Naszą historię duchowości interesuje nade wszystko problem pierwszy, który potem przeradza się w ważną odpowiedź na pytanie: jak pokonać rozłamy dokonujące się w Kościele, czy też: jak zrozumieć ofiarowaną Kościołowi wielokształtną łaskę Ducha. Anzelm wychodzi od eklezjologicznej wizji o charakterze

<sup>249</sup> Anzelm z Havelbergu, *Dialogus*, PL188,1139-1248.

<sup>250</sup> Tamże, ks. II-III.

misteryjnym, tak drogiej Augustynowi, a nade wszystko Grzegorzowi. Kościół Boży jest sam w sobie jeden i wypowiada się w wieloraki sposób: ciągle rodzi synów, którzy „pochodzą z krwi sprawiedliwego Abła aż do ostatniego wybranego”. O ile jedność łaski wyrażona jest głosem Oblubieńca: *Jedyna jest moja gołąbka, moja nieskalana* (Pnp 6,8), to pluralizm charyzmatów i darów wyrażony jest w znanym tekście św. Pawła do Efezjan (5,26) o Chrystusie, który wstępuje w Niebo i zsyła na Kościół Ducha i jego dary.

A oto konkluzja: „Ciało Kościoła, ożywione przez Ducha Świętego i urozmaicone różnymi darami swoich członków w różnych epokach, rozpoczyna swoją drogę w historii od pierwszego sprawiedliwego Abła, a dojdzie do doskonałości w ostatnim wybranym, będąc zawsze jednym przez jedną wiarą, ale odróżniając się wielorako przez różnorodną różnaitość życia<sup>251</sup>. Tak rysuje się sapiencjalna perspektywa historii zbawienia, ciągle się dokonującej. Jest to historia Ojców, która w wierze żyje tajemnicą Jezusa. Na szczególną uwagę zasługuje Hiob. Choć to poganin, podoba się Panu. Anzelm, wierny uczeń Grzegorza Wielkiego, chociaż nie wymienia jego imienia, podpisuje się pod jego wizją historiozbawczą. Hiob przedstawia się jako wzór człowieka, który szuka Boga w mrokach historii. Rozważanie Anzelma ma cechy profetycznego odczytywania historii albo mistagogii historii według wielkich zasad tak drogich Ojcom.

*Dialog* dostosowuje się do ducha nowych czasów, które nie tolerują długich komentarzy biblijnych. Refleksje historyczno-sapiencjalne Anzelma są bardzo krótkie. Rozwój historii zbawienia pociąga za sobą stopniowe ukazywanie trynitarnej tajemnicy. Bóg jako Ojciec objawił się w pierwszym Testamencie, w którym Syn pozostaje jakby za zasłoną; dopiero Duch Święty pozwala odkryć Jego Boskość. Duch Święty jest darem czasu ostatecznego. Jest On „Biskupem uniwersalnym”, który całe ciało Kościoła prowadzi w ciągu historii. Wydaje się, że w tej historiozbawczej perspektywie Anzelm bardziej uwzględnia tajemnicę Kościoła niż jego aspekt instytucjonalno-hierarchiczny. W rzeczy samej, w różnych epokach bardziej podkreśla zdarzenia profetyczne niż instytucjonalne. Fundamentalny pozo-

<sup>251</sup> Tamże, ks. I, roz. 2.

staje wzór pierwotnego Kościoła w Jerozolimie, potem mamy sobory Kościoła, wielkich Ojców, a na końcu zakonników Anzelm dostrzega, co się dzieje w Camaldoli i Vallombrosie za sprawą monastycznych wspólnot tam przebywających. Epoki, których przeglądu dokonuje, odpowiadają księdze życia zamkniętej siedmioma pieczęciami w Janowej Apokalipsie. Każda epoka kościelna wyraża otwarcie jednej z tajemniczych pieczęci tej księgi. Epoka mnichów już zapowiada wypełnienie się dziejów przez ukazania się Ducha jako „Biskupa uniwersalnego”. Uwaga skierowana na Wschód, na Kościół podzielony, rodzi się z pragnienia przeżycia w całej głębi tego eschatologicznego oczekiwania, które przybiera już kształt wydarzenia mającego się dokonać na oczach współczesnych pokoleń; dlatego też jedność Kościoła musi być traktowana jako kwestia nagląca i priorytetowa.

Trzeba u Anzelma podkreślić głęboko historyczną świadomość Objawienia, które ludzką duchowość czyni coraz bardziej uważną na prorocтво wypełniające się w czasie historycznym przez pełne i obfite objawienie się Ducha<sup>252</sup>. To przez nie Kościół zostaje ubogacony tak licznymi charyzmatami i posługami, które wchodzą doń wraz z ciągle nowym sensem życia.

<sup>252</sup> Tamże, ks. II, roz. 23.

# Rozdział 11

## „Wolna” modlitwa osobista: devotio

### 1. Duchowość a kultura

Życie duchowe jest zawsze bogate i zaskakujące, nawet gdy się zastosuje tylko „ludzkie” kryteria. Średniowiecze jest czasem zarówno wielkiej wolności, jak i wielkich kryzysów. Przy założeniu prymatu lectio biblica, gdzie się korzysta z charyzmatu natchnienia Pisma Świętego, wierzący ma możliwość wyrażać własne życie duchowe z ogromną swobodą i spontanicznością umocnioną przez celebrację tajemnicy w liturgii i jedność Biblii. Jednak mnich pierwszej generacji był powściągliwy w modlitwie, gdyż był wychowywany przez pracę do zdrowej równowagi. *Dialogi* Grzegorza nie przekazują doświadczeń długiej modlitwy ani stanów nadzwyczajnych, chociaż robią wyjątek dla niektórych szczególnych momentów w życiu „mężów Bożych”.

Ale stopniowo przez to, że mnich stale zamieszkuje cenobium albo erem, wolny od ewangelizacji i pracy, zaczyna rodzić się „nadzwyczajne” życie duchowe, które eksploduje w modlitwie. Zdobywa się „sztukę modlitwy”, a to pociąga za sobą powrót do kultury humanistycznej i sztuk wyzwolonych: poezji, muzyki w sposób szczególny, gdyż wyrażają one wyjątkowość radości przeżytej na modlitwie. Rodzi się prawdziwa estetyka życia duchowego.

„Starodawni mnisi — zauważa Leclercą — w łacińskim świecie uczestniczyli w życiu literackim społeczeństwa chrześcijańskiego. Byli w ściślejszym niż na Wschodzie związku z hierarchią i elitami kulturalnymi (...). Ani święty Benedykt, ani odnowiciele okresu Karolingów nie mogli zerwać z tą tradycją (...). Oni nie tylko wymagali, by mnisi byli wykształceni, ale najpierw zakładając, a potem organizując szkoły przyklasztorne, pobudzili swoich następców do takiej samej działalności. Nakładając na mnichów obowiązek nauki, natchnęli ich miłością do niej. Od X do XII wieku rozpoczęła swój rozkwit na Zachodzie owa literatura monastyczna, której formy miały źródło w tradycji klasycznej, teraz przenikniętej inspiracją chrześcijańską. Kultura ją uszlachetnia i upiększa, i tym sposobem uzdalnia do przyjęcia i wyrażenia darów Bożych. Święty Bernard sformułował bardzo lapidarnie, w kilku słowach, funkcję tej nowej kultury: «Znajomość literatury zdoła duszę»<sup>253</sup>.

Ale ta miłość literatury w tradycji monastycznej ma na celu poszukiwanie Boga i jest zorientowana na mistykę. Jeszcze Leclercą: „Rezygnując z tego wszystkiego, co jedynie od człowieka pochodzi, [zakonnicy] mogą przyjmować wszystko, czego im Bóg użycza, a prawdę w formie piękna. W miarę jak prawda objawi się ich wysubtelnionej duszy, blask jej piękna opanuje ich coraz bardziej (...) Słowo Boże i kultura dadzą ich duchowi pragnienie szczęścia, które spełnione będzie w Niebie (...). Zadaniem literatury jest rodzić w nich pragnienie integralnego piękna; zadaniem eschatologii jest wskazywać im kierunek, w którym winni patrzeć, aby to pragnienie mogło być zaspokojone. (...) W swoich wybitnych reprezentantach ta kultura środowiska monastycznego przekształca się w najwznioślejsze formy doświadczenia chrześcijańskiego, właściwe życiu mistycznemu. U świętego Bernarda, który przedstawia szczyt tego nurtu, można podziwiać sposób, w jaki pod Bożym wpływem literatura i życie mistyczne łączą się aż do stopienia»<sup>254</sup>.

W tym rozdziale pragniemy dokonać syntezy wielkiej tradycji średniowiecznej „wolnej”, osobistej modlitwy zwanej *devotio*.

<sup>253</sup> Leclercq, *Cultura umanistica*, s. 338-339.

<sup>254</sup> Tamże, s. 339-341.

## 2. Modlitwa łez u św. Piotra Damianiego

Modlitwa, która wyraża się płaczem albo żywym pragnieniem łez, jest owocem chrześcijańskiej duchowości. Taka modlitwa z towarzyszeniem łez zakłada żywsze zrozumienie historii świętej, jaką jest historia wyzwolenia człowieka od grzechu przez odkupieńczą śmierć Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Dlatego od czasu odległej starożytności chrześcijańskiej łzy skruchy uchodziły za bardzo wielki dar udzielony przez Boga duszy na przyjęcie i coraz większe dojrzewanie w niej dokładnego rozumienia Odkupienia przez coraz głębsze znienawidzenie grzechu i coraz większą miłość do Jezusa Odkupiciela. Są to składniki najbardziej „obiektywnej” i prawdziwej modlitwy chrześcijańskiej. Augustyn, Kasjan i Grzegorz Wielki przekazali średniowiecznemu monastycyzmowi to tak głębokie doświadczenie modlitwy. Ten ostatni szczególnie przesycił całą swą duchowość taką „nadnaturalną” formą modlitwy. Według nauczania owego świętego Doktora w modlitwie tej wyrażają się najważniejsze treści wiary, zawsze aktualne, dotyczące każdego ludzkiego „teraz”, a nie jakiejś minionej przeszłości: pamięć o grzechu, która pobudza duszę do płaczu pokuty; świadomość stanu pielgrzymki po tej ziemi grzechu, z której wznosi się płacz ze względu na ciągłe niebezpieczeństwo upadku; lęk przed karą za grzechy; a wreszcie pamięć o raj, za którym dusza płacze, tęskniąc i wzdychając za wieczną ojczyzną<sup>255</sup>.

W zachodniej duchowości monastycznej nauka ta odżywa w nauczaniu wszystkich Ojców XI wieku. Ale święty Piotr Damiani jest tu szczególnie uskrzydłonym piewcą oraz — jeśli tak się można wyrazić — Doktorem najbardziej natchnionym. Prąd duchowy XI wieku, którego najwyższym wyrazem jest Piotr Damiani, znajduje w modlitwie łez swoją legitymację. Dla mnichów jest to wezwanie do jak najprostszego życia, które było życzeniem starożytnych Ojców; dla duchowieństwa wezwanie do prawdziwej reformy życia wewnętrznego i zewnętrznego według najczystszych pouczeń Ewangelii. To właśnie było myślą dręczącą przez całe życie świętego Piotra Damianiego, mnicha i eremity o najsurowszym trybie życia, piętnującego

<sup>255</sup> Por. Grzegorz Wielki, *Mor.*, 23,21: PL 76, 276A-277A.



występki wyższego duchowieństwa i książąt, dającego czyste świadectwo Ewangelii w warunkach, kiedy szerzyły się symonia i nepotyzm. W *Opusculum XIII*, skierowanym do przyjaciół i współbraci w Pomposie, święty Piotr Damiani mówi nam o tej formie modlitwy, którą przedstawiamy jego własnymi słowami:

„Każdy brat usuwa się do tajemnego zakątka własnej myśli, gdzie całym pragnieniem płonie za oglądaniem oblicza swego Stwórcy, tęskni za łzami i każdego dnia prosi Boga o łzy w swoich modlitwach. Dar łez istotnie oczyszcza duszę z wszelkiej zmazy i użyźnia grunt naszego serca, aby wydało zalążki cnót. Często biedna dusza, jak roślina szronem pokryta, traci swoje listowie, i gdy ją łaska opuszcza, sama sobie zostawiona, staje się całkiem zeschnięta i czuje się jak pozbawiona ozdoby kwiatów. Ale gdy tylko spłyną łzy z łaski Tego, który bada serca, natychmiast się ona zazieleni, budzi się z odrętwienia i ospałości, która rozleniwia, i jak drzewo ogrzane na wiosnę lekkim ciepłem południowego wiatru z powrotem okrywa się kwiatem swych cnót.

Niewątpliwie łzy, które od Boga pochodzą, z ufnością stają przed trybunałem Bożego miłosierdzia, i rychło uzyskując to, o co proszą, dają porękę pewnego odpuszczenia naszych grzechów. Łzy pośredniczą w przywracaniu pokoju między Bogiem a ludźmi, a we wszelkich niepewnościach ludzkiej wiedzy są prawdziwymi i uczynnymi nauczycielkami. Za każdym razem, gdy w jakiejś sprawie nadchodzi nas wątpliwość, czy się to Bogu podoba, czy też nie, nie ma lepszego sposobu, by z wątpienia wybrnąć, niż kiedy wśród modlitwy popłyną szczere łzy. Wtedy nie będzie miejsca na niepewność, cokolwiek by nasz umysł postanowił czynić.

(...) Łzy naprawdę zanoszą nasze prośby przed oblicze łaskawego Sędziego. Nie znana im niepewność, ale zdobywają same przez się miłosierdzie, jakby się im ono należało, i ufnie radują się, że już otrzymały to, o co prosiły. O łzy, rozkosze ducha, słodsze od miodu i wszelkiego nektaru, wy pokrzepiacie umysły oddalone od Boga miłą wonnością wewnętrznego smaku i poicie aż do rdzenia zeschnięte i zmarniałe serca łykami najwyższej łaski! Smak i słodycz ziemskich pokarmów pobudzają, owszem, powierzchnię podniebienia, które ich kosztuje, ale nie przenikają do głębi wnętrza. Natomiast smak boskiej kontemplacji przepęlnia, odżywia, napawa słodyczą

wszystkie nasze wnętrzości. Oczy z których łzy się toczą, odstrasza demona, którego przerażają strumienie płynących łez, usiłuje się przed nimi schronić jak przed huraganowym gradem albo przed nawałnicą wichrów, jakie szaleją ze wszystkich stron. Podobnie jak spieniony potok oczyszcza łożysko rzeki z wszelkiej nieczystości, tak spływające łzy tego, który płacze, wyrzucają precz posiew diabelskiej przewrotności i wszystkie zaraźliwe brudy występków<sup>256</sup>.

Z tej modlitwy łez bierze natchnienie praktyka monastyczna i eremicka św. Piotra Damianiego. Swoim eremitom radzi, by gdy przebywają w celi i wskutek szatańskiej pokusy grozi im popełnienie jakiegoś grzechu myślą albo uczynkiem, zaraz wzniesli do Pana taką modlitwę:

„Panie Jezu Chryste, wieczny Arcykapłanie i Sługa świętych, Kapłanie prawdziwego przybytku według obrządku Melchizedeka, który własne ciało jako świętego i niepokalanego baranka złożyłeś w zbawiennej ofierze Bogu Ojcu na woń przyjemną za nasze grzechy i tak, nie bez krwi, jeden raz — jak arcykapłan Starego Przymierza jednorazowo w roku — wszedłeś do Świętego Świętych, czyli do samego Nieba, by się zjawić przed obliczem Ojca, Tobie wyznaję, że popadłem w ten grzech, którego przed oczyma Twego majestatu ukryć nie można. Z tego powodu i przez niezliczone, a bardzo ciężkie grzechy moje nie jestem godzien nieszczęsnych moich oczu wnieść ku Niebu ani wejść do świętego Twego kościoła, ani błogosławione Twoje imię położyć na me skalane wargi. Dlatego ze łzami błagam niezmierzone Twe miłosierdzie, coś raczył umrzeć za podobnych do mnie grzeszników, abys mi to łaskawie przebaczył i dozwolił mi dojść do prawdziwej i owocnej pokuty<sup>257</sup>.

Ta modlitwa tak wzniosła może być dostępna dla wszystkich, jeśli przyswoją sobie ascetyczne zasady do niej prowadzące. Św. Piotr Damiani pod tym względem jest jasny i konsekwentny. Chodzi najpierw o zdecydowanie się na prawdziwą separację od świata, maksymalne umartwienie w rozmowie, nawet o sprawach koniecznych, i głęboką, szczerą pokorę przed Bogiem.

„Jeśli więc szczerze chcesz otrzymać łaskę łez, powstrzymaj się nie tylko od światowych trosk, ale czasem nawet od wykonania pewnych

<sup>256</sup> Piotr Damiani, *Opusc. XIII*, 12: PL145, 308A-309C.

<sup>257</sup> Tenże, *Opusc. XV*, 24: PL 145, 356BC.

praktyk duchowych. Oddal od serca twego wszelką złość, gniew, nienawiść i wszelką zarazę występku (...). Niech twoje sumienie będzie czyste, schludne, jasne, niech będzie szczere, prawe, wolne od wszelkiej zmazy duchowej przewrotności. A kiedy skrucha serca dojrzeje do wytryśnięcia, to niech jej na przeszkodzie nie stoją wyrzuty sumienia ani też mróz usprawiedliwionej obawy niech nie kurczy twego lękliwego serca, gdyż woda łez w lód zamieniona nie popłynie, chociaż i lęk z powodu popełnionych występków często przyczynia się do skruchy wyrażonej łzami (...). Ale szczególnie łaska Ducha Świętego otwiera duszę na tajemnice wzniosłej modlitwy”<sup>258</sup>.

Z tego opisu widać, że jest tu mowa o modlitwie mającej charakter mistyczny najwyższej rangi. I to jest powód, dlaczego w całej najbardziej autentycznej tradycji modlitwa łez albo skrucha jest synonimem modlitwy prawdziwie kontemplatywnej, albo lepiej mówiąc, modlitwy czystej, czyli płomiennej, czyli wywołanej przez ogień Ducha Świętego.

### 3. Devotio w XI wieku

W tym klimacie radykalnego oczekiwania eschatologicznego utrwalają się niektóre formy pobożnościowe. Św. Piotr Damiani uwierzytelnia je swoją powagą.

W kontekście reformy Kościoła wstawiennictwo i modlitwa eremity pełni rolę zastępczą razem z zadośćuczynieniem za grzechy, czyli karą wymierzoną za winy przez prawo kanoniczne. Mnich powinien płakać za swoje i za cudze grzechy. To, co stara tradycja określała jako profetyczny wyraz tajemnicy komunii Kościoła, przez którą każdy wierzący podziela z braćmi jedność w Jezusie Chrystusie, teraz zwać się będzie pobożną korporacją pokutujących dla Chrystusa. Dochodzić będzie do prawdziwych aberracji w związku z tym korporatywizmem duchowym; np. mamy z nimi do czynienia w przypadku pewnych form pokutnych nie mieszczących się już w granicach zdrowego rozsądku. Zarysowuje się prawdziwa prywatyzacja wiary i zmysłu kościelnego.

<sup>258</sup> Tamże, 26; PL145, 358C-359A.

#### 4. Prywatyzacja życia liturgicznego

Nieliczni tylko, jak np. Piotr Damiani, mają w XI i XII wieku zmysł komunii kościelnej. Damiani, wierny czytelnik Pisma Świętego, głęboki znawca Augustyna i Grzegorza Wielkiego, jest jeszcze świadkiem eklezjologii komunii, którą w *Opusculum XI*<sup>259</sup> przedstawił słowami Augustyna, afirmując Augustyńską doktrynę eklezjologii uniwersalnej, dotyczącej każdego wierzącego: „Duch Święty jest jeden i wieloraki. Duch wypełnia Kościół: tak oto jest on [Kościół] jeden w swojej powszechności i cały w każdej swej części (...). Kościół święty jest jeden we wszystkich swych członkach i całkowity w każdym z nich”<sup>260</sup>.

Ale trzeba zauważyć, że Piotr Damiani rozważa tę doktrynę nie we wspólnocie kościelnej jako takiej, ale w odniesieniu do pojedynczego eremity. Chce za wszelką cenę usprawiedliwić praktykę eremityzmu, także w formie, w jakiej została zorganizowana i poniekąd zinstytucjonalizowana w Fonte Avellana<sup>261</sup>, chociaż terminu „instytucjonalizacja” używamy tu ze szczególną ostrożnością. Ale tak oto doktryna komunii u Piotra Damianiego otrzymuje szczególny kształt i odchyła się od swego pierwotnego znaczenia nowotestamentowego, a zarazem Augustyńskiego. Oznaką tego odchylenia będzie miejsce, jakie Piotr Damiani przyznaje dewocjonalicji liturgii. Nie jest ona już (liturgia) widzialnym wyrażeniem komunii, ale odniesienie jej do eremityzmu oznacza prywatyzację symbolu liturgicznego. Msza prywatna (bez udziału wiernych) uzyskuje coraz większą przewagę jako fakt pobożnościowy legitymizowany przez pojedynczego eremity (który ją odprawia) i przez samą ideę prywatyzacji, której z czasem podlegać będzie liturgia.

Liturgia, która w Cluny (gdzie nie było prawdziwej pracy) i kręgu kluniackim gra zawsze główną rolę jako wyraz prymatu kultu, rolę normatywną w radykalnym sensie niespotykanym nigdzie indziej w owej epoce, w środowiskach eremickich Piotra Damianiego przekształca się w prywatny zindywidualizowany kult bez żadnych

<sup>259</sup> Piotr Damiani, *Opusc. XI*: PL 145, 231-251.

<sup>260</sup> Tamże, 6: PL 145, 235D.

<sup>261</sup> Opactwo kamedułów we Włoszech, szczególnie ważne w dziejach zakonu. W latach 1045-72 jego przeorem był Piotr Damiani (przyp. tłum.).

odniesień kościelnych czy komunijnych. Gdy się zaś weźmie pod uwagę, że Piotr Damiani to wybitny uczony w Piśmie Świętym, pod tym względem wyjątek w rzeczywistości swojego ruchu eremickiego, złożonego z prostych ludzi o kulturze zaledwie elementarnej, to można sobie zdać sprawę, do jakich indywidualizacyjnych nadużyć to doprowadzi.

„Sam św. Romuald — twierdzi św. Piotr Damiani — nie lubił celebrować Mszy w obecności wielu osób, gdyż nie potrafił powstrzymać obfitych łez (...). Gdziekolwiek przyszło świętemu człowiekowi mieszkać, najpierw polecał w celce urządzić oratorium z ołtarzem, potem się tam zamykał i bronił dostępu”<sup>262</sup>. Rodził się jednak problem, gdy jakiś inny eremita lub ktoś w ogóle chcący się pomodlić, a nie mający kontemplacyjnych darów św. Romualda zamykał się w oratorium, by odprawić celebrację eucharystyczną. Zapowiadał się proces duchowy typowy dla tamtych wieków prywatyzacji liturgicznej, która w swych skutkach równała się — paradoksalnie — zjawisku biegunowo przeciwnemu: radykalizmowi liturgii w pełnym rozkwicie Cluny.

## 5. Mistyka odmawiania psalmów?

Z prywatną liturgią łączy się nieustanne odmawianie psalmów, zwłaszcza przez eremitę. Jest to prywatna wersja „*laus perennis*” klu- niackiej i klasztorów karolińskich. Starożytni Ojcowie mieli zwyczaj odmawiania aktów strzelistych, krótkich zdań biblijnych, które uchodziły za ogniste strzały przeciwko szatanowi<sup>263</sup>. Nieprzerwane odmawianie psalmów, aż do dwóch i więcej psalterzy codziennie (!), wykaczało znacznie poza tę praktykę Ojców.

<sup>262</sup> *Vita Romualdi*, roz. 31.

<sup>263</sup> Por. Jan Kasjan, *Konfèrenge duchowe*, I.

## 6. Pokutne biczowanie

Innym elementem duchowości, na którym Piotr Damiani wy-cisnął piętno swojej osobowości, jest teoria męczeństwa miłości, wyrażającej się w biczowaniu własnego ciała. List 27 uzasadnia teo-retycznie tę pobożnościową praktykę: „Gdy ręka oprawcy zaprze-staje biczowania, nic nie stoi na przeszkodzie, by święta pobożność sama sobie razy zadawała, aby w ten sposób mieć udział razem ze świętymi męczennikami. Albowiem gdy dobrowolnie własnymi rę-kami w obecności Boga się biczuję, okazuję gotowość na męczeń-stwo, gdyby się zjawił oprawca. Skoro ta kara jest mi tak słodka dla miłości Chrystusa, kiedy aktualnie nikt mi jej nie wymierza, to z ja-kim usposobieniem byłaby przyjęta, gdyby jej dokonywał prześla-dowca?”<sup>264</sup>.

Dobrowolne biczowanie uwierzytelnia teorię: „doskonalsze, gdyż bardziej surowe” i „tym więcej od Boga otrzymuję, im liczniejsze są moje akty pokutne”. „Albowiem jeśli jednodniowy post jest do-bry, to dwudniowy i trzydniowy jeszcze lepszy. Tak właśnie — w tym duchu — należy czuwać, tak psalmy odmawiać, tak pracować, tak być posłusznym, tak rozmyślaniom nad Pismem Świętym czujnie się oddawać. Każdy trud im dłużej trwa, tym godniejszy jest chwa-ły i hojniejszej nagrody”<sup>265</sup>. Życie monastyczne zawsze zjedna so-bie więcej uznania jako życie-pokuta. Samozadowolenie duchowe, albo inaczej praktyka duchowa zdobywania sobie „zasług”, której nie zawsze towarzyszy rozeznanie w duchu słowa Bożego, będą fa-woryzowane w tym dewocyjnym klimacie.

## 7. Sapiencjalna modlitwa św. Anzelma z Canterbury i radość raju

Św. Anzelm z Canterbury staje na modlitwie ze swym spojrze-niem oświeconym wiarą, pragnącym odkryć najbardziej ukryte ta-jemnice, by w nich smakować jak w najprzyjemniejszym pokarmie.

<sup>264</sup> Piotr Damiani, *Listy* VIII, 27: PL 144, 416BC.

<sup>265</sup> Tamże, 417C.

Eadmer, pobożny biograf św. Anzelma, zapisuje, z jaką uporczywością myśl Anzelma poszukiwała mocnego dowodu na istnienie Boga i jak w czasie nocnej modlitwy jego duch został oświecony, by poznać ten dowód przez intuicję mistyczną<sup>266</sup>. Tak oto Anzelm pozostaje wzorem mądrego badacza i człowieka poszukującego Boga. Jego większe dzieła rozwijają się w stylu ciągłej modlitwy, która jest równocześnie poszukiwaniem prawdy i badaniem w wierze, rozmyślaniami i na końcu miłosną rozmową z Bogiem, autorem wszelkiej prawdy. Nawet gdy Anzelm przerywa czytanie Biblii w swym modlitewnym stylu, by zwrócić się ku rozumowym dociekaniami i subiektywnemu poszukiwaniu prawdy, to jednak zawsze oznacza to ukierunkowanie na modlitwę. To jasny dowód, że intelektualne poszukiwanie nie jest u niego zwykłym szkolnym ćwiczeniem, ale pokornym poszukiwaniem w wierze, aby się potem „rozkoszować” znalezioną prawdą; to smakowanie jest miłosną mądrością prawdy, w duchu Augustyńskiej tradycji duchownej. Dlatego modlitwa Anzelma ma „naukowy smak” duszy szukającej Boga i Jego przymiotów, by z nich potem uczynić przedmiot mistycznej kontemplacji i miłosnej mądrości.

Swój *Proslogion* rozpoczyna Anzelm w klimacie błagalnej rozmowy z Bogiem: „Śmiało, człowieczku, oderwij się troszkę od swoich zajęć, ukryj się nieco przed swoimi hałaśliwymi myślami. Czas już na odłożenie na bok ciężaru swych trosk, odesłania do kogo innego kłopotów zajmowania się tylu sprawami. Zajmij się trochę Bogiem i w Nim choć maluczko odpocznij. Wejdz do izdebki twojej myśli, wyrzuć na zewnątrz wszystkie rzeczy, wciągnij tam Boga i to, co pomaga w Jego poszukiwaniu; «zamknij drzwi» i szukaj Go. Mów teraz, całe moje serce, mów teraz do Boga: Szukam Twojego wzroku, Twoich oczu, Panie, szukam wytrwale”<sup>267</sup>. W tym sensie i w tym tonie Anzelm kontynuuje całe to dzieło, szukając Boga, pukając do drzwi Bożego domu, ufnie zanosząc pobożne prośby do Boga. Oto podsumowanie tych wysiłków w końcowym rozdziale: „Boże mój i mój Panie, nadziejo moja i radości serca mego, powiedz mej duszy, czy to jest ta radość, o której mówisz przez usta Twego Syna: *Szukajcie, a znajdziecie, aby radość wasza była pełna?* Rzeczywiście, znalazłem

<sup>266</sup> Por. Eadmer, *Vita S. Anselmi*, roz. 3: PL 158, 63B.

<sup>267</sup> Anzelm z Canterbury, *Proslogion*.

radość pełną, i więcej niż pełną. Gdy serce będzie pełne, umysł pełny, dusza pełna, cały człowiek stanie się pełny tej radości, a do tego zwiększać się ona sama będzie bez miary. Przeto radość ta nie wejdzie cała w tych, którzy się nią cieszą, ale ci, co się nią cieszą, cali w nią wejdą. Powiedz, Panie, powiedz Twemu słudze w głębi jego serca, czy to jest ta radość, do której wejdą Twoi słudzy, którzy wejdą do *radości ich Pana?* Ale to pewne: *ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani ludzkie serce nie doznało* nigdy tej radości, jaką Twoi wybrani cieszyć się będą. Panie, jeszcze nie powiedziałem ani sobie nawet nie wyobrażam, jak bardzo Twoi zbawieni cieszyć się będą. Wiem, że oni tak się będą cieszyć, jak miłować będą; miłować zaś będą tak, jak poznawać. A więc jak bardzo będą Cię poznawać, Panie, i jak bardzo kochać Cię będą? To pewne: *ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce nie zaznało* w tym życiu, jak bardzo oni poznawać Cię będą i kochać Cię będą w tamtym życiu. Proszę Cię, Boże, pragnę Cię poznać, pragnę Cię kochać, aby móc się radować. A gdy w tym życiu nie jestem zdolny do tego w należyтым stopniu, to żebym mógł chociaż każdego dnia czynić postępy aż do osiągnięcia doskonałej miary. Niech tu wzrasta we mnie poznanie Ciebie, a tam dojdzie do doskonałości; niech rośnie miłość ku Tobie, a tam niech stanie się doskonała. Dlatego niech tu moja radość przez nadzieję będzie wielka, a tam w spełnieniu będzie zupełna. Panie, Ty przez Syna Twego rozkaż, albo lepiej zachęć do proszenia i przyrzeknij, że się otrzyma to, przez co nasza radość będzie pełna. Proszę, Panie, jak mnie do tego zachęcasz przez wspaniałego naszego Doradcę; pragnę przyjąć to, co obiecujesz ustami Twojej Prawdy, ażeby moja radość była pełna. Tymczasem zastanów się nad tym, myśli moja, mów o tym, mój języku. Niech to ukocha moje serce, to niech moje usta rozgłaszają. Za tym niech dusza moja głód odczuwa, niech tego łaknie moje ciało, tego niech pragnie cała moja istota, dopóki nie wejdę do radości Pana mego, który jest Bogiem w Trójcy jedynym, błogosławionym na wieki. Tak niech się stanie”<sup>268</sup>.

Ale Anzelm przekazuje nam również utwory nazwane przezeń wprost medytacjami i modlitwami. Są one niezwykle przykładowymi tego rodzaju kompozycji, jakimi ubogacone zostały wieki XI

<sup>268</sup> Tamże.



i XII. Te Anzelmowe wybijają się zawsze przez głęboką myśl doktrynalną, połączoną ze wzruszającym patosem i pobożnością: Wszchemogący Boże, Ojciec miłosierny i łaskawy Panie, miej miłosierdzie nade mną grzesznikiem. Przebaczone mi moje grzechy. Daj mi zwyciężać wszystkie zasadzki, pokusy i szkodliwe przyjemności, całkowicie uniknąć w myślach i postępowaniu rzeczy, których Ty zakazujesz, a zachować to, co Ty nakazujesz. I wierzyć, spodziewać się, kochać, przeżywać to w taki sposób, jak Ty mówisz i chcesz. I daj mi głębokie zrozumienie pobożności i pokory, uporządkowaną wstrzeźliwość i pragnienie cielesnej pokuty, aby każdy czyn i myśl Tobie się podobały, aby moja myśl była czysta, wstrzeźliwa, oddana, szczerą i współpracującą z Tobą. Daj mi znajomość Twoich zarządzeń, miłość do nich, upodobanie i łatwość ich wykonania. I obym zawsze, o Panie, ku lepszemu pokornie zmierzał i nigdy nie ustawał. Nie opuszczaj mnie, o Panie, ani z powodu mojej ludzkiej ignorancji czy słabości, ani moich zasług, ani z żadnego innego powodu, który by nie był do Twojej zupełnej dyspozycji, ale Ty sam łaskawie rozporządzaj mną i wszystkimi moimi myślami i czynami według Twego upodobania, aby przeze mnie i we mnie i dla mnie zawsze działa się tylko Twoja wola. Zachowaj mnie od wszelkiego zła i prowadź mnie do życia wiecznego — przez naszego Pana”<sup>269</sup>.

Rozmyślanie „o wykupie ludzi” doskonale odzwierciedla sapien-cjalną duchowość Anzelma. Możemy powiedzieć, że w tej długiej modlitwie wyczuwa się cały traktat *Cur Deus homo* wielkiego Doktora. Jest to jedna z modlitw wywierających najsilniejsze wrażenie w całej myśli katolickiej: „Duszo chrześcijańska, duszo, która powstałaś z ciężkiej śmierci, duszo odkupiona i wyzwolona przez krew Boga z nieszczęsnej niewoli, obudź swój umysł, wspomnij na swe zmartwychwstanie, przemyśl swój okup i swoje wyzwolenie. Rozważ, jaka i skąd jest ta siła, która cię zbawiła, zatrzymaj się, by ją przemyśleć, zechciej ją podziwiać. Przełam swoją opieszałość, wzmocnij swe serce, ku górze wzniesij swą myśl. Zakosztuj dobroci twego Odkupiciela, rozpal się miłością ku twemu Zbawicielowi. Przeżuwasz miód słów, ssij smak słodszy od miodu, chłoń zbawien-ną słodycz. Przeżuwasz ją w myśli, w zrozumieniu, pochłaniaj przez

<sup>269</sup> Tamże.

miłość i radość. W czasie spożywania raduj się, przy ssaniu delektuj się, gdy połykasz — przeżywaj święto”<sup>270</sup>.

Mistyczne doświadczenie wyrażone pod obrazem spożywania jest charakterystyczne dla św. Anzelma. Cała treść jego życia zawarta była w mistycznym śnie przypisywanym mu we wczesnym dzieciństwie. Widział się w wielkim pałacu Boga i dopuszczonym do Bożego stołu, aby spożywać bielutki rajski chleb. Widać tu nawiązanie do mądrości z Pisma Świętego, która zastawia ucztę dla swoich miłośników. Sapiencjalne spojrzenie, jakie towarzyszy modlitwie Anzelma pod obrazem pokarmu, którego się kosztuje, jest odniesieniem typowo biblijnym i zapewnia mądrości Anzelma znaczenie prawdziwie chrześcijańskie. Po tym duchowym apelu do władz i możliwości duszy Anzelm przechodzi do kontemplacji tajemnicy Odkupienia. Wszystkie jej aspekty przesuwają się przed duszą modlącą się i kontemplującą: pokora, moc Chrystusa; panowanie szatana nad człowiekiem opanowanym przez grzech; naprawa zamierzona przez Ojca i przez Niego dokonana poprzez Słowo Wcielone. Stąd żarliwa modlitwa: „Moja duszo chrześcijańska, oto jest ta potęga, w której znajdziesz zbawienie, to jest podstawa twojej wolności, to jest cena twego odkupienia. Więźniem byłaś, ale zostałam uwolniona. Byłaś niewolnicą, aleś została wyzwolona. Tak, zostałam przywołana ze swego wygnania, ocalona od swej zguby, obudzona ze swej śmierci. To, o człowiecze, niech twoje serce spożywa, to niech przeżuwa, to ssie, to chłonie, kiedy twe usta otrzymują ciało i krew twego Odkupiciela. Zadbaj, by to był codzienny chleb w tym życiu, pożywienie i zaopatrzenie twoje, gdyż przezeń i tylko przezeń ty trwać będziesz w Chrystusie, a Chrystus trwać będzie w tobie, a w przyszłym życiu twa radość będzie pełna”<sup>271</sup>. Dalej Anzelm dziękuje Panu za uzyskaną wolność od grzechu i pobudza swego ducha do duchowej radości: „Oto, Panie, przed Tobą stoi me serce. Ponawia wysiłki, ale ze swej strony nie daje rady. Spraw Ty to, co jemu się nie udaje. Przyjmij mnie do pokoju Twojej miłości. Ja proszę, szukam, pukam. Ty, co mnie pobudzasz do proszenia, daj wysłuchanie. Ty, co dajesz pragnienie szukania, daj możliwość znalezienia. Ty, co uczysz mnie, jak pukać, otwórz drzwi temu, kto puka.

<sup>270</sup> Tamże.

<sup>271</sup> Tamże.

Czy temu, komu się dajesz, proszącemu Cię, możesz odmówić? Czy znajdzie się taki, co prosi, żeby był zawiedziony? Czy przed tym, co puka gdy się otwierasz, możesz się zamknąć? Cóżbyś dawał takiemu, co nie prosi, gdybyś odmawiał miłości takiemu, który prosi? Od Ciebie pochodzi moje pragnienie, od Ciebie zależy wysłuchanie. Przytul się do Niego nawet z naprzykrzaniem, przytul się, duszo moja. Dobry Panie, nie odpychaj jej; umiera z pragnienia Twojej miłości — pokrzep ją! Zaspokój jej głód miłowania Ciebie, nasyc i Twoje uczucie. Niech ją zaspokoi Twa miłość. Zabierz mi wszystko, całego mnie weź w posiadanie, ponieważ Ty, Boże, razem z Ojcem i Duchem Świętym jesteś błogosławiony przez wszystkie wieki wieków. Tak jest!”<sup>272</sup>.

Ale razem z tajemnicami Boga i Odkupienia przed modlitewnym spojrzeniem Anzelma otwarty jest cały raj w chwale Dziewicy i Świętych. Urzekające modlitwy ułożone przez naszego świętego Doktora na cześć Madonny i niektórych świętych uchodzą za arcydzieła pobożności maryjnej i czci świętych w średniowieczu. Zawsze górę bierze tu tematyka biblijno-liturgiczna, regulująca wszystkie wewnętrzne poruszenia duszy. Następnie pobożność wypowiada się w ufnej wolności, pokornej i niezawodnej. Jest rozmową duchową, błagalną co prawda, ale i prawdziwą pogawędką, dialogiem i wymianą myśli między duszą a Dziewicą i świętymi, których się wzywa. Zadziwiający są te modlitwy, w których Madonna jest niezwykle mocno zjednoczona z Jezusem, Jej Synem:

„Maryjo, Ty wielka Maryjo, największa ze wszystkich szczęśliwych noszących imię Maryja, Ty najwspanialsza między niewiastami! Ciebie, Pani wielka i bardzo wielka, Ciebie me serce ukochać pragnie. Ciebie me usta chcą wysławiać, Ciebie myśl moja uwielbiać sobie życzy. Do Ciebie z prośbą udaje się dusza moja, ponieważ cała ma istota pod Twą opiekę się oddaje... Maryjo, ile Ci zawdzięczamy! Pani i Matko, od której otrzymaliśmy takiego Brata, jak Ci podziękować, jak chwałę oddać mamy? Ty, o wielki Panie, nasz starszy Bracie, i Ty, wielka Pani, nasza najlepsza Matko, nauczcie me serce wielkiego szacunku, z jakim powinienem o Was myśleć. Tyś dobry i Tyś dobra. Tyś kochany i tyś kochana; natchnijcie mą du-

<sup>272</sup> Tamże.

szę uczuciem, by się na Wasze wspomnienie zachwycała, w zachwycie się radowała, a przez radość ubogacała. Ubogaćcie ją i zapalcie miłością ku Wam. Niech przez Waszą miłość ciągle obumiera me serce, niech rozptywa się ma dusza, niech więdnie moje ciało. Ach, jak gdyby wnętrzości mej duszy płonęły w słodkiej, gorącej miłości ku Wam; oby się w niej rozpadły wnętrzości mego ciała! Ach, jak gdyby głębokości ducha mego się nasyciły, odczuwając słodkość Waszą; oby w zamian za to wysechł rdzeń mego ciała! Panie, synu Pani mojej; Pani, Matko Pana mego - gdy ja nie jestem dostatecznie godzien, by się oddać Waszej błogosławionej miłości, to Wy na pewno nie jesteście niegodni, by Was tak bardzo i jeszcze bardziej miłować. Dlatego, o najłaskawsi, nie odmawiajcie mi tego, o co proszę, czego, jak widzę, godzien nie jestem, byście nie odsuwali od siebie tego, czego, jak zaprzeczyć nie możecie, godni jesteście. Dlatego dajcie, o najczulsi, dajcie przez litość dla mej duszy błagającej, nie na podstawie moich zasług, ale z przychylności Waszych zasług, dajcie jej tyle Waszej miłości, na ile tego godni jesteście. Nawet gdy nie chcecie tego użyczyć, bym miał, czego pragnę, to przynajmniej nie chcecie odmawiać tego, żebym ja oddał to, com powinien.

Może zbyt mało skruszony mówię, ale dobroć Wasza pobudza mnie do śmiałości. Więc jeszcze będę mówił do Pana mego i do mojej Pani, *choć jestem proch i popiół*. Panie i Pani, czyż nie daleko lepiej jest, byście łaskawie udzielili takiemu, kto prosi, tego, na co nie zasługuje, niż gdybyście odsunęli od siebie to, co się Wam słusznie należy? Tamto byłoby miłosierdziem, o którym wszyscy dowiedzieć się powinni, to zaś niesprawiedliwością nie do wypowiedzenia. Przeto użycie, o najczulsi, tej łaski, byście mieli z powrotem to, co się Wam należy. Spełnijcie względem mnie akt Waszego miłosierdzia, które mnie wspomóże, a Wam cześć przyniesie, bym względem Was nie popełnił aktu niesprawiedliwości, co nikomu korzyści nie przyniesie i nikomu honoru nie przysporzy. Bądźcie względem mnie miłosierni, oto, o co Was błagam, bym nie był niesprawiedliwym względem Was, przed czym się wzdragam. Użycie, o Najłaskawszy i Najłaskawsza, nie dajcie się długo prosić, obdarzcie duszę moją Waszą miłością, by nie prosiła niesłusznie o to, czego Wy słusznie wymagacie, żeby nie była za Wasze dobrodziejstwa niewdzięczna, przed czym słusznie się wzdraga i co Wy nie bez przyczyny karzecie.

To pewne, o Jezu, Synu Boży, i Ty, o Maryjo, Jego Matko, że Wy tego chcecie, i sprawiedliwe jest, żebyśmy i my kochali to wszystko, co Wy kochacie. Dlatego, o dobry Synu, proszę Cię przez miłość, jaką swą Matkę kochasz i chcesz, by Ona była tak przez wszystkich miłowana, spraw, abym i ja Ją naprawdę ukochał. O dobra Matko, proszę Cię przez miłość, jaką Ty Syna kochasz i chcesz, by był kochany, tak spraw, bym i ja kochał Go naprawdę. Jak widzicie, o jedno proszę, co rzeczywiście od Was zależy, by się stało: dlaczego więc nie miałoby się to stać z powodu moich grzechów, skoro jest w Waszej władzy? Kochający i współczujący z ludźmi, potrafiłeś umiłować Twoich aż do śmierci; czyżbyś potrafił temu, co Cię o to prosi, odmówić miłości do Ciebie i Twej Matki? Matko naszego Miłośnika, którego zasłużyłaś nosić w swoim łonie i na łonie karmić, czyżbyś nie potrafiła albo nie chciała temu, co Cię o to prosi, wybłagać miłości do Niego i do Ciebie? Niech więc skłania się ku Wam mój umysł, jak tego godni jesteście, niech moje serce kocha Was, niech Was pragnie moja dusza jako tego dobra, które ją raduje, niech moje ciało Wam służy, tak jak powinno. Niech całe moje życie tak się dokona, iżbym całą swoją istotą mógł przez wieki śpiewać: Błogosławiony Pan na wieki — tak niech się stanie, tak niech się stanie!”<sup>273</sup>

Modlitwy do świętych zawsze przyspieszają dojrzewanie tego klimatu ufności i zażyłości, jaki panuje w raju, do którego dusza zmierza. Anzelm modli się do św. Jana Chrzciciela, który „ochrzcił Słowo Boga”; modli się do św. Piotra, „wiernego pasterza Bożych owiec”; modli się do św. Pawła, który już w śmiertelnym życiu, *zachwycony do trzeciego nieba i porwany do raju, słyszał rzeczy, których wypowiedzieć nie dane jest człowiekowi*; modli się do św. Jana Ewangelisty, *ucznia, którego Jezus kochał*; modli się do św. Szczepana, „pierwszego w szczęśliwym orszaku męczenników”; modli się do św. Benedykta, zawierając mu, Ojcu mnichów, od nowa całą swą duchowość monastyczną. Z jakimiż uczuciami można jeszcze dziś czytać ową zadziwiającą prośbę Anzelma, w której zawarty jest szokujący wręcz rachunek każdego monastycznego sumienia!:

„Święty i szczęśliwy Benedykcie, którego łaska z wysokości uboga błogosławieństwem tak hojnym w zalety, że nie tylko wynio-

<sup>273</sup> Tamże.

sła Cię do upragnionego światła, do szczęśliwego odpoczynku, do niebieskiego przebywania, ale sprawiła także, że do tejże szczęśliwości innych osób bez liku twe godne podziwu życie pociągnęło, twa słodka zachęta pobudziła, twe rozsądne nauczanie ukształtowało, Twoje cuda zachęciły. Do Ciebie więc, błogosławiony przez Boga, któremu tak hojnie Bóg pobłogosławił, uciekając się do Ciebie, moja umęczona dusza przed tobą, jak tylko może, najniżej się ścięła, do Ciebie zasyła najszczerze prośby, na jakie ją stać, błaga o jak najbardziej upragnioną pomoc. Zbyt wielki i nie do zniesienia jest jej stan nędzy.

Ja w rzeczy samej, nosząc imię i szaty mnicha, opowiadam się za taką formą życia, do jakiej się zobowiązałem; ale ponieważ od tego dużo mnie oddala, moje własne sumienie skłania mnie do uznania, że kłamię ludziom, aniołom, Bogu. Dobry Ojczy, pospiesz, pospiesz na moją prośbę! Proszę Cię, nie miej odrazy do takiego, co tyle błędów i kłamstw popełnił, ale wysłuchaj jego wyznania, a im mniej na to zasługuje, zlituj się nad jego bólem. To prawda, przesławny wodzu wśród wielkich przywódców wojska Chrystusowego, że jestem posłany pod twoje rozkazy, choć słaby ze mnie żołnierz; chciałem uczęszczać na Twoje lekcje, choć leniwy ze mnie uczeń. Poświęciłem się na życie według twej reguły, chociaż zakonnego ducha mi brak. Serce me jest przewrotne, skamieniałe i suche, podczas gdy powinno by opłakiwać popełnione grzechy; miękkie jest i z mułu utworzone, gdy trzeba odpierać ataki. Wypaczony mój umysł żywy jest i niestrudzony w snuciu pomysłów nieużytecznych i szkodliwych, znudzony zaś, bezwładny i oporny nawet dla prostego wykrzesania z siebie dobrych myśli. Dusza moja zaślepiona i wykrzywiona łatwo i szybko upada i nurza się w występkach, oporna jest i leniwa na samo wspomnienie o cnocie. Zbyt długo by to trwało, najukochańszy Ojczy, szczegółowo wszystkie te sprawy po kolei wymieniać. Za długo by to było przytaczać dobry stół, wygodny sen, powierzchowność, niecierpliwość, żądę sławy oszczerstwa, nieposłuszeństwo i wszystkie inne występki, przez które wystawiała się na pośmiewisko każdego dnia nieszczęsna ma dusza, a teraz bawią się one kosztem tego biedaka, i chciałoby się powiedzieć, obszarpanego łachmana, teraz wszystkie w natłoku depczą po nim i skaczą mu na grzbiet. Oto, o szczęśliwy Benedykcie, jak dzielnie walczy

pod twoimi rozkazami ten żołnierz Chrystusa! Zobacz, jaki pożytek z tego ucznia twojej szkoły! Tak oto wygląda dobry mnich, który umartwiając wady i cielesne zachcianki, tak płonie gorliwością i żyje samą cnotą! Powiedzmy otwarcie: to mnich fałszywy, nad którym, wygasłym tak jak i jego cnoty, panuje zgraja występków, cięży ogrom grzechów!

Wstyd! Bezczelny mnich, który śmie zwać się rycerzem Chrystusa, uczniem św. Benedykta! Fałszywy pracowniku, co za beczelność każe ci utrzymywać, że przez tonsurę i habit zawodowo prowadzisz życie, którego w tobie nie ma? Co za ból, co za „nędza zewsząd mnie ściskają”! Gdy wypieram się mego najwyższego Króla i mego dobrego Mistrza, i zobowiązań łączących mnie z Nim, jest to już dla mnie śmiercią.

A gdy potem uważam się jeszcze za ich rycerza, ucznia i mnicha, me życie kłam mi zadaje i mnie potępia. Zaniepokój się we mnie, mój duchu! Wstrząśnij się we mnie, serce moje! Zaczynij konać i krzycz, duszo moja. Jezu, dobry Panie, *spójrzyj na moje ubóstwo i utrapienie i przebacz mi wszystkie popełnione winy*. Bądź moim Wspomożycielem, Panie, nie opuszczaj mnie, nie gardź mną, ale poucz mnie i pomóż, bym pełnił Twoją wolę, aby moje życie potwierdziło to, co moje serce i moje usta chętnie stwierdzają. *Ułysz głos modlitwy mojej, królu mój i mój Boże* na mocy zasług i przez wstawiennictwo pobożnego Benedykta, Tobie drogiego, mojego kierownika i nauczyciela. Ciebie, mój przewodniku, łagodny mistrzu, czuły Ojczy, błogosławiony Benedykcie, ciebie proszę i zaklinam w imię tego współczucia, które miałeś dla innych i które Bóg miał względem ciebie: współczuj z moją nędzą, a ja będę się cieszyć z twojej pomyślności. Przybądź z pomocą temu, który cię wzywa jako opiekuna, zdejmij z jego pleców ciężar grzechów, które je przygniatają, rozwiąż pęta win, które krępują, wyplącz go z wykroczeń, które go omotały Podnieś go, gdyż leży powalony na ziemi, podtrzymaj go, gdyż się ślania, wyposaż go w broń duchową, gdyż taki jest bezbronny pod względem cnoty, ochraniaj go podczas walki, obal takiego, co nań napada. Uzyskaj dla mnie zwycięstwo, poprowadź mnie do triumfu. Nuże, obrońco mnichów, w imię tej miłości, która cię uczyniła troskliwym o rodzaj życia, jaki my mamy prowadzić, zadbaj, byśmy tego dostatecznie chcieli, i skutecznie chcieli, jak to jest naszym obo-

wiązkiem; z tego, że dzięki tobie jesteście uczniami, a ty przez nas jesteś nauczycielem, niech będzie chwała najpierw Bogu, który żyje i króluje przez nieskończone wieki wieków — amen”<sup>274</sup>.

W końcu Anzelma można powitać jako wielkiego świadka tej modlitwy, którą nazwaliśmy „sapiencjalną”: modlitwy zakładającej teologiczne opracowanie i pogłębienie religijnej prawdy, przeprowadzone zawsze pod oświeconym spojrzeniem wiary, które owocuje inteligentnym i mądrym kultem Tajemnicy. Jest to modlitwa teologiczna i teologiczna zarazem - w sposób, przez który uznaje się praktycznie, że Boga i jego prawdy nie można nigdy traktować jako naukowych wniosków, ale który zawsze, w każdej chwili i w jakiegokolwiek metodzie zawiera w sobie możliwość najwyższych wzlotów duchowych. Wreszcie pobożność, z jaką Anzelm wypowiada się w swojej modlitwie, stawia go w szeregu prawdziwych mistrzów; powiedzmy także, że czyni go głową szkoły tej pobożności, która potem dojrzewa w nowszych czasach.

## 8. Modlitwa w tradycji cysterskiej: powrót do podobieństwa z Bogiem — zaślubiny ze słowem

Cysterska tradycja monastyczna doprowadziła do dojrzałości najżywotniejsze zrozumienie modlitwy, która wychodzi od form bardzo początkowych i zmierza aż do mistycznego doświadczenia i bardzo głębokiej kontemplacji. Gdy chcemy poznać, co łączy modlitwę i cysterskie doświadczenie mistyczne, musimy przyznać, że pobożny mnich z Citeaux żyje wśród dręczącego niepokoju duchowego o podobieństwo z Bogiem utracone przez grzech, ale przywrócone za sprawą Wcielonego Słowa. Wszystkie jego ćwiczenia duchowe są opanowane przez tę myśl. Św. Bernard i cała szkoła w Citeaux mówią o sferze podobieństwa, w której człowiek istniał dzięki Bogu i w Jego obliczu, i o sferze niepodobieństwa, w której człowiek pogrążył się z powodu grzechu i, co za tym idzie — braku

<sup>274</sup> Tamże.



miłości. Św. Bernard, Doktorzy i Ojcowie cysterscy mówią o zaślubinach między duszą a Słowem Wcielonym, o czym niewiele wspomniano przed nimi. Potem te tematy znajdują w liturgicznej i osobistej modlitwie wyraz bardziej dla siebie właściwy, bardziej obiektywny. Modlitwa w różnych swoich formach jest z tego powodu zawsze widziana z perspektywy mistycznej, ponieważ — np. w śpiewie liturgicznym — dusza doświadcza mistycznego pocałunku Słowa Ojca, czyli dopełnia dzieła miłości w zaręczynach i małżeństwie ze Słowem.

Wilhelm z Saint-Thierry, prawdziwy przedstawiciel szkoły cysterskiej, przekazuje nam metodę modlitwy, jaką praktykowano od pierwszego pokolenia cysterskiego, w *Liście do braci z góry Boga*<sup>275</sup>. Mnisi są uważani za poszukujących oblicza Bożego przez ćwiczenie się w kontemplacji.

*„Pokolenie tych, co szukają Pana, tych, co szukają oblicza Boga Jakubowego, posiadających niewinne ręce i serce czyste, pokolenie, które nie na próżno otrzymało swoją duszę (Ps 23,3-6). I to jest właśnie wasze zadanie: szukać Boga Jakubowego, i to nie w sposób byle jaki, ale szukać tego samego oblicza Bożego, które oglądał Jakub, gdy mówił: Mimo że widziałem Boga twarzą w twarz, jednak ocaliłem me życie (Rdz 32,31). Otóż szukaj oblicza Bożego, szukaj poznania Boga, pragnij gorąco spotkania Go twarzą w twarz, jak widział Jakub i co Apostoł potwierdza: Kiedyś będę poznawał tak, jak i zostałem poznany (1 Kor 13,12), i jeszcze: Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno: kiedyś zobaczymy twarzą w twarz Boga, jakim jest (1 Kor 13,12). Tego oblicza szukać bez przerwy, w czasie obecnego życia, przez niewinność rąk i czystość serca, to jest ta pobożność, o której Hiob mówi jako o kulcie Boga (Hi 28,28). Kto jej nie posiada, ten duszę na próżno otrzymał: to znaczy, że żyje bez celu, a raczej jakby wcale nie żył, gdyż nie przeżywa takiego życia, jakie powinien i dla jakiego dana mu jest jego dusza”<sup>276</sup>.*

W takiej perspektywie życia monastycznego, ściśle kontemplacyjnego, jest rzeczą jasną, że modlitwa staje się elementem najistotniejszym i najważniejszym. I rzeczywiście, wśród jej pełni mnich, jak Hiob, zakosztuje widzenia swego Pana „twarzą w twarz”. Dla-

<sup>275</sup> Wilhelm z Saint Thierry, *La lettera d'oro*, Sansoni, Firenze 1983.

<sup>276</sup> Tamże, s. 73-75.

tego cały dzień mnicha ma być jakby opanowany przez modlitwę, a więc jest to wymaganie znacznie radykalniejsze niż to, co powiedział psalmista: *siedemkroć na dzień głoszę Twoją chwałę* (Ps 118,164). Wilhelm z Saint-Thierry podkreśla szczególną doniosłość modlitwy zwłaszcza w trzech momentach dnia: ofiara poranna, wieczorna i nocna<sup>277</sup>: „Należy szczególnie podczas tych godzin stawić się przed Bogiem jakby twarzą w twarz. Każdą rzecz pojmować w świetle Jego oblicza, odnaleźć w nas i dla nas przyczynę naszego utrapienia i bólu. Wzywać imienia Pana, pobudzając ducha naszego, aż rozgorzeje, ciągle powracając do pamięci o przeobfitej dobroci Pana, aż stanie się On słodyczą serc naszych. Nade wszystko powinniśmy też w czyn wprowadzić słowo Apostoła: *Na zebraniu wolę powiedzieć pięć słów według mego rozeznania, by pouczyć także drugich, zamiast dziesięć tysięcy wyrazów bez ich zrozumienia* (1 Kor 14,19). I jeszcze: *Będę się modlił duchem, ale będę się też modlił i umysłem* (1 Kor 14,15). Istotnie, jest to i dla duszy, i dla ducha<sup>278</sup> dobry czas, by zjednoczyć ich owoce, tak abyśmy potem, w obfitości błogosławieństw Bożych, mogli udać się na odprężenie nocnego odpoczynku. A gdy potem wstanimy na wyśpiewywanie Bożej chwały, cała nasza dalsza działalność znajdzie w tych pieśniach swą formę i życie. Dlatego właśnie przed nocnymi wigiliami nie należy umysłu obciążać wielką ilością psalmów ani ducha wyczerpywać czy go tłumić. Tym niemniej gdy mnich pości, chętny jest do pobożności i na swoich drogach skierowany jest ku Panu, tak że z sercem rozszerzonym biegnie aż do ukończenia Bożego dzieła, ciągle trwając w gorliwości tak dalece, że nie ma doń dostępu poważniejsze zaniedbanie ani też dobrowolne uchybienie nie stawia mu przeszkody”<sup>279</sup>.

Mądrze określone reguły ustalają sposób, w jaki należy na modlitwie łączyć się z Bogiem. Można nawet mówić tu o metodzie, byle tylko nadawało się temu słowu znaczenie o wiele głębsze i dalekie od technicyzmu, z jakim je rozumieją nowoczesne szkoły duchowości. A mianowicie wszystkich obowiązuje zasada, by byli „specjalistami” w modlitwie czystej i cichej, o ile to możliwe, bez posługiwania się wyobrażeniami:

<sup>277</sup> Por. tamże, s. 133.

<sup>278</sup> Nawiązanie do patrystycznej „trójczystycznej” antropologii, która wyróżniała w człowieku ciało, duszę i ducha (przyp. tłum.).

<sup>279</sup> Wilhelm z Saint-Thierry, dz. cyt., s. L35-L37.

„Ty [mowa skierowana do nowicjusza] naucz się na modlitwie serce wznosić ku górze (Lm 3,41), modlić się w sposób duchowy, oddalać się, jak tylko się da, od ciała i wyobrażeń cielesnych, gdy o Bogu myślisz. Daj się namówić do skupienia uwagi, z jaką tylko czystością serca będzie to możliwe, względem Tego, któremu składasz ofiarę swej modlitwy, by uważnie zachował się sam ofiarujący, by docenił istotę i jakość tego, co ofiaruje. Rzeczywiście, im lepiej widzi, czyli pojmuje, Tego, któremu swoją ofiarę składa, tym bardziej jest On obecny w jego sercu, a sama miłość jest już poznaniem. Im bardziej Bóg jest w jego sercu obecny, tym większego nabiera on smaku do swej ofiary, o ile jednak jest ona godna Boga i znajduje On w niej zaspokojenie”<sup>280</sup>.

Ale prawdą jest także, że nie można dojść do tej modlitwy duchowej inaczej niż tylko stopniowo i przez roztropne wtajemniczenie. A jakie wtajemniczenie mogło by być doskonalsze od Słowa Wcielonego, które dla nas stało się drogą do Ojca? Istotnie, Wilhelm, typowy przedstawiciel szkoły cysterskiej, idzie dalej: „Jednakże (...) co się tyczy modlitwy i medytacji, lepiej i bezpieczniej jest człowiekowi w aktualnych warunkach wyobrazić sobie człowieczeństwo Pana, Jego narodzenie, Jego mękę, Jego zmartwychwstanie, by dzięki temu słaba jego dusza, która umie myśleć tylko o ciele i rzeczach materialnych, miała przedmiot, na którym mogłaby się zatrzymać, coś, do czego na swoją miarę mogłaby przylgnąć swoim kochającym spojrzeniem. On istotnie jest w roli Pośrednika: gdy człowiek, na Niego patrząc, podziwia swój własny obraz, to jak czytamy u Hioba (5,24), wtedy nie grzeszy. Gdy bowiem swym spojrzeniem zwraca uwagę na Zbawiciela i myślą rozważa ludzką postać w Bogu, nie jest dalekim od prawdy I tak dzięki wierze nie odłącza on Boga od człowieka i w końcu uczy się widzieć Boga w człowieku. Stąd rodzą się, zazwyczaj w początkowym stadium życia duchowego, u ubogich duchem i najbardziej szczerych synów Bożych uczucia tym słodsze, im bliższe naturze ludzkiej. Stopniowo ich wiara przechodzi w miłość. Wtedy w swoim sercu pojmują, w słodkim uścisku miłosego objęcia, Jezusa Chrystusa, całkowitego człowieka z powodu przybrania natury ludzkiej i doskonałego Boga z racji boskiej natury, która obejmuje ludzką. Zaczynają Go już poznawać nie według

<sup>280</sup> Tamże, s. 179.

ciała (2 Kor 5,16), mimo że nie są w stanie w pełni myśleć o Nim według Jego boskości. Następnie czcząc Go święcie w swoim sercu (1 P 3,15), ofiarują Mu chętnie *modlitwy, które wymówiły ich wargi* (Ps 65,14): błagania, prośby, modlitwy stosownie do czasu i okoliczności. Wśród modlitw niektóre są krótkie i proste, jak je podsuwa pragnienie albo potrzeba proszącego. Inne są dłuższe i przemyślane, jakimi są modlitwy tych, co w poszukiwaniu prawdy pytają, szukają, pukają, dopóki nie otrzymają tego, czego szukają, co się przed nimi otwiera. Inne wreszcie są gorące, duchowe i płodne, zrodzone wewnątrz duszy, która cieszy się Bogiem w radości oświecającej łaski. Są to te modlitwy, które wymienia Apostoł w różnym porządku: *błagania, modlitwy, prośby, dziękczynienia* (1 Tm 2,1). W rzeczy samej prośba, którą postawiliśmy na pierwszym miejscu, zmierza do otrzymania dóbr doczesnych i w różnych potrzebach obecnego życia. W niej, chociaż potwierdzając dobrą wolę tego, który prosi, Bóg jednak spełnia tylko to, co uważa za lepsze, i udziela tego, na co chętnie się zgadza ten, kto prosi «w dobrym duchu». Psalmista tę właśnie modlitwę ma na uwadze, gdy mówi: *Przeciwko ich złości wciąż będę się modlił* (Ps 140,5), to znaczy: wśród samych bezbożnych (jako że jest wśród wszystkich w ogóle ludzi), ale nade wszystko *wśród synów tego świata* (Lic 16,8) pragnąć trzeba spokoju, zgody, zdrowia dla ciała, czasu sprzyjającego i wszystkiego, co dotyczy używania i potrzeb obecnego życia, a nawet przyjemności, aczkolwiek niektórzy ich nadużywają. Ci, co z wiarą proszą o te dobra, choćby to czynili z konieczności, zawsze poddają swą wolę woli Bożej — także i w tym. Błaganie na praktykach duchowych jest usilnym naleganiem na Boga. Gdyby jednak w tych praktykach brakło pomocy łaski, ten, kto wnosiłby w nie jedynie ludzkie umiejętności, wynosiłby jedynie niedolę. Modlitwa jest uczuciem człowieka, który cały przyłgnął do Boga, jest jakby rodzinną i pobożną rozmową i odpoczynkiem umysłu oświeconego przez cieszenie się Bogiem tak długo, jak tylko będzie mu to dane. Dziękczynienie jest dla dostrzeżenia i poznania łaski Bożej nigdy nie zawodzącą i niezłomną siłą dobrej woli zwróconej ku Bogu, nawet gdy czasem zanika czy słabnie zarówno działalność zewnętrzna, jak też wewnętrzne uczucie duszy. Jest to tym, o czym mówi Apostoł: *Łatwo przychodzi mi dobra chcieć, ale wykonać — nie* (Rz 7,18). Jakby się powiedziało: chcenie zawsze jest pod ręką, ale często bezsilne, czyli nieskuteczne: pragnę dobre uczynki

spełniać, ale nie potrafię. Tylko miłość nie zawodzi. Oto nieprzerwana modlitwa, czyli dziękczynienie, o którym mówi Apostoł: *Nieustannie się módlcie: w każdym położeniu dziękujcie* (1 Tes 5,17-18). Miłość jest istotnie niewyczerpaną dobrocią dobrze usposobionego serca i duszy; i dzięki niej dusza, jakby upodabniając się do swojej dobroci, trwa — zarówno przed Bogiem, jak i między synami ludzkimi - bez przerwy na modlitwie za wszystkich i ze słowami podziękowania za wszystko: osobiste potrzeby i doznane pociechy, a także cierpienia i radości bliźnich stają się różnymi sposobami, poprzez które pobożne serce nieustannie zbliża się do Boga w modlitwie i dziękczynieniu. Taka dobroć jest wieczyste i całkowicie jakby zanurzona w składaniu podziękowań, gdyż ten, co ją posiada, stale przebywa w radości Ducha Świętego. Więc gdy się o coś prosi, to trzeba się modlić z pobożnością i wiarą, ale nie z upartym obstawaniem przy konkretnych prośbach. Bo my tego nie wiemy, tylko Ojciec nasz, który jest w Niebie, wie, co nam jest konieczne na tym świecie. W prośbach trzeba nalegać, ale z całą pokorą i cierpliwością, gdyż one przynoszą owoc tylko w cierpliwości. Często rzeczywiście, gdy łaska nie za szybko spieszy nam z pomocą, niebo dla proszącego staje się jakby z brązu, a ziemia, po której chodzi, z żelaza; zresztą zamknięta w sobie samej twardość serca ludzkiego nie zasługuje, by być wysłuchaną według swych życzeń. Zaniepokojony proszący sądzi wówczas, że mu się odmawia tego wszystkiego, co w rzeczywistości zostaje tylko odłożone w czasie. Jak Kananejca z Ewangelii (Mt 15,21-28) wzdycha taki, że się go pominęło i zlekceważyło, wyobrażając sobie, że się mu przypisuje i w twarz rzuca, jakby zrównując go z nieczystością psa, jego przeszłe niegodziwości. Kiedy indziej, choć nie bez wysiłku, ten, co prosi, otrzymuje, kto szuka, znajduje, otwiera się pukającemu, a sam trud proszenia zasługuje, by pewnego razu doznać słodkich pociech na modlitwie. Jeszcze kiedy indziej nie doświadcza się uniesień czystej modlitwy ani słodyczy, która jest właściwością miłości, a jednak, by się tak wyrazić, łaska znajduje człowieka i uprzedza go jakby bez jego świadomości, nawet gdy o nią nie prosi, nie szuka jej, nie puka do niej. I jak plemię niewolników zostaje dopuszczone do stołu synów, tak dusza nowicjusza czuje się wzniesiona przez poryw czystej modlitwy, który zwyczajnie dostaje się w udziale doskonałym jako nagroda za świętość, za zasługi. Tak się zdarza, a dzieje się tak, czy to aby niedbałemu sercu

odebrać, na jego potępienie, wszelki pretekst nieznamomości tego, co ono lekceważy, czy też jako wyzwanie miłości, by serce zapalić miłością wobec tej spontanicznej łaski. Tym, ach!, wielu się oszukuje, gdyż posilając się „chlebem synów” (Mt 15,26), uważają się już za synów, i zamiast odnieść stąd korzyść, wprost przeciwnie, doznają szkody i w czasie owego nawiedzenia łaski stępują swą świadomością, ponieważ wyobrażają sobie, że są czymś, gdy w rzeczywistości są niczym. Dobra Pańskie, zamiast ich polepszać, czynią ich twardymi, i stają się oni takimi, o których mówi psalmista: *Nienawidzący Pana schlebialiby Jemu, a los ich trwałby na wieki. A jego bym karmił wyborną pszenicą i nasycił miodem z opoki* (Ps 80,16-17) Czasem słudzy widzą, że są żywieni przez Boga Ojca najkosztowniejszą substancją łaski, a to po to, ażeby zapragnęli być synami. Ale oni stają się Jego wrogami przez złe korzystanie z Bożej łaski. Nawet Pismem Świętym źle się posługują wskutek swojej przewrotności albo przez swoje pożądliwości, gdyż powracając do nich po modlitwie, mówią do siebie razem z żoną Manoacha: *Gdyby Pan miał zamiar pozbawić nas życia, nie przyjąłby z rąk naszych ofiary całopalenia* (Sdz 13,23)<sup>281</sup>.

Ta modlitwa prowadzi do „boskiego podobieństwa”; sama jednak łaska „wizji uszczęśliwiającej”, która jej często towarzyszy, nie należy do jej istoty i pozostaje czymś nietrwałym, ulotnym. Niezwykle ważną sprawą jest podkreślenie tej celowości modlitwy, gdyż przez to umożliwia się zrozumienie jej żywotnego wcielenia do historii świętej, przez co ukazuje się chrześcijański charakter modlitwy. Wilhelm z Saint-Thierry tej sprawie poświęca cały XXIII rozdział cytowanego dzieła. Według niego istnieje w duszy potrójna możliwość podobieństwa do Boga. Pierwsze to upodobnienie na mocy duchowych właściwości duszy, obrazu Boga nawet i po grzechu. Jest to obraz Boga w człowieku, jako „dar dla człowieczej natury, nie owoc ludzkiej wolności czy wysiłku”<sup>282</sup>. Druga forma tego upodobnienia bardziej już zbliża do Boga, gdyż jest chciana, a polega na praktykowaniu cnót: „Dzieje się to wtedy, gdy duch pragnie w jakiś sposób naśladować, przez wielkość swej cnoty, wielkość Najwyższego Dobra, a przez swą nieustającą wytrwałość w dobrym naśladowuje niezmiennność Bożej wieczności”<sup>283</sup>.

<sup>281</sup> Tamże, s. 179-189.

<sup>282</sup> Tamże, s. 239.

<sup>283</sup> Tamże.

Wreszcie najdoskonalsze jest trzecie upodobnienie do Boga: podobieństwo „tak dalece mające coś szczególnego, że się temu nie nadaje już nazwy podobieństwa, ale jedności ducha. Gdy człowiek staje się czymś jednym z Bogiem, jednym duchem, nie tylko przez jedność tej samej woli, ale przez to, że człowiek wprost staje się niezdolnym, by pragnąć czego innego, niż chce Bóg. Nazywa się to jednością ducha nie dlatego tylko, że Duch Święty nią rozporządza albo dołącza się do ludzkiego ducha, lecz ponieważ jest ona samymże Duchem Świętym, Bogiem-miłością. Jedność ta powstaje wówczas, kiedy On, który jest miłością Ojca i Syna, Ich jednością, Ich szczęściem, Ich dobrem, Ich pocałunkiem, Ich uściskiem i tym wszystkim, co może Im być wspólne w najwyższej jedności prawdy i w prawdzie jedności, staje się dla człowieka — na swój sposób — w jego stosunku do Boga tym, kim w konsubstancjalnej jedności Boga jest On dla Syna w Jego stosunku do Ojca i dla Ojca w Jego stosunku do Syna. Wówczas to błogosławiona ludzka świadomość w jakiś sposób znajduje się pośrodku uścisku i pocałunku Ojca i Syna, i w niewypowiedziany, niewyobrażalny sposób człowiek Boży zasługuje, by się stać co prawda nie samym Bogiem, ale jednak tym, kim Bóg jest; człowiek przez łaskę staje się tym, kim Bóg jest ze swej natury”<sup>284</sup>.

Mowa tu o subtelnym wyniku obecności Ducha Świętego w duszy: „Jest On wszechmocnym Mistrzem, który stwarza dobrą wolę człowieka względem Boga i czyni Boga przychylnym względem człowieka; Tym, który budzi pragnienie, daje siłę, działanie prowadzi do szczęśliwego końca, który każdą sprawą kieruje ze stanowczością i *władą wszystkim z dobrocią* (Mdr 8,1). On ożywia ludzkiego ducha i zachowuje go w jedności, jak duch ożywia i w jedności utrzymuje ciało. Ludzie uczą, jak Boga szukać, aniołowie, jak Go adorować, ale tylko Duch Święty może nauczyć, jak Go znaleźć, posiadać Go, cieszyć się Nim. Zaś Bóg sam jest gorliwością tego, który Go szuka gorąco, miłością adorującego w *duchu i prawdzie* (J 4,23), mądrością dla tego, kto się Nim cieszy”<sup>285</sup>.

Jasne, że u kresu tego niewymownego działania Ducha Świętego jest widzenie: „Istotnie, wybranemu i umiłowanemu przez Boga uka-

<sup>284</sup> Tamże, s. 239-241.

<sup>285</sup> Tamże, s. 241.

zuje się od czasu do czasu jakieś światło oblicza Bożego, jakby w ręce zamknięte, które raz się ukazuje, to znowu znika według uznania tego, co je niesie. I nawet kiedy dozwolone nam jest widzieć je tylko jakby ukradkiem czy przez mgnienie oka, duch rozpala się pragnieniem pełnego posiadania wiecznego światła i uczestnictwa w doskonałym widzeniu Boga. A gdy dane mu zostanie uświadomienie sobie bodaj w pewnej części tego, czego mu brakuje, nierzadko łaska jakby mimochodem uderza zmysł miłującego, odrywa go od niego samego, przenosi do światła, z dala od wrzawy światowej, do radości uciszenia, i przez moment, na krótką chwilę, według miary mu właściwej, to, co jest, odsłania się mu takie, jakie jest. Czasem też widzenie to ogranicza się do tego, co jest, aby człowiek mógł być, również w mierze sobie właściwej, jak to, co jest. Kiedy zaś nauczy się rozumieć, czym się różni czyste od nieczystego (Ez 44,2), zostaje przywrócony samemu sobie, nakłoniony do oczyszczenia serca dzięki tej wizji, do przygotowania ducha ku podobieństwu z Bogiem. I gdyby znów spłynęła na niego Boża łaska, stałby się czystszy w swoim widzeniu i w sposób bardziej trwały mógłby się nim cieszyć. Rzeczywiście, nigdzie stopień niedoskonałości ludzkiej nie uwydatnia się bardziej niż w świetle Bożego oblicza (Ps 4,7), w lustrze Bożego widzenia. W tamtym świetle, w coraz jaśniejszym dostrzeganiu tego, czego jej brakuje, dusza z dnia na dzień, porównując siebie z podobieństwem Bożym, poprawia wszystko, czego jej brakowało w niepodobieństwie. I tak zbliża się w podobieństwie do Tego, od którego się oddaliła przez niepodobieństwo. W ten sposób coraz ściślejsze przyłgnięcie do Boga towarzyszy doskonalszej wizji. Doprawdy, niemożliwe jest, by Najwyższe Dobro było oglądane, a nie kochane, i by nie było ukochane w tym stopniu, w jakim dane było Je oglądać. Proces ten dochodzi aż do tego punktu, że ludzka miłość w pewnym stopniu upodabnia się do tej miłości, jaką okazał Bóg upodobniony do człowieka. Przyjął On upokarzające warunki ludzkie, aby człowieka uczynić podobnym do siebie przez wyniesienie go do uczestnictwa w Bóstwie. I wtedy jakże słodką dla człowieka jest rzeczą upokorzyć się razem z Najwyższym Majestatem, być ubogim z Bożym Synem, zastosować się do Bożej Mądrości, żywiąc w sobie uczucia Jezusa Chrystusa, naszego Pana (Flp 2,5). Tu już łączą się razem mądrość z pobożnością, miłość z bojaźnią, rozradowanie z drzeniem (Ps 2,11), gdy myśl i umysł przedstawia-



ją sobie Boga unizonego aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej, ażeby człowiek został podniesiony aż do podobieństwa z Bogiem (Flp 2,8). Stąd wypływają *nurty rzeki, które rozweselają miasto Boże* (Ps 45,5), *ogłaszają chwałę Jego [Boga] wielkiej dobroci* (Ps 144,7) w pojmowaniu i rozważaniu Jego dobrodziejstw względem nas. Rozważanie albo kontemplacja uświadamia, jak liczne sprawy w Bogu godne są miłości (Jego wszechmoc, Jego władza, chwała, majestat, szczęśliwość, Jego przymioty, które same z siebie jaśnieją w akcie kontemplacji); bez wysiłku skłaniają one do miłości Bożej człowieka, który się przy nich zatrzymuje, i porywają w duchu kochającego ku Ukochanemu. Jest zaś faktem, że Ukochany posiada w sobie wszystko, co jest kochane, że to wszystko jest tym, czym On jest, i że istnieje to jako jedna całość, bez podziału na części. Do tego Dobra, przez miłość do dobra jako takiego, lgnie pobożne serce z takim zapałem, że nie można go odciągnąć, dopóki nie stanie się z Nim jedną rzeczą (czy jednym duchem). A gdy się to stanie, to już tylko zasłona śmiertelnej egzystencji przedziela go i oddziela od Świętego Świętych, od najwyższej szczęśliwości, jaką się cieszą ci w niebie. Ale przez wiarę i nadzieję kochający cieszy się już w duchu tą rzeczywistością i z bardziej już pobłażliwą cierpliwością dźwiga to, co mu jeszcze zostało do przeżycia. I oto przychodzi przewidziany koniec tej samotnej walki: oto już jej kres, jej nagroda, odpoczynek po trudach i równocześnie pociecha po jej bólach, która jest samą doskonałością i prawdziwą mądrością człowieka, kiedy to dusza przyswaja sobie i obejmuje wszystkie cnoty, nie przywłaszczone, ale jakby w naturalny sposób wrodzone wskutek tego podobieństwa do Boga, przez które jest On wszystkim, co istnieje”<sup>286</sup>.

Ale to św. Bernard jest szczególnie tym, który ukazuje mistyczne ukierunkowanie modlitwy. Zaręczyny i zaślubiny między duszą a Słowem — oto czym jest doskonała modlitwa chrześcijanina. Dlatego łatwo zrozumieć, dlaczego Bernard, który w tym względzie jest echem całej nieprzerwanej tradycji, posługuje się natchnioną księgą Pieśni nad Pieśniami, aby wyrazić to swoje głębokie doświadczenie modlitwy. Modlitwa, jeśli rzeczywiście jest najbardziej typowym wyrazem najczystszej miłości, tylko w Pieśni nad Pieśniami może-

<sup>286</sup> Tamże, s. 241-247.

znajdować swoje najbardziej odpowiednie i logiczne słownictwo. Ale w tym mieści się jeszcze więcej! Jeśli modlitwa jest przeżywana jako mowa miłości, w której dusza streszcza wszystkie najgłębsze doświadczenia swej nadprzyrodzonej adopcji na córkę Ojca i Oblubienicę Ducha Świętego, to znajduje ona w Pieśni nad Pieśniami najbardziej odpowiednią zapowiedź (proroctwo) tego stanu nadprzyrodzonej miłości. Dlatego też właśnie w modlitwie człowiek doświadcza wyjaśnienia tej profetycznej zapowiedzi i jej spełnienia na wskroś teologicznego i najpiękniejszego z tych, które zostały ogłoszone Ojcom przez proroków w sprawie tajemnicy zjednoczenia między Bogiem a duszą.

Już zatrzymanie się choćby na pierwszych ideach wielkiego *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami* (*Sermones de Canticum canticorum*) jest wielce pouczające. Według nauczania św. Doktora pierwszy wiersz rozdziału pierwszego Pieśni nad Pieśniami, *Niech mnie pocałuje pocałunkiem swych ust*, streszcza historię zbawienia: „Pocałunek był pożądaniem Ojców Starego Testamentu, czyli całe ich życie było skierowane do Przymierza miłości. Każda dobra dusza Starego Testamentu przeczuwała wewnątrz, jakby po pro roku, wielkość łaski rozlanej na ustach Oblubieńca. Dlatego wyrażając swe pragnienie, mówiła: *Niech mnie pocałuje pocałunkiem ust swoich*. Z kolei każdy doskonały mówi: «Na co zapowiedzi Słowa przez Proroków? Niechże On sam, najpiękniejszy z synów ludzkich, pocałuje mnie pocałunkiem swoich ust. Nie słucham już Mojżesza, który staje przede mną ze swoim jękaniem [Wj 4,10], Izajasz ma wargi nie oczyszczone dostatecznie [Iz 6,5], zaś Jeremiasz nie umie mówić, gdyż jest młodzieńcem [Jr 1,6]. Wszyscy prorocy w gruncie rzeczy mają język nieporadny. Natomiast On, On zwiastowany, On sam niech do mnie mówi, On niech mnie pocałuje pocałunkiem ust swoich»<sup>287</sup>.

„Dusza sprawiedliwego, prosząc o ten pocałunek miłości, czyż nie dociera do głębi całej ekonomii Bożej, która jest ekonomią miłości? Czyż życie trynitarne nie jest pocałunkiem miłości? Innym pocałunkiem miłości czy nie jest tajemnica Wcielenia? Wobec tego czyż dusza nie powinna nastawiać się na ten niewymowny pocałunek?”. A zatem sprawa tak się przedstawia, że św. Bernard całe życie

<sup>287</sup> Św. Bernard z Clairvaux, *Opera*, I, sermo 1.

duchowe widzi jako „pocałunek” Słowa Wcielonego. „Początkującymi są ci, co całują nogi Chrystusa; postępujący to ci, co Jego święte ręce całują. Ale doskonali całują usta Słowa Wcielonego”<sup>288</sup>. I do takiego właśnie pocałunku zmierza modlitwa Bernarda: „Do Ciebie, Panie Jezu, słusznie zwróciło się serce moje. Moje oblicze Ciebie szukało; Twego oblicza, o Panie, ja szukać będę. Zaprawdę, okazałeś mi Twe miłosierdzie o poranku, kiedy mnie, powalonego w proch i całującemu Twe święte nogi, przebaczyłeś nieprawość moją. Potem z posuwającym się naprzód dniem rozweseliłeś moją duszę, kiedy przez pocałowanie Twojej ręki udzieliłeś mi łaski świętego życia. A teraz czego jeszcze brakuje, o dobry Boże, jak tylko byś mnie już w pełni światła, w żarliwości ducha, dopuszczając mnie łaskawie do ucałowania ust Twoich, napełnił radością Twojego oblicza? *Powiedz mi, o Najmilszy, gdzie pasiesz, gdzie odpoczywasz w południe?*” [Pnp 1,7]<sup>289</sup>.

Chwilą sprzyjającą, w której dokonuje się spotkanie między duszą a Oblubieńcem, są szczególnie modlitwa i liturgiczna psalmodia. Dlatego święty Doktor zachęca swoich mnichów do pobożności i do jak największej uwagi podczas odmawiania psalmów. Aniołów świętych, w których obecności psalmy się odmawia, uważa Bernard za niebieskich posłańców gotowych do nawiązania czułych kontaktów między duszą odmawiającą psalmy a jej Oblubieńcem: „Przeto uważam, że przemawia on do oblubienic wśród modlitwy i im, jako Oblubieńca domownikom i towarzyszą, pragnienie serca swego otwiera, gdy mówi: *Niech mnie ucałuje pocałunkiem ust swoich*. I zawiązuje się rodzinna i przyjacielska rozmowa wzdychającego w ciele z niebieskimi duchami”<sup>290</sup>.

Całe życie monastyczne uważane jest za spełnienie sensu stricte tej jednoczącej miłości. *Tu* wyraża się kontemplacyjny charakter życia monastycznego, nie w znaczeniu dewocyjnym ani „nabożnym”, ale w swoim jak najbardziej obiektywnym i życiowym znaczeniu. Jest ono życiem, czyli czymś, co stwarza warunki do urzeczywistnienia oblubieńczego zjednoczenia ze Słowem.

<sup>288</sup> Tamże, sermo 3.

<sup>289</sup> Tamże, sermo 3.

<sup>290</sup> Tamże, sermo 7.

*Sermones de Canticum canticorum* nie ofiarują nam bardziej żarliwej modlitwy św. Bernarda, lepiej wyrażającej tę tak dynamiczną koncepcję, niż modlitwa, którą niżej przytaczamy Święty Doktor, a z nim każdy mnich przyswaja sobie natchnione słowa Pieśni nad Pieśniami i mówi:

„Nie zaznam spokoju, dopóki mnie nie pocałuje pocałunkiem ust swoich. Dzięki, Panie, dzięki za możliwość pocałowania nóg; dzięki też za możliwość ucałowania ręki, ale jeśli On, mój Pan, ma o mnie staranie, «niechże mi udzieli pocałunku swymi ustami». Nie jestem niewdzięczny za udzielone dobrodziejstwa, ale ja kocham! Otrzymałem dobrodziejstwa przekraczające moje zasługi, ale mniejsze niż moje pragnienia. To nie rozsądek mną kieruje, ale pragnienie. Nie mówcie mi o zarozumiałości, gdzie przeważa miłość. Skromność, to prawda, protestuje, ale zwycięża miłość. Nie przeczę, że cześć króla żąda sprawiedliwości, ale miłość bierze górę i nie pyta o radę, nie wie, co to hamulec refleksji i powściągliwości, ani roztropności się nie poddaje. Ja pytam, zaklinam, błagam: niech mnie On ucałuje pocałunkiem ust swoich! Oto z Jego łaski od szeregu lat usiłuję żyć w czystości, wstrzeźliwości, pilnuję lektury, opieram się namiętnościom, często oddaję się modlitwie, o moich latach rozmyślam z goryczą mej duszy. Mam wrażenie, na ile to ode mnie zależy, że nienagannie postępuję odnośnie moich współbraci: jestem poddany swym przełożonym, idąc i wracając na skinienie tego, który mną rządzi. Cudzej szaty nie pożądam, oddałem się razem z moimi rzeczami. Posilam się mym chlebem w pocie czoła. Z drugiej strony, jak to się zawsze ma w tym przypadku, wszystko się sprowadza do działania według przyjętej normy, a nic się nie robi dla zadowolenia czy przyjemności. W ogóle czymże ja jestem jak nie tylko — jak to mówi prorok — pokorną jałówką z Efraimu przyzwyczajoną do swojego obroku [Oz 10,11]? Ostatecznie, według Ewangelii, ten, co czyni tylko to, co powinien, uchodzi za sługę nieużytecznego. Poniękad może zachowuję przykazania, ale moja dusza przy tym jest jak sucha ziemia. Wobec tego «niech mnie pocałuje, z łaski swojej, pocałunkiem ust swoich», gdyż chcę, by moja ofiara tłusta była przed Jego obliczem”<sup>291</sup>.

<sup>291</sup> Tamże, sermo 9.

W innym tekście święty Doktor ukazuje, do jak zdumiewającej jedności doprowadza ta modlitwa, którą możemy nazwać „pocałunkiem Boga”: „Błogosławiony ten pocałunek, dający nam nie tylko poznanie Boga, ale nawet miłość Ojca, którego w pełni poznać nie można, jeśli się Go doskonale nie ukocha. Która dusza spośród was słyszy czasem w tajnikach swej świadomości Ducha Syna, który woła: «Abba, Ojczy»? Ach, taka niech będzie pewna tego ukochania ojcowskiego: taka, mówię, która czuje się ujęta i przeniknięta przez samegoż Ducha, który obejmuje Syna. Zaufaj, kimkolwiek jesteś, owa duszo, zaufaj i nie lękaj się. W Duchu Syna rozpoznasz siebie jako córkę Ojca, oblubienicę i siostrę Syna. W którym z tych imion odnajdzie taka dusza swoje powołanie? Sprawdzian mam pod ręką, nie będzie mnie dużo kosztować. Oto jakim głosem woła Oblubieniec: „Przybądź do mego ogrodu, moja siostró oblubienico”. Siostra, gdyż dziecko tego samego Ojca; oblubienica, gdyż w tym samym Duchu. Jeśli przez cielesne małżeństwo dwoje staje się jednym ciałem, czyż nie bardziej zjednoczenie duchowe połączy dwoje w tym samym duchu? I tak kto przylgnie do Pana, staje się z Nim jednym duchem. Posłuchaj też tego, co Ojciec mówi: posłuchaj, z jakim ukochaniem i z jaką łaskawością nazywa ją córką i nie mniej łaskawie zaprasza ją do słodkich uścisków Syna, jako swoją własną synową: *Posłuchaj i popatrz, córko, i nadstaw twego ucha; zapomnij ludu twego i domu twego Ojca: król zachwyci się twoją pięknoscią* [Ps 45,11-12]. Oto kogo ona prosi o pocałunek. O święta duszo, pochyl się, gdyż On jest Panem Bogiem twoim; może nie potrafisz Go pocałować, ale adoruj Go razem z Ojcem i Duchem Świętym przez wszystkie wieki. Amen”<sup>292</sup>.

Opat Rupert (+1126) od siebie przekazuje nam również cenne pouczenie o czystej modlitwie. Pierwszy jej sposób jest wtedy, gdy jest ona posłuszna Bożemu natchnieniu. Jest modlitwą, która ledwie porusza wargami proszącego, jak modliła się Anna, matka Samuela, która do Boga mówiła w swym sercu i tylko wargami poruszała, a nie było słyhać żadnego głosu. Drugi sposób to ten, który podaje święty Benedykt w swojej regule: „Aby proszący wiedział, że nie wskutek podniesionego głosu, nie przez wielomówstwo, lecz w skrusze serca Pan wysłucha, dlatego modlitwa ma być krótka i czy-

<sup>292</sup> Tamże, sermo 8.

sta”. Rupert w „Ojcze nasz” widzi przykład takiej modlitwy. Na koniec trzeci sposób jest wtedy, gdy się wykluczy głos i najmniejsze poruszenie wargami, a modli się sercem. Jest to pragnienie zapalone przez miłość Bożą<sup>293</sup>. To nauczanie o modlitwie, wielkiej głębi, podane z krańcową prostotą słów, pozwala przypuszczać, że tkwi w tym szkoła duchowego przeżycia, która idzie znacznie wyżej niż tylko czysto metodyczne normy. Taka to jest wolność duchowa, jaką oddychają owe wieki XI i XII, chociaż nie bez licznych napięć i sprzeczności.

## 9. Doświadczenie mistyczne związane z Biblią i liturgią

Św. Bernard ofiaruje nam wspaniały tekst o liturgii Kościoła jako szczególnie ważnym rysie biblijnej hermeneutyki, czyli o przejściu „od litery do ducha” przy czytaniu Biblii. Pojmowanie liturgii jako miejsca doświadczenia duchowego, i to miejsca o podstawowej randze, jest jedną z najbardziej żywotnych intuicji religijnych średniowiecza. Św. Bernard przemawia do mnichów w wigilię Bożego Narodzenia i czyta tekst z Księgi Wyjścia odnoszący się do manny: *Dzisiaj poznacie, że Pan przyjdzie*, który liturgia stosowała do Bożego Narodzenia. „Te słowa zostały przytoczone w Piśmie Świętym na miejscu i w czasie odpowiednim, lecz Matka Kościół słusznie przytacza je w wigilię Narodzenia Pana. Mówię o Kościele, który ma ze sobą roztropność i Ducha Oblubieńca, swego Boga; na którego łonie Oblubieniec spoczywa, mając w posiadaniu i zachowując w szczególny sposób samo jego serce. Tb właśnie Kościół zranił Jego serce i w samej przepaści tajemnic Boga zanurza oko swej kontemplacji, by Mu we własnym sercu przygotować wieczne przebywanie i sobie zapewnić to samo w Jego sercu. Kiedy więc w boskich Pismach Kościół zmienia lub przedstawia słowa, to powstaje tekst głębszy niż ten pierwotny; może nawet aż o tyle głębszy, o ile odleglejsza jest prawda od figury<sup>294</sup>, światło od cienia, pani od służą-

<sup>293</sup> Por. Rupert z Deutz, *Super Matthaeum* lib. V,6: PL 168,1427BD.

<sup>294</sup> Oczywiście są to terminy użyte w sensie biblijnym (przyp. tłum.).

cej”<sup>295</sup>. Ten tekst Bernarda, łącznie z jego *Komentarzem do Pieśni nad Pieśniami*, wyraża pogłębioną jedność życia Kościoła, czego próżno szukać nawet zaraz po nim. Zresztą wieloznaczność i ambiwalencja nowych ujęć duchowych dają się odczuć już u samego Bernarda. Ale nas interesuje ten głos na temat tajemnicy Kościoła, który „dzisiaj” celebryje wydarzenie paschalne. Prawo pamiątki upamiętnia w egzystencjalnych wymiarach dzieło zbawienia wtedy przede wszystkim, gdy Kościół, zjednoczony przez Słowo, celebryje tajemnicę swego Pana w czasie, który dzięki temu staje się czasem zbawienia. Pobożność ludowa była jeszcze wrażliwa na tę profetyczną łaskę. Pobożność ta poniesie ze sobą — jak to jeszcze później zauważymy — głęboko intymne intuicje cenne dla chrześcijańskiego doświadczenia, ale już oderwane od perspektywy historycznej, jaka kiedyś towarzyszyła chrześcijańskiemu życiu. Tak czy inaczej, trudno nie dostrzec, jak wiele cennych wartości przyniosło to zjednoczenie Biblia — liturgia — doświadczenie duchowe. Średniowieczna tradycja mistyczna, która rozwinęła się w środowiskach monastycznych ma — z pewnymi zastrzeżeniami — jeszcze dziś niejedno do powiedzenia. Przede wszystkim Eucharystia jest zwornikiem tej pogłębionej syntezy Głęboki związek między Eucharystią a Kościołem jest wielką prawdą, która od Augustyna i pierwotnej patrystyki, poprzez Grzegorza, dotarła do średniowiecza. Eucharystyczny symbol zmierza do rzeczywistości Kościoła. Przebóstwione życie Kościoła z kolei przywołuje rzeczywistą obecność Eucharystii jak skutek swoją przyczynę. Więc pierwsze odniesienie, które w takiej perspektywie wynikało z rzeczywistej obecności eucharystycznej, to właśnie rzeczywistość Kościoła. Słowo *mysticum* zachowywało wówczas jeszcze swoje znaczenie tradycyjne, czyli trzy złożone rzeczywistości: pamiątkę męki Pańskiej, obecność Chrystusa i Kościół żyjący Chrystusem w misterium. Eucharystia pod tym kątem widziana jest odniesiona do przeszłości, do Kalwarii, ale równocześnie patrzy w przyszłość: ku zbudowaniu Kościoła. W tej perspektywie całości i jedności nie będzie się odczuwać potrzeby poszukiwania formuły na odróżnienie „ciała od ciała”: Ciała eucharystycznego od ciała Kościoła. Idea rzeczywistej spójności Głowy i członków jedyne Ciało nadaje ton pojmowaniu Kościoła. Myśl Ojców i wielkiej Tra-

<sup>295</sup> Bernard z Clairvaux, *Opera*, IV sermo 3.

dycji średniowiecznej góruje nad wszelkimi socjologicznymi ujęciami Kościoła, gdyż wzrok ma utkwiony wciąż w wizji „ożywionego Ciała Kościoła” (*Corpus Ecclesiae vivificatum*). Z drugiej strony ciało Kościoła ma się stać w pełnej rzeczywistości Ciałem Chrystusa: *Corpus Ecclesiae conficiatur*; i w tenże sam sposób, w jaki chleb i wino zostają konsekrowane przez kapłana i zamienione w Ciało i Krew Chrystusa, tak i komunie ma konsekrować tych, którzy ją przyjmują. „Ciało Pańskie - pisze Rupert - które z ołtarza przyjmujemy (...), słusznie nazywa się sakramentem jedności, gdyż tym pokarmem (...) widzialnym zostajemy niewidzialnie konsekrowani w jeden Kościół Chrystusa, który jest Jego Ciałem, Jego pełnią”<sup>296</sup>. Ale z drugiej strony już Raban Maur (+856) pisze: „Przeto podobnie jak w nas przemieni się to, co spożywamy i pijemy, tak i my przemieniamy się w Ciało Chrystusa, gdy żyjemy posłusznie i pobożnie”<sup>297</sup>. Alegoryzowanie liturgii już od epoki Karolingów sprzyjało kościelnemu regresowi również w tym względzie, i w sporach epoki Berengariusza refleksja teologiczna rozłączyła to, co uprzednio zostało połączone. Podczas gdy przedtem po wyróżnieniu trzech Ciał obstawano przy jedności drugiego i trzeciego, teraz nade wszystko wykazuje się ich różnicę. Jest zasługą de Lubaca, że swoją refleksję skupił w latach 50-tych na tym temacie, który bez wątpienia stał się następnie jednym z najistotniejszych elementów eklezjologii Soboru Watykańskiego II<sup>298</sup>. Średniowieczna duchowość monastyczna i dziś rozbrzmiewa jako żywy głos Kościoła i przyspiesza dojrzewanie tej wizji syntezy misteriów.

Święta Hildegarda (+1179) osiągnęła najwyższy szczyt swego mistycznego doświadczenia w czasie wizji ofiary Mszy św., ośrodka całej przeszłej, obecnej i przyszłej historii zbawienia. Jeśli można mówić o mistyce historii, to ma ona miejsce u Hildegardy w jej duchowej koncepcji ofiary eucharystycznej. Chrystus na krzyżu i Kościół, Jego oblubienica, zajmują centralne miejsce w tej profetycznej wizji. Słuchać nawet głos Ojca, który mówi: „Oto, Synu, Twoja oblubienica na odnowienie mego ludu, dla którego ma być matką odradzającą du-

<sup>296</sup> Rupert z Deutz, *Super Iohannem*, lib. VI: PL 169,483A.

<sup>297</sup> Raban Maur, *De clericorum institutione*, lib. 1,31: PL 107, 318A.

<sup>298</sup> Por. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la chiesa nel Medioevo*, Gribaudi, Torino 1968.



sze przez zbawienie w duchu i wodzie”<sup>299</sup>. Hildegarda widzi ołtarz, na którym złożony jest posag Kościoła-oblubienicy, który Kościół ukazuje Ojcu i Jego aniołom. Gdy kapłan zbliża się do ołtarza, by sprawować Boskie tajemnice, oto ołtarz rozbłyśka w świetle i chwale niebieskiej. Ofiara pielgrzymującego Kościoła rozbrzmiewa jakby doskonałym echem chwalebnej ofiary Chrystusa. Przy śpiewie anielskiego „Święty, Święty, Święty” Niebo łączy się z ziemią wokół ofiary Ciała i Krwi Pańskiej, „ogniste błyskawice niebываłej jasności, przy otwartych niebiosach, zstępują na tę ofiarę i całą przenikają swoim blaskiem, tak jakby przenikały ją promienie słońca”<sup>300</sup>. Równocześnie z tą niebieską chwałą w sprawowanej Eucharystii obecne jest całe życie Jezusa. Podczas komunii rozlega się głos Ojca, który zaprasza do spożywania Ciała Chrystusa i picia Jego Krwi: „Spożywajcie i pijcie Ciało i Krew mego Syna na naprawę błędu Ewy, byście włączeni zostali w prawdziwe dziedzictwo”<sup>301</sup>. Mamy tu do czynienia z duchowym rozwojem starożytnych mistagogii Ojców ku idei inicjacji eucharystycznej, która jest owocem głębokiej teologii i poezji zarazem. Sakramentarz eucharystyczny ma już ścisłą, utrwaloną postać odpowiadającą punktowi widzenia właściwemu teologii monastycznej. Jednakże trzeba zauważyć, że sprawowane misterium jest już do głębi przesiąknięte sakralnym dewocjonalizmem, jako typowy wyraz posługi wyświęconych kapłanów.

Wśród tych świadectw pogłębionej lektury Biblii, która się odzwierciedla w liturgii, szczególne miejsce zajmuje św. Gertruda z Helfty (1256-1309). W duchowym doświadczeniu tej świętej jasno widzimy, jak tajemnice wiary, przedmiot liturgicznego kultu Kościoła, powodują dojrzewanie coraz czystszych objawów życia mistycznego. Jest to wyraźnym dowodem, jak modlitwa kontemplacyjna i liturgia mogą się zlewać we wspólną jedność, która tworzy wzniosłą formę modlitwy chrześcijańskiej. Jak później zobaczymy, wszystko to zostanie usunięte w cień przez styl devotio, choć stały wzorzec i miernik, jakim jest Biblia, wciąż umożliwia rozsądne przeżywanie mistycznego doświadczenia.

<sup>299</sup> *S. Hildegardis Scivias sive visionum et revelationum*, lib. II, visio 6: PL197, 509A.

<sup>300</sup> Tamże, 509B.

<sup>301</sup> Tamże, 509C.

Ze swego powołania do kontemplacji, czyli do doskonalszej miłości, Gertruda zdała sobie sprawę w poniedziałek przed uroczystością Oczyszczenia Matki Bożej, słysząc słowa: „Szybko nadejdzie twoje zbawienie”<sup>302</sup>. Tej samej łaski doznała w święto Zwiastowania, słysząc słowa: „... w dniu, w którym raczyłeś poślubić naszą ludzką naturę w jej najczystszej łonie”<sup>303</sup>. Trzeba zauważyć tajemniczą zbieżność łaski najgłębszego zjednoczenia Gertrudy z Chrystusem i misterium unii hipostatycznej w dniu Zwiastowania.

Jeszcze bardziej niezwykła staje się łaska zamieszkiwania. Święta uściśla czas liturgiczny doznania jej: pewnego dnia między Paschą a Wniebowstąpieniem, godzina liturgiczna: przed prymą<sup>304</sup>. Od pewnego czasu pragnie bardziej serdecznej zażyłości z Panem, i ta myśl zajmuje ją przez cały dzień. Wieczorem przychodzi jej na pamięć wiersz z Ewangelii: *Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał słowo moje, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy* (J 14,23)<sup>305</sup>. W tejże chwili Święta odczuła obecność Chrystusa w swoim sercu: tym momencie odczułam, żeś Ty rzeczywiście przybył do serca mojego, do mego serca z błota” — to dosłowny cytat z Bernarda.

Łaskę jeszcze intensywniejszej miłości otrzymała Gertruda w niedzielę Gaudete podczas komunii<sup>306</sup>. W niedzielę Pięćdziesiątnicy podczas Mszy „jej myśl została pobudzona, a serce rozszerzone na bardziej intymne zjednoczenie [z Bogiem]”<sup>307</sup>. W nocy Bożego Narodzenia, „w nocy, w której niebiosa, opływając miodem, wylały na ziemię słodką rosę Boskości, dusza ma stała się niby runo wyłożone na klepisku miłości (...). Była pogrążona w kontemplacji, jakby swoją pobożnością chciała się przysłużyć w tym Boskim narodzeniu, w którym, podobnie jak gwiazda wysyłająca swój promień, Dziewica wydała na świat Syna, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka”<sup>308</sup>.

<sup>302</sup> Gertruda z Helfty, *Le rivelazioni*, Siena 1983, s. 88.

<sup>303</sup> Tamże, s. 90.

<sup>304</sup> Por. tamże, s. 11.

<sup>305</sup> Tamże, s. 92.

<sup>306</sup> Por. tamże, s. 98.

<sup>307</sup> Tamże, s. 105.

<sup>308</sup> Tamże, s. 102.

Warto zwrócić uwagę na ów wewnętrzny związek między osobistą pobożnością a celebracją liturgiczną. Osobista pobożność jest „oddaniem przysługi” świętej i liturgicznej w czasie historycznego wydarzenia celebrowanego w Kościele. Za tę przysługę pobożność Gertrudy zostaje wynagrodzona, gdyż tejże nocy Święta otrzymuje nadprzyrodzone zrozumienie słów św. Pawła: *Bóg będzie wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15,28)<sup>309</sup>, czyli otrzymała zrozumienie Wcielenia w całkowitym i pełnym znaczeniu: „Czuła, iż rzeczywiście obejmuje w sobie, w najgłębszej swej istocie, swego Umiłowanego, cieszyła się i rozweselała miłą obecnością Oblubieńca, który był źródłem radosnej słodyczy”<sup>310</sup>. Troską Gertrudy jest zawsze, by „jej pobożność była zgodna z oficjalną modlitwą Kościoła”. Przez liturgię godzin dojrzewa jej mistyczna łaska. Często między jednym wierszem psalmu a drugim doznaje pocałunku Pana: „Często w czasie, gdy (...) czytałam godziny kanoniczne lub też oficjum za zmarłych, dziesięciokrotnie, a może i więcej razy w ciągu tego samego psalmu Twój najśłodczy pocałunek spoczywał na moich wargach”<sup>311</sup>. Któż mógłby powątpiewać o kontemplacyjnym charakterze tego zewnętrznego odmawiania? I któż mógłby tę kontemplację rozumieć tak, jakby myśl błąkała się w jakiejś podmiotowej mistyce i dlatego była duchowo nieobecna w spełnianej przez Gertrudę czynności? Każdy tekst i kontekst tych opisów wskazują zawsze na zaangażowaną obecność Gertrudy w liturgii. Nawet nuty do śpiewu uważa ona za strzały, które z jej serca zmierzają do serca Chrystusowego.

Także sakramenty i sakramentalia przyczyniają się u niej do wzrostu kontemplacji. Na Paschę i Zesłanie Ducha Świętego radzi wewnętrzne odnowienie chrztu. W pierwszym „ćwiczeniu” wszystkie szczegóły chrztu zostają odtworzone i odnowione z modlitwami ułożonymi przez samą Świętą: „O Panie Boże, Stworzycielu mój i mój Odkupicielu, wiej do mej duszy Twego Ducha Świętego i przypisz mnie do Twego przybranego ludu jako nową córkę, bym się mogła cieszyć łaską otrzymaną na równi z synami obietnicy, czego z natury nie posiadam. Uczyni mnie mocną w wierze, radującą się w nadziei, cierpliwą wśród bólu, szczęśliwą, że Cię chwalić mogę,

<sup>309</sup> Tamże, s. 103.

<sup>310</sup> Tamże.

<sup>311</sup> Tamże, s. 138.

żarliwą duchem, wierną w służeniu Tobie, mój Najwyższy Panie, czujną w wytrwałości aż do końca mego życia, bym wtedy zobaczyła własnymi oczyma — szczęśliwa! — rzeczywistość, w którą teraz wierzę w nadziei, bym Cię oglądała takim, jakim jesteś, twarzą w twarz. Tam, o Jezu drogi, upodobnisz mnie do siebie i na kontemplowaniu Twego oblicza polegać będzie mój wieczny odpoczynek. Amen. Amen. Amen. Boże wierny, oby prawdziwe Amen, które nigdy się nie kończy, napełniło mnie gorącym pragnieniem tego drogiego Amen, które przenika duszę; oby pozwoliło mi zakosztować rozkoszy tego słodkiego Amen, które odnawia; oby szczęśliwie mnie zanurzyło w zbawczym Amen, które przynosi ostateczną doskonałość, bym zasłużyła na skuteczne doświadczanie tego najmilszego Amen, które mi odłoni, jak wierzę, po ziemskim wygnaniu siebie samo: prawdziwe Amen — Jezusa, Syna Bożego. On sam wystarcza każdemu, kto Go miłuje, razem z Ojcem i Duchem Świętym jest dawcą wszelkich dóbr i nie gardzi swymi stworzeniami. Amen. Amen. Amen”<sup>312</sup>.

Tą modlitwą powierza Panu swoją wiarę i chrzcielną niewinność: „O mój najśodszy Jezu, zachowaj w Twym najłaskawszym sercu śnieżną biel mej niewinności chrzcielnej i pisemny dowód mej wiary jako strzeżone przez Ciebie, abym Ci je mogła przedstawić w godzinę śmierci. A na moim sercu wyciśnij pieczęć: serce Twoje, które mi pozwoli żyć podobnie do Ciebie i niezwłocznie dojść do Ciebie po ziemskim wygnaniu. Niech się tak stanie!”<sup>313</sup>.

Olej chorych zostaje opisany jako najmilszy pocałunek Pana dla duszy: „najśodszy pocałunek Pana” i jako założenie pierścionka zaręczynowego na „rękę duszy” ukochanej. W każdy piątek Gertruda ma zwyczaj rozważać modlitwy za konających zawarte w rytuale. Trzeba przeczytać to „ćwiczenie”, by pojąć, jak żywotne miejsce zajmują te liturgiczne formuły w duchowości Świętej.

<sup>312</sup> Tamże.

<sup>313</sup> Tamże.

## 10. Gertruda i objawienie Serca Jezusowego

Gertruda we wspaniały sposób wyraża nabożeństwo (*devotio*) do Chrystusa. Uważa się za obdarzoną tym charyzmatem, który zaświadczy w swoim dziele: *Herold Bożej miłości*<sup>314</sup>.

W dziele tym, które się określa mianem „księgi Pana”, *devotio* wypowiada się w pisemnym zapisie objawień prywatnych. Już Grzegorz Wielki energicznie i stale okazywał swój krytycyzm wobec objawień prywatnych. Bóg mówi do nas w Piśmie Świętym; wyjątkowość Biblii jako doświadczenia wiary sprowadza się do wyjątkowości Obietnicy, czyli słowa Bożego<sup>315</sup>. Słowo to jest zawsze żywe; Grzegorz posuwa się nawet aż do formuły, że „Pismo rośnie razem z czytającym”. Grzegorz zna poruszenie wewnętrzne nauczania Ducha u Bożych mężów, ale to jeszcze nie jest prywatnym objawieniem w nowszym rozumieniu. W *Dialogach* zamieszcza wprawdzie opisy mów i poruszeń wewnętrznych, jednakże chodzi tu raczej o popularny rodzaj literacki wyrażający doświadczenie Ducha Świętego, który kieruje wierzącymi, a nie o objawienia prywatne ściśle wzięte. Doświadczenie mistyczne Gertrudy natomiast stwierdza wyraźnie mistyczną inwestyturę, którą od Pana otrzymała i którą ma wyłożyć w księdze, a to będzie potem „księga Pana”. Treść tego pouczenia wyrażona jest w tytule nadanym księdze przez Pana; wskazują to słowa: „Ta księga, będąca moją własnością — powiedział Pan pewnego dnia do Świętej — będzie się zwać *Heroldem Boskiej miłości*, gdyż obficie da odczuć nadmiar mej miłości”<sup>316</sup>.

Jest to fakt nowy w historycznym kontekście, który jedynie Biblię uznawał za wyłączną Księgę Słowa i kryterium oceny wszelkiego późniejszego doświadczenia duchowego. Gdy *Herold* Gertrudy przyjmie się w Kościele jako „księga Pana”, to — wydaje się — *devotio* zostanie wprowadzona do życia wspólnoty kościelnej jakby w uzupełnieniu Pisma Świętego, które było coraz mniej czytane. Jest to nowa optyka, za pomocą której patrzeć się odtąd będzie na tajemnice życia Pana. Pobożne doświadczenie staje się mistagogią;

<sup>314</sup> Gertruda z Helfty, *Legatus divinae pietatis*

<sup>315</sup> Grzegorz Wielki, *Mor.* XXII, 18: PL 76, 239.

<sup>316</sup> Gertruda z Helfty, *Legatus*, Prol.

pierwotnym środowiskiem misterium, bardziej niż doświadczenie wspólnoty kościelnej, będzie odtąd religijne uczucie pobożnej duszy. Dokonuje się prywatyzacja Objawienia, która coraz wyraźniej wkracza do duchowości, jak to już szereg razy zaznaczaliśmy.

Nade wszystko jednak *devotio* jest elementem, przez który objawia się wiara w ludzką naturę Pana<sup>317</sup>, a szczególnie w Jego serce, co jest zjawiskiem nowym. Trzeba tu przypomnieć zasadnicze spostrzeżenie, że ta droga pobożności odhistorycznia coraz bardziej prawdę objawioną, a nade wszystko człowieczeństwo Chrystusa. Nie przypadkiem zazębiają się te zbieżności: odsunięcie w cień Biblii, silna alegoryzacja *lectio biblica* i tajemnicy celebrowanej w liturgii oraz coraz wyraźniejsza obecność *devotio*, na którą przekłada się teraz wszelkie wyrazy wiary. Dlatego możemy stwierdzić, że w miarę jak „uczucie religijne” wzmacnia swoje panowanie, w tym samym stopniu cofa się wiara ze Słowa i w Słowo aż do zaniku wszelkiej prawdziwej jej obecności we wspólnocie wiary. Również pobożność Kościoła tak będzie regulowana przez Urząd Nauczycielski, taka też będzie teologia i życie Kościoła.

Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego w swoim pochodzie, czyli historycznym rozwoju, daje czytelny obraz tego nowego kierunku pobożności Kościoła, która choć dostarcza duchowości bogatych natchnień, nie wyklucza też jednak grubych nieporozumień. Nastanie teraz zdecydowana przewaga religijnego uczucia, „zmysłowości religijnej”, przewaga duchowego fantazjowania nad tym, co się składa na wiarę. Są to charakterystyczne cechy towarzyszące *devotio*.

Nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego zostało Gertrudzie objawione przez duchową posługę św. Jana, umiłowanego ucznia Jezusowego, o czym Gertruda mówi tak: „Moim powołaniem było ukazać rodzącemu się Kościołowi — takimi właśnie słowami — Wcielone Słowo Boga Ojca, i to jedno Słowo może wystarczyć aż do końca świata, by cały rodzaj ludzki poznał, czego nie zdoła nigdy pojąć w pełni. Słodka wymowa uderzeń tego Najświętszego Serca jest zastrzeżona tym ostatnim czasem, ażeby świat, już zesta-

<sup>317</sup> Ściślej: nie chodzi o uznanie ludzkiej natury Chrystusa, lecz o nabożeństwo do niej (przyp. tłum.).

rzały i wystygły w swojej pobożności, zapalił się miłością do swojego Boga”<sup>318</sup>.

Wydaje się, że to objawienie Gertrudy wywarło decydujący wpływ na historyczny rozwój nabożeństwa do Najświętszego Serca i nadało kierunek pewnemu nauczaniu duchowemu w Kościele, czego kulminacją stało się ustanowienie liturgicznego święta Najświętszego Serca Jezusowego. Duchowe przeżycie Gertrudy nadto, jak się zdaje, wpłynęło także na znaczenie, jakie Kościół nadał tej nowej liturgii. Najświętsze Serce Jezusa jest jakby harfą pobudzaną przez Ducha Świętego, z której unosi się śpiew chwały na cześć Trójcy Przenajświętszej. Serce Chrystusa jest także ołtarzem, na którym On sam ofiaruje się Ojcu jako ofiara „o miłej woni”. Jest złotą kadzielnicą, z której wznosi się do Ojca rozmaitość ludzi jak kadzidło o przyjemnym zapachu. Ta symbolika stanie się dziedzictwem wszystkich pisarzy duchowych. Może poprzez to nabożeństwo do Serca Chrystusowego i do Maryi wyraża się rzeczywistość ludzkiej osoby, uwzględnianie jej uczuciowości, psychologii człowieka, co się uwidoczniło u schyłku średniowiecza i z początkiem humanizmu i odrodzenia. Wrażliwość, jaką na tę rzeczywistość przejawia sztuka odrodzenia, mogłaby pomóc znaleźć właściwy sposób wyrazu tej pobożności tak drogiej ludowi i podtrzymywanej przez Kościół. Pogłębienie pojęcia sztuki i pobożności pomogłoby we właściwej asymilacji pobożności przez teologię. W ten sposób może by się lepiej doceniło „sferę nadracjonalną” symbolu, który poprawnie pojmowany, przewyższa intymizm<sup>319</sup>, dając przestrzeń dla pobożności związanej z „tu i teraz” wiary, albo też inaczej ujmując, dla egzystencjalnej aktualizacji Tajemnicy za pośrednictwem konkretnych znaków.

## 11. Od modlitwy devotio do duchowości śmierci

Średniowiecze, wychowane na słowie Bożym, stworzyło pewną mistagogię egzystencjalną śmierci jako wydarzenia paschalnego

<sup>318</sup> Gertruda z Helfty, *Legatus* IV 4.

<sup>319</sup> Intymizm — duchowość opierająca się przede wszystkim, a czasem nawet wyłącznie na przeżyciach wewnętrznych (przyp. tłum.).

w pełnym tego słowa znaczeniu dla chrześcijanina oraz jako końcowej ekstazy życia modlitwy pojmowanego jako exodus.

Grzegorz Wielki i w tym odgrywa podstawową rolę. Cała księga IV *DIALOGÓW*<sup>320</sup> jest ostateczną odpowiedzią na zagadnienie postawione w tekście: powrót do raju. Grzegorz, gdy mówi o śmierci ludzi sprawiedliwych, mówi o przejściu. Gorące pragnienie tego przejścia jest cechą charakterystyczną dla duchowości wzdychającej za Niebem. Średniowiecze żyje w eschatologicznym napięciu, które pokarm czerpało z lektury Biblii i gorliwości w życiu monastycznym, chociaż to, co prawda, prowadziło też do pogardy świata, do ucieczki od niego aż do krańcowych form „monastycyzacji” rzeczywistości świeckiej. Nie możemy oprzeć się podejrzeniu o poezję za wszelką cenę tam, gdzie oczekiwanie eschatologiczne zbiega się z oczekiwaniem śmierci. Od historyków socjologów religii i chrześcijaństwa dowiadujemy się, ilu uwarunkowaniom podlegać może wiara przez zacieśnienia ideologiczne, które przyćmiewają jej świadectwo. Przyczyna się wiele przyczyn owego pełnego napięcia oczekiwania końca świata i zagrażającego światu Sądu Ostatecznego z wynikającą stąd pesymistyczną wizją ludzkiego życia. O ile teoretyczna koncepcja duchowej drogi w średniowieczu, odziedziczona po patrystyce, zakładała lekturę ksiąg sapiencjalnych — Przysłów, Koheleta, Pieśni nad Pieśniami — to często wydaje się, że praktyczne postępowanie tą drogą było kierowane przez Koheleta, który głosił nicość wszystkiego, bardziej niż przez Pieśń nad Pieśniami, która powinna dać ostateczną odpowiedź na pytania życia duchowego. Można wątpić, czy średniowiecze, ogólnie biorąc, w perspektywie całościowej było zdolne przedstawić normalne sytuacje rozwoju wiary, które by równocześnie nie podlegały, nawet u autorów bez wątplenia wybitnych, krańcowym anomalom. Wystarczy wziąć pod uwagę ambiwalencję św. Bernarda, tak słodkiego w opiewaniu miłości i w pochwałach Maryi i równocześnie tak szokującego w apologii świętej wojny. Nie można zaprzeczyć, jak bardzo wiara przyczyniła się do dojrzałości wiernych w spojrzeniu na śmierć. Jużśmy mówili, że w tekstach o tym mówiących zawiera się egzystencjalna mistagogia śmierci, która jest dowodem głębokiej duchowości.

<sup>320</sup> *Dial.* IV



Umieranie św. Benedykta było jedną wielką liturgią. Szóstego dnia choroby jego stan się pogorszył. Kazał uczniom przenieść się do oratorium i tam, po przygotowaniu się do przejścia przez przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej, gdy omdlałe jego członki podtrzymywały ramiona uczniów, stojąc z rękami uniesionymi ku Niebu, wypowiadając słowa modlitwy, oddał ostatnie tchnienie. Dwóch braci przebywających daleko poza klasztorem ujrzało w chwili skonania Benedykta drogę z jego celi wznoszącą się ku Niebu, przy czym zabrzmiał głos: „To jest droga, po której Benedykt, przyjaciel Boga, wstąpił do Nieba”<sup>321</sup>.

Księga IV *Dialogów* dostarcza nam szereg opisów takich przejść: zwłaszcza ubodzy są tu przedmiotem upodobania Pańskiego. Servolo jest biedakiem leżącym przed portykiem bazyliki św. Klemensa, ukochanym przez Grzegorza, który go wspomina także w swoich homiliach. Jego ostateczne odejście jest epopeją chrześcijańskiej śmierci. Servolo, choć czytać nie umiał, z otrzymanych jałmużn, którymi zresztą dzielił się z innymi, nabył księgę Pisma Świętego, które kazał sobie czytać, gdy odwiedzali go piśmienni przyjaciele. Przeczuwając zbliżającą się śmierć, śpiewał z przyjaciółmi psalmy. W pewnej chwili zamilkł i odezwał się: „Nie słyszycie niebieskiej psalmodii?” — i tak skończył swe życie. Z jego ciała, rozkładającego się wskutek ran, rozchodził się przemiły zapach<sup>322</sup>.

O śmierci św. Bedy pozostało nam opowiadanie Kutberta, jego ucznia. Beda zachorował w dzień Paschy, a zmarł we Wniebowstąpienie Pańskie. Człowiek Boży umierał, śpiewając antyfonę „Królu chwały, Wszehmocny Panie, który jako triumfator dzisiaj wstąpiłeś ponad wszystkie Nieba, nie opuszczaj nas, sieroty, lecz ześlij na nas przyobiecane od Ojca Ducha prawdy”. Gdy doszedł do słów: „nie opuszczaj nas, sieroty”, wybuchnął płaczem i obfite łzy wylewał<sup>323</sup>. Na ostatnią godzinę kazał się położyć na ziemi w tym samym miejscu, gdzie zwykł się modlić, i śpiewając „Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu”, oddał ducha Bogu<sup>324</sup>. Całe jego życie było jednym „Chwała Ojcu”, nieprzerwanym i ciągłym dzięk-

<sup>321</sup> Por. *Dial* II, 37.

<sup>322</sup> Por. *Dial*, IV 15.

<sup>323</sup> Kutbert, *Vita Bedae Venerabilis*, PL 90, 40A.

<sup>324</sup> Tamże. Por. Beda Wielebny, *Hist. ead*

czynieniem. Podobnie Wilfryd, mnich i biskup, odchodzi do Pana podczas śpiewania psalmów. Gdy doszedł do psalmu 104 z wierszem: *Zeslij Ducha Twego, a będą stworzone*<sup>325</sup>, Wilfryd, mąż Boży, oddał ducha swego Panu<sup>326</sup>.

Średniowieczne hagiografie kierują się wizją „wyjścia od Boga” na świat i powracania do Niego przez naśladowanie Jezusa. Temat: *exitus a Deo et reditus ad Deum per Iesum Christum et Spiritum eius*, stanowi historyczny schemat zbawczy literatury religijnej, jaką jest hagiografia.

<sup>325</sup> Wiersz 30 w wersji Wulgaty (przyp. tłum.).

<sup>326</sup> Por. Eadmer, *Vita S. Wilfridi*, PL159,749B.

## ROZDZIAŁ 12

# Nowa pobożność (devotio moderna)

### 1. Tło nowej pobożności

Pod koniec tej panoramy wzorów spontanicznej modlitwy musimy wyciągnąć wniosek, że i devotio moderna rodzi się w klimacie tradycji monastycznej. Monastycyzm wyróżnia się w Kościele nie tylko przez swój charyzmat historyczny, jak najściślej profetyczny, ale i jako przestrzeń zastrzeżona dla chrześcijańskiej intymności, choć i w tym nurcie nie brak nazwisk wybitnych, które włączają się do dotychczasowej tradycji monastycznej. Wystarczy przypomnieć Piotra Damianiego, Anzelma, Bernarda, Piotra Czcigodnego, Ruperta i wielu innych. Ale w ich przypadku historia ludu Bożego przechodzi „obok” ich doświadczeń duchowych, są już bardziej przedstawicielami chwalebnej przeszłości niż głosem aktualnej historii i ludzkich przeżyć.

Nowa pobożność powołuje się na monastyczne doświadczenie tych mnichów i wspólnot mniszych, którego wyrazem są dla niej bardziej przez przestrzeń, jaką dają dla indywidualistycznych przeżyć tajemnicy chrześcijańskiej i „uduchowienia” człowieczeństwa Pana, niż przez podkreślenie daru wolności dzieci Bożych. Jest to bardzo ważny aspekt dla Kościoła, który do skrajności doprowa-

dzi przerost swych praw i instytucji i który w tej sytuacji ogromnie potrzebowałby bardziej profetycznego charyzmatu dla wyrażania swej wiary.

Doniosłość historycznej rzeczywistości Jezusa z Nazaretu staje się niemal całkowicie przedmiotem dewocjonalizacji, w znacznym stopniu oderwanej od historycznej sytuacji, w jakiej ludzie żyją, na co powinno zwrócić uwagę duchowe doświadczenie wielkich rodzin zakonów żebraczych, tak przecież zasłużonych w odświeżaniu historycznego wymiaru wiary chrześcijańskiej. Potem zakony żebracze z jednej strony będą usiłowały zharmonizować nabożeństwo do tajemnic Chrystusa i pobożność ludową, z drugiej jednak wniosą niewielki wkład do biblijno-liturgicznego ujęcia tajemnic Chrystusa, Dziewicy Maryi i świętych. Dawna mistagogia, teraz już zaliczana do wspomnień, zostanie zastąpiona przez podręczniki do nabożeństwa, które tworzyć będą jakby nowy rodzaj literacki chrześcijańskiej duchowości. Kościelną komunę coraz bardziej wyrażać będzie hierarchia kościelna, niemal ją monopolizując, z małym udziałem ludu Bożego, który staje się już tylko czcigodnym i zasuszonym pojęciem biblijnym. Do głosu zaczyna dochodzić indywidualizm religijny, który jest jednym ze składników ruchu dewocyjnego, jednym ze znaków tego przełomu epokowego, jaki można stwierdzić w łonie monastycyzmu. Mamy tu na myśli ów słynny dialog, bynajmniej zresztą nie zamknięty, klasyka devotio moderna, Tomasza z Kempis: *Naśladowanie Chrystusa*. Styl duchowy tej książki mógłby zgadzać się z duchowością Bernarda czy Piotra Damianiego, a nawet Anzelma lub Jana z Fecamps, choć oczywiste jest, że *Naśladowanie Chrystusa* jest wyjątkowym świadectwem devotio moderna. To, że można ten tekst przypisać każdemu z wymienionych nazwisk, jest znakiem, że nieobcy był tym autorom duch nowej pobożności. Być może, iż monastycyzm spowolnił ekspansję nowej duchowości, która stopniowo wzrastała w kontekście i pod parasolem kościelnym. Biblia wywiera jeszcze swój bezsporny wpływ na mnichów, liturgia należy jeszcze do duchowej metody w zakonnej wspólnoty. Ale jak teraz nowa metoda lectio biblica, tak i duchowość nabiera cech indywidualizmu. Może uważne przebadanie „duchowego sensu”, tak jak go widziała tradycyjna lectio biblica, mogłoby zapewnić owej pobożności większą obiektywność. To, co Grzegorz proponował przez

swe: „Pismo rośnie wraz z czytającym”, mogłoby ubogacić nową szkołę duchową devotio. Ale nie będzie już mowy o natchnionym aforyzmie Grzegorza, gdy będą się rozwijać różne formy duchowego subiektywizmu!

Ten nowy sposób pojmowania pobożności znajduje klasyczny wyraz w metodzie modlitwy i medytacji Ludwika Barbo<sup>327</sup>, zwłaszcza gdy się ją porówna z klasyczną metodą lectio patrystycznej i monastycznej. Spróbujmy z tego punktu widzenia ująć duchowy prąd devotio moderna.

Przy okazji 600-lecia urodzin Ludwika Barbo, obchodzonego w parafii świętej Justyny w Padwie w 1982 roku, wygłosiłem refleksję na temat dzieła Barbo pt. *Metoda modlitwy*. Doszedłem w niej do następujących wniosków na temat tego, jak wenecki reformator rozumiał i polecał odprawiać lectio biblica<sup>328</sup>.

## 2. Umiejętność medytacji i modlitwy wg L. Barbo

Modlitwa i medytacja według Ojców zakłada ciągłą lectio biblica, nią się posila, od niej się zaczyna. Modlitwa ta prezentuje się jako odpowiedź na powzięty przez Boga dialog z człowiekiem, który w Biblii został szczegółowo przedstawiony i zna ona, za sprawą Ducha Świętego, wybuch pierwotnej spontaniczności, milczenie gorzące miłością, co zresztą odnajdujemy i w samej Biblii.

Kiedy myśliciele średniowiecza, a wcześniej jeszcze Ojcowie snują refleksje nad lectio, meditatio, oratio, contemplatio i evangelizatio, odnosi się wrażenie, że mamy tu do czynienia z odzwierciedleniem procesu formowania się Biblii. Metoda Ludwika Barbo, klasyczny tekst „nowej pobożności”, rezygnuje z tego tradycyjnego ujęcia, zdaje się nawet je ignorować, by zrobić miejsce na eksplozję podmiotu w spotkaniu duszy z Bogiem. Wygląda na to, że pojęcie ludu Bożego czy Kościoła-komunii jest mu nieznane albo że celowo go unika, aby

<sup>327</sup> L. Barbo, *Metodo di pregare e di meditare*, Praglia 1984 („Scritti monastici”, 4).

<sup>328</sup> Por. B. Calati, *Dalla „lectio” alla „meditatio”*, w: *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel quattrocento vento*, Cesena 1984 („Italia benedettina”, 6), s. 55-58.

nadać jednoznaczny wyraz indywidualnemu spotkaniu z Bogiem, z Chrystusem Panem. Stąd wynika „dewocyjny teizm”, redukujący do scholastycznych formuł ową „lectio trynitarną”, do której samorzutnie nawołuje każda strona Biblii. W tym kontekście tłumaczy się sztuka rozmyślania u Barbo. Pierwszy w niej stopień, odpowiadający drodze początkujących, zawiera lectio biblica, która przybiera tu nazwę modlitwy słownej. Według świętych, którzy pisali na temat modlitwy, mamy trzy jej sposoby: „Pierwszy, głośno, mianowicie przez odmawianie modlitwy Pańskiej albo psalmów, przez pobożne odczytywanie Pisma Świętego albo czegoś świętego”<sup>329</sup>. Przez nią wypraszamy u Boga różne łaski itd. Według Barbo taka modlitwa jest powszechnie przyjęta; uczymy jej zwłaszcza początkujących. Taki sposób pojmowania modlitwy, z położeniem nacisku na stany psychologiczne, na modlitwę ustną i myślną, nie liczy się z historycznym doświadczeniem, w którym Bóg działa i sprawia swoje cuda, a jest nim Biblia. Na podstawie tego kryterium to, co w Piśmie Świętym jest pełnią łaski, co się zbiega z ukazaniem się Słowa w cielesności i wyraża pełnię lectio biblica w Kościele, według metody Barbo miałyby, przeciwnie, być uważane za ustną modlitwę dla początkujących, z widoczną przewagą „ciała nad Słowem”. Oczywiście jest to sytuacja anormalna, w którą łatwo się wplątać, gdy naczelną zasadą wiary będzie się wspierać na danych psychologicznych, zamiast na egzystencjalnym aspekcie historyczno-zbawczym. Na metodzie Barbo mści się zagubienie prymatu Słowa!

### 3. Liturgiczna celebrowanie jako akt pobożności

Niezdolność do obiektywnego zrozumienia Objawienia w historii Starego i Nowego Testamentu dezorientuje w następstwie całą liturgię wspólnoty kościelnej. Rok liturgiczny, który odzwierciedla we wspólnotowej drodze życie Chrystusa zmarłego i zmartwychwstałego i dar Ducha, sprowadzony zostaje do pewnej formy pobożności przeżywanej w ciągu tygodnia. Jednak „pobożny tydzień” nie utrwała doczesności wydarzenia zbawczego, jest raczej podpo-

<sup>329</sup> Barbo, dz. cyt., s. 56.

ra, na której wspiera się rozważanie zbawczej tajemnicy, co niesie ze sobą tylko słabe echo jej historiozbawczej czasowości. Znakiem tego wszystkiego jest wyraz obrany przez Barbo i innych „pobożnych”, który ma wyobrażać celebrowaną duchową rzeczywistość: *finge* – „niech ci się zdaje”, „wyobraź sobie”. To słowo ciągle się powtarza w *Metodzie modlitwy*. „Niech się wam zdaje, że widzicie niebo otwarte”<sup>330</sup>. „A wtedy wyobraź sobie, pobożna duszo, że widzisz”<sup>331</sup>. „Wtedy wyobraź sobie, że znajdujesz u Jego stóp”<sup>332</sup>. „Niech ci się zdaje, że są tam obecni przed Panem Jezusem Chrystusem i Jego aniołami”<sup>333</sup>.

To *finge* rządzi niepodzielnie całą sceną pobożności. A zatem miarą dojrzałości duchowej jest rozwój „siły wyobrazeniowej” i innych zmysłów zewnętrznych przydatnych dla „przedstawienia” sobie celebrowanego misterium. W tym przedstawieniu brak jednak wymiaru obiektywnego i historycznego.

Natomiast tym, co w klasycznej celebracji liturgicznej bierze górę, jest „dzisiaj” (*hodie*), które w sposób zdecydowany podkreśla egzystencjalną obiektywność wydarzenia zbawczego w samej chwili celebracji. Na tym właśnie polega profetyczne stanowisko *lectio biblica* według Ojców, podstawy nie do zastąpienia w liturgicznej celebracji misterium.

#### 4. Życie Chrystusa a devotio

Konsekwentnie devotio rozkłada życie Pana na rzecz tego, co bezpośrednio może służyć „pobożnej psychologii”. Jest to np. wybijające nabożeństwo do męki Pańskiej (piątkowe rozważanie) przy pobieżnym rozmyślaniu w sobotę i niedzielę. Tajemnice paschalne, tajemnice uwielbienia Pana zjawiają się jako „uwagi końcowe”, z „kronikarskiego obowiązku”, które niewiele wnoszą do duchowego „wyobrażania sobie”. Dar Ducha jest zupełnie nieznanym wtedy

<sup>330</sup> Tamże, s. 58.

<sup>331</sup> Tamże, s. 60.

<sup>332</sup> Tamże, s. 60.

<sup>333</sup> Tamże, s. 62.

nawet, gdy Barbo mówi o trzecim stopniu modlitwy Kontemplatywne zadziwienie, na które się zwraca uwagę w tym trzecim stopniu, nie czerpie pokarmu z paschalnego objawienia Ducha Świętego. Mistrzem tej metody jest Hubertyn z Casale, wielki przewodnik duchowy i „pobożny” XIV wieku.

Wystarczy to dla scharakteryzowania nowości metody duchowej Barbo w porównaniu z nauczaniem wielkiej tradycji Ojców. Tego typu analizy uważam za nieodzowne do zrozumienia stopnia przemian, jakim uległ klimat duchowy Kościoła, który kiedyś nie dopuszczał żadnego zastępstwa dla lectio biblica. Zauważmy, że Kościół Zachodu od dłuższego już czasu odczuwał swój rozłam z Kościołem Wschodu i zarazem w swoim łonie nosił wszystkie oznaki bliskiej wielkiej schizmy XVI wieku. Jak „wtedy” (w epoce patrystycznej) lectio biblica, oparta o jedność Nowego i Starego Testamentu, zapewniała jedność Kościoła w wielości darów Ducha, tak „teraz” dokonujący się rozłam w Kościele, nie na ostatnim miejscu zawiniony przez związki ze świecką polityką, gubił tajemnicę Kościoła i jej zabezpieczenie, którym było słowo Boże.

Teologia pojęciowa, scholastyka, zajęła miejsce komentarza biblijnego, osłabiając coraz bardziej historyczny wymiar refleksji teologicznej.

Rzymska szkoła prawnicza podkreślała coraz bardziej hierarchiczny absolutyzm posługi w Kościele i jego doczesność, co doprowadziło do wynaturzonych form życia kościelnego XVI wieku.

W tym tak mizernym położeniu Kościoła *Metoda modlitwy* Barbo wydaje się deską ratunku dla pobożności, zwłaszcza ludowej, jako miejsce bezpiecznego zakotwiczenia dla wiary Kościoła. Co się tyczy monastycyzmu, to wychodzi na jaw niedostatek jego profetycznego zmysłu historii. Nie można mu zarzucać braku organizacji ani poczucia karność, ale trzeba wytknąć brak wyczucia w odczytywaniu „znaków czasu”, do czego tylko wierna lectio biblica mogła wychować i poprowadzić.



**Reginaldo Grégoire**

**HISTORYCZNO-EKLEZJOLOGICZNE  
ASPEKTY KOŚCIOŁA  
W ŚREDNIOWIECZU**

# ROZDZIAŁ 1

## Komunikacja i konsultacja w średniowiecznym Kościele

### 1. Zarząd Kościoła

Teoretycznie średniowiecze w historii Kościoła mogłoby się mieścić w granicach od Leona Wielkiego (440-461) lub Gelazego I (492-496) aż do Soboru Trydenckiego wyłącznie (1545-1563); okres to bardzo urozmaicony, który rozciąga się od rzymskiej epoki cesarskiej aż po ekspansję nacjonalizmów i rozłamy religijne.

Informacja w zakresie kościelnym należy do Urzędu Nauczycielskiego, co jest częścią misji Kościoła. Apostołowie i pierwsi „katechiści” nie sprawowali władzy nad słuchaczami, jak to było w przypadku doktorów Prawa i uczonych w Piśmie. Jezus mocno tę starotestamentalną władzę ganił (por. Mt 23,1-36)<sup>1</sup>. W Nowym Przymierzu wszyscy członkowie Kościoła są odpowiedzialni za rozszerzenie Dobrej Nowiny, dlatego wszyscy mają obowiązek podawać do wiadomości wydarzenie paschalne słowem i czynem. W tej sprawie nie ma różnicy między klerem a laikatem, między biskupem

<sup>1</sup> Według J. McKenzie, *L' autorità nella Chiesa*, Torino, 1969, s. 113, „nauczanie nie jest [w Nowym Testamencie] opisane jako jedna z zasadniczych funkcji Kościoła”. Por. też s. 116: „Ponieważ wszyscy członkowie Kościoła są odpowiedzialni za misję Kościoła, wszyscy mają udział w wykonywaniu władzy”.

a „zwykłym wiernym”. Sam Apostoł Paweł nie wydawał rozstrzygnięć ani dekretów, ale otwierał serca, wskazując formy współpracy i międzyosobowych odniesień, powołując się na zasady porządkowe i teologiczne zdolne zachować jedność wiary i miłości różnych wspólnot kościelnych<sup>2</sup>.

W pierwotnym Kościele wzajemne odwiedziny kierujących wspólnotami członków („starcy”, odpowiedzialni itd.) i wymiany listów ułatwiały wzajemne poznawanie się; dawało to też sposobność do kontrolowania postępowania każdej wspólnoty i przekonania się, czy nauka jest w niej wiernie przekazywana. Oczywiście, że i w średniowieczu istnieje ta forma przekazywania i uzyskiwania informacji; nie jest ona zastrzeżona dla okresu starożytnego. W konsekwencji te wymiany informacji i interwencje miały miejsce również na synodach (lokalnych, regionalnych, prowincjonalnych) i na soborach. Procedura pozostawała zawsze w mocy i zawsze była użyteczna. Te zgromadzenia kościelne były miejscem uprzywilejowanym dla zbierania informacji w roztrząsanych dyskusjach typu naukowego, dyscyplinarnego i administracyjnego<sup>3</sup>. Sam zarząd Kościoła był kolegialny. Na przykład św. Cyprian, biskup Kartaginy (+258), pisze do swoich kapłanów i diakonów: „Od początku mego episkopatu postanowiłem niczego nie czynić samowolnie, bez zasięgnięcia waszej porady i bez zgody ludu”<sup>4</sup>. Nietrudno tu dostrzec przekonanie o jedności Kościoła w życiu każdego dnia, a życie obejmuje i kierownictwo. W średniowieczu, wskutek mentalności rozpowszechnionej przez Grzegorza VII (+1085) i potem, ta forma eklezjologii zanikła. Ale Cyprian nie był innowatorem: Kościoły pochodzenia apostołskiego były kierowane w takiej komunii, która jest cechą każdego autentycznego Kościoła.

Wspólnota miała udział w wyborze biskupów i kapłanów. „Lud prawdziwie zachowujący przykazania Pańskie i bojący się Boga, ma

<sup>2</sup> Por. J. McKenzie, dz. cyt., s. 74-78 i 101.

<sup>3</sup> Laicy, z wyjątkiem cesarza, nie mieli praw czynnych w soborowych decyzjach: nie podpisali akt. Por. P. G. Carón, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*, Milano, 1948.

<sup>4</sup> Cyprian z Kartaginy, list 14: „Zechciej pamiętać, że biskup jest w Kościele, a Kościół w biskupie. Kto nie jest z biskupem, nie jest też w Kościele, i na próżno sobie pochlebiamy tacy, co nie zachowując pokoju z kapłanami Boga, łudzą się, że są we wspólnocie Kościoła, podczas gdy Kościół katolicki jeden jest i nie może być rozdarty ani podzielony, ale ma być zaiste złączony i sprzężony spoiwem kapłanów tworzących jedność” (tamże). Według L. I. Scipioniego św. Cyprian „szeroko pojął dobrodziejstwo consensu jako zwyczajnej normy rządzenia”.

się odłączyć od swego biskupa, jeśli ten jest grzesznikiem, i nie powinien mieć nic wspólnego z ofiarami składanymi przez kapłana świętokradcę, odkąd temuż ludowi w najwyższym stopniu przysługuje władza czy to wybierania godnych kapłanów, czy też odrzucania niegodnych”<sup>5</sup>. Podobnie biskup Jan Chryzostom (+407) twierdzi, że laicy są „doradcami biskupa”<sup>6</sup>. Gdzie indziej pisze: „Wszyscy wy, prości wierni, uważajcie! Nie zapominajcie, że razem tworzymy jedno ciało, a różnimy się o tyle, o ile różnią się między sobą członki jednego ciała. Dlatego nie zrzucajcie tylko na kapłanów całej troski o Kościół”<sup>7</sup>.

Początkowo pierwszych wyborów biskupich dokonywali sami apostołowie; potem do wyborów zostają dopuszczone również wspólnoty. Na Wschodzie już w IV wieku udział ludu ograniczał się do oświadczenia zatwierdzającego; głos czynny mieli tylko cesarze. Na Zachodzie decydującą rolę ludu stwierdza się od V wieku: biskupa wybierał kler, podobnie jak opata jego wspólnota; później stopniowo wybór ten bywa zatwierdzany przez władzę świecką. W średniowieczu nominacja na urząd kanoniczny miała miejsce przez wybór kapituły katedralnej; reszta kleru i uprawnieni laicy byli wzywani tylko do zatwierdzenia dokonanego wyboru. Protesty kierowano do trybunału papieskiego; we Włoszech aż do X wieku papież rzymski był jedynym metropolitą. W ciągu XIII wieku papież zastrzegł sobie mianowanie biskupów – ku niezadowoleniu wielu. W niektórych państwach powrócono do prawa dekretów<sup>8</sup> z określonymi prerogatywami panujących (na przykład we Francji, na podstawie konkordatu z 1516 roku, panujący mianuje, a papież udziela instytucji kanonicznej przez zatwierdzenie bullą).

Niektórzy fundatorzy i dobrodzieje uposażeń kościelnych cieszą się prawem patronatu. Tak jest w Hiszpanii, Portugalii wraz z jej koloniami, w Królestwie Neapolitańskim i na Sycylii.

<sup>5</sup> Cyprian z Kartaginy, list 67,3.

<sup>6</sup> Jan Chryzostom, *Hom. 183 in 2 Cor.* PG 61, 527.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Pisma papieskie zawierające rozporządzenia preceptywne, skierowane do pojedynczych osób lub lokalnych społeczności kościelnych. Miały moc wiążącą w odniesieniu do adresatów lub w całym Kościele. Były jednym ze źródeł prawa kanonicznego (przyp. tłum.).

Często udział ludu — co też jest formą współdecydowania — zastępuje się przez aklamację: ma to miejsce przy wyborze biskupa, przy święceniach kapłańskich i diakonów, konsekracji królowi cesarzy (przy odmawianiu modlitwy litanijnej). Warto wspomnieć wybór Herakliusza, następcy Augustyna (+430): „Lud wznosił okrzyk: «Bogu dzięki, Chrystusowi chwała!» — powtórzono go dwadzieścia trzy razy. «Wysłuchaj, Chryste, żyjącego Augustyna» — powtórzono szesnaście razy. «Tyś ojcem, tyś biskupem» — powtórzono osiem razy”. Po wyborze „lud zakrzyknął trzydzieści sześć razy: «Bogu dzięki, Chrystusowi chwała!». «Wysłuchaj Chryste, żyjącego Augustyna» — powiedziano trzynaście razy. «Tyś ojcem, tyś biskupem» — powiedziano osiem razy. «Godzien jest i sprawiedliwy» — powiedziano dwadzieścia razy. «Prawdziwie zasłużony, prawdziwie godzien» — powiedziano pięć razy. «Godny i sprawiedliwy» — wzniesiono sześć razy”. W końcu: „«Ciebie, ojcie Herakliusz, witamy jako biskupa!» — wzniesiono sześć razy. Tak się zakończył przebieg wyborów pomocnika i następcy po Augustynie. Augustyn sam go zaproponował: «Prezbitera Herakliusza chcę na mego następcę». Lud wznosił okrzyk: «Bogu dzięki, Chrystusowi chwała!»<sup>9</sup>.

Podobnie przedstawia się procedura wybierania przez lud. Mówi o tym diakon Paulin, opisując wybór św. Ambrożego (+397). Lud mediolański był wzburzony, gdyż obawiał się wyboru biskupa arianckiego. Wezwano Ambrożego, który był prefektem policji, by zapobiegł zamieszkom. „Kiedy przemawiał do ludu, opowiadają, że niespodziewanie na zgromadzeniu rozległ się głos jakiegoś dziecka: «Ambroży biskupem!». Gdy zabrzmiał ten głos, zwróciły się nań spojrzenia wszystkiego ludu, który zawołał: «Ambroży biskupem!».

I w ten sposób ci, co tak gwałtownie na siebie nastawiali przedtem — gdyż arianie pragnęli gorąco, by na biskupa został wybrany ktoś z ich stronnictwa, a katolicy, żeby z ich, i wzajemnie usiłowali się pognać — niespodzianie w przedziwnej i niesłychanej zgodzie zaakceptowali jego wybór<sup>10</sup>.

Zwykle „lud i kler przedstawiali swego kandydata biskupom swojej prowincji, do których należał ostateczny wybór<sup>11</sup>. Ale i ten

<sup>9</sup> Augustyn z Hippony, *Listy* III, 213: PL 33, 967.

<sup>10</sup> Paulin diakon, *Vita di Ambrogio*, 6.

<sup>11</sup> J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain*, Paris 1959, s. 331-332.

zwyczaj nie miał już miejsca w średniowieczu. Jednakże istnieją dowody takiego zwyczaju w starożytnym Kościele, więc tradycja jest pewna. Na przykład Euzebiusz z Cezarei w IV wieku pisze: „Gdy przyjął wiarę, z łaski biskupa został wyświęcony na kapłana przez włożenie rąk na kapłańską konsekrację, mimo oporu kleru i wielu z laikatu”<sup>12</sup>. Był to autentyczny opór, nie zwykła ceremonialna formalność!

## 2. Władza i poddani

Bezpośredni wpływ laików na zarząd Kościoła wyglądał w różny sposób. W niektórych wspólnotach laicy wspólnie z klerem zawiadywali dobrami majątkowymi, np. miało to miejsce w Afryce do V wieku<sup>13</sup>. Na soborach sprawy kościelne omawiali wszyscy, stosownie do prawnego aksjomatu: „Co się odnosi do wszystkich, powinno być przez wszystkich omawiane i zatwierdzane”. Jeszcze nie ma separatyzmu, klerykalizm jeszcze się nie narodził. Mimo to funkcje nie doznają pomieszania: hierarchia ma przywilej kierownictwa i kierowania, ale słucha się też i głosu wspólnoty; wierni mają głos doradczy. Trzeba pamiętać o stwierdzeniu z *Dziejów Apostolskich* (15,22): *Wtedy apostołowie i starsi wraz z całym Kościołem postanowili wybrać niektórych i posłać ich do Antiochii*. Apostołowie nie są sami przy wyborze kogoś na miejsce Judasza: obecnych jest około 120 wiernych! Także przy wyborze 7 diakonów poproszono o obecność wspólnoty: *Wtedy dwunastu zwołało wielu z uczniów. Propozycja spodobała się wszystkim i wybrali Stefana* (Dz 16,2). W Nicei w 325 roku cesarz Konstantyn bierze udział w pracach soborowych, ale w dyskusjach żaden laik nie zabiera głosu. Jednakże na soborach w państwie Merowingów i Karolingów częsta jest obecność laików. Są to hrabiowie i baroni. Nie mają uprawnień decyzyjnych, bo te należą jedynie do biskupów, podpisu-

<sup>12</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna* VI, 43,17. Por. L. I. Scipioni, dz. cyt., s. 94: grę wchodzi więc zwyczajna procedura: zagadnienia Kościoła omawiane bywają przy udziale wszystkich na plenarnych zebraniach, na których i plebs cieszy się prawdziwym i właściwym głosem rozstrzygającym, a także oczekuje się odeń zatwierdzenia, czyli powiedziec trzeba: ma on prawdziwy i właściwy głos” (mowa o Kościele kartagińskim w epoce św. Cypriana).

<sup>13</sup> P. G. Caron, *Les premiers „senioresclit” de l’Eglise africaine*, „Revue Internationale des Droits de l’Antiquité” 6 (1951), s. 7-22.

ją jednak dokumenty. Ich działalność jest mile widziana na soborach i synodach zwołanych przez Grzegorza VII (1073-1085) we Francji i w Niemczech celem ożywienia reformy Kościoła. Papież oczekuje od nich poparcia. Obecność laików przyczynia się do szybkiego i szerokiego rozpowszechnienia decyzji soborowych i synodalnych. Laicy czynni byli na synodzie w Kartaginie (ok. 256), chociaż nie zanotowano, żeby służyli wyraźnymi poradami w rozwiązywaniu zagadnienia dogmatycznego, które było motywem zwołania synodu, a mianowicie kwestii chrztu udzielanego przez heretyków. Ale pytano ich o zdanie odnośnie przywrócenia do dawnego stanu (tzn. do przynależności do Kościoła) tzw. upadłych<sup>14</sup>.

Te krótkie uwagi prowadzą nas do podjęcia problemu zasadniczego, dosyć zawilego, obracającego się w dwóch wymiarach wzajemnie się uzupełniających. Pierwszy z nich to człowiek wobec społeczeństwa jako takiego; drugi to relacja wewnątrzspołeczna: grupa ludzka (zespół ludzi i świadomych osobowości) wobec struktury (społeczeństwo zhierarchizowane, Kościół, ruchy korporacyjne). Jaką skuteczną możliwością samoafirmacji rozporządzał średniowieczny człowiek wobec struktury? Nie trzeba zapominać, że społeczeństwo feudalne było dosyć, by się tak wyrazić, „totalitarne” i zaborcze. Aspekt poddaństwa czy przynależności przeważał nad autonomią podmiotu, zdatnego co prawda do posiadania obiektywnych praw. Sytuacja ta wynikała z koncepcji naukowych, filozoficznych i teologicznych, które były logicznym następstwem antropologii i socjologii grecko-rzymskiej. Chrześcijaństwu nie udało się od razu zmienić teorii i zastarzałych zwyczajów, które już miały za sobą długi żywot (zresztą były one żywotne jeszcze w okresie renesansu i później). Społeczeństwo średniowieczne było społeczeństwem korporacyjnym, które łatwo przyjęło biblijne i hebrajskie pojmowanie Kościoła. A nawet, poszerzając granice problemu, skłonne było sądzić, że prawdziwym społeczeństwem, obok feudalnej struktury, był właśnie Kościół. Ten Kościół miał swoje obrzędy zrzeszania, przeważnie sakramentalne: dwa rytury inkorporacji (chrzest i bierzmowanie), jeden ryt udoskonalenia (Eucharystia), jeden ryt pojednania (sakrament pokuty), jeden ryt pokrzepienia (namaszczenie chorych), dwa rytury

<sup>14</sup> Por. L. I. Scipioni, dz. cyt., s. 93-94.

przyjęcia do jednego ze stanów społecznych (kapłaństwo, małżeństwo). Te siedem sakramentów ustalono w XIII wieku.

Ryty te zakładają czynną rolę osoby odpowiedzialnej za kościelną wspólnotę: czasem biskup (bierzmowanie, kapłaństwo), częściej kapłan. Nadto pierwszy ryt, wcielający-chrzest-określał stan polityczny i administracyjny człowieka średniowiecznego, dawał tożsamość, tytuł dopuszczenia do następnych trybów w mechanizmie społecznym. To samo odnosi się, w innej proporcji, do dwóch rytów przyjęcia któregoś ze stanów życia społecznego (kapłaństwo i małżeństwo). Ale ten aspekt sprawdza się nade wszystko w rytach udoskonalenia (Eucharystia) i pojednania (sakrament pokuty). Sąd o dopuszczeniu do Eucharystii lub o niedopuszczeniu (ekskomunika) sprowadzał następstwa decydujące dla każdego (i jego otoczenia) w różnych sektorach: prywatnym i publicznym, ekonomicznym i politycznym. Ekskomunikować znaczyło odepchnąć, odosobnić, zmusić do milczenia, zepchnąć na margines. Co więcej, ekskomunika niszczyła tożsamość socjalną, pełnioną dotychczas funkcję. Na przykład: ekskomunikowany król tracił wszelkie prawo do władzy, a jego poddani tym samym byli zwolnieni z przysięgi wierności. Zwykły wierny tracił wszystkie prawa cywilne i polityczne; w praktyce zmuszony był pójść na wygnanie, ciągle się tułając jako napiętnowany, jako ten, którego należy unikać. Było to udziałem licznych pokutników publicznych, pozbawionych praw cywilnych i zawodowych.

W społeczności kościelnej panowała surowa koncepcja władzy dyscyplinarnej i doktrynalnej. Źródło wszelkiego poznania i autorytetu, na ludzkim poziomie, koncentruje się na osobie odpowiedzialnej: rzymskim papieżu, biskupie, proboszczu, a w zakonach na przełożonych (opacie, przeorze, gwardianie itd.). Krótko mówiąc, kler miał bezwzględną supremację w dziedzinie informacji i formacji. Nawet autonomia uniwersytetów nie stanowi wyjątku od tej zasady, chociaż w porównaniu z innymi szkołami miały one strukturę uprawniającą do wydawania orzeczeń we własnym imieniu<sup>15</sup>. Ale w warunkach średniowiecznego społeczeństwa powaga

<sup>15</sup> Nie należy zapominać, że w średniowieczu kultura w dziedzinie kształcenia i literatury była zastrzeżona dla elity, chociaż oczywiście istniała i kultura ludowa. Por. A. J. Gurevic, *Le categorie della cultura medievale*, Torino 1983 („Einaudi Paperbacks” 143); tenże: *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino 1986 („Einaudi Paperback” 169).



dyscyplinarna i naukowa kształtowała się na podobieństwo piramidy. Różne stopnie władzy i kompetencji określało się zależnie od istniejącej zgodności z wierzchołkiem. Stąd władza jest prawie zawsze zastępcza, z upoważnienia, częściowa i tymczasowa.

Ten system zależy od biblijnej koncepcji władzy i autorytetu. Nie do przyjęcia była wtedy wielość (*pluralita*) lub pluralizm (*pluralismo*) naukowy. Wszelką naukę i wszelką postawę niezgodną z nauczaniem Pisma Świętego uważa się za heretyckie czy schizmatyczne, jeśli nie wprost diabelskie. Do wręcz diabelskiej kategorii zaliczani są też mużłmanie, tak zwane „czarownice”, alchemicy, wróżbici i w ogóle „szerzyciele nowinek” oraz zachowujący się w ekstrawagancki sposób (aktorzy teatralni, kuglarze, wędrowni śpiewacy itd.).

Zastanawiać się „poddanemu” nie było zabronione. Ale odradzało się bezwzględnie, pod rygorem narażenia się na śmierć, przekazywać i rozpowszechniać różne niepewne zapatrywania, nowe tezy i hipotezy, wnioski oryginalne i kontrowersyjne. Pismo Święte tłumaczono w znaczeniu dosłownym (w tym ujęciu było ono więc dziełem naukowym i historiograficznym) lub w znaczeniu alegorycznym i symbolicznym (i to usprawiedliwiało wszelkie oportunistyczne sądy o społeczeństwie i o człowieku). Mieć wiarę, czyli być wiernym, pociągało za sobą zdecydowane następstwa. Także na społecznej niwie trzeba było być posłusznym prawom chcianym i nałożonym przez władzę, która cieszyła się Boskim zatwierdzeniem. *Wszelka władza pochodzi od Boga* — napisał święty Paweł (Rz 13,1-2)<sup>16</sup>.

Było to założenie, które stało się natchnieniem dla doktryny monarchicznej i monarchicznego systemu politycznego. Całe życie publiczne uzależnione było od tej zasady, która jest przesadnym następstwem czci należnej Biblii, świętemu tekstowi natchnionemu i objawionemu. Skoro każda władza od Boga pochodzi, a prawdziwa świeckość jest niemożliwa, to można zrozumieć, z jakich pobudek niedopuszczalny był opór władzy, protest, niezależny obieg wiadomości, a nawet aktywna forma uczestnictwa w zarządzaniu wspólnotą kościelną. „Plebs” nie jest powołany do ustanawiania

<sup>16</sup> Stąd wynikają obowiązki poddanych jako „odbić lustrzanych” suwerena. Por. W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig 1938; H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Henscljerethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1969; R. Darricau, *Miroirs des princes*, w: *Dictionnaire de spiritualité* 10 (1980), kol. 1303-1312.

praw i wydawania osądów. W przypadku oporu władza kościelna interweniowała szybko, a zdławienie buntu często kończyło się wyrokiem sądowym władzy świeckiej. Tak np. postąpił św. Augustyn (+430) względem donatystów. Przykład ten okazał się zaraźliwy.

Na głębszym poziomie zakłada to przesłankę (albo potwierdza wniosek) rozstrzygającą: nie ma wiary bez posłuszeństwa, a posłuszeństwo jest jednym z oblicz wiary i dlatego wiara nabiera cech szczególnie niepokojących, a mianowicie wymiarów dyscyplinarnych (i politycznych, i socjalnych, i ekonomicznych...), dość odległych od jej początkowej istoty. Bóg wymaga, by wierzyć w Jego istnienie i Jego działalność na rzecz stworzenia (a szczególnie człowieka), ale tenże Bóg przecież nie zamierzał ubóstwiać ludzkiego autorytetu i kanonizować zarządzeń osób sprawujących władzę, decyzji powziętych wyłącznie w oparciu o własny osąd czy charyzmat<sup>17</sup>. Ponieważ Grzegorz Wielki (+604) twierdził, że ci, którzy piastują urzędy państwowe, powinni być traktowani inaczej niż poddani, wyciągano z tego zdecydowany wniosek: żaden poddany nie może przełożonego prawnie o cokolwiek oskarżać. To stało się prawnym aksjomatem od IX wieku, zarówno w dziedzinie kościelnej, jak i w kręgach politycznych. Wyciągnięto też inny wniosek praktyczny, który miał długi żywot: skoro nie można sądzić przełożonego, to laik zostaje wykluczony z udziału w zarządzie kościelnym. Tomasz z Akwinu (+1274) natomiast dopuszcza, że można sądzić własnego prałata, kiedy istotnie jest ku temu powód<sup>18</sup>. Prawo do roztrząsania i krytykowania było też rozważane przez późną scholastykę średniowieczną; jest to już rezultat brania pod uwagę praw osoby ludzkiej. Tak roztrząsano sprawę niesłusznej ekskomuniki, prawa do protestu, do nieposłuszeństwa. Robert Grosseteste (1175-1253) napisze: "W duchu synowskim i przez posłuszeństwo nie jestem posłuszny, sprzeciwiam się i buntuję"<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Por. J. Mordek, *Proprie auctoritates apostolice sedis: Ein zweiter Dictatus papae Gregoris VII?*, „Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters“ 28 (1972), s. 105-132; E. Kempf, *Ein zweiter Dictatus Papae? Ein Beitrag zum Depositionsanspruch Gregoris VII*, „Archivum Historiae Pontificiae“ 13 (1975), s. 119-139. Kwestią główną jest tu problem interpretacji prawa; por. L. de Luca, *L' accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e i suoi interpreti*, „Studia Gratiana“ 3 (1955), s. 193-276.

<sup>18</sup> *Suma teologiczna*, II<sup>a</sup> II<sup>a</sup> e, q. 3, art. 1-8. Por. C. Falconi, *La contestazione nella Chiesa*, Milano 1969, s. 20-21.

<sup>19</sup> C. Falconi, dz. cyt., s. 21. Por. B. Tierney, *Grosseteste and the Theory of Papal Sovereignty*, „Journal of Ecclesiastical History“ 6 (1955), s. 1-17.

Wyłączenie laików od zarządu Kościołem wydawało się ludziom średniowiecza rzeczą logiczną. Zasada nierówności przybrała charakter uświęcony: nie do pomyślenia była współpraca „wyższych” i „niższych”, gdyż w odniesieniu do tego, który rozkazuje, dopuszczano tylko stosunek posłuszeństwa. Ujawniają to średniowieczne wypisy tam, gdzie występuje słowo „superior”. Izydor z Sewilli (+636) w swoich *Synonimach* twierdzi: „Nie próbuj się równać z superiorem. Starszym okazuj posłuszeństwo, przyjmuj ich polecenia, ustępuj wobec ich powagi, spełniaj ich wolę. Wyświadczaj słuszne przysługi starszym, słuchaj wszystkich, gdy dobrze radzą. Bądź posłuszny człowiekowi, byś nie uchybił woli Bożej”<sup>20</sup>. Oto typowy przykład myślenia, które bardzo skazi życie społeczne i kościelne. Dla Hugona od św. Wiktora, w XII wieku, ludzka władza jest zbudowana na podobieństwo anielskich hierarchii: są ci, co rozkazują, i są ci, którym rozkazują<sup>21</sup>. Zakazany był wszelki sprzeciw względem władzy wskutek ideologicznej wizji zwierzchności i hierarchii. Znaczenie poszczególnego człowieka i jego możliwość udziału w zarządzaniu wspólnotą (kościelną i świecką) zależały od jego określonego położenia na drabinie hierarchicznej. W zakresie cywilnym jednostka była przedmiotem prawa, nakładania ciężarów i zakazów. W Kościele ochrzczony nie zajmujący jakiegos stanowiska był tylko uczniem, jak to już stwierdzał list pseudoklementyński (II wiek): „uczący się, czyli laicy”. List (autentyczny) Klemensa do Koryntian, pod koniec I wieku, dokładnie określa z tej perspektywy różne funkcje socjalne i kościelne.

Źródłem szczególnie sugestywnym są tu formuły prawne<sup>22</sup>. „Osoby mniejsze” (*personae minores*) nie ponosiły publicznych ciężarów: byli to kalecy, niewidomi itp.<sup>23</sup>. Jeszcze inni, którzy nie mieli „ani imienia, ani czci”, nie mogli ani pisać listów, ani ich otrzymywać; byli to upośledzeni umysłowo, ślepcy itp.<sup>24</sup>. Ogólnie biorąc, jedynie piśmienny przełożony mógł wydawać polecenia: „Kiedy starsi — duchowni lub laicy, prałaci Kościoła lub świeccy panowie — piszą do

<sup>20</sup> PL 83, 862AB.

<sup>21</sup> *Expositio in hierarchiam caelestem S. Dionysii*, I, 5; PL 175, 931CD.

<sup>22</sup> Cyt. w: L. Rochinger, *Briefstelle und Formelbücher*, München 1963.

<sup>23</sup> Ludolf (XIII w.), *Summa dictaminum*, cyt. w: L. Rochinger, dz. cyt., s. 361-362.

<sup>24</sup> Konrad z Mury (XIII w.), *Summa de arte prosandi*, cyt. w: L. Rochinger, dz. cyt., s. 429.

podwładnych lub mniej znaczących, mogą sprawę rozpoczynać od słów nakazujących: polecamy, nakazujemy, z naciskiem, stanowczo, bez zastrzeżeń i kategorycznie”<sup>25</sup>. Mentalność średniowieczna uważa laika za osobę zdolną jedynie do posłuszeństwa. Jego rolą pozytywną jest wypełnianie obowiązków w sferze „świeckiej”. W społeczeństwie trójklasowym wojownik chroni i broni Kościoła; rola, którą zresztą idealizuje społeczeństwo rycerskie. Inicjatywa krucjat wyszła od duchowieństwa, zwłaszcza od papieżstwa: wielcy i mali przyjęli ją jako zobowiązanie ważne i osobiste. A jeśli ktoś — np. pokroju Fryderyka II (+1250) — decydował się paktować z muzułmanami, wkraczać na drogę raczej dyplomatyczną niż wojenną, reakcja papieska była natychmiastowa i zdecydowana. Ekskomunika rzucona na krnąbrnego władcę oznacza odmówienie mu zdolności prawnej do rozwijania niezależnej aktywności dyplomatycznej na płaszczyźnie międzynarodowej; taka aktywność to rzecz tym bardziej niedopuszczalna, gdy w grę wchodził układ z władzą „niewierną”.

Nie przysługuje żadne prawo do informacji, do współodpowiedzialności. Jednostka jest jedynie wykonawcą, narzędziem operacyjnym w rękach i umyśle władzy. I poddany żadną miarą nie może wchodzić w uprawnienia władzy przełożonego (jest to wniosek z Pawłowej tezy o boskim pochodzeniu władzy). Każde podzielenie się władzą jest „łaską”, promieniowaniem jej łaskawości (*bonplaisir* króla Francji!). Dlatego żaden podwładny nie jest samodzielny: stojąc na poziomie „mniejszego” (albo „mającego mniej”), każdy potrzebuje opieki. Jest to stare średniowieczne pojęcie podopiecznego.

W tych warunkach nie ma jakiejkolwiek możliwości ani prawa osądu na temat kompetencji władzy. Zawsze jest ona pochodną teokratycznego pojmowania urzędu i (prawdopodobnie) antycypacją późniejszej „oświeconej” odmiany autorytetu. Na tym polega rozdział „wiedza”, której poddani nie mogą i nie powinni osiągnąć, gdyż suwerenna władza nie może być dzielana. Jednakże w średniowieczu poddani mieli możliwość przyjęcia i posłuchania u możnowładców przez różne rodzaje audiencji. Ludwik IX w połowie XIII wieku stał się sławny przez sądowe posłuchania pod gołym niebem, dostępne dla wszystkich.

<sup>25</sup> Guido Faba (ok. 1230), cyt. w: L. Rochinger, dz. cyt., s. 186, n.l.

### 3. Teokracja i nomokracja

A czy jest możliwość opozycji? Czy można przeciwstawić się władzy z Boskiego nadania — człowiekowi konsekrowanemu przecież przez namaszczenie (król, cesarz, papież i inne powagi kościelne)? Jedynym sposobem konkretnie wtedy dostępnym — w razie buntu przeciwko władcy — było królobójstwo, według kwalifikacji moralnej dopuszczalne na wypadek tyranii. Prościej było modlić się o nawrócenie przełożonych...<sup>26</sup> Kiedy zaś ktoś był przez Boga konsekrowany na pełnienie władzy, to poddani nie mogli się mu przeciwstawić ani roztoczyć nad nim kontroli. Mieć nadzór nad królem to tyle, co sprawdzać samego Boga, a myśleć inaczej niż panujący równało się herezji<sup>27</sup>. Wszelka opozycja przybierała cechy świętokradztwa. Starożytna demokratyczna konieczność zgody obywatela została zastąpiona przez wiarę poddanych. Cały system teokratyczny (który jest systemem rządzenia „zstępującym” z góry) zakłada i mieści w sobie wiarę. Wynikają stąd dwa wnioski:

— Księżę nie podlega prawom.

— Papieża nikt nie może sądzić.

Takie jest przekonanie Grzegorza VII (+1085) i wszystkich, którzy przez wieki podtrzymywali mentalność teokratyczną. Z tego punktu widzenia absolutyzm był całkowity. Czasem tylko zdarzało się, uzyskiwane przez trudne dyskusje i ustępstwa, złagodzenie typu angielskiej „Magna Charta” (uzyskanej przez króla Jana bez Ziemi w roku 1215).

Na głosowaniach przeważała nie większość ilościowa, lecz jakościowa (*sanior pars* — „ciężar moralny” głosujących zależny od pełnionego urzędu lub szczególnych kompetencji)<sup>28</sup>. Dlatego nie tyle

<sup>26</sup> Por. WUllmann, *Schranken der Königsgewalt in Mittelalter*, „Historisches Jahrbuch“ 91 (1971), s. 1-21.

<sup>27</sup> Pewne teksty biblijne dotyczące cnót domowych były rozumiane w duchu eklezjologicznym, np.: Ef 6,1-9 (cnoty domowe panów i niewolników, synów i ojców) i Ef 5,22-24 (żona podlegała mężowi jak Kościół Chrystusowi).

<sup>28</sup> Ważna była tu praktyka zgromadzeń kapitulnych i kapituł generalnych średniowiecznych zakonów i kanoników regularnych; por. G. Lesage, *Capitola*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 2 (1975), kol. 166-176. Innym sposobem informacji i komunikacji były wizytacje kanoniczne (okresowe i nadzwyczajne) i biskupie oraz wizyty ad limina; por. P. Paschini, *Visita canonica*, w: *Enciclopedia cattolica* 12 (1954), kol. 1493-1494; L. Fini, *Visita pastorale*, tamże, kol. 1494-1498.

głos się liczył, ile znaczenie głosującego. Gdy wszyscy cieszyli się jednak taką samą powagą, trzeba było się uciekać do większości liczbowej: taki był zwyczaj przy wyborach papieży, a od 1179 roku i na konsystorzach. Tak czy inaczej, znana była zasada prostej większości, pożyteczna w wypadku różnicy zdań.

W następstwie prymatu dobra wspólnego nad korzyścią prywatną (pożytek publiczny przeważa nad prywatnym) społeczność ma pierwszeństwo przed jednostką. A każda jednostka jest związana z wykonywanym zajęciem, dzięki czemu ważne jest stanowisko zajmowane w społeczeństwie. Dlatego całkiem słusznie prawodawstwo wizygockie (VII wiek) mogło twierdzić: „Prawo jest duszą całego ciała ludzkości”, norma ustalona przez panującego jest duszą społeczeństwa<sup>29</sup>. Prawo jest ponad człowiekiem, społeczeństwo jest ważniejsze niż jednostka<sup>30</sup>. Jest to punktem rozstrzygającym, który pociągał za sobą brak uwzględnienia praw jednostki niezależnie od mocy praw skłaniających do posłuszeństwa. Ustalona jest tylko wtórna (społeczna) rola jednostki. Teokracja i nomokracja charakteryzują społeczeństwo, w którym prawo nabiera wymiarów wieczności i nieśmiertelności. Sam władca jest wcieleniem prawa, „prawem ożywionym”<sup>31</sup>. Takie wieczne prawo, ów porządek, który dosłownie jest prawem Boskim, nie może umrzeć. Stosunek między człowiekiem a społeczeństwem, między wierzącym a Kościołem podlegał tym ideom, które są następstwem oblicza średniowiecznego społeczeństwa. Daleko już odbiegliśmy od praktyki wyrażonej w cytowanym wcześniej powiedzeniu: „To, co się tyczy wszystkich, powinno przez wszystkich być zatwierdzone”. Odwrotnie — jest się świadkiem ciągłego wysiłku, by usprawiedliwić swoje wszech władztwo, z użyciem argumentów bardziej politycznych niż ewangelicznych, bardziej kanonicznych niż ściśle kościelnych. Kościół, przedstawiany w kształcie hierarchii (papież, biskupi, „kler niższy”), nie był już widziany jako wspólnota. Wzrastające skupienie władzy, które do perfekcji

<sup>29</sup> *Lex iudiciorum sive lex visigothorum*, I, 2,2; wyd. K. Zeumer, „Monumenta Germaniae Historica”, 1902, s. 41.

<sup>30</sup> J. Gaudemet, „*Utilitas publica*”, „Revue historique de droit français et étranger” 29 (1951), s. 465-499; M. Hoeflich, *The concept of Utilitas populi in Early Ecclesiastical law and Government*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte”, „Rom. Abt.” 95 (1978), s. 93-137.

<sup>31</sup> A. Steinwenter, *Nomos empsychos*, „Anzeiger der Akademie der Wissenschaften” 83 (1946), s. 250-268.

doprowadzono w drugiej połowie XIX wieku, stoi na przeszkodzie powrotowi do dawnej praktyki dialogicznej Kościoła biblijnego i patrystycznego. Gdy się Kościół uważa za dany na użytek człowieka i takie pojmowanie Kościoła odpowiada pojęciu człowieka wezwanego do zbawienia przez Chrystusa, to jest zupełnie zrozumiałe, że w codziennej praktyce wyciąga się z tego konsekwencje. W XIX wieku „koinonia”, wspólnota zostaje zepchnięta na drugi plan, za „władzę”. Dramatyczne doświadczenie Kościoła w średniowieczu, w którym stale ma miejsce niepożądane wtrącanie się laików (żeby przypomnieć walkę o inwestyturę w XI i XII wieku) prowokowało do radykalnej kontrofensywy. Tym niemniej jednak osłabienie pozycji kleru wcale nie przynosiło wzrostu znaczenia „bazy” (tj. ludu), lecz zyskiwali na tym możnowładcy i szlachta, którzy wciąż zaznaczali swoją obecność, nie zawsze z bezinteresownych pobudek (system patronatu przeważnie dawał fatalne wyniki).

Podtrzymanie znajdował Kościół w monastycyzmie. Stan zakonny, wolny od zależności od monarchów i biskupów, stanowił biegun przyciągania i duchowego wpływu, który ocalił chrześcijaństwo. W tej epoce wzrasta doczesna władza papieża i biskupów, ale laicy bardziej w Kościele zaangażowani szukali oparcia w klasztorach. Wystarczy przypomnieć przykład hrabiego Gerarda z Aurillac (+909), którego częste bywanie w Cluny służyło za przykład prawdziwie chrześcijańskiego rycerza. Z klasztorów szła wtedy reforma kościelna, której najbardziej godnym uwagi przejawem historycznym była mediolańska pataria. A nawet pierwsza krucjata (1096-1099) odznaczała się chwalebными pobudkami, wykazywała ducha fascynacji powołaniem uwolnienia miejsc świętych w Palestynie od muzułmańskiej obecności. Rozwój papieskiej teokracji i jej bezpośrednie następstwa (fiskalizm, posługiwanie się własną siłą wojskową itd.) wywoływały żywy odruch oporu u ludu. Katarzy i waldensi oraz inne zespoły świeckich, którym nieobcy jest duch Ewangelii oraz tradycja pierwotnego Kościoła, chcą z Kościoła średniowiecza wykorzenić triumfalizm, jurydyzm, sprzedajność. Doprawdy, to laicy są w tym czasie pierwszymi reformatorami Kościoła, do tego stopnia, że Bonifacy VIII aż zawołał: „Wszyscy to wiedzą, że laicy zawsze byli wrogami kleru!”<sup>32</sup>. Uczciwsza komunikacja i auten-

<sup>32</sup> Bulla *Clericis laicos*, z 1296 roku.

tyczniejsza wymiana myśli dochodzą do głosu w tajnikach sumień kształtowanych bez rozgłosu publicznego, samo bowiem prawo do posiadania prawdy ułatwiało szerzenie się niemal powszechnego przekonania—w chwili gdy w Trydencie, w połowie XVI wieku, rozpoczynał się sobór — o konieczności Kościoła bardziej ewangelicznego i lepiej karmionego zdrową teologią.



# ROZDZIAŁ 2

## Laik w kościelnej mentalności średniowiecza

### 1. Kościół — zgromadzenie wiernych

Często w obecnej twórczości historiograficznej zachodnie średniowiecze jest idealizowane: czas katedr, rycerzy, mnichów, wielkich papieży (na miarę Grzegorza VII, Bonifacego VIII czy Innocentego III), czas świętego Franciszka z Asyżu, opisany w przesłodzony sposób... Inni natomiast lubują się w oczernianiu i „odbrązowianiu”: wiele „historycznych” powieści i wiele utworów sztuk „wizyjnych” (teatr, kino, telewizja) przynależy do tej kategorii jeszcze osiemnastowiecznej i oświeceniowej.

Jednak trzeba dobitnie przypomnieć, że średniowiecze obejmuje niemal jedno tysiąclecie. Sytuacji społeczeństwa i Kościoła w tamtych czasach nie można mierzyć według dzisiejszych kryteriów. Ale jeśli chodzi o miejsce (albo lepiej: sytuację) laika względem duchownego, a tym samym o rzeczywistość urzędu w Kościele, to zauważa się tendencję do cichego usprawiedliwiania historycznej (czyli akcydentalnej) rzeczywistości społecznej przy użyciu aparatu analizy teologicznej. Średniowiecze jest spadkobiercą starożytności. Toteż nic dziwnego, że od III wieku Kościół przybrał ustrój monarchiczny ze wzrastającymi uprawnieniami władzy (początkowo zarząd

wspólnoty był kolegialny). Osoba biskupa jest uświęcona i z takim autorytetem występuje ona wobec władz świeckich, a nawet cesarskich. Wychodzi się od biblijnego i teologicznego określenia Kościoła jako Ludu Bożego, społeczności widzialnej i mistycznego Ciała Chrystusa, Kościoła ziemskiego i Kościoła niebieskiego, z misyjnym posłannictwem powierzonym każdemu ochrzczoneму: głosić Ewangelię Chrystusa, Jego zbawienie, celebrować je „na Jego pamiętkę”. W tej społeczności przeznaczonej do kierowania wierzącymi (ochrzczoneymi) na drodze do zbawienia władza rozgałęzia się na trzy zadania: uświęcać, nauczać i kierować. W związku z teologiczną i teocentryczną naturą Kościoła jego władza ma charakter sakramentalny przez pośrednictwo funkcji służebnych „ministrów kultu”. Pewien nurt teologii twierdzi, że w związku z zanikaniem nadprzyrodzonych charyzmatów przejściowo udzielonych pierwotnemu Kościołowi ustanowiono stopnie hierarchiczne; instytucja zajęła miejsce charyzmatu. To ideologiczne twierdzenie jest bardzo trudne do utrzymania, gdy się zastosuje poważną egzegezę biblijną.

Historia Kościoła jest rozpatrywana przeważnie na polu działalności episkopatu lub papieża, diecezji i zakonów, w proporcji nie odpowiadającej rzeczywistemu udziałowi poszczególnych osób czy instytucji. Uprzywilejowane miejsce przyznawano instytucji, hierarchii ze szkodą (historiograficzną) dla przedstawienia całego życia chrześcijan. Dopiero w konstytucji dogmatycznej Soboru Watykańskiego II *Lumen gentium* (z 21 listopada 1964 roku) udało się zaakcentować nieomyślność w wierze całego Ludu Bożego, a nie samego tylko papieża czy samego soboru: „Ogół wiernych, mających namaszczenie od Ducha Świętego, nie może zbłądzić w wierze, i tę szczególną swoją właściwość ujawnia poprzez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów”<sup>33</sup>. Aż do tego soboru w historiografii kościelnej urząd papieski cieszył się nader wielką powagą z uszczerbkiem dla roli soborów, biskupów i innych członków wspólnoty. Można by jeszcze wydłużyć ten spis przejawów nierównowagi, wspominając ciemnotę, która szerzy się wśród prostych wiernych, wśród „świętych” autentycznych i nie kanonizowanych, wśród mniejszości, wśród

<sup>33</sup> *Lumen gentium* 12.

ofiar wszelkiego typu represji (fizycznej, psychicznej, moralnej, kulturalnej itd.). A przede wszystkim styl rządzenia w Kościele odciśnięty na typowo zachodnich i europejskich wzorcach myślenia i działania. Nieporozumienia z Kościołami Wschodu pozostawiły nieobliczalne wprost skutki, które pozwalają nam usprawiedliwić pewne sposoby rozumienia na Zachodzie wiary i doświadczenia teologiczno-duchowego prawosławia.

Tomasz z Akwinu (+1274) widział w Kościele „zgromadzenie wiernych”<sup>34</sup>. Wierny to wierzący, człowiek wiary. Wiara jest sprawą kościelną, jest wiarą Kościoła. Dlatego kto ma wiarę, zostaje wciągnięty do wspólnotowości w podejmowaniu decyzji odnoszących się do tej wiary. W starożytności miało to miejsce na soborach. Papież Mikołaj I (858-867) pisał o tym do cesarza Michała z Konstantynopola w 865 roku: władca może uczestniczyć w soborach, które omawiają sprawy wiary, gdyż wiara „jest rzeczą wszystkim wspólną i odnosi się do wszystkich w ogóle chrześcijan”<sup>35</sup>. W XIII wieku laik ma dostęp do dwóch zadań kościelnych: „bojowanie dla Chrystusa” (święta wojna przeciwko heretykom i niewiernym) i przepowiadanie<sup>36</sup>. Dzieło nieznanego autora ze środowiska premonstratensów, pt. *Liber de diversis ordinibus et professionibus quae sunt in Ecclesia*, przedstawia różne zakony i stany (kler — laicy) jako odrębne formy włączenia do Kościoła, zaistniałe od samego jego początku<sup>37</sup>. Są tam eremici i mnisi, kanonicy regularni i świeccy, zalicza się do nich także przykładowych laików: wysławia się ojca rodziny, który przyjął Jezusa i Jego uczniów na Ostatnią Wieczerzę. „Albowiem wielu jest w świecie takich świętych mężów, którzy Boga w sercu mają, dzieł Bożych dokonują jak ów setnik Korneliusz, który zanim jeszcze był ochrzczony, dużo dobrego czynił dla ludu, zawsze zwracając się do Boga (...). Tak i wielu innych w świecie sług Bożych dobre uczynki spełnia”<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> E. Dublanchy, *Église*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 4 (1911), kol. 2108-2224; L. Sartori, *Chiesa*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Alba 1977, s. 122-148.

<sup>35</sup> Cyt. w: Y. Congar, *Quod omnes tangit ad omnibus tractari debet*, „Revue historique de droit français et étranger” 35 (1958), s. 210-259.

<sup>36</sup> M. D. Chenu, *Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII<sup>e</sup> siècle)*, w: *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, s. 237.

<sup>37</sup> Tekst w: PL 213, 807C-850C.

<sup>38</sup> Tamże, PL 213, 848B.

Dlatego prawdą jest, że laicy realizują się jako chrześcijanie i jako ludzie duchowi poza zespołami monastycznymi i klerykalnymi<sup>39</sup>. A nawet więcej: około 1100 roku *Anonimo Normanno* chce wyłączyć z użytku słowo „laik”, które jest pogardliwe i niechrześcijańskie, a zastąpić je przez „chrześcijanin”. Znamienny to fakt!<sup>40</sup>. Kronikarz Bernold z Konstancji (+1100) nie waha się twierdzić odnośnie laików: „...którzy z ubioru nie wyglądają ani na kleryków, ani na mnichów, jednakże pod względem zasług nie różnią się od tamtych”; pod względem zasług nie ma różnicy między laikami a klerem<sup>41</sup>. Tym niemniej opat z Cluny, Piotr Czcigodny (+1156), pisał: „Niechże mnisi z mnichami, klerycy z klerykami, a laicy z laikami razem mieszkają, gdyż nie wypada mieszać różne stany, żeby przypadkiem nie było tak jak według poety: «Tak jakbyś widział, jak malarz zaprzęga ludzką głowę w końską szyję, albo zmuszałbyś piękną kobietę od góry, by od dołu przechodziła w rybę». Nie utrzymuję jednak, by święte stany Kościoła, które w jedno łączy prawdziwa wiara i szczerą miłość, mogły być sobie przeciwstawne<sup>42</sup>. Przeto nie jest prawdą, że doskonałość chrześcijańska musi być koniecznie zakonna. Arcybiskup Anzelm z Havelbergu (+1158) w swym piśmie *Epistola apologetica pro ordine canonicorum regularum* utrzymuje, że wypełnianie obowiązków moralnych trzech stanów społeczeństwa to podstawowy warunek doskonałości: „Nie uważam mnicha za dobrego dlatego tylko, że jest mnichem, ale wtedy, gdy jest dobry. I podobnie nie uważam księdza za dobrego dlatego tylko, że jest księdzem, ale wtedy, gdy jest dobry, i jako dobrego go kocham. Ja też laika, dlatego, że jest laikiem, nie uważam za dobrego ani za złego, ale gdy jest dobry albo zły, to albo twierdzę, że jest dobry, albo jako złego ganię. Bóg bowiem nie ma względu na osoby, ale wśród wszelkiego ludu każdy, co boi się Go i czyni sprawiedliwość, jest Mu miły, gdyż On przecież, jak mówi Apostoł, chce, by się wszyscy ludzie zbawili”.

<sup>39</sup> Y. Congar, *Laic et laical*, w: *Dictionnaire de spiritualité* 9 (1976), kol. 90-93

<sup>40</sup> Por. *Die Textedes „Normannischen Anonymus“* red K. Peiler, Wiesbaden 1966, s. 200-201.

<sup>41</sup> Bernold z Konstancji, *Cjronicon* w: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 5 (1844), s. 452-453.

<sup>42</sup> Piotr Czcigodny, *Listy*, ep. 1,16; PL 189,86C.

Słynny jest fragment w *Dekrecie* Gracjana, który w połowie XII wieku szkicuje dwa rodzaje chrześcijan<sup>43</sup>. Pierwszy to kler, oddany służbie Bożej i kontemplacji z dala od zgiełku spraw ziemskich. Gracjan tak dalej rozwija: „Istnieje drugi rodzaj chrześcijan, do którego zaliczają się laicy. «Laos» znaczy [po grecku] lud. Im dozwolone jest posiadanie dóbr doczesnych, ale tylko koniecznych do utrzymania, nie ma bowiem nic nędzniejszego jak dla pieniędzy Bogiem wzgardzić. Laicy mają prawo wstępować w związki małżeńskie, uprawiać rolę, rozstrzygać spory przed sądem, bronić swoich spraw, składać ofiary na ołtarzu, płacić dziesięcinę; tak mogą być zbawieni, byle zła unikali, a czynili dobro”<sup>44</sup>. Jeszcze w 1215 roku IV Sobór Laterański, zwołany przez Innocentego III (+1216), będzie musiał bronić świętości małżeństwa: „Nie tylko dziewice i wstrzemięzliwi, ale i małżonkowie podobający się Bogu przez wiarę i dobre postępowanie zasługują na dojście do szczęścia wiecznego”<sup>45</sup>. Nie bez powodu, gdy się weźmie pod uwagę, że w niektórych środowiskach małżeństwo osądzano ujemnie. Abbon z Fleury (+1104) w swym *piśmie Apologetiats* nie wahał się twierdzić: „Małżeństwo dozwolone jest tylko przez pobłażanie [ludzkiej słabości], aby zapobiec jeszcze głębszym upadkom ciała, tak skłonnego do zła”. Według Alkuina (+804) królestwo niebieskie otwarte jest dla wszystkich bez różnicy płci, wieku, osoby: „Jak wszystkim jednakowo przepowiada się szczęście królestwa Bożego, tak wszelkiej płci, wiekowi i osobie jednako przysługuje wejście doń zależnie od stopnia zasług. Tu nie gra roli rozróżnienie, czy w świecie ktoś był laikiem czy duchownym, bogaczem czy ubogim, młodszym lub starszym, ale każdy stosownie do zasług dobrych uczynków wieczną chwałą ukoronowany zostanie”<sup>46</sup>. Jedyne kryterium oceny stanowić będzie wartość moralna. Opracowując swoje *De virtutibus et vitiis* dla pewnego laika, hrabiego Wido, Alkuin wylicza cnoty, które mu się zdają godne podkreślenia: mądrość, wiara, świętość, nadzieja, czytanie Pisma Świętego, pokój, miłosierdzie, przebaczenie, cierpliwość, pokora, skrucha,

<sup>43</sup> Gracjan, *Decretum*, C. XII, q. I, c. 7; wyd. Friedberg, *Corpus iuris canonici*, I, *Decretum magistri Gratiani*, Graz 195/, kol. 678.

<sup>44</sup> Tamże. Por. też C. XII, q. I, c. 5; wyd. cyt., kol. 677-678.

<sup>45</sup> Kanon przeciw albigensom i katarom; H. Denzinger, A. Schönmetzer (dalej: DS), *Enchiridion symbolorum*, 1967, n. 802.

<sup>46</sup> Alkuin, *De virtutibus et vitiis* c. 36; PL 101, 638BC.

wyznanie grzechów, pokuta, nawrócenie, bojaźń Pańska, post, jałmużna, czystość, przyzwoitość. Unikać należy nienawiści, fałszywego świadectwa, ośmiu wad głównych<sup>47</sup> (pycha, obżarstwo, nierząd, chciwość, gniew, lenistwo, smutek, próżność), nie szukać ludzkiej pochwały. Na końcu zachęca się Widona do wytrwałości w dobrych uczynkach i do praktykowania cnót kardynalnych: roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania<sup>48</sup>.

Biskup i teolog Jonasz z Orleanu (+841/843) jest autorem ważnej rozprawy *De institutione laicali* w trzech księgach, w których opracowana jest etyka laików<sup>49</sup>. Znajdują się tam wskazówki podane już przez Alkuina. Natomiast Jonasz uściśla, że zbawienie laika zależy od spełniania uczynków miłosierdzia w ramach możliwości codziennych obowiązków<sup>50</sup>. W znamienny sposób Jonasz głosi pasterską godność laików: „Nie tylko biskupi, kapłani i diakoni albo też przełożeni klasztorów zwać się pasterzami, ale prawdziwymi pasterzami są także naprawdę wszyscy wierni mający staranie o swój mały dom, któremu przewodzą z należyłą czujnością”<sup>51</sup>. Temat często dzisiaj poruszany! Jak widać, nadawanie rodzinie godności „małego Kościoła” nie powstało w naszej epoce, ale sięga czasów Karolingów. Oczywiście nie wszyscy autorzy średniowieczni podzielają ten pogląd. Honoriusz z Autun szkicuje ciekawą teorię o „sprawiedliwości” laików po rozprawie o doskonałości męczenników, duchownych i mnichów: „Jest także inny stan sprawiedliwych, o których się mówi jako o niedoskonałych, którzy jednakże również zapisani są w Bożej księdze. Są to małżonkowie, którzy po śmierci zostają za swe zasługi przyjęci do najmilszych przybytków”<sup>52</sup>.

Wskutek tego rodzaju zapatrywań wyłania się szczególna sytuacja filozoficzna. Nie można zaprzeczyć, że rola laików w średniowiecznej mentalności zależała także od właściwego pojmowania

<sup>47</sup> Koncepcja ośmiu (a nie siedmiu jak we współczesnych katechizmach) wad głównych została przejęta ze Wschodu. Smutek należy tu oczywiście rozumieć w sensie duchowym, nie psychologicznym (przyp. tłum.).

<sup>48</sup> Tamże, 613C-638C.

<sup>49</sup> PL 106,121D-278B. Por. E. Delaruelle, *Jonas d'Orléans et la promotion du laïc*, w: „Bulletin de littérature ecclésiastique” 55 (1954), s. 221-228.

<sup>50</sup> Tamże, III, 28: PL 106, 272D.

<sup>51</sup> Tamże, II, 16: PL 106,197BC.

<sup>52</sup> Honoriusz z Autun, *Elucidarium*, III, 9; wyd. Y. Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris 1954, s. 444.

roli Boga w świecie. Wszechświat kształtowany jest dwupostaciowo i zarazem jednolicie: dzień i noc, słońce i księżyc, dwoje oczu, ciało i dusza, dwa miecze: do Piotra przynależy miecz słowa, do króla miecz wojenny<sup>53</sup>. Ale każda władza jest święta, od Boga pochodzi, a pierwszym powiernikiem władzy jest rzymski papież, wikariusz Chrystusa i zastępca Piotra<sup>54</sup>. Nadto odkrycie, a raczej, pogłębienie nauki o Eucharystii w XII wieku i następnych ukazuje doniosłość kapłaństwa w średniowiecznym społeczeństwie. Ten aspekt działalności pastoralnej nadaje kierunek eklezjologii i na odwrót. Mnożenie Mszy „prywatnych” ze wszystkimi konsekwencjami logicznie z tego wynikającymi (aż do „fundowania” Mszy, ołtarzy, kościołów i sanktuariów) sprzyja kultowi sprawowanemu przez kler. Odzwierciedla się to również w zakresie terminologii. I tak panujący został nazwany „sługą Bożym” po raz pierwszy na czwartym synodzie w Toledo (633); wizygocki król Wampa jako pierwszy został konsekrowany przez namaszczenie<sup>55</sup>. Odtąd panujący odgrywają czynną rolę w Kościele. Z drugiej strony biskupi będą doradcami państwa. Podczas obrzędu konsekracji cesarz zobowiązuje się bronić Kościoła rzymskiego, rozszerzać go przez podboje i chrzty (także przymusowe) nowych ludów. Tak postępował Karol Wielki (+814) i Otton III (+1002). A kiedy Gelazy I (492-196), pisząc w 194 roku do cesarza Anastazego I, będzie się wypowiadał patetycznie: „Dwie są władze, dostojny imperatorze, które rządzą tym światem: święta władza papieży i władza królewska...”, to po Karolu Wielkim napatykać się już będzie tendencyjne wyrażenie: „Dwie są rządzące Kościołem władze”<sup>56</sup>; czyli Kościół oznacza zarazem ochrzczonych, jak i obywatele państwa.

Tym niemniej zostaje jasno wyrażona idea powszechnego kapłaństwa wiernych. Na przykład Florus z Leone, wkrótce po 838 roku, wypowiada myśl powtórzoną w XI wieku przez św. Piotra Damiana (+1072) i później przez Innocentego III (+1216): „To, co się

<sup>53</sup> Y. Congar, *Les ministères d'Eglise dans le monde féodal jusqu'à la réforme grégorienne*, „Revue de Droit Canonique” 23 (1975), s. 78-97.

<sup>54</sup> M. Maccarrone, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952.

<sup>55</sup> Julian z Toledo (+690), *Liber de historia Galliae* PL 97,766.0 rycie wizygockim zob. R Rado, *Enchiridion liturgicum*, II, Roma 1966, s. 1032-1033. Por. Y. Congar, dz. cyt., s. 85-86.

<sup>56</sup> DS, n. 347; zob. Y. Congar, *L'ecclésiologie d' haut moyen age*, Paris 1969, s. 257-258.

spełnia w sposób szczególny przez posługę kapłanów, ogólnie dokonuje się przez wiarę i pobożność wszystkich”<sup>57</sup>.

## 2. Laicy a duchowni

Rytualizacja funkcji kościelnych jest prawdopodobnie główną przyczyną scentralizowanej organizacji Kościoła; centrum jest tu oczywiście kler. Gdy Kościół uzyskał większą swobodę w IV wieku, „święci” sprawujący urzędy kościelne (biskup, kapłan, diakon) podejmują określoną rolę w kościelnej organizacji. W Nicei w 325 roku zaleca się, by neofita (to znaczy laik!) nie był wyświęcany na biskupa<sup>58</sup>. A w międzyczasie kult doznał znacznej sakralizacji. Utworzono przestrzenne i czasowe etapy w przybliżaniu się do sacrum (ołtarz, naczynia liturgiczne, księgi święte itd.). Wzrasta różnica między duchownym a laikiem, zaś przechodzenie ze świata laickiego do godności kapłańskiej i biskupiej dokonuje się przez następujące po sobie stopnie (które w pewnym zakresie powtarzają starożytny „bieg po zaszczyty” w cesarskim społeczeństwie rzymskim). Element „świecki” (profanum) oddala się od świętości (sacrum). Zaczyna się to już w IV wieku, ale hierarchizacja Kościoła (z różnymi etapami owego „biegu” ku godnościom kościelnym) utwierdzi się na przełomie V i VI wieku. Zarazem rzutowało to na pojęcie społecznego porządku i karności. W prawodawstwie następuje przyporządkowanie między różnymi stopniami misji i funkcji liturgicznych a formami dostępu do nich i obowiązującymi je sankcjami dyscyplinarnymi. To prawda, że istnieją rozmaite etapy nieodzowne przy zbliżaniu się do sacrum i do wtajemniczenia (stąd przekazywanie właściwej wiedzy). Ale nade wszystko ten, na kogo zostaną włożone ręce, będzie miał uprawniony dostęp do sacrum, a zarazem będzie zobowiązany do akceptacji pewnych ograniczeń, przez które odróżniać się będzie od laików. Np. można tu wspomnieć o subdiakonie, który będzie „odseparowany” od reszty świeckości poprzez wyraźne zobowiązanie do celibatu.

<sup>57</sup> Cyt. w: Y. Congar, *Les ministères d'Église...*, s. 96, n. 52.

<sup>58</sup> Por. A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières du cursus clérical*, Paris 1977, s. 412.



Odwrotne zjawisko zachodzi w przypadku niższych funkcji liturgicznych. Powoli tracą one jakiekolwiek odniesienie do sacrum: lektor już nie będzie czytał Ewangelii (i nie będzie miał uprawnień do objaśniania tekstu), akolita już nie będzie dotykał świętych naczyń, egzorcysta nie będzie już spełniał swej specyficznej funkcji. Ich racja bytu polegać będzie jedynie na trzymaniu laików „na dystans” od kapłaństwa. Pozostaną jako symboliczne etapy, znak kościelnej drogi „wzwyż”, ale szczególnie kulturalnej i moralnej (ascetyczno-duchowej) drogi ku osiągnięciu kapłaństwa, odłączonego w sposób widzialny od świeckości i laickości. Powoli laicy tracą prawo udziału w wyborze biskupa, a zachowują jedynie prawo wyrażenia końcowej zgody.

Wejście w styczność z Boskością przez kapłaństwo możliwe jest w ramach owego (powyższego) „biegu”. Znajomość rzeczywistości teologicznej i wtajemniczenie w życie Kościoła skupiają się na kapłaństwie: w pełni na biskupstwie, częściowo na kapłaństwie „drugiego szczebla”, a załączkowo na diakonacie. Jesteśmy tu już bardzo dalecy od wspólnoty apostołskiej, w której charyzmaty były na usługach tejże wspólnoty... Już „tradycja apostołska” rozróżniała wielość charyzmatów: przede wszystkim charyzmaty kultowe, tj. biskupstwo oraz kapłaństwo i diakonat, do których dopuszcza biskup. Inne charyzmaty użyteczności wspólnotowej to lektor i wdowa. Lektor jest spadkobiercą nauczyciela — podejmuje funkcję pedagogiczną, dydaktyczną. Ale później, podobnie jak wdowa, lektor będzie wyrazem już tylko posługi, nie charyzmatu. Kościół starożytny nie zna jeszcze wspólnotowego charyzmatu dziewictwa i daru uzdrowień. Dziewictwo jest darem jednostkowym, uzdrawiacz zaś wzbudza mieszane uczucia, gdyż trudno udowodnić Boskie pochodzenie jego lekarskich uzdolnień. Stworzenie subdiakonatu jest wynikiem wspólnotowej decyzji, nie zaś funkcją charyzmatyczną. Jest to dowód na przewagę rzeczywistości służby nad charyzmatem: podkreśla się raczej funkcjonalność i bezpośrednią użyteczność, a nie darmowy dar Ducha Świętego. Z tego powodu zrozumiała jest trudność w odnalezieniu konkretnego miejsca dla laika. W ostatnim 25-leciu XI wieku Bonizone z Sutri (+1089-1094) w swym sławnym *De vita Christiana* definiuje laika w odniesieniu do chrztu, a nie w stosunku do duchownego. Stwierdza on rzeczywistość trzech stanów (rzemieślnicy,

kupcy, rolnicy) i uściśla zasady „prawowitego ich związku”<sup>59</sup>. Laicy są prawdziwymi chrześcijanami, gdyż wyrzekli się świata; są w pewnym sensie „zakonnikami” posłusznymi regule Ewangelii. Dlatego nie brak głosów wychwalających ich cnoty. Podejmując myśl Bedy Wielebnego (+735), Jonasz z Orleanu nie waha się głosić pasterskiej funkcji ojca rodziny Gerhoh z Reichersbergu w XII wieku przypisuje laikowi cierpliwość Hioba, zakonnikowi czystość Daniela, księdzu roztropność Noego (który umiał pokierować arką)<sup>60</sup>. Jest to wywód oparty na trójdzielnej koncepcji społeczeństwa<sup>61</sup>. Jak uznaje się, że społeczeństwo wsparte jest na trzech filarach (kapłaństwo, monarchia, uniwersytet), tak Kościół dzieli się na kapłaństwo (które kieruje Kościołem), monastycyzm (uciekający od świata) i wiernych (małżonkowie, którzy zamieszkują świat)<sup>62</sup>.

W innej perspektywie wprowadza się rozróżnienie między uczonymi (tj. klerem) a nieuczonymi (tj. laikami), przez co, nawiasem mówiąc, podkreśla się znaczenie kultury<sup>63</sup>. A kanoniczny stan laików brany jest pod uwagę tylko w odniesieniu do apostołskości działalności kleru i mnichów. W kanonicznych zbiorach średniowiecza sformułowano taką osobliwą myśl: racją bytu laika jest być podsumowującym punktem i kresem dla urzędowego działania kleru<sup>64</sup>.

Liczne teksty dotyczące laików w pismach odnoszących się do walki o inwestyturę są polemiczne, dlatego ich interpretacja wymaga ścisłego klucza w odczytywaniu. Reforma gregoriańska, która powstrzymała wtrącanie się władz świeckich w sprawy kościelne, domyślnie stwierdza możliwości działania i godność laika. Feudal-

<sup>59</sup> Bonizone z Sutri, *Devita christiana*, Berlin 1930.

<sup>60</sup> Gerhoh z Reichersbergu, *Expositio in Ps.33*, w: *Opera omnia*, Romae 1956, s. 202.

<sup>61</sup> *La società trinitaria: un'immagine medievale*, red. M. L. Picascia, Bologna 1980.

<sup>62</sup> Tamże, s. 7 i 41-42; por. też Grzegorz Wielki, *Moralia*, I, XIV 20.

<sup>63</sup> Na temat kultury i przeciwstawienia duchowny - laik, często zredukowanego do ujęcia latynista — prostak, zob. E. le Roy-Ladurie, *Scambi culturali: Montaillou all' inizio del XIV secolo*, w: *Alfabetizzazione e sviluppo sociale in Occidente*, red. H. J. Graff, Bologna 1986, s. 68. Literatura bardziej ogólna: J. W. Thompson, *The Literacy of the Laity in the Middle Ages*, Berkeley 1939; G. H. Russel, *Vernacular Instruction of the Laity in the later Middle Ages in England*, „The Journal of Religious History” 2 (1962-1963), s. 98-115; Y. Congar, *Clercs et laics au point de vue de la culture au moyen age*, „Laicus” = *sans lettres*, w: *Studia mediaevalia et mariologica. Melanges C. Balic*, Roma 1971, s. 309-332; C. Frova, *Istruzione e educazione nel medioevo*, Torino 1973 („Documenti della storia”, 5).

<sup>64</sup> L. Prosdociami, *Lo stato di vita laicale nel diritto canonico ddei secoli XI e XII*, w: *Laici nella „societas christiana” dei secoli XI e XII*, Milano 1968, s. 56-77.

ne społeczeństwo zdaje sobie już sprawę z różnicy roli i zadań. Na przykład laicy budują kościoły, a obok nich stawiają inne budynki: „własne” kościoły, prywatne kościoły postawione na niekościelnej parceli. Czuwają nad przebiegiem sprawowanej w nich posługi apostolskiej, dobierając sobie kapłanów odpowiedzialnych za działalność świętego urzędu. Jest to jednym z powodów konfliktu, do którego Stolica Apostolska będzie na długo wciągnięta. „Mieszanie stanów” następuje zresztą i na innej płaszczyźnie: w tej samej epoce (czyli w XI i XII wieku) prawie wszyscy mnisi przyjmują święcenia kapłańskie (także w eremickim zakonie cysterskim), zaś duchowni łączą się w struktury życia wspólnego na podobieństwo mnichów.

Laików osądza się ujemnie. Według Gracjana, który powtarza twierdzenie z dekretaliów pseudo-izydorskich, laicy są wrodzy względem biskupów, bo nie są zdolni do prowadzenia życia czystego i poważnego i dlatego nie mają prawa oskarżać duchowieństwa. „Że laicy nie mają prawa oskarżać biskupów, zachowywano to do tychczas i obecnie ustalono, gdyż przykładowego życia nie prowadzą i niezmiennie wrogo (*infesti*) przeciw nim występują”<sup>65</sup>. Przymiotnik *infestus* ma znaczenie ujemne: nieżyczliwy, niegodny zaufania, podburzający, wrogi, sprzeciwiający się, zagrażający. Podejmie ten wyraz Bonifacy VIII (1294-1303) w swoim dekretale *Clericis laicos infestos* i bulli potępiającej Filipa IX króla Francji, *Unam sanctam* z 18 listopada 1302r.<sup>66</sup>. Nie można wszakże zapominać o zaszczytnym udziale laików (i duchownych) w reformie gregoriańskiej, w staraniu o oczyszczenie Kościoła, o większą świętość kleru z równoczesnym przeciwstawieniem się nepotyzmowi i symonii. Najgłośniejszym zjawiskiem w tym względzie jest pataria w Mediolanie<sup>67</sup>. Był to ruch za powrotem do zasad ewangelicznych i do uległości papieżowi; najcięższym zarzutem przeciwko patarenom było zwalczanie korupcji wśród kleru. Przy osądzaniu kleru i Kościoła patareni powołują się na Pismo Święte. W ten sposób laicy odrzucają trójdzielny podział społeczeństwa, wypełniając pomocniczo zadanie powierzone Stolicy Apostolskiej w Rzymie<sup>68</sup>. Sukces tego przedsięwzięcia świadczy

<sup>65</sup> Gracjan, *Decretum*, c. II, q. 7; c. 5.

<sup>66</sup> L. Prosdocimi, dz. cyt., s. 62.

<sup>67</sup> C. Violante, *I laici del movimento patarino*, w: *I laici nella „societas christiana”...*, s. 597-687; *La Pataria. Lotte religiose e sociale nella Milano dell' XI secolo*, red. P. Golinelli, Milano 1984.

o wartości i intensywności ludowych pragnień uczestnictwa w życiu Kościoła i o świadomości bycia odpowiedzialnym za całość ciała kościelnego. Oczywiście nie cały lud był z patarią. Zachowanie się ludu bywa często zmienne, ale kto bierze w niej udział, ten potwierdza także „głębokie pragnienie, by coraz więcej warstw ludności brało udział w sprawach państwa”<sup>69</sup>. Jest to również autentyczny „wojujący katolicyzm”<sup>70</sup>.

Ten sam sukces, jaki odniosła mediolańska pataria, stał się udziałem grup kaznodziei pielgrzymujących po Francji, Flandrii, Niemczech<sup>71</sup>. Uzyskują oni to, że lud bojkotuje posługi liturgiczne i sakramentalne sprawowane przez niegodnych kapłanów. Bernold z Konstancji (+1100) pisze o zapale, jaki zapanował wśród laików, że wielu wieśniaków zrobiło składkę ze swoich dóbr, by odżył ideał pierwotnej wspólnoty<sup>72</sup>. „Samouwielbienie stanu duchownego i zakonnego jest faktem historycznym, co w pewnym stopniu tłumaczy pewne buntownicze poruszenia laikatu w XI wieku”<sup>73</sup>. I jeszcze: „Pierwsze próby tłumaczenia na język ludowy Ewangelii i pewnych wyjątków z Ojców odślaniają pragnienie laików, by zdobyć zrozumienie Pisma Świętego, jakie mają duchowni”<sup>74</sup>. Wielu laików pragnie gorąco doskonałości nieklauzurowej, jaką się spotyka wśród eremitów, u braci szpitalnych, u beginek, u pokutników. A kiedy Aleksander III (1159-1181) zatwierdzi wojskowy Zakon Św. Jakuba od Miecza mogący przyjmować w swe szeregi również i zaślubionych, będzie to próba „przeniesienia środka ciężkości ślubów zakonnych z celibatu na ślub posłuszeństwa. I wtedy zrodzi się wielka pokusa, aby stan zakonny udostępnić również małżonkom ze stanu laickiego”<sup>75</sup>.

<sup>68</sup> P. Golinelli, dz. cyt., s. 44.

<sup>69</sup> Tamże, s. 47.

<sup>70</sup> G. G. Meersseman, *Chiesa e „Ordo Laicorum” nel sec. XI*, w: *Chiesa e riforma nella spiritualità del sec. XI*, Todi 1968, s. 42.

<sup>71</sup> Tamże, s. 43.

<sup>72</sup> Tamże, s. 44.

<sup>73</sup> Tamże, s. 69.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Tamże. Bulla Aleksandra III w: PL 200, 1025; w roku 1209 potwierdził ją Innocenty III (PL 216,206)

### 3. Emancypacja laikatu

Już po reformie gregoriańskiej, w XIII wieku, teologia wypracowuje naukę o siedmiu sakramentach. Ale te sakramenty są przeważnie klerykalne w tym znaczeniu, że są udzielane przez duchownych (za wyjątkiem rzadkiego wypadku chrztu udzielanego przez laika w nagłym położeniu). Zachowały się co prawda pewne średnio-wieczne świadectwa z czasów Karolingów o „spowiedzi” przed laikami, mówią o niej niektóre „pieśni o bohaterskich czynach”. Ale to była praktyka przygodna, nie zmierzająca do upowszechnienia.

Wybitną rolę w emancypacji laikatu odegrały arcybactwa pod inspiracją franciszkańską i dominikańską. Powoli, już od XII wieku, nastąpiła zmiana mentalności, i jest ona już nieodwracalna. „Liczy się nie stan, ale sposób zachowania się w nim, albo, co na to samo wyjdzie, pierwszeństwo w osiągnięciu zbawienia nie od tego zależy, czy się jest duchownym, czy laikiem. W zdawaniu przed Bogiem rachunku liczyć się będzie odpowiedzialność za swoje powołanie, w jaki sposób wykorzystano się swoje talenty, całokształt zachowania w sytuacjach, w jakich życie człowieka postawiło”<sup>76</sup>.

Tę mentalność można odczytać w apologetycznym liście, już cytowanym, Anzelma z Havelbergu; mentalność gotową uwzględnić pierwotną rzeczywistość chrztu i wyniki w dążeniu do świętości<sup>77</sup>. Gerhoh z Reichersbergu w XII wieku pisał: „Ten, co we chrzcie prawdziwie wyrzekł się diabła i wszystkich spraw jego i jego pokus, nawet gdy nigdy nie zostanie księdzem lub mnichem, jednak niech będzie pewny, że wyrzekł się świata (...). Czy to będą bogacze lub biedni szlachcice albo słudzy, kupcy lub wieśniacy, krótko mówiąc, o ile się uważają za prowadzących życie chrześcijańskie, mają się wyrzec wszystkiego, co jest z nim nie do pogodzenia, natomiast iść za tym, co jest z nim zgodne”<sup>78</sup>.

Rozwój eklezjologii i pogłębienie nauki odnoszącej się do mistycznego Ciała Chrystusa składają się na dalsze czynniki dojrzewania laikatu. Hugo od św. Wiktora (+1141) potwierdzi naturę tego

<sup>76</sup> E Brezzi, *Discorso conclusivo*, w: *I laici nella „societas Christianas*. 704.

<sup>77</sup> *Epistola apologetica...*, 16.

<sup>78</sup> Gerhoh z Reichersbergu, *Liber de aedificio Dei*, 43: PL194,1302.

„całego Ciała Chrystusa, którym jest Kościół w całości”; Kościół, w którym spotykają się dwa stany jak dwa boki ciała<sup>79</sup>. Powoli również również świadomość autonomii wartości ziemskich<sup>80</sup>. Rodzi się nowa społeczność, oblicze średniowiecza mało jeszcze dotychczas znane wskutek ubóstwa bezpośrednich danych, z których by można skorzystać, a które poza tym często są zniekształcone przez uprzedzenia romantyczne, apologetyczne albo laicyzyczne. Trzeba by tu uwzględniać także różne formy nacisku na tego, który myślał (lub działał) inaczej, niż ogólnie było przyjęte. Inkwizycja nie zrodziła się po Soborze Trydenckim, ale tortury przy badaniu stosowały już w XIII wieku niektórzy franciszkanie i dominikanie (żeby nie sięgać do jeszcze wcześniejszego średniowiecza...) i już od końca XII wieku dawały się zauważyć niebezpieczne znaki nietolerancji. Nie wszyscy byli tak otwarci jak Piotr Czcigodny (+1156), opat w Cluny, który przyjął nieszczęsnego Abelarda (+1142) prześladowanego przez Bernarda z Clairvaux (+1153). „Laickość” cesarza Fryderyka II (+1250) nie będzie mile widziana przez rzymskich papieży, ale za wcześnie było jeszcze wtedy na dopuszczenie pojęcia „laickości państwa”. Między XIV a XV wiekiem będzie się rozprawiać, bez dojścia do konkretnych wniosków, o możliwości kochania ojczyzny bardziej od własnej duszy<sup>81</sup>. Parę wieków później odrodzenie i humanizm dołożą swój przyczynik do tych średniowiecznych powikłań.

#### 4. Podsumowanie

Zamykając te krótkie zapiski, trzeba zauważyć, że średniowiecze w swoim długim trwaniu nie miało jednej i jednolitej fizjonomii. Model społeczeństwa, zasadniczo trójdzielny, powodował zróżnicowania, których początki i uzasadnienia historyczne i kulturowe sięgały zapewne już epoki rzymskiej (stan senatorski, żołnierski i ple-

<sup>79</sup> Hugo od sw. Wiktora, *De sacramentis*, II, 3: PL 176, 417. Por. C. D. Fonseca, *Discorsodiapertura*, w: *I laici nella „societas christiana”* ...s.17.

<sup>80</sup> Ullmann, *Individuo nel medioevo*, Bari 1983.

<sup>81</sup> G. Tognetti, *Amare la patria più che l'anima. Contributo per la genesi di un atteggiamento religioso*, w: *Studi sul Medioevo offerti a Rafficella Mcnghen*, II, Roma 1974, s. 1011-10267

bejski). W wiekach wczesnego średniowiecza łacińskiego rozróżnianie „stanów” będzie wypracowane według ich ścisłych zadań, czego dowodem stanie się choćby architektura kościołów, a także liturgia<sup>82</sup>. Rodzenie się duchowości laików w epoce Karolingów i potem znajdzie odbicie w świadectwie świętych, w rodzaju np. Homoboniusza z Kremony (+1197), człowieka pokoju i miłości, który znaczną część dochodów zdobytych przez pracę w kupiectwie przeznaczał na udzielanie pomocy innym. Często przewaga osobistych wartości ascetycznych ze szkodą motywów wspólnotowych i społecznych jest cechą charakterystyczną praktyki pastoralnej i prawodawczej na soborach i synodach w średniowieczu. Doskonałość miała polegać na dążeniu do osobistego zbawienia; na drugi plan schodził wymiar wspólnotowy rzeczywistości zbawienia. W wielu przypadkach ta mentalność utrzymuje się aż do dzisiaj: cały wysiłek kościelny skupia się na przygotowaniu duchownych, bardzo rzadko wypracowuje się coś na przygotowanie laików do wypełniania ich zadań na każdy dzień. Warto byłoby podjąć badanie rozmaitych „nie wypadła” wygłaszanych w ciągu wieków, do których sprowadzało się duchowość świeckich. Prawdopodobnie jedną z przyczyn procesów, które zostały poddane krótkiej analizie na poprzednich stronach, przyczyną, którą należałoby szerzej omówić dla zrozumienia tych procesów, jest koncepcja „jurysdykcji” kościelnej, zwłaszcza biskupiej, która rozrasta się w samoświadomości duchownych Kościoła od średniowiecza począwszy aż po nasze czasy<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> E. Cattaneo, *La partecipazione dei laici alla liturgia*, w: *I laici nella „societas Christiana”*, s. 396-423; J. Hubert, *La place faite aux laïcs dans les églises monastiques et dans les cathédrales aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, tamże, s. 470-487.

<sup>83</sup> Np. przypadek ukazany przez W. Hartmanna, *Il vescovo come giudice. La giurisdizione ecclesiastica su crimini di laici nell'alto medioevo (secoli VI - IX)*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia” 4 (1986), s. 320-341. Na temat problemu sprawiedliwości społecznej i ruchu „treuga Dei” zob. uwagi (czasem wzajemnie opozycyjne względem siebie) w: J. Gernhuber, *Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Mainzer Reichslandfrieden von 1235*, Bonn 1952 („Bonner rechtswissenschaftliche Abhandlungen”, 44); H.W. Goetz *Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform. Zu den Zielen und zum Wesen der Frühen Gottesfriedenbewegung in Frankreich*, „Francia” 11 (1983), s. 193-239.

## **CZEŚĆ III**

**Antoni Blasucci OFMConv**

# **DUCHOWOŚĆ PÓŻNEGO ŚREDNIOWIECZA**



## Słowo wstępne

Pozostawiając za sobą dwa okresy historii duchowości chrześcijańskiej — ten patrystyczny, który był świadkiem chrześcijaństwa zasłuchanego w mądrości ojców Kościoła, i ten początkowego średniowiecza, kiedy chrześcijaństwo, przede wszystkim w zachodnim monastycyzmie, poprzez klasztory znajdowało jasne światła kultury i przeżywanej duchowości, wyjątkowe dziedzictwo oświecenia i dojrzałości wiary—wejźmy do drugiej połowy średniowiecza, która zaznacza się radykalnym przełomem w ogóle, a szczególnie w dziedzinie duchowości.

Jest to rzeczywiście na polu duchowym okres nowości przez szczególne wyrazy życia religijnego, które różni się od przeszłego nowym rodzajem organizacji społeczno-duchowej, charakteryzującej się braterstwem (*fraternitas*). Te nowe trendy znajdują odzwierciedlenie i swój wyraz w świecie laików poprzez spontaniczne ruchy ludowe kładące szczególny nacisk na ubóstwo i Ewangelię. Ma to uzasadnienie jako odruch ratowania będącego wtedy w upadku chrześcijaństwa i jako pragnienie powrotu do Ewangelii.

W istocie rodzi się nowa era, która wynika z przeszłości, przeplatanej na zmianę światłem i cieniami, by się otworzyć na nowe horyzonty we wszystkich wymiarach i na wszystkich płaszczyznach:

kulturowej, społecznej, politycznej, ekonomicznej, intelektualnej, duchowej, ale nade wszystko w tym ostatnim wymiarze, w którym późne średniowiecze odznaczyło się swymi wielkimi sukcesami. Dowodem na to uniwersyteckie ośrodki kwitujące w tym czasie i obecność najwyższej rangi mistrzów scholastyki, od św. Alberta Wielkiego do Aleksandra z Hales, od św. Bonawentury do św. Tomasza oraz ich wybitnych uczniów na czele z „Doktorem subtelnym” Janem Dunsem Szkotem, a nade wszystko narodziny zakonów żebraczych.

Pod tę wspólną nazwę „zakony żebracze” podciąga się instytucje zakonne, które dają początek nowemu stylowi religijności związanemu z ubóstwem, ślubowanym tak radykalnie, że zakazane było wszelkie posiadanie dóbr nieruchomych albo dochodów; stąd konieczność uciekania się do żebraniny przez kwestowanie, aby się utrzymać, w połączeniu ze wszystkimi niepewnościami, jakie niesie ze sobą taki styl życia.

Zakony żebracze zjawiają się w historii Kościoła poczynając od pierwszych lat XIII wieku. Ich członkowie zwali się braćmi dla odróżnienia od mnichów, dla podkreślenia wspólnej atmosfery życia, która ich różniła od „monasteru” (eremicko-cenobickiego), i dla wyrażenia opcji za wspólnym życiem (na wzór rodziny) w „konwencie”, bez *stabilitas loci*. Ich obecność w religijnej historii jest dowodem wielorakiego bogactwa życia ewangelicznego, otwartego zawsze na nowe formy wyrazu. Dla informacji historyczno-duchowej roztoczę tu panoramę przedstawiającą poszczególne zakony żebracze na sposób jednego rzutu okiem, zatrzymując się przy każdym jakby na galerii zdjęć autorskich, jednakże nie unieruchomionymi „w szeregu”, ale jako przed obrazami żywymi w ich płodnej obecności w czasie historycznym.

W porządku chronologicznym, na pierwszym miejscu umieszczone są dwa najbardziej rozpowszechnione zakony: „braci mniejszych” i „kaznodziejów”; dwa zakony bliźniacze przez swe pokrewieństwo, zakony, które wycisnęły wyjątkowy ślad na historii Kościoła i chrześcijańskiej duchowości. Potraktujemy je obszerniej osobno, uwydatniając ich szczególny wpływ przez wieki.

Na ile będzie się to mieścić w granicach historycznej epoki, jaka została mi przypisana, to po przedstawieniu zakonów żebraczych

i wybitniejszych postaci duchowych ich historii rozciągnę spojrzenie na inne przejawy duchowe, jak się one objawiały od swego początku w różnych okresach historii duchowości, ciągle jednak przynależąc do średniowiecza, dopóki nie wkroczyły w nową epokę.

# ROZDZIAŁ 1

## Wprowadzenie

Między wczesnym a późnym średniowieczem, tj. między wiekiem XII i XIII, rodzi się nowe zjawisko duchowe: zasadniczo ludowe i laickie ruchy reformy przeciwstawiające się przeciętności i upadkowi życia chrześcijańskiego w tym czasie. Nie były one pozbawione dodatnich wartości, ale niestety skażonych heretycką doktryną, co niwelowało początkowe słuszne intencje.

Wszystkie ruchy heretyckie powoływały się na Ewangelię, a zwłaszcza na ewangeliczne ubóstwo w jego pierwotnej czystości. Nie można podawać w wątpliwość szczerości motywacji, które pobudzały ich pragnienia chrześcijaństwa prawdziwego, ewangelicznego i apostołskiego. Ale wskutek ducha nieufności, którym się kierowały w odniesieniu do hierarchii kościelnej, kończyły opozycją do Kościoła, który przecież chciały reformować i na który początkowo spoglądały nawet okiem pełnym życzliwości i nadziei.

Uczeni, którzy przebadali to zjawisko pod względem historycznym, rozróżniają religijność wykształconą i religijność ludową, z których pierwsza, podbudowana naukowo, okazała się bardziej odporna na błędy, zaś druga, pozbawiona wykształcenia, stawała się łatwym łupem herezji. Opowiedzenie się za Ewangelią, gdy brak kultury teologicznej albo dobrego objaśniającego przewodnictwa,

naraża na dowolne interpretacje „literary” Pisma Świętego bez związku z autentycznym jego sensem, na nadużycie go dla podparcia uprzednich wyborów życiowych, nie zawsze zresztą właściwych. Na pewno Kościół, uprawniony tłumacz Pisma Świętego, daje swoim wiernym (uczonym i nieuczonym) rękojmię co do prawdziwego znaczenia słowa objawionego. Ale gdy jakaś religijność ludowa odrywa się od Kościoła z takiego czy innego powodu i zadowala się subiektywnym zrozumieniem, sądząc, że je odkryła w słowie Bożym, herezja rodzi się bardzo szybko. Wystąpienie Kościoła przeciwko fałszerzom prawdy zawiera się w jego obowiązku bronięcia prawdy. Nie podaje on w wątpliwość ich dobrych intencji, ale nie może tolerować błędnych interpretacji słowa Bożego.

Kościół, interweniując, nie miał zamiaru potępiać głoszonych przez oponentów duchowych wartości, ale postawy heretyckie, które wykoślawiały treść wiary chrześcijańskiej.

To prawda, że niejednokrotnie te interwencje okazywały się drastyczne, gdyż bardziej brano pod uwagę fakt herezji czy buntowniczość przywódców ruchów niż to, o co w gruncie rzeczy walczono: o prostą pobożność, o pragnienie życia ewangelicznego w całej jego czystości, o pełnię życia chrześcijańskiego.

Niektórzy chcieli w tym przeciwieństwie widzieć „antytezę między Kościołem «cielesnym», uczonym, zamożnym, związanym ze światem a Kościołem «duchowym», biednym, prostym, związanym z rzeczywistością życia chrześcijańskiego, konkretnie doświadczanego i przeżywanego”<sup>1</sup>. Ale ta antyteza to raczej slogan o posmaku antyklerykalnym, nie odpowiadający prawdziwej rzeczywistości faktów w ich obiektywnych wymiarach.

Franciszek z Asyżu, „głuptak”, jak się lubił nazywać, i Dominik Guzman, uczony, obydwaj poruszali się w kluczu religijności ludowej, ale ich troską było to, by Rzym potwierdził słuszność ich wyboru (a więc upewnił ich w niej), i to było ich ocalenie, na dobro i ubogacenie samego Kościoła. Tak, to prawda, Kościół tamtego czasu w tak wielu swoich członkach, nawet zakonnych i kapłańskich, nie świecił przykładem i zbudowaniem, okazywał się poraniony i słaby w tyłu swoich działaniach, dając powód do narzekań wielu ludzi

<sup>1</sup> R. Manselli, *Studi sulle eresie del sec. XII*, Roma, 1975, s. 16.

dobrych. Nawet monastycyzm nie był w stanie dostarczyć zdecydowanej pomocy, by dostatecznie odpowiedzieć na nowe problemy, gdyż był zbyt niewolniczo wierny systemowi feudalnemu, przywiązany do miejsca, z opactwami autonomicznymi (a więc wolnymi od zewnętrznej kontroli) i coraz bardziej wzbogacającymi się.

Konieczność reformy głowy i członków Kościoła była ciągle roztrząsana z niepokojem i zrozumieniem naglącej potrzeby, co się jednak uporczywie przeciągało aż do reformy protestanckiej, która niestety poszła w całkiem innym kierunku, z wielkim nieszczęściem dla Kościoła. Ruchy duchowe w średniowieczu chciały być odpowiedzią na tę konieczność reformy, ale poczynając od dołów, bez nadziei na inicjatywę sfer wyższych, choć mimo wszystko wypadało, żeby się te wyższe sfery solidaryzowały z nimi albo przynajmniej z ich intencją. W rzeczywistości historia notuje głuchotę po obu stronach, toteż jej wyrok nie może się redukować, uprzedzając uczciwe zapoznanie się z faktami, do z góry powziętych osądów, które zrzucają wszelką odpowiedzialność za wydarzenia na piastujących władzę w Kościele. Fakty trzeba brać w ich kontekście historycznym, który wymaga uczciwej hermeneutyki w odczytaniu historycznych źródeł. Z tym wyjaśniającym założeniem można przejść do możliwie obiektywnej oceny osób i wydarzeń.

### 1. Albigensi, katarzy, patareni itd.

Pod różnymi nazwami, ale podobne pod względem doktryny i praktyki, figurują różne heretyckie ruchy istniejące między XI i XII wiekiem, ale mające swe konsekwencje również w późniejszych czasach.

We Francji wymienia się albigensów, od ich głównej siedziby w Albi, albo katarów (od greckiego *katharos* — czysty), tzw. celników, we Włoszech patarenów (od pataria = oberwańcy), patarellów albo speronistów (od Hugona Speroniego), a także bułgarów, w Niderlandach pifilów, pipperów, w Niemczech runkelerów.

a) Albigensi, czyli katarzy, być może wschodniego pochodzenia (bułgarscy bogomili?), usiłowali odnowę w Kościele rozpocząć od

powrotu do pierwotnego chrześcijaństwa przez ślub życia wspólnego, ubóstwa i celibatu, od wędrownego przepowiadania i radykalnej surowości obyczajów. Ale ich nauki stanowiły dla Kościoła i chrześcijańskiego społeczeństwa zagrożenie, byli niebezpieczni również przez swój dynamiczny prozelityzm<sup>2</sup>. Za podstawę swej wiary wzięli manichejski dualizm jako wyjaśnienie, skąd pochodzi zło. Materię uważali za coś złego, pochodzącego od przyczyny zła, tj. złego bóstwa. Dlatego brzydzili się małżeństwem, bogactwem, pewnymi potrawami mającymi związek z seksem (mięso, jajka, mleko, sery), przyjemnościami zmysłowymi. Nie uznawali instytucji i budynków kościelnych, przeciwstawiali się wojnie, karze śmierci, przysięgom. Dzielili się na doskonałych, tzn. takich, którzy zobowiązali się ślubem do surowej ascezy, w tym m.in. bezżeństwa, i na wierzących — z większą swobodą życia. Doskonałych włączano do tego stopnia za pomocą tzw. consolamentum, pewnego rodzaju chrztu przez włożenie rąk. Wierzącym udzielano consolamentum dopiero w niebezpieczeństwie śmierci, by im zapewnić zbawienie. Z drugiej strony, kto otrzymał consolamentum, a bał się upaść w grzech, poddawał się ciężkim umartwieniom, jak np. przymieranie głodem albo wykrwawienie — obrzęd zwany endura.

Albigensi mieli rodzaj publicznej spowiedzi, błogosławienie i łamanie chleba, ale nie uznawali Eucharystii i konsekwentnie Mszy, a tym bardziej Wcielenia Słowa. Z drugiej strony zachowali pewną hierarchię: biskupów i diakonów.

Jako pierwszy potępił ich synod w Weronie (1184). Innocenty III, trochę później, ogłosił przeciw nim krucjatę, usprawiedliwioną z punktu widzenia moralnego i społecznego. Byli surowo prześladowani, nieraz w sposób okrutny, co rzucało cień na Kościół, ale jak się to słusznie zauważa, mimo wszystko nie w sposób aż tak bestialski, jak to przedstawia historia kierująca się duchem sekciarskim. Oficjalne potępienie albigensów miało miejsce na Soborze Laterańskim IV (1215).

Św. Dominik poświęcił się ich nawracaniu, posługując się orężem swego ubóstwa, na które albigensi kładli taki nacisk. Św. Franci-

<sup>2</sup> W rzeczywistości za czasów, gdy na stolicę św. Piotra wstąpił papież Innocenty III (1198), byli obecni już w całej Europie: we Francji, w Niderlandach, Anglii, Niemczech, północnych Włoszech, w Bośni, w Bułgarii.

szek otwarcie przeciwko nim nie występował, ale zwalczał ich przez głoszenie doskonałej radości, zwłaszcza w słynnej *Pieśni stworzeń*. Zamiast polemizować naukowo z pesymizmem albigensów odnośnie cierpienia i śmierci, śpiewał hymny na cześć „siostry śmierci” i opiewał szczęśliwość cierpiących. „Bądź błogosławiony, Panie mój, przez tych, co przebaczą dla Twojej miłości i znoszą choroby i utrapienia. Błogosławieni, pozostają w pokoju” (z *Pieśni stworzeń*, strofa 10n.).

b) Patareni narodzili się w połowie IX wieku w Italii, pod przewodnictwem mediolańskich duchownych, wśród których wymienić należy zwłaszcza diakona Arnolda, inicjatora ruchu. Rozszerzyli się na całą Lombardię. Kontestowali miejscowy Kościół. Powoływali się na Pismo Święte. Nie trwali długo — wygaśli po kilku latach.

## 2. Petrobruzjanie i henrycjanie

Dwa prądy uważane za zwiastunów waldensów, z nimi spokrewnione, wzięły nazwy odpowiednio od Piotra de Bruys i Henryka mnicha.

a) Petrobruzjanie. Przywódcą był Piotr de Bruys, kapłan (+między 1126 a 1139/40), który przedstawiał się jako głosiciel nowej wiary, z nową nauką. Posługiwał się nawet przedstawieniami, by robić wrażenie na ludzi, gdy np. w Wielki Piątek, razem ze swoimi zwolennikami, palił krzyże, by sobie na tym ogniu sporządzić pieczeń z mięsa, którą następnie częstował tłum.

Jego nauki robiły wielkie wrażenie na ludziach. Miał wielu zwolenników nawet po swej śmierci na stosie, na którą został skazany. Wielu petrobruzjanów, jak się przypuszcza, dołączyło później do jego pomocnika Henryka mnicha, z którym był związany przez pokrewną naukę i osobistą przyjaźń.

Jeśli chodzi o doktrynę, to de Bruys zachował jedynie Ewangelię i pewne inne części Nowego Testamentu, odrzucając całą resztę Biblii. Jego wkładem był ewangelizm „ekskluzywny i radykalny” ze zmianą pojmowania Kościoła, sprowadzonego do prostego zgromadzenia wiernych wierzących w Ewangelię, z odrzuceniem wszelkiej hierarchii i strony zewnętrznej (liturgia itd.).



Petrobruzjanie udzielali chrztu wyłącznie tym, którzy doszli do używania rozumu, stąd nie uznawali ważności chrztu katolickiego udzielanego niemowlętom, traktując go jedynie jako „obmycie cielesne”, ale nie odpuszczenie grzechu pierworodnego. Uznawali, że do zbawienia potrzeba wiary i chrztu, przy czym zbawienie zależy od osobistej wiary, bez czyjegokolwiek pośrednictwa.

De Bruys uznawał winę Adama i konieczność odkupienia przez Chrystusa, ale nie widział pożytku z publicznych budynków sakralnych, gdyż do Boga można się zwracać wszędzie. Ta jego postawa pochodziła z „radykałnego spirytualizmu”, który wyrażał z pasją przez burzenie powstałych kościołów z intencją obalenia, jak to nazywał, „materialności Kościoła”, by go oprzeć wyłącznie na wierze.

Postawa fałszywej pobożności przywiodła go aż do występowania przeciw krzyżom. Uważał je za „narzędzie tortury, na którym Chrystus cierpiał i umarł”, których dlatego też nie należy czcić, jak się nie honoruje narzędzi tortury. Stąd, według niego, konieczność „usunięcia z pola widzenia” takich potwornych przedmiotów stąd jego obrazoburcze zachowania przeciwko krucyfiksom.

De Bruys zaprzeczył także Eucharystii, nie uznając tym samym ofiary Mszy św., która opiera się na Eucharystii.

Jego Kościół miał być „duchowy”, bez materialności, bez zewnętrznego kultu, bez kapłaństwa, bez budowli sakralnych. Przyjmował wartość zasługującą dobrych uczynków, ale korzystnych tylko dla żywych, którzy je spełniają, bez możliwości wspomaganie zmarłych. Obrazoburcza droga Kościoła jedynie duchowego stała się dla niego, jak wspomniano, drogą na stos, na którym zakończył swe życie.

**b) Henrycjanie.** Jest to ruch związany z petrobruzjanizmem, a zapoczątkował go mnich z Cluny, Henryk, początkowo pełen szacunku dla Kościoła i posłuszny mu, ale po zetknięciu się z de Bruysem pod jego wpływem zerwał z Kościołem, za swoje hasło przewodnie biorąc slogan: „Wyznam, że Bogu posłuszny jestem, nie ludziom”<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Por. R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1975, s. 102.

Powoływał się na Nowy Testament i uważał, że ma prawo do przepowiadania niezależnie od kościelnej władzy. Podobnie jak de Bruys również odmawiał chrztu małym dzieciom, gdyż nie używają jeszcze rozumu. Powoływał się na tekst św. Marka: *Kto uwierzy i przyjmie chrzest...* (16,16). Ponieważ dzieci nie są zdolne do aktu wiary, to nie mogą być chrzczone.

W odróżnieniu od de Bruysa zaprzeczał możliwość przekazywania grzechu pierworodnego, zachowując go dla Adama i Ewy jako ich czyn tylko osobisty. Powoływał się przy tym na wrywki z Pisma Świętego, tłumacząc je według swojego uznania, jak ten z Ezechiela: *Syn nie poniesie ojcowskiej nieprawości* (18,20) i św. Pawła: *Każdy swój ciężar poniesie* (Ga 6,5). A jednak przyjmował chrzest, ale „jako obrzęd świadomego przyłączenia się do wiary chrześcijańskiej”.

Usprawiedliwiał nieposłuszeństwo Kościołowi, utrzymując, że posłuszeństwa mogą wymagać ludzie, którzy posiadają władzę charyzmatyczną, zaś przewodnicy Kościoła władzę taką już dawno utracili, i to ze swojej winy.

Ujęty i potępiony przez Sobór w Pizie w 1134 roku z powodu swych teorii, poddał się, wyrzekając się ich; wyraził nawet gotowość wstąpienia do klasztoru w Citeaux. Jednak ostatecznie do tego nie doszło, a w 1139 roku Henryk od nowa zaczął głosić swoją naukę.

Niestety, jego idee znalazły szerokie przyjęcie u ludu z wielką szkodą dla chrześcijaństwa. W międzyczasie nawet sam św. Bernard interweniował, by pohamować mnicha dezertera, ale Henryk wołał zbiec.

Pojmano go jednak i dostarczono do kard. Alberico, biskupa Ostii, podówczas papieskiego legata we Francji. Dalsze jego dzieje są nieznane, ale wiadomo, że jego herezja była w obiegu jeszcze przez szereg lat.

Aspiracje Henryka, tak jak i de Bruysa, zmierzały do radykalnego ewangelizmu i wyrażały się w misjonarskim zapale poszukiwania Kościoła wolnego od świeckości, powierzchowności, niezależnego od żadnej ludzkiej władzy, ubogiego. Te idee wywierały duże wrażenie wśród ludu, niezdolnego do rozeznania między wymaganiami słusznymi i możliwymi do przyjęcia a czynnikiem heretyckim, który czynił ruch niebezpiecznym.

### 3. Waldensi i humiliaci

Ruch duchowy, który dobrze rozpoczął, który wybrał ewangeliczne ubóstwo, by pójść „nago za nagim Chrystusem” według wyrażenia Roberta z Arbrissel, niestety potem zszedł na błędne tory.

Założyciel, Piotr Valdo (z Vaux-Valdus), zamożny kupiec z Lyonu, poruszony perykopą ze św. Mateusza (19,16-29) i opowiadaniem o świętym Aleksym z Rzymu, opuścił bogactwa oraz żonę i około 1173 roku, po rozdaniu biednym wszystkiego, co mu jeszcze z jego dóbr pozostało, razem z innymi ochotnikami obrał życie apostołskie, poświęcając się przepowiadaniu Ewangelii ubogim. Do tego celu postarał się o przekład Ewangelii i innych ksiąg Pisma Świętego na język romański; przekładu tego dokonali dwaj kapłani, Stefan z Ansy i Bernard Ydros. Z podręcznikiem wypowiedzi dogmatycznych i moralnych zebranych ze świętych Ojców Valdo przebiegał Francję w orszaku swych uczniów, których wysyłał po dwóch, głosząc Ewangelię. Nazywano ich „biedakami z Lyonu”, „ubogimi w duchu”.

Ich ideał szybko się przyjmował u ludu, nie tylko we Francji, ale i gdzie indziej, tak że w krótkim czasie rozprzestrzenili się w Lombardii (gdzie ich zwano „ubodzy Lombardowie” albo humiliaci), w Piemoncie i w Niemczech.

Arcybiskup Lyonu nie patrzył jednak łaskawym okiem na ten ruch, który bez jego pozwolenia przywłaszczył sobie prawo przepowiadania, dlatego Valdowi i jego zwolennikom zakazał głosić kazania. Do tego zakazu się nie zastosowano, motywując to biblijnym nakazem, by głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. I podobnie jak apostołowie (Dz 5,29), tak i Valdo i jego towarzysze oświadczyli, że będą posłuszni bardziej Bogu niż ludziom. Tym gestem odmowy nie chciano jednak zrywać z Kościołem rzymskim. Valdo odwołał się do papieża, będąc pewnym, że nie zakaze mu tego, co Chrystus polecił. Spodziewał się, że otrzyma od papieża i od soboru uznanie życia w dobrowolnym ubóstwie wraz z pozwoleniem na pielgrzymujące przepowiadanie przy posługiwaniu się przetłumaczoną Biblią, która została przesłana kurii rzymskiej do sprawdzenia. Rzym nie miał nic przeciwko wyborowi dobrowolnego ubóstwa, a nawet papież pochwalił Valda za to i uściskał. Zdaje się, że nie zauważono

w przełożonej Biblii nic przeciwnego prawowierności, ale zakazano kaznodziejstwa ze względu na brak teologicznego wykształcenia waldensów i brak inwestytury kanonicznej. Papież zezwolił jednak na kaznodziejstwo w wypadku, gdy kapłani okolicy, w której się waldensi znajdują, o to poproszą. Orzeczenie to zapadło na Soborze Laterańskim III w 1179 roku, za pontyfikatu Aleksandra III.

Niestety, zarządzenie to nie zostało przyjęte i nadal głoszone kazania wbrew wydanemu zakazowi. Wtedy włączył się Rzym, ogłaszając waldensów heretykami i kilkakrotnie ich potępiając (synod w Weronie 1184; synod w Toul 1192). Oderwani od Kościoła, pierwsi waldensi nie zamyślali tworzyć swojej własnej organizacji kościelnej, ale uważali się za dobrowolne bractwo ubogich kaznodziei. Odznaczali się misjonarskim zapałem, łatwym nawiązywaniem kontaktu z ludem i wielkim ukochaniem ubóstwa. A nawet, jak już było zaznaczone, właśnie w dziedzinie ubóstwa Valdo okazał się rewolucjonistą, przedstawiając je jako obowiązek dla każdego, kto chce prawdziwie iść za Chrystusem, a nie jako przywilej niewielu<sup>4</sup>.

Niewątpliwie ruch waldensów przyniósł pewne korzyści, ale niestety przyćmione przez zbuntowanie się przeciw Kościołowi i ześlizgnięcie się w herezję, co nastąpiło szczególnie po zetknięciu z henrycjami. Główne poglądy waldensów zostały zebrane przez Hermenegunda w jego *Contra Valdenses*, a ostatnio też streszczone przez R. Mansellego. Wolne kaznodziejstwo laików zostało przez hierarchię kościelną odrzucone, tym bardziej udzielanie sakramentów, u waldensów natomiast laicy chrzcili, celebrowali obrzędy eucharystyczne i praktykowali wzajemną spowiedź. Waldensi gardzili rzymskim Kościołem, uważając go za prostytutkę, o której mówi Apokalipsa; cesarz rzymski to apokaliptyczny smok, zaś patriarcha jerozolimski to łotr<sup>5</sup>. Później, jak wiadomo, waldensi przyjęli kalwinizm i zorganizowali się w nową hierarchię na miejsce katolickiej, z własnymi biskupami i nauczycielami.

Dla pełnej historii ruchu trzeba tu przypomnieć zabiegi papieża Innocentego III (1198-1216) celem odzyskania dla Kościoła waldensów i ich lombardzkiego odgałęzienia —humiliatów. Innocenty III zadbał nade wszystko, by znormalizować stosunki z humiliata-

<sup>4</sup> Por. R. Manselli, dz. cyt., s. 123.

<sup>5</sup> Tamże, s. 121.

mi. Dla żyjących we wspólnocie (tzw. pierwszego i drugiego stanu; pierwszy został zorganizowany na wzór kanoników regularnych, drugi na wzór monastyczny) polecił ułożyć regułę zakonną opierającą się na regule benedyktyńskiej i augustiańskiej, z pewnymi własnymi dodatkami humiliatów<sup>6</sup>. Dla laików (rodzaj III zakonu) zatwierdzono regułę (tzw. *propositum*) polegającą na określeniu zasad życia religijnego i etycznego: unikanie zbytku w ubiorze, życie z pracy rąk, powstrzymanie się od lichwy i zwrot dóbr nieprawnie nabytych, przekazanie biednym rzeczy zbędnych, spełnianie obowiązków małżeńskich i życie spokojne i uczciwe, prowadzone w pokorze, cierpliwości i miłości<sup>7</sup>. Jako modlitwę, zamiast zakonnych siedmiu godzin kanonicznych, zalecono im odmawianie siedem razy dziennie „Ojciec nasz”, wreszcie wymagano od nich przysięgi na posłuszeństwo przełożonym Kościoła. Poza tym byli zobowiązani, jako laicy, do płacenia dziesięciny. Zezwolono im też, i to była nowość, na niedzielne zebranie w odpowiednim miejscu i za uprzednim zezwoleniem biskupa i głoszenie kazania przez zdolnych do tego braci. Jednak kazania te miały się ograniczać do zachęt moralnych, nie mogły poruszać zagadnień teologicznych. Zebrania te nie wymagały zgody biskupów, z którymi uzgadniano tylko miejsce i godzinę zebrania.

Koncesja ta została przyznana w roku 1201; udało się przez nią uratować ten ruch dla Kościoła. Historia humiliatów zakończyła się w roku 1570, za pontyfikatu Piusa V, kiedy to zostali zniesieni.

Usiłowano też wdrożyć podobne postępowanie dla odzyskania waldensów, oddalonych od Kościoła z przyczyn podobnych jak i humiliaci, ale to się nawet częściowo nie udało. Starania względem humiliatów były ułatwione także wskutek ich zorganizowanego i wspólnego życia istniejącego już przed 1201 rokiem, podczas gdy waldensi byli grupą wędrownych kaznodziejów bez stałego miejsca zamieszkania, nie posiadających własności, liczących tylko na ofiarność swoich słuchaczy. A do tego byli o wiele bardziej rozproszeni niż humiliaci, a ich doktryna była bardziej zróżnicowana i szybciej ewoluowała<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Por. H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo* (tłum. włoskie), Bologna 1974, s. 67.

<sup>7</sup> H. Grundmann, dz. cyt., s. 68.

<sup>8</sup> H. Grundmann, dz. cyt., s. 75.

Dla waldensów idea naśladowania apostołów była przeciwstawna do sukcesji apostołowej w porządku hierarchicznym. Dlatego przyznawali także tak zwanym „pobożnym laikom” władzę sprawowania Eucharystii i spowiadania, podczas gdy równocześnie twierdzili, że katolicy księża powinni dopiero stać się godnymi sprawowania sakramentów. Takie idee bardzo utrudniały ich zjednoczenie z Kościołem, ale nie uniemożliwiały go. Wykazali to zwolennicy Duranda z Huesca, Hiszpanie zwani „ubogimi katolikami” (był to odłam waldensów). Ci zwrócili się do papieża Innocentego III, który ich zatwierdził, udzielając w 1208 roku zezwolenia na dalsze prowadzenie działalności w charakterze ubogich, apostołskich kaznodziei wędrownych, ale z uprzednim wyraźnym uznaniem władzy i nauki Kościoła. „Ubodzy katolicy” w dalszym ciągu żyli jak wtedy, gdy byli waldensami, ale już z prawowierną doktryną i innym duchem — wzywając błądzących do opamiętania, bogaczy do nawrócenia poprzez zwrot niesprawiedliwie nabytych dóbr, do ubożego życia według Ewangelii i do pomocy potrzebującym; sami specjalizowali się w bezinteresownej budowie domów dla innych<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Por. H. Grundmann, dz. cyt., s. 79nn.

## ROZDZIAŁ 2

# Joachim z Fiore i joachimizm

Nie zagłębiając się w rozważanie o innych mniejszych ruchach duchowych tego czasu ze względu na ich zasadniczo lokalne tylko znaczenie czy krótką trwałość czasową<sup>10</sup>, szczególną uwagę poświęcamy tu Joachimowi z Fiore i wpływowi jego idei, które przechodząc przez niezdrowy filtr interpretacji jego entuzjastów, przedostały się do późniejszych dziejów duchowości w XIII i XIV wieku. Postać Joachima jednakże pozostaje ponad to i obok tego, co w jego imię zostało rozpowszechnione. Pod tym względem historia i krytyczne

<sup>10</sup> Można tu wspomnieć wśród innych:

- Ruch Arnolda z Brescii (+1154): capuziati (arnoldyści), którzy głosili wolność i równość we wszystkim.
- Passagieri lub passagini, pokrewni z manichejczykami. Chrystusa uznawali tylko za „najwznioślejsze stworzenie”.
- Sekty „wolnego ducha” pod przewodnictwem Amalryka z Bene (+1206-07) i Dawida z Dinant, szerzycieli formy panteistycznej, potępionej na synodach w Paryżu (1200-1210); wielu zwolenników zostało skazanych na stos przez Filipa Augusta 20 grudnia 1210 roku. Braci i siostry wolnego ducha wyznających idee Amalryka z Bene i Dawida z Dinant potępił również Klemens V w 1311 roku.
- Bracia apostołscy, kierowani przez Gerarda Segarellego, którzy wyznawali mieszaną panteizmu, mistycyzmu i spirytualizmu joachimeckiego. Segarelli zginął na stosie w 1300 roku, ale po nim nastąpił jego brat Dolcino, który razem z „duchową siostrą” Małgorzatą z Trydentu podjął wojażę po Italii, głosząc bliski koniec Kościoła i wzywając duchownych do bezwzględnego ubóstwa, a sobie przypisywał misję reformatora Kościoła. Żył z rabunku. Zorganizowano przeciwko niemu krucjatę trwającą dwa lata. Pojmany wraz z Małgorzatą i innymi zwolennikami, został skazany na śmierć w 1307 roku.

studia oddały mu sprawiedliwość. Jego postać i nauka są obecnie przedmiotem *żywego* zainteresowania specjalistów.

Podajemy tu parę szczegółów historycznych odnośnie jego osobowości i duchowego posłannictwa. Uwagi te pozwolą zrozumieć jego wpływ również w czasach późniejszych.

Urodzony w Celica w Kalabrii około 1130 roku, olc. 1155 r. wstąpił do cystersów i został wyświęcony na kapłana. Obdarzony był wyjątkowymi uzdolnieniami intuicji, posiadał również bogatą kulturę literacką i teologiczną. W latach 1182-83 przebywał w opactwie cysterskim Casamari, zajęty trzema swymi utworami: *Zgodność obydwóch Testamentów*, *Wykład Apokalipsy* i *Psalterz o dziesięciu strunach*. Do pisania zachęcał go także papież Lucjusz III, który przebywając wtedy w Veroli (Frosinone), z wielkim podziwem przysłuchiwał się jego wykładowi Pisma Świętego i *Zgodności obydwóch Testamentów*. Jednak po powrocie do Kalabrii Joachim nie znalazł zrozumienia u swoich współbraci, którzy go oskarżali, że się bawi „próżnymi genealogiami mistyczno-alegorycznymi i prorocत्वami<sup>11</sup>. Składano na niego donosy do Stolicy Świętej. Joachim poczuł się w obowiązku, by sprawę wyjaśnić przez zwrócenie się do papieża Urbana III, który w tym czasie znajdował się w Weronie. Joachim został przez papieża przyjęty, wysłuchany, a nawet zachęcony i upoważniony do dalszego pisania. Klemens III, następca Urbana, przesłał Joachimowi do Kalabrii zachętę datowaną dnia 8 czerwca 1188, aby dokończył swe egzegetyczne dzieła, w intencji, że je potem podda osądowi Stolicy Świętej. Joachim tymczasem, udając się do Pietralty w 1189 roku razem ze współbratem zakonnym Ranierim, zaplanował nowe zgromadzenie, które urzeczywistnił, zakładając Protocenobium Świętego Jana w Fiore. To się nie spodobało jego współbraciom, którzy go, wraz z Ranierem, uważali za „odstępców i zbiegów”. Natomiast papież Celestyn III rad był dokonaniom Joachima w jego fundacji i zatwierdził mu regułę pod datą 25 sierpnia 1195 roku. W 1200 roku, po ukończeniu swoich dzieł, Joachim poddał je pod osąd Stolicy Świętej. Umarł 30 marca 1202 roku wskutek choroby, jakiej się nabawił w podróży do Canale. Opinia świętości Joachima da Fiore utrzymywała się długo wśród mnichów i ludu, przyczyniła się też

<sup>11</sup> F. Russo, *La figura storica di Gioacchino da Fiore*, w: *Storia e messaggio di Gioacchino da Fiore*, S. Giovanni in Fiore, 1980, s. 13.



do uznania go za błogosławionego w zakonach benedyktyńskich, zwłaszcza u cystersów.

Odnosnie myśli Joachima, jak zobaczymy, nie ma zastrzeżeń z wyjątkiem jednego zdania o Trójcy Przenajświętszej, zawartego w jego dziele: *O jedności Trójcy Świętej*, potępionego przez Sobór Laterański IV jako podważające tożsamość istoty w Bogu<sup>12</sup>. Jednak Kościół uznawał dobrą wiarę Joachima, zawsze gotowego do odwołania swych błędów, tym bardziej że swoje rozprawy poddał pod jego osąd. I Kościół dał temu wyraz ustami Honoriusza III, który pisząc do biskupa Lukki drugiego grudnia 1216 roku, utrzymywał, że mimo zdania potępionego przez Sobór Laterański IV Joachima należy uważać za „męża katolickiego”<sup>13</sup>.

Warto tu przedstawić Joachimową koncepcję trzech czasów (albo trzech stanów lub królestw) w dosłownym rozumieniu przez autora. Jest to właściwe Joachimowi spojrzenie na historię poprzez Biblię, które trwanie świata dzieli na trzy czasy, względnie na trzy stany: pierwszy od Adama do Chrystusa, drugi od Chrystusa do czasu pisarza (Joachima da Fiore), trzeci, który ma się zacząć powrotem Eliasza i trwać aż do końca świata. Czas pierwszy charakteryzuje się panowaniem prawa; drugi to królestwo łaski, z Ewangelią; trzeci będzie królowaniem Ducha Świętego, do czego przygotowaniem był św. Benedykt, a czas ten odznaczać się będzie przez w pełni triumfujący monastycyzm w doskonale rozwiniętej duchowości.

Ten trzeci stan nastrocza trudności w objaśnieniu, zwłaszcza wtedy, gdy chodzić będzie o ścisłe rozróżnienie u Joachima „literary” tekstu i myśli autora. Joachim, mówiąc o tym czasie, jasno oświadcza, że w grę wchodzi nie „uzupełnienie historycznej ekonomii zbawienia, Ewangelii Chrystusa” z nadejściem „Ewangelii” Ducha Świętego, czyli przez jakieś przyszłe nowe objawienie, ale będzie to ta sama ekonomia chrześcijańska, tyle że podniesio-

<sup>12</sup> Por. DS, n. 431n. Joachim dopuszczał w Bogu jakąś kolektywną jedność trzech Osób, co się składało na rodzaj trójbóstwa, w przeciwieństwie do nauki katolickiej o jedności istoty w Trójcy Osób. Joachim oskarżał Piotra Lombarda o herezję, gd/ż z przyjęcia w Bogu jednej natury „nierodzącej ani zrodzonej, ani pochodzącej” wynika czworakość, czyli trzy Osoby i ta wspólna natura „jakby czwarta”. Sobór tymczasem potwierdził naukę Lombarda jako swoją. Została w niej zachowana jedność istoty Osób w Trójcy Świętej, podczas gdy „kolektywna jedność Osób” Joachima znosiła jedność w Bogu, gdyż miałby miejsce tryteizm: trzy bóstwa.

<sup>13</sup> Por. E Russo, dz. cyt., s. 17.

na na wyżyny doskonałości, gdzie usunięty będzie kontrast między „literą” i „duchowym znaczeniem” ewangelicznego prawa. „Wieczna Ewangelia” Ducha Świętego nie jest, według Joachima, jakimś nowym Pismem Świętym, ale Pismem Świętym w swoim trzecim stanie, czyli w swym najwznioślejszym i duchowym znaczeniu<sup>14</sup>. Joachim odrzucał ideę „trzeciego Testamentu” i nowego objawienia, gdyż wszystko dokonywać się będzie w ramach Nowego Testamentu, który jest „królestwem Chrystusa”, ale dokonywać się jako dopełnienie, gdzie działanie Ducha Świętego doprowadzi do „pełni wieku Chrystusowego”, do „miary wielkości” Chrystusa, o której mówi św. Paweł (Ef 4,13).

Tak rozumiana doktryna o trzech stanach nie stwarza trudności w akceptacji, gdyż ten trzeci stan, czyli „epoka Ducha”, utożsamia się z wiekiem pełni Chrystusowej, kiedy to nastanie „nowy lud, który będzie duchowy i mądry, gdyż w nim Chrystus jeszcze bardziej będzie królował”<sup>15</sup>.

W myśli Joachima trzeba wziąć pod uwagę aspekt antropologiczny i egzystencjalny człowieka, który się rozwija, odrywając się od tego, co doczesne, aż do osiągnięcia wyższej formy uduchowienia: „człowieka duchowego”, „męża doskonałego”, który jest punktem docelowym tego rozwoju, a którego modelem (prototypem) miał być kontemplacyjny *novus ordo* właśnie taki jak ten założony przez Joachima (Protocenobium św. Jana). Wtedy ludzkość osiągnie pełną wolność duchową, która niesie z sobą zachowanie od błędu i grzechu oraz uwolnienie od wszelkiej niewoli historycznej i społecznej<sup>16</sup>.

Niestety, ta prawowierna myśl Joachima została przeinaczona przez tych, którzy czytając go, nie umieli odnaleźć jej autentycznego znaczenia. Przypisywali trzem wiekom Joachima znaczenie, które ani na myśl autorowi nie przyszło, ani w jego pismach się nie znajduje.

<sup>14</sup> Por. A. Grocco, *Genesis significato de Wet d dello Spirito*, w: *Storia e messaggi di Gioacchino da Fiore*, str. 218nn.

<sup>15</sup> Gioacchino da Fiore, *Zgodność obydwóch Testamentów*, V, c. 67.

<sup>16</sup> Por. A. Grocco, dz. cyt., s. 219-220. Co się tyczy kwestii prawowierności Joachima, to warto jeszcze dodać, że odrzucał on całkowicie i piętnował ostro wszystkie współczesne mu herezje.

Joachimici, podejmując rozpowszechnienie myśli mistrza, zupełnie wypaczyli ideę podziału historii świata w kierunku gruntownie odbiegającym od myśli zamierzonej przez Joachima. Podział historii świata na trzy okresy joachimici tłumaczy tak: okres Ojca do przyjścia Chrystusa, okres niedoskonały; okres Syna, okres już mniej niedoskonały; okres Ducha Świętego, doskonały okres, który według nich trwać będzie do końca świata. Poglądy tego typu były kilkakrotnie oficjalnie potępiane. Joachim mimo to w dalszym ciągu był żywy, zwłaszcza w środowiskach franciszkańskich. Trzeba jednak odrzucić oskarżenie o jego wpływ na św. Bonawenturę. Pojmowanie historii u św. Bonawentury przypomina raczej ujęcie Augustyńskie, a nie Joachima. Natomiast można joachimizm w pewnym stopniu znaleźć u franciszkanów: Jana Oliviego, Hubertyna z Casale, Angelo Clareno, u spirytuałów i u biczowników znajdujących się pod kierownictwem Rainera Fasaniego z Perugii, u braci apostołskich Dolcino Segarellego, u braci wolnego ducha, u beginów i begardów, u Arnolda z Villanovy. Pewien wpływ Joachima napotkać można też u Jakuba z Todi, a nawet u Dantego Alighieri.

## ROZDZIAŁ 3

# Święty Franciszek z Asyżu i zakon braci mniejszych

„Nowy człowiek w nowej epoce” — tak go określił historyk J. Lortz<sup>17</sup>, „Z nim rozpoczęło się przebudzenie świata i weszła jutrzienka, dzięki której kształty i kolory widziało się w nowym już aspekcie”, jak jeszcze powie inny pisarz, konwertyta G. K. Chesterton<sup>18</sup>. Ale już Dante Alighieri w swoim czasie, jako wyraziciel swoich współczesnych, pozdrawiał Franciszka jako słońce, a miasto jego urodzenia jako wschód<sup>19</sup>.

Franciszek okazał się w historii inn owatorem wymiarów ponadczasowych, przekraczając swe czasy i włączając je do przyszłości z całkowicie oryginalnym znamieniem. „Wyjątkowy święty” według cytowanego już Lortza, ale równocześnie święty uniwersalny, wszystkim współczesny.

Jego imię przyjmie założona przezeń instytucja religijna, która dociera do każdej warstwy społeczeństwa jako od dawna oczekiwana odpowiedź na tak liczne wyzwania wynikające z poprzednich doświadczeń — odpowiedź w nowym stylu i bez popadania w błędy, które uśmiercały poprzednie wzloty chrześcijańskiej wiosny. To

<sup>17</sup> *Un santo unico* (tłum. włoskie), Alba 1958, s. 43.

<sup>18</sup> *Św. Franciszek z Asyżu*.

<sup>19</sup> *Boska komedia (Ra)*, XI, 50-54.

imię stanie się synonimem prawdziwego, w granicach ortodoksji, spełnienia Ewangelii życia przeżytej według Ewangelii Chrystusa, w Kościele, nie poza nim ani przeciw niemu. Jest to franciszkańska wiosna na wskroś ewangeliczna i autentycznie katolicka.

## 1. Nota biograficzna

Już od urodzenia, które miało miejsce w pierwszych miesiącach 1182 roku, według innych pod koniec 1181, Franciszek nosił, jak się zdaje, znamiona pewnego przeznaczenia. Matka, imieniem Joanna, małżonka bogatego kupca sukienego Piotra di Bernardone, wydała go na świat w okolicznościach podobnych do tych Boskiego Odkupiciela: w żłobie urządzonej naprędce w głębi ojcowskiego domu na wyraźne jej życzenie. Przez złośliwych zostało to poczytane za zachciankę położnicy, stąd nadawany jej później przydomek „Pica” (od *picacisma* zachcianki brzemiennej kobiety). W rzeczywistości jednak pochodziło to z jakiegoś wewnętrznego natchnienia związanego z czasem jej pobytu w Ziemi Świętej i zwiedzaniem miejsc narodzenia Chrystusa w Betlejem. Franciszek będzie później przypominał ubóstwo swego urodzenia, robiąc aluzję do stajenki, w której się narodził pośród wołu i osła.

Dzieciak wzrastał w ojcowskim dobrobycie, a potem w gronie młodych kolegów, w wesołym towarzystwie wyróżniał się jako „król zabaw”, beztroski, jednak bez wykroczeń przeciwko dobrym obyczajom. W poszukiwaniu rozgłosu przez oręż opuścił zajęcie u ojca i brał udział w wojnie między Asyżem a Perugią, ale wskutek porażki swego miasta dostał się do niewoli (1202-1203). Odzyskawszy wolność, zatęsknił jeszcze za rycerskim życiem i zamyślał udać się do Apulii (1205), by się oddać w służbę Gualtieria z Brienne, który wspierał papieża walczącego w obronie praw Fryderyka II, wtedy jeszcze małoletniego. Gdy już był gotów do wyjazdu, w nocy wstrząsnął nim tajemniczy sen: zobaczył zamek pełen krzyżowców i rycerskich insygniów przeznaczonych, jak zapowiedział tajemniczy głos, dla niego i jego towarzyszy. Później w Spoleto — znów w nocnym śnie — Pan zachęcił go do powrotu, by poszedł raczej za „władcą, a nie za sługą”.

W Asyżu brał jeszcze udział — ale chyba już zafascynowany przez inną ideę — w rozrywkowym wieczorze ze swymi młodymi przyjaciółmi. Na zapytanie, czy myśli o narzeczonej, odpowiedział twierdząco i dodał, że ona jest „najszlachetniejsza, najbogatsza i najpiękniejsza” ze wszystkich, jakie oni widzieli. Miał na myśli panią swego ducha — ubóstwo. Pokochawszy samotność, odszedł, aby w pewnej grocie niedaleko miasta na długi czas oddać się modlitwie. Według św. Bonawentury przeżył tu pierwsze objawienie Ukrzyżowanego, po którym nastąpiło inne, połączone z przekazaniem mu kościelnej misji.

Przewycięzając swój wrodzony wstręt, pewnego dnia pocałował napotkanego trędowatego. Tajemniczy chory znikł, a on, wewnętrznie przemieniony, odtąd zajmował się trędowatymi, wspierając ich hojnymi jałmużnami i „całując im ręce i twarz z wielkim uczuciem, serdecznością i szacunkiem”<sup>20</sup>.

Umiłował ubogich, żywiąc względem nich uczucia delikatności i pełnej współczucia miłości. W Rzymie, dokąd się udał, by nawiedzić bazylikę św. Piotra, zamienił się z ubogim ubraniem i tak, odziany w szmaty, przez cały dzień chodził pomiędzy żebrakami „z niezwykłym uradowaniem ducha”<sup>21</sup>.

Jego powołanie zarysowało się jednak wyraźniej dopiero u świętego Damiana. Był to kościółek w pobliżu Asyżu, gdzie Święty, po grążony w modlitwie, usłyszał od Ukrzyżowanego słowa zachęty: „Franciszku, napraw mój Kościół, który jak widzisz, cały popada w ruinę”. Franciszek, jak wiemy, zrozumiał na razie zachętę w materialnym znaczeniu i zabrał się do odnowienia kościółka, w którym się modlił, gdyż ten rzeczywiście tego potrzebował. Ale później zrozumiał istotny sens zlecenia i zaczął myśleć o moralnym odnowieniu Kościoła, upadającego pod względem obyczajów. W marcu lub kwietniu 1206 roku dokonało się to, co biografowie nazywają jego „całkowitym nawróceniem”, czyli wyrzeczeniem się spadku po ojcu. Uczynił to w sposób spektakularny w obecności biskupa Asyżu Gwidona II, z którym uprzednio się naradził. Pozbawiwszy się wszystkiego odzienia (pozostał tylko z przepaską na biodrach

<sup>20</sup> Św. Bonawentura, *Legenda Maior*, c. 1, n. 6.

<sup>21</sup> Tamże.

dla zachowania skromności) i oddając je ojcu, rzekł: „Dotychczas ciebie nazywałem ojcem na ziemi, ale od tej chwili z całą dosłownością będę mógł mówić: «Ojcze nasz, który jesteś w niebie». W Nim złożyłem cały mój skarb i całą mą ufność”<sup>22</sup>. Biskup Asyżu, wzruszony do łez, zbliżył się do Świętego, uściskał go i okrył swoim płaszczem.

Po przeżyciu pewnego czasu na sposób pustelniczy Franciszek znalazł wreszcie swój program życia przy czytaniu w kościółku Porcjunkuli Ewangelii o apostołach i o ubóstwie. Było to w roku 1208. Przywdział wtedy prosty habit z kapturem, jak się ubierali umbryjscy wieśniacy, z przepasaniem bioder białym sznurem, i zaczął głosić Ewangelię, pokutę, ubóstwo, pokój.

Wielu uzdolnionych mężczyzn pod urokiem jego ideału przyłączyło się do niego: Bernard z Quintavalle, bogaty kupiec, Piotr Cattani, doktor praw, Idzi z Asyżu, zdolny i bystry wieśniak, oraz inni, których liczba łącznie z Franciszkiem doszła do dwunastu. Franciszek wraz z całym swoim towarzystwem na miejsce swojego pobytu wybrał rudere nad Rivitorto (na równinie Asyżu), gdzie ustalili normę życia („formułę życia” albo „regułę Ewangelii”), pierwszą franciszkańską regułę, załączkową raczej, złożoną przeważnie z ewangelicznych zdań, którą potem zatwierdził ustnie Innocenty III (16 kwietnia 1209). Było to po znanym śnie tegoż papieża o tajemniczym mężczyźnie, które swymi plecami podtrzymywał chylący się do upadku Lateran. Rozpoznał w nim Franciszka.

W tym czasie mają miejsce pierwsze misje nowej wspólnoty we Włoszech i za granicą. Franciszek, już wyświęcony na diakona (z pokory nie zgodził się na przyjęcie kapłaństwa), zaczął krążyć od osady do osady, od prowincji do prowincji, głosząc kazania wszystkim bez różnicy klas jako orędzie życia, które się streszczało w pozdrowieniu: „Pokój i dobro”.

Trawiony pragnieniem zbawienia dusz, by docierać do nich jak najszerszym frontem, założył trzy zakony, które się szczytą jego imieniem: pierwszy zakon, zwany bracia mniejsi (1209); drugi zakon (1212), początkowo zwany zakonem ubogich pań od św. Damiana,

<sup>22</sup> Tamże, c. 2, n. 4.

potem, po śmierci świętej Klary, jego współzałożycielki (1253), klaryskami; oraz trzeci zakon, zwany pokutującymi tercjarzami (1221).

Święty otworzył swoim następcom pole misji (1217-1219), której też sam osobiście próbował, najpierw w Palestynie (1212-1213), potem w Hiszpanii i Maroku (1213-14), bez powodzenia jednak, a na koniec w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie (1219-20), gdzie dane mu było głosić kazanie w obecności „pyszego sułtana”<sup>23</sup>.

Franciszek, chociaż nie był zwolennikiem wiedzy, ale też nie był jej przeciwnikiem, a jak ją cenił, to okazał, zezwalając na otwarcie pierwszej franciszkańskiej szkoły teologicznej w Bolonii i zatwierdzając św. Antoniego z Padwy, którego w dowód poważania zwał „swoim biskupem”, na pierwszego jej lektora.

Franciszek płonął gorącą miłością do Chrystusa i szukał Go, przeżywając z całym zaangażowaniem tajemnice Jego człowieczeństwa, te zwłaszcza, w których ujawniło się Jego ubóstwo: żłóbek i krzyż. Kontemplował Chrystusa ubogiego i do Niego się upodabniał przez miłosne, całkowite naśladowanie. 14 września 1224 r. otrzymał na górze Verna od samego Boskiego Ukrzyżowanego święte stygmaty. Była to zewnętrzna pieczęć jego wewnętrznego upodobnienia się do Chrystusa.

Z mocno nadszarpniętymi siłami, udęczony przez choroby, nie ustawał w oddawaniu się duszom, krążył w ich poszukiwaniu na grzbiecie osła, gdy już chodzić nie mógł, i kierował „do wszystkich wiernych” i „rządzących ludami” pisma i zachęty, aby strzeegli „wonnych słów Pana”.

W słynnej *Pieśni stworzeń* (ułożonej między końcem 1224 roku a początkiem 1225) jednym uściskiem miłości Boga obejmuje „wszystkie Jego stworzenia”, nazywając je swoimi braćmi i siostrami. Umarł w Porcjunkuli późnym wieczorem w sobotę 3 października 1226 roku, przeżywszy około 45 lat. Złożony na gołej ziemi, śpiewał, witając śmierć, która była dla niego bramą życia.

Grzegorz IX, dawny kardynał Hugolin, wybrany na papieża w 1227 roku, wyniósł Franciszka na ołtarze w samym Asyżu 16 lipca 1228 roku, w obecności między innymi Jana z Brienne, króla Je-

<sup>23</sup> Dante, *Boska komedia (Raj)*, c. XI, 101. (Mowa o sułtanie Al-Malek al-Kamilu — przyp. tłum.)



rozolimy (umarł w 1237 roku jako brat mniejszy), matki Franciszka, pani Pica (+1236) i jego brata Angelo (+1228-29). Datę liturgicznego wspomnienia Świętego ustalił sam papież na 4 października. Aktualność Franciszka w ciągu wieków poświadczona została przez samo jego wyniesienie i wpływ, jaki wywierał na wszystkich polach: religijnym, społecznym, artystycznym, kulturalnym, oprócz uznania i szacunku okazywanych mu przez najwyższą władzę Kościoła. Pius VII ogłosił Franciszka protektorem Stolicy Świętej, Benedykt XV patronem Akcji Katolickiej, Pius XII pierwszorzędnym patronem Włoch, razem ze św. Katarzyną ze Sieny, i szczególnym patronem kupców włoskich, Jan Paweł II wreszcie patronem ekologów. Do tego ostatniego papieża wniesiono również prośbę, by ogłosił Franciszka patronem turystów.

## 2. Pisma

Św. Franciszek nie był pisarzem w znaczeniu zawodowym. Brakowało mu zresztą systematycznego wykształcenia zarówno kościelnego, jak i świeckiego, tak dalece, że sam uważał się osobiście za „prostaka”. Ten brak uzupełniała nadprzyrodzona mądrość, która mu pozwalała wnikać w „najbardziej ukryte znaczenie tajemnic” i swym „rozmiłowanym umysłem” docierać tam, dokąd nie danym było dotrzeć wiedzy mistrzów<sup>24</sup>. „Często ustnie rozstrzygał roztrząsane zagadnienia i choć bez daru wymowy, wykazywał wielką inteligencję i przenikliwość”<sup>25</sup>.

Pewien brat dominikański, „człowiek duchowy i doktor świętej teologii”, gdy posłuchał jego wyjaśnień, jak należy rozumieć urywek z Ezechiela (Ez 3,18-20), wyznał przed towarzyszami Franciszka: „Bracia moi, teologia tego człowieka, wsparta na skrzydłach prostoty i kontemplacji, jest jak szybujący orzeł, podczas gdy nasza z trudem po ziemi się wlecze”<sup>26</sup>. Pisma Świętego, skromne objętością, ale cenne jako dokument tej niebiańskiej mądrości, są najbardziej

<sup>24</sup> T. Celano, *Żywot drugi* n. 102.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, II, n. 103.

bezpośrednim źródłem do poznania jego osobistej duchowości. Do 1976 roku krytyczni wydawcy i badacze pism św. Franciszka ustalili ich liczbę na 21 autentycznych, uznając inne za wątpliwe lub podrobione. W najnowszym wydaniu krytycznym natomiast, przygotowanym przez G. Essera<sup>27</sup>, uznanych za autentyczne miałyby być 28, ale w tym zawierałoby się osiem dziełek podyktowanych przez Świętego, wśród nich list do Jakubiny z Settesolich i *Rozmowa o doskonałej radości* znajdująca się w *Kwiatkach św. Franciszka*.

Pisma św. Franciszka dzieli się według treści na cztery grupy: 1) Teksty ustawodawcze, tj. reguły zakonu braci mniejszych, 2) Upomnienia i zachęty, 3) Listy, 4) Modlitwy, hymny, kantyki, wśród nich *Pieśń stworzeń*, czyli *Hymn o bracie słońcu* (1224-1225), jedyne pismo w języku ludowym zachowane po Świętym, ocalony skarb języka włoskiego u jego początków, a także wspomniały wyraz duchowej dojrzałości Franciszka.

### 3. Zarys franciszkańskiej duchowości

Rzućmy teraz spojrzenie nie tylko na duchowość właściwą Franciszkowi, ale i na jej kontynuację w jego „duchowym potomstwie” w okresie od jego śmierci do 1517 roku. Był to rok rozłamu w zakonie, za pontyfikatu Leona X. Rozpoczęło się odtąd niezależne życie dwu gałęzi starego pnia wspólnoty, które tworzyli bracia mniejsi konwentualni i obserwanci — forma, która powstała w XIV wieku i od początku wyróżniała się swą odrębnością, choć formalnie nie stanowiła odrębnego zgromadzenia. Od tych dwóch form powstawać będą dalsze gałęzie. Na tym miejscu bardzo stosownym będzie podkreślenie harmonii i zbieżności franciszkańskiego pluralizmu, który łączy jedność tego samego ideału. W swoim czasie stwierdził to kard. F Ehrle, wypowiadając się o historyczno-duchowej wartości franciszkanizmu po śmierci świętego Założyciela, a co w pewnym stopniu odnosi się i do innych duchowości: „Zupełnie błędnym jest uważać pierwszą chwilę realizacji za najprawdziwszy

<sup>27</sup> *Opuscula Sancti Patris Francis Assisiensis*, Grottaferrata (Roma) 1978.

wyraz i punkt szczytowy kompletnego ideału, by potem traktować wszelką następną fazę rozwoju jako częściowe zwyrodnienie i podupadanie, uważając za niszczące te siły, które do tego procesu prowadzą”<sup>28</sup>. Doniosłość tego, co się wybitnie rzuca w oczy w okresie, który badamy, polega na tym, że przedstawia się on jako złota epoka żywotności i duchowości franciszkanizmu potwierdzająca jego wartość bądź to na polu działalności apostołsko-społecznej, bądź też naukowej.

W rzeczy samej, w tym właśnie okresie rozkwitła większość jego wielkich świętych oraz najznakomitszych apostołów i mistrzów. I jest to okres, w którym czy to przez bogactwo doświadczenia duchowego, czy też przez naukowe (teologiczne) ujęcie duchowości i opisowe uwydatnienie nawet wewnętrznego doświadczenia ujawnia się w najczystszej postaci duchowość franciszkańska zgodnie z ideałem przeżywanym i przekazywanym przez Franciszka.

### 3.1. Duchowość teocentryczna, chrystocentryczna i maryjna

Trzymając się porządku tematycznego w duchowości Franciszka i jego zakonu, akcent pierwszoplanowy kładzie się na trzech charakterystycznych współrzędnych, które zresztą stoją na szczycie duchowości katolickiej w ogóle: chrystocentryzm jako droga do duchowego teocentryzmu przez Dziewicę, Matkę Chrystusa, naszego Brata, i powszechną Pośredniczkę łaski.

a) Św. Franciszek został uznany za „świętego od człowieczeństwa Jezusowego”, ale pod względem ostatecznego ukierunkowania całej jego pobożności określany jest jako wybitnie teocentryczny, dlatego nazywany bywa „świętym od Trójcy Świętej”; „Trójcy Najświętszej czciciel doskonały”<sup>29</sup>. Urywek *Reguły* (r. 23) odśłania to w całej pełni programowej: „My wszyscy na każdym miejscu, w każdy czas po temu sposobny, każdego dnia i zawsze wierzymy ze stanowczością i pokorą i w sercu nosimy, kochamy, czcimy, służymy, wychwa-

<sup>28</sup> *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskaner Orden und zu den Fratricellen*, w: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 3, Berlin 1887, s. 559.

<sup>29</sup> *Legenda Trium Sociorum*, c. 14.

lamy i błogosławimy, uwielbiamy i wywyższamy, sławimy i dzięki składamy Najwyższemu, Największemu, wiecznemu Bogu i Jedności: Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, Stwórcy wszystkich rzeczy, Zbawicielowi tych, którzy w Niego wierzą, ufają Mu i kochają Go, który jest bez początku i końca, niezmienny, niewidzialny, niewymowny, niewypowiedziany, niepojęty, nieprzenikniony, godny chwały, chwalebny, wzniosły, wspaniały, doskonały, słodki, kochany, dobry i będący wszystkim i ponad wszystko, zawsze pożądany przez wszystkie wieki”<sup>30</sup>.

Oto wyznanie wiary w postaci rozmiłowanej modlitwy, niczym wodotrysk o ciągłym, dynamicznym wypływie, zawsze świeżym. Można powiedzieć, że jest to prawdziwy hymn adoracji, chwały i dziękczynienia Bogu Trójjedynemu, hymn, który z Franciszka czyni „lirycznego adoratora Trójcy”<sup>31</sup>.

b) Franciszek jest świętym od „Ojcze nasz”. Braciom konwersom za cały codzienny brewiarz nałożył odmawianie Modlitwy Pańskiej rozłożone na różne godziny, stosownie do godzin kanonicznych<sup>32</sup>. W *Laudesach Boga*, których rękopis przechowuje się w bazylice św. Franciszka w Asyżu, jest rodzaj litanii wymieniającej doskonałości Boże, które Święty powtarzał w miłosnej kontemplacji; prawdziwa teologia zawarta w poezji. Jeszcze inna jego modlitwa rozwija się jako plan podróży do Ojca poprzez podobieństwo do Chrystusa, pod wpływem miłości Ducha Świętego: „Pozwól nam, nędznym, z pomocą Twej łaski czynić, co Tobie się podoba, abyśmy z oczyszczonym sercem, wewnątrznie oświeceni i zapaleni ogniem Ducha Świętego, mogli iść śladami Twojego Syna, a naszego Pana Jezusa Chrystusa, i do Ciebie, Najwyższy, dojść tylko za Twoją łaską”<sup>33</sup>. Zostały tu, na sposób modlitwy, zespolone dwa aspekty duchowości w jednym dążeniu: docelowo teocentrycznym, jako skupiającym się w Bogu Ojcu, a programowo chrystocentrycznym, gdyż człowiek wznosi się do Ojca przez naśladowanie Chrystusa. Nie trudno w tym błaganiu odkryć trzy momenty życia duchowego: oczyszczenie, oświecenie, zjednoczenie miłości, obecne w trzech

<sup>30</sup> *Reg. I.*, c. 23; por. *Ep. ad fid.* II.

<sup>31</sup> E. Longpre, *Francis d'Assise*, Paris 1966, s. 123.

<sup>32</sup> *Reg. II.*, c. 3.

<sup>33</sup> *Ep. Ord.*

imiesłowach: „oczyszczeni”, „oświeceni”, „zapaleni ogniem Ducha Świętego”.

Zawsze bezdyskusyjnym pozostanie, że najbardziej podkreślaną cechą charakterystyczną franciszkańskiej pobożności jest włączenie się na swój sposób w życie Chrystusa, który jest drogą do Ojca.

Bł. Aniela z Foligno mogła stwierdzić ze swojego mistycznego doświadczenia: „Ja nie mogę nikogo za świętego uważać, dopóki mi w jasny sposób nie ukaże księgi żywota, czyli przykładu życia Jezusa — Boga i Człowieka”<sup>34</sup>. „Pragnął gorąco swojego Chrystusa — napisał Celano — całą duszą, i oddawał Mu nie tylko serce swoje, lecz także całe własne ciało”<sup>35</sup>. A św. Bonawentura: „Chrystus prowadzący życie ubogie, pokorne, bolesne napełniał jego duszę pragnieniem i wolą przemienienia się w Niego, dopóki nie stanie się cały współukrzyżowany i przekształcony przez Chrystusa”<sup>36</sup>.

Jego programem było „przenikać Chrystusa w Jego tajemnicach” poczynawszy od wcielenia Słowa (stąd miano „mystyk Wcielenia”<sup>37</sup>) do narodzenia (płonął czułą miłością do Dzieciątka z Betlejem, które pragnął kontemplować oczyma duszy, urządzając na żywo Grotę Narodzenia w Greccio), do Jego męki i śmierci, do Jego zmartwychwstania i wniebowstąpienia, do Jego królewskości i ostatecznego przyjścia na Sąd Powszechny<sup>38</sup>.

Jednak najgłębiej pociągała go tajemnica męki Pańskiej. Żywił w duszy życzenie, „by iść po świecie, oplakując mękę Pańską”<sup>39</sup>. „Zewnętrzne stygmaty świeciły poprzez jego ciało, gdyż wewnątrz zapuściły jak najgłębsze korzenie w jego umyśle”<sup>40</sup>.

W tym zasięgu pobożności chrystocentrycznej mieści się jego stosunek do Eucharystii. Uważał ją za ośrodek swego życia religijnego i z niej uczynił sobie „umiłowany temat”<sup>41</sup>, uważając ją za „serce

<sup>34</sup> *L'autobiografia e gli Scritti della Beata Angela da Foligno*, red. M. Castiglioni Humani, Città di Castello 1985, s. 269.

<sup>35</sup> *Żywot drugi*, n. 94.

<sup>36</sup> Por. *Legenda Maior*, c. 13, nn. 2-3, 5, 10; c. 14, n. 4.

<sup>37</sup> Por. E. Longpre, dz. cyt., s. 43.

<sup>38</sup> *Reg. I*, c. 23.

<sup>39</sup> *Legenda Perusina*, n. 37.

<sup>40</sup> *Żywot drugi*, n. 211.

<sup>41</sup> H. Boehmer, *Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi*, Tübingen 1904, XXIX.

chrześcijaństwa”<sup>42</sup>. Pięć jego listów traktuje wyłącznie o Eucharystii. L. le Monnier nie wahał się nazwać go „doktorem eucharystycznym”<sup>43</sup>.

Cała duchowość Franciszka tu przedstawiona nie wiązała się wprost z żadną poprzednią szkołą, lecz bezpośrednio czerpała z bogactw Objawienia przez duchową styczość i proste a miłosne otwarcie się, bez naukowych zapożyczeń, stylem bezpośrednim i konkretnym. Ta nauka wciąż jeszcze czeka na teologiczne opracowanie jej, usystematyzowanie i zbadanie związków z Tradycją, przede wszystkim chyba ze szkołami augustiańską i wiktoryńską.

Chrystocentryzm Franciszka kontynuują jego duchowi synowie; jako pierwszy św. Antonii z Padwy. Żyjąc w pierwotnym franciszkańskim klimacie duchowym, doznaje jego promieniowania, uwydatniając w swoich pismach duchową atmosferę odniesienia i wszechstronnej zależności od życia Chrystusa według świeżego jeszcze i obecnego nauczania św. Franciszka. „Centralność” Chrystusa przedstawiona jest przez niego pojęciami plastycznymi i sugestywnymi, a mianowicie ukazuje Jezusa w samym środku Kościoła, z wychodzącymi od Niego jako z centrum do obwodu koła, którym my jesteśmy, promieniami łaski, „wszystkimi liniami łask”<sup>44</sup>.

Na ten temat św. Bonawentura pisze jeszcze więcej i głębiej. Łącząc swoje wykształcenie, które odebrał na łonie zakonu, z mistycznym doświadczeniem św. Franciszka, staje się teologiem bogatym w wiedzę i pełnym duchowej głębi, którą wykazują jego pisma. Człowieczeństwo Chrystusa, według niego, jest wielostronnie obecne w dążeniu duszy do Boskości aż do kontemplacji Trójcy Przenajświętszej, do życia wewnątrztrynitarnego, do którego dusza zostaje dopuszczona<sup>45</sup>.

Chrystocentryzm duchowy św. Bonawentury zanurza swe korzenie w chrystocentryzmie ontycznym: jako Słowo Ojca, Chrystus jest

<sup>42</sup> J. Felder, *L'ideale di S. Francesco*, s. 58.

<sup>43</sup> *Nuova vita di S. Francesco d'Assisi* (tłum. włoskie), Assisi 1895, s. 332.

<sup>44</sup> *Sermo in dom. in oct. Paschae*, w: *Sermones Dominicales et festivi*, t.1, Padova 1979, s. 236. Por. A. Blasucci, *La teologia mistica di S. Antonio*, w: *S. Antonio Dottore della Chiesa*, Città del Vaticano 1947, s. 217-19.

<sup>45</sup> Por. A. Blasucci, *Spiritualità cristocentrica di S. Bonaventura*, „Studium” 70 (1974), s. 485-497.

„środkiem” w Trójcy Przenajświętszej<sup>46</sup>; On, który od wieków „pośrodku zasiadał na tronie”, w czasie zajmuje „środek w dziejach”: w dziele stworzenia jako Słowo niestworzone, w dziele odkupienia jako Słowo wcielone<sup>47</sup>. Używając obrazu podobnego do stosowanego wcześniej przez św. Antoniego, Bonawentura na pierwszy plan wysuwa wpływ pośrednictwa Chrystusowego w całym życiu Ciała Mistycznego<sup>48</sup>. Używa także obrazu wziętego na podobieństwo drzewa życia w środku raju, czyli Kościoła walczącego, w którym „przez sakramenty spływa życie łaski do członków Mistycznego Ciała”<sup>49</sup>. Temat krzyża, tak drogi Franciszkowi, ujęty jest przez św. Bonawenturę w sposób głęboko teologiczny i duchowy zwłaszcza w jego mistycznym dziełku *Lignum vitae*, klejnocie literatury teologiczno-mistycznej.

Myśl tę podejmuje w pewnym stopniu Jan Duns Szkot, „doktor subtelny”, który przez swe nauczanie o bezwzględnym prymacie Chrystusa umożliwił szkole franciszkańskiej oparcie duchowego chrystocentryzmu na dogmatycznym<sup>50</sup>. Chrystus, jak przedtem dla św. Franciszka i św. Bonawentury, jest dla Szkota „najwyższą łaską udzieloną przez Boga swoim stworzeniom”<sup>51</sup>. Anonimowy autor (+ok. 1282-83) *Meditatio pauperis in solitudine* nie posiadał się z radości (w duchu franciszkańskim) wobec wzniosłości tej nauki chrystocentrycznej: „Jest to najwznioślejsza nauka pośród wszystkich, pierwszorzędną filozofia, najwyższa teologia; zrozumieć to — znaczy mieć w sobie doskonałość Chrystusa”.

Na niwie doświadczenia mistycznego wyłania się tu postać bł. Anieli z Foligno (+1309), najwierniejszej interpretatorki św. Franciszka, którą ożywił duch najwyższego lotu, ukazującej przez swe życie i pisma wizję chrystocentryzmu jak najściślej pokrewnego duchowi Świętego z Asyżu. Określano ją jako „świętą Bożej transcendencji”<sup>52</sup> z powodu głębi jej kontemplacji. Nazywano ją także „świętą Chry-

<sup>46</sup> Por. *In Hexdēm*, 1, n. 14; X 331 b.

<sup>47</sup> Por. *Sermo I in Dom. 3 Adv*; IX, 57a.

<sup>48</sup> Por. *In Expos. Evang. S. Lucae*, c. 20, n. 23; VII, 508 b.

<sup>49</sup> Por. *Sermo I in Dom. 3 Adv*; IX, 58a.

<sup>50</sup> Por. J. F. Bonnefoy, *La place du Christ dans le plan divin de la création*, Lille 1948; A. Sanna, *La Regalità di Cristo secondo la Scuola Francescana*, Padova 1951.

<sup>51</sup> V. Breton, *La spiritualité franciscaine*, w: *La spiritualité catholique*, Paris 1953, s. 44.

<sup>52</sup> P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, Paris 1928, s. 289.

stusowego człowieczeństwa” z powodu jej teologicznych odniesień i mistycznych kontaktów z człowieczeństwem Jezusa<sup>53</sup>.

Bogate stronice o chrystocentryzmie duchowym znajdują się u Hubertyna z Casale w jego dziele *Arbor vitae cruciferae Iesu*, gdzie znać wpływ myśli mistyczki z Foligno; podobnie u współczesnych Anieli „dwóch szaleńców miłości dla Chrystusa”, Hiszpana, bł. Rajmunda Lullusa (+1315), szczególnie w jego „mistycznej powieści” *Blanquerna*, i bł. Jakuba z Todi (+1306), mistycznego poety, który opiewa mękę Jezusa i boleści Jego Matki, zwłaszcza w słynnej *Stabat Mater dolorosa* i w *Donna del Paradiso*, z taką czułością miłości, że się zapomina o szorstkości i twardości jego *Laudi*.

Wypada tutaj wspomnieć jeszcze dwa dzieła: *Stimulus amoris* Jakuba z Mediolanu i *Meditationes vitae Christiana* de Caulibus, obydwa pod inspiracją bonawenturiańską. Pierwsze skierowane jest raczej do „zaawansowanych” w życiu duchowym, chociaż trzyma się mocno ziemi przez swoją praktyczność; drugie stanowi opis „mistyki Chrystusa”<sup>54</sup>, która wywarła wielki wpływ na pobożność i sztukę.

Wśród mistrzów XV w. najbardziej reprezentatywny w nurcie chrystocentryzmu jest św. Bernardyn ze Sieny (1444), wielki apostoł nabożeństwa do Najświętszego Imienia Jezusa, w którym zbiega się cała przeszłość franciszkańskiej duchowości<sup>55</sup>.

Z tego samego wieku należy wspomnieć Jana Brugmana (+1473) z jego *Życiem Jezusa Chrystusa* napisanym w języku środkowoholenderskim na wzór *Meditationes vitae Christiana* de Caulibus. Oryginalną postacią jest Henryk z Herpu (1477) ze swoją *Teologią mistyczną*, w której rozmyśla o „ćwiczeniach upodabniających do Chrystusa”. Na zakończenie krótka wzmianka o bł. Kamili Baptyście z Varano, klarysce, (+1524), o której na swoim miejscu powiemy obszerniej. Z jej pism warto szczególnie zauważyć: *Duchowe cierpienia Jezusa*, *Wspomnienia o Jezusie* i *Rozważania o męce Pańskiej*, gdzie bije serce prawdziwie franciszkańskie, wychowywane od dzieciństwa, by oddawać Jezusowi wzajemność w miłości.

<sup>53</sup> Systematyczną prezentację jej doświadczeń mistycznych i nauki można znaleźć w: A. Blasucci, *Il Cristocentrismo nella vita spirituale secondo la B. Angela da Foligno*, Roma 1940; tenże, *Il Cammino della perfezione negli scritti della B. Angela da Foligno*, Padova 1950.

<sup>54</sup> E Pourrat, dz. cyt., s. 278.

<sup>55</sup> Por. A. Blasucci, *La spiritualità di S. Bernardino da Siena*, „Misc. Franc.” 44 (1944), s. 42-65; M. Bertagna, *Christologia S. Bernardini Senensis*, Roma 1949.



c) Odnośnie maryjnego charakteru duchowości św. Franciszka i jego szkoły podkreśla się przede wszystkim ścisłą zależność tej cechy od chrystocentryzmu, o którym była wyżej mowa.

Św. Franciszek nie potrafił widzieć Syna bez Matki. Żywił ku Niej miłość niewypowiedzianą, gdyż „przez Nią Pan Majestatu stał się naszym bratem”<sup>56</sup>.

To nabożeństwo maryjne u Świętego nie było owocem samego uczucia, ale swymi korzeniami sięgało Objawienia i liturgii w tradycji mistrzów. Przybierało też ze swej strony realne kształty na płaszczyźnie działania w życiu, przez naśladowanie i zjednoczenie z Dziewicą. Patrzył na Nią z podziwem, zwłaszcza w Jej ubóstwie. Ubóstwo to nazywał „cnotą królewską”, gdyż jaśniała ona w Chrystusie, Królu nad królami i w Królowej, Jego Matce. każdym ubogim widział syna «ubogiej Pani» i nosił go w sercu swoim nagiego, podobnie jak Ona piastowała Go nagiego w swoich ramionach<sup>57</sup>. Ubodzy byli dla niego „odzwierciedleniem Pana i Jego ubogiej Matki”<sup>58</sup>.

Ubogi swój Zakon zawierzył „ubogiej Dziewicy”, ustanawiając Ją „Obrończynią swoją i swoich braci”<sup>59</sup>. Wśród „szczególnych pochwał”, jakimi Ją wysławiał, wspomina się przede wszystkim modlitwę *Pozdrowienie błogosławionej Dziewicy*, prawdziwe małe streszczenie mariologiczne w postaci pieśni, która wysławia Matkę Bożą w Jej odniesieniach do Trójcy Przenajświętszej i w Jej najwznioślejszej wielkości jako miejsce „wszelkiej pełni łaski i wszelkiego dobra”. Franciszek posługuje się tu terminologią pełną czci dla maryjnej tajemnicy, w której można już dostrzec „wybraną przed wszystkimi stworzeniami” i „Niepokalaną” — tytuły maryjne, których bronić będą przyszli jego synowie. Jego duchowi potomkowie w rzeczy samej przechowali spuściznę maryjnej miłości Założyciela, przekazując życiem i pismem wierność tak wielkiemu spadkowi ojcowskiemu, wyznając Dziewicę najgorętszym kultem, promieniując też nim oczywiście poza własny zakon. Cechą charakterystyczną franciszkańskiej maryjności było zawsze połączenie gorącego uczucia z precyzją teologiczną.

<sup>56</sup> *Żywot drugi*, n. 198.

<sup>57</sup> Tamże, n. 83.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> *Legenda Maior*, c. 3, n. 1.

Cześć oddawana Dziewicy w Zakonie Seraficznym od początku nadaje zabarwienie maryjne całemu zgromadzeniu, prawdziwie przenika jego duchowość i ją cechuje. Razem z chrystocentryzmem czyni ją także maryjną czy, jak to się dzisiaj zwykło mówić, maryjnocentryczną.

Miłość ku Dziewicy stoi u podstaw naukowego ruchu w zakonie czy to przez uwydatnianie Jej wielkości i przywilejów, czy też zwłaszcza przez obronę Jej pierwszego przywileju, Niepokalanego Poczęcia, który dzięki Dunsowi Szkotowi przeszedł do potomności jako teza skotystyczna, z zapałem podtrzymywana przez jego szkołę, aż osiągnęła swoją definicję dogmatyczną<sup>60</sup>.

Duchowość maryjna u franciszkanów znalazła swoją podbudowę naukową i swój rozmach poprzez wielkie prawdy maryjne, które były przedmiotem dociekliwego studium ze strony teologów Zakonu: Boże i duchowe macierzyństwo, powszechne pośrednictwo łaski, współodkupienie, powszechna królewskość i przywilej Niepokalanego Poczęcia prawdziwie zajmowały umysł i serce franciszkanów Wystarczy jeden rzut oka na franciszkańską bibliografię maryjną, by się przekonać o doniosłości tej kwestii w zakonie.

### 3.2. Duchowość ewangeliczna i kościelna

Są jeszcze dwie cechy charakterystyczne duchowości św. Franciszka i jego zakonu.

a) Odnośnie cechy ewangelicznej podkreśla się nastawienie życia franciszkańskiego od początku wprost na Ewangelię, bez jakiegokolwiek zależności czy pochodności od innych reguł i instytucji zakonnych, co stanowi jego nowość. „Chociaż rzeczywiście św. Franciszek na co dzień był pokorny, słodki, przystępny, to stawał się nieubłagany, gdy w grę wchodziły sprawy duszy oraz istota i oryginalność jego fundacji i jej ewangeliczna wyjątkowość”<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Por. *De Immaculata conceptione in Ordine S. Francisci* w: *Virgo Immaculata*, t. III, z. 1-3, Roma 1957.

<sup>61</sup> J. Felder, dz. cyt., s. 28; T. Celano, *Żywot pierwszy*, n. 33.

Zamierzył wziąć Ewangelię wprost jako rodzaj życia, bez stawiania warunkowi zastrzeżeń, ustanawiając w regule wyraźnie: „Reguła i życie braci będzie takie: zachować Ewangelię świętą Pana naszego Jezusa Chrystusa”<sup>62</sup>. Ten wybór niewątpliwie pochodził z danego mu od Boga natchnienia, jak to sam stwierdza w swoim testamencie: „Sam Najwyższy objawił mi, że mam żyć według formy Jego świętej Ewangelii”. W ten sposób Ewangelia stała się dla niego i jego braci kodeksem życia, poza tym także przedmiotem przepowiadania słowem i pismem<sup>63</sup>. „Wonią Ewangelii rzeczywiście przepełnione są jego pisma, tak iż można powiedzieć: „Gdyby z pism św. Franciszka usunąć Ewangelię, to nic by nie pozostało”<sup>64</sup>. Franciszek myślał i mówił językiem Biblii, której był pilnym i chłonnym czytelnikiem<sup>65</sup>.

b) Chciał on żyć według Ewangelii, ale nie bez pośrednictwa Kościoła<sup>66</sup>, stąd druga cecha charakterystyczna jego duchowości: kościelność. Nawet Paweł Sabatier musiał przyznać: „Wielką oryginalnością świętego Franciszka jest jego katolicyzm (...). Kościół był jego ogniskiem duchowym, i dobrze zdawał sobie sprawę, że wszelki postęp w jego duchowym życiu nosił kościelne znamię (...). Bardziej niż ktokolwiek inny uważał się za syna kościelnego wychowania, za syna, nie niewolnika”<sup>67</sup>. Wskutek tego kościelnego zmysłu Franciszkowi obca była postawa heretyków i reformatorów jego czasu, i wszelkich zresztą czasów Twierdził, że „jego świętym obowiązkiem jest zachować, mieć we czci i stosować się we wszystkim i nade wszystko do pouczeń świętego Kościoła rzymskiego, gdyż w nim tylko znajdzie się zbawienie”<sup>68</sup>.

Jego duchowość skutecznie podjęła zadanie podtrzymania Kościoła otrzymane u św. Damiana i ze swej strony uznane przez Innocentego III po jego słynnym śnie o chylącej się do upadku bazylice laterańskiej, podtrzymywanej ramionami „człowieka mizernego i godnego pogardy”: „Oto ten - czyli Franciszek — który czynem

<sup>62</sup> *Reg. II*, c. 1, c. 12; *Leg. antijura*, n. 69; *Leg. Trium Soc.*, n. 28; *Speculum Perfectionis*, c.5, n. 76.

<sup>63</sup> *Leg. maior*, c. 12, n. 12.

<sup>64</sup> E. Franceschini, *Il Vangelo nella vita e negli scritti di S. Francesco*, „Quaderni di Spiritualité Franciscana”, n. 6, Assisi 1963.

<sup>65</sup> Por. *Żywot drugi*, n. 102.

<sup>66</sup> Por. K. Esser, E. Grau, *La conversion du coeur*, Paris 1960, s. 110-123.

<sup>67</sup> Cytat w: L. Laurent, *Lumière d'Assisi*, 2-3, Paris 1946, s. 124.

<sup>68</sup> *Żywot pierwszy*, n. 62.

i słowem podtrzyma Kościół Chrystusowy”<sup>69</sup>. Żywił ogromną cześć dla Kościoła Rzymu, który zwykł nazywać „naszą matką”. Miał szacunek dla hierarchii kościelnej i kapłaństwa, nie widząc w kapłanie nikogo innego jak tylko „syna Bożego”<sup>70</sup>, a w kaznodziejach i teologach współpracowników Chrystusa<sup>71</sup>. Dlatego wymagał, by jego synowie byli „zawsze poddani i na klęczkach ulegli temuż Kościołowi, mocni w katolickiej wierze”<sup>72</sup>. Kościół święty, katolicki, rzymski, z papieżem, był dla niego widzialnym przedłużeniem Chrystusa. Dlatego słusznie zwano go „uo sobieniem kościelności”<sup>73</sup>, a jego duchowość została uznana za „w wybitny sposób, ze swej istoty, sakramentalną i kościelną”<sup>74</sup>. Duchowi Franciszka i jego stowarzyszenia daleka była wszelka chęć krytyki lub pokusa buntu, dlatego było ono i pozostało w Kościele żywą siłą jedności i wzrostu dla większego blasku Kościoła w świecie.

### 3.3. Duchowość czynno-kontemplacyjna.

#### Wiedza a pobożność

a) Z uosobienia Franciszek miał skłonność do modlitwy w warunkach zacisza i pustelni. Ale za pośrednictwem św. Klary i brata Sylwestra, do których się zwrócił dla upewnienia się, poznał, że Bóg chce go mieć pośrodku świata, gdyż wybrał go także „dla zbawienia drugich”<sup>75</sup>. Wobec tego w całej rozciągłości włączył apostołat w życiowy program swój i swojego zakonu, stąd kaznodziejstwo i misje jako dwa elementy istotne weszły do odnośnych rozdziałów franciszkańskiego prawodawstwa<sup>76</sup>.

Ale w związku z tym apostołskim priorytetem Franciszek chciał, by słowne przepowiadanie było poprzedzane przez „kazanie” płynące z czynów, dostępne dla wszystkich i kładące fundamenty sku-

<sup>69</sup> *Żywot drugi*, n 17.

<sup>70</sup> Por. *Testament*.

<sup>71</sup> Por. *Żywot drugi*, n. 163.

<sup>72</sup> *Fig II*, c. 12.

<sup>73</sup> J. Felder, dz. cyt., s. 77.

<sup>74</sup> E. Longpre, dz. cyt., s. 68.

<sup>75</sup> *Kwiatki św. Franciszka*, c. 16.

<sup>76</sup> *Reg I*, c. 17; *Reg II*, cc. 9,12.

teczności słów; czasem sam dawał przykład, „w język zamieniając całe swe ciało”<sup>77</sup>. Z tego też punktu widzenia oceniał pracę jako pierwszą podstawę utrzymania, której w razie konieczności pomagać miała żebranina, praktykowana z ufnością i bez zakłopotania, z pamięcią o ubóstwie Chrystusa<sup>78</sup>. W pierwszym okresie franciszkańskim przewagę miała praca fizyczna, ale po śmierci św. Franciszka, z napływem do zakonu wykształconych braci, przeważała praca umysłowa we wszystkich wymiarach; tym niemniej zachowane pozostało upomnienie Świętego zawarte w regule, by pracować „wiernie i pobożnie”, by nie gasić „ducha modlitwy i pobożności, któremu służyć mają wszystkie inne sprawy doczesne”<sup>79</sup>. Pociągnęło to za sobą położenie w duchowości akcentu na pracę w całej skali jej ujęcia, choć zachowując równocześnie prymat kontemplacji, głoszonej przez Franciszka i jego synów. Niezmieniona zatem pozostała umiarkowana współobecność życia czynnego i kontemplacyjnego, czyli życia „mieszanego”, charakterystycznego dla franciszkańskiej duchowości. Franciszek pod tym względem był wspaniałym przykładem, wynosząc jeden i drugi element na szczytowe wyżyny doskonałości. Dawna liturgia nazywała go: „mąż katolicki i cały apostołski”<sup>80</sup>, ale był on również kontemplatykiem „przez antonomazję”, czyli — jak to ujął pierwszy jego biograf — uosobioną modlitwą: „cały stawszy się modlitwą”<sup>81</sup>. Sąd ten opierał się na jego zewnętrznym zachowaniu, ale spod obserwacji innych wymykało się to, co w nim było najgłębszego w odniesieniu do Boga: jego mistyczne doświadczenie, które pozostawało tajemnicą zapieczętowaną wskutek jego przezorności i milczenia. Ale jego usiłowanie, by zazdrośnie strzec tego sekretu („sekret mój dla mnie”), nie mogło przeszkodzić rozlicznym zewnętrznym odblaskom jak np. jego przemiana po powrocie z modlitwy w ciągu długich nocy spędzonych na zażyłości z Bogiem, jego zauroczenie Bogiem aż do ekstazy z unoszeniem się ciała, jego zaskakująca radość wśród cierpienia oraz samo odcisnięcie stygmatów, które było zewnętrznym ukoronowaniem jego wewnętrznej stygmatyzacji.

<sup>77</sup> *Żywot pierwszy*, n. 97.

<sup>78</sup> *Reg. II*, c. 6.

<sup>79</sup> *Reg. II*, c. 5.

<sup>80</sup> Giuliano da Spira, *Officium rhythmicum S. Franc.*

<sup>81</sup> *Żywot drugi*, n. 95.

Bardziej jednak bezpośrednim świadectwem są jego modlitwy i pieśni, stanowiące jakby cząstkę jego duszy, gdzie mistyczny liryzm Świętego wcielał się w mowę słowną zamierzoną ku temu, by i drugich pobudzić do wychwalania Boga.

Wreszcie ostatnim aspektem kontemplacyjnego życia Świętego jest liturgiczna cecha jego pobożności, która znakomicie harmonizowała z jego osobistym usposobieniem. Przyrodzona mu wrażliwość sprawiała, że w jego duszę i ciało wnikały głęboko wszelkie czynności liturgiczne. Cykl liturgiczny przeżywał intensywnie w głębi swego ducha i odtwarzał go nawet plastycznie (np. żłóbek w Greccio), „nadając mu rys osobisty i przystrajając w sugestywną, żywą poezję .

b) Ostatnie rozważanie trzeba poświęcić wzajemnemu odniesieniu wiedzy i pobożności w duchowości franciszkańskiej. F. Vernet dobrze to sprecyzował w następującym rozpoznaniu: „cały nastawiony na kontemplację”; duchowość franciszkańska „łączy wiedzę z wylewami serca”<sup>83</sup>.

Cała wiedza, także świecka, powinna mieć charakter duchowy, jeśli nie treściowo, to przynajmniej przez cel, jaki jej wyznaczał św. Franciszek. Jak już to było zaznaczone, nie był on naukowcem, ale bardzo kochał czytanie Pisma Świętego i miał w ogromnym poważaniu teologów<sup>84</sup>. A zapytany przez braci, czy chciałby, aby osoby wykształcone przychodzące do zakonu poświęcały się studiowaniu Pisma Świętego, odpowiedział: „Tak, chcę tego; ale na wzór Chrystusa, o którym się czyta, że nie tyle studiował, ile się modlił, niech nie omieszkają oddawać się modlitwie i niech studiują nie tyle po to, by wiedzieli, jak mają mówić, lecz by wcielać w życie przyswojone treści .

Święty nalegał, by strzec ideału, który za wszelką ceną ma pozostać nienaruszony, także w zastosowaniu do kwestii studiowania. Natomiast św. Bonawentura, który ostatecznie uporządkował życie braci mniejszych, żyjący w okresie bardziej rozwiniętym, kiedy zakon miał już wielu mistrzów, spośród których wybijał się wiel-

<sup>82</sup> Por. M. Ciccarelli, *I capitoli della spiritualité francescana*, Benevento 1959, s. 77.

<sup>83</sup> *Les Ordres Mendicants*, Paris 1933, s. 108.

<sup>84</sup> Por. *Testament*.

<sup>85</sup> *Leg maior*, c. 11, n. 1.

ki Aleksander z Hales, mógł sobie pozwolić na danie większej zachęty do studium, uzasadniając to duchem reguły. Przez „doktora serafickiego” (tj. św. Bonawenturę) realizował się skutecznie ów program uniwersalnego i nadprzyrodzonego kształtowania życia, którego tak bardzo chciał św. Franciszek, jako ciągłego uszlachetniania wszelkiej działalności, materialnej czy duchowej, by całe życie przemienić w nieustanną modlitwę.

Pod tym względem w ślady św. Bonawentury poszli inni wielcy mistrzowie franciszkanizmu: Jan Parente, Albert z Pizy, Aimon z Faversham, Krescencjusz z Iesi, Jan z Parmy potem inni, wśród nich Roger Bacon (+1294) i Piotr Jan Olivi (+1298); jeden z czołowych, jeśli nie największy mistrz szkoły franciszkańskiej, Jan Duns Szkot (+1308), a dalej wielcy kaznodzieje XV w., szczególnie św. Bernardyn ze Sieny, autor nader cenionych kazań wielkopostnych.

### 3.4. Charakterystyczne cnoty franciszkańskiej duchowości

W „pozdrowieniu” albo „pochwale” cnót św. Franciszek, przeprowadzając parami przegląd cnót miłych jego duchowi, czyni to w tanecznym rytmie serca: „O królewska mądrości, niech cię Pan zachowa razem z twoją siostrą, czystą i świętą prostotą! Pani świętego ubóstwa, niech cię Pan zachowa razem z twoją siostrą, świętą pokorą, niech cię Pan zachowa razem z twoją siostrą, świętym posłuszeństwem”. Są to cnoty, które w Świętym znalazły swój kształt i tak osobisty i oryginalny wyraz, że wprost utożsamiły się z jego imieniem, chociaż są wspólną własnością chrześcijańskiej doskonałości od początku.

a) Zachowując porządek większej popularności, można zacząć od ubóstwa, cnoty najbardziej franciszkańskiej. Jest ono nią zapewne nie tyle ze względu na samą zakonną profesję, gdyż nie mniej ściśle składali ją i zachowywali np. św. Stefan Murt ze swoimi eremitami zwanymi „ubodzy Chrystusa”<sup>86</sup>, ale jak to już nieraz było podkreślane, ponieważ św. Franciszek ubrał „miłość ubóstwa w barwy na

<sup>86</sup> Zgromadzenie to powstało w roku 1070 (por. L. Genicot, *Présentation de saint Etienne de Muret et de la pauvreté*, „La Revue Nouvelle” 19 (1954), s. 57Ś-89.

wskroś poetyckie”<sup>87</sup>. Ten właśnie odcień charakteryzuje ubóstwo ślubowane przez św. Franciszka i jego synów, wskutek czego samemu Fundatorowi przypisano tytułu „biedaczyny seraficznego”.

Tak, ideałem było ubóstwo, ale brane nie jako zwykły zespół ziemskich wyrzeczeń z pokutnych pobudek, lecz ta „pani serca” nosiła imię konkretnej osoby: ubóstwo Chrystusa, albo lepiej, ubogi Chrystus: „A chociaż widział, że ubóstwo, tak drogie Synowi Bożemu, było prawie odrzucone przez cały świat, zapragnął je poślubić miłością wieczną”<sup>88</sup>. Św. Franciszek i jego towarzysze po rycersku ruszyli do naśladowania ubóstwa przeżytego przez Chrystusa, jak je przedstawia Ewangelia, ubóstwa materialnego i duchowego, wybranego z własnej woli i radośnie pokochanego: „Wszyscy bracia niech usiłują naśladować pokorę i ubóstwo Pana”<sup>89</sup>; „Zachowajmy ubóstwo, pokorę i świętą Ewangelię Pana naszego Jezusa Chrystusa, jakieśmy to zdecydowanie przyrzekli”<sup>90</sup>. Pierwsze czasy franciszkańskie, aż do śmierci Świętego (październik 1226), były przeżywane w atmosferze pełnej zapału, pod upominającym spojrzeniem i przykładem Ojca, choć z dopuszczalnymi odcieniami różnic, usprawiedliwionych organicznym rozwojem zakonu, ale które nie dotykały podstaw ideału ubóstwa. Św. Franciszek, chociaż zapewne ze ściśniętym sercem, zgadzał się na pewne ustępstwa, pokładając ufność w bracie Eliaszu, swoim współpracowniku i pierwszym przełożonym powiększającej się liczby braci mniejszych. Zawsze pozostawała w mocy rezygnacja z prawa do posiadania mimo prawa do stałego zamieszkania, dopuszczonego w tym drugim okresie zakonu, i do innych pomniejszych ulg przyznanych pustelnikom<sup>91</sup>.

Ubóstwo uchodziło za „królową” u braci mniejszych, jako mistyczna oblubienica podziwiana u Boskiego Oblubieńca, Chrystusa, z której synowie Biedaczyny, za jego przykładem, czerpali natchnienie. Poemat *Święte pożycie błogosławionego Franciszka z Panią Ubóstwem*<sup>92</sup>,

<sup>87</sup> E. d' Ascoli, *La vita spirituale anteriore a S. Francesco d'Assisi*, „Collect. Franc.” 2 (1932), s. 155.

<sup>88</sup> *Żywot drugi*, n 55.

<sup>89</sup> *Reg I*, c. 9.

<sup>90</sup> *Reg II*, c. 12.

<sup>91</sup> Por. *Żywot drugi*, nn. 42-44, 51,60, 63nn.

<sup>92</sup> Dziełko, oprócz innych możliwych autorów, przypisywane bywa najczęściej Tanowi z Parmy (+1289), szóstemu przełożonemu generalnemu zakonu (od 1247 do 1257), po którym nastąpił św. Bonawentura. Rok ułożenia trzeba by prawdopodobnie umieścić w latach 1260-1270.



napisany po śmierci Świętego, ujął i utrwalił poetyckim stylem mistyczny związek św. Franciszka z tą cnotą. Utwór był hołdem oddanym św. Franciszkowi, ale także wezwaniem, z pewnym polemicznym odcieniem, do powrotu do początków Franciszkowych, za którymi tak wielu, którzy żyli jeszcze w tamtym klimacie, czuło tęsknotę. Rzeczywiście, coś nowego nastąpiło w zakonie, co się wydawało zagrażać lub wypaczać drogą spuściznę Ojca właśnie w dziedzinie ubóstwa.

Zachodziła rażąca sprzeczność między ideałem a rzeczywistością, między ubóstwem ściśle pojmowanym i przeżywanym a jego złagodzeniem, którego domagała się działalność duszpasterska i umysłowa absorbująca większość braci. I tak, gdy pewna grupa braci obstawała przy ścisłym zachowaniu reguły, odrzucając wszystko, co się z nią nie zgadzało, to większość braci, czyli wspólnota zakonu, którą tworzyli ludzie najbardziej wykształceni, bez zastrzeżeń przyjmowała papieskie zezwolenia, które umożliwiały umiarkowane zachowanie reguły w dziedzinie ubóstwa, dające się pogodzić z różnymi obowiązkami nauki i apostołatu. Tak powstawały obszerne klasztory i kościoły, otwierano kolegia generalne i prowincjonalne dla studiów, przyjmowano wynagrodzenie za pracę umysłową i posługę duszpasterską, pobożne fundacje itd.

Ale różne złagodzenia reguły nie były mile widziane przez grupę braci żyjących w pustelniach, tym bardziej, że trafiały się nadużycia ze strony członków wspólnot. Tak rozpoczęła się w zgromadzeniu prawdziwa „wojna o ubóstwo” prowadzona między większością, zgadzającą się na pewne złagodzenia pierwotnego ideału, a mniejszością, zwaną spirytuałami, walczącą o powrót do niego. Wojna ta ciągnęła się długo, wielokrotnie interweniowała w nią Stolica Święta, usiłująca wypracować kompromis i tak pojednać zwaśnione strony, jednak bez powodzenia. Ostatecznie konflikt doprowadził do rozłamów w łonie zakonu, który podzielił się na kilka gałęzi. Dziś jednak jest to już kwestia przebrzmiała — w zgromadzeniach franciszkańskich przeważa duch wspólnoty i dążenie do ponownego zjednoczenia.

U podstaw tych sporów stało z jednej strony trochę ciasne pole widzenia wielu spirytuałów, a tym bardziej prostego, niewykształconego ludu, który był ich najwierniejszym sojusznikiem, z drugiej

zaś pietyzm dla pierwotnego ideału ubóstwa, który mocno osadził się w szlachetniejszych umysłach, jak u Piotra Oliviego, Hubertyna z Casale, Jakuba z Todi i wielu innych, wśród nich Wilhelma Ockhama, który niestety, wspólnie z Michałem Fuschim z Ceseny i Bonagracją z Bergamo, posunął się aż do buntu wobec władzy. Ukochanie ubóstwa wyznawane w sposób zbyt ciasny, wyizolowany traci z oczu znaczenie posłuszeństwa zakonowi i Kościołowi i staje się podłożem dążeń heretyckich. Bez wątpienia wchodzi tu w grę przecenianie ubóstwa materialnego, co zaciemnia jego głęboki związek z ubóstwem wewnętrznym. Ono zaś ma sens jedynie w zależności od miłości, przez którą dopiero jest uzasadniane.

W żadnym innym zakonie idea ubóstwa nie wywierała tak brzemienneo wpływu jak u franciszkanów. To też znak żywotności tego ideału, który powodował tak bolesne spory, nieporozumienia i rozłamy w zakonie, dawał jednak życie wielu przedsięwzięciom duchowym celem powrotu do pierwotnego zapału franciszkańskiego, budząc rozkwit świętości.

Dziś również na ubóstwo kładzie się nacisk, ale w znaczeniu szerszym niż proste wyrzeczenie się dóbr materialnych. Ubóstwo franciszkańskie w pełnym swoim znaczeniu, rozumiane jako wymaganie miłości i upodobnienie się do Chrystusa, przybiera charakter uniwersalny. Dzięki temu z cnoty drugorzędnej i „osobistej”, podporządkowanej wstrzemięźliwości, jak to pojmują inne duchowości, wznosi się do godności cnoty fundamentalnej, źródła i matki innych cnót<sup>93</sup>. Duchowość franciszkańska uważa je za negatywny aspekt miłości, cnoty uniwersalnej, w tej mierze, w jakiej wymaga ona wewnętrznego wyrzeczenia się wszystkiego tego, co się jej przeciwstawia lub opóźnia jej drogę. Sw. Bonawentura w rzeczy samej twierdzi, że miłość doskonała wymaga wykluczenia wszelkiej chciwości, a ponieważ ubóstwo przepędza chciwość, trzeba je uważać za „korzeń i początek doskonałości”<sup>94</sup>.

Powiązanie ubóstwa z innymi cnotami zarysował już sam Franciszek w słowach *Reguły II*: „Taka jest, bracia moi najdrożsi, najwyższa wzniosłość ubóstwa, że nas ustanawia dziedzicami i królami

<sup>93</sup> Por. V Breton, *La pauvrete*, Paris 1959, s. 18.

<sup>94</sup> *Questiones disput. de Perfect. Evang.*, q. 2, a 1; V 129a-b.

w królestwie niebieskim, gdyż nas czyni ubogimi w rzeczy, a bogatymi w cnoty<sup>95</sup>. Tę myśl podjęli mistrzowie szkoły franciszkańskiej w entuzjastycznych sformułowaniach.

Bł. Aniela z Foligno być może lepiej niż inni ujęła rozliczne aspekty wielkości i piękna wewnętrznego ubóstwa w jego zewnętrznych przejawach. Miała ona tak głęboką wizję ubóstwa, że nie czuła się wprost na siłach, aby wyrazić ją na piśmie: pewnym znaczeniu ubóstwo jest matką i korzeniem pokory i wszelkiego dobra, i jest tak wzniosłe, że trudno to opisać<sup>96</sup>.

Literatura na temat ubóstwa, którą zauważamy w tekstach franciszkańskich mistrzów, być może zatrzymywała się za bardzo przy materialnym aspekcie ubóstwa, a szczególnie przy ubogim używaniu, zamiast przy aspekcie wewnętrznym, bardziej przecież istotnym. Ale mimo to aspekt wewnętrzny pozostawał obecny zawsze, przynajmniej domyślnie, u każdego, kto walczył o prawdziwe ubóstwo. Tyle wzniosłych tytułów, jakie mu przypisywano, jest tylko uznaniem jego wewnętrznej wartości. Pod tym względem ubóstwo jest powiązane z miłością, jest wyrazem „miłości ubogiego Chrystusa”, tym, co stanowi — jak to dobrze ujął F. Vernet — „główny rys franciszkańskich świętych i franciszkańskiej duchowości<sup>97</sup>. Od Dunsza Szkota (+1308) do Ossuny (+1540), by pozostać w ramach pierwszej epoki franciszkańskiej, mamy do czynienia ze stałym ujmowaniem materialnego ubóstwa jako funkcji rzeczywistości znacznie wyższej: a mianowicie wciąż powraca dwumian ubóstwo — miłość<sup>98</sup>.

b) Związek miłość — ubóstwo ma istotnie podstawową doniosłość w duchowości franciszkańskiej. Ubóstwo franciszkańskie jest w gruncie rzeczy miłością w odzieniu ubogiego. Nie zrozumie się tego odzienia inaczej, jak tylko w odniesieniu do miłości, która wśród cnót jest najbardziej podstawową w duchowości franciszkańskiej. „Wszelka duchowość — pisał F. Vernet — streszcza się w miłości ku Bogu”, ale „szczególnie franciszkańska. Duchowość franciszkańska jest miłosna<sup>99</sup>.

<sup>95</sup> *Rtg II*, c. 6.

<sup>96</sup> *Il Libro della B. Angela da Foligno*, Quaracchi, Grottaferrata 1985, s. 332.

<sup>97</sup> *Les Ordres Mendicants*, Paris 1933, s. 107.

<sup>98</sup> Por. Michel-Ange *OFM Cap, Ossuna et Duns Scoto on la mystiffie de saint François* „Etud. Francis.” 22 (1909), s. 607-634; 23 (1910), s. 293-311, 424-443.

<sup>99</sup> *La spiritualité Médiévale*, Paris 1929, s. 32.

Miłość, w swoim podwójnym odniesieniu: do Boga i do stworzeń, stanowi w rzeczy samej rdzeń duchowości franciszkańskiej. Względem Boga miłość nieograniczona, w czystości oddania się Umiłowanemu bez żadnego świadomego względu na siebie. Względem stworzeń — nawet nieożywionych — miłość braterska i powszechna, przeżywana na wzór powszechnego Bożego ojcostwa. W zakonnej wspólnocie założonej przez Franciszka na podłożu braterskości miłość ma przewyższać nawet czułość naturalnej miłości matki względem swego dziecka<sup>100</sup>. Ma to być serdeczna miłość pełna szacunku także względem nieprzyjaciół<sup>101</sup>, a już szczególnie względem ubogich, trędowatych, chorych, znajdujących się w potrzebie, ku którym Franciszek zwracał się „wnętrznościami miłosierdzia”. Dla występnych miłość aż do odwrócenia ról w poszukiwaniu miłosierdzia: „Jeśli [występny] nie poprosi o przebaczenie, to ty go zapytaj, czy chce, by mu przebaczone. A gdy nawet tysiąc razy stanie przed tobą, ukochaj go bardziej niż mnie — Franciszek pisze to do brata Eliasza — i zawsze miej nad nim miłosierdzie”<sup>102</sup>. Przeżywanie miłości przez Franciszka stało się szkołą dla jego synów. Najbardziej nawet uczeni czerpali z niej inspirację, i idąc w ślady Ojca, wysławiali prymat miłości, której powinno być podporządkowane nawet samo poznanie naukowe, co jednak w niczym nie uszczupla jego wartości. Myśl przewodnia: „Nie chcę wiedzy w innym celu, jak tylko bym miłował” kierowała działalnością umysłową franciszkanów, nadając jej wyróżniające znamię, wręcz swoiste namaszczenie. Tak zwany woluntaryzm franciszkański nie jest, właśnie dzięki wartości przyznanej poznaniu rozumowemu, ślepym poruszeniem wolitywnym, ale ciepłem pełnym światła, osiagającym szczyt w mądrości, „która — jak mówi Bonawentura — jest równocześnie poznaniem i miłością, poznaniem i uczuciem”<sup>103</sup>.

Teologowie franciszkańscy zgodni są z mistykami zakonu w wysławianiu najwybitniejszego i jedyne miejsce, jakie miłość zajmuje w orszaku cnót. Św. Bonawentura, na przykład, nazywa ją „korzeniem”, „formą i celem cnót”<sup>104</sup>, gdyż „jest ona doskonałością wszyst-

<sup>100</sup> Por. *Reg. II*, c. 6.

<sup>101</sup> *Reg. I*, c. 7.

<sup>102</sup> *Epist. ad ministrum*.

<sup>103</sup> *In 1 Sent.*, prooem., q. 3, conci., I, 13b.

<sup>104</sup> *Brevil.*, s. 5, c. 8; V, 262a.

kich cnót”<sup>105</sup>, „matką cnót”<sup>106</sup>, „jedyną, która człowieka doprowadza do doskonałości”<sup>107</sup>. Dunsza Szkota ożywia ten sam duch. Zwraca spojrzenie ku źródłu miłości, ku Bogu, „prawdzie nieskończonej i dobru nieskończonemu”<sup>108</sup>, i widzi Go jako „Miłość ze swej istoty”<sup>109</sup>; Miłość, która miłuje samą siebie, ale chce także, „aby Ją drudzy miłowali”<sup>110</sup>, a wśród nich przed wszystkimi Ten, „co Ją miłować może w stopniu najwyższym”<sup>111</sup> — Chrystus, Słowo Wcielone.

I wreszcie św. Bernardyn, echo pierwotnej franciszkańskiej tradycji, wystawia miłość jako „królową cnót (...), cesarzową cnót”<sup>112</sup>, która „ponad wszystkie inne cnoty upodabnia duszę do Boga”<sup>113</sup>, jest „formą innych cnót”<sup>114</sup>.

Miłość franciszkańska w ujęciu św. Franciszka, która przeznaczona dla wszystkich „pokój i dobro”, wyróżniała się w swoich odniesieniach społecznych cechą spontaniczności, uprzejmości i zażyłości, nawiązując do najbardziej ujmującego rysu św. Franciszka, nazywanego przez pierwszego jego biografa „grzecznym w najwyższym stopniu”<sup>115</sup>, otwartym dla wszystkich stworzeń bez wyjątku.

c) Co się tyczy innych cnót franciszkańskich, to szczególnie wymienia się pokorę, uważaną za wyższą formę ubóstwa, rozumianą jako wyrzeczenie się własnej osobowości, co harmonizuje z drugą podstawową cechą franciszkańską: dziecięctwem duchowym. Św. Franciszek chciał, by pokora była dewizą brata mniejszego<sup>116</sup>, z czym zgadza się św. Bonawentura: „Być pokornymi (...) to znaczy być braćmi mniejszymi”<sup>117</sup>.

Także posłuszeństwo jest uważane za wyższą formę ubóstwa; unaocznia się ono „pod postacią martwego ciała”<sup>118</sup>. Jest to posta-

<sup>105</sup> *In II Sent.*, d. 28, dub. 2; II, 895a.

<sup>106</sup> *In III Sent.*, d. 23, dub. 6; III, 506 b.

<sup>107</sup> *De perfectione ad sorores*, c. 7, n. 1; VIII, 124a.

<sup>108</sup> *Ordinatio I*, d. 3, 59; wyd. Vaticana, III, 41.

<sup>109</sup> *Ordinatio I*, n. 171; wyd. Vaticana, V, 220.

<sup>110</sup> *Ordinatio III*, d. 32; q. un. n. 5; wyd. Vives XV, 433a.

<sup>111</sup> C. Balić, *Duns Scoti tkeologiae Marianae elementa*, Šibenik 1933, s. 15.

<sup>112</sup> *Quadr. de Evangelio aeterno*, serm. 3, a. 2, c. 2; wyd. Quaracchi 1956, t. III, s. 51.

<sup>113</sup> Tamże, serm. 3, a. 1.1. c. 4: t. III, s. 49.

<sup>114</sup> Tamże, serm. 2, a. 1: t. III, s. 30.

<sup>115</sup> *Żywot pierwszy*, n. 17.

<sup>116</sup> Por. *Żywot drugi*, nn. 145-148.

<sup>117</sup> *Serm. 5 de S. Francisco*; IX, 549 a.

<sup>118</sup> *Żywot drugi*, n. 52; sformułowanie powtórzone przez św. Ignacego Loyolę w postaci: „perinde ac cadaver”.

wa nie uciążliwa, ale miłosna, co dałoby się określić: „kochające posłuszeństwo”, posłuszeństwo przez miłość<sup>119</sup>.

W cytowanym wcześniej „pozdrowieniu cnót” idą dalej razem (jako para) prostota i roztropność. Najwidoczniej Franciszek uważa je za dwie nieodłączne siostry. Dzięki nim człowiek prosty nie czuje się zakłopotany w obecności uczonego, który odznacza się tą samą co tamten prostotą, ani uczone nie doznaje wstydu czy pychy w rozmowie z prostaczkiem, którego ceni za jego prostotę. Św. Franciszek „wymagał obydwu tych cnót i od swoich braci wykształconych, i od braci laików, nie uważając bynajmniej, żeby się to miało sprzeciwiać mądrości”<sup>120</sup>. Tak rosło pokolenie jego synów „prostych, niewinnych i czystych, którzy nie mieli pojęcia o dwulicowości ducha, gdyż jak mieli jedną wiarę, tak mieli tego samego ducha, jedną wolę i tę samą miłość”<sup>121</sup>.

Jako rozkwitły kwiat franciszkańskich cnót zjawia się radość, właściwie nie jako cnota, ale jako owoc cnót przeżytych z żarem miłości. To ta franciszkańska wesołość, „radość doskonała”, o której *Kwiatki* (rozdz. 8) świadczą językiem wspaniałej, opartej na życiowym doświadczeniu poezji. Św. Franciszek w jednym ze swych napomnień stawia ją obok ubóstwa: „ubóstwo z radością”<sup>122</sup>. Tu przypomina się *Pieśń stworzeń*, przedstawiająca śpiew czystej radości zakwitłej na doskonałym ubóstwie, które wyzwala z wszelkiego kłopotu posiadania rzeczy, nie traconych jednak przez to, lecz zyskiwanych przez miłość w Bogu i dla Boga. „W naturalny sposób wesoły i radosny”<sup>123</sup>, św. Franciszek jak najśluszniej uważany był „za mistrza radości, zawsze wesołego”<sup>124</sup>. Przeżywał radość i braci swoich do niej pobudzał, zachęcając, by nie okazywali zasmucenia i zachmurzenia, jak to ma miejsce u hipochondryków, ale „weselący się w Panu, radośni i ujmujący, lecz bez błazeństwa”<sup>125</sup>. Ostatnią lekcję doskonałej radości św. Franciszek dał właściwie na gołej ziemi, gdzie konał, wychodząc śmierci naprzeciw z powitaniem: „Przybywaj prędko, sestro

<sup>119</sup> *Admonitio* 3.

<sup>120</sup> *Żywot drugi*, n. 189.

<sup>121</sup> *Żywot pierwszy*, n. 46.

<sup>122</sup> *Admonitio* 27.

<sup>123</sup> *Leg. Trium Soc.*, n. 4.

<sup>124</sup> I. Felder, dz. cyt., s. 223.

<sup>125</sup> *Reg. Ic.* 7.

moja, śmierci”<sup>126</sup>. „Przyjął śmierć śpiewając”<sup>127</sup>. Śmierć była dla niego „bramą życia”<sup>128</sup>. Bonawentura nazywa ten objaw radości na śmiertelnym łożu aktem doskonałej miłości<sup>129</sup>.

### 3.5. Mistrzowie franciszkańscy

Podajemy tu zestaw nazwisk tylko najbardziej znanych, w porządku chronologicznym, poczynawszy od pierwszej po św. Franciszku postaci, kontynuatora i niezrównanego mistrza duchowości przez Franciszka zapoczątkowanej.

1. Św. Antoni z Padwy (+1231), „doktor ewangeliczny”, pierwszy mistrz szkoły franciszkańskiej. Pochodził z Portugalii. Przybył od kanoników regularnych św. Augustyna. Mając już formację augustiańską, swoją kulturę ubogacił w zetknięciu z nowym franciszkańskim doświadczeniem, przeżywając je głęboko wewnątrz i przyswajając sobie jego wymogi. W latach 1223-1224 św. Franciszek udzielił mu swego pozwolenia na nauczanie teologii w studium w Bolonii. W charakterze publicznego lektora nauczał też we Francji, w Montpellier, w Tuluzie i Puy-en-Velay. Był kustoszem w Limoges we Francji (1226-1227), a potem pomocnikiem prowincjała we Włoszech w latach 1227-1230.

Jako ewangeliczny kaznodzieja osiągał niezwykle rezultaty. Grzegorz IX — gdy Antoni w jego obecności głosił kazanie — nazwał go „arką przymierza” i „encyklopedią Pisma Świętego” z powodu jego znajomości Biblii. Walczył przeciw heretykom tamtych czasów z wielką stanowczością, zasługując na tytuł „młota na heretyków”. Zmarł w Arcelli 13 czerwca 1231 roku. Kanonizował go Grzegorz IX zaledwie w rok po śmierci, 30 maja 1232 roku. Przeszedł do historii jako „święty cudotwórca”. Leon XIII nazwał go „świętym całego świata”, zaś Pius XII ogłosił go doktorem Kościo-

<sup>126</sup> *Żywot drugi*, n. 217.

<sup>127</sup> Tamże, n. 214.

<sup>128</sup> Tamże, n. 217.

<sup>129</sup> „In mortis agone gaudere actus est perfectae caritatis” (*Apologia pauperum*, c. 4, n. 3; VIII, 253a).

ła (16 stycznia 1946). Zwany „doktorem ewangelicznym” ze względu na jego stałe powoływanie się na Ewangelię. Autentyczne pisma Antoniego to *Kazania niedzielne* i *Kazania na uroczystości świętych*. Ułożone na sposób podręcznika lub kaznodziejskiego informatora na potrzeby współbraci, są prawdziwą kopalnią biblijnej nauki dogmatycznej, moralnej, duchowej, która choć przedstawiona skrótowo, przy poszerzeniu okazuje się systematycznym wykładem naukowym. W jego duchowości podkreśla się prymat miłości, w nauce o modlitwie zauważa się przebłycki kontemplacji, która charakteryzuje się wyraźnym rysem chrystocentrycznym, co czyni ją łatwo dostępną i zrozumiałą dla wszystkich<sup>130</sup>.

2. Aleksander z Hales (+1245), „doktor nieugięty”, zwany także „doktorem nad doktorami” i „monarchą teologów”, nauczyciel św. Bonawentury. Wtajemniczył ucznia w metafizyczne pojęcie bytu jako dobra i Bytu najwyższego jako najwyższego Dobra, co jest podstawowym pojęciem całej teologii i duchowości franciszkańskiej. Przez danie prymatu miłości jego orientacja zwróciła się ku dziedzinie spekulatywno-u czuciowej.

Napisał *Glossę do czterech ksiąg sentencji*, *Sumę teologiczną*, zwaną także *Sumą brata Aleksandra*, we współpracy z trzema uczniami, prowadzoną dalej i ukończoną przez Wilhelma z Melitony (1257-1260) i innych; *Kwestie dyskutowane*. Sympatyzował z franciszkanizmem, przyjął go szczerym sercem i dał początek wielkiej szkole franciszkańskiej na Sorbonie w Paryżu. Był ważnym współpracownikiem *Wykładu czterech mistrzów* na temat reguły franciszkańskiej.

3. Św. Klara z Asyżu (+1253). Do zespołu mistrzów włączają się także żeńskie postacie, zarówno z drugiego, jak i z trzeciego zakonu franciszkańskiego przez swój wkład doświadczenia i myśli do franciszkańskiego dziedzictwa, a na pierwszym miejscu św. Klara z Asyżu, duchowa pierworodna córka św. Franciszka z Asyżu, razem z nim założycielka „ubogich pań klauzurowych od św. Damiana”, potem zwanych klaryskami od jej imienia (drugi zakon

<sup>130</sup> Por. J. Heenrickx, *Antonius Patavinus, auctor mysticus*, „Antonianum” 7 (1932), s. 39-76, 167-200; A. Blasucci, *La teologia mistica di S. Antonio*, w: *S. Antonio Dottore Evangelico*, Città del Vaticano 1947, s. 197-222; tenże, *S. Antonio di Padova maestro di preghiera*, „Il Santo” 2 (1962), s. 119-134; tenże., *La santità nei „Sermones” di S. Antonio da Padova*, w: *Le Fonti e la Teologia dei Sermoni Antoniani*, Padova 1982, s. 651-668.



franciszkański). Jej duchowość została wyrażona przede wszystkim w *Legendzie św. Klary* (ok. 1255) przypisywanej Tomaszowi z Celano i w czterech listach adresowanych do świętej Agnieszki z Pragi, też klaryski. Jednak o Klarze obszerniej w rozdz. VII: *Mistycyzm kobiecy w średniowieczu*.

4. Bł. Idzi z Asyżu (+1262), jeden z pierwszych towarzyszy św. Franciszka. Zostały po nim *Powiedzonka*, tj. „złote wypowiedzi, czyli sentencje pożyteczne dla dążących do chrześcijańskiej doskonałości”, jak je określono w wydaniu w Magonzy w 1463 roku. *Powiedzonka* są rzeczywiście cenną kopalnią duchowości, ujętej stylem sentencjonalnym. Szczególnej w nich doniosłości nabiera rozdz. XIII, który rozważa o kontemplacji i jej stopniach (siedem stopni, którym poświęca się odnośne wyjaśnienia). O tych stopniach mówi św. Bonawentura, przyjmując je do swojej klasyfikacji<sup>131</sup>; zdaje się, że posłużył się też nimi wiktoryn Tomasz Gallo, opat z Vercelli, w swoim traktaciku: *O siedmiu stopniach kontemplacji*.

*Powiedzonka* odzwierciedlają życie Idziego i jego współczesnych. Napotyka się w nich „posmak i zapowiedź św. Bernardyna ze Sieny”<sup>132</sup>. Widać w nich franciszkańską prostotę i jędrność języka wieśniaka.

5. Dawid z Augsburga (1272), autor traktatu: *O ułożeniu zewnętrznego i wewnętrznego człowieka*, noszącego także tytuł: *O potrójnym stanie zakonników początkujących*, klasycznego podręcznika zakonnej formacji w scholastycznej szacie. Inne godne zauważenia pisma tego autora to traktaty: *O siedmiu stopniach modlitwy*, *Wykład reguły Zakonu Braci Mniejszych*, *Traktat o modlitwie*.

Pierwsze spośród wyżej wzmiankowanych studiów obejmuje w istocie trzy traktaty: w pierwszym wyklada obserwę wewnętrzną i zewnętrzną kanonika w rozlicznych zajęciach codziennych; drugi zatrzymuje się na reformie wewnętrznej, warunku postępu duchowego; trzeci, noszący tytuł: *O siedmiu drogach postępu zakonników*, jest prawdziwym traktatem ascetyczno-mistycznym.

<sup>131</sup> Por. *Sermo I in Sabb. sancto* IX, 269; *Camm. in Luc*, c. 9, n. 48; VII, 231b.

<sup>132</sup> Por. Nello Vian, *La dottrina spirituale del B. Egidio di Assisi nei suoi "Detti"*, „L' Italia Francescana”, 37 (1962), s. 414-417.

Dawid używa wyrazu „kontemplacja” nie tylko w ścisłym znaczeniu kontemplacji wlanej, ale czasem dla samego rozmyślenia, ale dla wyrażenia jego pokrewieństwa z intuicją w aspekcie osiągniętego rezultatu, nie dla jego struktury, która pozostaje aktywna (tj. niekontemplacyjna). Z drugiej strony przyjmuje, że kontemplację wlaną trzeba uważać za dar rzadki, chociaż nieodzowny do pełnej doskonałości chrześcijańskiej<sup>133</sup>. Po linii franciszkańskiej myśli utrzymuje, że na kontemplację składa się równocześnie akt intelektualny i wolitywny: „Istnieje ona zarówno w świetle [rozumu], jak i miłości, gdyż umysł wznosi się do spraw Boskich i niewidzialnych, a uczucie zapala się do zakosztowania, jak słodki jest Pan”<sup>134</sup>. Krótko mówiąc, miłosne poznanie.

6. Św. Bonawentura (+1274), „doktor seraficzny”, „książę mistyki” (Leon XIII), drugi założyciel Zakonu Braci Mniejszych, zwany także „mózgiem zakonu”. Jego obecność w historii duchowości przekracza jego własne czasy wskutek wpływu wywieranego przez niego zarówno w zakonie franciszkańskim, jak i poza nim.

Doświadczenie duchowe i wiedza zespalają się u niego w „małżeństwo doskonałe”. Od początku wzrastał w swoim życiu religijnym w klimacie franciszkańskim pełnym jeszcze wspomnień o św. Franciszku, zmarłym niedawno. Od niego przejął ducha tak dalece, że stał się teologiem duchowości Franciszka, nic jednakowoż nie tracąc ze swej genialności i autonomii swej myśli.

Urodził się, jak się dziś sądzi, w roku 1217 lub 1218 w Bagno-regio, a raczej w Civita, dziś dzielnicy tego miasta. Mając 25 lat, wstąpił do zakonu franciszkańskiego, zmieniając swoje imię od chrztu — Jan — na Bonawentura. Posłany do Paryża, studiował teologię (1243-1248) pod kierunkiem Aleksandra z Hales, swojego „mistrza i ojca”<sup>135</sup>, i pod innymi nauczycielami, we franciszkańskim konwencie i domu studiów („wielki dom paryski”), uzyskując licencjat i stopień magistra (jednak tytuł magistra przyznano mu dopiero później, w 1257 r., jak i św Tomaszowi, wskutek niechętnego nastawienia uczonych paryskich do zakonów żebrzących).

<sup>133</sup> Por. J. Heerinckx, *Theologia mystica in scriptis Fr. David ab Augusta*, „Antonianum” 8 (1933), s. 57.

<sup>134</sup> *De septem gradibus orationis*, l.c.

<sup>135</sup> *Opera Omnia*, II, 1-2, 547.

Nauczał na uniwersytecie paryskim w charakterze bakałarza biblijnego i sentencjalnego, tj. w dziedzinie filozofii (1248-1252), a potem dziekana na tymże uniwersytecie (1253-1257). 2 lutego 1257 r. został wybrany ministrem generalnym zakonu. Mając 40 lat, przyjął ciężar, który dźwigał aż do swej śmierci, tj. do 1274 roku. Zakon franciszkański dużo zawdzięcza jego działalności, mądrości, roztropności i wyjątkowej równowadze w czasach bardzo burzliwych.

Inspirator franciszkańskiej myśli i animator braterskości, dbał bardzo, by popierać i pobudzać różne formy działalności w zakonie: nauka, posługa duszpasterska, kaznodziejstwo, misje, krucjaty i starania o zjednoczenie z Kościołem prawosławnym. Za jego czasów zakon liczył około 80 tysięcy braci.

Pozostawił ogromną spuściznę pism filozoficznych, teologicznych, duchowych. Z licznych dzieł duchowych na wzmiankę zasługują: *O potrójnej drodze* (ok. 1269-1270), dzieło podsumowujące i podstawowe, odbicie jego dojrzałości i doświadczenia, określane jako „ostateczna konkluzja (...) teologii mistycznej”<sup>136</sup>; *Droga myśli do Boga* (1259), prawdziwe arcydzieło, w którym Bonawentura sprowadził do syntezy augustynizm i mistycyzm Pseudo-Dionizego; *Soliloquium*, w formie dialogu między wierną duszą, uczennicą Prawdy a człowiekiem wewnętrznym, który przedstawia głos Boży; *Drzewo życia*, kolejne arcydzieło, które wywarło wielki wpływ zarówno na polu duchowym, jak i artystycznym, literackim i muzycznym; *Winorośl mistyczna*, dzieło, które w wielu kodeksach nosi tytuł *Placz Bonawentury nad męką Pańską*, wskazujący na jego charakter mistyczno-uczuciowy (aczkolwiek w tym wypadku autorstwo Bonawentury nie jest pewne); *Rozważania o sześciu dniach stworzenia* (1237), nie dokończone przez Świętego wskutek jego śmierci (15 lipca 1274 r.). Dzieło to, razem z dwiema innymi seriami rozważań Świętego: *Rozważania o dziesięciu przykazaniach* i *Rozważania o siedmiu darach Ducha Świętego*, tworzy szczególną trylogię dzieł, które „stawiają ich autora na szczycie średniowiecznej myśli”<sup>137</sup>.

<sup>136</sup> Jest to tytuł studium J. F. Ronnefoy (Paryż 1937).

<sup>137</sup> Ze wstępu do: *Collationes de decem praeceptis*, w: *Obras de Buenaventura*, t. V, Madrid 1948, s. 609.

Tematy bezpośrednio franciszkańskie poruszane są w następujących dziełach: *Legenda większa o Franciszku i Legenda mniejsza*, *List o trzech zagadnieniach*, *Ustalenie zagadnień dotyczących reguły braci mniejszych*, *Kwestie dyskutowane o ewangelicznej doskonałości* oraz *Obrona ubogich*.

Co się tyczy zasług Bonawentury na polu duchowości, to można zacytować, wśród innych ocen wybitnych pisarzy, A. Levastiego, który uważa go za „najbardziej wszechstronnego autora jego epoki”<sup>138</sup>, i E. Gilsona, który widzi naukę św. Bonawentury „na najwyższym szczycie mistyki chrześcijańskiej” i jako „najpełniejszą syntezę, jakiej kiedykolwiek dokonano”<sup>139</sup>.

Najgłębsze tematy duchowości Bonawentury można ująć w następujących motywach przewodnich:

a) Pojęcie życia duchowego brane w znaczeniu dynamicznym: jako podróżowanie, potrójna droga (oczyszczająca, oświecająca i jednocząca), która wiedzie równoległe i równocześnie po trzech stopniach życia duchowego, w odróżnieniu od będącego w obiegu uproszczonego pojmowania, które owe drogi uważa za trzy po sobie następujące odcinki trasy.

b) Nauka o łasce jako udziale w świętości Boskiej, która człowieka czyni podobnym do Boga.

c) Prymat miłości, rozumiany z jednej strony nie jako absolutny woluntaryzm, ale z drugiej strony w przeciwstawieniu do prymatu rozumu w ujęciu arystotelizmu<sup>140</sup>.

d) Struktura umysłowo-uczuciowa kontemplacji jako miłosnego poznania, etymologicznie zasugerowana przez sam wyraz „mądrość” = smakowita wiedza (łac. sapientia = saporabilis scientia).

e) „Ciemności” i „jasności” w kontemplacji, rozumiane po dionizjańsku, genialnie zinterpretowane przez doktora serafickiego: „Ale jak to jest — pyta — że to światło [kontemplacji] oślepią, gdy raczej oświecać powinno?”. „To oślepienie — oto odpowiedź — jest najwyższym oświeceniem, gdyż dokonuje się w najwyższych władzach umysłu, ponad dociekaniem ludzkiego intelektu. Intelekt

<sup>138</sup> *Mistici del Duecento e del Trecento*, Milano / Roma 1935, s. 31.

<sup>139</sup> *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1943, s. 396.

<sup>140</sup> Por. L. Veuthey, *Il volontarismo di S. Bonaventura*, w: *Le scienze sacre in Bonaventura* („Incontri bonaventuriani” n. 7), Montecalvo Irpino 1972, s. 83.

się tu zaciemnia [«zostaje zamroczony»], gdyż nie jest już zdolny do dociekania, ponieważ wszelkie jego zdolności badawcze zostały przekroczone; następuje dlań «mrok» nieprzenikniony, oświecający jednak umysły, które porzuciły poszukiwania dyskursywne<sup>141</sup>.

f) Centralność Chrystusa w duchowości według koncepcji franciszkańskiej, której Bonawentura stał się obrońcą i piewcą niezależnie od tego, że prawda ta była podstawą jego osobistej pobożności.

7. Św. Małgorzata z Kortony (+1297), tercjarka franciszkańska. Jej czyny i wypowiedzi zostały zebrane przez jej spowiednika, brata Giunta Bevignati, w *Legendzie o życiu i cudach bł. Małgorzaty z Kortony*, napisanej w 1308 roku. Istnieją też o niej (podobnie jak o św. Franciszku) *Kwiatki*.

Małgorzatę nazwano „drugą Magdaleną”, „nową Magdaleną”, „Magdaleną seraficzną” ze względu na jej cudowne nawrócenie i życie pokutne krańcowo surowe, choć zauważyć trzeba, że nie była publiczną grzesznicą jak Magdalena z Ewangelii.

„Obsypana przez Pana wielkimi łaskami niebieskimi, ekstazą, objawieniami, wizjami itd., zwykła noce przepędzać na modlitwie i łzach, rozważając szczególnie mękę Chrystusa, co było jej ulubionym tematem<sup>142</sup>. Miała wielki wpływ na tych, co ją znali, zwłaszcza wskutek daru czytania w sumieniach. W *Legendzie* jest wzmianka o „wielkim i uczonym Florentyńczyku”, który w 1289 roku udał się do Świętej po podniesienie na duchu. Zdaje się, że ów nieznajomy to mógł być sam Dante Alighieri, który choć liczył wtedy dopiero 24 lata, już cieszył się pewną popularnością<sup>143</sup>. Ktoś nawet, opierając się na tym domniemanym spotkaniu, próbował Małgorzatę utożsamić z Łucją z *Boskiej komedii* Dantego<sup>144</sup>, która opuszcza niebo, by pospieszyć z pomocą poecie mającemu trudności z rozpoczęciem swej pozagrobowej podróży. To przypuszczenie mogłaby potwierdzać okoliczność ciągłego przywoływania symbolu światła, z jakim Boski mistrz zwraca się do Świętej<sup>145</sup>. Ale w obydwu przypadkach to

<sup>141</sup> *Collationes in Hexaameron*, coll. 20, n. 11; IV, 427a.

<sup>142</sup> A. Blasucci, *Margherita da Cortona, santa*, w: *Bibl. Sanct*, t. VII, kol. 760-761.

<sup>143</sup> Por. G. Salvadori, *Dante e S. Margherita*, w: *Fiorita Francescana*, t.I, T. Nediani, Milano 1921, s. 204-212.

<sup>144</sup> Por. V. Fabrizi de Biani, *La Lucia di Dante*, „Italia Francescana” 26 (1951), s. 397-412.

<sup>145</sup> Por. *Legenda*, Vicenza 1978, s. 69-70.

tylko przypuszczenia, prawdopodobne, ale nie dające się poprzeć rzetelnymi dowodami. Mimo wszystko możemy mówić o wielkości Małgorzaty, skoro sam Chrystus uznaje ją, według *Legendy*, za „zwierciadło i matkę grzeszników”, „drabinę grzeszników”.

„Żyjąc w środowisku franciszkańskim, Małgorzata wyraża je w cechach najbardziej dlań charakterystycznych: ścisłe ubóstwo, pokora głęboka i prosta, miłość całkowicie seraficka, pobożność wyraźnie chrystocentryczna”<sup>146</sup>. Typowy jest urywek w *Legendzie* przekazujący jej odpowiedź daną Chrystusowi, który ją zapytał, dlaczego chciałaby zamieszkać w Jego sercu, a nie w ranie Jego boku: „Panie mój, Jezu Chryste —odpowiedziała Święta —znajdując się w Twoim sercu, znajdę się też w ranie Twego boku, we wszystkich szczelinach po gwoździach, w koronie cierniowej, w żółci i occie, i w opasce zawiązującej Twoje czcigodne oczy”<sup>147</sup>. Przekonana była, że gdy się znajdzie w Jego sercu, to i w całej męce Chrystusa.

8. Piotr Jan Olivi (+1298), „doktor spekulatywny”, autor rozmaitych dzieł filozoficznych, teologicznych, apologetycznych, duchowych. Był jednym z przywódców nurtu spirytuałów w łonie zakonu franciszkańskiego, ale zajmował umiarkowane stanowisko. Ulegał wpływom jaochizmu, ale też umiarkowanego. Spośród jego dzieł trzeba wymienić: *Lektura Apokalipsy*, *Zagadnienia o ewangelicznej doskonałości*, *Zagadnienia o Matce Bożej*, *Rozprawa o praktykowaniu ubóstwa*, *O 14 stopniach łaskawej miłości*, *O modlitwie ustnej*, *O siedmiu uczuciach Jezusa Chrystusa*; *O pokorze*, *O modlitwie Pańskiej*.

Pisma jego zawierają częściowo błędy i przesadę, ale poza tym imponują bogactwem i głębią nauki. Czerpał z nich św. Bernardyn ze Sieny, ale umiarkowanie i roztropnie, nie podając przy tym autora, według zwyczaju tamtych czasów.

9. Jakub z Mediolanu (zmarł pod koniec XIII w.), autor *Pobudki do miłości*, przez jakiś czas przypisywanej św. Bonawenturze. Vernet pisze o nim: „Rzadko kiedy lepiej wyrażono tkliwość względem cierpiącego Chrystusa”<sup>148</sup> jak w tym cennym dziełku. Ludwik z Granady i św. Franciszek Salezy bardzo je sobie cenili.

<sup>146</sup> A. Blasucci, *Margherita da Cortona...*, kol. 767.

<sup>147</sup> *Legenda*, s. 130.

<sup>148</sup> *Spiritualité medievale*, Paris 1929, s. 35.

10. Jakub z Todi (+1306), błogosławiony według opinii ludu, mistyczny poeta, autor *Uwielbień*, które są arcydziełem także włoskiej literatury. Jego autorstwa jest słynna *Stabat Mater dolorosa*, pieśń łacińska o boleściach Dziewicy pod krzyżem Syna. Żył w klimacie ostrej walki między wspólnotą zakonu a spirytuałami o ubóstwo; sam przyłączył się do kierunku radykalnego, czyli do spirytuałów. Tym niemniej ustrzegł się od ciasnego (wyłącznie materialnego) spojrzenia na ubóstwo i akcentował jego związek z miłością.

11. Bł. Jan Duns Szkot (1308), przez współczesnych zwany „doktor subtelny”, a przez późniejszych „doktor maryjny”, w całym tego słowa znaczeniu teolog Wcielonego Słowa i założyciel szkoły, która od niego wzięła swe imię (skotyizm). Na wzmiankę zasługuje przede wszystkim *Opus Oxoniense*, czyli *Komentarze do czterech ksiąg sentencji*, poza tym *Lectura* i *Reportationes*.

W jego duchowości na czoło wysuwa się chrystocentryzm dogmatyczny, który w późniejszej duchowej szkole franciszkańskiej uważany był za podstawowy dla chrystocentrycznej wizji duchowości franciszkańskiej. Poza tym zauważyć warto jego naukę o cnotach, szczególnie o miłości, uznanej przez niego za „formę” i „matkę cnot”<sup>149</sup>.

Wielką zasługą osobistą Dunsza Szkota pozostaje bez wątpienia jego zaangażowanie na rzecz tezy o Niepokalanym Poczęciu Maryi, przez co odegrał pierwszorzędną rolę w dalszym rozwoju zagadnienia aż do dogmatycznego orzeczenia tego Maryjnego przywileju; teza ta przeszła do historii jako teza skotystyczna<sup>150</sup>.

12. Bł. Aniela z Foligno (+1309), tercjarka franciszkańska, „mistyczka przez antonomazję”. Więcej o niej w rozdziale VII: *Mistycyzm kobiecy w średniowieczu*.

13. Bł. Rajmund Lullus (+1315) z trzeciego zakonu franciszkańskiego, „doktor oświecony”, bardzo płodny pisarz dzieł w języku łacińskim i katalońskim, powieściopisarz, teolog i mistyk,

<sup>149</sup> Por. A. Blasucci, *Le virtù nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, „Mise., Franc.” 66 (1966), s. 475-490.

<sup>150</sup> Por. C. Balić, *De significatione interventus Ioatznis Duns Scoli in historia dogmatis Immaculatae Conceptionis*, w: *Vitgo Immaculata*, t. VII, z. I, Roma 1957, s. 51-171.

znakomity misjonarz. Cała jego myśl porusza się po linii augustiańsko-bonawenturiańskiej.

Pośród licznych jego dzieł (około 200) wyróżniają się następujące: *Sposób kontemplacji*, w której metodzie czynne są trzy władze: „pamięć, intelekt i wola”, co później podjął św. Ignacy Loyola; *Księga kontemplacji w Bogu*, prawdziwa encyklopedia ascetyczno-mistyczna i naczelne dzieło mistyki luliańskiej; *Księga Blanquema* (napisana po łacinie, po katalońsku i po arabsku), przewodnik w kontemplacji, z uwzględnieniem ostatecznego celu doskonałości w mistycznym zjednoczeniu duszy z Bogiem; *Księga modlitw i rozważań o przebywaniu w Bogu*; *Księga o zwięzłej kontemplacji*, zwana też: *Księga do kontemplowania Boskiej Trójcy*.

14. Bł. Hugon Panziera z Prato (+ok. 1330), autor różnych pism duchowych: *Traktaty o różnych stanach doskonałości i życia kontemplacyjnego* (liczy się ich 14 jako różne pisma niejednorodne stanowiące rozprawki o ascezie i o mistyce), *Śpiewy i wiersze*. Wśród rozprawek bardzo znaczących przez ich zawartość są następujące: *O doskonałości*, *Zbiór uczuć duchowych*, *O boleściach ducha i cierpieniach ciała, jakie zniósł Chrystus-człowiek*, *O dziesięciu stopniach pokory, po których człowiek dochodzi do ostatecznej doskonałości nicością zwanej* (ten ostatni stopień, według autora, zawiera kontemplację jako przywilej dany duszy bardzo głęboko pogrążonej w poczuciu swojej nicości); *Po czym poznać można, czy natchnienia są przydatne do uzyskania zbawienia, Jak Chrystus obcuje w drodze ze swoimi wybranymi synami*. Św. Bernardyn ze Sieny, znacznie później, skompiluje wielki skarbiec myśli Panziery w swej rozprawie o natchnieniach.

15. Hubertyn z Casale (+ po 1332), jeden z przywódców w ruchu spirytuałów, autor *Drzewa żywota ukrzyżowanego Jezusa*, napisanego w 1305 roku. W tym piśmie autor daje próbę bogactwa swych duchowych sentymentów i wielkiego zapachu względem Chrystusa i Dziewicy Maryi. Brakuje mu jednak pogodnego spojrzenia na problem ubóstwa. Wykazuje wspólne rysy ze św. Bonawenturą i wpływ spotkań z bł. Anielą z Foligno, jeszcze wówczas nie związaną z tradycją joachimicką i pseudojoachimicką.



16. Jan de Caulibus (+ok. 1335), prawdopodobny autor *Rozmyślań o życiu Chrystusa*. Vernet tak ocenia to ogromnej wartości dzieło: „Średniowiecze i franciszkanizm umieściły w nim to, co najlepsze z ich duszy”<sup>151</sup>. Dzieło znacznie później wywarło wpływ na Jana Brugmana w jego *Żywocie Jezusa Chrystusa* w języku środkowoholenderskim i dostarczało nie kończących się natchnień dla sztuki dramatycznej misteriów i malarstwa.

17. Bartłomiej z Pizy (+1401), autor między innymi *Ożyciu błogosławionej Maryi Dziewicy*. W dziele tym przedstawia, skrupulatniej niż inni autorzy, wzniósłe i wyjątkowe podobieństwo błogosławionej Dziewicy do Chrystusa. Inne pisma: *Wyjaśnienia reguły braci mniejszych* i sławne dzieło *O zgodności życia błogosławionego Franciszka z życiem Pana Jezusa*, gdzie życie Świętego w najmniejszych szczegółach rozważane jest w świetle Boskiego Wzoru, Chrystusa; jest tam mowa o 40 zgodnościach z Chrystusem, z wyraźnym zamiarem, by uwydatnić łaskę Chrystusa w św. Franciszku, a nie, jak oskarżali protestanci łącznie z Lutrem, by św. Franciszka rzekomo zrównać z Chrystusem.

18. Św. Bernardyn ze Sieny (+1444), najwybitniejszy francuski reprezentant teologicznej myśli ascetyczno-mistycznej XV wieku, bardzo sławny przez swoją działalność oratorską. Pozostawił obszerną spuściznę pism w formie, w większej części, kazań w języku łacińskim. W języku ludowym istnieją pomniejsze dziełka, listy i różne serie cytatów wielkopostnych.

Duchowa nauka sieneńskiego Świętego rozrzucona jest tu i tam w jego dziełach, ale w obfitości zapewniającej materiał wystarczający do systematycznego odtworzenia jego duchowej myśli. Zainteresować może jego nauka o roztropności i o rozróżnianiu duchów, a nade wszystko jego zapatrywanie na pojmowanie miłości w wymiarze teologiczno-duchowym<sup>152</sup>.

Po linii franciszkańskiej podkreśla się jego duchowy chrystocentryzm, przeniesiony także na teren społeczny przez kult Najświętszego Imienia Jezus, szerzony szczególnie przez artystyczne tablice przedstawiające trygram Imienia Jezus.

<sup>151</sup> *La spiritualité médiévale*, s. 35.

<sup>152</sup> Po r. A. Blasucci, *Teologia e spiritualità dell' amore in S. Bernardino da Siena*, w: *S. Bernardino — Storia, cultura, spiritualità*, Vicenza 1982, s. 167-183.

19. Św. Katarzyna z Bolonii (+1463), klaryska, autorka poematu o 5610 wierszach łacińskich pod tytułem *Różaniec wierszowany o tajemnicach męki Chrystusa Pana i o życiu błogosławionej Maryi Dziewicy* oraz dzieła *Oreź nieodzowny w walce duchowej*, które jest jej autobiografią, napisaną przez nią po włosku i przełożoną na język łaciński przez jej biografa, Dionizego Paleottiego. Pod pseudonimem Catella (szczenię) Święta opowiada o walkach wewnętrznych przez siebie podejmowanych i o łaskach mistycznych otrzymanych od Boga, wyklada także, w formie porad dla dusz zakonnych, naukę o siedmiu broniach do zwalczania wrogów zbawienia. Jedną z tych broni to pamięć na mękę Chrystusa<sup>153</sup>.

20. Henryk z Herpu (Harphius, +1477), autor między innymi zestawu dziełek duchowych pod wspólnym tytułem *Teologia mistyczna*. Widać u niego, oprócz tradycji franciszkańskiej, również wpływ Pseudo-Dionizego, św. Bernarda, a szczególnie Ruysbroecka. Ze swej strony oddziałał na hiszpańskich mistyków XVI wieku, zwłaszcza na Laredo. Kardynał de Berulle również cenił *Teologię mistyczną*. Dzieło znalazło się na indeksie z powodu przesadnych wyrażen, a może ze względów praktycznych. W 1586 roku jednak ukazał się tekst oczyszczony i zatwierdzony

Henryk Herp miał przyjmować bezpośrednią kontemplację istoty Boskiej, ale w rzeczywistości większą wagę przywiązuje, w duchu franciszkańskim, do aspektu uczuciowego jako przeważającego w kontemplacji. Popiera praktykę pragnień, które nazywa „toeghedten”, tj. częstych i żarliwych wzlotów duszy ku Bogu, uważanych przezeń za najskuteczniejszy dla postępu duchowego środek umysłowej kontemplacji Boskich doskonałości<sup>154</sup>. Ważne ze względu na chrystocentryzm są „ćwiczenia upodabniające do Chrystusa” przedstawione przez autora.

21. Św. Katarzyna z Genewy (+1510), prawdopodobnie tercjarka franciszkańska. Jej poglądy zebrane są w tak zwanym *Opus Catharianum*. Zawiera ono: a) *Księgę przedziwnego życia i nauki bł. Katarzyny*

<sup>153</sup> Por. E. Herion, *Una educatrice francescana del quattrocento, Caterina de' Vigri e il trattato dette armi spirituali*, „Vita e pensiero” 18 (1927), s. 486-495.

<sup>154</sup> Por. C. Janssen, *L'oraison aspirative chez Herp et ses prédécesseurs*, „Carmelus” 3 (1956), s. 19-48.

z *Genezy*, w której zebrane zostały wypowiedzi, refleksje i przemyślenia mistyczne Świętej; b) *Traktat o czyszczeniu*, ułożony przez jej uczniów jako pochodzący z jej ust, ale zawierający też dodatki nie jej autorstwa; c) *DIALOG duchowy*, dzieło podzielone na trzy księgi, z których tylko pierwsza pochodzi bezspornie od niej. Katarzyna wywierała przemożny wpływ na piszących o duchowości przez swe rozważania o miłości czystej i miłości własnej<sup>155</sup>.

**22.** Bł. Kamila Baptysta z Varano (+1524), klaryska z Camerino, humanistka pisząca o duchowości. Więcej o niej w rozdz. VII: *Mistycyzm kobiecy w średniowieczu*.

<sup>155</sup> Por. U. Bonzi da Genova, *Teologia mistica di S. Caterina da Genova*, Torino 1961.

# ROZDZIAŁ 4

## Święty Dominik i zakon kaznodziejski

Współczesny św. Franciszkowi z Asyżu Dominik z Guzman zjawia się w historii również jako pokrewny mu duchem. Opatrzność pozwoli im trzykrotnie spotkać się osobiście, by się zapoznać i wzajemnie zainspirować, jednak bez łączenia ich instytucji, co za pierwszym razem Dominik zaproponował.

U podstaw ich powołania stanęły dwa odrębne charyzmaty, jednak ze wspólnym ideałem: reformy Kościoła bez kontestacji, odpowiedzi na uporczywe naleganie chwili, by stawić czoło upadkowi kościelnemu i religijnemu.

Z Dominikiem powstało pokolenie „braci” (braterstwo będzie wspólną cechą zakonów żebraczych) oddanych posłudze prawdy przez studium i świadczenie życiem w duchu ubóstwa. Wskutek tej szczególnej misji zostaną nazwani kaznodziejami, obok nazwy od imienia ich świętego fundatora „dominikanie”, podobnie jak bracia mniejsi zwą się od założyciela franciszkanami.

### 1. Panorama historyczno-duchowa

Urodzony w Caleruedze (wieś kastylijska w diecezji Osma) ok. 1173 r., a więc blisko 10 lat wcześniej niż Franciszek, Dominik wstą-

pił do kanoników regularnych reformowanych (1198), oddających się kultowi Bożemu w życiu wspólnym.

Był to dla Kościoła owego czasu okres burzliwy, szczególnie wskutek ekspansji heretyckich albigensów i rozprzestrzeniania się waldensów, kaznodziejów kontestujących Kościół (choć pozytywna była ich opcja za ubóstwem), jak to widzieliśmy.

W zetknięciu z tymi błędzącymi ruchami Dominik zrozumiał swój apostołski wybór. Początkowo marzył o misjonarskim życiu „pośród niewiernych”, ale tuż pod bokiem ukazała mu się ziemia misyjna, dla której powołał apostołat pozyskiwania błędzących, a dźwignią dla niego miało się stać przepowiadanie prawdy i ślubowanie ubóstwa. W tym właśnie widział zdobywczą siłę w dramatycznym czasie, w jakim Kościół się znajdował. Początkowo nie miał zamiaru zakładać jakiegoś instytutu zakonnego, ale usiłował z grupą szlachetnych ludzi poświęcić się po prostu życiu apostołskiemu.

I tak w 1207 roku założył w Proille w Langwedocji (Francja) pierwszy ośrodek „świętego przepowiadania” (albo „przepowiadania Jezusa Chrystusa”) przy współpracy kobiet nawróconych do wiary katolickiej, które go wspierały swymi datkami. Wspólnoty przez niego założone były nazywane po prostu „przepowiadający kaznodzieje”, a on sam podpisywał się: „pokorny sługa przepowiadania”.

Kolebką „kaznodziejów” była Tuluza, gdzie Święty ze swymi towarzyszami głosił kazania. Po urzędowym zatwierdzeniu w 1215 roku przez biskupa miasta, Folco, w sposób formalny narodził się zakon, który przybrał również nazwę „dominikanie”.

W tym samym 1215 roku, razem ze swoim biskupem, Dominik udał się do Rzymu, do Innocentego III, by uzyskać zatwierdzenie „tytułu i funkcji kaznodziei”. Papież, „nie trudząc się uroczystym zobowiązaniem”, nakłonił Dominika do przyjęcia którejś z istniejących już reguł. Po powrocie do Tuluzy, za zgodą swych współpracowników, Dominik wybrał regułę św. Augustyna „ze względu na jej swobodny oddech i pewną ogólnikowość dającą szerokie możliwości interpretacji”<sup>156</sup>, łącząc ją z regułą premonstratensów.

Gdy zmarł Innocenty III, a na papieża wybrany został Honoriusz III (w 1216 roku), Dominik znów zjawił się w Rzymie, by uzyskać

<sup>156</sup> Por. A. V Ferrua, *Domenico di Guzman*, w: DIP, t. III, kol. 952.

zatwierdzenie zakonu, które otrzymał 22 grudnia 1216 roku (bullą *Religiosam vitam*). Podjęto ubóstwo na sposób zakonów żebraczych, choć formalnie dopuszczalna była wspólna własność.

W bulli polecającej wszystkim biskupom świata: *Si personas religio-*  
*sas* z 11 lutego 1218 roku Honoriusz III nadał nowemu instytutowi nazwę „Bracia Zakonu Kaznodziejskiego”. Szybkie rozprzestrzenianie się, jakie cechowało powstały zakon, pozwoliło na przeprowadzenie pierwszej kapituły generalnej w Bolonii 17 maja 1220 roku, z udziałem dwóch wybitnych mężów, którzy wstąpili do zgromadzenia: Jordana z Saksonii, wielkiego prawnika, i Reginalda z Orleanu. Na tej kapitule postanowiono zrzeczenie się zbiorowej własności<sup>157</sup>, zobowiązując wspólnotę, by poprzez zebranie zapewniła utrzymanie braci.

Na drugiej kapitule generalnej, w 1221 roku, brało już udział co najmniej 20 wspólnot, a do zakonu w tym czasie należeli przedstawiciele wszystkich niemal narodów europejskich łącznie z Węgrami, Polską, Danią, Anglią.

Opowiadając się za bezwzględny ubóstwem, zakon zakładał kwestę jako pierwszorządne źródło utrzymania, a więc pod tym względem szedł dalej niż franciszkanie, według reguły których pierwszorządnym źródłem utrzymania miała być praca. Trzy określenia w regule charakteryzują dominikańskie ubóstwo w związku z wędrownym kaznodziejstwem zakonu: *pedites* (pieszo i boso); *osiatim* (kwestując od drzwi do drzwi); *locus incertus* (bez stałego zamieszkania)<sup>158</sup>. Było to zgodne z dokumentem biskupiego zatwierdzenia z 1215 roku: „Ich celem zakonnym - jako kaznodziejów — jest udawać się pieszo na prze powiadanie słowa ewangelicznej prawdy w ewangelicznym ubóstwie”.

Jednak ubóstwo zbiorowe uległo złagodzeniu już w kilkadziesiąt lat po śmierci założyciela. Będzie się przyjmować, wskutek nowych sytuacji ekonomicznych i kulturowych, różne darowizny: nieruchomości, grunta, pieniądze itd., korzystać się będzie z zapisów

<sup>157</sup> Ten radykalny wybór, jak to wspomina franciszkanin Piotr Jan Olivi, został uchwalony na wniosek św. Dominika, urzeczonego głęboko ubóstwem zauważonym w Asyżu przy okazji pierwszej kapituły generalnej braci mniejszych w 1217-1218 r. (por. *Lectura super Lucam*, w: *Fonti Francescarie*, n. 2706).

<sup>158</sup> M. H. Vicaire, *Pavertâ— Predicatori*, w: DIP, t. VII, kol. 312.

testamentalnych. Praca ręczna została zastąpiona przez studium i przepowiadanie, dla którego, zależnie od sytuacji, należy poświęcić samo ubóstwo, usprawiedliwiając to jako środek do wyższego celu. Jednakże wszelkie rozluźnienia obserwacji traktowano nie jako normę, lecz dyspensę od reguły, zdaną na zdrowy rozsądek przełożonych według potrzeb apostołatu. Tak czy inaczej, zarówno dominikanie, jak i franciszkanie poświęcili się powszechnemu apostołatowi, żyjąc w ubóstwie jako żebrzący, podczas gdy w tym czasie mnichom nakazano pracę, a księżom zakazano żebrać.

Prawodawstwo dominikańskie rozwinęło się poprzez trzy akty ustalające normę: przez *Zwyczaję* (z 1216 r.), *Instytucje* (z 1220 r.) i *Konstytucje* (z 1228 roku). Reguła pozostała zasadniczo augustiańska. Jednakże w odróżnieniu od św. Franciszka, który chyba nie przewidywał, żeby jego bracia mieli przyjmować na normalnej drodze święcenia kapłańskie, św. Dominik, kiedyś ksiądz i kanonik w Osmie, zorganizował kapłańską wspólnotę kaznodziejów, wysyłając ich na całą Europę. Ostatecznie Święty, wyczerpany ciężką pracą, ale po zapewnieniu zakonowi solidnej organizacji z podziałem na prowincje, zmarł 6 sierpnia 1221 roku w parafii św. Mikołaja w Vigne. Grzegorz IX kanonizował go 3 września 1234 roku. Po obecnej reformie kalendarza na Soborze Watykańskim II jego święto liturgiczne zostało ustalone na 8 sierpnia.

Duchową sylwetkę Świętego można ująć w trzy charakterystyczne cechy: wrodzona łagodność, wyjątkowa energia działania, przenikliwość duchowa. Przepowiadanie, według jego rozumienia, ma się realizować jako „głośno wypowiedziana kontemplacja”<sup>159</sup>, winno być całe przepojone Ewangelią, z profilem życia kształtowanym przez modlitwę (dyrektywa św. Dominika: „rozmawiać z Bogiem o Bogu”). Życie wspólne, w całkowitym ubóstwie, ma być poświęcone studiom; program, który Tomasz z Akwinu ujął w powiedzeniu: „kontemplować i to, co się przekontemplowało, przekazać drugim”. Doświadczał już tego sam założyciel, który wielką wagę przywiązywał i do przepowiadania, i do milczenia: „milczenie jest ojcem kaznodziejów”<sup>160</sup>. Wreszcie trzeba podkreślić, że kaznodziejstwo św. Dominika i jego braci nosiło charakter dogmatyczny („nauczać

<sup>159</sup> Por. A. V. Ferrua, *Domenico di Guzman*, w: DIP, t. III, kol. 957.

<sup>160</sup> Por. L. A. Redigonda, *Frati Predicatori*, w: DIP, t. IV kol. 923-970.

reguł wiary” i „wykorzeniać herezję”) i moralny („zwalczać występki”). Zezwolenie dane dominikanom na dogmatyczny aspekt przepowiadania było prawdziwą nowością, gdyż dotychczas zastrzeżony on był dla księży.

Duchowość św. Dominika przedstawia się wyraźnie jako duchowość apostołska z założeniem życia wewnętrznego, które miało promieniować poprzez tenże zewnętrzny apostołat, przy czym Dominik rozumiał to jako promieniowanie „pełni kontemplacji”. Przez ów aspekt wewnętrzny duchowość ta charakteryzowała się także jako kontemplacyjna, ale nie zastrzeżona wyłącznie dla elity umysłowej. Była ona raczej dostępna dla wszystkich przez przystępne nauczanie, przez podtrzymywanie stałych w zakonie form pobożności ludowej, jak np. nabożeństwa do męki Chrystusa, do Dzieciątka Jezus, a zwłaszcza różańca<sup>161</sup>.

Chociaż w swoim całokształcie duchowość dominikańska nie jest wprost chrystocentryczna, jednak w swym charakterze jak najwyraźniej teocentrycznym widzi Chrystusa jako „jedynego Pośrednika w przystępie do Boga” („do Jezusa Boga przez Jezusa Chrystusa”), naszego Brata, Przyjaciela i Oblubieńca<sup>162</sup>, podkreślając w swojej ascezie „zgodność z Chrystusem w Jego ziemskiej kondycji ukoronowanej przez krzyż”<sup>163</sup>. Wreszcie w porównaniu z franciszkańską duchowość dominikańska charakteryzuje się bardzo spekulatywnym akcentem swej mistyki (mistyka spekulatywna), podczas gdy franciszkańska przedstawia się jako bardziej uczuciowa (mistyka afektywna). Jednakże zarówno Dominik, jak i Franciszek ukazują się jako „mistycy w pełnym tego słowa znaczeniu”<sup>164</sup>, z obliczem jednakowo niepowtarzalnym.

Co się tyczy historii zakonu w aspekcie jego duchowości, to na koniec warto wspomnieć o procesie — w pewnym stopniu wspólnym dla innych zakonów tej epoki — reformy po okresie dekadencji, która uśmierciła początkowy zapał. Ruch powrotu doń skoncentrował się przede wszystkim na bardziej rygorystycznym podejściu do

<sup>161</sup> Por. *Frères Precheurs*, w: *Diet. de Spirit*, t. 5, kol. 1422nn.

<sup>162</sup> Por. M. Rousseau, *La spiritualité dominicaine*, w: *Les écoles de spiritualité chrétienne*, Liège/ Paris 1928, s. 53-83.

<sup>163</sup> Por. P. Regamey, *Principi domenicani di spiritualità*, w: *La spiritualità cattolica*, Milano 1956, ss. 75-105.

<sup>164</sup> Por. H. Graf, *Historia de mystica* (tłum. hiszp.), Barcellona 1970, s. 207.



ubóstwa i życia wspólnego. Początek reformy nastąpił w Niemczech, ale bardzo szybko rozprzestrzeniła się ona również w Italii (1390). Do przywrócenia pierwotnej gorliwości przyczynił się szczególnie bł. Rajmund z Kapui (+1399), spowiednik i kierownik duchowy św. Katarzyny ze Sieny, wybrany na przełożonego zakonu w 1380 roku. Trzeba też wspomnieć jego wielkiego współpracownika bł. Jana Dominiego, o którym za chwilę. Reforma dokonała się w sposób wstrzemięźliwy, by nie zaszkodzić jedności zakonu i by uniknąć dzięki temu groźby rozłamu, tak jak to się stało między konwentualnymi a obserwantami w zakonie franciszkańskim. Reforma trwała aż do pierwszych dziesięcioleci XVI wieku.

## 2. Mistrzowie dominikańscy

1. <sup>□</sup> Św. Dominik. W przeciwieństwie do św. Franciszka św. Dominik nie pozostawił po sobie żadnych pism. Cała jego działalność pisarska ogranicza się (przynajmniej do niedawna tak sądzono) do trzech listów: jeden to mały bilecik dla mniszek, kolejne dwa to zalecenia administracyjne z czasu walki z herezjami.

Ale z drugiej strony to przecież jemu (choć nie jako jedyemu autorowi) zawdzięcza się *Zwyczaję* (natchnione przez reguły premonstratensów) i *Instytucje* (1216, 1220-1221), które pisarze tamtej epoki bez rozróżniania nazywają *Regułą błogosławionego Dominika* albo *Regułą braci kaznodziejów*. Wyczuwa się w nich akcenty duchowości zakonu. Nadto wymienia się dziełko jakiegoś anonima *O dziewięciu sposobach modlitwy św. Dominika*, które miałyby być ułożone między rokiem 1260 a 1290. Zawarte są w nim świadectwa braci i siostry Cecylii żyjących za czasów Świętego, przekazujące ich wspomnienia o sposobach modlitwy św. Dominika<sup>165</sup>. Wyrażały się one w formie milczącej i kontemplacyjnej, z udziałem ciała przez gesty (ukłony, leżenie krzyżem, biczowania, błagania i westchnienia); charakterystyczne dla Dominika było również głębokie, serdeczne nabożeństwo do Ducha Świętego<sup>166</sup>.

<sup>165</sup> Por. L. A. Redigonda, *Frati Predicatori*, kol. 940.

<sup>166</sup> Por. tamże.

Według świadectwa Jordana z Saksonii Dominik „wieczorem wybuchał płaczem, ale rankiem promieniował radością”, gdyż „dzień przeznaczal bliźniemu, a noc Bogu”<sup>167</sup>.

Co się tyczy źródeł, z których Święty czerpał, to wskazuje się trzy pozycje wyjątkowo mu drogie: *Collationes patrum* Jana Kasjana, Ewangelia wg św. Mateusza i Listy św. Pawła.

2. Św. Albert Wielki (1193-1280). Jest pierwszym doktorem szkoły dominikańskiej. Urodzony w szlacheckiej rodzinie w Niemczech, studiował w Padwie. Pociągnięty przez zakonne życie Jordana z Saksonii, wstąpił do zakonu dominikańskiego w wieku 16 lat.

Nauczał w konwentach dominikańskich w Niemczech, zwłaszcza w Kolonii, a od 1240 r. w Paryżu. Był superiorem nowego Studium Generalnego w Kolonii od roku 1248 do 1254. Św. Tomasz z Akwinu był jego uczniem w Paryżu, a potem w Kolonii, w latach 1245-1252. W 1260 roku Albert został wybrany na biskupa w Ratybonie. Rychło jednak zrezygnował, by powrócić do studiów. Brał udział na soborze w Lyonie w 1274 roku. Zmarł 15 listopada 1280 roku w Kolonii. Za swoją niezwykłą kulturę i twórczość literacką ogłoszony został doktorem Kościoła i patronem naukowców przyrodników.

Napisał wiele dzieł z dziedziny filozoficznej, nauk przyrodniczych, teologii oraz duchowych. Zawdzięczamy mu *Sumę teologiczną*, różne rozprawy dotyczące zagadnień teologicznych i moralnych, komentarze do niedzielnych perykop ewangelicznych, do „Ojciec nasz” i symbolu apostolskiego. Nieco później napisał rozprawę *O przyłgnięciu do Boga* (traktat mistyczny o zjednoczeniu z Chrystusem przez całkowite wyrzeczenie)<sup>168</sup>. Pośród studiów nad Pseudo-Dionizym trzeba wspomnieć szczególnie jego komentarz do *Teologii mistycznej*.

„Prawdziwy naśladowca św. Dominika”, jak go nazywają, Albert był autentycznym mistykiem teoretycznym i praktycznym, łącząc studium z modlitwą, czyniąc ją nawet (modlitwę) przewodnikiem

<sup>167</sup> Por. tamże.

<sup>168</sup> Autorstwo Alberta nie jest w tym przypadku pewne; niektórzy przypisują dzieło Janowi z Kastl OSB. Być może prawda leży pośrodku, tzn. książka jest autorstwa Alberta, ale z uzupełnieniami i komentarzami Jana z Kastl.

po nauce. Szukał Boga we wszelkiej wiedzy. Bez tracenia łączności z tym co Boże, żyjąc w ziemskiej rzeczywistości, wzniósł się na szczyty kontemplacji.

Albert kładzie nacisk na niemożność objęcia Boga rozumem, ale uznaje, że na kontemplacji dusza „widzi” Boga (aczkolwiek nie w Nim samym), gdy się wznosi ponad wszelki przedmiot stworzony. Utrzymuje, że Bóg jest zawsze kimś większym od tego, jakiego się Go doświadcza, jaki się sam przedstawia. Kontemplacja nie jest dla Alberta bezpośrednim widzeniem Boga, jakim będzie oglądanie Go w niebie albo jak w ekstazie mistycznej, tym niemniej za pomocą species (tu: pojęć ogólnych) wznosi się ona ponad swe ograniczenia do nieskończoności „przez pewnego rodzaju poznanie nadprzyrodzone, pomieszane jednak z poznaniem naturalnym”<sup>169</sup>, wyrażając to językiem św. Grzegorza Wielkiego<sup>170</sup>.

Dar mądrości jest dla Alberta „światłem ogrzewającym”, mądrością wlaną, miłosnym poznaniem, które za przedmiot ma „prawdę uczuciową”. Zbliża się to do św. Bonawentury, ale doktor seraficki uważa aspekt uczuciowy nie tylko za przygotowujący i za owoc kontemplacji, lecz także za jej element strukturalny<sup>171</sup>.

Zgodnie z myślą świętego założyciela Albert uważa kontemplację za podstawę działania, przyznając jej tutaj prymat, ale równocześnie zakłada, że działanie jest środkiem wzmacniającym życie kontemplacyjne; te dwa elementy wzajemnie wywierają na siebie wpływ.

Albert broni też prymatu miłości w życiu duchowym. Głosi ideę powszechnego powołania do doskonałości, ale z uwzględnieniem doskonałości właściwej każdemu stanowi, charakteryzującej się odnośnymi cechami specyficznymi, nie naruszającymi jednak zasadniczej zbieżności w tym, co podstawowe w doskonałości. Św. Albert nazywa doskonałość wziętą ogólnie „doskonałością wystarczalności”, polegającej na zachowaniu praw i przykazań. Ale wraz z innymi mistrzami duchowymi rozróżnia on także — szerzej — trzy rodzaje zgodności z Bogiem: 1) zgodność niedoskonałości, właściwa niedoskonałym, polegająca na przyłgnięciu do Boga tylko material-

<sup>169</sup> Por. G. Meersseman, *La contemplation mystique d'après le bienheureux Albert; est-elle immédiate*, „Rev. Thomiste” 36 (1931), s. 408-21.

<sup>170</sup> Por. *Moralia*, IV

<sup>171</sup> Por. S. Bonaventura, *III Sent.*, d. 35, a un., q. 1, concl.; 774b,

nym; 2) zgodność wystarczalności, odpowiadająca (powyższemu) przyłgnięciu wystarczającemu; 3) zgodność doskonałości, właściwa doskonałym, polegająca na całkowitym przyłgnięciu do Boga we wszystkim.

**3. Św. Tomasz z Akwinu (1221-1274).** Urodzony w Roccasecca ok. 1220 r. w rodzinie hrabiów z Akwinu, Tomasz wstąpił do zakonu kaznodziejskiego w 1244 roku po ukończeniu nauk filozoficznych w Neapolu. Został posłany do Paryża na Studium Generalne św. Jakuba, gdzie przebywał od 1245 do 1248 roku. Przeniósł się potem do Kolonii na naukę do 1252 roku. Po powrocie do Paryża otrzymał doktorat z teologii 15 sierpnia 1257 roku, razem ze św. Bonawenturą, z którym się serdecznie przyjaźnił. Od 1257 do 1269 roku i od 1272 do 1274 roku spotykamy go w Neapolu jako organizatora Studium Generalnego tamże zakładanego.

Zmarł w Fossanovie, w klasztorze cysterskim, 7 marca 1274 r. w czasie podróży na II Sobór Lyoński, wezwany tam przez Grzegorza X. Pius V ogłosił go doktorem Kościoła (1567), a Leon XIII patronem szkół katolickich. Nadano mu tytuł doktora anielskiego.

Ubogacony osobiście nadzwyczajnymi darami mistycznymi, Tomasz był zarazem autentycznym kontemplatykiem i najgłębiej dociekliwym naukowcem przez dar jasności i wyjątkowej głębi. Nawet trudne treści umiał wyrażać prosto, realizując tym samym swój aksjomat: „To, co zostało przekontemplowane, przekazać drugim”. Twierdził, że więcej nauczył się u stóp Ukrzyżowanego niż z książek. I z krzyża przyszło do niego szczególne potwierdzenie: „Dobrze o Mnie napisałeś, jakiej nagrody oczekujesz?”, na co Święty: „Tylko Ciebie, Panie”.

Jego biograf Wilhelm z Tocco przedstawia go w takich charakterystycznych rysach: „Niezwykłe pokorny w pojęciu o sobie, jak najczystszy ciałem i duchem, wierny w modlitwie i roztropny w udzielaniu rady, ujmujący w rozmowie, rozrzutny w miłości, jasny w pojętności, bystry umysłowo, pewny w decyzji, o dobrej pamięci, niemal codziennie unoszony duchem ponad zmysły, lekceważący rzeczy doczesne — wydawać się mogło, że jeden jedyny człowiek posiada zbiór wszystkich cnót”<sup>172</sup>.

<sup>172</sup> *Vitae Sancti Thomae Aquinatis*, „Revue Thomiste”.

Duchowość św. Tomasza ujawnia się wyraźnie w dziedzinie intelektualnej jako optymistyczna odnośnie ludzkiej natury w odróżnieniu od tradycji związanej ze św. Augustynem. Według niego namiętności ludzkie nie są, jak u św. Augustyna, znakiem pożądliwości odziedziczonej w spadku po grzechu pierworodnym; nie są złe same w sobie, lecz tylko wtedy, gdy są nadużywane, gdy wymykają się spod kontroli rozumu, dlatego nie należy ich tępić, a tylko trzymać w karności, co jest zadaniem ascezy, która powinna nie niszczyć, ale udoskonalać naturę.

Doskonałość duchowa według Świętego, wiernego Ewangelii, polega zasadniczo na miłości<sup>173</sup>.

Wierny swej orientacji intelektualnej, Tomasz widzi kontemplację zasadniczo jako działalność intelektu, który „oświecony w sposób nadprzyrodzony, zatapia wzrok, przez proste i jasne spojrzenie, w Bożej prawdzie”<sup>174</sup>. Jest to intuicja, ale zasadniczo intelektualna, która zakłada w myśli (albo „szczyście duszy”) boski „obraz”<sup>175</sup>. Nie jest to jednak bezpośrednia wizja Boga, ale „przez pośrednika, którym jest światło mądrości podnoszące myśl do widzenia spraw Bożych, ale nie tak, żeby widziała bezpośrednio samą Bożą istotę”<sup>176</sup>.

To intuicyjne pośrednictwo bazuje na „pielgrzymiej” kondycji aktywności intelektualnej, wskutek której niemożliwe jest, by umysł bezpośrednio wzniósł się „do Bożej istoty i Boskich idei, gdyż bezpośrednio zwraca się on do wyobrażeń (*phantasmata*), od których jest zależny jak wzrok od koloru (...), tak że bezpośrednio intelekt może poznawać jakość tego, co zmysłowe, a nie tego, co umysłowe”<sup>177</sup>. Precyzując swą myśl na temat owych *phantasmata*, święty doktor kontynuuje: „Ludzka kontemplacja w obecnym stanie życia nie może się obywać bez wyobrażeń, gdyż wrodzonym dla człowieka jest oglądanie postaci podlegających umysłowi [tylko] przy pomocy wyobrażeń (...). Jednak poznanie umysłowe nie polega na samych wyobrażeniach, ale w nich kontemplanuje przejrz-

<sup>173</sup> *Suma Teol.*, II, q. 184, a. 1.

<sup>174</sup> M. Grabmann, *La mistica cattolica* (tłum. włoskie), Milano 1930, s. 52.

<sup>175</sup> *De veritate*, q. 10, a. 1, resp.

<sup>176</sup> Tamże, q. 18, a. 1, ad 4.

<sup>177</sup> *In Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 3.

stość zrozumianej prawdy, i to nie tylko za pomocą naturalnego poznania, ale i przez rzeczy poznane dzięki Objawieniu”<sup>178</sup>.

Dlatego nie jest możliwe tu na ziemi, według św. Tomasza, bezpośrednio doświadczenie Boga. Wyraźnie to stwierdza: „Mądrość, przez którą kontemplujemy Boga, nie ogarnia bezpośrednio Jego samego, ale tylko Jego działania, w jakich Go obecnie widzimy”<sup>179</sup>.

Za przykładem Pseudo-Dionizego doktor anielski podkreśla również transcendencję Boga, który jakim jest sam w sobie, wymyka się naszym pojęciom, co zmusza do posłużenia się w poznawaniu Go „drogą odsunięcia”: „Czczymy Boga w milczeniu, nie jakbyśmy o Nim nic nie mówili i nie szukali Go, ale dlatego, że brakuje nam pojęcia o Nim”<sup>180</sup>. Wyrażają to też inne terminy, które sugerują spotkanie z Bogiem „na drodze negatywnej”: „poznawać Boga jako nieznanego”, „wiedzieć, że się o Bogu nic nie wie”, „ignorancja równa najwyższej wiedzy” i wiele innych temu podobnych<sup>181</sup>. Trzeba przekroczyć wszystko, co stworzone, by zrozumieć, że Bóg jest ponad wszelkim stworzeniem, nawet najwyższym<sup>182</sup>, choć sam człowiek w akcie kontemplacyjnym wznosi się ponad siebie, wchodząc w wyższy porządek poznania<sup>183</sup>.

Co się tyczy stosunku miłość - kontemplacja, św. Tomasz, podobnie jak kiedyś św. Bonawentura, utrzymuje, że kontemplacja rodzi się z miłości i w niej dochodzi do kresu jako do swego skutku, jednak z pewną różnicą między obydwojema doktorami. Dla Tomasza, który wyznaje prymat inteligencji w ludzkiej psyche, kontemplacja „formalnie” jest funkcją intelektu, podczas gdy św. Bonawentura widzi akt miłości jako tworzący kontemplację wspólnie z aktem intelektualnym<sup>184</sup>.

Św. Tomasz wreszcie bardzo uwydatnia dary Ducha Świętego, których dynamiczną funkcją jest skłonić duszę do posłuszeństwa Bożym poruszeniom. Taka uległość Bożemu działaniu jest w grun-

<sup>178</sup> *Summa Theol.*, II, q. 180, a. 5, ad. 2.

<sup>179</sup> *De virtute in communi*, a. 12, ad 11.

<sup>180</sup> *In Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1, ad 6.

<sup>181</sup> Por. I *Sent.*, d. 8, q. 1, ad 4; *De Veritate*, q. 2, a. 1., ad 9; *Comm. in div. Nom.*, c. 1, lect. 3; *In Boetium de Trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1 i inné.

<sup>182</sup> *Comm. in div. Nom.*, c. 13, lect. 3.

<sup>183</sup> *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 1.

<sup>184</sup> Por. *III Sent.*, d. 35, a. 1., q. 1, concl., III, 774 b.

cie rzeczy cechą charakterystyczną życia mistycznego, i stąd pochodzi związek między darami Ducha Świętego a mistyką.

Niektórzy komentatorzy św. Tomasza chcieliby widzieć u niego dwa sposoby działania darów: jeden „zwykły”, dla wszystkich chrześcijan w stanie łaski, drugi wyjątkowy, typowy dla życia mistycznego. Jednak nie wszyscy zgadzają się na taką interpretację. Wydaje się, że kwestię tę dobrze rozwiązuje F. Vandenbroucke, osadzając ją w osobistej duchowości św. Tomasza: „Tomasz jest nie tylko umysłowym geniuszem, który się różni od Arystotelesa życiowym przyjęciem słowa Bożego w postawie absolutnej wiary, ale jest też mistykiem, który ma niewątpliwe doświadczenie tego, czego naucza. Czyż jego współcześni nie twierdzą, że pisał i dyktował w czasie ekstazy? Prawda to czy nie, ale kryje się w tym ważna myśl: Tomasz pisze tylko o tym, co zna z doświadczenia”<sup>185</sup>.

„Przedstawia się on naszym oczom jako duch o wyjątkowej równowadze. Chociaż bronił mocno praw rozumu, umiał unikać mówienia abstrakcyjnie jak jakiś «mózgowiec». (...) Św. Tomasz żyje w epoce, w której rozłuka między wiedzą i doświadczeniem [wewnętrznym] jeszcze się nie dokonała. I umie się ustrzec, zarówno w życiu wewnętrznym, jak i w nauce o kontemplacji, skłonności «dewocyjnych», które się pojawiają o wiek później”<sup>186</sup>.

4. Bł. Jakub de Vorágine (1230-1298), arcybiskup Genewy, bardzo znany przez swą *Legendę o świętych*, zwaną też *Złotą legendą*, w której przedstawia okres jednego roku zarówno w aspekcie naturalnym, jak i religijnym, z objaśnieniami znaczenia okresów liturgicznych i zwyczajów kościelnych (wigilie, oktawy, posty, „czasy kościelne”) a także z ilustracjami z życia Jezusa i świętych. *Złota legenda* jest przydatnym „vadamecum” do rozmyślania na uroczystości kościelne i do codziennego czytania<sup>187</sup>. „Napisana stylem uroczym, miała ogromne powodzenie w Italii i za Alpami, i była duchowym pokarmem całych pokoleń późniejszego średniowiecza”<sup>188</sup>.

<sup>185</sup> *Spiritualità del Medioevo* (tłum. włoskie), Bologna 1969, s. 186. Na temat doktryny mistycznej św. Tomasza por. L. Roy, *Lumière et sagesse. La grâce mhtique dans la Théologie de Saint Thomas d' Aquin*, Montreal 1948; G. Turbessi, *La vita contemplativa. Dottrina tomista esua relazione alle fonti*, Roma 1944.

<sup>186</sup> F. Vandenbroucke, dz. cyt., s. 190.

<sup>187</sup> Por. M. Sticco, *Giacomo da Varazze*, w: *Em. Catt.*, t. VI, kol. 332.

<sup>188</sup> M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, 1.1, Roma 1978, s. 54.

Tego samego autora są między innymi *Złote rozmowy o Maryi Dziewicy, Bożej Matce*, pełne głębokiej duchowości<sup>189</sup>. Autor solidaryzuje się tu z obrońcami Niepokalanego Poczęcia Maryi, różniąc się w tym od św. Tomasza, który zaprzeczał temu przywilejowi Maryi.

5. Tu jest właściwe miejsce na umieszczenie trzech mistrzów dominikańskich: Mistrza Eckharta, Jana Taulera i bł. Henryka Suza, ale o nich będzie mowa trochę niżej, w rozdziale: *Mistyka nadreńska i flamandzka*.

6. Dominik Cavalca (+1342), zwany „szpitalnikiem” z powodu opiekowania się chorymi. Urodzony w Vicopisano między 1260 a 1270 rokiem, zmarł w Pizie w 1342 r. Wyróżnił się także w literaturze jako trzynastowieczny prozaik. Wśród jego dzieł mamy *Zwierciadło krzyża*, *Karność ludzi duchowych*, *Traktat o trzydziestu głupotach*. Wyróżniał się wytwornym stylem i bogactwem nauki o głębokim zabarwieniu duchowym.

Charakteryzuje go wyrazisty chrystocentryzm. Pisze o Chrystusie jako o Bogu, który stał się człowiekiem z miłości, który „przybył do człowieka” „na sposób człowieka zakochanego”, i widzi Go na krzyżu „jako miech, by rozdmuchać ogień w naszych bojaźliwych sercach”<sup>190</sup>. I używając obrazowego języka, przedstawia Chrystusa jako zbrojnego rycerza, który „wsiadł na koń na krzyżu; za ostrogi służyły Mu gwoździe przebijające stopy, dzidą była trzcina, którą trzymał w ręce, za szkarłatną szatę służyło Mu zakrwawione ciało, hełmem na głowie, mocno nasadzonym, była korona cierniowa wbita aż do mózgu, za miecz służyła Mu rana w boku, rękawicami były rany rąk. Tak uzbrojony wystąpił ten nasz Zbawiciel, aby szatanowi odebrać panowanie, jakie ten miał nad człowiekiem”<sup>191</sup>. Cavalca dotyka również tematu często poruszanego w literaturze duchowej: duchowych cierpień Jezusa a na krzyżu, ale lepiej ujęty zostanie on w następnym wieku dzięki bł. Kamili Baptyście z Varano.

7. Jakub Passavanti (ok. 1302-1357), sławny kaznodzieja, autor *Zwierciadła prawdziwej pokuty*, zbioru kazań wygłoszonych w kościele

<sup>189</sup> Tamże.

<sup>190</sup> D. Cavalca, *Speahio di croce*, Milano 1857, s. 138-139.

<sup>191</sup> Tamże, s. 139.



Santa Maria Novella we Florencji w wielkim poście 1354 roku. Zalety literackie jego pism włączają go do ojców literatury włoskiej.

W *Zwierciadle* porusza typowe tematy duchowości w odniesieniu do „prawdziwej pokuty”, zwracając szczególną uwagę na pokorę w rozumieniu św. Tomasza. Zachęca grzesznika do prawdziwej pokuty, przedstawiając grzech w świetle miłości jako jej zniekształcenie, jako odmowę miłości, jako odwrócenie porządku miłości. I gdy z jednej strony napełnia grzesznika przerażeniem wobec perspektywy śmierci i niebezpieczeństwa zguby wiecznej, to z drugiej dodaje mu otuchy, by „miał ufność w Dziewicy Maryi”, która „szczególnie troszczy się o grzeszników, jeśli opamiętają się przez pokutę, i nazywa się ich Orędowniczką”<sup>192</sup>.

8. Sw. Katarzyna ze Sieny (1347-1380); o niej obszerniej w rozdziale: *Mistycyzm kobiecy w średniowieczu*.

9. Bł. Jan Dominici (florentczyk ur. w roku 1356 lub 1357, zm. 1419), autor *Listów duchowych*, *Traktatu o dwóch zagadnieniach* i *O ukochaniu miłości*. Historia wspomina jego pierwszoplanowe miejsce, razem z bł. Rajmundem z Kapui, w reformie dominikańskiej. Wy różniał się elokwencją, a nade wszystko świętością. Wybrany na kardynała, oddał wybitne usługi Kościołowi w okresie wielkich problemów wewnętrznych (wielka schizma zachodnia). Nadawane mu tytuły mówią o jego wszechstronnej osobowości: „teolog, pisarz, poeta, nauczyciel, kaznodzieja, dyplomata, kardynał, reformator i święty”<sup>193</sup>.

Jego myśl o miłości rzuca się w oczy w jego pismach mocnymi akcentami. Mówi o miłości, że powinna być domieszana do wszystkiego i że jest najlepszym rzeczoznawcą, którego należy cenić nade wszystko. Widać w nim co prawda intelektualizm św. Tomasza przez umieszczanie miłości na drugim miejscu po mądrości, ale przyjmuje również znaczenie siły woli, gdyż „czując zmianę swojej osobowości, w miarę jak coraz bardziej kocha, człowiek tym bardziej pragnie kochać, gdyż smakuje słodycz miłości”<sup>194</sup>.

<sup>192</sup> *Lo specchio di verapenitenza*, Firenze 1925, s. 79.

<sup>193</sup> S. M. Bertucci, *Dominici, Giovanni, cardinale, beato*, w: *Bibi Sanct*, t. IV kol. 572.

<sup>194</sup> *Trattato delle dieci questioni*, Firenze 1947, s. 71.

W jego listach dotyczących kierownictwa duchowego skierowanych do mniszek w klasztorze Corpus Christi w Wenecji podziwu godna jest roztropność i poczucie równowagi połączone z głębokim tchnieniem mistycznym. Są to prawdziwe klejnoty także ze względu na jasność stylu i poetyckie zacięcie, którego są pełne. I tak, jako próbka, fragment jednego z tych listów, wysłanego do Citta di Castello do wzmiankowanych mniszek: „O życie radosne — Boga samego, samego Boga (...), i niczego innego nie chcieć! O szczęśliwa pielgrzymko, o obywatelu niebios, co za uroczystość nas czeka, gdy się powróci do domu wiecznego odpoczynku, gdzie się nie będzie opłakiwać zmarłych rodziców ani ziemskich posiadłości, ani przyjaciół, ani żadnego innego stworzenia, gdyż to nic w porównaniu z miłowaniem Boga. Ach, jesteśmy zatem, wszyscy i wszystkie, którzy to czytacie, pozbawieni wszelkiej doczesnej rzeczy i nadzy biegniemy do nagiego krzyża”<sup>195</sup>.

I jeszcze w tym samym tonie i spojrzeniu ku wieczności, w innym liście do tych samych mniszek: „Przemija to obecne życie jak powiew wiatru, i wszelki jego objaw szybko zanika jak iskierka odłączona od swego ogniska. Trwałe i niewzruszone jest tylko najwyższe życie, pełne radości”<sup>196</sup>.

#### 10. Inne nazwiska zasługujące na osobną wzmiankę:

a) Jordan z Pizy (powszechnie mówiono: z Rivalto), ur. ok. 1269, zm. 1311. Znany przez swoje kazania, został policzony w poczet „prozaików mniejszych” XIII stulecia. Oto jak pojmował modlitwę, którą w szerszym znaczeniu nazywa kontemplacją: modlitwa „ma być krótka i częsta; częsta, aby nie było miejsca na lenistwo”.

b) Szymon z Casciny (różny od Szymona z Cascii, tj. bł. Szymona Fidatiego, eremity św. Augustyna, zmarłego w roku 1348). Był przeorem konwentu św. Katarzyny w Pizie w 1381 roku, nauczycielem teologii. Zm. ok. 1420 r.

W swojej doktrynie duchowej stosował godny uwagi symbolizm, choć „nie bez niebezpieczeństwa popadnięcia w pewien oderwany formalizm”<sup>197</sup>. A mianowicie używa obrazu wieży duchowej posia-

<sup>195</sup> *Letterespirituali*, Freiburg i.d. Schweiz 1969, s. 99.

<sup>196</sup> Tamże, s. 188.

<sup>197</sup> M. Petrocchi, dz. cyt., s. 73.

dającej kolumny, na których się wspiera: pokora, pilność, spokój, prawda, umiarkowanie. Ma też bramy: posłuszeństwo i cierpliwość. Wysokość tej wieży mierzona jest miłością. Ma drabinę z różnymi szczeblami: modlitwa, skrucha za grzechy, spowiedź, pokuta, zadośćuczynienie, jałmużna, post. Jej okna to: dyskrecja, religijność, pobożność, kontemplacja. Węgły to miłość Boga, łaska, honor, szacunek, współczucie, miłosierdzie, świętość, łagodność, schludność, stałość, nadzieja, wiara. Ptaki, które gnieźdzą się w wieży, to niewinność, czystość, bojaźń Boża, wstrzemięźliwość, dziewictwo<sup>198</sup>.

Szymon rozróżnia trzy sposoby poznania Boga: a) przez wyobrażenia, b) przez pojęcia ogólne, c) przez oglądanie istoty Bożej.

c) Św. Wincenty Ferreriusz (1350-1419), rodem z Walencji, bardzo sławny przez swój apostołat w duchu apokaliptycznym. Cudownie uzdrowiony z pewnej choroby przez Pana, który mu się ukazał razem ze świętym Dominikiem i św. Franciszkiem, otrzymał od tegoż Pana, jak twierdził, misję ewangelizowania świata w ówczesnym krytycznym położeniu Europy. Umocniony tym niebiańskim zleceniem, Wincenty przebiegał Europę, głosząc wszędzie kazania z ogromnym skutkiem i wielkimi szeregami pokutujących ludzi jako owocami swej misji.

Spośród jego pism trzeba wymienić szczególnie *Traktat o życiu duchowym*, tak drogi św Wincentemu à Paulo, w swoim czasie bardzo rozpowszechniony. Miał niezliczone wydania w różnych językach. Choć niezbyt oryginalne, dzieło to zachęcało do czytania przez swoją szczególną atmosferę duchową i wyłożoną naukę, opierającą się na pełnym zapachu naśladowaniu Chrystusa.

d) Św. Antoni Pierozzi, arcybiskup Florencji (1389-1459), znany jako prawnik i moralista, ale o nastawieniu pastoralnym.

Głównym jego dziełem jest *Suma moralna*, uważana za „wielką systematyczną encyklopedię rozumienia i praktyki życia chrześcijańskiego w dojrzałym stadium XVstulecia”<sup>199</sup>.

Historyka duchowości mogą zainteresować przede wszystkim dwa pisma o charakterze pasterskim: *Reguła życia duchowego*, zwana

<sup>198</sup> Tamże.

<sup>199</sup> Por. G. di Agresti, *Antonino Pierozzi, arcivescovo di Firenze, santo*, w: *Bibi Sanct.*, t. III, kol. 101.

także *Traktat wdów*, napisana w 1411 roku, oraz *Sztuka dobrego życia*, która powstała ok. 1454 r. Tu należą też, częściowo tej samej treści, listy, ogłoszone w 1858 roku. Zarówno obydwie pisma, jak i listy „odzwierciedlają przez swą bezpośredniość, bardziej niż inne pisma, osobowość i duchowość Świętego, ukazując równocześnie obowiązek i metody kierownictwa duchowego, jakie stosował”<sup>200</sup>. Z powodu jego działalności kierownika duchowego (a i jego pisma dają o tym świadectwo) Święty zwany był przez jemu współczesnych „Antoni od porad”.

e) Bł. Jan Colombini (żył 1304-1367), założyciel zakonu jezuitów, ale również promotor jednej z reform dominikańskich.

Jan Colombini był początkowo bogatym kupcem sukienniczym, człowiekiem żonatym. Po przeczytaniu życiorysu św. Marii Egipcjanki, za sugestią swej małżonki zmienił życie i za jej zgodą złożył ślub czystości, poświęcając się intensywnej pobożności. Szafował jałmużnami dla biednych i oddał się nawiedzaniu kościołów, nie bez pewnej teatralności w zachowaniu, tak że uważano go za niebezpiecznego nowatora i skazano na wieczną banicję ze Sieny. Później wyrok ten odwołano. Wróciwszy do miasta, z 25 towarzyszami zgadzającymi się na jego sposób życia dał początek reformie dominikańskiej, podtrzymywany w tym zamiarze przez św. Katarzynę ze Sieny. Obok męskiej gałęzi zakonu powstała i żeńska, jezuitki, dzięki samemu Colombiniemu i przy współpracy jego kuzynki bł. Katarzyny Colombini ze Sieny (+1387).

Nowa wspólnota została zatwierdzona przez Urbana V w 1367 roku, gdy powrócił z Awinionu. Wkrótce potem bł. Jan Colombini zmarł.

Zostało po nim 114 listów. Duchowość Colombiniego charakteryzuje się rysem pokutnym i wyrzeczeniem, ale uzasadnianym miłością Chrystusa, wyrażaną nawet niezwykle żarliwymi okrzykami: „Niech żyje Chrystus!” albo „Niech żyje Jezus!”<sup>201</sup>, które jezuitki wykrzykiwali na miejscach publicznych (w tamtych czasach nikogo to nie raziło).

<sup>200</sup> G. di Agresti, dz. cyt., kol. 102.

<sup>201</sup> Właśnie jezuitki wprowadzili pozdrowienie „Niech będzie pozdrowiony Jezus Chrystus” (przyp. tłum.).

W jego listach ukazuje się duchowość wybitnie chrystocentryczna, z ukierunkowaniem na mistykę. Wskutek „rozpalenia się u ogniska miłości dusza staje się — pisze on — jakby samym Chrystusem” (list XII) i wszystkie stworzenia kocha w sercu Chrystusa. Zakończeniem tego procesu jest zjednoczenie z Bożą istotą (tamże). Zmysł kościelny i szacunek dla hierarchii kościelnej przenikają listy Colombiniego, zaś jego nabożeństwo do imienia Jezusa czyni go prekursorem św. Bernardyna ze Sieny, apostoła imienia Jezusa.

f) Hieronim Savonarola (1452-1498). Sprzeczne opinie otaczają tę dyskusyjną postać dominikanina: „dla jednych święty, buntownik dla drugich, dla jeszcze innych heretyk”<sup>202</sup>. Można słusznie powiedzieć, że był ofiarą sytuacji spowodowanej „klimatem spogania” odrodzenia tamtego czasu, przeciwko któremu gwałtownie wystąpił. Jego krańcowo gorliwe zachowanie popchnęło go do zuchwałości, która kosztowała go ekskomunikę ze strony Kościoła, a potem ze strony świeckiej więzienie, a w końcu powieszenie i spalenie na stosie. Sąd historii nad nim jest obecnie bardziej wyrozumiały, biorący pod uwagę jego apostołskie zamiary i kontekst tych dramatycznych wydarzeń. Docenia się jego szczerą intencję i dążenie do dobrego, które go wciągnęły w tragiczne tarapaty

Jako pisarz duchowy Savonarola pozostawił pokaźną spuściznę pism, spośród których na szczególną uwagę zasługują następujące: *Triumf krzyża*, *Traktat o umiłowaniu Jezusa Chrystusa*, *Prostota życia chrześcijańskiego*, *Traktat o pokorze*, *Komentarz do Miserere*.

Jego duchowość trzyma się linii św. Tomasza, ale w wielu wypadkach dopuszcza i inspiracje Augustynowe. W rozumieniu modlitwy nie odbiega od Tradycji, wykazuje jednak załączki nowatorstwa w koncepcji modlitwy metodycznej, która swe ukoronowanie znajduje, według niego, w kontemplacji.

Bardzo obstaje przy modlitwie myślniej, której nie powinno się oddzielać od modlitwy ustnej: „Modlić się głośno i chcieć wykluczyć modlitwę myślną to tyle, co nie chcieć się modlić w ogóle”. Bardzo krytycznie odnosi się do poglądów twierdzących, że kult Boży polega na śpiewie psalmów i wypowiedaniu słów. Nie było to brakiem szacunku dla modlitwy ustnej, ale podkreśleniem konieczności

<sup>202</sup> D. Abbrescia, *Savonarola Girolamo*, w: *Diz. Enc. di Spirit*, t. II, s. 1680.

ści udziału umysłu także w niej, aby mieć świadomość, że rozmawia się z Bogiem jako z obecną Osobą. W dziedzinie ascetycznej pozostanie sławny jego zdecydowany rygorizm streszczony w powiedzeniu: „palenie marności”. Jego duchowość charakteryzuje „namiętny chrystocentryzm”, stąd nacisk położony na naśladowanie Chrystusa, które według niego jest istotą życia chrześcijańskiego.

## ROZDZIAŁ 5

### Inne zakony żebracze

Trzymając się porządku chronologicznego, przebiegnijmy dzieje i duchowość innych instytucji zakonnych o kierunku żebraczym, które powstały w okresie średniowiecza i dotychczas istnieją. Ale zanim przystąpimy do ich przedstawienia, mimochodem trzeba tu powiedzieć, że powstanie zakonów żebraczych nie tylko nie zgasiło bytu dawnych zakonów, jak benedyktyni, cystersi, kartuzi, ale nawet nie stanęło na przeszkodzie powstawaniu nowych form zakonnych o kierunku monastycznym, które nawiązywały do przeszłości, ale z nową inspiracją - ku zbudowaniu kościelnej wspólnoty. Można tu wymienić np: sylwestrynow, założonych w 1230 roku przez kanonika, a potem benedyktyna św. Sylwestra Guzzoliniego (ok. 1177-1267), celestynów, związanych z benedyktyńskim św. Piotrem Celestynem (1215-1296), wybranym na papieża w 1294 roku pod imieniem Celestyna V (w tym samym zresztą roku zrezygnował); oliwetanów, założonych przez Jana Bernarda Tolomei (1272-1348) na Górze Oliwnej Większej w pobliżu Sieny.

Cechą charakterystyczną, wspólną tym nowym formom monastycznym jest eremityzm w ramach zorganizowanego cenobityzmu, z ukierunkowaniem głęboko kontemplacyjnym, ślubowaniem ścisłego ubóstwa, jednak bez wykluczenia, gdy zajdzie potrzeba, działalności pastoralnej. Wszystkie te trzy instytuty przyjęły regułę benedyktyńską.

## 1. Zakon Starodawnego Karmelu

Początek zakonu sięga grupy eremitów żyjących na górze Karmel w Palestynie już w XII wieku, gdzie zbudowali kościół ku czci Dziewicy Maryi, od której instytut wziął nazwę: Bracia Błogosławionej Maryi z Góry Karmel. W duchowości swej zaczerpnęli natchnienie od „świętego i samotnego Eliasza proroka”.

Między 1206 a 1214 r. patriarcha jerozolimski św. Albert z Avogadro (+1214) napisał dla nich „formułę życia” stosownie do „wniosku” przedstawionego przez samych eremitów, która została zatwierdzona przez Honoriusza III 30 stycznia 1226 r., a potem zaaprobowana przez Grzegorza IX w 1229 r.

Początkowo prowadzono życie eremickie, ale zamyślano, zwłaszcza po rozszerzeniu się na Zachodzie, by przez wybór ubóstwa zaprowadzić życie wspólne o charakterze żebraczym. O tym przejściu jest wzmianka w obecnych konstytucjach, gdzie podana została także motywacja zmiany: „Takie przystosowanie zostało dokonane przez papieża [Innocentego IX bullą z 1 października 1247 r.], gdy karmelici zaczęli emigrować na Zachód, by uciec przed prześladowaniami wrogów [mahometan] i objawili chęć podjęcia życia, w którym, przy Bożej pomocy, mogliby się cieszyć z przysłużenia się zbawieniu własnemu i bliźnich” (art.10).

Ślubowano ubóstwo jako wyrzeczenie się prawa do posiadania przez poszczególnych zakonników, ale przy pewnej własności wspólnej w granicach zgodnych z zakonną obserwą. Przejście do nowej formy życia nie było rezygnacją z ducha, jaki ożywiał życie pierwszych eremitów, tego ideału eremicko-kontemplacyjnego, który aż dotąd przenika życie karmelitańskie. Dlatego ma ono podwójny aspekt: jeden kontemplacyjny, zgodnie z wyjściowym ideałem, i drugi apostołsko-profetyczny, oparty na wzorze życia proroka Eliasza w jego działalności apostołskiej „na Boży rozkaz i na pożytek ludu”, w duchu, który wyraża się w dewizach drogich karmelitom: „Zapał w gorliwości dla Pana, Boga zastępów” i w drugiej, o rodowodzie tomistycznym: „Przekazywać drugim owoce swojej kontemplacji”. Jest to zatem duchowość mieszana, aktywno-kontemplacyjna, w której działalność ukazuje się jako przedłużenie i owoc życia kontemplacyjnego, stąd przywiązywanie wielkiej wagi do modlitwy, modlitwy



gorącego pragnienia jako do warunku uczynienia działalności zewnętrznej prawdziwie twórczą i uzdolnienia się do mistycznego zjednoczenia z Bogiem aż do najwyższych stopni.

Inną cechą charakterystyczną karmelitańskiej duchowości jest pobożność maryjna, wiążąca się z początkami zakonu: Najświętsza Dziewica Maryja z Góry Karmel to wzór i patronka dla karmelitów. Na Nią są zawsze skierowane ich oczy, na Jej duchowe macierzyństwo, ale przede wszystkim na Jej dziewictwo. W samej nazwie zgromadzenia i w białym kapturze<sup>203</sup> karmelici widzą symbol dziewictwa Maryi; utrzymują, że sam Eliasz założył ich zakon, mając przed oczyma przyszłe dziewictwo Maryi, przez co każdy karmelita może się uważać za „brata błogosławionej Dziewicy”. Nadto od samych początków Karmel głosił szczególnie nabożeństwo do Niepokalanej, uważając, że w wezwaniu „Panno Niepokalana” zawierają się dwie tajemnice Maryi: dziewictwo i Niepokalane Poczęcie. Ale tym, co dla nich miało największe znaczenie, była nie tyle praktyka pobożności, ile naśladowanie Maryi. „Szkaplerz Matki Boskiej Czyścicielki”, o którym się utrzymuje, że został podarowany karmelicie św. Szymonowi Stockowi (+1265) przez samą Dziewicę, został włączony do karmelitańskiej pobożności maryjnej jako symbol więzi zakonu z Matką Bożą i doznał, jak świadczy historia, nader szerokiego rozpowszechnienia wśród chrześcijańskiego ludu.

Pierwotna obserwa Karmelu, podobnie jak i w innych zakonach żebraczych, doznała wewnętrznej dążności do reformy, która w XVI wieku znajdzie swoją wspaniałą realizację dzięki dwojgu wielkim mistykom: św. Teresie od Jezusa i św. Janowi od Krzyża, którzy powołali do istnienia dwie nader kwitnące gałęzie życia karmelitańskiego, żeńską i męską, co przedstawiamy w kolejnym tomie naszej *Historii duchowości*.

## 2. Zakon w służbie Maryi: serwici

Jest to zakon, który ujrzał światło dzienne bez żadnego uprzedniego zamierzenia. Jego historia łączy się z siedmioma florenckimi laikami oddanymi kupiectwu, którzy poczuli natchnienie do ży-

<sup>203</sup> Karmelici zakładają go na większe uroczystości (przyp. tłum.).

cia eremicko-kontemplacyjnego. Aby je zrealizować, ok. 1223 roku udali się najpierw na odludne miejsce pod Florencją, a potem na górę Monte Senario w Toksanii, w celu jedynie osobistej próby. Idea zakonu przyszła później. Powtarza się tu poniekąd historia początków zakonu franciszkańskiego. Dopiero napływ zwolenników, uznanie, z jakim nowa wspólnota spotkała się u biskupa Florencji mons. Ardingo, a także opatrnościowe spotkanie z przyszłym męczennikiem dominikańskim św. Piotrem z Werony (+1252) skłoniły pierwszą grupę do życia zorganizowanego, które uzyskało pierwsze zatwierdzenie od powyższego biskupa Florencji i od kard. Ranieira Capocciego (1240-1250). Aleksander IV zatwierdził nowy zakon jako żebraczy w 1256 roku. Potem przyszła decyzja Benedykta X 1304 roku, która zatwierdziła konstytucje zgromadzenia.

Idąc za wskazaniem Soboru Laterańskiego IV, serwici przyjęli regułę św. Augustyna połączoną z konstytucjami premonstratensów, z kolei poprawionymi przez dominikanów, a sami dodali własny rozdział: *O czci błogosławionej Maryi Dziewicy*.

W tych konstytucjach znajduje się dołączony akt poświęcenia się Madonnie ułożony przez siedmiu założycieli, którzy oddają się Dziewicy jako słudzy „i z taką wolą oddania się”, aby „Ona, jako Pośredniczka i Orędowniczka”, prowadziła ich do Chrystusa i uzyskała dla nich „obfitość zasług”, „uzupełniając przez swą miłość wielką ich niedoskonałość”. Akt w pełni tchnie atmosferą maryjnego testamentu mającego się dopełnić w chwili śmierci.

W obecnych konstytucjach znajduje się wyraźne zaakcentowanie tej maryjnej cechy, która od początków czyniła serwitów oddanymi „Bożej Matce, błogosławionej przez Najświętszego” (art. 1,6). Ten maryjny charakter zakonu walnie przyczynił się, jak zaznaczono w starej *Legendzie* przypisywanej św. Filipowi Benizemu (+1285), do ustalenia nazwy zakonu: „Nazywamy się sługami chwalebnej Dziewicy, której wdowie odzienie nosimy [wdowieństwo oznacza tu utratę ukrzyżowanego Syna]”<sup>204</sup>.

Inne cechy wyróżniające duchowość sług Maryi, oprócz służenia Dziewicy, według pierwszych członków zakonu są wyliczane

<sup>204</sup> Por. A. M. Serra, *Filippo Benizi*, w: *Bibl. Sand.*, t. Y kol. 740.

w tej kolejności: ewangeliczne ubóstwo, duch pokuty, pokora, skupienie, troska o braci w potrzebie.

Symboliczne widzenie, które miał mieć jeden z siedmiu założycieli, Bonfiglio, a które opowiedział młodemu Filipowi Beniziemu, pomoże w ujęciu oblicza instytutu. Bonfiglio opowiada, że miał widzenie, gdy przebywał w kościele w Cafaggio, iż zbliżał się ku niemu ścieżką najeżoną przeszkodami wóz ciągniony przez baranka i przez lwa. Na wozie siedziała błogosławiona Dziewica otoczona aniołami i świętymi, a wóz nakrywała czarnym płaszczem. Widzenie miało oznaczać Zakon Błogosławionej Maryi, który posuwa się jak wóz wsparty na czterech kołach, tj. czterech Ewangeliach, „na których — czytamy — polega nasze życie”, ciągnięte przez cnotę łagodności (baranek) i mocy (lew), w duchu prostoty<sup>205</sup>.

Jak w innych instytutach, tak i u serwitów odczuwa się co jakiś czas pragnienie przeprowadzenia reform postulujących powrót do początków. Tak zrodziła się reforma zwana obserwacją (1430-1570). Nieco później zrodzili się eremicy z Monte Senario (1593-1778), a w końcu powstała inna odmiana, tzw. obserwacja niemiecka (1611-1727). Wszystkie te reformistyczne nurty opierały się na pierwotnym dziedzictwie duchowym założycieli z Monte Senario.

### 3. Spadkobiercy św. Augustyna: augustianie

Pod imieniem św. Augustyna szły i idą przez dzieje trzy odmiany augustiańskie: eremicy, rekolekci i bosci.

1) W roku 1256 wiele różnych małych wspólnot eremickich zjednoczyło się w kongregację pn. augustianów eremitów. W roku 1303 zakon ten wszedł do kategorii zakonów żebrzących.

Zjednoczone grupy, mając wybrać którąś regułę, przyjęły tę św. Augustyna. Oparły na niej swoje konstytucje, wzorując się, jako na historycznym modelu życia wspólnotowego, na pierwszej wspólnocie w Jerozolimie. Akcent położono na ukierunkowanie ewange-

<sup>205</sup> Por. *Legenda Beati Philippi*, n. 3, 6; A. M. dal Pino, *Sette santi fmdatori dell' Ordine dei Frati Servi di S. Maria*, w: *Biblt Sanct.* t. XI, kol. 931.

liczno-kościelne ze szczególnym podkreśleniem życia wewnętrznego i charakteru maryjnego, uznając Najświętszą Dziewicę za „pierwszą fundatorkę życia zakonnego”. Augustianie eremici czczą Maryję pod różnymi wezwaniami, np. jako Matkę łaski i pociechy, Matkę dobrej rady itp. Trzymając się myśli i ducha św. Augustyna, wysuwają potrójny prymat jako charakterystyczny dla swej duchowości: prymat miłości, prymat łaski i prymat Chrystusa. Do życia braterskiego czerpią jako wzór wzniosły przykład trynitarny (jedność Trójcy). Motywem przewodnim, który stoi u podstaw ich życia zakonnego, jest wyraźna wskazówka ich reguły: „jako zakochani w piękności duchowej (...), nie jak słudzy pod prawem, ale jak ludzie wolni pod łaską” (VIII, 48). Droga dla nich pozostaje, jako pokarm ich wewnętrznego życia, programowa myśl wielkiego Augustyna: „Nie wychodź na zewnątrz, zagłębiaj się w siebie, gdyż prawda zamieszkuje w głębi człowieka; a gdy zauważysz zmienność swej natury, przekraczaj samego siebie”<sup>206</sup>.

Augustiańskie braterstwo ma upodobanie w dialogu, w atmosferze świętej wolności, dąży do pluralizmu nie przeciwstawnego, ale zmierzającego do jedności. Osobowość zakonnika, bynajmniej nie stłumiona, rozwija się łatwiej w atmosferze przyjaźni, która jest solidarnością w Chrystusie<sup>207</sup>.

Warto wspomnieć o pewnej niezwyklej postaci w historii augustianów eremitów, mianowicie o św. Mikołaju z Tolentynu (1245-1305). Był to asceta rozślawiony przez swoje umartwienia i dobrowolne wyrzeczenia, godny, by go postawić w jednym szeregu z wielkimi pokutnikami przeszłości. Uznaje się go za cudotwórcę, dlatego — jako wyjątkowy opiekun — jest wzywany w wielu trudnych sytuacjach. Człowiek nieustannej modlitwy, ale zawsze gotów do posługi drugim, umiał w swoich surowościach zachować idealną równowagę bez najmniejszej ekscentryczności. Był lubiany za swoją uprzejmość i miły sposób życia w obcowaniu ze współbraćmi, przyjaciółmi, penitentami, z ubogimi zwłaszcza i cierpiącymi, z gośćmi klasztoru<sup>208</sup>. Uprawiał apostołstwo w konfesjonale i bronił

<sup>206</sup> *De vera religione*, XXIX, 72; PL 34,154.

<sup>207</sup> Po r. *Konstytucje*, c. II, 30, Roma 1968, s. 20.

<sup>208</sup> Por. de Gentili, *Nicola da Tolentino, santo*, w: *Bibi Sand*. IX, kol. 958.

wartości społecznych przeciwko nadużyciom. Obdarzony wyjątkowymi zaletami, wybijał się zwłaszcza przez dar czynienia cudów. Wzywają go ku obronie osoby niesprawiedliwie prześladowane. Jest też uważany za opiekuna macierzyństwa i dzieciństwa. W Holandii jest czczony jako patron dobrej śmierci. Jest wreszcie wzywany jako orędownik Kościoła cierpiącego i walczącego oraz w ogóle przeciw wszelkim nieszczęściom.

2) Inne dwa zakony typu augustiańskiego: rekolekci i bosci powstają w XVI w. na skutek reformy augustianów eremitów, podobnie jak się to działo w innych zakonach żebraczych, ale bez odłączania się od pierwotnego pnia, z którym byli związani aż do pierwszych dziesiątków XX wieku. Augustianie rekolekci faktycznie uzyskali autonomię w 1912 roku, za Piusa X, zaś augustianie bosci odłączyli się w 1931 roku, za Piusa XI.

Ich własna duchowość zrodzona w wyniku reformy charakteryzuje się: u rekolektów przez ducha skupienia jako wyraz dążności do życia wewnętrznego, do ćwiczeń z przedłużoną modlitwą, do kontemplacji, jednak bez uszczerbku dla apostołatu „aż do złożenia ofiary”. Natomiast u bosych mamy do czynienia ze „szczególną postawą wewnętrzną pokory (w rzeczy samej ślubują pokorę jako czwarty ślub), co ma ich uzdolnić do służby Bogu i bliźnim”<sup>209</sup>.

#### 4. Minimici

Zakon m inimitów, w porównaniu z poprzednimi zakonami żebraczymi, powstał późno, a mianowicie w pierwszej połowie XV wieku (1435), za sprawą św. Franciszka z Paoli, Kalabryjczyka (1416-1507). Początkowo zakonnicy nazywali się „eremici Franciszka z Asyżu”, gdyż przeniknięci byli duchowością św. Franciszka. Wskutek tego założyciela nazywano: „jakby drugi Franciszek, najgorętszy naśladowca naszego Odkupiciela”. Zakon uzyskał pierwsze zatwierdzenie od biskupa Cosenzy w 1471 roku, potem od Sykstusa IV w 1474 roku.

<sup>209</sup> *Konstytucje*, 7, Roma 1969.

Nazwa „minimici”, albo lepiej, eremici zakonu najmniejszych, została im nadana przez papieża Aleksandra VI w 1493 roku, gdy zatwierdzono regułę ułożoną przez samego założyciela, w której do głosu dochodzą elementy augustiańskie, benedyktyńskie i franciszkańskie. Ta pierwsza redakcja podlegała poprawkom, które przyczyniły się do stopniowego przechodzenia od eremityzmu do cenobityzmu; bardziej podkreślono życie wspólne, dodano czwarty ślub „życia wielkopostnego”, charakteryzującego się abstynencją od potraw mięsnych.

W ciągu kilku lat kolejni papieże zatwierdzali kilka wersji reguły; w ostatecznej redakcji zatwierdził ją Juliusz II w 1506 roku.

Cecha charakterystyczna zakonu tkwi w samej jego nazwie — pokora<sup>210</sup>: „[Charyzmat zgromadzenia] kształtuje się, jak to uściślono w nowych konstytucjach, dostosowując je po Soborze Watykańskim II — według wzoru Chrystusa, który uniżył sam siebie, przyjmując kondycję sługi (Flp 2,17) (...). Zakon realizuje przez pokorę i pokutę najważniejsze przykazanie: miłości” i „postanawia dawać Kościołowi szczególne świadectwo ewangelicznej pokuty, wyrażanej przez ćwiczenie się w pokorze, miłości i pokucie wielkopostnej, (...) która polega na modlitwie, poście i miłości. Specjalna asceza, także fizyczna, zawiera się w «większej pokucie» właściwej zakonowi”<sup>211</sup>.

Użyte tutaj wyrażenia są jakby fotografią zakonu w jego historii duchowo-kościelnej i świadczą o jego wiernym zachowaniu tradycji przeszłości zgodnie z duchem Założyciela.

## 5. Zakony rycerskie

Pod tą specyficzną nazwą nie należy rozumieć zakonów wojskowych powstałych w okresie krucjat, ale trzy zakony żebracze, których powstanie warunkowała potrzeba posługi bliźniemu, zwłaszcza przez wyzwalamie z niewoli chrześcijan wziętych do niewoli przez Saracenów: trynitarze, mercedyści, zakon krzyżacki.

<sup>210</sup> Minimici — od minimus, tj. najmniejszy (przyp. tłum.).

<sup>211</sup> *Konstytucje*, art. 2-3,5.

1) Zakon Trójcy Przenajświętszej (trynitarze). Założycielem był św. Jan z Mathy (ok. 1154-1213), profesor katolickiego fakultetu w Paryżu, przy pomocy, jak się dziś sądzi, św. Feliksa Walezego (ok. 1130-1212), eremity w Cerfroid, gdzie instytut wziął początek. Zakon powziął za cel wykup chrześcijan, którzy popadli w ręce Saracenów i w swym ciężkim niewolniczym stanie narażeni byli na utratę wiary. Innocenty III uznał instytut w 1198 roku i wtedy też zatwierdził regułę, która potem uległa złagodzeniu przez Klemensa IV w 1267 roku.

Przejsie na zakon zebrzący dokonywało się powoli; ostatecznie proces ten zakończył się w 1631 r., gdy zreformowaną regułę zgromadzenia zatwierdził Urban VIII. Za autora reformy uważa się św. Jana Chrzyciela od Poczęcia (1561-1613). Urywek z pierwotnej reguły daje nam obraz, jak używać rzeczy w duchu ubóstwa, w służbie apostołstwu i na cześć Trójcy Przenajświętszej<sup>212</sup> przez dzielenie dochodów na trzy części, z czego trzecia część miała być zachowana na wykup chrześcijańskich niewolników. To początkowe ukierunkowanie na porwanych w niewolę chrześcijan potem zwraca się ku ubogim, będącym w potrzebie i wydziedziczonym.

Duchowość trynitarzy jest wyraźnie zarysowana w poniższym artykule ich obecnych konstytucji, w duchu ich tradycji: „Z tej trynitarnej świadomości jak najgłębiej sobie przyswojonej, przez którą bracia rozumieją nie kończący się postęp w serdecznym zjednoczeniu z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym, z nieustannego wzrostu w miłości ku Bogu i ku bliźniemu ma stale wypływać całe życie duchowe i liturgiczne, wspólnotowe i apostołskie, a także stała odnowa” (art. 4).

Zakon składa jeszcze czwarty ślub, zwany ślubem nieawansowania, czyli zobowiązanie do nieubiegania się o jakiś zaszczytny urząd kościelny; celem tego ślubu jest, by jeszcze bardziej „z bliska” naśladować Chrystusa w Jego ogołoceniu i tak „uzdolnić się do poświęcenia się dziełu odkupieńczemu i śpieszenia z pomocą pokornym”<sup>213</sup>.

<sup>212</sup> Wszystkie kościoły, z przepisu reguły, mają mieć tytuł Trójcy Przenajświętszej, „budowę prostą i niewyszukaną” (por. Ignazio del Santissimo Sacramento, *Giovanni di Matha*, w: *Bibl. Sonet*. IV kol. 833).

<sup>213</sup> Por. *Konstytucje*, art. 34.

2) Zakon Błogosławionej Maryi Dziewicy od Wykupu (mercedyści).

Został założony przez św. Piotra Nolasco (+1249) 10 sierpnia 1210 roku przy katedrze w Barcelonie.

Cel nowego instytutu był podobny do tego, jaki mieli trynitarze: wykupywanie chrześcijan uwięzionych przez Saracenów w Hiszpanii i północnej Afryce, znajdujących się w niebezpieczeństwie utraty wiary. Zatwierdził go Grzegorz IX w 1235 roku. Obrano regułę św. Augustyna. I u mercedystów opóźniło się przekształcenie na zakon żebraczy aż do 1690 r., za Aleksandra VIII, gdyż poprzednio odmawiano im tego z uwagi na zawarty ślub, że się własne życie odda, gdy zajdzie konieczność, za życie drugih.

Zakon cechuje się duchem maryjnym. Obecnie jego początkowy cel wyzwolenia niewolników został zastąpiony przez inne, ale też „odkupieńcze” zadanie, jak to podkreślono w ich nowych konstytucjach. Chodzi tu o walkę z nowymi formami zniewolenia, które się szerzą w dzisiejszym społeczeństwie, ze zniewoleniem o charakterze społecznym, politycznym i psychicznym, a które są „dla wiary chrześcijańskiej bardziej zgubne od jakiegokolwiek niewoli spotykanej w przeszłości (...). Dla tego celu mercedyści, na mocy zakonnej profesji, gotowi są własne życie poświęcić, gdy tego zajdzie potrzeba, za przykładem Odkupiciela”<sup>214</sup>.

Odnośnie swego odkupieńczego celu zakon czerpie natchnienie w sposób szczególny, zgodnie ze swoim duchem maryjnym, u „Dziewicy Maryi, ściśle związanej z planem zbawienia i odkupieńczym dziełem Syna”; Jej powierzają mercedyści animację swej duchowości i działalności apostołskiej, zresztą w zgodzie ze swym oficjalnym tytułem: Zakon Błogosławionej Maryi Dziewicy od Wykupu<sup>215</sup>.

### 3) Zakon Krzyżacki

Tutaj tylko jedno pobieżne napomknienie. Zakon powstał w 1190 roku za sprawą niemieckich krzyżowców z Bremy i Lubeki. Grzegorz IX uznał go za zakon rycerski w 1227 roku. Obejmował różne

<sup>214</sup> *Konstytucje*, art. 3-5.

<sup>215</sup> *Konstytucje*, art. 9-10.



kategorie osób: rycerzy, duchownych, konwersów, zakonnice, tercjarzy.

Zanim przybrał charakter zakonu żebraczego, upłynęło i tu sporo czasu. Dopiero w naszym stuleciu, za pontyfikatu Piusa XI, w 1929 roku został zaliczony tej kategorii. Od tego czasu prezentuje się jako zakon klerycki o własnej regule. Stara się dokładnie zachować wierność dla celu, jaki mu na początku przyświecał, tj. jako instytut szpitalny i wojskowy. Podtrzymuje ciągłość swego charyzmatu według ducha, który nadaje mu jego własną specyfikę.

## 6. Bonifratrzy

Początek zakonu przypada wprawdzie na okres nowożytny, gdyż powstał w 1546 roku. Czynimy jednak tu o nim wzmiankę, by skompletować wykaz zakonów żebraczych.

Powstał jako zakon szpitalny za przyczyną św. Jana Bożego (1495-1566). Zatwierdzony został dopiero po śmierci założyciela, za Piusa V w 1571 roku. Początkowo istniał jako zgromadzenie, dopiero Sykstus V w 1586 roku uznał go za zakon. W 1694 roku Urban VIII zaliczył go w poczet zakonów żebraczych.

Bonifratrzy tworzą zakon laicki pod regułą św. Augustyna. Ich powołanie szpitalne opiera się na idei „Jezus Chrystus Boskim samarytaninem ludzkości”<sup>216</sup>. Specjalnym czwartym ślubem zobowiązują się do posługiwania cierpiącym: „Przez miłosierdzie, które Bogu przyrzekamy osobnym ślubem, chcemy naśladować Chrystusa dobrego samarytanina, który się pochylił nad cierpiącą ludzkością, by rany jej uleczyć, czyniąc dobrze, gdziekolwiek przechodził”<sup>217</sup>. W tym programie działania zawiera się program Założyciela, który choć nie pozostawił żadnych pism oprócz „sześciu długich listów”<sup>218</sup>, swoim życiem i słowami wyraził duchowość czynnego solidaryzowania się z cierpiącym bliźnim.

<sup>216</sup> Por. *Konstytucje*, art. 1-3.

<sup>217</sup> *Konstytucje*, art. 35.

<sup>218</sup> G. Russotto, *Giovanni di Dio, santo*, w: *Bibi. Sanct*, VI, kol. 74.

Pius XI na 400-lecie założenia instytutu tak przedstawił św. Jana Bożego: „Byстрыm okiem swej wiary przeniknął aż do głębi tajemnicę, która się kryje w chorych, słabych i strapionych, a pocieszając ich dniem i nocą obecnością, słowami i lekarstwami, był przekonany, że oddaje te pobożne usługi członkom cierpiącego Odkupiciela”<sup>219</sup>. A Pius XII na 400-lecie śmierci Świętego nazwał go „najczystszy m zwierciadłem miłości dla dobra dusz i cierpiących ciał”<sup>220</sup>.

<sup>219</sup> Tamże, kol. 742.

<sup>220</sup> Tamże.

## ROZDZIAŁ 6

# Duchowość nadreńska i flamandzka

Mistyka niemiecka, zwana także nadreńską, jest reprezentowana przez trzy pierwszoplanowe nazwiska, należące do zakonu dominikańskiego: Jan Eckhart (zwany najczęściej Mistrzem Eckhartem), Jan Tauler, bł. Henryk Suzo. Z mistyki flamandzkiej omówimy bł. Jana Ruysbroecka.

### 1. Jan Eckhart (+1328)

Uchodzi za mistrza „niemieckiej spekulatywnej mistyki”. Urodził się ok. 1260 roku blisko Gothy w Turyngii. Wstąpił do dominikanów między rokiem 1275 a 1280. U nich też kontynuował swą formację intelektualną. Potem został posłany do Kolonii na Studium Generalne zakonu. W 1320 roku został wybrany na przeora w Erfurcie a także wikariusza prowincji Turyngia.

Jeszcze w młodym wieku napisał *Komentarz do Ojciec nasz*, w duchu tomistycznym, i *Zasady postępowania* do czytania dla wspólnoty podczas posiłków. Trochę później, gdy przebywał w Paryżu, napisał *Zagadnienia paryskie*, gdzie wykazał się swoim ukierunkowaniem

intelektualistycznym, zajmując w tym względzie nieprzejednane stanowisko. Stwierdzał w Bogu nie tylko tożsamość bytu i rozumu, ale nawet bronił prymatu rozumu nad bytem, pisząc: „Rozumienie stoi wyżej niż istnienie”.

Jego nauczanie duchowe rozpoczęło się właściwie dziełem *Błogosławiona książka*, które składa się z dwóch krótkich rozpraw: *Książka o Boskim pocieszeniu i Człowiek szlachetny*. Pisał nadto komentarze do Pisma Świętego, kazania (po łacinie i po niemiecku), drobne dziełka duchowe. Pod koniec życia zamierzał ułożyć syntezę całej swej twórczości literackiej przez *Dzieło trzyczęściowe*, które według ogólnego wstępu miało obejmować trzy części: *Zbiór zdań* (tj. prostych twierdzeń), *Zbiór zagadnień* (tj. rozważań określonych kwestii), *Zbiór wykładów* (miało to być scalenie poprawionych komentarzy do Pisma Świętego i kazań).

Pod względem prawowierności był bardzo atakowany, z którego to powodu zwrócił się do Stolicy Świętej z uprzednim oświadczeniem, że się podda jej decyzji. Papież Jan XXII wziął pod uwagę to jego oświadczenie pokory w bulli na temat jego nauki, potępiając tylko zdania bez żadnej wątpliwości błędne, ale nie samego Eckharta. Jednak zanim mógł być świadkiem zakończenia swych bolesnych przeżyć, Eckhart zmarł w Awinionie, dokąd się udał w zamiarze swej obrony w 1328 roku.

Rok później wyszło wspomniane powyżej potępienie przez Jana XXII 28 zdań z pism Eckharta (z różną oceną: 17 jako „heretyckie”, a 11 jako „źle brzmiące”, „nierozważne”, „podejrzane o herezję”)<sup>221</sup>.

Rzeczywiście, nie miał szczęścia, jak zauważa F. Vandenbroucke, „gdy mówił o ogołoceniu i narodzeniu Słowa w duszy”, posuwając się „do wyrażenń przesadnych i paradoksalnych, których zresztą dokładnych sformułowań zapewne nie przekazali nam świadkowie”<sup>222</sup>. Zabrakło mu czasu, ażeby uściślić swoją naukę przez zaplanowane *Dzieło trzyczęściowe*.

Nasuwa się pytanie, czy Eckharta można uważać za zwiastuna reformacji. Niektóre poglądy potępione przez Jana XXII (16-19) zbli-

<sup>221</sup> Por. DS, Freiburg im Br. 1937, nn. 501-529.

<sup>222</sup> Por. *Spiritualita del Medioevo* (tłum. włoskie), Bologna 1969, s. 265.

żają się do drogich reformatorom XVI wieku tez o nieużyteczności zewnętrznych uczynków, jak ta: „Bóg kocha dusze, a nie zewnętrzne uczynki”. Jednak trudno udowodnić bezpośrednią zależność<sup>223</sup>.

Tematem często powracającym w pismach Eckharta jako „jedynie konieczne” jest narodzenie się Słowa Boskiego w duszy człowieka, czyli zjednoczenie mistyczne. Z tej wizji wynika metafizyczne pokrewieństwo między Bogiem i duszą. Jednak osiągnięcie tego zjednoczenia nie dokonuje się bez uprzedniego całkowitego wyrzeczenia się. A idąc po linii innych mistyków, Eckhart wymaga gruntowego moralno-ascetycznego przygotowania, w którym człowiek przekracza za każdym razem możliwe do osiągnięcia granice. Według niego człowiek, który chce dojść do Niestworzonego, musi oczyścić się ze smakowania w tym, co stworzone, gdyż „doskonałość każdego człowieka — jak pisze — jest konsekwencją oderwania się i rozbratu ze stworzeniem, pozostawania niewzruszonym we wszystkich sprawach i względem wszystkiego, niezniechęcania się w przeciwnościach, niewynoszenia się w powodzeniu, nierozwieselenia się ani nieulegania obawie, nietrapienia się jedną sprawą bardziej niż drugą”<sup>224</sup>.

Mowa tu jest o ubóstwie duchowym, które dotyka samego korzenia ludzkiego „ja” jako jego śmierć mistyczna, która się rozgrywa w wewnętrznej ludzkiej wolności, gdzie „ja” odnajduje się w Bogu, powracając do swego początku, do swego obrazu w Bogu (idea wzoru). Dlatego nie czynnik stoicki odgrywa główną rolę w motywacji takiej postawy, ale miłość ku Bogu: „Gdy tylko zakosztowało się ducha, wszelkie ciało staje się mdłe (...). Kto prawdziwie kocha wszystko to, co jest poza Bogiem i jest czymś innym niż Bóg, nie jest sam niczym innym jak tylko całkowitą nicością, gdyż jest poza bytem”<sup>225</sup>. I dalej: „Trzy rzeczy są konieczne dla człowieka, który chce się przygotować na łaskę Boską: pokora ducha, stałość serca, uzdolnienie do przekazywania tego, co otrzymał”<sup>226</sup>. „Prawda jest, żeby tak powiedzieć, drogą Boga do człowieka wewnętrznego (...). Pokora natomiast jest, żeby tak powiedzieć, drogą człowieka do Boga”<sup>227</sup>.

<sup>223</sup> Tamże, s. 269.

<sup>224</sup> *Latini sermones*, 6, 4, 72.

<sup>225</sup> Tamże.

<sup>226</sup> Tamże, 12,1,122.

<sup>227</sup> Tamże, 7,78.

Człowiek, który w każdej sprawie szuka Boga, staje się zdolny do naśladowania Bożej wszechobecności przez swe całkowite oderwanie się, „gdyż wszędzie, gdziekolwiek i w jakichkolwiek okolicznościach się znajdzie, jest jednakowo obecny, gdyż znikąd nie odrywa go miłość do jakiegoś określonego miejsca, kraju, rodziny”<sup>228</sup>.

Można się u Eckharta dopatrzeć tematu „Jednego” w duchu platońskim i dionizjańskim, jak w tym wyrażeniu: „Kto się od człowieka oddala, ten się odwraca od prawdy, od dobra, od Boga”<sup>229</sup>

i następującym: „Im bardziej człowiek oddala się od wielości i przybliża do Jednego, tym jest doskonalszy”<sup>230</sup>.

Eckhart bardziej mówi o zjednoczeniu istotowym (mistyka istoty<sup>231</sup>), niż o zjednoczeniu przez miłość, co dało powód do nieporozumień, a nawet do realnego niebezpieczeństwa odejścia od ortodoksji w tej teologii mistycznej. Mistycy co prawda posługują się językiem na pozór równie przesadnym, chcąc wyrazić zażyłość z Bogiem przez „mistyczne małżeństwo”, ale ta intymność jest bardzo daleka od wyrażeń Eckharta o metafizycznym zjednoczeniu Boga i duszy, artykułowanym nie metaforycznymi pojęciami, ale ścisłym językiem filozoficznym. Mistyk całkowicie z Bogiem zjednoczony, według Eckharta, sam prawdziwie Bogiem się staje.

I dziwne, zauważa tu H. Graf, jak uczony dominikanin o takiej inteligencji potrafił uczyć takich rzeczy!<sup>232</sup>.

Mieszane uczucia budzi podejście Mistrza do metafizycznego stosunku między Bogiem a człowiekiem, przedstawionego przezeń inaczej, niż to czynili greccy Ojcowie, którzy nigdy nie mieszały Niestworzonego Obrazu Syna z tym, według którego został stworzony człowiek. Tutaj błąd Eckharta, jak słusznie zauważono, tkwi w idei, iż narodzenie Syna Bożego dokonuje się w duszy tak samo, jak to ma miejsce w łonie Trójcy<sup>233</sup>.

<sup>228</sup> Tamże, 112.

<sup>229</sup> Tamże, 114.

<sup>230</sup> Tamże, 113.

<sup>231</sup> Mistyka istoty — mistyka polegająca na wejściu w „istotę” siebie rozumianą jako najgłębsze centrum duszy, w którym może nastąpić najściślejsze dostępne dla człowieka spotkanie z Bogiem (przyp. tłum.).

<sup>232</sup> Por. *L'hesitage des grands mystiques*, Paris / Freiburg 1968, s. 309.

<sup>233</sup> Tamże, s. 310.

W swoich łacińskich kazaniach, rzeczywiście, stwierdziwszy, że wszystkie rzeczy są w Bogu, a więc „człowiek w Bogu jest Bogiem”, wyciąga stąd wniosek, że człowiek, całkowicie ogołcony ze wszystkich rzeczy, powraca do Boga i ponownie staje się tym, kim był poprzednio — nie biorąc pod uwagę tej podstawowej różnicy, że między człowiekiem przez Boga zamierzonym a człowiekiem stworzonym, jaki obecnie znajduje się na ziemi, zachodzi przepaść nie do pokonania, która odgranicza stworzone od Niestworzonego i która ze swej natury nie może być zniesiona<sup>234</sup>.

W myśli Eckharta zlewają się tematy tomistyczne i idee platońskie, a również doświadczenia duchowe środowiska jego słuchaczy (beginek), choć nie na sposób synkretyczny. W obecności sędziów w Kolonii, pod naporem pytań, Eckhart mógł sprecyzować swoje pojmowanie przemiany człowieka w Boga, co stanowiło zasadniczy punkt jego nauki mistycznej. „Błędem jest twierdzić, że jesteśmy przekształceni i zamienieni w Boga. W rzeczywistości człowiek święty i dobry nie staje się z pewnością Chrystusem ani Synem Jedno rodzonym, a inni ludzie nie zostają zbawieni przez niego. Nie jest **Obrazem** Boga, jedynym Jego Synem, ale jest **obrazem** Boga, członkiem i dziedzicem prawdziwego i doskonałego Jedynego Syna. My wraz z Nim jesteśmy współdziedzicami— jak jest napisane [w Piśmie Świętym] — i takie jest znaczenie porównania, jakiego użyłem. (...) Jesteśmy zjednoczeni z prawdziwym Synem Bożym, jesteśmy członkami jednej Głowy Kościoła, którą jest Chrystus (...). W tym stopniu, w jakim człowiek posiada łaskę i jest synem Bożym, ma też władzę nad Bogiem i Bożymi dziełami, gdyż nie chce niczego w inny niż Bóg sposób i czego innego od tego, czego Bóg chce i dokonuje”<sup>235</sup>.

Co się tyczy zastrzeżeń i zarzutów, o których powyżej, to niewątpliwa jest przede wszystkim dobra wola Eckharta, „jego bezsporna wierność Kościołowi i wierze chrześcijańskiej”<sup>236</sup>, jego pragnienie nauczania doktryny ściśle ortodoksyjnej. Jego uprzednie oświadczenie, że się poddaje sądowi Kościoła, o tym świadczy. Ale jego nauka pozostaje z drugiej strony, trzeba to jasno powiedzieć, zarażona

<sup>234</sup> Tamże.

<sup>235</sup> Cyt. w: F. Vandenbroucke, dz. cyt., s. 268-269.

<sup>236</sup> Tamże, s. 271.

błędami. Po potępieniu jego twierdzeń najbardziej błędnych myśl Eckharta wywierała nadal swój wpływ, ale już w formie możliwej do przyjęcia, w dziełach Taulera, Suzona i Ruysbroeka.

## 2. Jan Tauler (+1361)

Urodzony w roku 1300 w Strasburgu, w wieku lat 18 wstąpił do dominikanów. Przez szereg lat miał kontakt z Eckhartem. Pobożny zakonnik dominikański, przywiązany do zakonu, sprawował intensywny apostolat kierownika duchowego i nader cenionego kaznodziei. Jego kazania, uważane za arcydzieło retoryki, „pełne wzlotów i sugestywnych zachęt”, miały na celu skłonić słuchaczy do oderwania się od świata, nawrócenia się do Boga, świętości życia.

Za życia nie wydał nic na piśmie. Jego kazania zostały zredagowane przez jego słuchaczki mniej lub więcej wiernie, natomiast jego listy dotyczące kierownictwa duchowego nie zachowały się. Umarł w Strasburgu w 1361 roku.

Doktrynalnie jest bardzo podobny do Mistrza, od którego przyswoił sobie naukę o Ojcu, który rodzi Słowo w *Gemüt* duszy (słowo nieprzetłumaczalne, rozumiane najczęściej jako „zasadnicze chcenie”, „opcja fundamentalna”), a także naukę o ubóstwieniu duszy „poprzez *Gemüt*, przez które człowiek widzi się Bogiem w Bogu, chociaż jest stworzony”<sup>237</sup>. Jest jednak bardziej roztropny od Eckharta, którego nigdy nie cytuje; jest bardziej poetą, używa obrazów bardziej dostępnych, wziętych z codziennego życia. Mniej uzdolniony spekulatywnie, zagłębia się bardziej w sprawy wewnętrzne, przedstawiając „naukę życia” z podkreśleniem wolności ducha w najczystszym znaczeniu, w przeciwieństwie do pobożności „braci wolnego ducha” krążących w tym czasie po Strasburgu i w dolinie Renu.

Podstawowe miejsce w życiu mistycznym przyznaje miłości, włączając ją do rozważań liturgicznych „językiem swobodnym i przystępnym, przez bezpośredni nastrój słodki i przekonywujący, z jasnością przejrzystą i krystaliczną”<sup>238</sup>. Spotkanie z Bogiem,

<sup>237</sup> *Sermone 64*.

<sup>238</sup> D. Abbrescia, *Taulero Giovanni*, w: *Diz. Enc. di Spir.*, t. II, s. 1827.



według niego, dokonuje się przez zstąpienie do „głębi” samego siebie przez intensywną pracę nad potrójnym ogołoceniem, zgodnie z przedstawionym przez św. Pawła „podziałem” człowieka na 3 elementy: ciało, duszę i ducha. Otóż człowiek „zewnątrzny” zostaje oczyszczony przez moralne życie; człowiek „rozumny” przez kształcenie inteligencji, intencji i działań; człowiek „wewnętrzny” jest oczyszczony sam z siebie, gdyż zamieszkuje w nim Bóg, jest oświecony przez kontemplację i rozpalony miłością<sup>239</sup>.

Śladem Eckharta Tauler rozważa problem zaszczepienia w duszy łaski jako rzeczywistości ontycznej, która czyni człowieka tym, czym Bóg jest ze swej natury. Strefa spotkania znajduje się „w głębi” duszy (*Grund*), gdzie się mieści otwarcie na nieskończoność, „głębi” zwanej też szczytem albo iskrą duszy, obdarzonej taką potęgą lotu wzwyż, że za nią nie nadąży ludzka władza poznawcza. Głębia owa nie wie, co to odpoczynek, dopóki nie osiągnie Boskiej głębin, z której pochodzi i w której się znajdowała przed swoim stworzeniem<sup>240</sup>.

Tauler odróżnia ową **głębię** duszy (*Grund*), która odpowiada „odbiorczej pojemności” duszy, jest „nosicielem” Bożego odbicia i jest zdolna poddać się działaniu Bożemu, od **wewnętrznej części** duszy (*Gemüt*), która jest samą duszą, kiedy odpowiada ona na Boże działanie, kiedy powraca „do początku”, do Jednego, w którym była jako idea, zanim zaistniała w czasie. Tak więc *Grund* i *Gemüt* są dwoma aspektami „duchowej” duszy, a spotkanie z Bogiem dokonuje się w „bardziej intymnej” jej części.

Powraca tu duch Eckharta, ale Tauler mądrze wyjaśnia, że to w głębi Bożej, a nie we własnej głębi dusza odnajduje stan niestworzony. „To jest — mówi Tauler — ta głębia, w której ukrywa się prawdziwy obraz Trójcy Świętej. Ta głębia jest tak wzniosła, że nie da się jej nadać odpowiedniej nazwy”<sup>241</sup>.

Poza tym w odróżnieniu od Eckharta, który umieszcza zjednoczenie z Bogiem w akcie poznania, Tauler przenosi je do aktu miłości. Kontemplacja dla niego nie jest niczym innym, jak tyl-

<sup>239</sup> Por. *Sermone 68*.

<sup>240</sup> Por. *Sermone 52*.

<sup>241</sup> Tamże.

ko świadomości obecności Boga Trójjedynego w duszy za Bożą sprawą (mistyczna pasywność), pod wpływem Bożego działania przekształcającego i uświęcającego, dostępnego przy tym każdemu chrześcijaninowi (powszechność powołania do kontemplacji). Ale jako doświadczenie mistyczne, będzie dla niego przejściowe jak błyskawica. Dlatego trzeba mówić o „godzinach” kontemplacyjnych, a nie o „życiu” kontemplacyjnym. Przez swój związek z doskonałością kontemplacja wzbudza jej pragnienie, wymagając jednak uprzedniego przygotowania, jak samotność, wewnętrzne skupienie, a nade wszystko bezwzględne ogołocenie wewnętrzne<sup>242</sup>. Wyprzedzając św. Jana od Krzyża, „doktora nocy ciemnej”, Tauler używa wyrażenia „noc ciemna” na oznaczenie oczyszczenia zmysłów i ducha. Wreszcie w dynamizmie kontemplacji Tauler uwzględnia konieczność dwóch darów Ducha Świętego — rozumu i mądrości: „Te dwa dary rzeczywiście prowadzą człowieka wprost do głębi duszy (*Grund*) ponad wszelki rodzaj ludzkiego życia, w Boski bezmiar, w którym Bóg sam siebie poznaje, rozumie i smakuje we własnej mądrości i dobroci swej istoty (...). Bóg z łaski udziela duchowi [ludzkiemu] tego, czym jest On ze swej natury; udziela mu się jako Byt bez nazwania, bez formy i bez określenia. W tym procesie Bóg sprawia w duchu wszystko: poznanie, miłość, uwielbienie, radość; duch pozostaje bierny, zdany na Boga”<sup>243</sup>.

Tauler zachowuje naukę o mistyce istoty, jakiej nauczał Eckhart, ale w jaśniejszych i ostrożnych wyrażeniach, strzegąc się słów, które mogłyby być brane za heretyckie czy quasi-kwietystyczne. Mimo to, niestety, jego myśl po swojemu zinterpretował Luter, co spowodowało podejrzenie Taulera o kwietyzm, a nawet sprowokowało inkwizycję hiszpańską do wydania zakazu czytania jego pism. Niektórzy usiłowali też dopatrywać się w Taulerze poprzednika protestanckiej reformacji. Jednak nie zabrakło autentycznych i wielkich wielbicieli, którzy czytając go trzeźwo i obiektywnie, potrafili docenić jego pisma, jak Ludwik z Grenady, św. Teresa z Avili i św. Jan od Krzyża, św. Paweł od Krzyża, szkoła francuska XVII wieku.

<sup>242</sup> Por. D. Abbrescia, dz. cyt., s. 1828-1829.

<sup>243</sup> *Sermone* 26; cyt. w: F. Vandenbroucke, dz. cyt., s. 275-276.

### 3. Bł. Henryk Suzo (+1366)

Urodzony w Konstancji w 1296 roku, bardzo młodo wstąpił do zakonu dominikańskiego i przez jakiś czas był w szkole Eckharta na Studium Generalnym w Kolonii. Po powrocie do Konstancji powierzono mu nauczanie teologiczne, ale wkrótce go odsunięto, gdyż zaczął bronić Eckharta, potępionego przez Kościół w 1329 roku. Wolny od obowiązków nauczania, poświęcił się kaznodziejstwu i kierownictwu duchowemu. Był bardzo ceniony dla swojej wiedzy i daru wymowy.

W 1348 roku musiał się przenieść do Ulm na skutek ciężkiego oszczerstwa, ale jego niewinność została dowiedziona. Jednak pozostał na tym nowym miejscu, uprawiając nadal swój apostołat kierowania duszami, z wielką zasługą i powodzeniem, aż do swojej śmierci 25 stycznia 1366 roku. W ciągu następnych stuleci coraz bardziej szerzyła się opinia jego świętości. Grzegorz XVI w 1831 roku zatwierdził jego kult i policzył go w poczet błogosławionych.

W XV wieku Garcia Cisneros nazwał go „doktor nowoczesny”. Uważany był za „najbardziej lirycznego wśród przedstawicieli mistyki niemieckiej”, „najdoskonalszego poetę miłości”, „rycerza Mądrości wiecznej”, a ponieważ przeżywał wewnętrzne życie na sposób bardzo uczuciowy, za „brata zakochanego”, który to tytuł był mu bardzo drogi, gdyż istotnie chciał uchodzić za „kochającego ucznia” i „kochającego sługę odwiecznej Mądrości”. Jego charakterystyczne cechy uwydatnia próba porównania go z przedstawionymi wcześniej mistrzami: „Mniej spekulatywny od Eckharta, mniej przejrzysty od Taulera, Suzo przewyższa ich pod względem uczucia, delikatności, poezji, liryzmu, piękna i siły wystąpienia w bezpośredniości, przez którą zdolny jest wzbudzić w duszy głęboki rezonans”<sup>244</sup>.

Jego życiorys napisała dominikanka Elżbieta Stigel, jego córka duchowa. Bardziej od prawdziwej biografii, jak się twierdzi, wygląda to raczej na traktat, który opisuje doświadczenia osobiste i wtrąca wyjątki z dzieł bohatera. Z drugiej strony wykazuje klimat autobio-

<sup>244</sup> Giovanna della Croce, *Susone Enrico*, w: *Diz. Enz. di Spin*, t. II, s. 1820.

grafii, choć w rzeczywistości jest tylko opowiadaniem o duchowych wydarzeniach w życiu Suzona, które on sam przekazał Elżbiecie. Ważniejsze jego dzieła, należące do największych arcydzieł języka niemieckiego, zostały przez niego samego zebrane w zbiorze pod tytułem *Egzemplarz*, które zawiera: a) *Żywot* powyżej przytoczony; b) *Księgę Prawdy*, napisaną w formie dialogu jeszcze przed potępieniem Eckharta (1329), ale na pewno już po śmierci Mistrza (1328); zwalcza w niej herezję braci i sióstr wolnego ducha i staje w obronie poglądu Eckharta na zjednoczenie przebóstwiające, z zamiarem położenia pod tę doktrynę solidnej podstawy filozoficzno-teologicznej, by nie dać sposobności do podejrzeń o herezję; c) *Księgę odwiecznej Mądrości*, arcydzieło mistyki, „najpiękniejszy owoc mistyki niemieckiej”, prawdziwy klejnot literatury; d) Zbiór 11 listów wybranych z jego epistolarium. Oprócz tego są dzieła nie włączone do *Egzemplarza*. *Wielka księga listów*, zawierająca ich 27; *Zegar odwiecznej Mądrości* (według niektórych była to pierwsza wersja, po łacinie, *Księgi odwiecznej Mądrości*); *Studium o Mądrości odwiecznej*, też w języku łacińskim. Z czterech kazań jemu przypisywanych dwa mogą być autentyczne, natomiast. *Książeczka miłości*, choć w duchu Suzona napisana, nie może być z pewnością jemu przypisywana. „Plan podróży” w duchowości, według Suzo, jest dobrze zarysowany w jego *Żywocie* po trzech wznoszących się stopniach: 1) ogołocenie z wszelkiej formy naturalnej; 2) upodobnienie do Chrystusa; 3) przemienienie w Bogu.

Suzo nakreślił jako ideał „spokojnego człowieka”, czyli człowieka, który oddaje się w ręce Boże z pełną ufnością i uległością (por. *Żywot*, 20). Po takim zupełnym wyrzeczeniu się ma następować naśladowanie Chrystusa, ze wzrokiem utkwionym w Chrystusa na krzyżu, jako królewska droga, która wiedzie do wiecznej szczęśliwości. Od przeobrażenia się w Chrystusa dokonuje się przejście do przeobrażenia się w Boskość: człowiek wtedy „odradza się” w Bogu, powracając w Chrystusie i przez Chrystusa do swego początku, do wiecznego Boskiego wzoru. To odrodzenie duchowe jest odbiciem zrodzenia Syna przez Ojca. Odrodzenie to dla człowieka jest jego „ubóstwieniem”, to znaczy całkowitym pogrążeniem się w Bogu, zjednoczeniem istoty duszy (a więc nie za pośrednictwem jej władz) z istotą Boga, którą Suzo nazywa „Nicość”, „Odwieczna Nicość” dla podkreślenia Bożej niewyrażalności.

Wszystko to dokonuje się „w głębi duszy”. Powraca tu idea Mistrza Eckharta podjęta przez Suzona, ale z uściśleniem Taulerowym, które wyraźnie wyklucza tożsamość owej głębi z głębią Boga. Suzo, z mądrą roztropnością, sięga tu po nader subtelny argument: „Jeśli dusza traci świadomość, że się różni od Boga, wtedy doszła do zjednoczenia bez różnicy”. Utrata różnicy dokonuje się w wymiarze poznawczym, jak widać, a nie w wymiarze ontycznym, gdzie różnica jest nieusuwalna. Suzo nie omieszka tego podkreślić, twierdząc, że przez wchłonięcie w „Nicość” i „utrata” duszy i jej władz nie znikła różnica między Stwórcą a stworzeniem. Za przykład służy oko, które „staje się jedną rzeczą ze swoim przedmiotem”, a jednak każde z nich pozostaje tym, czym jest, co „dobrze przedstawia rzeczywistość zjednoczenia bez utraty różnicy”.

Suzo wreszcie obstaje przy możliwości grzechu, która nadal pozostaje w człowieku podniesionym do takiego stanu zjednoczenia, i przy konieczności pokory, zwłaszcza u tego, co jeszcze nie doszedł do zrozumienia tego, co się powiedziało wyżej o „Nicości”. To właśnie zostało wymierzone przeciwko pewnym pseudomistykom tamtego czasu, a dokładnie przeciw braciom i siostram wolnego ducha, będącym ruchem z gruntu panteistycznym, który utrzymywał, że człowiek „doskonały” jest wolny od wszelkiego prawa i pozostaje bez grzechu, gdyż uczestniczy w niezmienności i bezgrzeszności Boga.

Pod względem praktyczności i przystępności języka w swoim nauczaniu Suzo znacznie różni się na korzyść od dwóch powyższych mistrzów nadreńskich, zwłaszcza w *Zegarze, odwiecznej Mądrości* i w swoich *Stu rozmyśleniach*, przełożonych na język łaciński. „Piewca niemieckiej mistyki” będzie przez Ph. Straucha wychwalany jako „duchowy trubadur, ostatni poeta niemieckiego języka średniowiecznego — *Mittelhochdeutsch*”<sup>245</sup>.

<sup>245</sup> Cyt. w: F. Fancenbroucke, dz. cyt., s. 278.

#### 4. Bł. Jan Ruysbroeck (+1381)

Szkoła nadreńska nie może się pochwalić uczniami wyższego lotu za wyjątkiem bł. Jana Ruysbroecka, Flamandczyka, który zresztą wyróżnia się wyjątkową oryginalnością myśli. Ów flamandzki mistrz uważany jest za „największego mistyka holenderskiego czternastego stulecia”<sup>246</sup>. Jego nazwisko pochodzi od rodzinnej wsi Ruysbroeck albo Ruusbroec, położonej 10 km na południe od Brukseli.

Urodzony w 1293 roku, już jako kapłan dołączył w 1317 do wspólnoty kleru św. Guduli przy kolegiacie w Brukseli, zajmując się od tego czasu, jak się wydaje, beginkami, czuwając nad ich naukami i zachowaniami, czasem trochę ekstrawaganckimi. W 1343 roku schronił się z kilkoma przyjaciółmi w lesie w Soignes za bramami Brukseli, by prowadzić życie pustelnicze w eremie w Groenendael. Po przyjęciu tam habitu augustianów został przeorem wspólnoty aż do swej śmierci (1381).

Z powodu jego pism zwano go „doktorem godnym podziwu”. Zapoczątkował plejadę pisarzy duchowych w języku flamandzkim, ale jak zauważono, pisarze po nim następujący nie przejęli tego, co było dla niego najbardziej osobiste i jemu właściwe: doskonałej harmonii aspektu uczuciowego, ascetycznego, moralnego i prostoty wyrazu nawet treści spekulatywnych<sup>247</sup>. Ruysbroeck jest mistykiem w pełnym tego słowa znaczeniu i nauczycielem mistyki. Jego nauka czerpała z różnych źródeł: oprócz Eckharta, szczególnie ze św. Augustyna, Pseudo-Dionizego, Bedy Wielebneho, św. Bernarda, Piotra Żarłoka, a spośród mistyczek zwłaszcza beginki Hadewijch.

##### a) Pisma

Z pism Ruysbroecka wymienia się 11 wysokiej wartości duchowej, do których trzeba dołączyć siedem listów i pomniejsze pisma. Wśród dzieł pierwszorzędnych w kolejności chronologicznej idą następujące:

— *Królestwo kochających.*

<sup>246</sup> F. Vandenbroucke, dz. cyt., s. 288.

<sup>247</sup> Tamże, s. 290.

—*Duchowe zaślubiny* albo *Ozdoba duchowych zaślubin*, jego arcydzieło, najbardziej renomowane z jego dzieł, ale też najtrudniejsze do objaśnienia.

—*Błyszcząca skała* albo *Pierścień*.

—*Cztery pokusy* albo *O czterech złudzeniach*, gdzie autor opowiada się przeciwko naturalizmowi (zmysłowości), hipokryzji, racjonalizmowi, fałszywemu mistycyzmowi kleru za jego czasów.

—*Wiara chrześcijańska*, objaśnienie Credo dla prostych ludzi, przeciwko złudzeniom begardyzmu.

—*Duchowe tabernakulum*, gdzie Ruysbroeck przedstawia trzy stopnia życia duchowego (życie czynne; życie poszukujące, czyli pragnienie Boga; życie kontemplacyjne) w trzech fazach, komentując alegorycznie konstrukcję przybytku (Wj 25n) z zastosowaniem do duchowej drogi duszy; arka jest tu figurą duszy chrześcijańskiej.

— *Siedem zamków*, prawdziwy klejnot duchowości, w którym przedstawiono cały dzień życia klasztorowego.

—*Zwierciadło zbawienia wiecznego* albo też *Wspinanie się cło Boga z Chrystusem, w Chrystusie i przez Chrystusa*, o charakterze wybitnie chrystocentrycznym.

—*Siedem stopni duchowej miłości* — „podział miłości”, który przypomina siedem stopni bonawenturiańskich; powraca tu także przedstawienie trzech stopni życia duchowego. Pierwsze cztery z tych stopni odpowiadają życiu czynnemu, trzy kolejne życiu duchowemu; piąty stopień to życie wewnętrzne, szósty to pierwszy okres zjednoczenia z Bogiem, siódmy to zjednoczenie dopełnione.

—*Księga wyjaśnień* albo *Najwyższa Prawda*, albo także *O głębokiej kontemplacji Samuela*, gdzie zostają wyłożone, w odnośnych trzech częściach, trzy rodzaje zjednoczenia z Bogiem: zjednoczenie pośrednie, zjednoczenie bezpośrednie, zjednoczenie niwelujące wszelką różnicę.

—I na końcu dzieło *Odwunastu beginkach*.

## b) Duchowość

Ruysbroeck pisze, mając przed oczyma własne doświadczenie, kładąc w swoich pismach akcent na to, co przeżyte i osobiste. Jest jednym z nauczycieli mistyki oblubieńczej. Jego myśl to życziwe za-

trzymanie się nad strukturą człowieka stworzonego na obraz Boży, który jest w nim niezatarty, w przeciwieństwie do podobieństwa wyciśniętego na nim przez łaskę, które można utracić. W swej koncepcji rozwoju duchowego, jak widzieliśmy, odróżnia trzy po sobie następujące stopnie, czyli trzy życia: życie czynne, życie wewnętrzne, życie kontemplacyjne. W pierwszym dusza, wsparta przez łaskę, przez dary Ducha Świętego i przez cnoty wlane, teologiczne i moralne, spotyka Boga w zjednoczeniu pośrednim (przez pośrednika); potem przechodzi do zjednoczenia bezpośredniego (bez pośrednika), i postępując dalej drogą wgłębiania się w siebie, osiąga doświadczenie mistyczne, które może mieć miejsce załazkowo już na drugim stopniu (życia wewnętrznego), na którym dokonuje się takie zjednoczenie z Bogiem, że można je przyrównać do powietrza przenikniętego przez światło i ciepło, w sposób nierozłączny, ale bez mieszania: Bóg jest obecny w istocie duszy, ale się z nią nie miesza.

Natomiast trzecie życie pociąga za sobą zjednoczenie „bez różnicowania”, gdzie można się cieszyć wizją Boga poniekąd bezpośrednią, chociaż przemijającą. Ruysbroeck usiłuje uściślić różnicę zachodzącą między zjednoczeniem („jasnością”) właściwym świętym w Niebie a zjednoczeniem w ziemskiej kontemplacji: „Wielka zachodzi różnica między jasnością świętych a najwyższą jasnością, do której dojść można w tym życiu. Tu cień Boga oświeca naszą wewnętrzną pustynię, podczas gdy na wysokich górach, w ziemi obiecanej, nie ma wcale cienia: nieustannie panuje jedno słońce i jedna jasność, która oświeca naszą pustynię i góry wysokie. Stan świętych jest «przezroczysty» i chwalebny, uzdalniający do przyjmowania jasności bez pośrednika. Natomiast nasz stan jest jeszcze śmiertelny i «zgrzebny», i pracuje przez pośrednika, przez co rodzi się cień przesłaniający naszego ducha, wskutek czego nie danym jest nam poznawać Boga i rzeczy niebieskich z jasnością właściwą świętym”<sup>248</sup>.

W *ozdobie duchowych zaślubin* Ruysbroeck rozważa ten temat bardziej szczegółowo i precyzyjnie. Przedstawia kontemplację jako poznanie przekraczające naturalne uzdolnienia i równocześnie, za

<sup>248</sup> *Błyszcząca skala*, cyt. w: L. Cognet, *Introduction aux Mystiques Rhéno-Flamands*, Tournai/ Paris 1968, s. 279.



Pseudo-Dionizym, jako „uczoną niewiedzę”: „Kontemplacja jest poznaniem przewyższającym normalne poznanie, wiedzą wyższą niż naturalne dziedziny wiedzy. Wyższą także od rozumu, więc bezużyteczne byłyby jej wysiłki celem znizenia się do niego; bez rezultatu pozostałyby również wzloty rozumu, by się wznieść ku niej i osiągnąć ją tam, gdzie już rozumu nie ma”. „Kontemplacja jest oświeconą niewiedzą, wspaniałym zwierciadłem, w którym odbija się wieczny blask Boga. Jest ona niewspółmierna z rozumem, wszelkie jego zabiegi są wobec niej bezsilne. Jednak Bogiem ona nie jest, jest tylko oświeceniem kontemplującego. Ci, co przeżywają ową niewiedzę Bożego światła, odkrywają w sobie coś jakby spustoszone zacisze. Ta nad-oświecona nie-wiedza, choć od rozumu wyższa, nie jest mu jednak całkiem obca; wszystko kontempluje bez zdumienia, gdyż zdumienie jest czymś niższym od niej i kontemplacja go nie doznaje. Kontemplacja coś widzi, ale co? Tego absolutnie nie wie. Zauważa jakąś wzniosłość wyższą ponad wszystko, która nie jest ani jakąś jedną rzeczą, ani inną”<sup>249</sup>.

„Ponad poznaniem zauważam — pisze Ruysbroeck — odkrywam i chwytam mroczną przepaść, przepaść bez dna, bez granic i ponad wszelką jakość, ponad wszelką nazwę, nawet ponad imiona Boga. Oto śmierć, wylew transcendencji, zniknięcie wszelkiej wzniosłości w niewypowiedzianym Wiecznym. Ale jest to też nadzieja pokoju odczuwana w naszej głębi, wyższa nad zewnętrzne światy. Ponad światem duchów jest szczęśliwość nieskończona, niezmierna, punkt centralny, w którym wszystko jest jednym, szczyt możliwości dostępnej stworzeniu, przepaść nadistotowości, w której błogosławieni, zawsze różni od niej, lecz stale w niej zanurzeni, są widziani czarnym okiem kontemplacji, która w nocy spowitej ciemną chmurą dostrzega Ojca, Syna i Ducha Świętego, Tróję we własnej Osobie, zjednoczoną istotowo, esencję pokoju wiecznego i niezłożonego”<sup>250</sup>. Oto świat kontemplacji na swoich szczytach!

Odnośnie powrotu człowieka do Boga, gdzie dusza odnajduje wieczny obraz, według którego została stworzona, Ruysbroeck tak się wyraża: „Dusza jest jakby lustrem wiecznym i żyjącym w Bogu,

<sup>249</sup> Cyt. w: E. Zolla, *I mistici*, Milano 1963, s. 663.

<sup>250</sup> Tamże, s. 663n.

otrzymując zawsze i nieprzerwanie wieczne rodzenie się Syna, obrazu Trójcy Świętej, w którym Bóg rozpoznaje siebie samego, wszystko to, czym jest jako istota i jako Osoba (...). Wszyscy posiadamy ten obraz, który został nam darowany jako życie wieczne (...), zanim zostaliśmy stworzeni. A po naszym stworzeniu obraz ten jest nad-istotą naszej istoty i życiem wiecznym. Stąd pochodzi to, że nasza dusza posiada trzy właściwości, które czynią z niej coś niezwykłego w naturze. Pierwsza właściwość to zdolność oderwania się od zmysłowych wyobrażeń. Przez nią upodabniamy się do Ojca i jesteśmy zjednoczeni z Nim i z Jego Boską naturą. Drugą właściwość można nazwać wyższym rozumem duszy, coś jakby jasnością lustra. Dzięki niej przyjmujemy Syna Bożego, odwieczną prawdę, i w tej jasności jesteśmy do Niego podobni. Trzecia właściwość, zwana iskrą duszy, jest naturalnym i głębokim dążeniem duszy do swojego początku. Tu otrzymujemy Ducha Świętego, miłość Bożą<sup>251</sup>.

Jednak dla uniknięcia wszelkich interpretacji panteistycznych, do których asumpt mogłyby dać pewne jego wyrażenia (jak np. w *Ozdobie duchowych zaślubin*, gdzie z pewną lekkomyślnością powiedział coś bardzo bliskiego Mistrzowi Eckhartowi), Ruysbroeck usiłuje uściślić swoją myśl: Bogu jesteśmy jednością, zjednoczeni z naszym wiecznym pierwowzorem, który jest obrazem Boga i początkiem wspólnym nam wszystkim, źródłem naszego życia i naszego stworzenia (...). Jednak nasza natura stworzona nie staje się Bogiem, zaś obraz Boży nie staje się stworzeniem, gdyż stworzeni jesteśmy według obrazu, co oznacza otrzymanie obrazu Bożego. Ten obraz jest niestworzony i wieczny: jest Synem Bożym<sup>252</sup>.

Do tego uściślenia powraca w *Księdze wyjaśnień*, podkreślając, że człowiek nie staje się Bogiem, a tylko podobnym do Boga: „Żadna stworzona istota nie może stać się tożsamą z Bogiem i w Nim zostać unicestwioną. Wtedy w rzeczywistości stworzenie stałoby się Bogiem, co jest niemożliwe<sup>253</sup>.”

Ruysbroeck porusza jeszcze kwestię człowieczeństwa Chrystusa w kontemplacji, podkreślając jego dynamiczną w niej obecność, co świadczy o właściwym ujęciu odwiecznego problemu „czystości”

<sup>251</sup> *Specchio della salute eterna*; cyt. w: L. Cognet, dz. cyt., s. 267.

<sup>252</sup> Tamże, s. 268.

<sup>253</sup> Tamże, s. 277.

kontemplacji<sup>254</sup>, a mianowicie problemu istnienia (lub niedopuszczalności) w niej zmysłowych wrażeń: „Kiedy wstępujemy z Jezusem — pisze Ruysbroeck w *Księdze wyjaśnień* — na szczyt naszego ducha, na górę ogołocenia, bez obrazów, gdy idziemy za Nim w prostocie patrzenia, z najgłębszym upodobaniem po stromiźnie radosnego zachwytu, odczuwamy żar ducha, który nas rozpala i stapia z ośrodkiem Bożej jedności. Przez cnotę pokory schylamy się razem z Synem Bożym ku naszemu początkowi, słyszymy głos Ojca, który do nas kieruje i który mówi: «Wejdźcie!», a mówi to do wszystkich wybranych w Jego wiecznym Słowie: «To Syn mój umiłowany, w którym mam bezgraniczne upodobanie»<sup>255</sup>.

Z drugiej strony jeśli to prawda, że flamandzki mistyk usiłuje podsuwać przekroczenie obrazów w kontemplacji, co ma miejsce także odnośnie człowieczeństwa Jezusa, to zarazem uściśla, co przez to rozumie: „Dla tych, co Jezusa miłowali, był On widokiem tak wzniosłym, pełnym wdzięku i ujmującym, że na Jego widok nie mogli się powstrzymać, by się nie rozpląwać z miłości i zachwytu. I tak zdarzało się, że ta uroczą piękność jego człowieczeństwa wprawiała w oślepienie ich dusze tak dalece i napełniała je takim mnóstwem obrazów, że nie mogli podnieść swego ducha do kontemplacji Jego najwznioślejszego Bóstwa. Dlatego powiedział On do uczniów swoich: *Dobrze jest, że bym odszedł do Ojca* (J 16,7)<sup>256</sup>.

Trzeba zawsze przekraczać spojrzenie „cielesne” na Chrystusa, natomiast żadne „wyższe” spojrzenie nie może przekroczyć Jego Bóstwa, jak to ujmuje św. Paweł: *A jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób* (2 Kor 5,16).

Na zakończenie owego rzutu oka na mistyczną naukę Ruysbroecka warto przytoczyć tu ocenę wyrażoną przez Cogneta, która pomoże nam przewyciężyć pewien opór wobec myśli flamandzkiego mistrza, jako uwikłanej w historyczne uwarunkowania duchowości tamtych czasów: „Moc i spójność antytezy, która w płynnej linii jednoczy najpokorniejsze wysiłki ascetyczne i najwznioślejsze przejawy uczucia religijnego, połączone z bogactwem jego doświadczenia

<sup>254</sup> Por. A. Blasucci, *Images et contemplation*, w: *Diet. de Spir.*, t. VII, kol. 1472-1490.

<sup>255</sup> Cyt. w: E. Zolla, dz. cyt.

<sup>256</sup> *Lettera I*, cyt. w: L. Cognet, dz. cyt., s. 277.

i jego pisarskiego uzdolnienia, tworzą z jego dzieła wyjątkowe osiągnięcie zachodniego mistycyzmu”<sup>257</sup>.

### 5. *Perła ewangeliczna*

Warto zatrzymać się nad tym traktacikiem mistycznym rozpowszechnionym w środowisku duchowym w świecie nadreńsko-flamandzkim. Dzieło to zyskało sporą popularność w XVI wieku, wskrzeszając zapomniany już mistycyzm wcześniejszych mistrzów Północy<sup>258</sup>.

Autora nie znamy. Określa się go jako „Anonima z Frankfurtu”. Żył prawdopodobnie w środowisku tak zwanych „przyjaciół Boga” i „nauczycieli życia”, gdzie zauważamy wpływy wielu wielkich mistrzów przeszłości, wśród nich św. Tomasza i św. Bonawentury, a także szkoły nadreńskiej i flamandzkiej. Przez swój charakter dzieło przynależy raczej do devotio moderna; jest jej bliskie poprzez swoją konkretność i praktyczność oraz unikanie czystej teologii spekulatywnej.

<sup>257</sup> Dz. cyt. str. 281. Tutaj w przypisie należy szczególnie wspomnieć o dwóch uczniach Ruysoroeka: o Dionizym z Leeuw (1402-1471), zwanym Dionizym Kartuzem (albo od miejsca pochodzenia Dionizym z Rūckel) i o Mikołaju z Kuzy (1401-1464). Pierwszy był autorem ponad 187 dzieł, z których te dotyczące duchowości miały za cel przystępną, popularną prezentację duchowości Ruysbroeka, ze zwróceniem szczególniejszej uwagi na miłość przy powracaniu stworzenia na łono Ojca. Nie brakuje tu powiązań z myślą Eckharta (por. A. Stoelen, *Dionizy Kartuz*, w: *Dict. despir.*, t. III, kol. 430-499). Drugi, Mikołaj z Kuzy, biskup i kardynał, zwany również Kuzańczykiem, gwiazda literatury „pobożnej” niemieckiego XV stulecia, oscylujący między spekulacją mistyczną i niemieckim humanizmem, był nie tylko mistykiem, ale też filozofem i wykształconym pisarzem, mającym wielki sentyment do mistycznej metafizyki Eckharta. W swoim sławnym dziele *Obrona uczonej niewiedzy* zestawia myśl średniowieczną z koncepcją humanistyczną (obecną już w załączku), umieszczając w centrum zagadnień filozoficzno-teologicznych bezwzględnie nieskończoność Boga, niedosięzną przez ludzkie poznanie, a dostępną jedynie przez doświadczenie mistyczne. Niezrozumiany przez współczesnych, był oskarżany o idee heretyckie. Czymś nowym w jego teologii mistycznej jest obecność rozumu na zwyczajnych drogach poznania i miłości Boga (por. E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance, une controverse sur la théologie*, Münster 1915; F. Battaglia, *Metapsica, religione e politica nel pensiero di Nicola da Cusa*, Bologna 1965; *Nicola Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze 1970; Maurice de Gandilene, *Nicolas de Cues*, w: *Dict. de Spir.*, t. XI, kol. 262-269).

<sup>258</sup> Czas powstania teo mistycznego dzieła nie jest bliżej znany, lecz uważa się, że należy je umieścić przed rokiem 1335, kiedy to wydano je po raz pierwszy w Utrechcie. W XVII wieku powstały przekłady francuskie pod tytułem: *La perle evangelique* (Paris 1602 oraz 1608). Por. L. Cognet, dz. cyt. s. 317-332.

Książka spotkała się z życzliwym przyjęciem u protestantów. Luter postarał się o dwa jej wydania (1516 i 1518). Posługiwał się jednak tekstem niekompletnym, być może uzupełnianym potem według jego reformatorskich idei<sup>259</sup>. Za młodu dokonał przekładu na łacinę, uważając traktat za „książkę zącą, bogatą i nadzwyczaj cenną z powodu obecnej w niej mądrości Bożej”. Jednak trochę później, odrzucając mistykę, odrzucił *Perłę ewangeliczną*. Ale jego powoływanie się na nią uczyniło książkę podejrzaną w Kościele katolickim.

W każdym razie dzieło zachowuje w oryginalnym tekście swoją wagę i żywotność, przedstawiając „naukę życia”, która bardziej niż „teologią” jest „poučeniem moralnym” na wzór Taulera. Autor zmierza do życia wewnętrznego, do zjednoczenia z Bogiem na drodze oczyszczającego ogołocenia i oderwania się od własnej woli, głębokiej pokory, ubóstwa duchem. W tym okresie ogołocenia ma miejsce oświecenie i ostatecznie zjednoczenie z Bogiem. W ten sposób człowiek zostaje „ubóstwiony, czyli boski”. Mamy tu zarysowany klasyczny podział na trzy drogi: oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą, z akcentem położonym na dynamicznej obecności Chrystusa w tej duchowej pielgrzymce.

Dzieło dzieli się na dwie części, w których tle przewija się wątek owych trzech dróg. Pierwsza część zajmuje się ubóstwieniem (zjednoczeniem z Bogiem), druga rozważa, jak dojsć do niego. Wszystko jest przepojone chrystocentryzmem; autor uznaje Chrystusa za bramę do życia wiecznego według Jego słów: *Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej, jak tylko przeze Mnie* (J 14,6).

Zauważa się pewien wpływ neoplatonickiego dualizmu w pojmowaniu „dwóch światel” (albo „dwojga oczu duchowych”), za pomocą których człowiek w wieczności i w czasie patrzy na Boga i Jego dzieła. Mimo swej prawowierności dziełko trafiło na *Indeks ksiązek zakazanych* (w 1612 i w 1678 roku), raczej wskutek nadużywania go przez reformatorów, a nie z racji jego treści. Zresztą sami protestanci musieli zauważyć chrystologiczne przeciwieństwo między nauką Lutera a *Perłą ewangeliczną*. Luter widzi Chrystusa jako dar, nie jako przykład do naśladowania przez „przyswajanie” Go sobie, co w dziełku jest wyrażone. I więcej jeszcze: *Perła ewangeliczna* wzywa

<sup>259</sup> Por. F. Vandenbroucke, dz. cyt. s. 285.

człowieka do czynnego działania (oczywiście pod wpływem łaski), aby ogołocić się ze „starego” człowieka, a przyodziać się w człowieka „nowego”; działania koniecznego dla zjednoczenia się z Bogiem. Wszystko to jest obce duchowości protestanckiej. Dziełko kończy programowa zachęta potwierdzająca trafność jego duchowej wizji: „Wyrzekajmy się samych siebie; możemy wszystko dla Boga opuścić, porzucić swą wolę i umrzeć dla niej, by żyć tylko dla Boga i by spełniać Jego wolę”<sup>260</sup>.

<sup>260</sup> Roz. 54; cyt. w: F. Vandenbroucke, dz. cyt. s. 288.

# ROZDZIAŁ 7

## Mistycyzm kobiecy w średniowieczu

Pod tym tytułem łączymy wielkie kobiece postacie duchowe działające od progu drugiej połowy średniowiecza, ściśle biorąc, od czasów św. Bernarda (XII wiek), przez cały niniejszy okres historii duchowości, aż do XVI wieku. Bierze się tu pod uwagę zjawisko mistyczne bardzo rozpowszechnione w świecie kobiecym, które znajdzie swój szczególny rozkwit wraz z powstaniem zakonów żebraczych (XIII wiek), zwłaszcza w drugich (tj. żeńskich) zakonach i w środowisku tercjarek różnych zakonów żebraczych.

Nabożeństwo do człowieczeństwa Jezusa w stylu św. Bernarda i urok mistyki oblubieńczej obecnej jeszcze przed św. Bernardem, a potem coraz bardziej powszechnej, zwłaszcza w Niemczech, miały wzięcie przybierające na sile w klimacie duchowości epoki, nade wszystko w środowisku kobiecym. Chrystus Oblubieniec duszy stał się tematem poezji mistycznych, zaś prymat miłości w kontemplacji stał się cechą charakterystyczną tej mistyki oblubieńczej.

A teraz przegląd wybitniejszych postaci w porządku chronologicznym, z szerszym uwzględnieniem średniowiecznego mistycyzmu kobiecego, począwszy od dwóch mistyczek benedyktyńskich z drugiej połowy XII wieku: św. Elżbiety z Schönau (+1164) i św. Hildegardy z Bingen (+1179).

## 1. Św. Elżbieta z Schönau (+1164)

Urodzona w Bonn w 1129 roku w szlacheckiej rodzinie, wstąpiła do benedyktynek w Schönau, mając 12 lat. W 1247 roku złożyła swoją profesję zakonną, a 10 lat później została mianowana mistrzynią, czyli bezpośrednią przełożoną mniszek, nie opatką, gdyż przynależała do podwójnego klasztoru, w którym przełożonym był opat sąsiedniego klasztoru męskiego. Za czasów Świętej owym opatem sąsiedniego klasztoru był jej brat Egbert (+1184). Sławna przez swe objawienia prorockie, Elżbieta spisała swoje doświadczenie duchowe. Tekst przełożono na łacinę, sprawdził go jej brat, poprawił w nim pewne zwroty, uważając, by nie zmieniać jego zasadniczej treści, z pewnym jednak dającym się zauważyć wkładem osobistym. Widzenia te miały miejsce podczas liturgii, w czasie chóralnego odmawiania brewiarza i celebrowania Mszy w niedziele i w dni świąteczne.

Fizycznie słaba i cierpiąca na dolegliwości depresyjne, które bardzo dawały się jej we znaki, Elżbieta zakończyła swój doczesny byt w młodym wieku 35 lat (1164), pozostawiając w spuściźnie opinię świętości i wspaniałe pisma z zakresu przeżytych doświadczeń.

Pisma te zostały przekazane w 150 manuskryptach, które zawierają:

1) *Księgi widzeń* (I-III), gdzie w formie duchowego dzienniczka opisane są jej objawienia, z pewną różnicą począwszy od połowy II księgi i przez całą III księgę, gdzie pod dozorem brata Elżbieta rozwiązuje przedłożone jej zagadnienia teologiczne „na drodze wizjonerskiego wglądu albo mistycznej intuicji”<sup>261</sup>; 2) *Księga dróg Bożych, czyli dziesięć zachęt dla ludzi różnego stanu*; 3) *O zmartwychwstaniu Najświętszej Maryi Panny*, gdzie są zebrane objawienia dotyczące Wniebowzięcia Dziewicy Maryi; 4) *Księga objawień o świętym orszaku kolońskich dziewic*, rozpowszechniona potem w skrócie pod tytułem: *O drugim święcie Wniebowzięcia N.M.P i Przebieg męczeństwa świętych jedenastu tysięcy dziewic*, doczekała się nagany z powodu fantazjującego sposobu opowiadania o św. Urszuli i 11 tysiącach dziewic męczennic, natomiast jej objawienia o Wniebowzięciu Dziewicy spotkały się z życzliwym

<sup>261</sup> Giovanna della Croce, *Elisabetta di Schönau*, w: *Diz. Enc. di Spir.*, t.I, s. 672.



przyjęciem, zwłaszcza w wiekach XIII-XIV szczególnie u Mateusza z Acąsparty, wielkiego mistrza teologii, franciszkanina, i u innych franciszkaninów; 5) Zbiór listów (23 listy, wśród nich napisane przez św. Hildegardę na poparcie wiarygodności jej (Elżbiety) objawień, oskarżonych o nieautentyczność).

Elżbieta nie jest jednak (jak niegdyś sądzono) autorką cyklu utworów maryjnych, z tego powodu nazywanych pseudo-elżbietańskimi, które pojawiły się w XIV wieku i rozpowszechniły we Włoszech, gdzie zostały włączone do *Medytacji o życiu Chrystusa* Jana de Caulibus. Cykl ten mógł być prawdopodobnie dziełem pewnej włoskiej mniszki, błędnie przypisywanym też św. Elżbiecie Węgierskiej.

Z krytycznego punktu widzenia zauważa się we wszystkich jej pismach pewne braki zdrowych kryteriów teologicznych i wpływ brata Egberta, który zanadto zadbał o ich formę. Zresztą same objawienia były przedmiotem dyskusji i ostrej krytyki.

Z drugiej jednak strony, mimo wszystkich zastrzeżeń aparatu krytycznego, uderza wysoka jakość jej mistycznego doświadczenia i apostolski niepokój, który skłonił ją do kierowania przestróg do duchownych wyższego stopnia, niższego kleru i wiernych. Pisała o tajemnicach życia Chrystusa z wielkim uszanowaniem i pobożnością, dokumentując swoje opisy odnośnikami biblijnymi. Utrzymywała, że ascetyka normalnie prowadzi do mistyki i że duchowe oczyszczenie zmierza do kontemplacji. Osobiście skłonna była do przesadnego umartwienia, podczas gdy Hildegarda, wybitna kierownicza dusz, zachęcała ją do umiarkowania („świętej roztropności”). „Zaprzyjaźniona ze św. Hildegardą — zauważaj. Leclercą — Elżbieta okazuje się jednak bliższa św. Gertrudzie”<sup>262</sup>.

## 2. Św. Hildegarda z Bingen (+1179)

Urodzona w szlacheckiej rodzinie w Bermersheim w 1098 roku, już od dzieciństwa była uprzywilejowana wizjami i niezwykłymi darami mistycznymi. Została benedyktynką, potem powierzono

<sup>262</sup> J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, Paris 1961, s. 126.

jej urząd opatki w założonym przez nią klasztorze w Rupertsbergu (pod Bingen, niedaleko od Moguncji). Wielka wizjonerka, zwana była „prorokinią Niemiec” dla roli, jaką odegrała w ojczyźnie przez swe natchnione działanie.

Nie posiadała wykształcenia, ale potrafiła napisać szereg ksiąg o takiej mistycznej głębi, że spotkała się z ogromnym uznaniem u współczesnych, a obecnie widzi się ją jako kandydatkę na doktora Kościoła. Jej teologiczna mądrość w rzeczy samej nie pochodziła z intelektualnego wykształcenia, ale ze światła płynącego z Wysokości (to wewnętrzne światło nazywała „cieniem światła żywego”). Sama uważała się za „ubożuchny egzemplarz niewiasty” i zwykła podpisywać się „człowiek prosty”. Mimo słabego zdrowia zdobywała się na bardzo męską, chociaż równocześnie ujmującą stanowczość.

Jej wizje miały charakter „nieosobisty”, gdyż przeznaczone były dla innych. Wychodziły od niej jako orędzia do biskupów, księży, mnichów, poświęconych dziewic. Nawet sam cesarz Fryderyk Barbarossa czuł przed nią święty lęk.

Obdarzona prorockim światłem, Hildegarda rozwinęła niebywały jak na tamte czasy u kobiet apostolat. Wychodziła z klasztoru i zabierała głos na placach jako przekazicielka napominających orędzi. Odwiedziła liczne klasztory, również i męskie, by przywołać wszystkich do zachowania reguły. Zadziwiła swoją odwagą i niezwykłą równowagą ducha.

W przedmowie do swojej *Księgi Boskich dzieł* przedstawiła charakter oświeceń, które w niej zachodziły bez udziału zmysłów (cecha charakterystyczna przy fizycznej ekstazie), tj. całkowicie we wnętrzu: „Wszystko to, co napisałam od początku o moich wizjach i doświadczeniach, (...) oglądałam to i słyszałam oczami i uszami wewnętrznymi, nie we śnie ani tym bardziej nie w ekstazie, ale spowita niebieskimi tajemnicami (...). Niczego nie napisałam przy pomocy ludzkich zmysłów”.

Jej język wypowiadał się symbolizmem na przekazanie prawd o Bogu, człowieku, świecie, Kościele, grzechu, odkupieniu<sup>263</sup>, i w sty-

<sup>263</sup> I tak na przykład, według niej gwiazdy symbolizują aniołów, chmury Boży tron, ciemna głębia jeziora odbicie piekła, figurą duszy jest drzewo, którego zielone gałęzie przedstawiają rozum, kwiaty wolę, dojrzałe owoce rozsądek; ogień miałby symbolizować działalność duszy, jako że daje życie ciału i oświeca myśli; świat zwierząt przedstawiałby ludzkie serce, żywe i niespokojne.

lu raczej niejasnym. Dlatego zwano ją także „Sybilla Renu”. Jej książki zwykło się ujmować w dwie grupy: dzieła „wizjonerskie” i dzieła „niewizjonerskie”. Zatrzymamy się na pierwszych, szczególnie na ich trylogii: 1) *Poznaj drogi Pana*; 2) *Księga o życiu zasług*; 3) *Księga Boskich dzieł*.

Pisząc do Giberta z Gemblou o pierwszym dziele, Hildegarda tak komentuje: czasie wizji zrozumiałam, że pierwsza księga wizji ma się nazywać *Poznaj drogi Pana*, gdyż jest przeznaczona dla drogi żywego światła, które wstało<sup>264</sup>. Dzieło, w trzech księgach, stara się przedstawić drogę Odkupienia, dla którego „Światło żywe” przyszło do ludzi.

Drugie pismo Świętej to *Księga o życiu zasług* (albo też o ostatecznej nagrodzie), uważana za najbardziej doniosłą i obszerną psychomachię średniowiecza<sup>265</sup>.

*Księga Boskich dzieł* wreszcie, mniej znana, jest najbardziej okazała z powyższej trylogii. Jest to zarazem kosmologia, pogłębiona antropologia i wzniosła teologia mająca za przedmiot wszystkie tajemnice wiary, a zwłaszcza Trójcę Świętą, Wcielenie, Odkupienie, Eucharystię, Kościół, macierzyństwo Maryi, eschatologię.

Najbardziej jednak interesujący, ze względu na swą wizjonerską treść, jest zbiór jej listów, zachowanych w liczbie ponad 300, a skierowanych do króla, opatów, mnichów i mniszek. Z drugiej strony mamy liczne listy do niej pisane, wśród nich te od jej benedyktyńskiej przyjaciółki Elżbiety z Schonau.

W przedmowie do każdego ze swych dzieł Hildegarda oświadcza, że pisze jedynie na zlecenie od Boga. Wizje te są w gruncie rzeczy „wyrazem jej charakterystycznej duchowości. Ogłasza jedynie to, co widziała. Dlatego jej posłannictwo zaliczone zostało do rodzaju profetycznego<sup>266</sup>. Jej osobista duchowość jest istotnie kształtowana przez same jej wizje jako ich refleks, co ukazuje u niej naturę mistyczną, oblubieńczą, wysoce kontemplacyjną<sup>267</sup>.

<sup>264</sup> *Analekta bollandiarum*, t.I, 1882, s. 599.

<sup>265</sup> Por. M. Schröder, *Hildegard de Bingen, sainte*, w: *Dict. de Spir.*, t. VII, kol. 511.

<sup>266</sup> M. Schröder, dz. cyt., kol. 516.

<sup>267</sup> Por. H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der bl. Hildegard von Bingen*, 1930.

### 3. Św. Klara z Asyżu (+1253)

Prostoplastka i założycielka, wraz ze św. Franciszkiem z Asyżu, świata klauzurowego z przelicznymi odgałęzzeniami, które od niej brały natchnienie i religijną postawę, w nowym stylu zapoczątkowanym przez doktora seraficznego z Asyżu — czyli świata żeńskich zakonów franciszkańskich.

#### a) Nota biograficzna

Urodziła się w Asyżu między 1193 a 1194 rokiem jako córka szlachetnego obywatela Asyżu Favarone Offreduccio di Bernardino i Ortolany, również pochodzącej ze szlachetnego domu.

Pociągnięta przykładem swego ziomka Franciszka, wspólnie z nim i za zgodą biskupa Asyżu Gwidona, świadoma, że waży się na krok heroiczny i ryzykowny, nocą, potajemnie opuściła dom ojcowski (27 marca 1211 r. albo, jak inni utrzymują bardziej prawdopodobnie, 18 marca 1212 roku). Razem z pewną wierną sobie przyjaciółką udała się na równinę Asyżu w pobliże kościoła Matki Boskiej Anielskiej, gdzie na nie oczekiwał św. Franciszek. Tu, przed ołtarzem Porcjunkuli, sam św. Franciszek ostrzygł jej włosy, przyodział szarym habitem w kształcie krzyża, opasał sznurem, a na głowę nałożył czarny welon. Następnie udała się zaraz do Bastii, niezbyt oddalonej od Matki Boskiej Anielskiej, gdzie schronienia udzieliły jej benedyktyнки św. Pawła.

Po zorganizowaniu małego konwentu przy kościółku św. Damiana Klara wraz z siostrą Agnieszką, która w międzyczasie też uciekła z domu, by przyłączyć się do niej, przeniosła się do tej nowej siedziby, gdzie pozostała aż do śmierci (1 sierpnia 1253). Początkowo nazywano je, od miejsca pobytu, „damianitki” albo „ubogie panie zamknięte u św. Damiana”, albo jeszcze „tez doliny spoletańskiej”, zaś po śmierci założycielki zwać się będą „klaryski”.

W 1215 roku Klara została mianowana opatką klasztoru. Św. Franciszek, ze swej strony, podyktował dla „zamkniętych” krótką regułę. Reguła klarysek przechodziła różne koleje losu, ale w końcu Klarze

udało się w roku 1228, za Grzegorza IX, wywalczyć przywilej ubóstwa, tj. zgodę na nieprzyjmowanie żadnej własności, nawet wspólnej. Później jeszcze trzeba było tego przywileju kilkakrotnie bronić, ale ostatecznie reguła klarysek w postaci ułożonej przez Klarę została zatwierdzona przez Innocentego IV na dwa dni przed śmiercią Założycielki. Św. Klara mogła ją jeszcze przed śmiercią (11 sierpnia 1253) wielokrotnie ucałować, szczęśliwa, że zabezpieczyła na przyszłość swoje duchowe dziedzictwo.

Jej wizerunek fizyczno-duchowy naszkicowany przez biografa św. Franciszka, Tomasza z Celano, przedstawia nam Świętą tak, jak ją widziała jej współczesność: „Szlachetna z urodzenia, jeszcze bardziej szlachetna duchem; dziewica w ciele, najczystsza w myśli; młoda wiekiem, doświadczona przez rozsądek; wytrwała w dobrem, na zawsze zaślubiona miłości Bożej; mądra, a równocześnie pokorna; jasna z imienia<sup>268</sup>, o wiele jaśniejsza przez życie, a najjaśniejsza przez obyczaje<sup>269</sup>. Od niej, jak głosi bulla kanonizacyjna (*Clara claris*), „wyszło na ten świat jasne zwierciadło przykładowe<sup>270</sup>, który i wielu poza klasztorem natchnął do wzmożonego kultu czystości i przyciągnął do klasztorów „kobierzec z kwiatów dziewictwa”. „Niektórym - pisze Celano - trafiało się pójście za męża nawet za książąt, jednak zachęczone przez jej sławę i rozgłos, poddały się najsurowszej pokucie<sup>271</sup>. Istotnie, do wybitnych postaci pozyskanych przez ideał Klary zalicza się ponad 150 księżniczek z najwyższych europejskich rodów.

Za podanym powyżej przez Celano wizerunkiem jakby echem pobrzmiwa to, co powiedział św. Bonawentura z Bagnoreggio, który był obecny przy przeniesieniu relikwii Klary do obecnej bazyliki jej poświęconej (3 października 1260 roku): „Klara, przez Boga umiłowana dziewica, która — jak śnieżnobiały kwiat wiosenny — wydała swoją woń i zabłysła jak najjaśniejsza gwiazda. Teraz ona, wstawiona w niebie, godnie jest czczona w Kościele na ziemi, gdyż stała się córką świętego Ojca, biedaczyny Franciszka, a matką ubogich niewiast<sup>272</sup>.

<sup>268</sup> Włos. chiara = jasna (przyp. tłum.).

<sup>269</sup> *Żywot pierwszy*, s. I, c. 8.

<sup>270</sup> Tomasz z Celano, *La Leggenda di S. Chiara di Assisi*.

<sup>271</sup> Tamże.

<sup>272</sup> *Vita di S. Francesco*.

## b) Pisma i duchowość

Klara nie pozostawiła wielu pism, a nawet nasuwa się pytanie, czy w ogóle umiała pisać. Na jej procesie kanonizacyjnym siostra Agnieszka z Oportulo zeznała, że „nie była wykształcona”. Takie domniemanie wyraził nawet jej pierwszy biograf: „Wiedzy nie czerpała ze studiowania książek”<sup>273</sup>. Niezależnie od tych twierdzeń można sądzić, że Święta musiała co najmniej dyktować, a zresztą nic nie stoi na przeszkodzie, by powyższe wyrażenia mogły być rozumiane w znaczeniu, jakie mu nadał św. Franciszek w swoim testamencie, gdzie Święty zalicza siebie do „prostaczków i głuptaków”, co oznacza człowieka nie dysponującego wprawdzie wyższą kulturą, ale nie analfabetę.

Ogólnie biorąc, wśród pism przypisywanych Klarze z pewnością autentyczne są 4 listy wysłane przez nią do św. Agnieszki z Praagi (+1282), córki Ottokara I. Obecnie skłaniamy się do uznania za autentyczny jej testament, przynajmniej w jego treści. Dotychczas nie ma jednak pewności co do autentyczności jej błogosławieństwa przesłanego listownie do Ermentrudy z Brugges, klaryski flamandzkiej. Krytyka przeważnie odmawia przyznania jego autorstwa Klarze. Wreszcie co się tyczy reguły zwanej „regułą św Klary”, to nie ma podstawy, by ją świętej przypisywać, gdyż w całości jest ona kopią z zatwierdzonej w 1223 roku reguły pierwszego zakonu franciszkańskiego (tzw. *regola bollata*), chociaż wszystko w niej niewątpliwie odpowiadało myśli Klary.

Jednak dla zapoznania się z duchowością Klary jako pierwsze, bezpośrednio źródło pozostają jej autentyczne listy. Bardzo ważne są również inne źródła:

— akta procesu kanonizacyjnego w 1253 roku, z którego nie posiadamy oryginalnego tekstu łacińskiego, tylko przekład włoski z 1400;

— *Legenda św. Klary Dziewicy*, napisana niemal z całkowitą pewnością przez Tomasza z Celano;

— *Legenda wierszowana* jakiegoś anonima z XIII wieku;

<sup>273</sup> *Leggenda di S. Chiara*.

— *Radości św. Klary*,

— list opisujący śmierć Klary, napisany przez siostry od św. Damiana;

— list św. Bonawentury, skierowany w 1259 roku do klarysek u św. Damiana<sup>274</sup>;

— dwa *Żywoty św. Franciszka* autorstwa Celano i *Legenda większa* św. Bonawentury.

Zatrzymamy się wyłącznie nad jej listami, ilościowo nielicznymi, ale bogatymi w treść. Przyczyniają się one walnie do odkrycia duchowego oblicza Klary jako wcielenia ideału św. Franciszka, przyswojonego w całkowicie oryginalny sposób. Listy te są podyktowane duchowymi potrzebami adresatki, św. Agnieszki z Pragi, zaś ilościowo ograniczone przez zewnętrzny czynnik komunikacyjny, jak to sama Klara stwierdza w liście IV: „Jedną przyczyną stojącą na przeszkodzie mojej korespondencji jest niedostatek posłańców łącznie z ograniczonym bezpieczeństwem na drogach”.

W pierwszym liście, pisanym prawdopodobnie w 1235 roku, gdy Agnieszka, będąca już klaryską od 11 czerwca 1234 roku, po upływie wymaganego czasu mogła zerwać zaręczyny z Fryderykiem II, aby oddać się Chrystusowi w zakonie Klary, święta z Asyżu wyraża radość z powodu wspaniałomyślnego wyrzeczenia się małżeństwa przez Agnieszkę, przez co zasługuje ona „na miano siostry, oblubienicy i matki Syna Ojca Najwyższego i chwalebnej Dziewicy”. Z tych słów przebija radosne wspomnienie innego wyrzeczenia, dokonanego przez samą piszącą, gdy uciekła z ojcowskiego domu, by iść za Chrystusem w poświęceniu zakonnym przez życie w bezwzględnym ubóstwie. I to właśnie ubóstwo jest w tymże liście przedmiotem hymnu, z następującymi po sobie przymiotnikami świadczącymi

o ukochaniu go: „O błogosławione ubóstwo...! O święte ubóstwo...!

O ubóstwo miłosierdzia pełne!”. Temat ubóstwa powraca w drugim liście, napisanym między rokiem 1235 a 1238, ale raczej utrzymanym w tonie normatywnym, jako że list dotyczy pewnych zmian na skutek wskazań papieskich. Klara kieruje do adresatki zachętę, by się spokojnie zastosowała do rad brata Eliasza, wtedy ministra

<sup>274</sup> W: *Opera Omnia*, VIII, 473-474.

generalnego obydwu zakonów, którego Klara z pełnym szacunku uczuciem nazywa „czcigodny ojciec nasz i nasz brat Eliasz”.

Także trzeci list (napisany w 1243 roku albo według innych w 1238 r.) podejmuje temat ubóstwa, w świetle tym razem teologicznym, a mianowicie w odniesieniu do zjednoczenia z Chrystusem: „Jak więc chwalebna Dziewica nad dziewicami nosiła Jezusa cielesnie, tak i ty, idąc w ślady szczególnie Jej pokory i ubóstwa, nosić Go będziesz duchowo i zawsze w ciele czystym i dziewiczym. Tak więc obejmij Tego, który obejmuje Ciebie i wszystko”. Mamy tutaj temat mistyki oblubieńczej, ujęty w jasnych wyrażeniach, jako fakt z przeżytego doświadczenia, a więc dający świadectwo. Ale Święta, o sercu matczynym, spieszy też, by doradzić adresatce poczucie równowagi i umiarkowania, „ponieważ ciało nasze nie jest z brązu ani naszej odporności przyrównać nie można do twardego kamienia. Jesteśmy kruchymi stworzeniami i skłonni do wszelkiej niemocy cielesnej, zatem proszę Cię i błagam w Panu, byś sobą kierowała, powstrzymując się roztropnie od zbytnej surowości. Muszę ją nazwać niewłaściwą i niemożliwą, a jak wiem, to od takiej właśnie rozpoczęłaś. Tymczasem aby móc życiem wyznawać Pana, odnoś się do Niego z rozumną czcią, a Twa ofiara niech zawsze będzie zaprawiona solą [roztropności]”. Mądrość i roztropność to wspomnienie tego, co jej św. Franciszek osobiście wpajał, gdyż sama skłonna była do przesady w życiu ascetycznym.

Ostatni list, czwarty, napisany w 1253 roku, być może na parę tygodni przed śmiercią Klary, to pożegnanie z Agnieszką, którą poufale nazywa „połową swej duszy”. Klara otwiera swoją duszę w tonach uczuciowej czułości, językiem wielce duchowym: „Język cielesny powinien milczeć, gdy mi przychodzi wyznać uczucie ku Tobie. Niech to raczej wypowie i wyrazi język ducha, o błogosławiona córko, gdyż uczuć, jakie żywię względem Ciebie, nie zdoła w żaden sposób lepiej wyrazić język cielesny; tego, co należałoby powiedzieć, a co tak trudno napisać”. List jest przede wszystkim duchowym testamentem. Klara wzywa do upodobnienia się do Chrystusa, zwłaszcza przez ubóstwo, pokorę, miłość: „Każdego dnia przeglądaj się w tym lustrze [jakim jest Jezus] — o królewska oblubienico Jezusa Chrystusa, i w nim przyglądaj się zawsze swojemu obliczu, byś się mogła cała upiększać wewnątrz i zewnątrz, ubrana i spowita w róż-



nobarwne kwiaty wszelkiej cnoty i zarazem upiększona w strojne odzienie, jak przystoi córce i ukochanej oblubienicy Najwyższego Króla. Potem w tym lustrze zajaśnieje błogosławione ubóstwo, święta pokora i miłość niewymowna, które na całej powierzchni tego lustra będziesz mogła za łaską Bożą kontemplować”.

Jest to wizja — tutaj najwyraźniej chrystocentryczna — znanego jej z doświadczenia świata, żyjąca w niej, do której też zachęca adresatkę drogą wysoce mistycznego liryzmu. Mamy tu do czynienia z lekcją stałego kontemplacyjnego rozważania szczegółów życia Chrystusa, jak zwykł to robić św. Franciszek: „Zważ na początku tego lustra ubóstwa, kto jest złożony w żłóbku i owinięty w ubogie pieluszki. O przedziwna pokoro! O zdumiewające ubóstwo! Król aniołów, Pan nieba i ziemi jest w żłóbku złożony. W środku lustra rozważaj o świętej pokorze, o błogosławionym ubóstwie, o niezliczonych trudach i cierpieniach, które On podjął dla odkupienia rodzaju ludzkiego. Przy końcu lustra kontempluj niewymowną miłość, mocą której chciał cierpieć na drzewie krzyża i na nim umrzeć śmiercią ze wszech miar haniebną”. Na koniec wezwanie jako szczególna pobudka dla adresatki, w tonacji oblubieńczej: „Więc od tego ogniska miłości zapal się żarliwie, o królewno niebieskiego Króla!”.

Centralną ideą wynikającą z duchowości Klary w zasadzie wspólną każdej duszy zakonnej i chrześcijańskiej, jest naśladowanie Chrystusa, ale z własną cechą charakterystyczną w duchu seraficznym, przenikającym duchowość franciszkańską: iść „w ślady Chrystusa i Jego Matki Najświętszej, pozostając w zamknięciu i oddaniu się Panu przez największe ubóstwo, aby swobodnie móc Mu służyć” (z bulli Innocentego IV, zatwierdzającej regułę św. Klary). Wypróbowana przez upływ czasu, duchowość ta nie traci na aktualności, jak to ujmuje myśl niedawno wypowiedziana: jakiegokolwiek współczesne formy nie wcielałyby się kontemplacja w duchu św. Klary, zawsze będzie się ona odnosić do funkcji oblubieńczej: ubogiej oblubienicy ubogiego Chrystusa. Jest to ideał płodny również w Kościele naszych czasów<sup>275</sup>.

<sup>275</sup> H. Roggen, *L'Esprit de Sainte Claire* (tłum. fran.), Paris 1969, s. 86.

#### 4. Mistyczki z Helfty

a) Matylda z Magdeburga (+1282 albo 1298), początkowo beginka w Magdeburgu, potem mniszka w cysterskim klasztorze Helfta, chyba od 1270 roku. Pozostawała pod kierownictwem dominikana Henryka z Halle, pod którego nadzorem napisała, między 1250 a 1265 rokiem, pierwsze sześć rozdziałów swej rozprawy *Światło płynące z Bóstwa*. Siódmy rozdział został napisany, gdy była już w klasztorze Helfta. W dziele tym Matylda daje nam opis swego mistycznego doświadczenia i przedstawia zjednoczenie mistyczne w miłości. Dzieło rozwija się w formie dialogu (jednak za pomocą literackiej fikcji) między duszą a Oblubieńcem, Chrystusem. Mistyka, wyrażona językiem żywego realizmu, prezentuje się tu jako tak zwana „mistyka istoty”, która potem znajdzie kontynuację w duchowości nadreńskiej, ale u Matyldy idzie ona po linii oblubieńczej mistyki św. Bernarda. Przejawia się tu pobożność prosta i uczuciowa oraz czułe nabożeństwo do Serca Jezusowego.

W tej rozprawie nie brakuje, z drugiej strony, uwag krytycznych odnośnie współczesnego Matyldzie środowiska z powodu podupadania zarówno Kościoła, jak i cesarstwa. Matylda zwraca się również do beginek, z którymi uprzednio była związana, wzywając je do większej doskonałości. Upomnienia te, niestety, nie były dobrze przyjmowane, Matylda narobiła sobie przez nie wielu wrogów, ale umiała reagować słodyczą i przebaczeniem mimo wewnętrznego rozgoryczenia.

Na gruncie doświadczenia wewnętrznego Matylda opowiada o Bożych działaniach w niej, w których okazuje się zupełnie bierna wobec Bożej interwencji i zdumiona nieoczekiwanymi Bożymi cudami: „Bóg mi świadkiem—wyznaje — że nigdy nie szukałam ani nie pragnęłam, aby mnie napełnił łaskami opisanymi w tej księdze. Ani na chwilę nie przypuszczałam, żeby takie sprawy mogły się człowiekowi przydarzyć” (IX 2). Ale odczuła Boży głos: „Przychodzę do ciebie, kiedy chcę, według mego upodobania” (II, 25). Pan wymaga jako zadatku ogołocenia i cierpienia. „Nie kochaj niczego (...). Zechciej pić wodę boleści”. Ciemne noce ducha, o których znacznie później będzie mówił św. Jan od Krzyża, są już jej doświadczeniem życiowym i zostały przez nią opisane językiem alegorycznym,

który u niej wejdzie w stały zwyczaj. Przykładowo taki alegoryczny obraz tajemnicy trynitarnej, która rozlewa się w świecie przez Wcielenie Słowa: „Rosa Trójcy rozlała się po świecie”, aby nam dać w Synu Maryi nieśmiertelnego Oblubieńca, Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Zjednoczeni z Nim przez mistyczne zaślubiny, zostaliśmy podniesieni „do radości Trójcy”. Tu Matylda błaga Syna Bożego, by została zalana owymi falami trynitarными, i wpada w rytm pieśni: „Oby On dla mnie otworzył falę radosną, która wypływa z Trójcy Świętej, dla której jedynie dusza żyje (...). Słońce żyjącego Bóstwa błyszczy poprzez czystą wodę błogosławionego Człowieczeństwa, a słodka radość Ducha Świętego przychodzi i od jednego, i od drugiego” (IV, 12). I apogeum tego procesu: być „bez reszty pochłoniętym przez Trójcę” (I,16, 25).

Matylda jest pierwszą, która w duchowym piśmiennictwie napisała o objawieniu Serca Chrystusa<sup>276</sup>. „Rana mojego Serca — to mówi Chrystus — nie była niczym innym jak tylko pukaniem do bramy nieba, aby z chwilą, gdy na ziemi wytrysnie krew z mego serca, natychmiast otworzyło się Królestwo Niebios” (VI, 24). A ta płodna krew Serca Chrystusa od tej chwili dołączyła do krwi męczenników Starego Testamentu i do krwi, jaka będzie przelana do dnia ostatniego, mocą Ducha, „bez którego pomocy niemożliwym jest wykonanie czegokolwiek dobrego” (X 34).

Syntetyczne spojrzenie Matyldy na doświadczenie wewnętrzne i refleksję odnajdujemy w następującej wnikliwej myśli: „Miłość bez poznania wydaje się zaślepieniem, utratą roztropności duszy; poznanie bez jego owocowania w praktyce wydaje się karą piekła; owocowanie bez śmierci — czymś, czego nigdy nie zdoła się dostatecznie opłakać” (I, 21)<sup>277</sup>.

**b)** <sup>□</sup> Św. Matylda z Hackeborn (+1299) była również cysterką z Helfty, siostrą Gertrudy z Hackeborn, która potem została opatką. Obydwie były pod duchowym wpływem Matyldy z Magdeburga.

W klasztorze w Helfcie powierzono jej, jako kantorce, szkołę śpiewu. Nazywano ją „słowikiem Chrystusa” dla brzmienia jej głosu

<sup>276</sup> Por. M. Schmidt, *Mechtilde de Magdebourg* w: *Diet de Spir*, t. X, kol. 881.

<sup>277</sup> To ostatnie zdania należy rozumieć w tym sensie, że owoc z natury swej przeznaczony jest do spożycia, a więc do „śmierci” (przyp. tłum.).

przy recytowaniu i śpiewie brewiarza. Często wpadała w ekstazę w czasie modlitwy godzin. Dużo cierpiała z powodu bólu głowy i innych dolegliwości, co było dla niej prawdziwą kalwarią. Znosiła to jednak z wielkim hartem miłości, tak że mogła zamknąć swoją egzystencję, „ofiarując swe serce Zbawicielowi i pogrążając je w Jego sercu” 19 listopada 1299 roku. Chociaż nie kanonizowana, czczona jest jako święta w klasztorach mających związek z regułą św. Benedykta.

Z własnoręcznych jej pism wylicza się listy wysłane do pewnej matrony. Natomiast jej doświadczenia wewnętrzne zostały zebrane przez niektóre uczennice bez jej wiedzy, tak że wpadła w wielką irytację, gdy się o tym dowiedziała. Jednak uspokojona przez Pana, że to dla dobra tych, co czytać będą te stronice, przejrzała manuskrypt, nadając tekstowi swój własny styl, kwiecisty i dostojny. Książka nosiła „pieczęć z Wysokości”: „Wszystko to, co w tej książce zostało napisane, z mego serca wypłynęło — [to mówi Chrystus] - i do niego powróci” (II, 43). Zbiór doświadczeń Matyldy nosi tytuł: *Księga szczególnej łaski*. „Uporządkowane według roku liturgicznego rozważania Matyldy, jak się dziś podkreśla, tchną duchem trynitarnym i chrystocentrycznym”<sup>278</sup>.

Matylda wyznawała mistykę wybitnie oblubieńczą. Charakterystyczne jest jej wyrażenie: „mistyka oblubienicy”, podjęte potem przez św. Gertrudę, jej uczennicę i powiernicę. Chrystusa uważała za przyjaciela, towarzysza, oblubieńca, drogę do istotowego zjednoczenia (*unio substantialis*) z Bogiem (I, 38). Na wyrażenie tajemniczej intymności tego zjednoczenia posługuje się metaforami jak np. „kropla rzucona do wielkiej rzeki”, ale daleka od niej była wszelka tendencja panteistyczna, gdyż działalność duszy przyjmowała jako udział w działalności Boskiej, jedynie zdolnej rozdzielać Boskie bogactwa.

W *Księdze szczególnej łaski* przedstawione są jej wizje odnoszące się do Trójcy Przenajświętszej, do Zbawiciela, do Najświętszej Maryi Panny, do aniołów, świętych, dusz czyścicowych, potępionych. Odnosnie swych wizji intelektualnych wyznała, że nie znajduje słów

<sup>278</sup> A. Walz, *Matilde di Hackeborn o di Helfta, santa*, w: *Bibi Sanct*, t. IX, kol. 98.

na ich wyrażenie wskutek ich transcendencji względem naturalnego poznania.

Matylda położyła wielkie zasługi, wespół z Matyldą z Magdeburga i św. Gertrudą, przy rozpowszechnieniu nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusowego. Z nią również łączy się rozpowszechnianie nabożeństwa do Najświętszego Serca Maryi. Położyła akcent na wynagradzanie zranionemu sercu Jezusa.

Dla uwydatnienia zasięgu duchowych bogactw zawartych w *Księdze szczególnej łaski* przytoczmy ich wypunktowanie przez badacza twórczości Matyldy, J. Bromberga: 1) nabożeństwo do Najświętszego Serca Jezusowego; 2) nabożeństwo do człowieczeństwa Chrystusa; 3) mistyka oblubieńcza; 4) nabożeństwo do Trójcy Przenajświętszej; 5) Eucharystia; 6) nabożeństwo do Matki Bożej Maryi; 7) nauka o cnotach; 8) uświęcenie; 9) grzech i spowiedź; 10) nabożeństwo do aniołów<sup>279</sup>.

c) Św. Gertruda Wielka (1256-1302 albo 1301). Nie ma pewnych wiadomości co do jej nazwiska rodzowego ani pierwszych lat jej życia. Jednak w swoich *Objawieniach* wspomina, że jako pięcioletnia dziewczynka została przyjęta do klasztoru w Helfcie dla formacji intelektualnej i duchowej. Była pod opieką Gertrudy z Hackeborn, opatki, i swojej siostry Matyldy, kierowniczkii szkoły i mistrzyni nowicjuszek.

Oddana studiom, Gertruda zagłębiła się w poznawanie nauk humanistycznych i filozofii; uczyła się też śpiewu i malowania popularnych w średniowieczu miniatur. Ale to zajęcie, któremu oddawała się z pasją, obniżało loty jej ducha, co było powodem odczuwania pustki i niepokoju. Pan przybył jej z pomocą, ukazując się jej pod postacią młodzieńca. To było chwilą decydującą i radykalnym przełomem w jej życiu, nazwanym przez nią nawróceniem. Liczyła wtedy 26 lat życia. Wspomnienie tego momentu łaski pobudziło ją do wyśpiewania wdzięczności we wspomnianych *Objawieniach*. „Wyśpiewuję, adoruję, błogosławię, dziękuję, jak tylko potrafię, Waszemu mądrym miłosierdziu i Waszej miłosiernej mądrości, gdyż Wy,

<sup>279</sup> Por. R. L. J. Bromberg, *Het boek der bijzondere genade van Mechthild van Hackeborn*, 1965; cyt. w: A. Walz, dz. cyt., t. IX, kol. 100.

mój Stworzycielu i mój Odkupicielu, zechcieliście moją krnąbrną głowę wprząc w Wasze słodkie jarzmo, dostarczając mi tak skuteczne lekarstwo na moją słabość”.

Odtąd przerzuciła swoje zainteresowanie na życie wewnętrzne i na medytację, na studiowanie Pisma Świętego, na dzieła Ojców i na rozprawy z teologii, czytając szczególnie św. Augustyna, św. Grzegorza, św. Bernarda i Hugona od św. Wiktora. W międzyczasie potrafiła być pomocą dla tych, którzy zwracali się do niej po światło i pociechę.

W 1288 roku doświadczyła ją ciężka choroba, po której pozostało nadwątlone zdrowie. Jej stan pogorszył się pod koniec życia wskutek nieuleczalnych schorzeń wątroby, co ją wpędziło do grobu 17 listopada 1301 czy też 1302 roku.

Pan obdarzył ją wieloma nadzwyczajnymi darami, jak stygmatem serca, przebicciem „złotą strzałą miłości”, przemianą serca oraz licznymi objawieniami, które zebrała w wyżej wymienionej księdze.

Przez swą pokorę, jak podaje jej biografia, „czuła się tak niegodną wszystkich darów Bożych, że nigdy nie zgodziła się ich przyjmować dla siebie samej, ale zawsze uważała się za «kanał przesyłkowy łaski» dla wybranych przez Boga”.

Jej pisma na pewno autentyczne to: *Objawienia, czyli Herold Bożej łaskawości* i *Ćwiczenia duchowe*.

*Objawienia*, napisane „poprawną łaciną, stylem lekkim i muzycznym”, składają się z pięciu ksiąg, z których pierwsza została opracowana przez jej zaufaną przyjaciółkę już po śmierci Gertrudy na sposób panegiryku wysławiającego Świętą. Druga, napisana bezpośrednio przez Świętą, zawiera jej relacje poczynszy od 1281 roku. Sam Pan podyktował jej tytuł tej części: *Pamiętnik przeobfitej Boskiej łaskawości*. Dalsze trzy księgi sięgają do około 1300 roku. Zostały one ułożone pod inspiracją Gertrudy i zawierają opis Bożych łask, jakie stały się jej udziałem, jej wizje podczas różnych świąt liturgicznych, objawienia dotyczące pewnych zmarłych. Dzieło, poddane ocenie niektórych teologów, uzyskało aprobatę jeszcze za jej życia.

Drugie dzieło, *Ćwiczenia duchowe*, uważane za klejnot literatury ascetyczno-mistycznej, ujęte jest w siedem ćwiczeń polegających na modlitwach i rozmyślaniach: o odzyskanie chrzcielnej niewinności;

o nawrócenie duchowe; o uświęcenie; na odnowienie ślubów zakonnych; na obudzenie miłości; na dziękczynienie; na uzupełnienie zadośćuczynienia za nasze grzechy i przygotowanie do śmierci<sup>280</sup>.

O tym dziele znajduje się w *Objawieniach* taka wzmianka: „Ułożyła też wiele modlitw słodszych od plastra miodu i wiele innych budujących fragmentów o ćwiczeniach duchowych”. Charakter rzezonego pisma jest raczej autobiograficzny, na sposób przekroju wewnętrznego i zewnętrznego życiowej pielgrzymki mniszki ku zbudowaniu także innych dusz.

Mistyka Gertrudy jest wybitnym przykładem oblubieńczej mistyki skupionej na Chrystusie, z ukierunkowaniem na życie trynitarnie albo, jak sama mawiała, „na pełną blasku i niewzruszonego pokoju Trójcę”.

Liturgia zajmowała szczególne miejsce w jej relacjach, a ona przeżywała ją przez udział rozmiłowany i kontemplujący, który miał dla niej „jak najgłębsze znaczenie (...) jako żywy znak i przeżywana w obecności Pana autentyczna droga do zjednoczenia z Osobą Słowa Wcielonego, Pośrednika i Uświęciciela”<sup>281</sup>.

Jej pobożność zmierzała przede wszystkim do Eucharystii jako do serca liturgii, ośrodka przyciągania i siły do zjednoczenia z Chrystusem, jej Oblubieńcem. To nabożeństwo wprowadzało ją do miłosnej kontemplacji tajemnic Chrystusa ze szczególnym uwzględnieniem ran Chrystusowych i gorącego nabożeństwa do Jego Najświętszego Serca. W ranie Jezusowego boku widziała otwartą bramę do wejścia w Serce Chrystusa, gdzie On wyznacza spotkanie miłości wszystkim duszom.

W tym chrystocentrycznym kontekście widziała i przeżywała także pobożność maryjną. Zdawała sobie sprawę, że wszystko otrzymała przez Maryję, Matkę Chrystusa i naszą, „Pośredniczkę u Pośrednika”<sup>282</sup>, która tak siebie przedstawia: „Jezus jest moim pierworodnym, gdyż po Nim, a nawet przez Niego, skoro was przeznaczył na swoich braci, a moich synów, wszystkich was zrodziłam w łonie mej macierzyńskiej miłości”<sup>283</sup>.

<sup>280</sup> Por. del Re, *Gertrude la Grande, di Helfa, santa*, w: *Bibl. Sanct.*, t. VI, kol. 282-283.

<sup>281</sup> P. Doyere, *Gertrude d'Helfta (sainte)*, w: *Diēt. de Spir.*, t. VI, kol. 335.

<sup>282</sup> *Revelationes*, 1. 2, c. 7.

<sup>283</sup> Tamże, I. 4, c. 3.

Gertrudę przedstawia się często z widocznym na piersi sercem, w które jest wpisane Dzieciątko Jezus stosownie do słów przypisywanych Jezusowi: sercu Gertrudy Mnie znajdziecie”. Jest to wyraz oblubieńczej miłości Gertrudy względem Chrystusa.

Z powodu bogactw swej mistycznej nauki Gertruda jest uważana za „Teresę Niemiec”, a z racji nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusowego i głębi jego ujęcia zwana jest także teologiem Najświętszego Serca.

## 5. Św. Małgorzata z Kortony (+1297)

O niej, „Magdalenie serafickiej”, była już mowa przy okazji omawiania mistrzów franciszkańskich.

## 6. Bł. Aniela z Foligno (1248-1309)

Była tercjarką franciszkańską, „mistyczką w najściślejszym tego słowa znaczeniu (*per antonomasia*)”<sup>284</sup>.

### a) Dane biograficzne

Historia Anieli zaczyna się od jej nawrócenia (1285); o poprzedzającym okresie prawie nic wiadomo. Znane jest miasto jej urodzenia, Foligno, wiadomo też, że była mężatką i miała dzieci. Jej nawrócenie było skutkiem wyjątkowej łaski za przyczynieniem się św. Franciszka, którego prosiła, by ją wyratował z rozterki wyrzutów sumienia z powodu grzechu zatajonego na spowiedzi. Święty z Asyżu spełnił to przez odesłanie jej do spowiedzi do franciszkanina, brata Arnolda z Foligno, który potem był jej kierownikiem sumienia i sekretarzem przy spisywaniu jej duchowych doświadczeń.

<sup>284</sup> Por. I. Colosio, *Beata Angela da Foligno, mistica per antonomasia*, „Rivista di ase. e mist.” 9 (1964), s. 493-519.



Główne jej pismo to *Pamiętnik*, który powstawał przez 4 lata (1292-96); jej i zarazem nie jej. Jej, gdyż zawiera jej doświadczenia, ale nie jej, gdyż autorem jest Arnold z Foligno. Jemu to Aniela przekazywała swoje myśli i przeżycia, on zaś przekładał je na łacinę i wyrażał językiem literackim, gdy zaś nie potrafił, pozostawiał je w brzmieniu oryginalnym, tj. w dialekcie, tak jak wyszły z ust Anieli.

To prawda, że Aniela nieraz miała powód do ubolewania nad niemożnością oddania tego, co najpiękniejsze w jej doświadczeniu, ale musiała przyznać, że wszystko, co znalazło się w *Pamiętniku*, było zgodne z prawdą.

*Pamiętnik* brata Arnolda, zatwierdzony przez Boga i przez ludzi<sup>285</sup>, przeszedł na własność hagiografii chrześcijańskiej jako dar niebios i duchowy dokument o wartości wprost nie do oszacowania. Jest on opowiadaniem o liczącej 30 kroków wewnętrznej pielgrzymce bohaterki od jej powrotu do Boga aż do chwili, kiedy została wprowadzona do najwyższych sfer życia mistycznego.

W mistycznej podróży Anieli Arnold z Foligno nie zatrzymał się na zawartości *Pamiętnika*, ale przedłużył przedstawienie tej rzeczywistości aż do jej śmierci, która nastąpiła 4 stycznia 1309 roku. Niestety, z tego ostatniego okresu mało jest wzmianek, są to raczej fragmenty, ale cenne dla prześledzenia wydarzeń duchowych u schyłku życia Błogosławionej.

Zauważa się natomiast w drugim okresie jej życia inną działalność, która zaprowadziła ją do samego centrum świata franciszkańskiego jako duchową matkę. „Będiesz mieć synów”<sup>286</sup>—powiedział jej głos Boży. Wokół niej w rzeczy samej utworzył się „wieczernik dusz”, które z Italii i z dalszych stron zwracały się do niej po poradę i po pokierowanie, także przez korespondencję listowną. Pośród tych osobistości w szczególny sposób wybija się Hubertyn z Casale, który w swoim sławnym dziele *Drzewo życia ukrzyżowanego* wspomni swoje z nią spotkanie w 1298 roku. Aniela „czytała w jego wnętrzu”,

<sup>285</sup> Pierwsza aprobata miała miejsce w 1296 ze strony ośmiu teologów franciszkańskich oraz kard. Giacomo Colonna, który nieco później, 1309-1310, udzielił drugiej aprobaty *Pamiętnikowi*, łącząc go z innymi pismami Błogosławionej, które w obecnym krytycznym wydaniu znajdują się pod wspólnym tytułem *Instructiones*

<sup>286</sup> Ludger Thier i Abele Calufetti, *L'Autobiografia e gli Scritti della Beata Angela da Foligno* (dalej: *Aut.*), s. 335, n. 208: *Il Libro della Beata Angela da Foligno*, (dalej: *Il Libro*), s. 628.

a on uległ jej duchowemu urokowi, mającemu wielki wpływ na jego zaangażowany udział w ruchu spirytuałów.

Obecność Anieli miała duże znaczenie dla trzeźwego rozstrzygnięcia pewnych newralgicznych kwestii i dla uspokojenia emocji w tym trudnym okresie zakonu franciszkańskiego, gdy się ścierały dwa prądy: tzw. wspólnoty, tj. większości braci, która chciała żyć według reguły złagodzonej przez roztropne zarządzenia papieskie, i mniejszości, tzw. spirytuałów, czyli rygorystów, którzy obstawali przy ścisłym zachowaniu ubóstwa *sineglossa*, tj. bez rozmywania w interpretacjach.

Osobiście jak najbardziej ukochała ubóstwo, tak że ukazujący się jej św. Franciszek mógł ją pozdrowić: „Ty jedna jesteś przeze mnie zrodzona”<sup>287</sup>. Potrafiła jednak wznieść się ponad te nurty, głosząc pojmowanie ubóstwa nie odosobnionego, ale w szerszym kontekście, w związku z hierarchią wartości, która miłość i pokorę stawia wyżej od ubóstwa. Wpajała swoim zwolennikom, by się nie posługiwali „mową oskarżycielską”, ale żeby ich życie było „ostrym mieczem na przeciwników prawdy”<sup>288</sup>. Nawoływała do czystości reguły, ale bez ranienia miłości. Jej słodka świętość i cicha pokuta uderzały zwłaszcza w porównaniu z niecierpliwością Hubertyna z Casale.

Natomiast z wielką stanowczością występować będzie przeciwko braciom i siostrom wolnego ducha, prowadzącym wtedy działalność antykościelną w Umbrii i zdobywającym zwolenników także wśród franciszkanów. W tym naśladowała inną wielką mistyczkę tego czasu, św. Klarę z Montefalco (+1308), zwalczającą zdecydowanie tę sektę. W jednej ze swych przestróg Aniela tak upominała: „Strzeżcie się tych, co mówią, że mają ducha wolności. Oni są wyraźnie przeciwko życiu w Chrystusie”<sup>289</sup>. Zasługi Anieli i Klary z Montefalco w tym względzie były niezwykle doniosłe, gdyż ustrzegły wielu ich synów duchowych i przyjaciół od trucizny sekty przez obnażenie samych korzeni jej błędu: fałszywego pojmowania wolności w opozycji do prawa<sup>290</sup>.

<sup>287</sup> *Aut.*, s. 381; *Il Libro*, s. 598. Pochwała ta, jak to uściśliłem gdzie indziej, nie może być rozumiana w sensie wyłączności, bo przecież żyły jeszcze wtedy chociażby św. Klara czy św. Małgorzata z Kortony, „drugie i trzecie światło na franciszkańskim niebie”.

<sup>288</sup> *Aut.*, s. 307, n. 186; *Il Libro*, s. 548.

<sup>289</sup> *Aut.*, s. 257-259, *Il libro*.

<sup>290</sup> Por. A. Blasucci, *S. Francesco visto dalla Beata Angela da Foligno*, Foligno 1985, s. 32-36.

Macierzyńska działalność Anieli trwała dalej po jej śmierci poprzez jej pisma duchowe, które w nowym wydaniu krytycznym są pod wspólnym tytułem *Instrukcje*.

## b) Duchowość

Opierając się na własnym doświadczeniu, Aniela uważa postępowanie w doskonałości za drogę pokonywaną krokami, którym odpowiadają stopnie duchowe biorące początek w ascezie, a szczyt osiągnięte w mistyce. Jednak ta droga nie idzie wprost po linii ascetycznej, ale jakby spirala, jakby zakosami po ścieżce wznoszącej się ku górze. Jest to zresztą powszechnym zjawiskiem w historii mistyków, że życie duchowe, nawet w fazie mistycznej, rozwija się jako następujące po sobie przeplatanie i zmienność doświadczeń, a nie po prostej drodze<sup>291</sup>.

Te 30 kroków duchowych Anieli można umieścić, zgodnie z klasycznym podziałem, w trzech momentach, czyli okresach duchowych. Ale zamiast o trzech drogach czy też trzech stopniach, zgodnie z obiegową terminologią, Aniela mówi o trzech przemianach, obiektywnie zgodnych z powyższym obiegowym podziałem, ale o posmaku bardziej konkretnym i doświadczalnym, przez co wyraźniej ukazuje się chrystocentryzm i teocentryzm, którymi zasadniczo powinna być przeniknięta każda duchowość chrześcijańska. Są to następujące przemiany: a) przeobrażenie w Bożej woli; b) przeobrażenie z Bogiem; c) przeobrażenie w Boga i Boga w duszę<sup>292</sup>.

Każde z tych przeobrażeń Błogosławiona przedstawia obrazowo. Pierwsze odpowiada „ascetycznej” chwili życia duchowego, kiedy zaczyna się od naśladowania Chrystusa aż do przemiany w Niego. Drugie przeobrażenie odpowiada pierwszej fazie mistycznej, czyli pierwszym stopniom mistycznym, gdzie doświadczenie Boga może jeszcze dochodzić do głosu w „ludzkim” wyrazie. Trzecie przeobrażenie wreszcie, wyższa faza mistyki, wskutek transcenden-

<sup>291</sup> Tzn. życie duchowe nie przebiega jako proste następstwo etapów, tak że zakończenie jednego oznaczałoby początek drugiego, lecz etapy wcześniejsze są również w jakimś stopniu obecne w późniejszych (przyp. tłum.).

<sup>292</sup> Por. *Auz.*, s. 343, n. 215; *Il Libro*, s. 412.

cji doświadczenia Bożego nie znajduje słów na jego wyrażenie: jest niewyrażalne. Pewien uczeń Anieli, mówiąc o tej słownej niemożności, wspomina, jak Błogosławiona, „doświadczona mistrzyni w tych sprawach, twierdzi, że zaiste nie potrafi powiedzieć, co to jest, gdyż jest to nie do wypowiedzenia. Chcieć wyrazić niewypowiadalne wydaje się jej bluźnierstwem”<sup>293</sup>.

W drugim i trzecim przeobrażeniu pojawia się droga kontemplacyjna, która początkowo koncentruje się na Bożych doskonałościach, nie bez ich wpływu na udoskonalenie duszy, przechodzi potem w kontemplację tychże doskonałości w nowym świetle, w zjednoczeniu z Bożym Bytem, w najwyższym stopniu prostym i nieskończenie doskonałym. Staje się to możliwe przez szczególne wejrzenie kontemplacyjne, gdzie Boże doskonałości widzi się w ich tożsamości z Bożą istotą<sup>294</sup>. Wreszcie w ostatniej fazie dokonuje się wprowadzenie w życie trynitarne, gdzie dusza uczestniczy w sposób bierny, charakterystyczny dla stanu mistycznego, w Bożej aktywności poznania i miłości.

Mamy tu ubóstwienie w prawowiernym ujęciu, które Aniela, dla uniknięcia wszelkiej panteistycznej dwuznaczności, tak przedstawiła: „Dusza z Bogiem zjednoczona i z Bogiem tworząc doskonałe ognisko miłości Bożej, jakby cała się oddaje i przekazuje Bogu. Przeobrażona w Boga, ale bez zmiany własnej istoty — [uściślenie jak najbardziej zgodne z teologią chrześcijańską] — przeobraża ona całe swe życie w Boga i przez miłość staje się jakby cała Boża”<sup>295</sup>.

Na tym szczycie kończy się mistyczna pielgrzymka Anieli, ale nie jej życie w ziemskim czasie, gdyż ma przed sobą jeszcze 13 lat, od 1296 roku (przypomnijmy, że w tym właśnie roku Aniela kończy spisywanie *Pamiętnika*) aż do 1309, czyli roku jej śmierci.

Świadectwo pewnego jej syna duchowego odsłania, co się dokonało w jej wnętrzu w okresie po *Pamiętniku*: „Warto jeszcze zauważyć to, co powiedziała, że podniesienie przez Niestworzonego i przeobrażenie przez Ukrzyżowanego tworzą w duszy ciągły stan przeobrażenia w Ukrzyżowanego i pogrążenie się w Bogu. [Aniela] nie

<sup>293</sup> *Aut.*, s. 285, n. 171.

<sup>294</sup> Por. *Aut.*, s. 125, n. 67; *Il Libro*, s. 284.

<sup>295</sup> *Aut.*, s. 227, n. 131; *Il Libro*, s. 686.

wierzy, by można to utracić w wieczności (...). Taka błogosławiona dusza znajduje się w stanie, który jest ciągłym przeobrażeniem w Boga, światło nieskończone, i doznawaniem uczucia dotychczas jej nieznanego: bólu ukrzyżowania<sup>296</sup>, tak że „będzie ona równocześnie rozradowana i cierpiąca, przesycona mirrą i miodem, jakby ubóstwiona i ukrzyżowana”<sup>297</sup>.

Mowa o uczestnictwie w życiu Chrystusa na ziemi poprzez współobecność dwóch stanów pozornie przeciwstawnych, ale które istnieją równocześnie ze sobą, jak to Aniela sama stwierdza: „Wydaje się, że błogosławiony i chwalebny Jezus udziela łaskawie tej duszy w doskonały sposób, aktem niewidocznym, podwójnego stanu swego życia: w doskonałości kontemplacji swego życia [albo, jak w ostatnim wydaniu krytycznym: drogi] i cielesnego ukrzyżowania przez przeobrażające współcierpienie swej śmierci”<sup>298</sup>.

Dla uzyskania bardziej zwartego przeglądu mistycznego doświadczenia Aniela zajmiemy się jeszcze tylko dwoma podstawowymi (pośród wielu innych) tematami, które zostały w jej pismach połączone pod wspólną nazwą, ale w równym znaczeniu: ciemności oraz „ciemności oczyszczające” lub „wizja «w» i «ponad» ciemnościami”. Pierwsze odpowiadają ciemnym nocom św. Jana od Krzyża jako przygotowawczy stopień kontemplacji (ciemne noce zmysłów i ciemne noce ducha), natomiast drugie są dwoma najwyższymi stopniami kontemplacji. Co się tyczy ciemności oczyszczających, to zauważa się, że bł. Aniela wyprzedza tu doktora karmelitańskiego, używając podobnej terminologii na wyrażenie tego samego doświadczenia duchowego: używa zamiast słowa „noc” równoznacznego: „ciemność” albo „mrok”. Zatrzymajmy się na nocach ducha, które Aniela opisuje w obrazach przerażających, przejmujących dreszczem przez opis gorzkich udręk przekraczających wszelkie wyobrażenia, chociaż Aniela twierdzi, że i tak to tylko blade przedstawienie czegoś nieprzetłumaczalnego na słowa: „Aniela powiedziała mi, że nie da się opisać choroby ciała ani tym bardziej dolegliwości i cierpień duszy, o których mówiła, że są większe i bez ulgi”<sup>299</sup>. A posługując

<sup>294</sup> *Aut.*, s. 283, n. 171; *II Libro*, s. 494.

<sup>297</sup> *Aut.*, s. 282, n. 169; *II Libro*, s. 490.

<sup>298</sup> *Aut.*, s. 279, n. 169, *II Libro*, s. 490.

<sup>299</sup> *Aut.*, s. 161, n. 96; *II Libro*, s. 336-338.

się wprost wyrażeniami „ciemność” i „mrok”, sama Aniela twierdzi: „Podczas gdy się znajduję w tej strasznej ciemności szatanów, gdzie się wydaje, że brak wszelkich nadziei na dobro, a mrok jest tam przerażający, wyłaniają się te wady, o których wiem, że umarły w duszy; ale na zewnątrz szatani je rozpalają na nowo, i nawet takie, które nigdy nie istniały, budzą się do życia”<sup>300</sup>.

Ostateczne uderzenie oczyszczającego doskonalenia polega na walce między pokorą a pewnym rodzajem pychy, która to walka u Anieli doszła do szczytowego natężenia, albo jak to ona sama określiła: „najdoskonalsze uwolnienie z grzechów i oczyszczenie duszy”, ale takie, że dusza z tego wychodzi jak „spalona i zadręczona”<sup>301</sup>.

Ten okres ciemnej nocy trwał pełne dwa lata, zanikając potem nie od razu i „nie całkowicie — jak stwierdza biograf — zwłaszcza co się tyczy licznych dolegliwości ciała, których była zawsze pełna”<sup>302</sup>. Ale wchodziła wtedy w inny wymiar: cierpienia za drugich jako uzupełnienie męki Chrystusa za jego Ciało, którym jest Kościół, według słów św. Pawła (Kol 1,24).

Wyraz „ciemność” powraca też u Anieli, ale w związku z dwoma najwyższymi stopniami kontemplacji, jak zaznaczono powyżej: „wizja w ciemnościach” i „wizja ponad ciemnościami”.

Pierwszy z tych dwóch stopni jest dobrze znany w historii mistyki. Wyrażenie to pochodzi od Pseudo-Dionizego Areopagity—stało się powszechne w zachodnim średniowieczu przez rozpowszechnienie jego dzieł w łacińskim przekładzie. Służyło na oznaczenie kontemplacyjnego poznania wyższego od poprzedzających stopni kontemplacji; poznania, które wskutek nadmiaru światła tak dalece przekracza rozum ludzki, że zostaje on jakby oślepiiony i jest w jakiejś ciemności<sup>303</sup>. Aniela opisuje to za pomocą paradoksu: dusza „niczego nie widzi, a wewnętrznie spostrzega wszystko”<sup>304</sup>.

<sup>300</sup> *Aut.*, s. 165, n. 99; *Il Libro*, s. 342.

<sup>301</sup> *Aut.*, s. 171, n. 104; *Il Libro*, s. 352.

<sup>302</sup> *Aut.*, s. 167, n. 101; *Il Libro*, s. 346.

<sup>303</sup> Aniela posługuje się dwoma zwrotami: „w ciemności” i „z ciemnością” dla opisanego tego samego stopnia kontemplacji. Są to dwa sposoby wyrażania się na oznaczenie tej samej rzeczywistości, z lekkim tylko odcieniem różnicy: „w ciemności” oznacza poznanie mistyczne „owinięte” ciemnością albo zanurzone w niej, podczas gdy „z ciemnością” mówi o ciemności towarzyszącej poznaniu mistycznemu.

<sup>304</sup> *Aut.*, s. 175, n. 106; *Il Libro*, s. 358.

Jest to „ciemność świetlista”, którą św. Bonawentura, za Pseudo-Dionizym, nazwał też „niewiedzą”<sup>305</sup>. Posługiwanie się wyrazem „ciemność” pochodzącym od pisarza z V-VI w. (tj. Pseudo-Dionizego) nie było u Anieli rezultatem jej odczytania w literaturze duchowej, ale następstwem logiki jej doświadczenia, która ją skłoniła do używania wyrazu już przyjętego w tym czasie jako najbardziej stosownego do wyrażenia treści tegoż doświadczenia.

Jednak Aniela postępuje jeszcze wyżej, przekraczając powyższy termin przez inny, bardziej wzniosły, i na oznaczenie innego przeżycia, które przewyższa ciemności: „wizji ponad ciemnościami”; jest to stopień kontemplacji, o którym Aniela, przynajmniej pod względem terminologii, sama tylko mówi na niwie mistyki<sup>306</sup>.

To przekroczenie, według świadectwa Anieli, jest możliwe dzięki wzmożeniu mocy duszy przez Boga poprzez „niewypowiadalne działania, przez które dusza staje się bardziej zdolna pojąć i posiąść Boga”<sup>307</sup>. Tak uzdolniona, dusza wkracza w o wiele jaśniejsze światło: „Dusza zostaje pochłonięta przez bezwzględną ciemność i doznaje w niej tak wielkiego poznania Boga, jak tylko znieść może, z taką jasnością, pewnością i niezgłębioną otchłannością, że brak siły, by to można było kiedyś w jakiś sposób pojąć albo myślą ogarnąć”<sup>308</sup>.

Wreszcie dla podsumowania mistyki Anieli wymieńmy cechy, które ją charakteryzują w jej licznych odmianach.

Zasadnicza cecha, szczególnie się wybijająca przez sposób doświadczenia i wyrażania, polega na chrystocentryzmie i teocentryzmie tej mistyki, w odniesieniu jednego do drugiego jako do celu: przez Chrystusa do Ojca.

Druga cecha odnosi się do akcentu położonego na męce Chrystusa i na Eucharystii. Aniela prezentuje się jako mistyczka Męki po linii wybitnie franciszkańskiej i jako mistyczka Eucharystii aż do szczytu zjednoczenia z Chrystusem ukazany jako wszechobecność mistyczna, która pozwalała jej wszędzie mistycznie odczuwać obecność Chrystusa w tabernakulach.

<sup>305</sup> Por. *II Sent.*, d. 23, q. 3, ad 6; II, 546 a.

<sup>306</sup> Por. A. Blasucci, *Itinerario místico della coscienza negli scritti della B. Angela da Foligno*, „Rivista di vita spirituale” 26 (1962), s. 151-174.

<sup>307</sup> *Aut.*, s. 195, n. 121; *II Libro*, s. 384.

<sup>308</sup> Tamże.

Dalej: jest to mistyka związana z liturgią Kościoła, miejscem i uprzywilejowanym momentem mistycznych wizji, i mistyka kościelna, w świadomości zjednoczenia z Chrystusem jako Głową Ciała Mistycznego, Kościoła, i przez życie pod jego (Kościoła) wpływem na wszystkich stopniach duchowej ascezy.

Nadto, jest to mistyka oblubieńcza, zgłębiająca przez bezpośrednie doświadczenie, z pominięciem wszelkiego wpływu zewnętrznego, ideę oblubieńczą zgodnie z tradycją doktrynalną i doświadczalną od św. Grzegorza z Nyssy do św. Ambrożego i od św. Bernarda do św. Bonawentury. Jest to także „mystyka istoty” podjęta później przez szkołę nadreńską i flamandzką, ale w wydaniu Anieli staje się ona, jak ostatnio zauważono, „metafizyką mistyki”<sup>309</sup>.

Inna cecha: jest to mistyka kontemplacji i działania w harmonijnym połączeniu na wysokim poziomie, co budzi podziw dla Anieli jako prawdziwej mistrzyni kontemplacji (jako że ścisłość i harmonijność tego połączenia jest właśnie zewnętrzną miarą wartości kontemplacji) i zarazem duszy na wskroś apostolskiej, duchowo spalającej się w trosce o zbawienie innych.

I jeszcze inna cecha, która ją szczególnym węzłem łączy z duchowością franciszkańską: maryjność tej mistyki aż do wchłonięcia w Dziewicę „jako w pewne światło poniekąd nieskończone, do wnętrza Jej piersi”, jak się sama wyraziła<sup>310</sup>. I na koniec jej pojmowanie i doświadczenie ubóstwa, co w sposób wyjątkowy zbliżyło ją do św. Franciszka: pojmowanie typowo mistyczne, które ubóstwo widzi w wymiarach tak szerokich, że przekraczających ograniczenia tamtych czasów i nie pozwalających na zredukowanie go do jakiegoś nurtu, lecz wynoszących je do panowania w radości i miłości<sup>311</sup>: ubóstwo widziane jako drugie oblicze miłości.

## 7. Św. Brygida ze Szwecji (1303-1373)

Przez duchowe pokrewieństwo, albo jak ukazał P Pourrat, „przez formację”, Brygida wkracza w krąg duchowości cysterskiej. Ale nade

<sup>309</sup> I. Colosio, dz. cyt., s. 498.

<sup>310</sup> Por. *Aut.*, s. 287, n. 174; *II Libro*, s. 500.

<sup>311</sup> Por. A. Blasucci, *S. Francesco visto...*, s. 27-31.



wszystko uważa się ją za założycielkę nowego zakonu w Kościele: Zakonu Najświętszego Zbawiciela, który potem przybrał sobie nazwę zakonu brygidek.

#### a) Dane biograficzne

Ze szlacheckiego rodu królewskiego Szwecji, urodzona w 1303 roku, Brygida poślubiła Ulfa Gudmarssona, późniejszego lagmana w Narke (czyli przewodniczącego zgromadzenia ustawodawczego tej prowincji), przez co stała się „księżną z Narke”. Miała 8 dzieci (czterech chłopców i cztery dziewczynki). Jedną z córek, Cecylia, została dominikanką, podczas gdy druga, Katarzyna, w swoim czasie poszła za nią do Rzymu i została potem pierwszą opatką w Vadstena w pierwszym klasztorze zakonu brygidek. Wykształcona pod względem kulturalnym i religijnym, Brygida utworzyła centrum kulturalne w ojczyźnie, gdzie dużo miejsca poświęcano na studiowanie Biblii, mając do dyspozycji jej szwedzki przekład.

Gdy jej małżonka podniesiono do godności radcy królestwa szwedzkiego, gdy została pierwszą damą królowej Bianki Dampierre, małżonki króla Magnusa I Erikssona, zamieszkała na dworze w Sztokholmie.

W 1340 roku opuściła dwór, a w 1341 wraz z małżonką poświęciła się pielgrzymkom, odwiedzając najpierw grób św. Jakuba w Compostelli w Hiszpanii, a potem od sanktuarium do sanktuarium zawędrowała do Francji i Niemiec.

W 1344 roku jej małżonek wstąpił do cystersów w Alvastrze, gdzie zmarł w 1346 (?) roku, podczas gdy ona pozostała w zaciszu klasztoru, korzystając z możliwości pobytu w pomieszczeniach dla gości. Po rozdzieleniu tymczasem wszystkich swoich dóbr między synów oddała się pobożności i dziełom dobroczynności, prowadząc życie bardzo pokutne. Mnisi próbowali miarkować jej wyrzeczenia, ale ona się usprawiedliwiała, mówiąc: „Gorące jest moje serce i zdaje mi się, że moje myśli przenika jakby płomień”<sup>312</sup>. W tym czasie za

<sup>312</sup> *Acta SS Octobris*, Bruxelles, 1780, s. 402, n. 146.

wytrawnego kierownika sumienia miała Mistrza Macieja (+1350), dobrego teologa i doświadczonego w rozumnym postępowaniu.

Pan chciał ją mieć wyłącznie dla siebie, by spełniła pewną misję: „Ty będziesz moją oblubienicą i moim pośrednikiem, usłyszysz i zobaczysz sprawy duchowe, a duch mój pozostanie z tobą aż do śmierci”<sup>313</sup>.

Zgodnie z Bożym objawieniem założyła nowy Zakon Najświętszego Zbawiciela. Pan sam podyktował jego regułę<sup>314</sup>, która została zatwierdzona w 1370 roku przez papieża Urbana V, a potem, po wprowadzeniu pewnych zmian, zaakceptowana przez Urbana VI w 1378 roku. Kolebką nowego zakonu była Vadstena, dokąd potem przeniesiono jej śmiertelne szczątki z Rzymu za sprawą jej córki św. Katarzyny ze Szwecji, pierwszej opatki tego klasztoru. Zakon obejmował mężczyzn i niewiasty w podwójnych klasztorach wzorowanych na istniejących w zakonie mnichów w Fontevraul we Francji. Zakonnicy i zakonnice żyli w odrębnych klasztorach, ale w odróżnieniu od benedyktyńskich, przełożęństwo nad tymi podwójnymi klasztorami należało do opatki, na cześć Najświętszej Dziewicy. Mnisi opiekowali się zakonniceami.

Pod Bożym natchnieniem Brygida udała się z dość liczną świtą do Rzymu, dokąd dotarła w jesieni 1349 roku. W Rzymie oddała się dziełom miłosierdzia, ćwiczeniom duchowym, studiom i dyktowaniu swoich objawień. Wysyłała orędzia do papieża, do panujących i do wybitnych osób. Ponieważ trwała wówczas wyniszczająca wojna między Anglią i Francją, nazwana później stuletnią od czasu trwania (1339-1453), Brygida wysyłała specjalne orędzia do obydwu królów, walczących ze sobą „jak dwie bestie, które chciałyby się rozszarpać” (mowa o Edwardzie III z Anglii i Filipie VI Walezym, krewniakach), namawiając ich do zawarcia pokoju. Jej działalność jako orędowniczki zaznaczała się nade wszystko względem papieża Klemensa VI (1342-1352) rezydującego w Awinionie, którego z jednej strony broniła, a z drugiej namawiała, aby się zdecydował przenieść kurie papieską do Rzymu, gdzie jest właściwa siedziba

<sup>313</sup> *Revelationes Extravasantes* 47. Podobny zwrot zawiera się w jej *Objawieniach*, o których później: „Ja cię wybrałem i wziąłem sobie za oblubienicę, bym ci ukazał moje tajemnice, gdyż takie mam upodobanie”.

<sup>314</sup> Por. *Revelationes* 2, VIII.

zastępcy Chrystusa<sup>315</sup>. Powrót papieża do Rzymu bardzo jej leżał na sercu, a przed oczyma miała prorockie zapewnienie od św. Piotra, który jej się zjawił: „I jeszcze mówię tobie, że żyć będziesz wystarczająco długo, by własnymi oczyma zobaczyć, jak mój zastępca powraca do Rzymu, a ty usłyszysz, jak lud będzie wołał: «Niech żyje papież!»”<sup>316</sup>. Stąd Brygidzie przysługuje tytuł „opiekunki Stolicy Apostolskiej”.

Rzym, który stał się jej drugą ojczyzną, był rozległym polem jej apostołatu. Mówi się nawet o „rzymskim poemacie” jej dzieł miłosierdzia. Widziała Rzym w podwójnym świetle: z jednej strony jako owo święte miasto, za które się modliła, zwracając się do Dziewicy z pięknym wezwaniem „O Maryjo (...), proszę Cię, byś się raczyła wstawiać za przewspaniałym i świętym miastem Rzymem”<sup>317</sup>; i drugi Rzym, który wyglądał na „norę żmij i skorpionów”<sup>318</sup>, doprowadzony do jak najsmutniejszego stanu. Z powodu objawień odnoszących się do Rzymu uważali ją ci, którzy napomnień jej nie przyjmowali, za kłamczynię, oszustkę, wiedźmę<sup>319</sup>. Chciano ją nawet posłać na stos! Święta z cierpliwością znosiła „ich pogroźki i obelgi”<sup>320</sup>, uspokojona z drugiej strony przez Niebo, które ją wzywało, by pozostała w Rzymie.

Wśród wielu zajęć Świętej przypomina się na końcu tak bardzo jej drogą praktykę: nawiedzania sanktuariów w charakterze pielgrzymim, zarówno w Rzymie, jak i gdzie indziej, zwłaszcza w Asyżu. Podróżowała pieszo, choć miała konie do dyspozycji. Ostatnią swą pielgrzymkę odprawiła do Ziemi Świętej, gdzie pozostała przez cztery miesiące.

„Pielgrzym w dwóch świętych miastach świata, w Rzymie i Jerozolimie”, jak pięknie napisał I. Cecchetti; teraz „nie pozostaje jej nic innego — i ona też niczego innego nie pragnie — jak tylko zostać obywatelką niebieskiego Syjonu”<sup>321</sup>.

<sup>315</sup> Por. *Revelationes* 1, VI, 63.

<sup>316</sup> Por. *Revelationes* 1, IV 5.

<sup>317</sup> *Objawienia*, 1, IV, 63. Nazywa jeszcze miasto „Rzymem Chrystusa”, „najwspanialszym i najświętszym”, a place jego „brukowane krwią męczenników”.

<sup>318</sup> Por. *Revelationes* 1. IV 5.

<sup>319</sup> Po r. *Revelationes Extravagantes*, VIII.

<sup>320</sup> Por. tamże.

<sup>321</sup> I. Cecchetti, *Brígida di Svezia, santa*, w: *Bibl. Sanct.*, t. III, kol. 497.

Powróciła do Rzymu, przybywając tam w marcu 1373 roku, parę miesięcy przed swoją śmiercią, która miała miejsce 23 lipca 1373 roku.

## b) Pisma

Objawienia Brygidy zostały zebrane w ośmiu księgach, z których pierwsze siedem otrzymały osobny tytuł: *Księga objawień niebieskich błogosławionej Brygidy ze Szwecji*; ósma natomiast nosi tytuł: *Księga niebieskiego Władcy do królów na sposób Boży objawiona błogosławionej Brygidzie z królestwa Szwecji*. Zbiór pod względem chronologicznym obejmuje cztery okresy: a) szwedzki (1344-1349); b) pierwszych lat we Włoszech; c) odnoszący się do jej pielgrzymek do sanktuariów we Włoszech (1364-1370); d) związany z pielgrzymką do Ziemi Świętej (1372-1373). Objawienia w księdze VII należą do tego ostatniego okresu. Księga VIII przedstawia się jako polityczny testament Brygidy.

Inny zbiór objawień ma tytuł: *Objawienia przedziwne błogosławionej Brygidy (Revelationes Extravagantes)*. Zawiera orędzia, przepisy i rady dla zakonników w Valdzenie, a także notatki i uwagi pomocne do objaśnienia szczególnych wydarzeń albo do usprawiedliwienia bardziej kontrowersyjnych posunięć Świętej.

Istnieją jeszcze inne pisma odnoszące się do Brygidy: a) *Reguła Świętego Zbawiciela na sposób Boży podana ustami Jezusa Chrystusa oddanej swej oblubienicy błogosławionej Brygidzie z królestwa Szwecji*; b) *Anielska mowa o wzniosłości błogosławionej Maryi Dziewicy, którą sam Anioł podyktował błogosławionej Brygidzie*, zawiera, w duchu maryjnym, historię stworzenia świata aż do obdarzenia chwałą wieczną i ukoronowania Dziewicy; c) *Kilka modlitw św. Brygidy na sposób Boży objawionych*; są to cztery modlitwy: dwie do Pana i dwie do Dziewicy.

Brygida tylko częściowo sama napisała swoje *Objawienia (Revelationes)*, w języku starszwedzkim; większość jej pism była bezpośrednio przekładana na łacinę przez jej spowiedników. Oprócz części napisanej przez Świętą tekst *Revelationes* po starszwedzku nie jest wcześniejszy od tekstu łacińskiego, ale jest przekładem z niego.

Piotr z Alvastry, jeden ze spowiedników Brygidy, ze swojej inicjatywy zebrał i opracował *Revelationes Extravagantes*. Nasuwa się tu problem zgodności redaktorów z myślą Świętej. Trzeba jednak wykluczyć wszelkie poważniejsze wypaczenia, gdyż może zachodzić tylko różnica w doborze wyrazów, *coloribus et ornamentis*. Natomiast redakcja *Revelationes* w języku łacińskim powierzona została Alfonsowi z Jean, wybranemu, jak stwierdziła Brygida, przez Niebo, które go obdarzyło tytułem: „mój Ewangelista”<sup>322</sup>.

*Revelationes* zostały ocenione jako arcydzieło literackie i mistyczne, napisane „stylem żywym, obrazowym i czasami dramatycznym, całe przeniknięte tchnieniem poetyckim, mocnym i czarującym”<sup>323</sup>. Są skierowane do wszystkich, „dla zbawienia wszystkich chrześcijan”<sup>324</sup>. Dzięki nim Brygida uchodzi za „apostolkę i prorokinię Bożą”<sup>325</sup>, wieszczkę i mistyczkę Północy, „prorokinię Nowego Przymierza”<sup>326</sup>.

### c) Duchowość

Duchowość Brygidy przede wszystkim przypomina duchowość cysterską. Jednak odczuwa się też wpływy szkoły dominikańskiej, a zwłaszcza franciszkańskiej, gdyż była franciszkańską tercjarką.

<sup>322</sup> *Revelationes Extravagantes*, 49.

<sup>323</sup> I. Cecchetti, dz. cyt., kol. 508.

<sup>324</sup> *Revelationes Extravagantes* 47; por. akta procesu kanonizacyjnego.

<sup>325</sup> Por. akta procesu kanonizacyjnego.

<sup>326</sup> Dla naukowej bezstronności trzeba tu jednak zaznaczyć, że *Revelationes* Brygidy, które uzyskały tak wielkie uznanie, spotkały się także z krytykami i kwestionowaniem. Wielu uznało Brygidę, razem z inną mistyczką, częściowo współczesną, św. Katarzyną ze Sieny, za fałszywą wizjonerkę pozującą na doradczynię papieża. Na Soborze Bazylejskim zażądano ocenzurowania 123 artykułów wybranych z *Revelationes*. W opozycji znaleźli się jednak biskupi skandynawscy, dominikanie, a także Jan Torquemada, późniejszy kardynał. Torquemada sporządził nawet defensorium (mowę obronną), przechodząc jeden po drugim wszystkie 123 zakwestionowane artykuły. Wcześniej Bonifacy IX nakazał przeegzaminować z należną ścisłością *Revelationes* w związku z procesem kanonizacyjnym i uznał, że Święta naprawdę była obdarzona „duchem proroczym” (bulla *Ab origine mundi* z 7 października 1391 r). Odnośnie objawień prywatnych, także tych uznanych przez Kościół, w mocy pozostaje rozstrzygnięcie podsunęte przez Benedykta XIV: nie można utrzymywać, że ewentualne uznanie to „potwierdzenie od strony wiary katolickiej”, ale „tylko (od strony] wiary ludzkiej zgodnie z zasadami roztropności, w których świetle wzmiankowane objawienia są prawdopodobne i można pobożnie dawać im wiarę” (*De Servorum Dei Beatificatio* III, 53.15).

Charakter mistyczny jej duchowości idzie po linii oblubieńczej, gdyż rzeczywiście została wybrana na „oblubienicę Chrystusa”. Ale zbliża się również w swoim doświadczeniu do „mistyki istoty”, uprawianej już wówczas w prądzie duchowym szkoły nadreńskiej i flamandzkiej.

*Revelationes* Brygidy obejmują istotnie wszystkie pola teologii, ascetyki i mistyki i są przebogata kopalnią duchowości<sup>327</sup>. Zachowują one cechę świeżości i wieczno trwałości właściwą temu, co od Boga pochodzi i do Boga zmierza.

Wysłanniczka Boga, która posługuje się miłosierdziem i sprawiedliwością, Brygida staje się kanałem przekazującym Boże słowa: „Nigdy nie posługuję się sprawiedliwością bez miłosierdzia”<sup>328</sup>. Sama uważała się za „ostatniego z listonoszów Boga”. I jeszcze, duchowość jej jest najwyraźniej chrystocentryczna, za wzorem św. Bernarda. Ujawnia się u Brygidy głęboko uczuciowa pobożność do człowieczeństwa Chrystusowego i najczulsze nabożeństwo do Najświętszej Dziewicy, której Niepokalane Poczęcie wysławia. W okresie dysput teologicznych o tym pierwszym przywileju Maryi Brygida otrzymuje wyraźne wyjaśnienie od samej Dziewicy: „Ja byłam poczęta bez grzechu pierwородnego”<sup>329</sup>.

Nade wszystko w *Anielskiej mowie* zauważa się w szczególny sposób cechę trynitarną, chrystocentryczną i maryjną jej duchowości. W pewnej jej wizji, sławnej, gdyż była natchnieniem dla artystów średniowiecza<sup>330</sup>, przekazuje między innymi pewien szczegół, który później podejmie św. Jan Eudes i włączy do oficjum o Najświętszym Sercu: „Dla przyspieszenia śmierci — [to mówi Święta Dziewica] — serce mego Syna rozerwało się w kawałki z powodu gwałtownego bólu”<sup>331</sup>. Historia nabożeństwa do męki Chrystusowej również

<sup>327</sup> Por. L. Cecchetti, dz. cyt., kol. 510.

<sup>328</sup> *Revelationes*, I, 1, 7 i 12; por. II, 12; I. III. 28.

<sup>329</sup> *Revelationes*, I, VI. 49.

<sup>330</sup> Objawienia Brygidy miały wielki wpływ na średniowieczną pobożność i sztukę (por. E. Male, *L'Art religieuse de la fin fu Moyen Age en France*, Paris 1908, s. 80-81, 118, 125, 128). Do dziś przetrwały niektóre formy pobożności związane ze św. Brygidą, np: 1) różaniec św. Brygidy z dołączonymi odpustami (por. B. Beninger, *Les indulgences*, I, Paris 1925, s. 457-460; 2) praktyka 7 „Ojciec nasz” i 7 „Zdrowas” (por. G. Marsot, w: *Catholicisme*, t. II, kol. 2273; 3) 15 modlitw do męki Pańskiej, rozpowszechnione przez mnichów brygidów razem z objawieniami Świętej, obecnie uważanych za nieautentyczne (por. F. Vernet, *Bri-gitte de Suède (Sainte)*, w: *Diet. de Spir.*, t. I, kol. 1956-1957.

<sup>331</sup> *Revelationes*, I, I, 9.

dużo zawdzięcza *Reuelationes* Brygidy<sup>332</sup>, słusznie zwanej „mistyczką męki Pańskiej”.

## 8. Św. Katarzyna ze Sieny (ok. 1347-1380)

### a) Dane biograficzne

Tercjarka dominikańska, doktor Kościoła. Obdarowana wyjątkowymi łaskami już od dzieciństwa, wyróżniała się pobożnością i skłonnością do życia religijnego<sup>333</sup>.

Jej bliscy chcieli ją widzieć w zwykłym życiu światowym, i ona z posłuszeństwa poddała się temu. Z doświadczenia nauczyła się tego, czego i drugim potem życzyć będzie: „Stwórzcie sobie w umyśle komórkę, z której byście nigdy nie musieli wychodzić”. Ze swej strony dokonała już wyboru: „Jej izdebka nie będzie utworzona z kamieni ani z drzewa, lecz tylko ze znajomości samej siebie”<sup>334</sup>. W 1367 roku postanowiła wstąpić do tzw. mantellatek — świeckiego stowarzyszenia dominikańskiego<sup>335</sup>, chociaż pozostaje w rodzinie, cała oddana modlitwie i posługiwaniu chorym w szpitalu Scala i w leprozorium św. Łazarza.

Jej życie pokutne było nadzwyczajne: snu zażywała mało, bardzo słabo się odżywiała, biczowała się trzy razy dziennie, poza tym zawsze była na usługi chorych i skazańców.

Kiedy bywała w kościele, wpadała często w ekstazy, ale starała się nie robić z tego sensacji. Danym jej było znosić przeciwności i upokorzenia ze strony braci czy sióstr zakonnych (z pewnością nie była budującą postawa niektórych braci, którzy ją podczas ekstazy wyciągali z kościoła i pozostawiali na dziedzińcu własnemu losowi, na

<sup>332</sup> Por. P. Damiani, *La spiritualità di Santa Brigida di Svezia*, Firenze 1964, s. 108.

<sup>333</sup> Według tradycji Katarzyna urodziła się 25 marca 1347 r. Jej rodzinnym miastem była Siena. Ojciec, Jakub di Benincasa, zajmował się farbowaniem skór, matka, Lapa, była córką Nuccio Plagentiego, poety. Katarzyna była 24 dzieckiem, przedostatnim w rodzinie.

<sup>334</sup> Fawtier-Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris 1948, s. 60.

<sup>335</sup> Tak nazywano członkinie z powodu długiego czarnego płaszcza noszonego na białym habicie.

pośmiewisko...)). Dochodziło nawet do oczerniania jej, ale Święta znosiła to pogodnie i z męstwem ducha. Pan nagroził ją ukazaniem się jej z Dziewicą i innymi świętymi w nocy pod koniec karnawału 1367 roku i przekazaniem oblubieńczego pierścienia.

Szczególnym jej powołaniem był apostołat o szerokim zasięgu, z misją duchowego macierzyństwa. Tak utworzyła się wokół niej gromada uczniów, należących także do znaczniejszych rodzin sienieńskich. Nazywali ją „mama”, a ona dzieliła się z nimi radami i wskazówkami — również na piśmie, poprzez listy, które krążyły po Italii, a potem po całej Europie.

Ponieważ dawały o sobie znać postawy heretyckie rozpowszechnione w tym czasie, w razie potrzeby wkraczał zakon dominikański. Przed komisją zebraną we Florencji poddano Katarzynę egzaminowi co do jej prawowierności. Wyszła z tego bez szkody, chociaż wyznaczono jej kierownika duchowego w osobie Rajmunda z Kapui, byłego przełożonego w klasztorze Montepulciano i szeroko znanego ze swej wiedzy.

Katarzyna stała się znaną, ceniono ją i poszukiwano. Grzegorz XI chciał się nią posłużyć dla krucjaty przeciwko Tatarom. Wtedy święta przeniosła się do Pizy, by swym słowem, łącznie ze sprawianiem cudów, zachęcić do krucjaty. Właśnie w Pizie, gdy klęczała przed krzyżem w kościółku św. Krystyny, 1 kwietnia 1375 roku otrzymała stygmaty za pomocą jasnych promieni wychodzących z krzyża<sup>336</sup>.

Na arenie działalności politycznej i kościelnej Katarzyna zadebiutowała jako rozjemczyni w konflikcie między Florencją a papieżem Grzegorzem XI. Bardziej jednak leżało jej na sercu inne zadanie: skłonienie papieża do powrotu do Rzymu. W tym celu udała się do Awinionu, a przy spotkaniu z papieżem przełomem stało się odczytanie przez Katarzynę sekretu, który Grzegorz nosił spisany przy sobie: ślubu, który uczynił w dniu swojego wyboru. W tym odczytaniu rozpoznał wolę Bożą i 17 października 1376 roku przedsięwziął

<sup>336</sup> Stygmaty Świętej stały się później przedmiotem kultu, podobnie jak św. Franciszka z Asyżu. Co prawda powstała różnica zdań między dominikanami a franciszkanami w tej sprawie, która została rozstrzygnięta przez Urbana VIII w 1630 r. przez ścisłe określenie, że stygmaty św. Katarzyny nie były krwawiące, ale świetliste. Za jej życia pozostawały one niewidoczne, znane były tylko nielicznym wtajemniczonym. Natomiast po jej śmierci stały się widoczne dla wszystkich, jednak nie krwawe, ale świecące (por. F. Salvatore Atal, *L'Angelo della pace. Santa Caterina da Siena*, Lanciano 1947, s. 211, nota 11).



powrót do Rzymu. Cieszyła się z tego Katarzyna. Ona dopełniła tego, co rozpoczęła wielka Brygida ze Szwecji.

Później miała jeszcze okazję pomocy papieżowi (Urbanowi VI) w czasach zamętu wywołanego przez antypapieża Klemensa VII, wybranego przez kardynałów francuskich. Swoją powagą przyczyniła się do wypędzenia Francuzów z Rzymu. Później udało się jej w 1380 roku uśmierzyć rozruchy rzymskie wywołane przez intrygantów francuskich, uspokajając przy okazji wzburzenie ludu i uśmierając gniew samego papieża, i doprowadzając do pokoju między nim i rzymianami.

Z drugiej strony działalność zewnętrzna nie odciągała jej od życia kontemplacyjnego i od pobudzania do rozkwitu życia zakonnego u dominikanów, dzięki wspieraniu swym niezwykłym wpływem swego kierownika duchowego, brata Rajmunda z Kapui. Na kapitule generalnej zakonu optowała również za jego wyborem na generała. 12 maja 1380 roku został wybrany, jak tego pragnęła, ale ona przeszła już do Nieba 29 kwietnia tegoż roku.

W obliczu śmierci Katarzyna podsumowała swoją miłość Kościoła, w obronie którego walczyła: „Bądźcie przekonani — powiedziała do obecnych przy niej swych uczniów — umiłowani synowie, że odchodząc z tego świata, prawdziwie zużyłam i dałam swe życie w Kościele i dla Kościoła świętego, co uważam za największą łaskę”<sup>337</sup>.

## b) Pisma

Obejmują: zbiór listów, *Dialog* i modlitwy.

— Zbiór listów to łącznie 382 listy, z których 8 zachowało się w oryginale. Materialną redakcję listów zawdzięczamy jej sekretarzom, którzy pisali pod dyktandem, podczas gdy Święta często była w stanie ekstazy. Adresatami były osoby wszelkich klas społecznych: 14 listów jest do Grzegorza XI, 9 do Urbana VI, 11 do kardynałów, inne do biskupów, arcybiskupów; mnichów, braci, wiele do

<sup>337</sup> Cyt. w: A. Catorti Odasso, *Caterina Benincasa da Siena, Santa*, w: *Bibl Sanct*, t. III, kol. 1010.

rzządzających państwami, inne do rozmaitych osobistości. Najpiękniejsze — trzeba przyznać — były te do brata Rajmunda z Kapui, ojca jej duszy. De Santis nazwał te listy: „kodeks miłości chrześcijaństwa”. Pod względem literackim są wybitnym przykładem prozy XIV stulecia.

— *Dialog*, przez Katarzynę zwany *Księga*, jest jej arcydziełem, przez uczniów rozpowszechnionych pod różnymi tytułami: *Księga Boskiego objawienia*, *Księga* (albo *Dialog*) *o Boskiej nauce*. *Dialog o Boskiej Opatrzności*. Prawdopodobnie rozpoczęty 18 lipca 1378, na pewno ukończony w październiku 1378 roku. I tu Święta dyktowała w stanie ekstazy. Na łacinę został przełożony zaraz po ułożeniu.

— Modlitwy. Brat Bartłomiej Dominici przypomina okoliczności ich ułożenia: „Często też Katarzyna, będąc w stanie ekstazy na rozmowie z Bogiem, wypowiadała na głos modlitwy i prośby głębokie i pobożne. Modlitwy w większości zostały utrwalone na piśmie, słowo po słowie; niektóre przeze mnie, większość przez innych, gdy ona, jak powiedziano, wymawiała je głośno i wyraźnie”.

„Razem biorąc — co rzuca się w oczy — modlitwy Katarzyny są piękne i głębokie. Tchnie z nich jeszcze mocniej niż z innych pism umiłowanie przez świętą Kościoła i papieża”<sup>338</sup>.

### c) Duchowość

Cechy osobiste i oryginalność charakteryzują na wskroś duchowość Świętej, co jest konsekwencją jej własnego doświadczenia mistycznego i nadzwyczajnej chłonności duchowej. Przez swoją przynależność zakonną odzwierciedla ona duchowość dominikańską<sup>339</sup>, podczas gdy przez swe wybitnie uczuciowe usposobienie zbliża się bardziej do franciszkańskiej.

Jest zdecydowanie Świętą od nabożeństwa do Krwi Chrystusowej, albo jak mówiono bardziej dobitnie, „mistyczką Krwi Chrystusowej w Trójcy”<sup>340</sup>. Nie ma pisma, w którym by nie wspomniała o Krwi

<sup>338</sup> Tamże, kol. 1021.

<sup>339</sup> Por. A. Grion, *S Caterina da Siena. Dottrina e Fonti*, Cremona 1953; por. G. d' Urso, *Il pensiero di S. Caterina e le sue Fonti*, „Sapienza“ 7 (1954), s. 335-388.

<sup>340</sup> A. Catorti Odasso, dz. cyt., kol. 1024.

Chrystusa. Charakterystyczne jest częste na początku jej listów zdanie: „Piszę do was przez Jego Krew Najdroższą” albo powtarzająca się zachęta: „Wykąpcie się we Krwi Chrystusa Ukrzyżowanego”. W jednym z listów zwraca się dość szokująco do pewnej adresatki: „...z upragnieniem zobaczenia Cię wykąpaną i utopioną w najdroższej Krwi Syna Bożego”<sup>341</sup>. A powracając do chwili jej przełania: „Krew była wylana z rozpalonym do najwyższego stopnia ogniem”<sup>342</sup>. W związku z tym tematem w pismach Katarzyny rozkwitło słownictwo alegoryczno-mistyczne, które momentami wręcz szokuje: papież nazwany jest „klucznikiem”, który dzierży „klucze Krwi”, Kościół według niej miałby być „gospodą”, a kapłani „kelnerami” [rozdzielającymi ową Krew]<sup>343</sup>.

Duchowość Katarzyny jest całkowicie przeniknięta chrystocentryzmem, z zaznaczeniem, że przewyższa on chrystocentryzm szkoły, do której przynależała, tj. dominikańskiej.

Chrystus, mówi ona, jest „Słowem wcielonym, Księgą napisaną”, ale „pisaną na drzewie krzyża, nie atramentem, tylko krwią, i to wielkimi literami najśodszych i przenaświętszych ran swoich”<sup>344</sup>. Jest mostem łączącym świat z Niebem, pośrednikiem między człowiekiem a Bogiem. Jest „mostem poprzez swoje ciało”, z trzema szerokimi schodami wewnętrznymi (przebite nogi, otwarty bok, usta napełnione goryczą żółci i octu), mostem, który jest jedyną drogą do zbawienia rodzaju ludzkiego. Mówi do niej przedwieczny Ojciec: „Tobie również ukazałem stojący most i trzy schody powszechne utworzone dla trzech władz duszy [pamięć, rozum, wola]. Nie może mieć życia, kto po tych wszystkich trzech nie przejdzie, czyli że wszyscy mają być zgromadzeni w moje imię”<sup>345</sup>.

<sup>341</sup> *Epistolario*, red. M. Mattini, Roma 1979, list 73, s. 1171.

<sup>342</sup> *Epistolario*, tamże.

<sup>343</sup> Umyślnie nie uwzględniam tu mistycznej fenomenologii Świętej, co wymaga osobnego studium. Tutaj tylko podkreślam, spośród mistycznych objawów, którymi była obdarowana, picie krwi z boku Chrystusowego. Zjawisko jest prawdziwie mistyczne i naprawdę nie można go mylić z wydarzeniem materialnym! Nie rozumieją tego, niestety, pewni pseudonaukowcy, którzy mimo swej ignorancji w tym względzie wkraczają na teren mistyki. Ktoś, kto odważa się wyrokować na temat tych zjawisk bez znajomości kryteriów ich rozeznania, nieuchronnie schodzi na bezdroża.

<sup>344</sup> *Breviario della perfezione*, Firenze 1943, s. 80.

<sup>345</sup> *Dialog*

Właśnie taki — ukwiecony obrazami — jest zawsze jej język, który wzbogaca myśl Świętej, ukazując ją — jak dobrze zauważył F. Vandembroucke — „jako duszę gorącą, jak najgłębiej zjednoczoną z tajemnicą Krzyża, skąd spływa na świat Krew Odkupiciela”<sup>346</sup>. Mistyczne apogeum kultu Krwi Chrystusa streszczone jest w tym mocnym wyrażeniu: „Wtedy będziemy prawdziwie upojeni Jego Krwią, rozżarzeni, wchłonięci przez słodką Boską miłość; staniemy się czymś jednym z Nim”<sup>347</sup>.

Podstawową sprawą w ascetyce Katarzyny jest poznanie Boga i siebie samego, czego tak usilnie poszukiwał św. Franciszek z Asyżu w swojej modlitwie-prośbie: „Kim Ty jesteś, a kim jestem ja?”<sup>348</sup>. U Świętej to poznanie jest zawarte w formie wypowiedzianej przez Odwieczną Prawdę: „Wiedz, córko moja, że ja jestem tym, który jest, a ty jesteś tą, której nie ma”<sup>349</sup>. Poznawanie siebie zmierza u Katarzyny do uznania się przede wszystkim za nicość (aspekt negatywny), aby potem pojąć bycie sobą (przejście od nicości do bytu); „być sobą jako obraz Boży”, „być sobą odnowioną we Krwi Chrystusowej”<sup>350</sup>. Obraz tego dynamicznego poznania jest ujęty zwięźle w urywku jednego z listów do Rajmunda z Kapui, jej kierownika duchowego: „W głębi siebie trafnie poznajemy, że jesteśmy niebytem, lecz odnajdujemy nasze istnienie w Bogu, wiedząc, że On nas stworzył na obraz i podobieństwo swoje. A w poznaniu siebie odnajdujemy zarazem odrodzenie, którego Bóg nad nami dokonał, odradzając nas do łaski we Krwi Jedno rodzonego Syna swego”<sup>351</sup>.

Dynamika poznania Boga i siebie — według Świętej — wyraża się konkretnie w pobudzeniu całego orszaku cnót z pokorą u podstaw, a miłością na ich szczycie. I tu pojawia się temat narodzin cnót, zależnych od modlitwy jako od swej matki: modlitwa prawdziwie — mówi Święta — „poczyzna i rodzi cnoty w duszy”.

Początek duchowej wędrówki widzi Katarzyna w kluczu trynitarnym. I to jest jej cechą najbardziej charakterystyczną, że tę myśl

<sup>346</sup> *Spiritualita del Medioevo* (tłum. włoskie), Bologna 1969, s. 316.

<sup>347</sup> *Epistolario*, red. E. Dupré, Roma 1940, s. 26.

<sup>348</sup> *Kwiatki św. Franciszka*.

<sup>349</sup> *Dialog* 10.

<sup>350</sup> Por. *Dialog* 13, 23, 46, 51, 167; *Epistolario*, 41, 153.

<sup>351</sup> *Epistolario*, list 102, s. 1263.

wysławiając głosem modlitwy. Urywek pewnej jej modlitwy rozta-  
cza całą programową panoramę: „O wieczny Boże, w Twoim świe-  
tle ujrzałam, ile podobieństwa dałeś z siebie Twemu stworzeniu;  
widzę, żeś je umieścił jakby w kole, tak iż w którejkolwiek części  
przebywa, zawsze w nim się znajduje. Gdy usiłuję w Twoim świe-  
tle poznać istnienie, którym nas obdarzyłeś, widzę, że dałeś nam  
zgodność z obrazem i podobieństwem Twoim, uczestnictwo w To-  
bie, Odwieczna Trójco, za pomocą trzech władz duszy. Gdy patrzę  
na Słowo, przez które zostaliśmy odrodzeni do łaski, widzę, żeś się  
upodobnił do nas, a my do Ciebie przez zjednoczenie, któregoś  
Ty, Boże wieczny, dokonał z człowiekiem. A gdy się zwracam do  
duszy, oświeconej przez Ciebie, Światło Prawdziwe, widzę, że ona  
ma przebywanie w Tobie zgodnie z nauką Twej Prawdy — i w ogóle,  
i w szczególności, czyli w poszczególnych cnotach, które są wypróbo-  
wane przez miłość wziętą od Ciebie, w Twoim świetle. A tą miło-  
ścią jesteś Ty. Stąd dusza, która przez miłość idzie za nauką Twej  
Prawdy, staje się drugim Ty przez miłość”<sup>352</sup>. Oto mistyczna tożsa-  
mość, szczyt świętości!

Rzuciwszy spojrzenie na początek człowieka, Święta widzi go  
w Trójcy jakby w kwiecistym ogrodzie albo na bezmiernym mo-  
rzu, z przeznaczonym mu powrotem, od którego nie powinien się  
uchylać: ogrodzie Twego łona zamknięty został człowiek, o Oj-  
cze wieczysty; Tyś go wydobył ze świętej Twej myśli jak kwiat obda-  
rzony trzema władzami duszy i w każdej z nich zasadziłeś roślinę,  
byśmy mogli owocować w Twoim ogrodzie w czasie powracania  
do Ciebie z owocem, który nam dałeś. I powróciłeś do duszy, na-  
pełniając ją Twym szczęściem, w którym dusza zanurzona jest jak  
ryba w morzu, a morze w rybie”<sup>353</sup>.

Święta przeżywa wizję tajemnicy i odczuwa w swoim doświad-  
czeniu bezmierne horyzonty w jej mądrościowym smakowaniu, któ-  
re jednak nie zaspokajają głodu i pragnienia tej tajemnicy, ale nawet  
w tym nasycaniu jeszcze bardziej rozpala się: „Nasycając się, du-  
sza moja w tej głębi nie czuje sytości, gdyż zawsze czuje głód Cie-  
bie, Odwieczna Trójco, pragnąc zobaczyć Ciebie przez Twe światło

<sup>352</sup> *Le Orazioni* red. G. Cavallini, Roma 1978, s. 238.

<sup>353</sup> Tamże.

i w Twoim świetle”. „O Trójco wieczysta, ognisko i bezmiarze miłości, rozprosz już chmurę mojego ciała! Poznanie, które mi dałeś o sobie w Twej Prawdzie, zmusza mnie do pragnienia, by zrzucić ciężar mego ciała, oddać życie na uwielbienie i chwałę Twego imienia, gdyż zakosztowałam i zobaczyłam Cię w świetle umysłu, w Twoim świetle, Odwieczna Trójco i piękności całego stworzenia”<sup>354</sup>.

Słowa te, niewątpliwie oparte na osobistym doświadczeniu, ukazują całe życie mistyczne Katarzyny na jego najwyższych szczytach, w trudzie poszukiwania bez wytchnienia: „Ty, Trójco odwieczna — mówi Święta — jesteś morzem głębokim, w którym im więcej poszukuję, tym więcej znajduję, a im więcej znajduję, tym więcej w Tobie szukam”<sup>355</sup>.

W innym obrazie poznania mistycznego Święta opisuje przedziwne zjawiska w zetknięciu z Bogiem Trójjedynym, od którego dusza otrzymuje nowe szaty i przystraja się w transcendentną wielkość, a wszystko to wyrażone jest językiem tak przejrzystym, że się przezeń łatwo odczuwa, co ona przeżywa w swej duszy: „O przepaści, o Bóstwo odwieczne, o niezgłębione morze! Cóż więcej dać mi możesz, gdy siebie samego dajesz? Ty jesteś ogniskiem, które płonie zawsze i nigdy nie gaśnie; Ty jesteś ogniem, który swoim żarem spala wszelką miłość własną duszy; Ty jesteś ciepłem, które usuwa wszelką oziębłość. Ty oświecasz; w Twym świetle dałeś mi poznać Twoją prawdę. Ty jesteś światłem ponad wszelkie światła, w którym to świetle dajesz oku umysłu światło nadprzyrodzone w niezwyklej obfitości i doskonałości. Ty rozjaśniasz światło mej wiary, w której to wierze widzę, że ma dusza posiada życie i w tym świetle otrzymuje Ciebie, Światło (...). Prawdziwie światło to jest morzem, gdyż dusza pływa w Tobie, Morze spokojne. Odwieczna Trójco, wodo niezmacona. (...) Ona jest zwierciadłem, w którym Ty, wieczna Trójco, dajesz mi poznać, że kiedy przeglądam się w tym zwierciadle, trzymając je ręką miłości, odbija mnie ono w Tobie, mnie, która stworzeniem Twoim jestem, i Ciebie odbija we mnie na mocy zjednoczenia Bóstwa z człowieczeństwem. W tym świetle poznaję i przedstawiam sobie Ciebie, najwyższe i niezmiernie Dobro, Dobro niepojęte, Dobro nieoce-

<sup>354</sup> *Dialog*

<sup>355</sup> Tamże.

nione, Piękności ponad wszelkie piękno, Mądrości ponad wszelką mądrość, Mądrości sama w sobie (...). Okryj mnie, okryj sobą, Prawdo odwieczna, tak bym to śmiertelne życie przetrwała w szczerym posłuszeństwie i ze światłem najświętszej wiary, którym to światłem, wydaje się, upajasz wciąż na nowo moją duszę”<sup>556</sup>.

Oto opisowa panorama poznania mistycznego, której echem druga panorama: cielesnej ekstazy (albo zawieszenia zmysłów w czasie duchowej ekstazy), podczas której dusza cała zostaje porwana do Boga. To zjawisko zostanie później znakomicie przedstawione przez mistrzynię fenomenologii mistycznej św. Teresę od Jezusa, a także, w sposób bardzo wyrazisty, w opisie zachowania się św. Józefa z Kupertynu, „świętego wzlotów”<sup>557</sup>. Sw. Katarzyna prezentuje ten szczególny fenomen zgodnie ze słowami Pana: „Zbierzcie i zjednoczcie wszystkie razem wasze władze, zanurzcie je i zatopcie we Mnie, zagubcie ciało i zmysły, by oko, patrząc, nie widziało, ucho, słuchając, nie słyszało, język, mówiąc, milczał (...), ręka, dotykając, nie dotykała, nogi, idąc, jakoby nie szły; wszystkie członki ciała niech będą związane i zajęte więzami i uczuciem miłości. Przez to związane niech staną się poddane rozumowi i złączone z uczuciem duszy, by jakby wbrew swej naturze wszystkie razem wołały do Mnie, odwiecznego Ojca, że pragną być oddzielone od duszy, a dusza od ciała”<sup>558</sup>.

Duchowość Katarzyny jest wybitnie trynitarna i chrystocentryczna, ale i w najwyższym stopniu kościelna w całym zakresie działania, widzenia i życia, zarówno w wymiarach duchowych, jak i społecznych. Urywek z *Dialogu* odsłania niezmierny wymiar miłości Jezusa – na wszystkich poziomach — do Kościoła, Jego oblubienicy: „Nie przestańcie podrzucać Mi — [to słowa Jezusa] — kadzidła wonnych modlitw o zbawienie duszy, gdyż Ja chcę okazywać miłosierdzie światu, a tymi modłami, potem i łzami obmywać twarz oblubienicy mojej, czyli Kościoła świętego”<sup>559</sup>.

<sup>556</sup> Tamże, 167.

<sup>557</sup> „Dusza — mówi zwięźle św. Józef z Kupertynu — jest jakby królową, którą otaczają jej dworki, czyli zmysły, na komnatach króla, którym jest Bóg., dokąd gdy On przyjdzie, wchodzi i ona, ale dworki, czyli zmysły, pozostają na zewnątrz, gdyż duch, zajęty z Królem Stworzycielem, w żaden sposób się nimi nie zajmuje”.

<sup>558</sup> *Dialog* 79.

<sup>559</sup> *Dialog* 88. Szersza refleksja nt. Kościoła w myśli Katarzyny ze Sieny w: „Ephem. Carmel.” 17 (1966), s. 231-286.

Także w pewnej modlitwie całkiem osobistej Katarzyna ujawnia, przez swe bezpośrednie wyznanie, niepokój i pasję miłości, która ją spalała za Kościół: „O wieczny Boże, racz przyjąć ofiarę mego życia w tym mistycznym ciele, jakim jest Kościół święty. Ja nie mam nic do dania jak tylko to, co Tyś mi dał. Weź więc moje serce i wyciśnij je na twarzy tej Twojej oblubienicy”<sup>360</sup>.

Całkiem specjalną uwagę trzeba tu poświęcić nabożeństwu Świętej do Madonny, „Maryi słodkiej”, według nagłówka jej listów. Zatrzymam się na jej modlitwie do Dziewicy w dniu Zwiastowania, będącej istnym poematem teologicznym o miejscu Dziewicy w Trójcy, w pełni w Niej żyjącej, o jej wyniesieniu na Matkę Słowa Wcielonego, a także o Jej relacji z ludzkością, z którą jest wielorako związana: „O Maryjo, świątynio Trójcy, nosicielko ognia, przekazicielko miłosierdzia (...), ziemió żyzna (...), nowa roślino (...), naczynie pokory. Ty, o Maryjo, jesteś księgą, w której zapisana jest nasza reguła. W Tobie zapisana jest mądrość Ojca wiecznego. W Tobie objawia się męstwo i wolność człowieka (...). Do ciebie został posłany anioł, by Ci zwiastował tajemnicę Bożego postanowienia (...). Do łona Twego nie zstąpił Syn Boży, zanim Ty nie zgodziłaś się na to wołanie Twoją. Oczekiwał pod drzwiami Twej woli, byś Mu otworzyła (...). Pukało, o Maryjo, do drzwi Twoich Bóstwo odwieczne”<sup>361</sup>. Trzeba by przebiec wszystkie jej pisma, aby móc z konkretnych wyrażeń odczytać jej maryjną duszę. Wzywała obecności „słodkiej Matki Maryi”, wpadała w ekstazę przy rozważaniu, że Chrystus przyszedł przez Nią: „O, błogosławiona i słodka Maryjo, Tyś nam dała kwiat — słodkiego Jezusa”<sup>362</sup>. Wzruszało ją wspomnienie Jej miłości ku nam w czasie męki Chrystusa i powoływała się na zdanie mistrzów wychwalające miłość Maryi aż do nieprawdopodobieństwa: „Mówią Doktory dla ukazania niezmiernie miłości Maryi, że sama zmieniłaby się w drabinę, by wnieść na krzyż swego Syna, gdyby nie było innego sposobu”<sup>363</sup>.

<sup>360</sup> *Epistolario*, s. 175.

<sup>361</sup> *Pregbiere ed elevazioni*, s. 147.

<sup>362</sup> *Epistolario*, s. 1701.

<sup>363</sup> Tamże.



## d) Obecność w historii

Aktualność Katarzyny ze Sieny w historii związana jest z jej fascynującą świętością, z jej pismami przenikniętymi mądrością i żarliwością, z jej wyjątkową działalnością kościelną. Wybitne osobowości wśród prowadzących życie duchowe w Kościele poddały się jej urokowi, a wśród nich: bł. Joanna z Portugalii, córka Alfonsa V; bł. Małgorzata z Savoi; bł. Kolumba z Rieti, apostołka Portugalii; bł. Hosanna Andreasi, „wybitny kwiat literatury włoskiej z czasów katolickiej reformy” (M. Petrocchi); bł. Łucja z Narni; św. Katarzyna Ricci; św. Róża z Limy.

Również nadawane jej tytuły świadczą, że wpisała się do historii: Pius IX wybrał ją na współpatronkę Rzymu, św. Pius X ogłosił ją patronką żeńskiej Akcji Katolickiej, Pius XII ogłosił ją pierwszorzędną patronką Włoch razem ze św. Franciszkiem z Asyżu, Pius XII mianował ją drugorzędną patronką włoskich stowarzyszeń szpitalnych i wreszcie Paweł VI ogłosił ją doktorem Kościoła.

A oto inne jeszcze wybitne postacie warte wspomnienia w tym rozdziale:

- Bł. Dorota z Mątowów (+1394), jedna z wielkich mistyczek w linii mistyki oblubieńczej. O niej bardziej szczegółowo w rozdz. XI: *Duchowość poza szkołami w XIII i XIV wieku*.
- Bł. Julianna Norwich (+1420), znana mistyczka angielska. O niej obszerniej w rozdz. VIII: *Duchowość angielska*.
- Św. Katarzyna z Bolonii (1463), mistyczka w zakonie klarysek, o której już była mowa przy omawianiu mistrzów franciszkańskich (rozd. III).

## 9. Bł. Kamila Baptysta z Varano (+1524)

### a) Dane biograficzne

Urodzona w Camerino 9 kwietnia 1458 roku z księcia Juliusza Cezara Varano (+1502) i szlachcianki Cecchiny di Mastro Giacomo, w świecie nosiła imię Kamila, zmienione potem w zakonie na Baptystę.

Jej dzieje duchowe dochodzą do głosu, gdy miała osiem lub dziesięć lat, wskutek wydarzenia, które zaważyło na całym jej życiu. Otóż któregoś razu słuchała kazania o męce Chrystusa, głoszonego przez franciszkanina obserwanta Dominika z Leonessy (+1497), który zaproponował swoim słuchaczom, wśród nich małej Kamili, ofiarę dla Chrystusa: „jednej jedynej łezki dla uczczenia pamięci męki Chrystusa w każdy piątek”<sup>364</sup>. To postanowienie stało się dla Kamili ślubowaniem; zdecydowała ona, by całe jej życie było „jednym Wielkim Piątkiem”<sup>365</sup>.

Miała warunki do zdobycia wysokiej kultury humanistycznej, ale jej serce trzymało się z dala od wszelkiego powabu światowego, gdyż już od samego dzieciństwa podbił je Chrystus.

W wieku 23 lat, po przewyciężeniu sprzeciwów rodziny, wstąpiła do surowego klasztoru klarysek w Urbino (14 listopada 1481) razem z kuzynką Gerindą, „nie z bojaźni przed piekłem jak jakiś niewolnik — zapewni potem — nie z widokiem na nagrodę jak jakaś grzesznica, ale jako córka i oblubienica ukochana miłością Ukrzyżowanego Jezusa”<sup>366</sup>, by przez to ofiarować Mu „miłość za miłość, cierpienie za mękę, krew za krew i śmierć za śmierć”<sup>367</sup>. Trochę później wyrazi swą bezwarunkową miłość paradoksalnym zwrotem: „Możesz mnie nawet do piekła posłać, na które zresztą zasługuję, pod warunkiem, że będę Cię tam miłować”<sup>368</sup>. Była duszą bezkompromisową, ukierunkowaną ku miłości oblubieńczej.

<sup>364</sup> *Vita spirituale*, w: *Le opere spirituali*, red. G. Boccanera, Iesi 1958, s. 10.

<sup>365</sup> Tamże, s. 59.

<sup>366</sup> *Istruzione al discepolo*, w: *Le opere spirituali*, s. 181.

<sup>367</sup> Tamże.

<sup>368</sup> *Trattato della purità del cuore*, tamże, s. 262.

Po pewnym czasie wraz z ośmioma współsiostrami przeszła z klasztoru w Urbino do Camerino. Założyły tam nowy klasztor klarysek, w którym była wielokrotnie wybierana na opatkę.

Cały czas w sposób bardzo bolesny dręczyły ją liczne próby bądź to wewnętrzne (oschłość, pokusy, ciemności ducha) bądź też zewnętrzne (słabe zdrowie, przykrości). Wystarczy wspomnieć tutaj niezmierny ból wskutek tragicznych wydarzeń związanych z buntem wywołanym przez Cezarego Borgię (1502), w czasie których doszło do zabicia jej ojca i trzech braci. Kamila znosiła wszystko z wielkim pokojem ducha, aż do modlenia się za zabójców drogich jej osób.

Hojnie obdarzona przez Pana szczególnymi łaskami mistycznymi i głęboką kontemplacją, mogła wyczytać w ludzko-Boskim sercu Chrystusa „złotymi, dużymi i odświętnymi literami” wypisane: „Kocham cię, Kamilo”<sup>369</sup>. Później to mistyczne wydarzenie utrwaliła dla pamięci w krótkim powiedzeniu: „Nosi mnie zapisaną w sercu”<sup>370</sup>.

Zmarła w Camerino 31 maja 1524 roku. Grzegorz XVI zatwierdził jej kult 7 kwietnia 1843 roku, zaś Leon XIII 19 grudnia 1878 r. zarządził wznowienie procesu kanonizacyjnego.

## b) Pisma

Kamila pozostawiła pokaźną spuściznę pism duchowych zarówno prozą, jak i wierszem, w języku łacińskim, cennych przez swą treść, ale też podziwianych za ich styl literacki, tak że uważa się ją za „pisarkę bezwzględnie oryginalną”<sup>371</sup>. Według krytycznego wydania sporządzonego przez Jakuba Boccanera przyznaje się błogosławionej 22 pisma, których spisanie, jak to ona sama stwierdza, było podyktowane przez posłuszeństwo wewnętrznemu nakazowi.

Wśród tych pism wymienia się szczególnie: a) *Traktat o duchowych mękach Jezusa* (wydany pierwszy raz jeszcze za życia Błogosławionej,

<sup>369</sup> *Vita spirituale*, s. 39.

<sup>370</sup> Tamże.

<sup>371</sup> P. Bargellini, wstęp do: *Le opere spirituali della B. Camilla Balista da Varano*, s. VI.

w Neapolu, w 1498 roku), prawdziwe arcydzieło, które w ośmiu obrazach dokonuje przeglądu cierpień duchowych Pana; są tu obecne oświecenia wewnętrzne i przemyślenia piszącej, a styl oscyluje między kontemplacyjnym a refleksyjnym; b) *Wspomnienia o Jezusie* (napisane w 1483 roku); c) *Życie duchowe* (1491), które jest autobiografią Błogosławionej od roku 1466 albo 1468 do 1491, „klejnot literatury i życia wewnętrznego”<sup>372</sup>; d) *Pieśń o widzeniu Chrystusa* (1479-1491), wierszami (dwieście czterdzieści jedenastozgłoskowców), poemat bogaty w uczucie względem Boskiego Oblubieńca; e) *O szczęśliwym przejściu błogosławionego Piotra z Mogliano* (1491); f) *Pouczenia dla ucznia* (1501), być może Jana z Fano, brata obserwanta, który w owym czasie został jej nowym kierownikiem duchownym; g) *Wizje św. Katarzyny z Bolonii* (1502 albo 1512); h) *Traktat o czystości serca* (1521), ostatnie z jej ważniejszych pism, w tonie wybitnie mistycznym.

### c) Duchowość

Mistyczka, żyjąca na przełomie piętnasto- i szesnastowiecznego odrodzenia, Kamila wykazuje się dziedzictwem doświadczenia duchowego po wspólnej linii mistyki oblubieńczej, ale z cechami wyraźnie osobistymi, w stylu św. Klary z Asyżu.

Przez swoją głębię osobistą i kulturalną i przez duchową wartość swych pism zaliczana bywa do najwybitniejszych postaci w chrześcijańskiej mistyce. O autentyczności jej świata doznań świadczy m.in. niezwykła i godna podziwu równowaga jej psychiki i ducha, potwierdzona dziejami jej życia. Chociaż wzrastała w dworskim środowisku, potrafiła zachować serce dziewicze, pełne wolności ducha i prostoty, zdolne do wielkich wyrzeczeń z miłości, co ją stawia poza zasięgiem ograniczenia i ciasnoty właściwej anomaliiom psychicznym. Kamila zajmuje wyjątkowe miejsce w dziedzinie mistyki istoty, aczkolwiek może budzić zainteresowanie również na polu fenomenologii mistycznej, chociaż nie zajmuje się wprost, przynajmniej w swoich pismach, owym „obrysem” mistyki, jakim są zjawiska mistyczne. Najbardziej wybijającą się cechą jej duchowości

<sup>372</sup> M. Sticco, wstęp do edycji: *Vita e pensiero*, Milano 1944, s. XXXI.

jest bez wątpienia chrystocentryzm, i pod tym względem odzwierciedla ona duchowość franciszkańską. Jej pisma, zwłaszcza: *Traktat o duchowych mękach Jezusa*, *Wspomnienia o Jezusie*, *Rozważania o męce Pana naszego* i utwory poetyckie: *Pieśń o widzeniu Chrystusa* i *Rozważając Jezusa ukrzyżowanego* (poemat po łacinie), są świadectwami poniekąd autobiograficznymi jej miłości do Chrystusa, jej dążności do utożsamienia się z Nim.

Kontemplacja cierpień Chrystusa skłania ją do osobistej refleksji: „Kto Cię ukrzyżował? Ja! Kto Cię biczował przy kolumnie? Ja! Kto Cię cierniami ukoronował? Ja! Kto Cię napoił octem i żółcią? Ja!...”<sup>373</sup>. Myśl o krzyżu nie może pozostać bezpłodna, ale ma pobudzać do naśladowania Chrystusa, który — jak w innym miejscu powiedziała mistyczka z Varano — „lubi tym, co się do Niego upodabniają, dawać serce szczodre, wielkoduszne i o szerokich horyzontach, aby mógł się w nim swobodnie przechadzać Król życia wiecznego”<sup>374</sup>.

Ten duchowy dynamizm kontemplacji krzyża jest wyraźnie ukazany w *Rozważaniach o męce Pana naszego*, w programowym wymiarze chrystocentrycznym, który obejmuje całe życie duchowe. Bł. Kamila Baptysta tu się niejako fotografuje: „Wszelka dusza służąca Jezusowi Chrystusowi, która pragnie Go naśladować i mieć Go za wzór i przykład swego życia, jest zobowiązana działać w tym samym duchu, w jakim działał sam Syn Boży, którego suwerenna i «nadmierna» miłość skłoniła do śmierci za nas na krzyżu i wycierpienia najbardziej gorzkich mąk. A kto to rozważa i okazuje za to, jak należy, odpowiednią wdzięczność, rozplływając się w najśłodszych, a zarazem najbardziej gorzkich łzach, zostanie obmyty nie tylko ze wszystkich swych błędów i grzechów [aspekt negatywny ascezy chrystocentrycznej], ale zostanie równocześnie ozdobiony i ubogacony wszelką cnotą [aspekt pozytywny tejże ascezy]. I tak, odrzuciwszy precz od siebie światowe uczucia, zakocha się jedynie w naszym Zbawicielu Jezusie Chrystusie, a przez gorące i serafickie pragnienia wszystko w nim zostanie przemienione [epilog chrystocentrycznej drogi]. Będzie nawet często nawiedzany i oświecany przez niebiańskie dary

<sup>373</sup> *Trattato dei dolori mentoli di Cristo*, s. 167.

<sup>374</sup> *Istruzione al discepolo*, s. 181.

i łaski, uwolniony od wielu pokus, umęczeń i smutków, zostanie podniesiony do stanu duchowego spokoju i pocieszenia, wzrastając ciągle w miłości do Boga [faza mistyczna chrystocentrycznego pielgrzymowania]. I wszystko przychodzić mu będzie łatwo, jeśli uprawiać będzie to błogosławione i pobożne ćwiczenie do męki Jezusa Chrystusa, pobożnie się zastanawiać, rozważać, niejako przeżuwać w ten sposób, jak to poniżej napisano<sup>375</sup>.

W innym dziele: *Wspomnienia o Jezusie* dotyka bezpośrednio tego mistycznego finału kontemplacji krzyża: „Rozważ, że Bóg chce ciebie samiutkiej, ogołoconej na łożu krzyża, na którym to przenajświętszym łożu chce z tobą dopełnić świętego i duchowego małżeństwa i oblubieńczych zaślubin przez miłość i cierpienie, mówiąc za ukochaną oblubienicą z Pieśni nad Pieśniami: *Mój miły jest mój, a ja jestem jego; on stada swe pasie wśród lili* [Pnp 2,16], czyli pasie je wśród lili przelicznych cierpień<sup>376</sup>. Słownictwo jest wzięte ewidentnie z mistyki oblubieńczej i po linii duchowości chrystocentrycznej.

Ale pismo, które obszerniej i bardziej bezpośrednio odnosi się do tematyki oblubieńczych zaślubin, jest przy tym ostatnim z większych jej pism, to *Traktat o czystości serca*, spisany na trzy lata przed jej śmiercią, dzieło teologiczne, a zarazem odbicie jej dojrzałości duchowej. Traktat składa się z 18 rozdziałów, ale tematykę mistyczną rozważają dwa: dwunasty i trzynasty. Pierwszy zajmuje się oświeceniem umysłu, a drugi rozpaleniem przez „ogień seraficzny”. Te dwa tematy są częścią szerszej rozprawy: o uświęceniu trzech władz duszy — pamięci, umysłu i woli. Uświęceniem pamięci zajmuje się właściwie rozdział XI, podczas gdy rozdział XII, uzupełniając to poprzedzające działanie uświęcające, odnosi się bezpośrednio do uświęcenia umysłu przez oświecenie. Jest ono światłem, które się rozlewa w trzech ważnych kierunkach: ku Bogu, ku samemu sobie i ku bliźnim. Światło to Błogosławiona zwie „cherubicznym”. Jego rezultatem jest „seraficzne rozognienie” prowadzące ku mistycznym zaślubinom duszy, opiewanym przez Błogosławioną językiem symbolicznym: „O niewymowna łasko, o niewymowne zespolenie! — takie jest to zespolenie w «Boskie małżeństwo», które przeprowa-

<sup>375</sup> *Considerazioni mila Passione di nostro Signore*, s. 305.

<sup>376</sup> *I Ricordi di Gesu*, w: *Le opere spirituali*, s. 139.

działa Boska natura, łącząc się z ludzką. Przybywajcie, zakochani, na wesele Oblubieńca niepokalanego, *posilajcie się, przyjaciele, i upajajcie się najdrożsi* [Pnp 5,1], pożywajcie, przyjaciele szlachetnego Oblubieńca, i pijcie wino miłości; wy, głupi, spróbujcie choć trochę tego wina, a wy, doskonali, pijcie go do syta, upijcie się na weselu Króla Najwyższego! O córki syjońskie, o dusze kontemplacyjne, które pragniecie skosztować i pojąć, jak słodki i piękny jest ten Oblubieniec, wyjdźcie teraz myślą z tego padołu nędzy i łez, kontemplujcie tego kochającego pokój Salomona<sup>377</sup>: Chrystusa Jezusa ukoronowanego aureolą, którą Mu na głowę nałożyła Jego matka, czyli miłość, którą to aureolę nosił i dalej nosi<sup>378</sup>.

Śpiew ten — widać to — cały przeplatany jest nawiązaniami do Pieśni nad Pieśniami, którą Błogosławiona tłumaczy genialnie, opierając się na własnym doświadczeniu. Jest to wyśpiewywana mistyczna idylla, gdzie pod oblubienicą Chrystusa rozumie się „święty Kościół”, a w Nim każdego wiernego: „O, jakże dobrym Kościołem jest każdy wierzący chrześcijanin — mówi mistyczka z Varano — u którego za ołtarz służy serce, a kapłanem jest Chrystus! I gdy będziemy mieć w pamięci, że On z miłości do tego Kościoła został poranny, wzgardzony, cierniem ukoronowany i umarł na krzyżu, to bardzo łatwo zrozumiemy, jak drogi Mu jest taki Kościół. Przez takie rozważanie i my się w nim [Kościele] zakochamy i stanimy się niespokojni i zatroskani o jego zbawienie jak o swe własne<sup>379</sup>. Każdy wierny, będący Kościołem Chrystusa jako jego Oblubieńca, powinien ze swej strony odczuwać niepokój Oblubieńca o zbawienie wszystkich, widząc w każdym Kościele Chrystusa, który winien ogarnąć należyty staraniem o jego zbawienie jak o swoje własne. Taka jest kościelna postawa miłości, która nie zna granic. Ale jej źródłem jest sam Chrystus: „O Siewco wszelkiej czystej miłości — woła Błogosławiona — oto przed Tobą masz biedną duszę, pod wpływem Twej łaski aż roztapiającą się od pragnienia kochania swego bliźniego, którego zbawienia pragnienie tak dręczące Ty odczuwałeś na drzewie świętego krzyża<sup>380</sup>”.

377 Aluzja do etymologii imienia Salomona: szalom = pokój (przyp. tłum.).

378 *Trattato della purità del cuore*, s. 253-254.

379 Tamże, s. 260.

380 Tamże.

Wynik tych rozważań wyraża się w wezwaniu, które potwierdza całkowite oddanie siebie, wyrażone symbolicznym słownictwem: „Oto teraz z pomocą Bożą dokonałam dobrowolnego ofiarowania. Pan Bóg niech użyczy wszystkiego, czego zechce, temu, który należyście złoży tę ofiarę, a jego ofiara niech wzrośnie i niech zstąpi na nią ogień Boskiej miłości, który ją strawi, podobnie jak ogień materialny zstąpił z nieba i strawił ofiarę Salomona, a Boży majestat niech tak napełni umysł ofiarującego, żeby już tam nie znalazło się miejsce dla żadnej innej rzeczy”<sup>381</sup>.

I to jest zakończeniem tej mistycznej podróży, którego Kamila Baptysta życzy każdemu człowiekowi jako powszechnego celu (chciałoby się powiedzieć: jako powszechne powołanie do mistyki), a czego ona już doświadczyła z własnych przeżyć, co wynika z tonu tego fragmentu, jakby urywka autobiograficznego z najbardziej rozwiniętego okresu jej życia. Daje do myślenia, ile byśmy się mogli od niej nauczyć, gdyby jej *Życie duchowe*, jej prawdziwa autobiografia, zostało doprowadzone aż do jej śmierci. Niestety, jak w przypadku każdej wybranej duszy, to co najlepsze z wewnętrznego doświadczenia, pozostaje opieczętowane milczeniem, które zostanie przerwane dopiero w Niebie.

<sup>381</sup> Tamże, s. 262-263.



## ROZDZIAŁ 8

### Duchowość angielska (w. XIV-XV)

Duchowa szkoła mistyków angielskich XIV wieku łączy się z tradycją, która bierze początek w XIII wieku, przez tzw. regułę zamkniętych (*Ancren Riwle*) — formę życia zakonnego przeznaczoną nie dla zakonników żyjących we wspólnocie, ale dla laików dążących do świętości w życiu pustelniczym. Choć w tym okresie istniało wiele klasztorów, i to gorliwych, zjawisko to powstało jako dążenie „indywidualistyczne i antyzakonne, a nawet pozahierarchiczne”<sup>382</sup>, co wynika z duchowych dzieł tego czasu. *Reguła zamkniętych Anglii*, sięgająca ok. 1280 roku, jest prawdopodobnie dziełem pustelnika o nazwisku Gauthier, kanonika augustiańskiego, ma charakter praktyczny i jest przeznaczona do użytku laików. Po tej samej linii idzie *Zwierciadło zamkniętych*, gdzie uwzględnione są pobudki powołania dla „zamkniętych”: życie bez skrępowania (*iuxta libitum*), pragnienie pokuty, unikanie okazji do grzechu, możliwość kontemplacji<sup>383</sup>. W tym nurcie ukierunkowania duchowego pozostają omawiani tu angielscy mistycy wieku XIV: Ryszard Rolle z Ampole (+1349), Anonim, autor *Chmury niewiedzy* (*The Cloud of Unknowing*), Walter Hilton (+1396), Julianna z Norwich (+ ok. 1420).

<sup>382</sup> F. Vandenbroucek, *Spiritualità del Medioevo* (tłum. włos.), Bologna 1969, s. 317.

<sup>383</sup> Tamże.

## 1. Ryszard Rolle z Ampole (+ 1349)

Niewiele wiadomo z jego młodości, ale zdaje się, że studia ukończył na Sorbonie (Paryż) w 1318 roku, uzyskując tytuł magistra teologii, ale to nie jest pewne. Po powrocie do Anglii ok. 1326 roku miał się oddać życiu eremickiemu przez pokutne ćwiczenia i modlitwę. Był obdarzony łaskami mistycznymi, które spisywał.

Napisał po łacinie i po angielsku różne rozważania o życiu duchowym. W swej nauce przypominał św. Bernarda, Ryszarda od św. Wiktora oraz innych wcześniejszych mistyków. Wśród jego pism wymienia się następujące: *Ogień miłości*, *Forma doskonałego życia*; *Słodycz miłości*, która jest autobiografią i obroną osobistego życia autora; *Porwana życia*, w której opisuje drogę oczyszczającą, kładąc nacisk na konieczność zupełnego rozbratu ze światem i walki z przeszkodami, a ze swego doświadczenia przedstawia, jak wielkie próby niesie ta droga ze sobą; *Pieśń miłości o błogosławionej Dziewicy*, komentarz do pierwszych wierszy Pieśni nad Pieśniami.

Autor przedstawia, jak po przykrym okresie oczyszczenia, do której to przykrości przyczyniają się także sprzeciwy ze strony wiernych przyjaciół, wkracza się w oświecenie, w którym wyróżnia trzy stany, które określa jako zapał, śpiew i słodycz. Zapał to wzrastanie miłości na wzór rozpalającego się ogniska; śpiew duszy to wystawianie Boga przez pełen zapału umysł; słodycz to wynik działania w duszy poprzedzających czynników. W końcu mówi o „porwaniu”, którego rozróżnia dwa rodzaje. Pierwszy przebiega z zawieszeniem zmysłów, drugi bez tego zawieszenia. Jest on doskonalszy od pierwszego, gdyż bardziej zasługujący, a „polega na uniesieniu ducha do Boga przez kontemplację” (*Ogień miłości*, II, rozdz. VII).

Rolle niezbyt długo zatrzymuje się nad życiem mistycznym w nim samym. Jego opis w dziele *Forma doskonałego życia* jest dosyć wstrzemięźliwy. Po doskonałym oczyszczeniu wkracza się w kontemplację, która według Rollego, choć uważa ją za akt umysłu, prowadzi do zjednoczenia z Bogiem, do miłości. Przedmiotem jej jest Trójca Przenajświętsza, Boskie pochodzenie, Osoby Boskie. Jest to przedmiot sam z siebie niepoznawalny i dlatego kontemplacja staje się „ciemna”. Stąd autor podkreśla podstawowe zadanie zastrzeżone tu miłości, w którym jest ona niezastąpiona.

Rolle wyznaje prymat miłości Boga aż do powstrzymywania kontemplatyków od dzieł miłości braterskiej, jako rozpraszać... W swym nabożeństwie do Jezusa przypomina św. Bernarda. Jego rozmyślanie o męce Pańskiej jest jednym z najpiękniejszych dzieł angielskich na ten temat. Ma ono charakter uczuciowy. Trzeba też podkreślić jego nabożeństwo do Najświętszej Dziewicy.

Szczególniejsze znaczenie przyznaje on wewnętrznemu działaniu Ducha Świętego, który swymi darami wspiera kontemplatyków. Mówi o tych darach, przechodząc od mądrości do bojaźni, odwrotnie niż w tradycyjnej kolejności, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu psychologicznego<sup>384</sup>.

## 2. Anonim — autor *Chmury niewiedzy*

Mistyczna nauka wyrażona w *Chmurze niepoznawalności*, czyli *niewiedzy*, jest bardzo daleka od uczuciowości, która uwydatnia się w dziełach Rollego. Autora nie znamy. Przypisywano je Walterowi Hiltonowi, o którym poniżej, ale poważne racje sprzeciwiają się temu. Był zapewne kapłanem.

### a) Pisma

Wyliczone są w pewnym liście autora, a ściślej w 7 rozdziale *Listu o kierownictwie duchowym*, lub jak chce oryginalny tytuł, w *Księdze prywatnego poradnictwa*. 1) *Chmura niewiedzy*, 1) *List o modlitwie*, 3) *List o właściwym rozeznaniu*, 4) *List o kierownictwie duchowym*, 5) *Traktat o rozeznawaniu duchów* (przekład-parafraza, z pewnymi własnymi wtrętami, dwóch kazań św. Bernarda); 6) *O przygotowaniu umysłu do kontemplacji — Benjamin młodszy* — streszczenie, bardziej przystępne, dzieła Ryszarda od św. Wiktora; 7) *Teologia mistyczna Dionizego* — przekład *Teologii mistycznej* Pseudo-Dionizego.

<sup>384</sup> Tamże, s. 319-321.

Pomijając trzy ostatnie pisma, które nie są oryginalne, zatrzymajmy uwagę na pierwszych czterech, zwłaszcza na pierwszym.

— *Chmura niewiedzy (The Cloud of Unknowing)*. Warto by je dokładniej przeanalizować, by wydobyć całe bogactwo jego mistycznej zawartości, przejrzystej i głębokiej. Małe tylko napomknienie o tematach poruszanych w jego 75 rozdziałach.

Po pewnego rodzaju wprowadzeniu (w czterech pierwszych rozdziałach), w którym autor streszcza nauczanie, jakie chce skierować do dwudziestoczteroletniego młodzieńca powołanego przez Boga do odosobnionego (czyli pustelniczego) życia i do czystej kontemplacji, przedstawia w rozdziałach 5-12 obraz chmury zapomnienia, rozumiejąc przez to wyrażenie wyrzeczenie się wszelkiej działalności dyskursywnej i wyobrazeniowej, by osiągnąć oczyszczenie serca i „szukać po omacku w ciemności czystego bytu Bożego” (rozdz. 8). W rozdziałach 13-25 mówi o warunkach kontemplacji, czyli o pokorze i miłości; wyjaśnia, jak miłość zdobyta podczas kontemplacji wpływa potem na stosunek do innych: kontemplacji w doskonały sposób realizuje się także drugi aspekt miłości: „względem bliźniego” (rozdz. 24). Widać tu zatem właściwe ułożenie relacji życia kontemplacyjnego i czynnego.

W rozdziałach 26-33 autor rozważa konkretne dyspozycje do kontemplacji, mówi o tym, „co się odnosi do człowieka” (r. 26), o „trudzie (...), przez który wykorzenia się całkowicie korzenie i fundamenty grzechu” (r. 28). W rozdziałach 34-50 zwraca się do takiego, co już jest zorientowany w praktykowaniu kontemplacji, dając mu pewne wskazówki: „Nie zapominaj — pisze — że gdybyś Boga posiadał, to byś już grzechu nie miał, a gdybyś już nie miał grzechu, wtedy Boga byś posiadał” (r. 40). Czystość serca, która jest niezbędna do duchowego, pełnego gorącej miłości zjednoczenia między człowiekiem a Bogiem, osiągnąć można, „wyrzucając precz jakiegokolwiek poznanie i świadomość wszelkiego rodzaju stworzenia, a w szczególności samego siebie” (r. 42). Tu też jest mowa o „duchowym bólu” (r. 44) i o „pociechach, pokoju i słodyczy” (r. 48), których można doznać podczas kontemplacji.

W następnych rozdziałach autor zastanawia się nad psychologią ludzkich uzdolnień, by potem w rozdziałach 67-70 zająć się

„mistrzami duchowymi”, którzy wzniesli się na szczyty kontemplacji, gdzie „nie ma nic” dla „człowieka zewnętrznego”, ale jest „wszystko” dla „człowieka wewnętrznego” (r. 68); tu jest „odpoczynek duchowy w najdoskonalszym wydaniu” (r. 69). Przedstawia też postacie kontemplatyków (Mojżesz, Aaron, Besaleel [Wj 31,2nn]), którzy mogą pomóc do lepszego rozeznania duchowego na podstawie ich doświadczenia (r. 71-73). Rozważanie kończy zwróceniem się do tego, kto pragnie poświęcić się życiu kontemplacyjnemu, aby robił to w sposób rozumny (r. 74), i zachęca do zbadania, czy mają miejsce znaki powołania do podjęcia kontemplacji (r. 75)<sup>385</sup>.

— *List o modlitwie*. Określany jako „mały klejnocik”, daje odpowiedź na pytanie: „jak pokierować swoim sercem w czasie modlitwy?” (r. 1). Dwie postawy są tu zasadnicze: bojaźń i nadzieja (r. 1-2). Tylko dzięki nim rozwinie się „akt rozmiłowanej adoracji”, w której do głosu dojdą wszystkie cnoty i wszystkie praktyki ascetyczne (r. 3). Dla objaśnienia swej myśli autor posługuje się obrazami drzewa: korzenie oznaczają bojaźń, pień i gałęzie nadzieję, owoce zaś to miłość. „Bóg — mówi on — ze swej strony jednoczy się z duszą duchową więzią łaski, a z twojej strony zjednoczenie dokonuje się przez miłosną zgodę w uniesieniu ducha” (r. 7). Ostatnie rozdziały traktują o ćwiczeniu się w osiągnięciu miłosnej adoracji Boga (r. 8), o doniosłości bojaźni i nadziei w dochodzeniu do doskonałej modlitwy (r. 9), a kończy dziełko zachęta (r. 10).

— *List o właściwym rozeznaniu*. Jest pomocą w rozróżnianiu między dobrymi a złymi poruszeniami duszy. „Za ponętnymi, wzniosłymi i świętymi podnietami duchowymi, jakie się pojawiają — pisze — dusza może pójść jedynie za potwierdzeniem i zezwoleniem mistrzów duchowych, którzy mają długie doświadczenie w nadzwyczajnych drogach” (r. 4).

— *List o kierownictwie duchowym*. Anonim pisze szczególnie dla swego ucznia, któremu chce ofiarować pewne rady.

<sup>385</sup> Por. A. Gentile, wstęp do: *La nube della non-conoscenza* w: *La nube della non-conoscenza e gli altri scritti*, Milano 1981, s. 16-18.

## b) Anonima nauka duchowa

Dzieło już przez sam tytuł ujawnia, że w doktrynie mistycznej opiera się na *Teologii mistycznej* Pseudo-Dionizego. Według Anonima modlitwa czysto kontemplacyjna polega na „słodkim poruszeniu miłości, pozbawionym wszelkiej myśli i wszelkiego widzialnego obrazu”, co jest ogołoceniem zwanym „chmurą niewiedzy”; sugeruje to wyznawanie przez autora apofatycznego charakteru poznania Boga. Nie ma tu natomiast ani śladu panteizmu, ani też twierdzeń, które dawałyby podstawę do interpretacji współczesnych filozofów, którzy chcą w nim widzieć „prekursora idealizmu pozbawiającego Boga cech osobowych”<sup>386</sup>.

Autor jest autentycznym mistykiem, który jako cel zasadniczy wyznacza sobie dodanie odwagi człowiekowi w jego drodze życia mistycznego. Przestrzega nader poważnie przed pragnieniem nadzwyczajnych doświadczeń, które dają jedynie dostęp do złudzeń i oddalają człowieka od prawdziwego zjednoczenia z Bogiem. Zjednoczenie mistyczne jest zasadniczo zjednoczeniem woli, dlatego miłość gra główną rolę na tej drodze, gdyż jak utrzymuje autor, „tylko przez miłość można dojść do Boga w tym życiu, a nie przez poznanie”<sup>387</sup>. Blisko już stąd do wielkich mistyków średniowiecza takich jak św. Bonawentura, którzy uważają, że miłość jest podstawowym składnikiem kontemplacji. W grę wchodzi przecież bezpośrednio zjednoczenie z Bogiem, co tutaj na ziemi nie jest dostępne rozumowi<sup>388</sup>.

Wśród źródeł Anonima, oprócz Pseudo-Dionizego, wymienia się Jana Kasjana, św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego, Hugona i Ryszarda od św. Wiktora. Nie mówi się o św. Tomasz, ale poprzez pewne punkty styeczne nie jest on obcy jego myśleniu. Przypomina nawet miejscami św. Bernarda i św. Bonawenturę, a także mistyków nadreńskich: Eckharta, Taulera i Suzo. Przejmuje od nich podstawowe tezy, jak np. pojęcie kontemplacji jako przedłużenia normal-

<sup>386</sup> Tamże.

<sup>387</sup> *Chmura niewiedzy*, rozdz. 8.

<sup>388</sup> W *Chmurze niewiedzy* autor tak twierdzi: „Boga można miłować, a nie wyobrażać sobie; tylko przez miłość można Go zrozumieć i z Nim rozmawiać, nie przez samo myślenie” (rozdz. 6).

nego życia łaski, niewyraźność Boga, prostota ducha w kontakcie z Bogiem, mistyka jako powrót duszy do jedności z Bogiem, ale unika ujęć intelektualistycznych i panteistycznych, które skaziły myśl Eckharta, jak to widzieliśmy Wysławia życie kontemplacyjne, ale w przeciwieństwie do Rollego uznaje, że życie czynne jest „dobre i skuteczne w osiągnięciu doskonałej miłości”.

Podkreśla skuteczność „pragnień”, cichych i prostych wzlotów ogołoczonej miłości, które działają jak ogniste strzały przy wchodzeniu w „chmurę niewiedzy”. I pod tym względem jest w zgodzie nie tylko z zachodnimi mistrzami ducha, ale też z prawosławnym hezychazmem XI-XIV wieku. Później św. Ignacy Loyola, śladem Henryka z Herpu, franciszkanina, i innych, kładł nacisk na wartość pragnień w życiu kontemplacyjnym. „Chmura” to wyrzeczenie się wszelkiego poszukiwania Boga wśród stworzeń („chmura zapomnienia”) i każdego usiłowania, by rozumowo poznać Boga, do którego można się zbliżyć jedynie przez ciemną kontemplację („chmura niewiedzy”). Zmysły „nie mogą tam znaleźć niczego na swój pokarm” (r. 68). Chmura niewiedzy jest wmieszana między nasz umysł i tajemniczą rzeczywistość Boga. Dołącza się do niej „chmura zapomnienia”, czyli całkowite odejście myślą od wszelkiej stworzonej rzeczywistości, a nawet samych siebie, by wejść w adorującą i miłującą styczność z Bogiem<sup>389</sup>. Raz jeszcze trzeba podkreślić, że Anonim, choć nie wyklucza udziału rozumu, przyznaje bezwzględny prymat miłości, która jest zdolna z czasem dojść do bezpośredniej styczności z Bogiem, chociaż nie tak doskonałej jak w Niebie. „Kontemplacja może, za łaską Boską, rozpoczynać się już tu na ziemi, ale w szczęśliwości niebieskiej trwać będzie na zawsze”<sup>390</sup>. „Ten doskonały wzlot miłości, który się zaczyna tu na ziemi, jest już tym samym, który trwać będzie na zawsze w szczęśliwości nieba: jedno i drugie jest tym samym”<sup>391</sup>, ale na ziemi „częściowo tylko i w półmroku”<sup>392</sup>.

Życie czynne i kontemplacyjne, według Anonima, potrzebują się wzajemnie i przenikają się: „Nikt z ludzi nie może powiedzieć, że jest całkowicie czynny, żeby nie był, przynajmniej częściowo, kontemplacyjny; a równocześnie, przynajmniej na tej ziemi, nie moż-

<sup>389</sup> *Chmura niewiedzy*, roz. 5.

<sup>390</sup> Tamże, roz. 1.

<sup>391</sup> Tamże, roz. 20.

na być prawdziwym kontemplatykiem, nie będąc bodaj częściowo czynnym”<sup>393</sup>. Twierdzi, że kontemplacja „jest zajęciem Boga samego”, ale utrzymuje też, że kontemplację osiąga się „mocą łaski i własnych wysiłków”<sup>394</sup>. „To zawsze On jest sprawcą głównym (...), a ty nie masz nic innego do zrobienia, jak tylko zgodzić się i poddać się Jego działaniu”<sup>395</sup>. „Pozwól, by działał On, a ty byś poddał się Jego działaniu. Ty masz być jakby drzewem, On zaś stolarzem; ty domem, On zaś tym, który w nim mieszka”<sup>396</sup>.

Anonim twierdzi: „Boga można miłować, a nie ogarnąć umysłem”<sup>397</sup>; „Umysłem nie można Go poznać, ale miłością tak”<sup>398</sup>; „To miłość może już za tego życia doprowadzić do Boga, ale wiedza nie”<sup>399</sup>; „Gdyby się dało słyszeć Go i widzieć [tu na ziemi], to jedynie w tej chmurze i tej ciemności”<sup>400</sup>; „To przez miłość możemy Boga poznawać, znaleźć Go i dojść do Niego takiego, jakim jest w sobie samym”<sup>401</sup>.

Zupełna nagość ducha jest warunkiem kontemplacyjnej miłości. Zjednoczenie otrzymuje się z łaski: „Twoje istnienie i Jego z łaski stają się czymś jednym”<sup>402</sup>, i uściśla znaczenie tego: „choć z natury pozostają odrębni”<sup>403</sup>. „Wprawdzie Bóg i człowiek są bytami całkiem odrębnymi z natury — mówi na innym miejscu, ujmując zagadnienie w kluczu mistyki oblubieńczej — to jednak tak ściśle są zjednoczeni przez łaskę, że tworzą jednego tylko ducha, złączeni, jak jest w rzeczy samej, jedną miłością i tą samą wolą. I na tym zjednoczeniu polega duchowe małżeństwo między Bogiem i duszą (...). Bóg ze swej strony jednoczy się z tobą duchową więzią łaski, a ze swej strony ty przyczyniasz się do dokonania tego zjednoczenia przez miłosne przyzwolenie w uniesieniu ducha”<sup>404</sup>.

<sup>392</sup> *List o kierownictwie duchowym*, roz. 1 i 12.

<sup>393</sup> *Chmura niewiedzy*, roz. 8.

<sup>394</sup> *List o kierownictwie duchowym*, roz. 5.

<sup>395</sup> Tamże, roz. 7.

<sup>396</sup> *Chmura niewiedzy*, roz. 34.

<sup>397</sup> Tamże, roz. 6.

<sup>398</sup> Tamże, roz. 4.

<sup>399</sup> Tamże, roz. 8.

<sup>400</sup> Tamże, roz. 3.

<sup>401</sup> *List o właściwym rozeznaniu*, roz. 7.

<sup>402</sup> *List o kierownictwie duchowym*, roz. 5 i 12.

<sup>403</sup> Tamże.

<sup>404</sup> *List o modlitwie*, roz. 8.



Niezwykłe ważnym jest „zmysł ludzki” w kontem piaty ku, który staje się „człowiekiem bardziej ludzkim”. Kontemplacja nadaje mu „piękną powierzchowność”<sup>405</sup>: „Wszystko to jest tak rzeczywiste, że gdyby mężczyzna lub kobieta najgorsi nawet na świecie zechcieli, za łaską Boską, stać się kontemplatykami, to natychmiast doznałyby zmiany przez łaskę, nawet w zewnętrznym wyglądzie. Każda dobra osoba w spotkaniu z nimi doznałaby zadowolenia i szczęścia, ciesząc się ich towarzystwem i coraz bardziej dostępowalaby w ich obecności duchowego pokrzepienia, zbliżając się w pewien sposób do Boga”<sup>406</sup>.

Kontemplacja wywiera nadto wpływ społeczny: „Wszyscy ludzie na tym świecie w przedziwny i zupełnie niepojęty sposób odczuwają błogosławiony wpływ przez to, co czynisz. To pewne, że i dusze w czyśćcu doznają ulgi w swej pokucie”<sup>407</sup>.

Wreszcie, według Anonima, w życiu zjednoczenia ekstaza, którą on zwie „uprowadzeniem” z siebie, nie odgrywa zasadniczej roli. U wielu kontemplatyków może ona mieć formę bardzo dyskretną, bez wyraźnych skutków fizycznych. Natomiast mistycy hiszpańscy uważają ją za etap konieczny w drodze do najwyższego zjednoczenia, czyli do „zaślubin mistycznych”. Wchodzi tu na jaw różny temperament Anglików i Latynosów, dzięki któremu u mistyków angielskich życie mistyczne przedstawia się „w formie mniej namiętnej niż u Latynosów”<sup>408</sup>.

### 3. Walter Hilton (+1396)

Był kanonikiem regularnym św. Augustyna w prioracie Nottinghamshire. Niewiele szczegółów posiadamy z jego życia oprócz tego, co powiedziała pewna pustelnica, której dedykował swe najłatwiejsze dzieło: *Drabina doskonałością* składające się z dwóch ksiąg, albo raczej z dwóch traktatów, źródłowo różnych. Hilton przypomina

<sup>405</sup> *Liś o kierownictwie duchowym*, roz. 11.

<sup>406</sup> *Chmura niewiedzy*, roz. 54.

<sup>407</sup> Tamże, roz. 3.

<sup>408</sup> Por. H. Graf, *Historia de la mistica* (tłum. hiszp.), Barcellona 1969, s. 260-261.

Rollego, ale nade wszystko autora *Chmury niewiedzy*, tak dalece, że chciano go uważać za autora tego dzieła, jak to już zauważyliśmy. W swoim dziele Hilton opisuje życie mistyczne od samych początków, co nazywa „reformą w wierze”, idącą dalej poprzez różne stopnie „reformy w świadomości”.

„Reforma w wierze” wystarcza do zbawienia, ale do życia kontemplacyjnego i mistycznego konieczna jest „reforma w świadomości”, która zakłada różne stopnie; jej doskonałość osiąga się dopiero w Niebie. Rozpoczyna się ona od żarliwej i radosnej pobożności, ale w miarę postępu w niej człowiek musi być oczyszczony. Hilton, podobnie jak później św. Jan od Krzyża, nazywa to oczyszczenie „ciemną nocą”: „noc, która nie jest pozbawiona jasności i wydaje się nam dniem prawdziwym” — „ciemność świecąca”<sup>409</sup>. Jest to noc bolesna i oczyszczająca, która jest „pragnieniem natchnionym przez łaskę, by otrzymać miłość Jezusa Chrystusa — i wielkim ogołoceniem. Ten stan może się objawiać w sposób przykry i pocieszający. Przykry jest na początku, i Hilton zachęca do cierpliwości w tej fazie. Natomiast gdy dusza już się przyzwyczaiła i zaczyna mieć w nim upodobanie, wtedy wejdzie w stopniowe napełnianie się duchowym poznaniem będącym światłem, które pochodzi z niebieskiego Jeruzalem; tego obrazu używa Hilton na wyrażenie pełni kontemplacji<sup>410</sup>.

Hilton odróżnia, zgodnie z rozpowszechnionym w jego czasie podziałem, trzy stopnie kontemplacji: pierwszy stopień ma polegać „na poznaniu Boga i spraw duchowych, zdobytych przez pracę umysłową, naukę od ludzi i studiowanie Pisma Świętego”<sup>411</sup>; drugi stopień, według niego, to kontemplacja „nade wszystko uczuciowa”, która byłaby stopniem niższym dostępnym dla wszystkich „z pomocą łaski i kiedy Pan nasz nawiedza nas”, a więc byłby to normalny skutek życia chrześcijańskiego dobrze prowadzonego<sup>412</sup>; wreszcie trzeci stopień to już „kontemplacja doskonała”, gdzie dusza doświadcza „miłości Bożej pełnej słodyczy, błogości i żaru”, porwana poza siebie, gdzie staje się czymś jednym z Bogiem i zostaje przemieniona na obraz Trójcy. To mistyczne doświadczenie nie jest

<sup>409</sup> *Scala perfectionis* II, 24.

<sup>410</sup> H. Graf, *Místicos ingleses*, w: *Historia de la Mística*, dz. cyt., s. 261-262.

<sup>411</sup> *Scala perfectionis* I, 9.

<sup>412</sup> Tamże, I, 6.

bynajmniej żadną fantazją, ale pociąga za sobą „słodycz, błogość, pokój, miłość i litość”. Jest to „zjednoczenie oblubieńcze”, „szczególny dar, nie owa «zwykła» łaska dostępna wszystkim”, „pełnia zastrzeżona kontemplatykowi i pustelnikowi”<sup>413</sup>.

#### 4. Bł. Julianna z Norwich (+1420)

O niej wiemy tylko tyle, co z jej pism. Jest uważana za najbardziej ujmującą w lekturze spośród kobiet mistyczek. Żyła jako pustelnica w celi przy benedyktyńskim kościele św. Juliana w swoim mieście rodzinnym Norwich (Anglia).

Jej *Objawienia miłości Bożej* pochodzą z 8 maja 1373 roku. Miała wtedy nieco ponad 30 lat. Chorowała i uważała, że grozi jej śmierć. Gdy wezwano kapłana, była już na łożu śmierci. Ksiądz umieścił jej przed oczy ma krucyfiks, który wtedy właśnie się ożywił, a ona doznała 15 odrębnych objawień, od czwartej rano do dziewiątej za dnia (r. 65). Pragnęła tej choroby, gdyż prosiła Boga o trzy dary: „Pierwszy — to cieszyć się cielesnym oglądaniem męki Chrystusa; drugi — cierpieć do 30 roku życia na jakąś chorobę fizyczną, przez Boga zesłaną; trzeci — odebrać trzy rany (skaleczenia): ranę szczerej skruchy, ranę współczucia z Chrystusem w Jego cierpieniach, ranę gorącego pragnienia Boga” (r. 2). Julianna wyjaśnia, że pierwsze dwa pragnienia uleciały jej z pamięci, podczas gdy „trzecie zawsze z nią pozostało”. Te dwa zapomniane pragnienia jakby się ukryły w jej podświadomości, by ożyć w chwili spełnienia (w wieku 30 lat).

Chorobą tą był częściowy paraliż: „Moje ciało — pisze — od połowy w dół było umarłe” (r. 3); zaczęła tracić wzrok: „Wszystko w pokoju koło mnie było ciemne z wyjątkiem Ukrzyżowanego, którego widziałem w świetle”. Jednak wszystkie cierpienia bardzo szybko ustały, a ona przypomniała sobie, że przecież pragnęła „drugiej rany (skaleczenia) w postaci miłego daru od Pana naszego: czyli żeby me ciało zostało przepełnione myślą i uczuciem o Jego błogosławionej Męce”. Było to wtedy, gdy zaczynały się jej objawienia.

<sup>413</sup> *Scala Pafecionis*, I,4-5.

Julianna tłumaczy, że owe objawienia wyrażały się na trzy sposoby: „przez oczy ciała, przez słowa formowane w moim umyśle i przez duchowe widzenie. Tego trzeciego sposobu nie potrafię tak jasno wytłumaczyć, jak bym chciała” (r. 9).

W jej pismach dochodzi do głosu temat macierzyństwa Bożego: „Zobaczyłam i zrozumiałam, że wszechmocą Trójcy jest nasz Ojciec, że głęboka mądrość Trójcy jest naszą Matką i że wielka miłość Trójcy jest naszym Panem” (r. 58). Jej pojmowanie tego macierzyństwa opierało się na Wcieleniu: „Widziałam, że druga Osoba jest naszą Matką w tym, co dotyczy substancji<sup>414</sup>, a zarazem przez to, co się odnosi do natury zmysłowej (...). Druga Osoba Trójcy jest naszą Matką w naturze, gdyż stworzyła naszą substancję, w której jesteśmy zbudowani i zakorzenieni. Jest ona także naszą Matką miłosierdzia przez przyjęcie naszej natury zmysłowej (r. 58). „Jezus Chrystus jest więc naszą prawdziwą Matką” (r. 59); „jest naszą prawdziwą Matką w przyrodzie na mocy stworzenia i jest naszą prawdziwą Matką w dziedzinie łaski, gdyż przyodziął się w naszą naturę, gdy została ona stworzona”.

„Zrozumiałam, że istnieją trzy sposoby na rozważanie macierzyństwa Boga: pierwszy w oparciu o stworzenie naszej natury, drugi przez przyjęcie przez Niego naszej natury (wtedy zaczyna się macierzyństwo przez łaskę); trzeci to macierzyństwo działań, przez które ta łaska się rozlewa” (r. 59). Jest to teologia Boskiego macierzyństwa. Uzasadnieniem takiego pojmowania Chrystusa-Matki jest jeden fragment ze św. Mateusza<sup>415</sup> i jeden z Izajasza<sup>416</sup>.

„Rodzaj męski i żeński — zauważa tu H. Graf — należą do świata stworzonego i są odbiciem tego, co jest w Bogu jednym, gdyż On jest Ojcem i Matką”<sup>417</sup>.

U Julianny Eucharystia i przebity bok Chrystusa nasuwają obraz dziecka w ramionach swej matki. Duchowość Julianny jest w rzeczy

<sup>414</sup> Julianna używa słowa „substancja” na ukazanie duszy w jej naturze „duchowej”, a określenia „zmysłowość” lub „natura zmysłowa” na oznaczenie duszy złączonej z ciałem.

<sup>415</sup> Słowa Chrystusa: *Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posyłani, ile razy chciałem zgromadzić twoje dzieci jak ptak swe pisklęta zbiera pod skrzydła, a nie chciałeś* (Mt 23,37).

<sup>416</sup> Słowa Boga: *Czyż niewiasta może zapomnieć o dziecku, które karmi? Czy może przestać kochać owoc swego łona? Ale nawet gdyby ona zapomniała, to Ja o tobie nie zapomnę nigdy* (Iz 49,15).

<sup>417</sup> *L'Image de grands Mystiques* (tłum. fran.), Paris / Freiburg 1968, s. 284.

samej zasadniczo dziecięctwem duchowym, o którym później mówić będzie św. Teresa z Lisieux. „Piękna i słodka jest - pisze angielska mistyczka — ta nasza Matka niebieska względem naszej duszy; drogocenne i kochane w jej oczach są jej dzieci słodkie i pokorne, ze wszystkimi cnotami przysługującymi dzieciństwu (...). Poznałam, że nie ma nic większego w tym życiu od dzieciństwa z jego słabościami, z brakiem sił i mądrości aż do czasu, kiedy nasza pełna wdzięku Matka poprowadzi nas do radości naszego Ojca” (r. 53).

Jednak rodzi się trudność: z jednej strony mamy do czynienia z mistyczką całym sercem poddaną nauczaniu Kościoła, a z drugiej ulegającą pewnym nieprawowiernym wpływom, które dają się zauważyć w jej objawieniach. Tekst najbardziej budzący niepokój to objawienie upadku Adama. Widzi ona Pana i służącego, który posłany, aby wykonać wolę swego pana, w czasie spełniania zleconego zadania wpada w parów, raniąc się dotkliwie. Znaczenie wizji zostało tak wyjaśnione: „Zrozumiałam, że sługa stojący przed Panem przedstawiał Adama, czyli że wtedy ukazany był człowiek i jego upadek, by dać do zrozumienia, jak Bóg bierze każdego człowieka i jego upadek, ponieważ w obliczu Boga każdy człowiek jest tylko człowiekiem. Ten człowiek został naruszony w swej sile i osłabiony bardzo; jego duch został zamroczony, ponieważ nie liczył się ze swoim Panem i od Niego się oddalił. Ale jego woła pozostała nietknięta w odniesieniu do Boga (...). W tym służącym znajduje się druga Osoba Trójcy, ale także Adam, czyli każdy człowiek. Gdy mówię: Syn, rozumiem przez to Bóstwo równe Ojcu, a kiedy mówię: Sługa, rozumiem człowieczeństwo Chrystusa, czyli naturę Adama niewinnego (...). Gdy upada Adam, upada Syn Boży wskutek prawdziwego zjednoczenia, które się dokonało w Niebie. Syn Boży nie może bowiem być odłączony od Adama (...). Syn Boży upada razem z Adamem w głębokie łono Dziewicy, najczystszej z córek Adama (...). Przez to wszystko Bóg ukazał, że Jego własny Syn i Adam byli tym samym człowiekiem. I tak nasz dobry Pan Jezus wziął na siebie całe przekleństwo, które nam się należało, przez co nasz Ojciec nie może ani nie chce nas potępiać bardziej od swego umiłowanego Syna Jezusa” (r. 51). Julianna jest świadoma, że tej wizji nie da się pogodzić z nauczaniem Kościoła. „Mój zachwyty brał się z faktu, że nie widziałam, iżby Bóg potępiał nas za nasz grzech

ani więcej, ani mniej, niż gdybyśmy byli czyści i święci jak aniołowie Nieba. I między tymi dwoma sądami sobie przeciwnymi i nie do pogodzenia mój umysł się gubił” (r. 50) Problem tkwi tu w niepoprawnym pojmowaniu naszej prawdziwej solidarności w Chrystusie. Kłopoty Julianny były subiektywne i wkraczały w wymiar właściwy objawieniom prywatnym, których nie można oskarżać za błędy czy fałszywe zrozumienie ze strony odbierającego podmiotu. Wizje jako takie są niezależne od woli, ale gdyby Julianna była lepiej wykształcona teologicznie, to wszystko odniosłaby do sfery naszego stosunku z Chrystusem rozumianego tak, jak to wyraził św. Paweł: *On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy stali się sprawiedliwością Bożą* (2 Kor 5,21). Niewinny Chrystus obarczył się karą za nasze grzechy, w tym celu cierpiał aż do ofiarowania życia na nas, jednając nas z miłością Ojca, który nas w Nim widzi, w swoim Pierworodnym, który zjednoczył się z nami w jedności jedynej Osoby mistycznej, cały Chrystus według wyrażenia św. Augustyna: Chrystus Głowa i członki.

Zresztą sama Julianna wyraźnie oświadcza swoją wierność Kościołowi katolickiemu, nie chcąc w żaden sposób być w niezgodzie z tradycyjną nauką: każdej sprawie wierzę w to, w co Kościół wierzy, zarządza i naucza (...). Gotowa jestem odrzucić zdecydowanie wszelkie nauczanie, które mogłoby być przeciwne mojej wierze. W całym przebiegu [moich] objawień nauka płynąca z każdego poszczególnego objawienia i nauczanie wiary katolickiej doskonale się zgadzały” (r. 9).

Natomiast odnośnie modlitwy rozważania *Objawień miłości Bożej* przebiegają przejrzyście i głęboko. „Módl się wewnętrznie — mówi Jezus do Julianny — nawet wtedy gdy nic nie czujesz, nawet wtedy gdy nic nie widzisz, nawet wtedy gdy ci się zdaje, że nie potrafisz. Co więcej, w jałowości i oschłości, w chorobie i dolegliwości twoja modlitwa jest Mi najbardziej miła”. I Julianna dodaje: „Bóg przyjmuje dobrą wolę i wysiłek sługi swego, cokolwiek usiłujemy” (r. 41).

„Bóg jest nam bliższy niż nasza własna dusza, gdyż On jest podstawą, na której ona spoczywa (...). Nasza dusza odpoczywa prawdziwie w Bogu (...). A ja żywię bezwzględną pewnością, że konieczną sprawą jest, byśmy ożywiali nasze pragnienie i pokutę czynili, gdyż jesteśmy tak głęboko w Bogu, że prawdziwie w Nim rozpoznajemy

naszą własną duszę (...). Nie możemy w ogóle dojść do głębokiego poznania Boga, zanim wpieryw nie poznamy jasno swej duszy” (r. 56). Nasza dusza uczyniona została na obraz Boży, stąd poznanie jej z konieczności doprowadzi i do poznania Boga. Chodzi tu jednak nie o poznanie psychologiczne, ale teologiczne i mistyczne, otrzymane na modlitwie<sup>418</sup>.

Juliana tak pisze na ten temat: „Doznałam częściowego doświadczenia wpływu Boga w duszy” (r. 56). Nie była to wizja, ale doświadczenie kontaktu: „I wtedy będzie nam dane, przez Jego słodką łaskę i naszą pokorną wytrwałą modlitwę, głębiej wniknąć w tajemnice, które przesłaniają nam Bóstwo, za pośrednictwem serii najśodszych objawień osobistych i wizji zarówno duchowych, jak i materialnych [cielesnych], których Bóg nam udziela w miarę naszych zdolności do zrozumienia”. „Będzie się to dziać za sprawą Ducha Świętego, dopóki nie umrzemy z westchnieniem miłości. Potem wszyscy zostaniemy pewnego dnia połączeni w Bogu, każdy zaś z nas będzie miał doskonałą świadomość siebie samego i pełnego posiadania Boga. Będziemy na wieki zaspokojeni w Nim: widzieć Go będziemy i odczuwać Jego rzeczywistą obecność, na sposób duchowy słyszeć będziemy Jego głos, z rozkoszą wdychać będziemy Jego istnienie, w Nim karmić się będziemy” (r. 43). Kontemplacja Juliany osiąga swój punkt kulminacyjny w wizji duszy w Trójcy. „Mój umysł został w ten sposób przysposobiony przez Boga do wnikania w Jego myślenie, do widzenia i pojmovania, stwierdzania i poznania, że nasza dusza jest pewnego rodzaju trójcą, stworzoną na obraz i podobieństwo niestworzonej Trójcy Przenajświętszej (...). Ta wizja była słodka i przedziwna w moich oczach, tchnęła pokojem i odpoczynkiem, była bezpieczeństwem i upodobaniem duszy mojej” (r. 56).

Rozwijając opis tej wizji, ciągnie dalej mniej więcej tak: „Kontemplowałam całą błogosławioną Trójcę w działaniu i w tej wizji zauważyłam i pojęłam te trzy właściwości: ojcostwo, macierzyństwo i suwerenność zjednoczone w Bogu jedynym. Nasze życie dzieli się na trzy okresy: w pierwszym otrzymujemy istnienie, w drugim przechodzimy wzrost, w trzecim osiągamy doskonałość; pierwszy

<sup>418</sup> Por. H. Graf, dz. cyt., s. 292.

to natura, drugi to miłosierdzie, trzeci to łaska (...). W Chrystusie (naszej Matce) polepszamy się i doskonalimy, a On nas przemienia i sprowadza do jedności dzięki działaniu swego miłosierdzia, i mocą swej męki, śmierci i zmartwychwstania zespała nas w naszą istotę (...). Nasza istota jest w naszym Ojcu, wszechmogącym Bogu, nasza istota jest w naszej Matce, Bogu wszechmogącym, nasza istota jest w Panu naszym, Duchu Świętym, Bogu dobroci nieskończonej. Nasza istota jest całkowicie zamknięta w każdej Osobie Trójcy Przenajświętszej, które razem tworzą Boga jedynego” (r. 58). Tak się dochodzi do szczytów poznania, tak że Julianna po zamknięciu księgi swych objawień mogła słusznie stwierdzić: „To objawienie jest głęboką teologią i mądrością” (r. 86).

Wielką wagę ma tutaj ostateczny sąd Vandembroucka: „Przesłanie [Julianny z Norwich] wzbudza pewien niepokój odnośnie problemu grzechu, ale jest w niej taka wiara, pokora, przyłgnięcie do prawd katolickich, miłość, radość, optymizm, że czujemy się zmuszeni przyznać jej wizjom autentyczność”.



# ROZDZIAŁ 9

## „Nowa pobożność” naśladowanie Chrystusa

### 1. Początki szkoły

„Nowa pobożność” (*devotio moderna*) jest kierunkiem duchowości, który bierze początek w XIV wieku, kierunkiem mającym za zadanie przybliżyć wszystkim życie mistyczne, także pod względem teoretycznym. Prąd ten jest „nowy” w stosunku do dawnego; zaznacza się jako reakcja na zbyt wysoko ustawioną poprzeczkę kontemplacyjności poprzedniej epoki i przeciwko zbyt abstrakcyjnym scholastycznym dysputom. Pobożność ta opierała się na „modlitwie z głębi serca”, na rozmyślaniu, na praktykach ascetycznych, na praktycznej miłości. Zapoczątkował ją Gerard Groote (1340-1384), jak to wyraźnie zostało uznane w kronice Instytutu z Windesheim: „Był pierwszym ojcem naszej reformy i początkiem całej nowej pobożności”<sup>419</sup>.

Był studentem Fakultetu Sztuk w Paryżu w 1374 roku, przeżył głębokie nawrócenie, z pokory nie przyjął kapłaństwa, zadowolając się tylko diakonatem. Poświęcił się kaznodziejstwu, odnosząc na tym polu wielkie sukcesy.

<sup>419</sup> *Chronica Windesemense*, Halle 1886, s. 46.

Wydaje się, że na szkołę Grootego wywarł wpływ *Zegar odwiecznej Mądrości* bł. Henryka Suzo. W każdym razie wokół Grootego zebrały się grupy ludzi płci obojga, dając początek tak zwanym braciom i siostram życia wspólnego, bez ślubów, opierającym życie na Ewangelii i na postanowieniu wprowadzenia w czyn ideału właściwego *devotio moderna*. Utrzymywali się z pracy rąk własnych, rezygnując z przyjmowania ofiar. Musieli stawiać czoła wielu przeciwnościom zewnętrznym. Ruch był prawdziwą reformą walczącą z nadużyciami i występkami tego czasu. Z szacunkiem odnosili się do Kościoła i jego hierarchii.

Groote zamierzał utworzyć klasztor kanoników regularnych św. Augustyna na wzór istniejącego w Valverde, gdzie żył Ruysbroeck. Pragnął uprzystępnąć braciom (nazywanym „nabożnymi”) życie wspólne z przywdzieniem zakonnego habitu, by mieli kanoniczne potwierdzenie i ośrodki życia duchowego dla kształcenia się. Zamiar ten został jednak zrealizowany dopiero po jego śmierci przez jego uczniów, zwłaszcza przez Florenta Radewijnsa. Tak powstał klasztor w Windesheim, kanoniczny dom macierzysty zgromadzenia zwanego „kanonicy regularni z Windesheim”.

Stwierdzono, że *devotio moderna* nie była zjawiskiem zastrzeżonym terenowi Niderlandów, ale podobne objawy miała i w innych krajach, zwłaszcza we Włoszech, ale z włoską pobożnością różną i niezależną od flamandzkiej.

*Devotio moderna* wnosi istotne nowości, ale jest także spadkobierczynią duchowości średniowiecznej, dlatego jest to „nowość przedłużona”. „Nowa pobożność” — jak stwierdzono — „łączy się z pobożnością średniowieczną, dopełniając ją, unowocześniając i przystosowując”<sup>420</sup>. Była ona również reakcją na odrętwienie, jakie ogarnęło chrześcijaństwo od czasów epidemii dżumy (1348-1350) i nieszczęść związanych z wielką schizmą zachodnią, a także głosem sprzeciwu wobec mglistego i abstrakcyjnego idealizmu mistyki nadreńskiej<sup>421</sup>. *Devotio moderna* przyjmuje ascetykę typu średniowiecznego ze ściśle określonymi metodami „skutecznych ćwiczeń duchowych, tak że *homo devotus* będzie mniej spekulatywny, a będzie bardziej realistą niż *homo mysticus* szkoły nadreńskiej”<sup>422</sup>.

<sup>420</sup> H. Huerga, *Devotio moderna*, w: *Diz Enc. di Spirit* t.I, s. 544.

<sup>421</sup> Tamże.

<sup>422</sup> Tamże.

Trwanie ruchu rozciąga się na lata ok. 1350-1500. Od podstawowego pnia *devotio moderna* odłączają się, przyjmując własne cechy, różne odgałęzienia, tak że można mówić o „nowej pobożności” flamandzkiej, francuskiej, włoskiej, angielskiej, hiszpańskiej, niemieckiej.

Jednak tą, która bardziej się wybija, mając bogatszą spuścizną duchową, jest pobożność flamandzka. Ruch flamandzki dużo zainteresowania poświęcał pobożnym książkom, nade wszystko Biblii, której przepisywania (o ile nawet nie komponowania po swojemu...) i rozpowszechniania podejmowali się pisarze Szkoły. Byli przeto kopięści i introligatorzy, oprócz tych, co własnoręcznie książki pisali. Dlatego odróżnia się cztery gatunki literatury duchowej w ramach Szkoły: a) zwykłe kopie; b) rapiaria<sup>423</sup> układane z dawnych dzieł duchowych; c) rapiaria mistrzów Szkoły; d) literatura innego typu<sup>424</sup>.

## 2. Główni pisarze

1) Gerard Groote (1340-1384). Napisał: *O czterech rodzajach rozmyślań, czyli kontemplacji* i inne dziełka, wśród których wyróżnia się:

*O ubóstwie: wnioski i postanowienia, nie śluby* (duchowy program jego własnego życia). Bardziej niż przez swoje dzieła wybijał się przez skuteczność żywego słowa i przykład swojego życia.

2) Florent Radewijns (1350-1400), wykonawca projektu Grootego i jego następca jako przewodnik duchowy i organizator. Napisał: *Książeczka wyrażająca wszystkie sztuki; Wiele znaczy* (zbiór rapiariów); *Szlachetne słowa*, przerobione przez jego ucznia Tomasza z Kempis.

3) Gerard Zerbolt (1367-1398). Jego dzieła: *O odnowieniu sił duszy* i *O duchowych wstępowaniach* są uważane za „kwintesencję duchownego nauczania Grootego, Radewijnsa i Petersa”<sup>425</sup>. Celem do osiągnięcia

<sup>423</sup> Antologie krótkich refleksji i maksym nt. życia duchowego; ulubiony gatunek literacki pisarzy *devotio moderna* (przyp. tłum.).

<sup>424</sup> Por. A. Huerga, dz. cyt., s 545.

<sup>425</sup> Tamże.

jest tu „czystość serca i miłość”<sup>426</sup>. „Wgląd w Boże widzenie” jest dla niego „stanem doskonałości”, „prawdziwej miłości”<sup>427</sup>.

4) Jan Gerlach Peters (1378-1411). Napisał *Żarliwy dialog z Bogiem*, dzieło bardzo cenione. Ujęte przeważnie na sposób wewnętrznego monologu duszy, który stale przechodzi w ton serdecznej rozmowy z Bogiem. Tego samego autora: *Krótką rozmową*, dzieło natury ascetyczno-praktycznej, dla odnowienia człowieka wewnętrznego i zewnętrznego przez modlitwę. Odwołuje się do prawdziwej mądrości życiowej, przypominając, że „nauka Chrystusa nie polega na słowach, ale na naśladowaniu”. Peters został nazwany przez Jana Bischa, dziejopisa Windesheimu, „żywą świątynią chwały Trójcy Świętej”<sup>428</sup>.

5) Henryk Mande (1360-1431). Autor następujących dzieł: *Księga o trzech stanach człowieka; Miłostna skarga kochającej duszy; Krótka rozmowa rozmiłowanej duszy ze swym Ukochanym*. Podobnie jak Peters, lubi się wypowiadać na sposób rozmowy duszy ze swym Ukochanym.

6) Teodoryk z Herxen (1360-1431), uważany za swego życia za przełożonego wszystkich „nabożnych”. Napisał *O podwójnym sposobie ćwiczenia siebie*, w którym przedstawia punkty, jakich należy się trzymać każdego dnia w tygodniu.

7) Tomasz Hemerken z Kempis (1379 albo 1380-1471). Wybitny przedstawiciel devotio moderna. Napisał: *Dialog nowicjuszy; Książeczka do duchowego ćwiczenia; Kronika Góry Św. Agnieszki; Pouczenie młodzieży; O karności klauzurowych; Kazania; Modlitwy i rozważania o życiu i męce Pana; Ogródek róż; Dolina nad dolinami; Monolog duszy; O wznoszeniu myśli w poszukiwaniu Najwyższego Dobra*. Przypisuje się mu *O naśladowaniu Chrystusa*, ale jest to sporne i nie dające się utrzymać ze względu na wcześniejsze źródła dotyczące jego życia.

Wywarł olbrzymi wpływ przez swoją twórczość piśmienniczą, choć uważany jest za „bardziej płodnego niż głębokiego”. Odznacza się „stylem wytwornym i lekkim”<sup>429</sup>. Jest uznawany także za piewcę

<sup>426</sup> *De ascemionibus*, roz. 10.

<sup>427</sup> Tamże, roz. 2 i 26.

<sup>428</sup> Cyt. w: Giovanna della Croce, *I mistici del Nord*, s. 73.

<sup>429</sup> A. Huerga, dz. cyt.

mistycznej miłości, ale nie rozwleka się zbyt w przedstawieniu mistycznego zjednoczenia<sup>430</sup>.

8) W Ganfort (+1498). Napisał *Drabinę doskonałości*, włączoną w całości do *Ogrodu różanego* Mombaera.

9) Jan Mombaer (po łacinie Mauburbus, 1460-1501). Napisał: *Zdobycze myśliwskie świętych kanoników regularnych i Ogród różany ćwiczeń duchowych i świętych rozmyślań* (pewnego rodzaju podsumowanie nauk i praktyk devotio moderna), określane jako „księga duchowości najciekawsza ze wszystkich kiedykolwiek napisanych”<sup>431</sup>.

### 3. Duchowe linie przewodnie devotio moderna

„Nowa pobożność” porusza się zwykle po linii uczuciowej związanej ze św. Augustynem w jej wersji opracowanej przez kanoników regularnych wiktorynów (czyli opartej na Ruysbroecku), cystersów i franciszkanów. Zasługą promotorów devotio moderna jest to, że udostępnili ją ludowi. Trzeba też uwzględnić ich „chrystocentryzm praktyczny” związany z ruchem nabożeństwa do człowieczeństwa Chrystusa, zapoczątkowanego już w XI wieku i pogłębionego przez cystersów, a szczególnie przez św. Bernarda, a następnie podjętego przez franciszkanów. Człowieczeństwo Chrystusa jest główną osią, wokół której koncentruje się ich duchowość w wymiarze etycznym i praktycznym, zmierzając do naśladowania przykładu Chrystusa. Zauważyć można zresztą i inne wpływy przeszłości, np. św. Jana Kasjana, św. Jana Klimaka, franciszkanizmu początkowego okresu, zwłaszcza św. Bonawentury, Dawida z Augusty, a potem wielu innych aż do Henryka Suzo.

W sposób szczególny praktykowane jest metodyczne rozmyślanie, z pewną przesadą wypływającą zapewne z „metodycznego” ducha odrodzenia. W miarę upływu czasu metoda coraz bardziej się rozwija, by u Mombaera przybrać postać wręcz pedantyczną. Prezen-

<sup>430</sup> Por. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, Paris 1928, s. 394-395.

<sup>431</sup> P. Philippe, *L'oraison dans l'histoire*, w: *L'oraison*, Paris 1947, s. 36.

tuje się ona jako skomplikowany system rozmyślenia: 1) etap skupienia; 2) stopnie przygotowawcze; 3) etap pracy pamięciowej; 4) etap pracy intelektualnej; 5) etap pracy uczuciowo-wolitywnej; 6) zakończenie; 7) stan zjednoczenia (albo: „synteza wszystkich etapów”).

Devotio moderna skłaniała się uczuciowo do postawy moralistycznej i antyspekulatywnej oraz do stylu pobożności prostej i popularnej. Jej zwolenników interesowało przede wszystkim życie cnotliwe, a myśl swą wyrażali w sposób prosty, sentencjonalny, daleki od mglistości Eckharta czy Taulera. Kładziono nacisk na ubóstwo duchem, drogie także szkole nadreńskiej. Wiele uwagi poświęcano przejściu do naśladowania Chrystusa: „Na co ci się zda rozprawić o tajemnicach Trójcy, gdy nie masz pokory i dlatego nie podobasz się Trójcy? W rzeczy samej wzniosłe rozprawy nie czynią człowieka świętym ani sprawiedliwym, natomiast cnotliwe życie czyni go miłym Bogu (...). Cóż znaczy wiedza bez bojaźni Bożej? (...) Na co się zda tyle dysputować o rzeczach zakrytych i tajemniczych, za które w dniu sądu nie usłyszymy wcale wyrzutu, żeśmy ich nie znali?”<sup>432</sup>. Jako duchowość zdecydowanie uczuciowa, zmierzała przede wszystkim do gorliwości, do żarliwej modlitwy, do pragnienia Boga. Streszczała się w tym powiedzeniu: „Pobożność jest niczym innym, jak tylko pragnieniem Boga w duszy”<sup>433</sup>.

Jej teologia wykazywała cechę uczuciową i praktyczną, a opierała się na Piśmie Świętym i Ojcach. Tomasz z Kempis zachęcał w swoim *Pouczeniu młodzieży*. „Przed wszystkimi innymi sztukami ucz się czytać Pismo Święte i poprawnie je rozumieć, mocno wierzyć, dobrze i sprawiedliwie żyć”<sup>434</sup>. Starano się o przekłady i czytanie Biblii w języku ojczystym, za co bracia wspólnego życia zostali oskarżeni na Soborze w Konstancji, który ich jednak całkowicie rozgrzeszył.

Przywiązywano wagę do spraw wewnętrznych: „powrót do wnętrza”; „udawać się do wnętrza”; gdy się pobłądzi, powracać trzeba przez „wewnętrzne modlitwy”. Mając zawsze przed oczyma ideał monastycyzmu Ojców pustyni, nie wykluczono jednak żadnej formy apostołatu. Zajmowano się uczącą się młodzieżą. Wielką wagę przywiązywano do milczenia w celi: „Źródłem i początkiem postę-

<sup>432</sup> *Naśladowanie Chrystusa*, I,1-3.

<sup>433</sup> Tomasz z Kempis, *Opera omnia*, Freiburg i.B. 1910-1922, t. VIII, s. 209.

<sup>434</sup> Tamże, t. IV s. 181-182.

pu duchowego jest chętnie w celi przebywać i na samotności chro-  
nić się w milczenie”<sup>435</sup>.

Drugą cechą charakterystyczną Szkoły jest ascetyzm jako wysi-  
łek woli, ale z założeniem działania łaski Bożej, zmysł umiarkowa-  
nia w pokutach i w ogóle równowaga i umiar.

Devotio moderna włącza się w powszechny w XIV wieku ruch  
będący wyrazem triumfu tendencji nominalistycznych, które w tym  
wypadku przejawiały się w rozdzieleniu teologii i duchowości oraz  
ascetyki i mistyki<sup>436</sup>. Devotio moderna przechodzi wielki rozkwit  
w XV wieku, ale z wiekiem XVI zaczyna się jej upadek aż do za-  
niknięcia albo wchłonięcia przez inne, nowe ruchy. Jedną z pod-  
stawowych przyczyn tego schyłku była reforma protestancka, która  
objęła większą część Niderlandów.

„Nowa pobożność” bezsprzecznie miała wiele zalet, ale też i bra-  
ków, jak np. brak zmysłu kościelnego, słaby duch apostołski, wrogie  
nastawienie do nowych tendencji humanistycznych i „nieprzysto-  
sowanie do nowych czasów”<sup>437</sup>.

#### 4. Devotio moderna poza Niderlandami

Jak już zaznaczono, ruch devotio moderna nie był związany z jed-  
nym miejscem, ale ujawniał się w wielu państwach Europy w po-  
dobnej, ale i odrębnej formie.

We Francji miał różnych przedstawicieli, jak np.: Piotr d’Ailly  
(1350-1420), Robert Ciboule (1403-1458), a zwłaszcza najwybitniej-  
szy z nich: Jan Karol Gerson (1363-1429); wszystkich trzech jeszcze  
omówimy obszerniej.

Na Półwyspie Iberyjskim ruch rozkwitał szczególnie w starych  
zakonach, bez żadnego wpływu ze strony flamandzkiej. Wśród wy-  
bitnych przedstawicieli wymienia się następujących: bł. Alvaro  
z Cordoby (+1430), który położył podstawy pod dominikańskie  
„zgrupowanie obserwantów” na wzór włoski i zaprowadził, jak się

<sup>435</sup> Tamże, t.I, s. 116.

<sup>436</sup> Por. Debongnie, *Dévotion moderne*, w: *Diet de Spir*, t. III, kol. 744.

<sup>437</sup> Por. R. G. Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*, t. III, Madrid 1960, s. 553.

sądzi, pierwszą w Europie drogę krzyżową w Escalaceli, klasztorze przez siebie założonym; św. Wincenty Ferreriusz (+1419), dominikanin, który krzewił krucjatę pokuty i miłości, przebiegając drogi Europy, i napisał różne dzieła, a wśród nich *Traktat o życiu duchowym* w połowie XV wieku kardynał Jan de Torquemada, który wydawał w Rzymie małe traktaty pobożnościowe rozważań w duchu jeszcze średniowiecznym, ale już w tonie „nowej pobożności”; pod koniec XV wieku García Ximenes de Cisneros napisał swoją *Zachętę do życia duchowego* (Montserrat 1500), „kompletny podręcznik modlitwy myślniej”<sup>438</sup>, którym posługiwał się św. Ignacy Loyola podczas swojego nawrócenia.

We Włoszech *devotio moderna* przyjmuje nazwę „pobożności włoskiej”, która znajduje swe szczególne potwierdzenie u św. Jerzego d'Alga z Wenecji i u św. Justyny z Padwy. Największymi przedstawicielami są św. Wawrzyniec Jus tyński (+1455) i Ludwik Barbo (+1443). *Devotio moderna* jest zresztą wspólnym objawem włoskiego *quattrocenta*, jak wykazuje M. Petrocchi<sup>439</sup>, ale w odróżnieniu od „nowej pobożności” flamandzkiej nie zatrzymuje się ona na ustalonej metodzie ćwiczeń pobożnych, lecz szuka swego wyrazu w sposób samorzutny, świeży i płodny<sup>440</sup>.

Za „nową pobożnością” opowiadają się jeszcze inne znane nazwiska: Jan Dominici, św. Bernardyn ze Sieny, św. Jan Kapistran, św. Jakub z Marchii, Albert z Sarteano, św. Antonin z Florencji, bł. Bernardyn z Feltre, Hieronim Savonarola, Paweł Maffei, kanonik regularny laterański, któremu M. Petrocchi takie wydaje świadectwo: „Przez swój styl błyszczący od obrazów i alegorii Maffei zbliża się do określonego typu pobożności i teologii mistycznej. Wyrafinowany humanista, odczuwa tajemnicze zauroczenie myślą Dionizjańską, przejętą prawdopodobnie od nadreńskiej tradycji mistycznej, albo może z kręgów Ambrożego Traversariego”<sup>441</sup>.

<sup>438</sup> P. Philippe, dz. cyt., s. 39.

<sup>439</sup> Por. *Una devozione moderna nel Quattrocento italiano ed altri studi*, Firenze 1961, s. 17.

<sup>440</sup> Por. A. Huerga, dz. cyt., s. 546; M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, t. I: *Il Duecento, il Trecento, il Quattrocento*, Roma 1978, s. 125-126.

<sup>441</sup> Dz. cyt., s. 132. Ambroży Traversari (1386-1439) był teologiem humanista, kamedułą. W 1431 roku został obrany na przełożonego generalnego swego zakonu. Napisał *Hodoeporicon* (opowiadanie o swoim generalacie i smutnym położeniu, w jakim przeważnie znajdowały się zakony w tym czasie) oraz obszerny *Zbiór listów łacińskich*. Człowiek wielkiej kultury i równowagi wewnętrznej, bardzo szanowany. Na Soborze Florenckim był redaktorem dekretu o zjednoczeniu z Grekami.



„Ascetyzm włoskiego quattrocenta — twierdzi jeszcze Petrocchi — z tego powodu<sup>442</sup> opiera się raczej w niewielkim stopniu na modlitwie myślniej”. „Modlitwa ustna jest metodą powszechną (...) w pobożności włoskiego quattrocenta”<sup>443</sup>. I przytacza autora z tych czasów, Benedykta degli Alessandri<sup>444</sup>, który tak radzi: „Modlitwa powinna być krótka, żarliwa, częsta, pokorna sercem i poznaniem siebie”; ale „niech będzie w waszych modlitwach więcej serca niż ust”<sup>445</sup>. Na koniec Petrocchi zauważa jeszcze: „Ogólnie biorąc, duchowość antyspekulatywna we Włoszech żyje obok (jeśli na pewnych polach nie chyli się już do upadku) już zakorzonego nurtu «uczonej pobożności» (*doctapietas*)”<sup>446</sup>.

## 5. *Naśladowanie Chrystusa*

Przypisywanie tego klejnotu duchowości Tomaszowi z Kempis i jego rozpowszechnienie przez szkołę „nowej pobożności” usprawiedliwiają omawianie tego złotego dziełka w ramach niniejszego rozdziału.

### a) Autor *Naśladowania Chrystusa*

Na początku wyłania się zagadnienie podstawowe, także dla oceny całości dzieła: kwestia autorstwa *Naśladowania Chrystusa*. Problem jest nader skomplikowany, a specjaliści opowiadają się za trzema możliwymi rozwiązaniami:

- 1) Autorem jest Tomasz z Kempis. Ta wersja jest ostatnio coraz mocniej poddawana w wątpliwość.

<sup>442</sup> Tzn. z powodu swojego słabego związku z niderlandzką devotio moderna (przyp. tłum.).

<sup>443</sup> Dz. cyt. s. 142. W pewnym dziele tego czasu, nieznanego autora, pod tytułem: *Cardino de oratione fructuosa*, powiedziano wyraźnie, że modlitwa myślna była „mało znana” (Wenecja 1494, roz. 6; cyt. w: M. Petrocchi, dz. cyt. s. 142).

<sup>444</sup> *Meditazione et contemplazione sopra la vita del nostro Signore Jesu Christo*, Firenze 1487.

<sup>445</sup> M. Petrocchi, dz. cyt. s. 143.

<sup>446</sup> Dz. cyt. s. 154. (Mowa o nurtach spekulatywnych związanych bądź z tomizmem czy augustinizmem, bądź z filozofią odrodzenia — przyp. tłum.)

- 2) Autorem jest Jan Gersen, benedyktyn, opat z Vercelli (+1245).
- 3) Autorem nie jest żaden z powyższych, lecz ktoś inny, ale na pewno żyjący przed Tomaszem z Kempis. Ta wersja ma ostatnio najwięcej zwolenników

## b) Idee duchowe *Naśladowania Chrystusa*

P. Pourrat wypowiedział taki kompleksowy osąd o tej książce: „Ułożone przez zakonników dla zakonników, pozostanie bez obawy zestarzenia się książką karmiącą pobożność wszystkich pokoleń”<sup>447</sup>. Wszelako nie jest łatwo śledzić ją przez wieki jej istnienia, zarówno w wydaniach oryginalnego tekstu łacińskiego, jak i w różnych niezliczonych przekładach na inne języki świata. Chyba żadna książka poza Biblią nie może się chlubić takim sukcesem wydawniczym.

Wszystko, oparte tu na Piśmie Świętym, skutecznie karmiło pokolenia wiernych na ich duchowej drodze, gdyż szło stąd wezwanie do zwrócenia się ku sprawom najbardziej w życiu zasadniczym, wbrew zwodniczemu czarowi mętnych intelektualnych spekulacji i urokom świata.

Jego wątek jest prosty i konsekwentny. Podzielone jest na cztery księgi o różnej objętości, daje pouczenia w formie sentencjonalnej, często bez bezpośredniego związku, ale nie bez logiki. Pierwsza księga (25 rozdziałów) jest zbiorem uwag pożytecznych w życiu duchowym; druga (12 rozdziałów) jest zaproszeniem do życia wewnętrznego; trzecia, najobszerniejsza (59 rozdziałów), jest swego rodzaju wewnętrzną rozmową; czwarta (18 rozdziałów) zatrzymuje się na tajemnicy eucharystycznej pod jej różnymi aspektami, szczególnie na wewnętrznych dyspozycjach do przyjęcia Eucharystii i jej niewymownych skutkach.

Poznanie siebie i poznanie Chrystusa znajdują się w centrum myśli, która ma za cel naśladowanie Chrystusa, jak na to wskazuje sam tytuł. Widoczny wyraźnie pewnego rodzaju indywidualizm oraz

<sup>447</sup> P. Pourrat, *L'imitazione di Gesu Cristo—Studio sulla sua spiritualita*, w: *La spiritualita cattolica* (tłum. włos.), Milano 1956, s. 190.

rygorystyczny dystans między życiem nadprzyrodzonym a naturalnym, jak też pewne lekceważenie naturalnego ludzkiego poznania doprowadziły w ostatnim czasie do krytycznych sądów i kryzysu poczytności tej książki, tak poszukiwanej i czytanej w przeszłości. A wpłynęły na to jeszcze inne zarzuty podnoszone przeciw niej, wśród nich: brak teologii Kościoła, brak ducha liturgicznego w pełnym tego słowa znaczeniu, brak też teologii biblijnej i wreszcie uwpuklanie niemal wyłącznie „linii pionowej” chrześcijaństwa, bez troszczenia się o jego wymiary horyzontalne. Trzeba jednak przekroczyć pewne pozory i umieścić książkę w tamtejszym świecie, by zrozumieć wyjątkowy prestiż, którym cieszyła się w przeszłości. Dlatego nie można uważać, że nad tą książką słońce już zaszło, gdyż nie spełnia wymagań dzisiejszego świata, a nawet o nich wyraźnie nie mówi. Osobiście miałem sposobność przekonać się o wielu jej zaletach czyniących ją wciąż aktualną, gdy omawiałem dokonany bardzo starannie włoski przekład książki.

Duchowość *Naśladowania* może się wydać jednostronna przez ciągłe powracanie do wnętrza, jakby przy jednostajnych, miarowych uderzeniach młota. Istotnie, bez wątpienia jest to duchowość, która lubi drążyć w głębinach ducha. Chce odkryć w sumieniu wszystkie tajemne załamania duszy, obnażać jej słabości, uwidocznic jej nędze, spowodować całkowite wyzucie się ze starego człowieka, aby przyodziać się w Chrystusa. Pod widocznym pesymizmem oceny człowieka kryje się jednak potężny optymizm dobroci, który zarazem zmierza do dowartościowania tego co zewnętrzne, co istnieje na niwie społecznej. Oskarżenia o niedostosowanie księgi do epoki czy- nu, w której żyjemy, a która tak bardzo nas absorbuje, wyraźnie traci swą ostrość wobec społecznej wartości tychże spraw wewnętrznych tak usilnie zalecanych przez *Naśladowanie*. „Człowiek wewnętrzny — słusznie zauważa *Naśladowanie* — prędko się skupia i nie rzuca się cały na rzeczy zewnętrzne. Praca materialna mu nie przeszkadza czy też zajęcie czasem konieczne, ale w miarę jak się warunki układają, on się do nich dostosowuje”<sup>448</sup>.

Człowiek, obdarzony wszak także zmysłami, nie musi być kuszo- ny przez rzeczy zewnętrzne. To co zmysłowe ma olbrzymią siłę przy-

<sup>448</sup> *Naśladowanie Chrystusa*, II, 1, Città del Vaticano 1983, s. 75.

ciągania, przeradzającą się nawet w tyranie, jeśli czynnik wewnętrzny go nie ujarzmi. Dlatego zachodzi konieczność bronienia się przed zewnętrżnością, by ocalić to co wewnętrzne. *Naśladowanie Chrystusa* pozostanie pod tym względem zawsze księgą „reakcyjną” w najlepszym i pozytywnym tego słowa znaczeniu, zwłaszcza w naszym wieku, triumfującym przez niezwykle odkrycia i zdobycze wiedzy na polu materialnym. Człowiekowi ery atomowej przypomina ono ubóstwo i niższość tejże materii w porównaniu z duchem. Uświadamia też, że trzeźwy dystans do niej i trzeźwa ocena jej ograniczonej wartości są dla człowieka prawdziwym powodem do chluby: „Wielki to zaszczyt, wielka chwała służyć Tobie — tak dusza mówi do Boga — i dla Ciebie za nic mieć wszelką rzecz”<sup>449</sup>.

Religijność nawet prosta jest więcej warta od nadętej wiedzy mędrca: „Bez wątpienia lepszym jest ubogi wieśniak, który służy Bogu, niż pyszny filozof, który opuszczając siebie, bada obroty nieba”<sup>450</sup>. Największą władzę nad światem daje człowiekowi dojście do mądrości: „Najgłębszą i najpotężniejszą nauką jest prawdziwe poznanie siebie i nieprzecenianie siebie”<sup>451</sup>. „Synu — mówi Bóg — im lepiej potrafisz wyjść z siebie, tym lepiej będziesz mógł wejść we Mnie”<sup>452</sup>. A dusza wyznaje: „Gdzie Ty jesteś, tam jest Niebo, a gdzie Ciebie nie ma, tam jest śmierć i piekło”<sup>453</sup>.

A oto hymn na cześć miłości: „Nic słodszeo od miłości, nic mocniejszego, nic wznioślejszego, nic hojniejszego, nic bardziej radosnego, nic pełniejszego, nic lepszego w niebie i na ziemi, gdyż miłość z Boga jest zrodzona i nie może spocząć jak tylko w Bogu, ponad wszelkim stworzeniem”<sup>454</sup>. „Miłość jest rącza, szczerą, pobożna, roztropna, wielkoduszna, mężna, bezinteresowna (...). Miłość jest przezorna, pokorna i prawa, nie miękka, nie lekkomyślna ani zarozumiała; wstrzemięźliwa, czysta, stateczna, spokojna i czuwająca nad wszystkimi swymi zmysłami”<sup>455</sup>. Jest miarą działalności:

<sup>449</sup> Tamże, III, 10.

<sup>450</sup> Tamże, I, 2.

<sup>451</sup> Tamże.

<sup>452</sup> Tamże, III, 56.

<sup>453</sup> Tamże, III, 5.

<sup>454</sup> Tamże.

<sup>455</sup> Tamże.

„Dużo działa, kto dużo kocha”<sup>456</sup>. W takich myślach *Naśladowanie Chrystusa* zostaje na nowo odkryte.

Warto na koniec przytoczyć pozytywną opinię B. Spaapena, który choć zauważa w *Naśladowaniu* pewne braki w odniesieniu do wymagań współczesnej duchowości, z drugiej strony wychwala w nim podstawowe zalety: „Autor *Naśladowania* nie zamierzał powiedzieć wszystkiego, co by mogło pomóc człowiekowi w osiągnięciu autentycznego życia duchowego. Po prostu powiedział to, co w jego oczach tworzyło podstawy tego życia i otwierało wspaniałą drogę do jego osiągnięcia”. „Gdyby z drugiej strony pisał za naszych czasów, zda się, że nie odrzucając bynajmniej dorobku współczesności, rozpoznałby całą jego wartość w dwóch podstawowych zasadach życia chrześcijańskiego, które też stanowią podstawę jego dzieła: z jednej strony prymat kontemplacji nad działaniem i miłości Boga nad miłością bliźniego (...) i z drugiej strony zasada ewangeliczna, według której *gdy ktoś chce iść za Chrystusem, musi zaprzeć się samego siebie, nieść swój krzyż i naśladować Go*”<sup>457</sup>.

Obraz duchowy *Naśladowania* pozostaje zatem zawsze aktualny, ale wymaga uzupełnienia postulowanego przez czynniki reprezentujące dzisiejszą duchowość na polu eklezjologicznym, liturgicznym i antropologicznym. W grę wchodzi dopełniające podkreślenie z jednej strony tego, co przedstawia i objaśnia *Naśladowanie Chrystusa*, a z drugiej strony duchowości współczesnej. W rzeczy samej nic tu nie nadaje się do całkowitego odrzucenia, ale jedynie do połączenia podkreślanych aspektów. I tak np. F. Vandenbroucke przyznaje, że *Naśladowanie Chrystusa* podaje pewne wymiary życia chrześcijańskiego jako takiego, które w rzeczy samej są „bagażem przekazany przez chrześcijaństwo wszystkich czasów i wszystkich środowisk”, na których ono (*Naśladowanie*) kładzie akcent (obecność Boga i Chrystusa w miłości, a nade wszystko w komunii eucharystycznej). „Duchowni dzisiejsi natomiast kładą akcent na inne punkty nie mniej ważne. Te różne aspekty nie są przeciwstawne, ale uzupełniające”<sup>458</sup>.

<sup>456</sup> Tamże, 1,15.

<sup>457</sup> „*Imitatio Christi*”, w: *Diet. de Spir.*, t. VIII, kol. 2367-2368.

<sup>458</sup> *Perche non si legga piu l'Imitazione di Cristo?*, „*Concilium*” 7 (1971), s. 1794-1803.

# ROZDZIAŁ 10

## Duchowość francuska

Omówimy ten temat oddzielnie, chociaż należy on do ruchu devotio moderna. Wysoki poziom jego przedstawicieli i autentyczność wyrazu łącznie z własnym obliczem tego prądu przeżywanym we Francji zasługują na ten krótki opis.

Pośród wielu innych, francuski ruch duchowy owego czasu wydał trzech największych mistrzów, profesorów paryskiej Sorbony, którzy w swoim czasie byli jej kanclerzami: Piotra d' Ailly, Jana Gersona, Roberta Ciboule.

### 1. Piotr d'Ailly (1350-1420)

Kardynał, arcybiskup Cambrai, były kanclerz Uniwersytetu Paryskiego. Przez siedem lat był nauczycielem Gersona.

Dołożył wszelkich starań, by zażegnać schizmę zachodnią i odegrał wybitną rolę na Soborze w Konstancji (1414-1418). Napisał liczne dzieła o trwałej wartości duchowej. Wśród dzieł napisanych po francusku wymienia się następujące: *Ogród miłosny pobożnej duszy; Księga św. Hieronima; Żalosa skarga i pobożna modlitwa ludzkiego stworzenia; Ob-*

*jaśnienie Pieśni nad Pieśniami*. Trzeba jeszcze wspomnieć o różnych komentarzach do najpopularniejszych modlitw.

Z naukowego punktu widzenia najważniejsze są następujące dzieła: *Zwierciadło rozważania*, *Zarys kontemplacji*, *O czterech stopniach drabiny duchowej*, *Streszczenie o poczwórnym ćwiczeniu duchowym*; *Rozprawy i kazania*. Są jeszcze małe rozprawki o nauce duchowej, ale szczególnie wymienia się pracę *O fałszywych prorokach*, którą ułożył przeciw pseudomistykom swego czasu.

Chociaż walczył z błędami i przesadami epoki, sam nie był od nich wolny, gdyż uważał, że gwiazdy wywierają pewien wpływ na życie człowieka. Dlatego utrzymywał, że astrologia jest uzasadniona. Ulegał również pewnym wpływom nominalizmu Wilhelma Ockhama (+1347), dopuszczając, że nie istnieje sprawiedliwe czy niesprawiedliwe samo z siebie, ale zależnie od tego, czy przez Boga jest chciane lub niechciane. Czyny są dobre, gdy nakazane, złe, gdy zakazane. Nie ma bezwzględnego obowiązku, istnieje tylko względny, bo mogłoby być inaczej, gdyby tak Bóg zechciał.

Mistyczne następstwa tej błędnej zasady zostały potępione przez Kościół. Zastanawiające jest, jak Piotr d'Ailly, zadeklarowany przeciwnik fałszywej mistyki, mógł wpaść w tego rodzaju sidła. Ale wytłumaczeniem jest okres, w jakim przyszło mu żyć, w którym chcąc nie chcąc uczestniczył w dokonującym się upadku teologii.

Z drugiej strony nie umniejsza to znaczenia jego duchowych poglądów, wyrażonych zwłaszcza w *Rozprawach i kazaniach*, gdzie mówi o stopniach życia duchownego oraz wyklada teorię rozmyślenia i kontemplacji. Jego wykłady koncentrują się jednak bardziej na przedstawieniu postępu duchowego niż na opisie jego celu: zjednoczenia z Bogiem w życiu kontemplacyjnym.

Ciekawa jest jego teoria o zmysłach duchowych i bardzo interesujące dla życia modlitwy jego zalecenie, by rozmyślać w zjednoczeniu z Chrystusem na krzyżu, a odmawianie godzin kanonicznych uzgadniać z godzinami męki Pańskiej<sup>459</sup>.

Był człowiekiem ducha, który w komentarzu do *Pieśni nad Pieśniami* „umiał zakosztować uroków Bożej miłości”<sup>460</sup>.

<sup>459</sup> Por. E. Vansteenberghe, *Ailly (Pierre d')*, w: *Dict. de Spir.*, t.I, kol. 260.

<sup>460</sup> Por. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, Paris 1928, s. 406.

## 2. Jan Gerson (1363-1429)

### a) Życie i pisma

Uczeń, a potem następca Piotra d'Ailly w kanclerstwie na Uniwersytecie Paryskim, postać niezwykle wszechstronna: „pisarz, polemista, mówca, profesor, apostoł, reformator, polityk”<sup>461</sup>, zwany „doktorem najbardziej chrześcijańskim”.

Urodzony w Gerson-Barby (diecezja Reims) we Francji 14 grudnia 1363, studia uniwersyteckie ukończył w Paryżu, potem (13 kwietnia 1395) roku został kanclerzem tegoż Uniwersytetu Sorbońskiego.

Od 1402 roku rozpoczął swoje kursy teologii mistycznej. W roku 1407 mógł doprowadzić do końca dzieło *O teologii mistycznej*, swoje arcydzieło opublikowane w Paryżu w 1408 roku. Podobnie jak d'Ailly, przyczynił się do zakończenia schizmy zachodniej. Był też duszą Soboru w Konstancji<sup>462</sup>, w którym brał udział aż do odjazdu papieża w roku 1418. Miał udział w potępieniu Jana Husa.

Ponieważ wyraził swoje zdanie przeciwko zabójstwu księcia Orleanu dokonanemu przez Jana Nieustraszonego, księcia Burgundii, był zmuszony ratować się ucieczką i iść na wygnanie. Przebywał w opactwie benedyktyńskim w austriackim Melku, gdzie napisał rozprawę *O pociechach teologii*, która przypomina słynną Boecjusza *O pociechach filozofii*.

Po powrocie do Francji w 1419 r. udał się do Lyonu, do swego brata, przeora celestynów. Tam spędził ostatnie lata swego życia na pisaniu książek, nauczaniu wiernych i wykładaniu katechizmu dzieciom, dla których napisał *O pociągnięciu dzieci do Chrystusa*. Na tym polu uchodzi za prawdziwego pioniera dzisiejszej teologii pastoralnej. Umarł w Lyonie 12 lipca 1429 roku, pozostawiając po sobie wielki świetlisty ślad w historii duchowości i apostołatu.

<sup>461</sup> F. Scavini, *Lo scrittore mistico Giovanni Gerson (1363-1429)*, „Riv. di Asc. e Mist.” 8 (1963), s. 40.

<sup>462</sup> Trzeba tu nadmienić, że Gerson wysuwał błędne teorie o wyższości soboru nad papieżem oraz o wyższości uczonych nad biskupami, twierdząc, że uczeni powinni mieć prawo głosu na soborach. Tym niemniej jego prawość i dobra wiara tłumaczą go w czasie, w którym mu przyszło żyć, z tym oczywiście, że trzeba odrzucić, co w jego twierdzeniach na odrzucenie zasługuje.



Dorobek pisarski Gersona jest olbrzymi. Posiadamy łącznie 434 wydane dzieła Gersona; jest też i wiele nie wydanych. Są one po większej części treści duchowej więcej lub mniej widocznej. Zasadniczo można je zebrać w cztery grupy: traktaty i mniejsze dzieła, kazania, listy, poezje. Ważne są przede wszystkim dwa dzieła podstawowe napisane po francusku: *Wzgórze kontemplacji* i *Żebractwo duchowe*.

Dużo jest jego kazań po łacinie, ale nade wszystko po francusku, poruszających niemal wszystkie tematy duchowe. Listów jego ogłosił P. Glorieux 86, w których stale powraca tematyka duchowa.

## b) Idee duchowe

Można odróżnić dwa kierunki w myśleniu Gersona: jeden negatywny, odnoszący się do „rozdzielania duchów”, by umieć odróżnić mistykę prawdziwą od fałszywej, by tę drugą odrzucić; drugi pozytywny, mający na względzie samą naturę mistyki. W tym kierunku jego myśl obracała się w sposób niejednolity, ale dojrzewiała i w ostatnich latach jego życia osiągnęła postać głębszą i bardziej spójną.

Na polu rozróżniania duchów spotykamy bardzo światłego Gersona z zasobem mądrych rad, by na ich podstawie rzetelnie wyrobić sobie sąd o prawdziwych i fałszywych mistykach, co czyni go bardzo aktualnym nawet w porównaniu z dzisiejszą nauką odnośnie stanu fizycznego podmiotu czy badania charakteru mistyka, by ustalić jego wartość moralną. Jego *traktat O doświadczaniu duchów* jest mistrzowski. Posługując się stworzonym przez siebie samego kluczem przy rozpoznawaniu, zdemaskował co znacznie głośniejsze błędy begardów i turlipinów. Zastosował jako normy własne pomysły, ale kierowane Bożym natchnieniem, podczas gdy inni ulegali sentymentalizmowi i mówili o duchowych zaślubinach, a w praktyce wpadali w niemoralność; inni delectowali się swoimi konstrukcjami intelektualnymi, ulegając poczuciu pychy, odrzucając konieczną uległość dyscyplinarną Magisterium Kościoła; jeszcze inni zagubili się w prądzie kwietystycznym, z zaniedbaniem modlitwy i dobrych uczynków. Wobec tego wszystkiego teoria Gersona brzmi następująco: mistyk, zanim się go sprawdzi, winien zostać poddany pewnej surowości i nawet słownym upokorzeniom. Należy zbadać

rodzaj jego życia, jego charakter, stan społeczny, stan psychofizyczny (z wizytą u lekarza włącznie), sposób wyrażania się (szczerzy lub nie), a zwłaszcza sprawdzić jego pokorę, cierpliwość, miłość. Bardzo trzeba uważać przy pierwszym doświadczeniu, gdyż pomyłki tutaj najczęściej prowadzą do złudzeń.

Z tymi zasadami rozróżniania, podobnie jak i jego nauczyciel Piotr d'Ailly, Gerson mógł się opowiedzieć za szczerością i prawdąmównością Joanny d'Arc, „dziewicy Orleańskiej” skazanej na stos na nieszczęsnym procesie, zrewidowanym na procesie nowym, prowadzonym przez sędziów bezstronnych i zaznajomionych ze sprawą, którzy uznali ją za prawdziwie wysłaną przez Boga.

Gerson zajął jeszcze stanowisko krytyczne przeciwko „owczemu pędowi” do badań naukowych i metafizycznych spekulacji, zwłaszcza przeciwko „formalizantom”, którzy sobie wyobrażali, że rozumem potrafią ogarnąć istotę Boga poprzez wprowadzenie do niej „rozróżnień realnych”. Dowodził, że najlepsze poznanie Boga dokonuje się nie intelektualnie, ale uczuciowo i polega na zjednoczeniu przez ekstatyczną miłość. Z drugiej strony potępił mistykę agnostyczną; chociaż uznawał, razem z Pseudo-Dionizym, że teologia mistyczna ma prawo posługiwać się rozumowaniem „przez negację”, odrzucił jednak przesadę kogoś, kto taką negację posuwałby aż do usunięcia w mistyce wszelkiego prawdziwego poznania Boga. W tej sprawie pójscie dalej, niż to ma miejsce w doktrynie Dionizjańskiej, równa się popadnięciu w błąd: mistycyzm agnostyczny. Istnieje przecież poznanie Boga przez wiarę!

Gerson wypowiada się też na temat newralgiczny w teorii kontemplacji „czystej”: a mianowicie problem obecności (czy niedopuszczalności) w niej wyobrażeń zmysłowych. Opowiada się przeciwko tym, którzy chcieliby usunąć z kontemplacji wyobrażenia życia i męki Chrystusa, i uznaje ich konieczność w kontemplacji. Pomijanie obrazów dla czystej kontemplacji nie może być rozciągnięte na człowieczeństwo Chrystusa, gdyż jak twierdzi św. Bonawentura, od którego Gerson bardzo zależy, „Chrystus jest drogą i bramą (...), drabiną i pojazdem [dzisiaj powiedzielibyśmy „windą”]”<sup>463</sup>.

<sup>463</sup> *Itinerarium mentis in Deum*, c. 7, n. 1; V 312. Inni oprócz Bonawentury mistrzowie Gersona, na których się opiera, to Pseudo-Dionizy, św. Augustyn, św. Bernard, wiktoryni, św. Tomasz z Akwinu, Ugo z Barny, cysters.

Wreszcie co się tyczy struktury mistyki, Gerson odróżnia mistykę jako doświadczenie i mistykę jako wiedzę. Pierwsza polegałaby — według niego — na doświadczalnym poznaniu Boga; druga wyrażałaby się w pojęciach abstrakcyjnych. Pierwsza, zwana też mistyką praktyczną, przybiera różne nazwy: kontemplacja, ekstaza, porwanie, roztopienie, zjednoczenie mistyczne, wewnętrzne rozradowanie. Druga była przezeń nazywana mistyką spekulatywną; ma ona być przewodniczką dla tej praktycznej, gdyż rozporządza dyrektywami wyprowadzonymi z porównawczego studium zeznań wielu mistyków.

W rozprawie *Wzgórze kontemplacji* Gerson rozróżnia dwa sposoby kontemplowania rzeczywistości nadprzyrodzonych: za pomocą ducha (umysłu) i przez serce. Kontemplacja intelektualna—według niego — która nie przekształca się w kontemplację miłosną, będzie mało pożyteczna dla duszy, gdyż to właśnie ta uczuciowa stanowi wierzchołek góry. Wstępowanie na nią dokonuje się stopniowo. Stawiając sobie początkowo zagadnienie natury mistyki, wyłożył różne obiegowe opinie, dokonując własnego z nich wyboru: niektórzy uważają, że dokonuje się ona przede wszystkim w intelekcie; inni, że w ostatecznym, najgłębszym punkcie woli, czyli w synderezie, na którą zasadniczo składa się miłość<sup>464</sup>. Gerson początkowo przyjmował tę drugą opinię, twierdząc, że w życiu kontemplacyjnym obecne są dwie władze duszy: prosta inteligencja, zwana też okiem duchowym, i syndereza, odpowiadająca „iskrze”, czyli „twierdzy” duszy; pierwsza jest narzędziem kontemplacji, druga mistycznej miłości. Szybko jednak zmienił to zapatrywanie, uznając mistykę za doświadczenie, które zachodzi w samej „istocie” duszy, podmiocie łaski uświęcającej i przebóstwiającej. „Teologia mistyczna — tak to ujmuje w końcowym tekście swego rozważania — nie odnosi się do działania umysłu czy uczucia, ale jedynie do jedności, czyli zjednoczenia istoty ducha (to znaczy myśli) z Bogiem. Dlatego nie rozważa się wtedy Boga pod względem prawdy, dobra, miłości albo piękna, ale jedynie uściskiem duchowym, niewymownym i niewypowiedzianym, a jednak doświadczalnym, uściskiem łączącym jedyną oblu-

<sup>464</sup> Gerson idzie tu po myśli św. Bonawentury, od którego przejmuje określenie synderezy, która jest darem naturalnym kierującym wolą, prowadząc ją i skłaniając w stronę dobra na sposób „wagi duchowej”, która skłania a o właściwego pożądania. Oczywiście, że w porządku nadprzyrodzonym zakłada się działanie łaski.

bienicę z jedynym oblubieńcem, gdy oblubienica mówi: *Jam miłego mego, i ku mnie zwraca się jego pożądanie* (Pnp 7,11)<sup>465</sup>.

Jest to zjednoczenie na sposób zetknięcia (mistyczne zetknięcie) istoty duszy z Istotą Boga, przekraczające w „gwałtowności, intymności i czystości” wszelkie zetknięcie materialne: „Zjednoczenie Boga ze stworzeniem rozumnym przez siłę zetknięcia duchowego jest gwałtowniejsze, intymniejsze i czystsze, nie takie jak w zmysłach, w których dotyk jest zbyt materialny i nieczysty. Zjednoczenie Boga z naturą rozumną ma różne i wielorakie stopnie zależności od różnaitości przedmiotów nasuwających się od Boga, jakie się zauważa i odczuwa”<sup>466</sup>. Gerson przedstawia 12 warunków tego mistycznego zjednoczenia, wśród których najpierw jest oczekiwanie na Boże wezwanie, odpowiedni temperament, wolność od nadmiernych zajęć, od ciekawości, od namiętności, od życia zbyt lub za mało umartwionego itd.<sup>467</sup>.

Mistrz paryski wydaje się przeczyć powszechnemu powołaniu do kontemplacji, ale może na myśli miał kontemplację wysokiego stopnia, nie tę wszystkim ofiarowaną, skoro przyjmował, że pewna kontemplacja obowiązuje wszystkich, gdyż wszystkim zalecał skupienie wewnętrzne (dla wszystkich dostępne) i dążenie do doskonałości. To dążenie odnosi się do oblubieńczego zjednoczenia z Bogiem, zjednoczenia istoty ludzkiej z Istotą Boską, zjednoczenia nadprzyrodzonego, które ma się dokonywać na „poziomie istoty, w punkcie zaszczepienia łaski uświęcającej, ponad wszystkimi cnotami”<sup>468</sup>.

A. Combes, dokonując syntezy myśli Gersona, podkreśla, że jego nauka prezentuje się przede wszystkim „jako ascetyzujące pragnienie mistyki”, ale „w ostatniej swej fazie jest mistyką w pełnym znaczeniu tego słowa”<sup>469</sup>, mistyką po linii zjednoczenia istot, ubóstwienia, trynitarnego zamieszkania.

<sup>465</sup> A. Combes, *Essai sur la critique du Ruysbroek par Gerson*, t. I, Paris 1945, s. 840-842.

<sup>466</sup> A. Combes, dz. cyt. s. 859-860.

<sup>467</sup> Zdaje się, że i tutaj Gerson powtarza zapatrywanie św. Bonawentury, który odnośnie darmości Bożego doświadczenia i pozytywnego przygotowania do niego stwierdzał krótko i wyraźnie: „Ta kontemplacja dzieje się z łaski, a jednak staranie jest potrzebne”.

<sup>468</sup> Por. A. Combes, *Gerson Jean Chartier*, w: *Diz Enz di Spir.*, t. I, s. 285.

<sup>469</sup> Tamże.

W dziedzinie miłości Gerson kładzie akcent na jej prymat w misticzności i na działania, czyli właściwości, które ją cechują. Mówi o miłości ekstazy, która wyraża się w trzech słowach: porywa, jednoczy, uszczęśliwia — porywa do Boga, jednoczy z Bogiem, syci duszę radością i szczęściem. Miłość jest darem Boga, ale różnym od trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej<sup>470</sup>. Porywając, przenosi do Umiłowanego i powoduje ekstazę; jednocząc, łączy z Umiłowanym, czyniąc dwoje jakby jedną rzeczywistością; nasycając, powoduje „samowystarczalność” miłości, poza którą nie szuka się już niczego innego<sup>471</sup>, jak tylko Umiłowanego, a wszystkiego innego tylko w Nim. W tym „porwaniu”, według Gersona, władze niższe, wyobrażenia i umysł zostają zawieszane i jakby wyłączone z akcji, pozostają w ciemnościach, podczas gdy dusza zostaje wzniesiona wwyż i unieruchomiona w kontemplacji<sup>472</sup>. Jest to tym, co Gerson nazywa „uproszczeniem serca”.

Zjednoczenie z Umiłowanym dokonuje się na sposób rozpalonego żelaza, które bez utraty własnej natury żelaza staje się ogniem. Tak dusza mistyczna zostaje całkowicie przeobóstwiona, nie przestając jednak być sobą. Gerson jest zdecydowanie przeciwko wszelkim koncepcjom, które mogłyby szkodzić odróżnieniu między duszą a Bogiem. Mistyk zostaje wprawdzie całkowicie „wchłonięty” ze strony Boga przez upodobnienie, ale przy tym jego odrębność pozostaje nietknięta. Paryski mistrz daleki jest od wszystkiego, co by w najmniejszym nawet stopniu rzucało cień panteizmu albo kwietyzmu.

Pod koniec życia Gerson ułożył komentarz do Pieśni nad Pieśniami, poświęcając go kartuzom, gdzie drga najwyższa nuta chrześcijańskiego mistycyzmu, jakby łabędzi śpiew wielkiego francuskiego mistyka; można to nazwać jego niedokończoną pieśnią, gdyż po przedstawieniu miłości oblubienicy przystąpił do opisu miłości Oblubieńca, gdy śmierć pokrzyżowała jego plany.

W nim bez wątplenia „wiek XV osiągnął promienny szczyt teologii mistycznej”<sup>473</sup>.

<sup>470</sup> Oczywista jest troska Gersona o wyraźne odróżnienie daru miłości od Ducha Świętego przeciw błędnym opiniom wówczas rozpowszechnionym.

<sup>471</sup> Por. *Mystica theologica speculativa*, część VII, 35.

<sup>472</sup> Por. tamże.

<sup>473</sup> Giovanna della Croce, *I mistici del Nord*, s. 8.

### 3. Robert Ciboule (1403-1458)

Profesor teologii w Paryżu od 1430 do 1437 roku, kiedy został wybrany rektorem Sorbony. W 1451 roku został jej kanclerzem. Był także ambasadorem króla Karola VII na Soborze w Bazylei, potem we Florencji i Stolicy Świętej. W 1452 roku danym mu było przygotować memoriał o rehabilitację Joanny d'Arc. Orzeczenie o rehabilitacji wyszło 7 lipca 1456 roku w pałacu biskupim w Paryżu, ku wielkiej radości kanclerza Sorbony, który oglądał zwycięstwo sprawiedliwości. Zmarł 12 sierpnia 1458 roku, po życiu bardzo czynnym pod względem intelektualnym, religijnym i politycznym<sup>474</sup>.

Był płodnym pisarzem, ale wiele jego dzieł pozostało niewydanych. Wśród jego pism można wymienić: *Badanie ku uniewinnieniu Joanny d'Arc*, po łacinie (Paryż 1889); *Książka do świętego rozmyślenia i poznania siebie* (Paryż 1510, Louvain 1556, 1596); *Książka o doskonałości* lub ściślej: *O drodze doskonałości chrześcijańskiej*, Paryż (bez daty); *Książka o dobrym i złym sumieniu* (niewydana). Nadto przypisuje się mu 18 dziełek wątpliwej autentyczności. *Książka do świętego rozmyślenia i poznania siebie* robi wrażenie prawdziwego traktatu teologicznego w języku potocznym, gdzie zostaje dokonany generalny przegląd życia chrześcijańskiego, podana metoda rozmyślenia, nauka o kontemplacji. W rozmyśleniu akcent został położony na poznanie siebie. Takie poznanie, według Ciboule'a, jakby naturalnie prowadzi do poznania mistycznego.

Podobnie jak Gerson, Ciboule opierał się na św. Bernardzie, wiktorynach, św. Bonawenturze, św. Tomaszu, a także na starożytnych klasykach jak Cyzero, Horacy, Seneka. Jeśli chodzi o poznanie siebie, żywił wielką sympatię do wielkiego nauczyciela filozofii greckiej Sokratesa, stąd przydomek „świadka chrześcijańskiego sokratyzmu”. Ciboule był obrońcą powołania do doskonałości dla wszystkich, nakreślając drogę przez trzy stopnie (początkujący, zaawansowani i doskonali) odpowiednio do trzech stopni miłości według św. Augustyna. Najważniejszy stopień kontemplacji osiąga się, według niego, przez „wyobcowanie”. Jego wreszcie zasługą jest, po linii Ger-

<sup>474</sup> Por. A. Combes, *Un témoin du socratismes chrétien au XV siècle: Robert Ciboule (1403-1458)*, „Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du Moyen Age” 8 (1933), s. 123-163.

sona, to, że wywarł wielki wpływ na wychowanie kleru i wiernych przez język przystępny także dla osób prostych, w „przedstawieniu im pewnych podstawowych tematów z tradycji chrześcijańskiej”, które w innej, górnolotnej formie pozostałyby niedostępne dla ludu<sup>475</sup>. Na tym polu działał w duchu „nowej pobożności”, chociaż bez zależności od nauczycieli z Niderlandów.

<sup>475</sup> Por. A. Combes, dz. cyt., s. 257-258.

# ROZDZIAŁ 11

## Duchowość XIII I XIV wieku poza szkołami

### 1. Miejsce Biblii w pobożności ludowej

Wiek XIII w świecie laickim otrzymuje w spadku od wieku poprzedniego „możliwość lepszego życia Ewangelią poza tradycyjnymi wzorami monastycznymi”<sup>476</sup> i prowadzi ją dalej w tym samym kierunku, posuwając naprzód ideał życia ewangelicznego. Wyzwała nawet program reformy zapoczątkowany przez Sobór Laterański IV (1215) i przez budującą i wnoszącą twórczy element obecność nowych instytucji zakonnych — zakonów żebraczych.

Ruch pobożnościowy przyjmuje się szczególnie u ludu, a wyraża się w kulcie świętych i w pielgrzymkach do ich sanktuariów. Zmysł pobożności przenika do przedstawień teatralnych przez święte widowiska: przedstawia się fakty z życia (zwłaszcza cudowne zdarzenia) świętych. Gdy w ubiegłym wieku święte przedstawienia skupiały się na dramatach liturgicznych lub pół-liturgicznych odnoszących się do tajemnic wiary, to teraz ogląda się mirakle, przedstawienia cudów według opowieści hagiograficznych.

<sup>476</sup> Vandenbroucke, dz. cyt., s. 203.



Pojawiają się też liczne popularyzacje Pisma Świętego. I tak np. słynna „Biblia dla ubogich” (*Biblia pauperum*) przekazana w dziełach św. Bonawentury, jest niczym innym jak streszczeniem Świętej Księgi ułożonym między XII a XIII wiekiem prawdopodobnie w Bawarii, z zamiarem zabezpieczenia ludu przez herezją kataryzmu. W 1324 roku ukazało się dzieło Ludolfa z Saksonii pod tytułem *Lustro ludzkiego zbawienia*, gdzie kontynuuje się (znaną już wcześniej) metodę opisywania scen ewangelicznych wraz z równoległym wplataniem w nie prefiguracji ze Starego Testamentu. Po tej samej linii idą „Biblie moralizujące”, ubogacone miniaturami, pewnego rodzaju skróty Biblii z zamiarem mniej pouczenia dogmatycznego, a bardziej moralnego, jako łatwiejszego do przyswojenia<sup>477</sup>. Na dobro ludowej pobożności pracowały sztuki plastyczne: rzeźba, malarstwo, witraże ze scenami historycznymi umieszczane w kościołach, zwłaszcza katedralnych. Przedstawiają one „obraz historyczny Starego i Nowego Testamentu, od Księgi Rodzaju do Apokalipsy i do czasów ostatecznych”<sup>478</sup>. Malowidła „Biblii w obrazach” po kościołach to też „Biblia dla ubogich”. Jest to historia zbawienia przedstawiona na murach i oknach dla ludowego pouczenia.

Bardziej niż w poprzedniej epoce, choć nie traci się z pola widzenia typologii biblijnej, zwraca się uwagę na człowieka i na jego przyszłość. Sztuka staje się bardziej antropocentryczna, „więcej mówi o uczuciach artysty niż o przedstawianym przedmiocie”. Zawsze jednak jest ona „wyrazem głębokiego doświadczenia religijnego i równocześnie wspaniałym czynnikiem wychowawczym i pastoralnym we współczesnym tego słowa znaczeniu”, pozwalającym „nieuczonym poznać to, czego książki nauczyć ich nie mogły”, zgodnie ze wskazówką poddaną przez Sobór w Arras ok. 1025 roku<sup>479</sup>.

<sup>477</sup> Por. E. Male, *L'art religieux de l'af in du moyen âge en France*, Paris 1908, s. 229-246. Odnośnie „Biblii moralizujących” por. *Hist. Littéraire de la France*, t. XXXI, Paris 1893, s. 213-285.

<sup>478</sup> Por. E. Vandenbroucke, dz. cyt., s. 208; Wincenty z Beauvais (+1264), *Speculum maius*, Douai 1624.

<sup>479</sup> Por. Daniel Rops, dz. cyt., s. 439; E. Vandenbroucke, dz. cyt., s. 209; Ch. Terrasse, *La Cathédrale, miroir du monde*, Paris 1954; L. Rean, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris 1955; H. Rost, *Die Bibel in Mittelalter*, Augsburg 1939.

## 2. Ekspansja ruchów duchowych

Wśród ruchów duchowych wiek XIII odnotowuje jeszcze ruchy heretyckie wieku ubiegłego, siejące niepokój w Kościele, choć już nie z taką zaciekłością jak uprzednio, ale z drugiej strony powstają nowe rewolucyjne prądy. Niemałe zamieszanie wprowadzają bracia wolnego ducha, a trochę później „fraticelli”, ale już tylko lokalnie, by zneutralizowani przez oficjalne potępienie, ostatecznie zaniknąć.

Powstaje jednak w tym okresie nowa sekta pod nazwą „wierni miłości”<sup>480</sup>. Czerpiemy o niej informacje z *Dokumentów miłości* Franciszka z Barberino (1264-1348). Podobne wskazówki znajdują się u Jakuba z Baissieux w jego książce *Lenna miłości* z drugiej połowy XIII wieku, w której „wierni miłości” przedstawieni są jako rycerze, kontynuatorzy tradycji świętego Graala zebrani w tajnym stowarzyszeniu w kulcie Pa ni, która raz jest Dziewicą, raz Mądrością. Mowa jest o stopniach wtajemniczenia do sekty<sup>481</sup>. Inna grupa pochodzi od Gerarda Segarellego z Parmy z jego „braćmi apostołów”, sektą, która pojawiła się w 1260 roku i po skazaniu na śmierć Segarellego (został spalony żywcem w 1300 roku) przeszła pod kierownictwo Dolcina z diecezji Novara w Piemoncie, „agitatora bardziej gwałtownego niż zdolnego”. Dolcino zginął jak i Segarelli w 1307 roku, ale sekta działała dalej. Ruch ten nie utrzymywał się na żadnej racjonalnej podstawie. Dolcino i jego zwolennicy wyznawali idee joachimickie odnośnie Kościoła, widząc w nim nierządnicę z Apokalipsy, którą według nich musi zastąpić Kościół duchowy i wolny

Ale na pociechę były także ruchy zdrowe, zapoczątkowane przez zakony, jak np. trzeci zakon franciszkański, który powstał za życia św. Franciszka, a który przyjął w 1289 roku nową regułę — Mikołaja IV. Warto wspomnieć także o bractwach dominikańskich i tych, które powstały pod koniec średniowiecza za staraniem innych zakonów.

W tym okresie powstają także instytucje charytatywne, niektóre o charakterze zakonnym, jak tzw. zakony szpitalne, między inny-

<sup>480</sup> Por. L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Roma 1928; A. Ricolfi, *Studi sui „Fedeli d'Amore”*, I: „Le Corti d'Amore” in Francia ed i loro riflessi in Italia, Milano 1933.

<sup>481</sup> Por. F. Vandenbroucke, dz. cyt. s. 211.

mi Zakon Ducha Świętego w Montpellier, „niosący krzyż” w Bolonii, Zakon św. Łazarza do pielęgnacji trędowatych na Wschodzie, krzyżacy, początkowo, jak się zdaje, dla opieki nad pielgrzymami i chorymi krzyżowcami, trynitarze i mercedyści dla wykupu przebywających w niewoli<sup>482</sup>. Powstają także liczne grupy laików do obsługi miejskich szpitali, hospicjów, leprozoriów; chociaż mieli regułę i przełożonego (mnicha lub księdza), nie byli zaliczani do stanu zakonnego<sup>483</sup>.

Bracia i siostry od pokuty, od dosyć dawna istniejący jako instytucja, ostatecznie przekształcili się w zakon, urzędowo uznany przez Kościół.

Na szczególną wzmiankę zasługuje towarzystwo szarych pokutników, założone w celu wynagradzania zniewag wyrządzonych Najświętszemu Sakramentowi przez albigensów.

Powstały nadto liczne bractwa dla różnych celów: czci Eucharystii, dzieł miłosierdzia i pokuty, dla kultu któregoś ze świętych patronów czy też tajemnicy Chrystusa albo Maryi, dla odmawiania różańca, dla obrony czystości wiary, jak sławne „bractwo białe” w Tuluzie.

Inne stowarzyszenia powstawały pośród rzemieślników, w formie korporacji lub bractw; często zaś trudno byłoby rozgraniczyć, na ile były to korporacje, a na ile bractwa, gdyż obydwa te aspekty nakładały się na siebie. Cała epoka odznacza się wybitnie zjawiskiem ekspansji stowarzyszeń. Jest to zjawisko paralelne do ekspansji zakonów, będących niewątpliwie inspiracją dla świeckich korporacji.

Ogólnie biorąc, zauważa się, paradoksalnie, pewien dystans nowych ruchów wobec wspólnotowego życia Kościoła; ich życie duchowe, samo w sobie wybitnie wspólnotowe, „przebiega na marginesie życia parafialnego i liturgicznego”<sup>484</sup>. Zjawisko to odczuwa się bardziej w XIV wieku, wraz z pragnieniem u wielu wiernych życia pustelniczego, pragnieniem często skutecznie realizowanym.

<sup>482</sup> Tamże, s 214.

<sup>483</sup> Por. J. Imbert, *Les *opitawc en droit canonique**, Paris 1947.

<sup>484</sup> F. Vandembroucke, dz. cyt., s 216.

### 3. Beginki, begardzi i budujące postacie laików

a) Na polu laickim zjawisko zjednoczeniowe przybrało osobiwą szatę przez zaistnienie beginek i begardów. Ich wspólnoty, mające początek już w XII wieku, wzmocniły się w wieku XIII. Rozpowszechnili się szczególnie w Niderlandach i sąsiednich okolicach, jak Nadrenia i północna Francja.

Beginki były bardziej rozpowszechnione. Żyły bez ślubów, z samym tylko przyrzeczeniem czystości obowiązującym na czas przynależności do nich, z pewnym poddaniem się mistrzyni generalnej, „pani”. Dążyły do ubóstwa i życia ewangelicznego. Żyły z pracy rąk własnych, a przynajmniej wspólnota nie miała być utrzymywana z łaski pobożnych fundacji. Na polu działalności były wyspecjalizowane w zajęciach kobiecych: w szyciu, haftowaniu, kuchni, pielęgnacji chorych, nauczaniu dzieci, obsłudze staruszek, podczas gdy begardzi uprawiali tkactwo. Do beginek można było być przyjętym dopiero po 18 miesiącach lub dwóch latach próby. Nie można było mieszkać w pojedynkę wcześniej niż po 6 latach i gdy się miało ukończone 30 lat życia. Praktyki pobożności i ascetyczne były takie same jak w ówczesnym świecie.

Beginki mieszkały w osobnych dzielnicach miast, tworząc prawdziwe parafie formalnie zorganizowane, na co uzyskały zgodę od Honoriusza III w 1216 roku dzięki zabiegom Jakuba z Vitry. Natomiast begardzi żyli w oddzielnych domach.

Duchowość jednych i drugich prędko zaczęła nasuwać podejrzenia. Niektórzy już w samej nazwie tych stowarzyszeń widzieli pochodzenie od albigensów, sekty heretyckiej, ale to nie miało uzasadnienia. Inne jednak poszlaki dawały podstawę do podejrzeń u władz kościelnych. Napomyka o tym, na razie jeszcze ostrożnie, rozprawa *O zgorzeniach w Kościele* Gilberta z Tournai, franciszkanina, przeznaczona dla Soboru w Lyonie w 1274 roku. Na synodzie w Kolonii w 1306 r. zostały już potępione pewne błędy, podczas gdy na Soborze w Vienne w 1311 roku została zniesiona dwoma dekretami sama instytucja beginek i begardów w królestwie Niemiec. Pierwszy dekret dotyczył beginek, ale potępienie nie obejmowało wszystkich, a raczej tylko zwolenniczki ogłoszonych błędów; między innymi zarzucono im wyznawanie błędnych poglądów na temat Trójcy

Świętej i istoty Boga. Drugi dekret obejmował begardów i beginki jako „sektę ohydną” rozpanoszoną na obszarze Niemiec. Dokument, w ośmiu paragrafach, oskarżał doktrynę beginek i begardów o elementy kwietystyczne i powiązania z nauką katarów: wyznawano np., że człowiek może dojść do tej samej doskonałości co Chrystus i stać się bezgrzesznym, dlatego niepotrzebna jest modlitwa ani post, ani też obawa przed pokusami ciała. U „doskonałego” nawet czyn cielesny popełniony z pożądliwości traci charakter grzeszny. Nie uznawano potrzeby posłuszeństwa, bo i nie uznawano żadnej władzy, zarówno świeckiej, jak i kościelnej. Ostateczne zbawienie dostępne jest dla natury rozumnej także już tu na ziemi.

Obecnie ustalono, że Sobór w Vienne pod mianem begardów i beginek rozumiał pokaźną liczbę stowarzyszeń, jak między innymi bracia wolnego ducha i „przyjaciele Boga”. Zastosowano tylko jedno kryterium: „panteizm, który przesądzał o utożsamianiu mistyka z Bogiem, odrzucanie hierarchii, obojętność wobec sakramentów, swoboda moralna dopuszczalna dzięki cnocie «doskonałych»”<sup>485</sup>. Ale stwierdzono też, że wyrok potępienia nie obejmuje wszystkich zwolenników ruchu beginek i begardów, gdyż znajdowały się tam osoby nie ulegające dewiacji, które przynosiły honor ruchowi przez dobroć i świętość życia i wysoki poziom mistyki.

b) Wobec tego przypomnijmy bł. Marię d'Oignies (1117-1213), jedną z inicjatorek ruchu, która postanowiła wiernie stosować się do Ewangelii, aby „za ogołoconym Chrystusem ona ogołocona poszła”, jak pisze Jakub z Vitry, jej biograf. Była mężatką. Żyła w Nivelles w Brabancji, opiekując się, wraz z towarzyszem, trędowatymi. Pragnienie większego odosobnienia duchowego, by się bardziej Bogu poświęcić, zaprowadziło ją, za zgodą małżonka, do zacisza w Oignies obok konwentu augustiańskiego w Oiseau-sur-Sambre w diecezji Tournai. Została przełożoną innych niewiast, zwolenniczek jej ideału. Jakub z Vitry tam właśnie ją spotkał i stał się jej kierownikiem duchowym. Jej *Życie*, opracowane przez niego, obejmuje wstęp o wydźwięku apologetycznym na temat dobroci beginek i ich życia duchowego oraz prezentację życia Błogosławionej, ukazanego

<sup>485</sup> Tamże, s. 220-222.

według schematu siedmiu darów Ducha Świętego, jakie przeżywała: dar bojaźni Bożej — życie w ubóstwie; dar pobożności — usługiwanie chorym i dzieła miłosierdzia co do ciała, przez co uważano ją za „matkę duchową” poszkodowanych na ciele i duszy; dar umiejętności — przezorność i ostrożność w decyzji; dar męstwa — stałość, moc ducha, wielkoduszność, pewność, ufność, wzniosłość celów, jakie sobie stawiała; dar rady — nadzwyczajna równowaga w życiu; dar rozumu — dusza kontemplacyjna, uprzywilejowana przez niezwykle wizje; dar mądrości — głębokie przeżywanie liturgii.

Nadzwyczajne było jej zjednoczenie i zażyłość z Chrystusem, stąd nazwano ją „służebnicą Pańską”. Chrystus był dla niej „moim Chrystusem”, za którego mistyczne członki cierpiała, modliła się, pracowała. Była ogromnie spragniona apostołatu słowa; nie mogąc się mu oddać osobiście, zachęcała Jakuba Vitry, by się poświęcił przepowiadaniu. Zakochana w Eucharystii, pragnęła, by nabożeństwo do niej jak najbardziej się szerzyło. Obdarzona została prorockim widzeniem odnośnie święta Ciała Pańskiego: usłyszała „śpiew nowej uroczystości (...) przyrzeczony jej przez Pana” (*Życie*, n. 106).

Była wyjątkowym przykładem religijnego życia laickiego, który wciąż może być dla każdego inspirujący.

c) Beatrycze z Nazaretu albo de Thenis (1200-1268), pierwsza beginka, która wstąpiła do cysterek, potem była przeoryszą klasztoru Naszej Pani z Nazaretu w Lierre, między Malines a Anversa. Jej biograf przy opracowywaniu jej życiorysu posługiwał się jej przemyśleniami, które sama zwykła zapisywać. Jeden rozdział jej biografii nosi tytuł *Siedem stopni miłości* i zawiera plan rozwoju miłości od oczyszczenia aż do wejścia do Miłości wiecznej, do błogosławionego widzenia istoty Bożej.

Duchowość Beatrycze należy do rodzaju mistyki oblubieńczej wyrażonej przez św. Bernarda w *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami*, ale nie brak wyrażen, które przypominają Pseudo-Dionizego, jak to można napotkać w szóstym stopniu miłości, który przedstawia najwyższe szczyty doświadczenia tego co Boże, a jeszcze bardziej w siódmym stopniu miłości, gdzie „rozum niczego pojąć już nie może”. Jednak jest to spowinowacenie bez zależności, gdyż wszystko opiera się na własnym doświadczeniu. Pan dużo od niej wyma-

gał, zwłaszcza ogołocenia i cierpienia: „Musisz pić wodę boleści”, „Musisz kochać się w nicości” (por. IV, 12).

Pewien urywek w duchu alegorycznym odkrywa jej świat życia trynitarnego: „Rosa Trójcy rozprzestrzeniła się po świecie, by nam dać w Synu Maryi nieśmiertelnego Oblubieńca, Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Z Nim zjednoczeni w mistycznych zaślubinach, jesteśmy podniesieni do radości Trójcy”.

d) Bardzo sławna jest też inna beginka, Hadewijch, mistyczka i prorokini Flandrii, żyjąca w pierwszej połowie XIII wieku, o której życiu nie posiadamy jednak pewnych danych. Jej pisma: *Wizje*, *Listy*, *Poematy*. Zauważa się u niej wpływ św. Bernarda. Nakreśla ona, według wizji biblijnej, powrót człowieka do czystości swego podobieństwa z Bogiem, zaciemnionego przez grzech. Egzemplaryzm mistyczny<sup>486</sup>, drogi szkole niemieckiej, był z upodobaniem wyznawany przez Hadewijch. Przedstawia ona wizję duszy stworzonej na obraz Trójcy. Życie duchowe to powrót duszy do jej prawdziwej istoty: „Istnieje ona po to, by być widzianą przez Boga i aby Go widzieć” (list XVIII). Duchowość tej mistyczki biegnie równoległe do linii nakreślonej przez Ruysbroecka. Zauważa się u niej zdrową równowagę i wierność tradycji, i chociaż przyznaje prymat miłości, to nie pomija innych aspektów życia duchowego: „Nie dochodzi się do Boga inaczej jak tylko przez zjednoczenie z Chrystusem i wierne praktykowanie cnót”. Wymaga czystości sumienia, bezwzględnego oderwania się i zachęca, by koniecznie korzystać z rad ludzi doświadczonych i poddać się kierownictwu duchowemu<sup>487</sup>.

Dwie zwrotki jej XVIII. poematu ujawniają, jak rozległy jest horyzont jej wizji ubóstwa duchowego:

„Wolni od wszystkiego,  
obcy zmysłowym obrazom —  
takie ma być na tej ziemi  
życie ubogich w duchu.

<sup>486</sup> Rozumiany analogicznie do egzemplaryzmu filozoficznego, tj. jako mistyczne poznanie Boga w Jego ideach wzorczych (przyj. tłum.).

<sup>487</sup> List XV i XVI. Por. J. B.M. Porion, *Hadewijch*, w: *Diet de Spir*, t. VII, kol. 17.

Tę prostotę pustynną i bezludną  
zamieszkują w jedności ubodzy duchem;  
niczego tam nie znajdą prócz wolnego milczenia,  
w którym zawsze odzywa się Wieczność<sup>488</sup>.

Ale jej ulubionym tematem jest miłość, która jest Bogiem: Ojciec, Chrystus, Duch Święty mieszkający w duszy, która może stać się miłością przez uczestnictwo: „Ja jestem prawdziwą Miłością — mówi Bóg do niej — i teraz ty będziesz miłością, jak Ja Miłością jestem”.

„Miłujcie Miłość” było jej dewizą. Rozumiała, że miłość jest wymagająca, żąda cierpienia, ale z miłości, tak więc kochać znaczy cierpieć. Widziała dwa etapy charakteryzujące historię miłości w duszy w wymiarze mistycznym: pierwszy to dusza „porwana w duchu”, drugi to dusza „poza duchem”. To drugie oznacza doskonale zjednoczenie z Bogiem-Miłością. Dlatego ta uczuciowa mistyka jest oblubieńczą, ale i mistyka zetknięcia istoty duszy z Istotą Bożą jest mistyką istoty.

e) Bł. Dorota z Mątowów (1347-1394), zamężna z człowiekiem bogatym i pobożnym, ale o trudnym charakterze. Miała 9 dzieci. W ostatnich latach swego życia, już po śmierci męża, przeniosła się z Mątowów nad Wisłą do Kwidzyna, gdzie pozostawała pod kierownictwem duchowym Jana z Kwidzyna z zakonu krzyżackiego, profesora w Pradze. W chwili spotkania z nim Dorota miała już za sobą długą drogę mistycznego doświadczenia, chociaż bez stałego kierownika. Jan z Kwidzyna zaakceptował jej duchową drogę i prowadził ją aż do śmierci. Zebrał potem jej doświadczenia duchowe w trzech jej życiorysach po łacinie i jednym po niemiecku.

O Dorocie istnieje jeszcze jedno dzieło po łacinie, pod tytułem: *Septilium*, złożone z siedmiu traktatów, gdzie wyłożono siedem łask przez nią odebranych: 1. *O miłością* 2. *O zesłaniu Ducha Świętego*, 3. *O Eucharystii*, 4. *O kontemplacji*, 5. *O mistycznym porwaniu*, 6. *O doskonałości życia chrześcijańskiego*, 7. *O spowiedzi*. Jest jeszcze *Księga o świętach* (lub o obja-

<sup>488</sup> Cyt. w: F. Vandenbroucke, dz. cyt., s. 231-232.



wieniach), która zawiera opowiadania o widzeniach Doroty według cyklu liturgicznego; dzieło po większej części nie wydane.

Głębia i bogactwo jej doświadczenia mistycznego w kluczu obłubieńczym stawiają ją na równi z największymi mistykami historii.

W *Septilium* Dorota mówi o 36 stopniach miłości, dających się sprowadzić do trzech stopni postępowych (albo faz postępu) według trzech dróg: 1. żarliwie gorejąca, 2. wspaniała, 3. wybitnie wspaniała. Stopnie te określa również innymi przymiotnikami stosownie do osiągniętej doskonałości: silna, trwała, nieprzewyższalna.

Życzyć by sobie należało jakiegoś naukowego studium dzieł i życia tej wielkiej mistyczki, zwłaszcza nad jej zjawiskami mistycznymi (niewidoczne stygmaty, odnowa serca, ekstazy, wizje), a także odnośnie jej wpływów poza światem niemieckim, gdzie była czczona jako patronka Prus Wschodnich.

#### 4. Duchowość wykształconych laików

Gdy obracamy się w dziedzinie literatury duchowej tworzonej przez laików, to pierwsze miejsce bez wątpienia trzeba przyznać Dantemu Alighieri, poecie w pełnym tego słowa znaczeniu, za jego poemat *Boska komedia*, który słusznie zasługuje na włączenie go do dzieł duchowości. Kiedy patrzymy nań przez pryzmat nauki teologicznej wielkich mistrzów tego czasu, jak św. Albert Wielki, św. Tomasz, św. Bonawentura, ponadto Pseudo-Dionizy, św. Augustyn, św. Bernard<sup>489</sup>, dostrzegamy łatwo genialność poety, a nade wszystko jego osobiste doświadczenie, które odzwierciedla się w mistycznej podróży poza grób jako alegoria jego duchowej drogi (pod tym względem poemat to wręcz autobiografia) przez trzy etapy: oczyszczenie, oświecenie, udoskonalenie. Dają się one zauważyć najpierw w sposobie rozumienia grzechu poprzez kary piekła, potem w przyodzianiu się w cnoty oczyszczone przez kary czyścca, a na końcu

<sup>489</sup> Por. P. Chiocchioni, *L'agostinismo nella Divina Commedia*, Firenze 1952; A. Masseron, *Dante et saint Bernard*, Paris 1953; E. Jallonghi, *Il misticismo bonaventuriano nella Divina Commedia*, Città di Castello 1935; G. Fallani, *Poesia e teologia nella Divina Commedia*, Milano 1941-1965.

w blasku doskonałości poprzez mistyczne doświadczenie, w rajskim locie stopniowo coraz bliższego kontaktu z Bogiem aż do oglądania Błogosławionej Trójcy.

Obecność św. Bernarda jako trzeciego przewodnika, po Wergiliuszu i Beatrycze, odsłania składnik kontemplacyjny mistycznej pielgrzymki, która osiąga doświadczalne poznanie Boga, dobrze przedstawione w nauce mistycznej św. Bernarda. W pieśni XXXIII *Raju* nietrudno dostrzec, obok św. Bernarda, wpływ św. Bonawentury z jego *Drogą myśli do Boga* i Ryszarda od św. Wiktora z jego *Beniaminem większym*, a także św. Augustyna, czy to w potrójnej wizji poznania (wizja cielesna, wizja duchowa, czyli wyobrazeniowa, wizja umysłowa), czy też w wizji miłości<sup>490</sup>, gdzie jest zresztą jeszcze silniejszy wpływ Bonawentury i szkoły franciszkańskiej co do nauki o miłości.

Ostatnie wiersze ostatniej pieśni *Raju*, mówiące o Miłości, pięknie kończą poemat, który zasadniczo jest właśnie poematem miłości o Miłości:

"W jej tonie widzę wszystkich bytów przędzę:  
Kochanie wiąże jednolitym splotem  
To, co oddzielnie stoi w świata księdze.

Dalej fantazja moja nie nadąży.  
A już wtórzyła pragnienie i woli  
Jak koło, które z kołem w parze krąży:  
Miłość, co wprawia w ruch słońce i gwiazdy"<sup>491</sup>.

Wśród tak wielu opinii wychwalających dzieła Dantego warto tu, dla nowego przemyślenia, nade wszystko w aspekcie duchowości, przytoczyć ocenę znanego historyka Kościoła H. Daniel-Ropsa: „*Boska komedia* pozostanie dziełem zachwycającym, gdzie duch zanurza się jakby we wszechświat, zdumiewając się, że człowiek potrafił go poznać. Piękno wysłowienia, kadencja rytmu, najwyższa precyzja tylu formuł i ten rodzaj wewnętrznego tchnienia, wzlot ży-

<sup>490</sup> Por. P Chiocchioni, *L'Agostinismo nella Divina Commedia*, Firenze 1952.

<sup>491</sup> Przekład: Edward Porębowicz, PIW, Warszawa 1965.

ciowy, który wznosi poemat ciągle w górę, sprawiają to, że się niespostrzeżenie wpada do krain światła i niezrównanej pełni. To wszystko czyni *Boską komedię* dziełem niezrównanym, jedną z trzech czy czterech najcenniejszych pereł w koronie Zachodu”<sup>492</sup>.

Temat duchowości w świecie poetów i prozaików jest ze wszechmiar nęcący i należałoby go poszerzyć na inne jeszcze postaci tego czasu. Ze względu jednak na zachowanie proporcji w naszym omówieniu, w ramach historycznego wspomnienia wymieniamy tylko niektórych.

Spośród poetów na wzmiankę zasługuje Franciszek Petrarca (+1374), zwany „pierwszym człowiekiem nowoczesnym”, z jego zbiorem piosenek, a zwłaszcza z jego poematem *Triumfy Franco Sacchetti* (+1400), poeta i moralista; Federico Frezzi (+1416), biskup z Foligno, autor *Poematu o czterech królestwach*, Anglik Jan Gower (+1408) z Kent, autor *poematów Zwierciadło rozważającego, Głos wołający* oraz *Spowiedź kochającego* we Francji Wilhelm Digullerille (+1358) z jego trzema poematami: *Pielgrzymka ludzkiego przyda, Pielgrzymka duszy, Pielgrzymka Jezusa Chrystusa*, wśród Hiszpanów Piotr Lopez de Ayala (+1407), kanclerz Kastylii, autor moralitetu *Upadek pałacu i Księgi Hioba*, pod natchnieniem *Moralistów*. Grzegorza Wielkiego; Gomez Monrique (1490), autor *Rosłiny cnót* w stylu alegorycznym.

Wśród prozaików: Szymon Fidati z Cascii, o kierunku augustiańskim, znany ze swego *O czynach Pana Zbawiciela*, w którym kunsztowną mową wychwala wzniosłość życia pustelniczego, „albowiem zaciszne miejsce nadaje się do Boskich wyroczeni”; Coluccio Salutati (+1406), autor *O zakonie i ucieczce od świata*; Leon Baptysta Alberti (+1472), sławny architekt, rzeźbiarz i pisarz, napisał *O pokoju ducha*; Marsyliusz Ficino (+1499), autor *O Boskiej miłości, O szczęściu, O religii chrześcijańskiej*, ale trzeba zachować rezerwę wobec jego usiłowań „platonizowania Ewangelii”, co rzuca cień na jego duchowość; Jan Pico Mirandola (+1494), umysł encyklopedyczny, po porzuceniu wszystkiego „żył jak zakonnik”, napisał *O godności człowieka*, jego arcydzieło uznane za manifest włoskiego odrodzenia; Mikołaj z Kuzy (+1464), o którym była już mowa, autor (między innymi) *O uczonej*

<sup>492</sup> H. Daniel-Rops, *La Chiesa delle cattedrali e delle crociate* (tłum. wł.), Torino / Roma 1965, s. 703.

*niewiedzy, O Bogu ukrytym, Oszukaniu Boga* | Alfons z Kartageny (+1456), autor *O nauce rycerzy*, uznano go przez Piusa II za dzieło „niebieskie i boskie”; Alfons Ferdinand Madrigal (+1455), napisał m.in. *O konieczności miłości*.

Na polu żeńskim wreszcie jako przedstawicielkę kultury humanistycznej tamtego czasu wymienia się wenecką Marię Krystynę Piani (1364-1430), która żyła we Francji, małżonką notariusza królów Francji Karola V i Karola VI, autorką bezcennych dzieł: *Miastopani, Księga cnót, Księga pokoju*. Posiadała ogromną kulturę religijną i literacką. Na świadectwo jej osobistej duchowości można przytoczyć jej dwanaście ostatnich lat, od 1418 do 1430, które przeżyła w klasztorze w Poissy.

## 5. Fermenty reform

Przechodząc teraz do późniejszych wieków, XV i XVI, najpierw trzeba się zatrzymać na sytuacji więcej niż przykryj w dziedzinie duchowości, o ile ją rozważać z punktu widzenia praktycznego i kościelnego. Schizma zachodnia i postawa duchowieństwa (choć nie można uogólniać) to były dwie plagi dla chrześcijaństwa w tym czasie, z nieobliczalnymi skutkami w dziedzinie pobożności ludowej. Książeczka pod tytułem *O ruinie i reformie Kościoła* Mikołaja Clamanges (między 1400-1401) obnaża bezlitośnie obyczaje kleru w czasach wielkiej schizmy, która nękała Kościół przez 40 lat, od 1378 do 1417. Przywrócenie jedności na Soborze w Konstancji też nie dało oczekiwanych wyników, gdyż następujący po sobie papieże zbyt byli zajęci sprawami doczesnymi. Jan Buchard, biskup i ceremoniarz watykański, w swojej *Liber notarum*, w formie dziennika, podaje przygnębiający obraz (choć czasem przesadza) czasów za pontyfikatu Sykstusa IV, Innocentego VIII, Aleksandra VI, Piusa III, Juliusza II.

Nie brakowało głosów protestu i oczekiwania na reformę, a nawet wciąż się one wzmagaly. Niestety, rozwiązłość i chciwość duchowieństwa zachęcały lud do nikkzemności i przemocy. Potrzeba reformy nagliła tym bardziej, że nastawała nowa era historii: nadejście hu-

manizmu, który zresztą ujawniał się niejednolicie, gdyż przybierał oblicza całkiem przeciwstawne: albo religijne, albo pogańskie.

Jednak nie wszystko było czarne. Publikacjom „świeckim” i rozwiązłym przeciwstawiły się książki budujące dla ludu chrześcijańskiego, jak pisma zalecające czystość lub podnoszące godność kobiety w jej powołaniu, wychowaniu, czystej miłości, cnocie, życiu szlachetnym<sup>493</sup>. Interesująca jest, na temat dobrych obyczajów, *Książka duchowa ze stu lekarstwami* Henryka Sancartera (+1361), prawdziwy przewodnik duchowy do zwyciężania grzechów głównych; nadto jest tam pouczenie pt. *Podręcznik grzechów*, by dopomóc laikom w spowiedzi.

Nadto pewne wydarzenia historyczne spieszyły z pomocą w odnowieniu chrześcijaństwa. Jubileusze 1450 i 1500 były świadkami olbrzymich rzesz wiernych zdążających do Rzymu po przebaczenie grzechów. W czasie poprzednich jubileuszów, jak wspomniano, udawano się do Rzymu, by uczcić groby Apostołów, ich relikwie. Teraz natomiast „idzie się przede wszystkim, by uzyskać u papieża łaskę”<sup>494</sup>. Były to wydarzenia wielkiej doniosłości dla samego papieństwa: pątnicy, którzy do Rzymu udawali się po odpust...

Niestety, praktyka odpustów uległa wypaczeniu częstemu wśród chrześcijańskich tłumów, a mianowicie pojmowaniu zbawienia jako skutku działania magicznego. Luter, zwalczający to wypaczenie, znalazł tu punkt oparcia do twierdzenia, że uczynki nie przyczyniają się do usprawiedliwienia, a zbawienie osiąga się przez samą tylko wiarę.

W dziedzinie duchowości warto wspomnieć rozprawy, które nie tylko ukazywały sztukę dobrego życia, ale też i dobrego umierania. Krążył wtedy cieszący się wielkim powodzeniem traktat *Sztuka umierania* autora anonimowego, ale ostatnio stwierdzono, że był nim Mikołaj z Dinkelsbuhl (1433)<sup>495</sup>. Temat ten wszedł jako częsty motyw w dziedzinie literatury i sztuki, co wyrażało się przez kompozycje pod tytułem „tańce śmierci”, przedstawiające zmarłych przemie-

<sup>493</sup> Por. R. Kelso, *Doctrine for the lady of the Renaissance*, Urbana (USA), 1956.

<sup>494</sup> E. Delaruelle, *La piété populaire e la fin du moyen age*, w: *Relazioni. X Congresso Internazionale Scienze Storiche*, Roma 1955, s. 515-537; por. też: M. Maccarone, *Vicarius Christi*, Roma 1952.

<sup>495</sup> Por. A. Tenenti, *Il senso della morte e l' amore della vita nel Rinascimento—Francia e Italia*, Torino 1957.

szanych z żywymi w orszaku „pogrzebowej wesołości”<sup>496</sup>. Wytworzył się styl plastyczny przedstawiający człowieka wobec wołania „z tamtej strony”: styl „memento mori” — refleksja o śmierci służąca dobremu życiu.

## 6. „Gorączka szatańska”

Krótkie słowo o tym, co nazywano „gorączką szatańską”, jaką przechodził ów czas udręczony i surowy, w walce przeciwko „czarownicom”.

Na ten temat sławę zdobył traktat pod tytułem *Młot na wiedźmy*, napisany przez dwóch dominikanów, służący jako reguła w postępowaniu trybunałów w sprawach magii. Początkowo papież popierał te ekscesy, ale już Aleksander IV zalecał inkwizytorom, by się zbyt nie angażowali. Ofiarą tych okrucieństw padła m.in. św. Joanna d’Arc, oskarżona o czary. Metody, które stosowano, by wymusić jej przyznanie się do winy, były nieludzkie. Została skazana na stos.

Natomiast Urban VIII (1623-24) zalecał w tych sprawach umiar. Należy tu przy okazji zaznaczyć, że okrucieństwo wobec „czarownictwa” miało miejsce nie tylko po stronie katolickiej, ale i protestanckiej.

Ludwik XIV dekretem z 1682 roku ponaglał trybunały francuskie, by zastosowały się do decyzji Urbana VIII odnośnie zaprzestania prześladowania czarowników i czarownic.

Owa „gorączka szatańska”, mimo łagodzenia represji, okazała się natrętna i uporczywa. Z drugiej strony nawet ludziom wykształconym brakowało należytej znajomości psychologii, jaką mamy teraz, by móc obiektywnie rozróżnić wśród tylu zjawisk — z jednej strony autentycznie szatańskich, a z drugiej tylko zewnętrznie sugerujących związek z satanizmem. Do wydania bezstronnego wyroku historycznego koniecznie trzeba mieć na względzie te czynniki,

<sup>496</sup> Por. A. Tenenti, *La vie et la mort a travers l'ort de XV siècle*, Paris 1952; F. Vandenbroucke, dz. cyt., s. 422.

i co jest oczywiste, uwarunkowania owego czasu oraz przekonania wtedy panujące.

## 7. Praktyki duchowe i świętość laicka

Jednakże w tej drugiej połowie średniowiecza, oprócz spraw przygnębiających i zjawisk szatańskich, niemało było też aspektów pozytywnych w dziedzinie duchowości, także wśród wiernych. Duchowość po większej części była wciąż zakotwiczona w dobrej tradycji duchowej wierności Ewangelii.

Obecność kaznodziejów ludowych i rozpowszechnianie dzieł przełożonych na język potoczny ożywiały i karmiły u wiernych pragnienie doskonałego życia chrześcijańskiego. Samo wynalezienie druku ogromnie przyczyniło się do rozpowszechniania tłumaczonych dzieł. W świecie katolickim istniał intymny kontakt z Biblią, czego Luter nie chciał widzieć. Ikonografia, przez przedstawianie tajemnic wiary, niemało przyczyniała się do wzrostu duchowej kultury ludowej. W 1474 roku wyszło pierwsze wydanie mszału rzymskiego. Jeśli z drugiej strony trafiały się objawy zabobonu i nadużycia, to nie uprawniało to Lutera do gwałtownych ataków, które uderzały w sam dogmat katolicki.

Sobór Trydencki, mimo wszystko, usiłował zapobiec nieporządkom w liturgii przez publikację urzędowych dokumentów: mszału i brewiarza rzymskiego (dekretem *De reformatione*, na XXV sesji) i przez uściślenie rubryk liturgicznych.

Nie trzeba tu zapominać o *devotio moderna*, która wywierała na lud swój wpływ. W dziedzinie pobożnościowej trzeba nadto wspomnieć drogę krzyżową, która się w tym okresie upowszechnia. Charakterystyczne jest zwielokrotnianie przedstawień stacji: Kalwaria, zwiastowanie, MB Bolesna (Pietā), złożenia w grobie. Rozwija się praktyka rozważania życia Chrystusowego, wspomnianie tajemnic maryjnych, układa się hymny maryjne, w których wychwala się cnoty Maryi<sup>497</sup>. W powszechne użycie wchodzi praktyka ró-

<sup>497</sup> Por. E Vandenbroucke, dz. cyt., s. 434.

zańca z odmawianiem trzykrotnie po 50 „Zdrowaś” i rozważaniem tajemnic radosnych, bolesnych i chwalebnych, praktyka zastępująca psalterz, dla wszystkich dostępna. Wreszcie rodzi się praktyka „Anioł Pański” na głos dzwonów i na wieczorny sygnał do powrotu do domu i wygaszenia ognia, co dodawało przeżywanemu dniowi chwil szczególnego skupienia. Także teatr święty, przedstawianie męki Chrystusa czy tajemnic Maryi i życia świętych okazał się autentyczną formą religijnego wychowania ludu.

W tym okresie występowało wielu sławnych kaznodziejów, których często i bardzo chętnie słuchały ogromne rzesze dla ich stylu i przystępnego języka, co dawało niezwykle wyniki. Warto tu wspomnieć, między innymi, Jana Gersona we Francji, św. Wincentego Fereriusza w Hiszpanii, we Włoszech św. Jana Kapistrana, św. Bernardyna ze Sieny, św. Antonina z Florencji, Jana Dominiego, Hieronima Savonarolę.

Do historii pobożności ludowej wchodzi też żywy kult świętych, a także pielgrzymki do ich grobów, do ich sanktuariów, bractwa ku ich czci, cześć relikwii.

To prawda, że brakowało zmysłu wspólnotowego, co widać było szczególnie w uczestniczeniu we Mszy, w pobożnych praktykach wyłącznie osobistych, w prywatnych modlitwach odmawianych po cichu, podczas gdy kapłan recytował lub śpiewał Mszę. Ale to się zauważa nie tylko w tych czasach; i za naszych dni okazuje się potrzeba dojścia do zmysłu wspólnotowego podczas celebracji eucharystycznej.

Równocześnie z pobożnością wyrażaną przez wiernych laików, nie zawsze wolną od wypaczeń, istniało czystsze i wznioślejsze wyrażenie chrześcijaństwa, które zmierzało do doskonałości życia chrześcijańskiego na wysokim poziomie. Są to święci żyjący w świecie, święci laicy, z obowiązku czynni w świecie, jak w przytułkach, lazaretach, szpitalach, przy pielęgnowaniu chorych, z intencją posługiwania Chrystusowi w nich ukrytemu. Są to przeważnie dusze bezimienne, ale o heroicznym stopniu świętości.

Nie brak też nazwisk zapisanych w historii, jak np. św. Franciszka Rzymianka (1384-1440), kobieta zamężna, matka rodziny, założycielka oblatek z Tor dei Spacchi, tercjarek, związana duchowo z klasztorem Monte Oliveto (oliwetanów). Istnieje opowiadanie o jej 97



wizjach i potyczkach z duchami nieczystymi, spisane przez jej spowiednika Jana Mattrolego, proboszcza parafii św. Maryi na Zatybrzu. Jest to dzieło wielkiej wartości duchowej i mistycznej. Co się tyczy piekła i czyśćca, to widać literacki wpływ Dantego Alighieri.

Inna postać mistyczna o wyjątkowej randze to św. Katarzyna z Genui (1447-1520), prawdopodobnie franciszkańska tercjarka. O niej była mowa w rozdziale o duchowości franciszkańskiej.

Inne wybitne nazwiska: Hektor Vernazza (+1524), uczeń św. Katarzyny z Genui, ze swoją córką bł. Baptystą, w świecie Tomasin (1497-1587), kanoniczką regularną laterańską w Genui, autorką *Traktatu o „Ojczesz”*, przenikniętego na wskroś żarem woli, tak bardzo chciała być pochłonięta przez miłość. Swymi wzlotami zapowiada św. Jana od Krzyża, jak na przykład w następującym zwrocie „Daj mi wejść w środek tego poufnego milczenia, tej nocy ciemnej”, tej niewiedzy wszystkich rzeczy; „a noc niech będzie w swoim biegu, pośrodku ciemności niewiedzy tak doskonale ciemnej, żebym nie widziała, miłości ma serdeczna, niczego prócz Ciebie”<sup>498</sup>.

Jeszcze Hosanna Andreasi (1449-1505) z Mantui, dominikanka, pokrewna w duchowości i apostołacie św. Katarzynie ze Sieny, żyjąca jak i ona w świecie jako człowiek świecki. Na specjalną wzmiankę zasługuje też św. Mikołaj Flüe (1417-1487), laik bez przynależności do jakiegoś zakonu, żonaty, czynny w polityce i jako mediator w sporze między Szwajcarią i Austrią, od dzieciństwa obdarzony widzeniami, później poświęcił się życiu kontemplacyjnemu, opuszczając żonę i dzieci i żyjąc jak pustelnik. Kanonizowany został przez Piusa XII 15 maja 1947 roku.

I na koniec św. Joanna d'Arc, dziewica Orleańska (1412-1432). Pozwalała się kierować „głosom”, które wewnątrz słyszała: św. Michałowi, św. Katarzynie, św. Małgorzacie. Głosy te wezwały ją do wyzwolenia Francji z angielskiej okupacji. Przybrała ubiór męski, nauczyła się jeździć konno, by się dostać do delfina Francji, a stamtąd do Orleanu, dokąd dotarła 29 kwietnia 1429 roku; potem było wyzwolenie Reims i zwycięstwo pod Patay (18 czerwca), a dalej koronacja Karola VII w katedrze reimskiej 17 lipca tegoż roku. Na wiosnę 1430 roku Joanna ruszyła z odsieczą do Compiègne,

<sup>498</sup> B. Vernazza, *Opere spirituali*, I, Genova 1755, s. 193.

obleganego przez Burgundów, ale w czasie walki została ujęta i następnie wydana Anglikom. Zamknięta na zamku w Rouen, została potem oskarżona o czarnoksiężstwo, herezje i fałszywe wizje. W procesie pod przewodnictwem biskupa z Beauvais, Cauchona, została uznana za winną. Skazana na śmierć\* skonała na stosie 30 maja 1431 roku, wznosząc przed skazaniem sześciokrotny okrzyk: „Jezu!”. Po otworzeniu procesu rehabilitacyjnego przeciwko haniebnemu wyrokowi z 1431 roku trybunał cofnął wyrok 7 lipca 1456 roku. Kanonizowana została 9 maja 1920 roku.

Dostatecznie zostało ukazane, jak św. Joanna d'Arc wcieliła „dla nas życie kontemplacyjne pośród świata i wśród zajęć na wskroś świeckich; jest to, jak powiedział J. Daniélou, «święta doczesność», która otrzymała powołanie do świętości w łonie tego, co się składa na ludzkie rozterki”<sup>499</sup>.

I jeszcze, aby zakończyć słowami włoskiego reportera przytoczonymi przez Daniel-Ropsa: „Poprzez tę młodą dziewczynę czystą i bez skazy Bóg zachował najpiękniejszą część chrześcijaństwa; jest to najważniejszym zdarzeniem, jakie miało miejsce przez ostatnie pięć wieków”<sup>500</sup>.

<sup>499</sup> R. Pernoud, *Giavanna d'Arco, santa*, w: *Bibl. Sonet*, t. VI, kol. 576.

<sup>500</sup> Dz. cyt., s. 80.

**TOM V**  
**DUCHOWOŚĆ CZASÓW NOWOŻYTNYCH**

Constanzo Broveto, Luigi Mezzadi,  
Fulvio Ferrario, Paolo Ricca

**SPIS TREŚCI**

**CZEŚĆ I: LUIGI MEZZADRI DUCHOWOŚĆ I POŁOWY XVI WIEKU  
(1517-1545)**

**Skróty i sigła bibliograficzne**

**ROZDZIAŁ 1 MIĘDZY POWROTEM DO EWANGELII A REFORMĄ 7**

1. Rok 1517 7
2. Powrót do Ewangelii a reforma 11
3. Jacques Lefèvre d'Étaples (ok. 1460-1536) 12
4. Erazm z Rotterdamu (1466/69-1536) 13
5. Tomasz More (1477-1535) 15
6. Nurt ewangeliczny we Włoszech 18

**ROZDZIAŁ 2 POCZĄTKI KATOLICKIEJ REFORMY WE WŁOSZECH 21**

1. Życie eremickie a reforma 21
2. Diakonia a reforma 23
3. Duchowość dla świata — kobieta i życie konsekrowane 27

**ROZDZIAŁ 3 POCZĄTKI „ZŁOTEGO WIEKU” W HISZPANII. ŚW.  
IGNACY LOYOLA 30**

1. Podboje a reforma 30
2. Przewodnicy duchowi 33
3. Ignacy Loyola i czas Kościoła 35

**CZEŚĆ II: LUIGI MEZZADRI ODNOWA KOŚCIOŁA (1545-1598)**

**ROZDZIAŁ 1 KOŚCIÓŁ TRYDENCKI 41**

1. Kościół zatroskany o dusze 41
2. Po soborze 44

**ROZDZIAŁ 2 DUCHOWOŚĆ WE WŁOSZECH 50**

**ROZDZIAŁ 3 „JESTEM CÓRKĄ KOŚCIOŁA”. ŚW. TERESA Z AVILI 56**

1. Autorzy duchowi w Hiszpanii 56
2. Nawrócenie i reforma św. Teresy 59
3. W twierdzy wewnętrznej 61

**ROZDZIAŁ 4 „NOC PEŁNA SZCZĘŚCIA BŁOGIEGO”. ŚW JAN OD  
KRZYŻA 67**

1. „Odkryłem przed nim moje plany” 67
2. Wiara, nadzieja, miłość 69
3. Plan wejścia na górę Karmel 71
4. Przez „noc ciemną” ku zmartwychwstaniu 72
5. Fazy modlitwy 75
6. Lot ku Bogu 77

**CZEŚĆ III: LUIGI MEZZADRI APOGEUM ODNOWY KOŚCIOŁA  
(1598-1699)**

**ROZDZIAŁ 1 NARZĘDZIA REFORMY 81**

1. Wprowadzenie 81

2. Seminarium 83
3. Przepowiadanie misyjne 85
4. Duchowość ambon 88
5. Ludowa duchowość barokowa 91

## **ROZDZIAŁ 2 DUCHOWOŚĆ BAROKOWA WE WŁOSZECH 96**

1. Mistyka na służbie Bożej 97
2. W szkole „zakochanych w Bogu”: pomiędzy Tomaszem z Bergamo a duchowością kapucynów 100
3. Święty o zranionym sercu: św. Karol z Sezze 103
4. Liturgia i duchowość: Jan Bona 107
5. Inne szkoły Sylwetki mistyczek 109

## **ROZDZIAŁ 3 INWAZJA MISTYKI I POWRÓT DO APOSTOLSTWA: DUCHOWOŚĆ FRANCUSKA 111**

1. Wprowadzenie 111
2. Kapucyni — między życiem przebóstwionym a pobożnym humanizmem 113
3. Benedykt z Canfield 113
4. Inni mistrzowie kapucyni 117
5. Jezuici 118
6. Ludwik Lallemant 119
7. „Nowi duchowni” 121
8. Mistyka i tradycja 122

## **ROZDZIAŁ 4 ŚW. FRANCISZEK SALEZY I DUCHOWOŚĆ SALEZJAŃSKA 123**

1. Św. Franciszek Salezy (1567-1622) — zarys biografii 123
  - a) Lata młodości. Studia (1567-1593) 123
  - b) Kapłaństwo. Misja w Chablais (1593-1602) 124
  - c) Od konsekracji biskupiej do założenia Zakonu Wizytek (1602-1610) 126
  - d) Od fundacji wizytek do powstania *Traktatu o miłości Bożej* (1610-1616) 127
  - e) *Traktat o miłości Bożej*. Podróż do Paryża. Śmierć (1616-1622) 130
2. Nauka św. Franciszka Salezego 133
  - a) Doskonałość dla wszystkich 133
  - b) Pierwszeństwo miłości 135
  - c) Przemiana 138
  - d) Stopnie miłości 140
  - e) Modlitwa 142
  - f) „Bóg jest Bogiem człowieczego serca” 144
3. Joanna Franciszka Fremyot de Chantal (1572-1641) 147

## **ROZDZIAŁ 5 PIOTR DE BERULLE I DUCHOWOŚĆ BERULIAŃSKA 151**

1. Lata służby 151
2. Mądrość świętych 154
3. Wcielenie 155
4. Matka Boża 157
5. Życie duchowe 158
6. Duchowość kapłańska 159

## **ROZDZIAŁ 6 KAPŁAŃSTWO, MISJA I DZIAŁALNOŚĆ CHARYTATYWNA 161**

1. Być jak Chrystus kapłanem i ofiarą: Karol de Condren 162
2. Zawierzenie Duchowi Świętemu: Jan Jakub Olier 165
3. Prorok serca: Jan Eudes 168

## **ROZDZIAŁ 7 ZDRADA MISTRZÓW DUCHOWYCH: JANSENIZM I KWIETYZM 175**

1. Jansenizm i janseniści 176
  - a) Geneza i charakter ruchu 176
  - b) Duchowość jansenizmu 178
  - c) Saint-Cyran 179
  - d) Port-Royal 182
  - e) Chrystus Pascala 184
2. Kwietyzm 186
  - a) Geneza i charakter ruchu 186
  - b) Molinos i Petrucci 188
  - c) Dysputy we Francji między madame Guyon i Fenelonem 190

## **CZEŚĆ IV: COSTANZO BROVETTO DUCHOWOŚĆ XVIII WIEKU: OGIEŃ TLĄCY SIĘ W POPIELE (1700-1799)**

### **WPROWADZENIE 195**

1. Epoka przejściowa 195
2. Dwupoziomowa lektura przejściowego okresu Chrześcijaństwa 198

## **ROZDZIAŁ 1 PAPIEŻE, BISKUPI I KLER XVIII WIEKU 201**

1. Słabości i wielkość papieży XVIII wieku 201
2. Cztery pontyfikaty od 1700 do 1740 roku 203
3. Benedykt XIV — papież godny zapamiętania 205
4. Znaczenie procedury kanonizacyjnej 207
5. Ostatni papieże XVIII wieku 208
6. Biskupi związani z systemem feudalnym 210
7. Liczni „oświeceni” i święci biskupi 211
8. Czy kler troszczy się o dusze? 215

## **ROZDZIAŁ 2 WIELKIE DUSZPASTERSTWO MISJI LUDOWYCH 218**

1. Niedoskonałości i ograniczenia przepowiadania 218
2. Misje ludowe w XVII i XVIII wieku 221
3. „Reakcjonizm profetyczny”: Grignon de Montfort 224
4. Instytuty kapłanów misjonarzy 226
5. Misjonarze XVIII wieku w innych krajach 229

## **ROZDZIAŁ 3 FRANCISZKANIE W AWANGARDZIE ZAKONÓW XVIII WIEKU 231**

1. Św. Leonard z Porto Maurizio i jego dzieło 232
2. Inne wybitne postacie reformatów 235
3. Misje najpokorniejszych: święci bracia kapucyni 237
4. Kapucyni na misjach ludowych 239
5. Rodziny franciszkańskie na pierwszej linii 242
6. Franciszkanie w Nowym Świecie 245

## **ROZDZIAŁ 4 KONIEC KWIETYZMU, ALE NIE MISTYKI 247**

1. Smutny koniec kwietyzmu Molinosa 247
2. Spokojne i godne odejście Fenelona 251
3. Reakcja antymistyczna niezbyt wysokiego lotu 254
4. Nurt mistyczny we Francji w XVIII wieku 256
5. Jean Pierre de Caussade — typowy przedstawiciel duchowości XVIII wieku 256

## **ROZDZIAŁ 5 MISTYKA ZA KLAUZURĄ W WIEKU XVIII 263**

1. Święta kapucynka Weronika Giuliani 264
2. Fenomenologia i teologia św. Weroniki 267
3. Wzajemne współzawodnictwo 269
4. Oryginalne doświadczenia rodziny franciszkańskiej 272
5. Karmelitańska szkoła mistyczna w XVIII wieku 273
6. „Ukryta z Chrystusem w Bogu” 277
7. Kontemplatyczki, które wyzwalały nowe życie 279

## **ROZDZIAŁ 6 PRZEBUDZENIE DUCHOWE POŚRÓD NIEKATOLIKÓW 282**

1. Rozwój osiemnastowiecznej pobożności niemieckiej 283
2. Postać zadziwiająca: Zinzendorf 285
3. Wpływ Fenelona i Guyon na protestantów 288
4. John Wesley—inicjator metodyzmu 291
5. Kontakty pomiędzy Kościołem katolickim a Kościołem Wschodu 295
6. Pochodnie świętości w głębi Rosji 297
7. Odrodzenie monastyczne na Świętej Górze 299

## **ROZDZIAŁ 7 TEOLOGIA DUCHOWOŚCI: PROBLEMY I PRZEWIDYWANIA 304**

1. Ewolucja jansenizmu w XVIII wieku 304
2. Rygor teologiczny i „zorganizowana pobożność” 308
3. Najwybitniejsi teologowie duchowości stulecia 311
4. Pokonany jansenizm i zwycięstwo Najświętszego Serca? 314
5. Częsta komunia święta i ćwiczenia duchowe 317

## **ROZDZIAŁ 8 POBOŻNOŚĆ, NAUCZANIE, MIŁOŚĆ BLIŻNIEGO 322**

1. Głęboka wiara ludu 322
2. Święci zajmujący się nauczaniem ludu 326
3. „Pobożne nauczycielki” 328
4. Dzieła miłosierdzia świadectwem żywotności Kościoła 330
5. Erudyci i apologeti 333
6. Paradoksy kultury chrześcijańskiej 336

## **ROZDZIAŁ 9 GIGANT: ŚW. ALFONS MARIA DE LIGUORI 340**

1. Etapy długiego życia 340
2. Zgromadzenie Redemptorystów 343
3. Dynamizm kulturowy prawdziwego przyjaciela ludu 347
4. Problematyka moralna i prymat modlitwy 349
5. Obfite Odkupienie, miłość i lęk 352
6. Miłość i zbawienie w Jezusie Ukrzyżowanym i w Eucharystii 355
7. Zakochany piewca chwały Maryi 358
8. Ascetyka czy mistyka? 359

## **ROZDZIAŁ 10 MISTYK PŁYNĄCY POD PRĄD: ŚW. PAWEŁ OD KRZYŻA 363**

1. Odrodzenie eremityzmu 364
2. Pobożność pasyjna w XVIII wieku 366
3. Ogień stopniowo przygasa 369
4. Historyczny zarys życia św. Pawła od Krzyża 371
5. Wizje „intelektualne” Świętego 374
6. Niezwykłe znaczenie zjednoczenia z Ukrzyżowanym 376
7. Inspiracje dla „mistyki ludowej” 378

8. „Śmierć mistyczna” i „Boskie narodzenie” 381

9. Zgromadzenie Pasjonistów w XVIII wieku 383

## **ROZDZIAŁ 11 KRÓLESTWO BOŻE, KTÓRE ZDOBYWA SIĘ KRWIĄ 386**

1. Czarni i biali misjonarze Dalekiego Wschodu 387

2. Brzask Kościołów amerykańskich 389

3. Schyłek XVIII wieku: Kościół wciąż żywy! 392

4. Najwyższa próba wiary katolickiej 395

5. Chwalebne wspomnienia męczenników 397

6. Koniec prześladowań - jutrzeńka zmartwychwstania 399

## **CZEŚĆ V: FULVIO FERRARIO, PAOLO RICCA DUCHOWOŚĆ PROTESTANCKA**

### **SKRÓTY**

#### **ROZDZIAŁ 1 XVI WIEK 405**

1. Duchowość Marcina Lutra 405

A) Duchowość chrystocentryczna 405

B) Duchowość biblijna 407

C) Duchowość oparta na modlitwie i sakramentach 409

D) Duchowość świeckich 411

E) Duchowość kościelna 414

2. „*Die Schwärmer*” 416

A) Karlstadt 417

B) Tomasz Münzer 420

C) Podsumowanie 422

3. Świat reformacji 423

A) Zwinęli i reformacja w niemieckojęzycznej Szwajcarii 423

B) Kalwinizm 427

4. Anabaptyzm 434

5. Anglikanizm 438

#### **ROZDZIAŁ 2 XVII WIEK 440**

1. Świat luterański 440

A) Życie chrześcijańskie w luterańskich Niemczech w XVI i XVII wieku 440

B) Ortodoksja 442

C) Nurty na marginesie 445

2. Kalwinizm i purytanizm 446

A) Założenia dogmatyczne 446

B) Duchowość ascezy świeckiej 447

C) Duchowość oporu 449

#### **ROZDZIAŁ 3 OD PIETYZMU DO LIBERALIZMU 455**

1. Pietyzm 455

2. Oświecenie 459

3. Romantyzm i ruch przebudzeniowy 461

4. Liberalizm 464

#### **ROZDZIAŁ 4 OD „BOSKOŚCI BOGA” DO „DUCHOWOŚCI POLITYCZNEJ” 467**

1. Duchowość „całkowicie Innego” 468

2. Duchowość sekularyzacji? 470

3. W kierunku duchowości ekumenicznej 472

4. Spadkobiercy „entuzjazmu” 474

5. Duchowość polityczna 475

# **CZĘŚĆ I**

**Luigi Mezzadri**

**DUCHOWOŚĆ  
I POŁOWY XVI WIEKU  
(1517-1545)**



## **Skróty i sigla bibliograficzne:**

AHSI	Archivum Historicum Societatis Jesu
BS	<i>Bibliotheca Sanctorum</i>
DES	<i>Dizionario Enciclopédico di Spiritualità</i>
D H GE	<i>Dictionnaire d histoire et de géographie ecclésiastique</i>
DIP	<i>Dizionario degli Istituti di Perfezione</i>
DS	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i>
EC	<i>Enciclopedia Cattolica</i>
NRTh	„Nouvelle Revue Théologique”
„Oss. Rom.”	„Osservatore Romano”
RSCI	„Rivista di Storia della Chiesa d’Italia”
„Sc. Catt.”	„La Scuola Cattolica”

# ROZDZIAŁ 1

## Między powrotem do Ewangelii a reformą

### 1. Rok 1517

Zapewne wszyscy odwiedzający Rzym w roku 1517, nawet ci najbardziej uważni na znaki czasu, z trudem tylko mogli odkryć, że świat tamtych lat oczekiwał przewrotu. Zresztą patrząc oczyma kogoś przyzwyczajonego do ówczesnego klimatu i mentalności na prze-  
pach, z jakim kończył się V Sobór Laterański, pewnie interpretowali to wszystko nie jako przejaw zastoju, lecz rozwoju. W 1516 roku, po śmierci Ferdynanda V Aragońskiego, na tronie królów katolickich<sup>1</sup> zasiadł Karol I (potem Karol V). W tym samym roku uka-  
zało się niezwykle oryginalne dzieło, które świetnie wyraża ducha swoich czasów — była to *Utopia* Tomasza More'a. Nikt nie mógł wtedy przewidzieć znaczenia narodzenia się w Avili w 1515 roku Teresy de Ahumada, a we Florencji Filipa Nereusza. Zakończenie negocjacji na temat konkordatu z Francją, który znosił tzw. sankcje pragmatyczne z Bourges, wydawało się oznaczać triumf papieżstwa, chlubiącego się mecenatem nad największymi artystami tamtych czasów — Michałem Aniołem i Rafaelem. W roku 1517 umarł kar-

<sup>1</sup> Tj. królów Hiszpanii (przyp. wyd.).

dynał Jiménez de Cisneros, a światło dzienne ujrzało fenomenalne dzieło *Polyglotta complutensis*<sup>2</sup> — przejaw żywotności i kultury Kościoła hiszpańskiego.

Chrześcijaństwo zdawało się wracać do świetności średniowiecza. Duchowa władza znajdowała się w rękach Leona X, do którego od urodzenia uśmiechało się szczęście. Był on synem Wawrzyńca Wielkiego, a uczniem Poliziana. Mając lat 13, został mianowany kardynałem, a w wieku lat 37 był już papieżem.

Ziemią władzę miał wkrótce objąć inny wybraniec gwiazd, Karol V który poprzez wybór na tron cesarski (1519) stał się potężnym władcą.

W tym samym 1517 roku dojrzewały wątpliwości nieznanego mnicha augustianina, Marcina Lutra, dotyczące problemu odpustów. Jednak jego listy skierowane do kompetentnych biskupów były na razie tylko faktem prywatnym<sup>3</sup>.

Kultura ówczesna zawierała elementy magiczne. Podczas gdy statki na oceanach przepływały koło „kolumn Herkulesa” i docierały do Indii, humaniści „odkrywali świat i człowieka”, jak stwierdził Jakub Burckhardt. Byłoby jednak błędem myśleć, że człowiek na początku XVI wieku żył w szczęśliwych czasach. Człowiek tej nowej epoki nie był Prometeuszem. Czuł się kruchy i był melancholikiem. Kiedy jako dziecko zaczynał poznawać świat, wchodził w społeczeństwo, w którym czasy i miejsca były przesiąknięte chrześcijaństwem. Właśnie one, wobec braku systematycznej katechezy, przekazywały mu, jakby przez osmozę, ducha chrześcijańskiego. Radość tłumił klimat lęku: lęku przed śmiercią, przed grzechem, przed kobietą, przed Turkami, przed sądem Bożym, przed demonem<sup>4</sup>. Mnożono symbole, które miały wzbudzać lęk przed „tamnym” światem: „tańce śmierci”, wyobrażenia trupów, triumfu śmierci i sądu ostateczne-

<sup>2</sup> Tłumaczenie Biblii z języków oryginalnych i łaciny na kilka języków europejskich dokonane w latach 1514-1517 przez naukowców z uniwersytetu w Alcali z inspiracji i pod kierownictwem kard. de Cisnerosa (przyp. wyd.).

<sup>3</sup> Teza Erwina Iserloha mówi o tym, że Luter nie przybił swoich 95 tez na drzwiach kościoła w Wittenberdze. Ów augustianin pragnął tyllco przedstawić nadużycia związane z odpustami kompetentnym władzom. E. Iserlon, *Lutero tra riforma cattolica e protestante*, Brescia 1970.

<sup>4</sup> J. Delumeau, *La parna in occident e (secoli XIV-XVIII)*, Torino 1979; tenże, *Il cristianesimo sta per morire*, Torino 1978.

go. Machiavelli uczył, że ludzie są „niewdzięcznymi i zmiennymi hipokrytami oraz obłudnikami, chciwcami i tchórzami”. Dlatego uważał, że lepiej, aby rządzący budzili raczej strach niż miłość<sup>5</sup>.

Jako antidotum na mroczną teraźniejszość nieustannie przywoływano temat złotego wieku. Ubogim zwykle opowiadano o krainie Cuccagna<sup>6</sup>; malarze uwielbiali malować fontannę młodości; również uczeni, jak np. Sebastian Brant w *Okręcie wariatów*, Erazm w *Pochwale głupoty* czy Tomasz More w *Utopii*, zaczerpnęli coś z tego rodzaju mentalności, aby snuć rozważania na temat zupełnie odmiennego świata; kaznodzieje uciekali się do wizji apokaliptycznych. Jednak, zachowując całą ostrożność konieczną przy wszelkich uogólnieniach, można stwierdzić, że Europa była mniej chrześcijańska, niż się zwykle uważa. Bardziej niż skandale spowodowane przez papieży odrodzenia przyczyniła się do tego słaba wiarygodność duszpasterska Kościoła. Nabór kleru był niewłaściwy, księża nie otrzymywali odpowiedniej formacji intelektualnej, a miejsca w hierarchii kościelnej traktowali jako okazję do czerpania dochodów z beneficjów. Przesady były tak rozpowszechnione, że nawet ich nie zwalczano. Tomasz More w swoim dziele z roku 1529 opowiada o pewnej kaplicy w Pikardii poświęconej św. Walerianowi, w której znajdowały się pogańskie wota dziękczynne i odprawiano tam rytę o charakterze fallicznym<sup>7</sup>. W Anglii niektórzy ludzie nosili ze sobą hostię, aby ochronić się przed nieszczęściem lub też po to, aby zabezpieczyć swoje zbiory przed gąsienicami. Dlatego później *Prayer Book* nakaże przyjmowanie hostii do ust. Chrzest uważano za ryt prawie magiczny: np. sądzono, że pomaga on odzyskać wzrok ślepcom. Tak bardzo wierzano w moc tego sakramentu, że w niektórych miejscach chrzczono nawet psy, konie i owce<sup>8</sup>. Erazm wspominał o ludziach, którzy wierzyli, że nie umrą w danym dniu, jeżeli spojrzą na wizerunek św. Krzysztofa, który z tego powodu, szczególnie w krajach germańskich, malowano na wieżach lub fasadach kościołów. Żołnierze byli pewni, że wyjdą z walki nietknięci, jeżeli pomodlą się do św. Barbary. „Szczególnym rodzajem dziwaków są ci,

<sup>5</sup> N. Machiavelli, *Książę*, rozdz. 17.

<sup>6</sup> W języku włoskim kraina z baśni, miejsce beztrioski i zbawy (przyp. wyd.).

<sup>7</sup> Cyt. w: J. Delumeau, *Un chemin d'histoire, Chrétienté et christianisation*, Paris 1981, 20n.

<sup>8</sup> K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London 1971, cyt. tamże, 21n.

Jedną z pierwszych reformacyjnych tendencji zainspirowana została przez powrót do Ewangelii jako tchnienie wewnętrznej religijności przeciwstawianej zarówno formalizmowi i przesądom związanym z pobożnością ludową, jak i istniejącym systemom teologicznym i panującemu w Kościele jurydycyzmowi. Ideą było tu chrześcijaństwo uproszczone, karmiące się u źródeł biblijno-patrystycznych, poszukujące nie nowych systemów doktrynalnych, lecz samego życia.

### 3. Jacques Lefèvre d'Étaples (ok. 1460-1536)

Za jednego z najbardziej znaczących przedstawicieli tego nurtu można uznać Lefèvre d'Étaples'a<sup>12</sup>. Był on człowiekiem łagodnym, o temperamencie kontemplacyjnym. Swoje aspiracje ukoronował opracowaniem tekstów autorów piszących o duchowości w okresie starożytnym (Hermas, Pseudo-Dionizy), a także w średniowieczu (Lullus, Ruysbroeck, Hildegarda z Bingen, Elżbieta z Schönau, Matylda z Hackerborn, Henryk Suzo). Był zakochany w Biblii. Uważał, że Ewangelia została napisana dla najuboższych. Egzystencjalne poczucie własnej nicości (*nihilitas*) pozwalała człowiekowi otworzyć oczy na wiarę od chwili, kiedy już nie stara się rozumieć Ewangelii, ale w nią wierzy. Taka pokora jest „wielkodusznością” i zarazem drogą pozwalającą człowiekowi stawać się podobnym do Chrystusa. Chrystus jest „naszą myślą, naszym słowem, naszym zbawieniem, naszym wszystkim”. Ludzie nie powinni szukać cylicjum<sup>13</sup> i postów, ponieważ to nie te działania zbawiają — zbawia tylko „cylicjum Chrystusa, post Chrystusa (...) i modlitwa Chrystusa”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris*, 1916; P. Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme III: L'évangélisme, 1521-38*, Paris 1935; L. Febvre, *Studi su riforma e rinascimento*, Torino 1966; R. Garcia villoslada, *Radici storiche del luteranesimo*, Brescia 1979.

<sup>13</sup> Łańcuszek (lub łańcuch) noszony na ciele pod odzieżą dla umartwienia (przyp. wyd.).

<sup>14</sup> „Tuum cilicium, tuum ieiunium, tua abstinencia, tua verbera, tua oratio, tuae lacrimae, tuus squalor in pulvere nihil sunt; sed cilicium Christi, ieiunia Christi, abstinencia Christi, flagellatio Christi, oratio Christi, lacrimae Christi et squalor Christi” (*Pauli epistolae*, 178n, cyt. w: R. Garcia Villoslada, *Radici*, 151).

Kiedy jego przyjaciela i ucznia Wilhelma Briçonnetta mianowano biskupem Meaux, tenże wezwał d'Étaples'a do swej diecezji. Jego przepowiadanie koncentrowało się na Chrystusie, który zbawia człowieka niezależnie od jego czynów, jedynie na podstawie wiary w Niego. Sorbona odczytała jego wypowiedzi jako luterzańskie i ocenzurowała je. Lefèvre musiał szukać schronienia najpierw w Strasburgu, a potem w Nérac pod protekcją królowej Małgorzaty z Valois.

Historycy zawsze stawiali sobie pytanie, czy Lefèvre pozostał katolikiem jak niektórzy jego uczniowie (np. J. Clichtove), czy też stał się protestantem (jak G. Farel). Takie stawianie problemu jest anachroniczne. Godne uwagi jest to, że interesował się on Arystotelesem i scholastyką. Jak twierdzi Farel, pobożnie celebrował Eucharystię. Ponadto z jego tekstów jasno wynika, że wiara nie ożywiana miłością nie może usprawiedliwić. Kwestii tej nie można rozwiązać w sposób mechaniczny, ponieważ w tamtych krytycznych latach granica pomiędzy właściwą doktryną a błędem była tak zmienna, że do dzisiaj trudno określić, gdzie kończyła się granica dozwolonego pluralizmu, a (używając wyrażenia J. Lortza) zaczynał zamęt i idee podejrzane teologicznie. Lefèvre jednakże nie znajdował się po żadnej ze stron, ponieważ żył przed reformacją, zanim jeszcze dokonana się krystalizacja i polaryzacja poglądów. Moglibyśmy stwierdzić, że jest przedstawicielem pewnej nieokreślonej sytuacji, która zostanie przełamana przez *opus separationis* reprezentujące „dwie reformy” (protestancką i katolicką).

#### 4. Erazm z Rotterdamu (1466/69-1536)

Erazm, augustiański kanonik związany ze środowiskami *devotio moderna*, przyjaciel Coleta i More'a, był najwybitniejszym przedstawicielem tendencji „powrotu do Ewangelii”. Jego główne dzieło z zakresu duchowości: *L' Enchiridion militis christiani (Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny)* (1504) jest kompendium, „prostym i jednocześnie pełnym erudycji, krótkim i równocześnie jasnym, całej filozofii chrześcijańskiej zaczerpniętej z najczystszych źródeł ewangelistów i apostołów oraz od najbardziej wiarygodnych komentatorów”. Celem dzieła jest przedstawienie „kilku zasad do-

tyczących życia w taki sposób, aby zrozumiano, że prawo Chrystusa jest miłe i dogodne, a nie surowe”<sup>15</sup>. Chrześcijanin powinien walczyć o to, aby „jego umysł stał się godny Chrystusa”. Podążanie za Chrystusem proponowane przez Erazma nie jest drogą *Nasładowania* Tomasza z Kempis, czyli drogą krzyża, ale uwewnętrznieniem poprzez poznanie. Chrystus Erazma nie przypomina Jezusa, który umarł i zmartwychwstał, lecz jest raczej Chrystusem z przypowieści. Według Erazma religii nie stanowią ani ryty, ani powtarzane formuły.

Erazm, zakonnik bez powołania (w roku 1517 otrzymał dyspensę od ślubów zakonnych), był bardziej pisarzem niż mistrzem duchowym. Dla niego chrześcijaństwo nie było doktryną, lecz życiem. Zamierzając pogłębić duchowość i uwolnić Kościół od jurydycyzmu, poszedł tak daleko, że praktycznie pozbawił go jakiegokolwiek istotnego znaczenia. Właśnie jako reakcję przeciw myśli Erazma, napisaną po to, aby „współ-czuć z Kościołem walczącym”, św. Ignacy Loyola opracował reguły, które są podstawą duchowości zdolnej do reagowania na tendencje antyhierarchiczne i odśrodkowe.

W dziełach Erazma należałoby podkreślić trzy aspekty. Pierwszym jest centralne miejsce chrztu świętego, który oddziela nas od świata i łączy z Chrystusem. Monastycyzm nie jest więc czymś szczególnym, lecz tylko pewnym rodzajem życia, które może być użyteczne lub nie, zależnie od osobistych predyspozycji. Jedynym fundamentalnym ślubem wierzącego są obietnice chrztu świętego. Stąd wypływa drugi aspekt, a mianowicie uniwersalne powołanie do świętości. Na chrzcie świętym chrześcijanin otrzymuje Ducha Świętego i z Nim rozpoczyna walkę według dwóch praw: *lex crucis* i *lex caritatis* | prawa te są przewodnikiem dla wszystkich ochrzczonych. Twierdzić wobec tego, że monopol na świętość mają mni-

<sup>15</sup> *Lettera a P. Volz*, 14.VIII.1518: *Opus epistolarum*, opr. P. S. Allen, Oxford 1906-1958, t. III, 361-77. Por. dzieła Erazma wydane przez Leyda w 10 tomach, opr. J. Clerc (1703-1706); korespondencja: por. 11 tomów wydania Allena (1906-58). Biografie i opracowania: J. Huzinga, *Erazm*, M. Bataillon, *Erasmie et l'Espagne*, Paris 1937; A. Renaudet, *Erasmie et l'Italie*, Geneve 1954; R. Garcia Villoslada, *San Ignacio de Loyolay Erasmo de Rotterdam*, „Estudios ecclesiasticos” 16 (1942), 235-264, 399-426; 17 (1943), 75-103; N. Petruzzellis, *Erasmopensatore*, Bari / Napoli 1948; L. Bouyer, *Autour d'Erasmie. Etudes sur le christianisme des humanistes catholiques*, Paris 1955; J. Etienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens humanistes*, Louvain 1956; D. Gorce, *La patristique dans la réforme d'Erasmie*, w: *Festgabe Lortz I*, Baden-Baden 1958, 233-76; A. Favale, *Erasmie*, w: DIP, 1144-1153.

si, jest rodzajem herezji. Obraz Kościoła ma plan horyzontalny, a nie piramidalny jak w tradycji pseudodionizjańskiej. Graficznie można to wyrazić przy pomocy trzech koncentrycznych okręgów. W środku jest Chrystus-skała, który „dzierży prawo ognia i posiada źródło wody żywej”<sup>16</sup>. Wokoło, na coraz większych kręgach, znajdują się kapłani, księżęta i urzędnicy państwowi, a w końcu cały lud, którym Erazm zawsze pogardzał.

Dziwne były losy Erazma: jego olśniewająca sława szybko zanikła. Jego idee tolerancji, które mają swoje korzenie w Ewangelii, przypisywanie wielkiej wagi edukacji moralnej, podkreślanie duchowości chrztu odbiły się echem prawie wyłącznie w Hiszpanii i tylko u pojedynczych osób we Włoszech. Jego sława została zniweczona przez walkę wyznaniową, a proponowaną przez niego religijność obie reformy uważały za zbyt miłą i powierzchowną. W czasach kształtowania się odrębności wyznaniowych Erazm był zbyt niezależny. Z tego też powodu ten wielki samotnik przeżył odrzucenie zarówno ze strony Kościoła, którego nie kochał, jak i ze strony reformacji, do której nie przystał.

## 5. Tomasz More (1477-1535)

W Tomaszu More znajdujemy najbardziej dojrzały owoc humanizmu chrześcijańskiego. Nie był on ukrytym deistą czy też zwolennikiem reformacji, chociaż przystąpienie do niej uchroniłoby go od prześladowań nietolerancyjnego władcy. Życie tego wykształconego i subtelnego humanisty charakteryzuje wzorcowa spójność. Przyjaciół Coleta i Erazma, zrobił błyskotliwą karierę, którą uwieńczyło zaszczytne stanowisko w królewskiej kancelarii (w latach 1529-1532). W 1516 roku opublikował dzieło w języku ła-

<sup>16</sup> Allen III, 179n.

<sup>17</sup> *Utopia seu Libellus vere aureus nec minus salutare quam festivus de optimo republicae statu deque nova Insula Utopia*, Lovanii 1516. Z biografii dawnych — Stapleton (1588) i biografia jego szwagra W Ropera (opublikowana tylko w 1626 n). Klasyczna jest biografia Chambersa *Thomas More*, London 1935; D. Sarget, *Tommaso Moro* (tłum. wł.), Brescia 1978; N. Vian, *San Tommaso Moro, fra la saga e il mito*, w: *Miscellanea Pio Paschini* II, Roma 1949; G. Marc'Hadour, *Univers de Thomas More, chronologie critique de More, Erasme, et de leur époque (1477-1536)*, Paris 1963; T. Moro, *Venti lettere*, opr. A. Castelli, Roma 1966; L. Bouyer, *Tommaso Moro. Umanista e martire*, Milano 1985.



cińskim pt. *Utopia*<sup>17</sup>, zyskując europejską sławę. Dzieło nie ujawnia *ante litteram* ani protestanta, ani socjalisty; nie byłoby także właściwym zredukować jego wagę do rangi żartu dla wyrafinowanych znawców, do literackiego ćwiczenia czy też do rozważań na temat społeczeństwa opartego na naturze. Dzieło More'a nie jest preludivum ani do Rousseau, ani do Marksa. Jest on humanistą mocno zakotwiczonym w swoim czasie, który pragnie rzucić światło na wynaturzenia angielskiego społeczeństwa; przede wszystkim na rozdźwięk między moralnością publiczną i prywatną, następnie — na nowy rodzaj powstającej już w załączku monarchii absolutnej, który jest formą tyranii podtrzymywanej przez bezlitośnie skuteczny aparat biurokratyczny. More krytykuje także proces przekształcania ziem uprawnych na pastwiska w celu rozwijania przynoszącej zysk produkcji wełny. Część poświęcona religii nie stanowi pochwały deizmu. Tomasz More pragnął, aby w Kościele tamtych czasów pojawiła się myśl o konieczności reformy. Jeżeli religia mieszkańców Utopii, oparta wyłącznie na rozumie, była tak głęboka i tolerancyjna, to stanowiło to zamierzony kontrast z ówczesną praktyką. *Utopia* ukazywała, że poganie żyli cnotami kardynalnymi i teologicznymi lepiej niż chrześcijanie.

Perypetie dynastyczne i matrymonialne spowodowały przełom w ówczesnej historii Anglii, a także w życiu Tomasza More'a. Wcześniej karmił się on szczerą pobożnością, którą moglibyśmy nazwać ludową. Kochał pielgrzymki i różne formy zewnętrznego kultu, zbudował kaplicę w swoim domu w Chelsea, wiele pieniędzy przeznaczał na dzieła miłosierdzia. Jak każdy dobry Anglik nie podawał w wątpliwość swojej lojalności wobec króla. Każde pogwałcenie prawa było przecież grzechem. Posłuszeństwo królowi i parlamentowi stanowiło dlań obowiązek sumienia.

Wobec kaprysu Henryka VIII Tomasz odmówił przysięgi, która oznaczałaby zgodę na rozwód króla i sprzeciwienie się duchowemu zwierzchnictwu papieża. Brutalność faktów zniszczyła nadzieje zawarte w *Utopii* i związane z reformą humanistyczną. Wokół Tomasza, który zrezygnował ze stanowiska kanclerza, rozpętała się burza. Nie pozwolono mu żyć w spokoju, jak zostało mu to obiecane. Został uwięziony i wytoczono mu długi proces, w czasie którego nie oszczędzano mu upokorzeń i narażono na wiele wewnętrznych

zmagań. W życiu Tomasza uwidocznił się zwrot w stronę nowych wymagań, charakterystycznych dla czasów nowożytnych. Istniejące w średniowieczu porozumienie dwóch mieczy (władzy duchowej i świeckiej) dobiegało końca. Tomasz pozostał wierny swojemu sumieniu, podczas gdy prawie cały episkopat angielski podporządkował się królowi. Upomniany przez kanclerza, odpowiedział: „Jeżeli w tych sprawach, z powodu których odmawiam złożenia przysięgi, mam po swojej stronie (jak sądzę) racje równie wielkie, a nawet większe, wtedy nie jestem zobowiązany do zmiany mojego sumienia w celu dostosowania go do racji stanu, przeciwnej ogólnej racji chrześcijaństwa”<sup>18</sup>. Kiedy kazano mu czytać formułę przysięgi na wierność królowi, oświadczył, że nie ma zamiaru potępiać ani prawa, ani tych, którzy je stworzyli, ani też samej przysięgi oraz że „nie zamierza potępiać niczyjego sumienia”<sup>19</sup>. Do swoich sędziów skierował takie oto wniosłe słowa: „Nie mam nic więcej do dodania, moi panowie, ale jak św. Paweł, według Dziejów Apostolskich, był obecny i asystował przy śmierci Szczepana oraz zachował noszone przez niego podczas kamienowania szaty, a teraz obaj znajdują się w chwale świętych w Raju i ich przyjaźń będzie trwała wiecznie, tak i ja naprawdę wierzę i z serca będę się o to modlił, abyśmy — pomimo tego, że panowie byli sprawcami mojego skazania na ziemi — mogli się wszyscy spotkać w wieczności, w Raju, dla naszego zbawienia”<sup>20</sup>. W londyńskim więzieniu Tower napisał *Dialog pocieszenia w cierpieniu*. Ma on formę rozmowy między dwoma Węgrami, których ojczyzna stoi u progu najazdu tureckiego; stąd wynika potrzeba badania różnych rodzajów cierpień i sposobów, poprzez które człowiek może zwyciężyć pokusy. Istnieją cierpienia wynikające z konkretnego grzechu lub takie, które są konsekwencją grzechu ogólnego; istnieją również cierpienia, które człowiek sprowadza na siebie sam z własnej woli; w końcu są i takie, które spadają na człowieka bez jego woli. Na wszystkie pokusy Tomasz More podawał trzy rady: opierać się, gardzić pokusami i przyzywać pomocy<sup>21</sup>. Wraz z jego męczeństwem upadła nadzieja pocieszenia

<sup>18</sup> List do M. Roper z 17.04.1534, w: *Venti lettere*, 89n.

<sup>19</sup> Tamże, 84.

<sup>20</sup> W Roper, *Life*, 96.

<sup>21</sup> T. Moro, *Il dialogo del conforto nelle tribolazioni*, red. A. Castelli, Roma 1970.

płynącego ze strony filozofii, jak wcześniej w przypadku Beocjusza. Tylko Bóg jest prawdziwym pocieszycielem. Nigdy nie zostawia On ludzi sierotami, nawet wtedy kiedy odchodzi od nich, aby za nich umrzeć.

## 6. Nurt ewangeliczny we Włoszech

Prądu powrotu do Ewangelii we Włoszech nie można rozpatrywać, używając sztywnych schematów. Bardziej niż z określonym terytorium wiązał się on z duchowością obejmującą różnorodne tendencje, które nie zawsze można sprowadzić do wspólnego mianownika.

Trzeba tu wspomnieć o należącym do pierwszej grupy przedstawicieli tego nurtu Jakubie Sadoletto (1477-1547)<sup>22</sup>, subtelnym humaniście, kurialiście, ale także komentatorze św. Pawła. Niechęć do scholastyki nie doprowadziła go do tak ostrej krytyki Kościoła jak Lutra. Nie był on człowiekiem dręczonym przez wątpliwości, który u św. Pawła szukałby pocieszenia i pewności. W swoich refleksjach nad Listami św. Pawła badał raczej sytuację człowieka, który stracił Bożą łaskę.

Następny przedstawiciel tego nurtu, Jan Mateusz Giberti (1495-1543), po opuszczeniu kurii rzymskiej, jako biskup Werony<sup>23</sup> zapoczątkował znaczny rozkwit swojej diecezji. Jako dobry potrydencki biskup potrafił dostrzegać wybitne osobowości, prowadził też twórcze duszpasterstwo oparte na starannej formacji kleru i powołanych do życia dziełach dobroczynnych i katechetycznych.

W panoramie włoskiej duchowości ważne miejsce należy się opisać doświadczenia Wielkiej Soboty 1511 roku, które przeżył Kasper Contarini (1483-1542). Podobnie jak wielu współczesnych mu, dręczył go lęk o własne zbawienie. Jego przyjaciel Paweł Giustiniani, którego dom był miejscem spotkań ludzi stęsknionych głębszego

<sup>22</sup> S. Ritter, *Un umanista teologo: Jacopo Sadoletto (1477-1547)*, Roma 1912; R. M. Douglas, *Jacopo Sadoletto, 1477-1547, Humanist and Reformer*, Cambridge (Mass.) 1959.

<sup>23</sup> Praca podstawowa: A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969.

życia duchowego, rozwiązał podobny kryzys wewnętrzny, decydując się na wstąpienie do kamedułów; za nim wkrótce podążył Wincenty Querini. Zwyciężył w nich średniowieczny motyw osobistej przemiany i ucieczki od świata. Prawdziwym olśnieniem — momentem szczytowym życia Contariniego — było dlań natomiast odkrycie, że „droga zbawienia jest znacznie szersza, niż twierdzi wielu”. Wszystkie wysiłki i pokuty, które może uczynić człowiek, nie wystarczyłyby nie tylko na zdobycie szczęścia, ale nawet na zadośćuczynienie za własne grzechy. „I chociaż wszyscy nie możemy mieć na tyle dużo łaski, aby stać się członkami bliskimi Głowy, jednak wszyscy, którzy zostaną włączeni w Ciało [Chrystusa] na mocy zadośćuczynienia, którego On dokonał, mogą przy niewielkim wysiłku żywić nadzieję, że grzechy ich zostały odpokutowane. Naszym wysiłkiem powinno być zjednoczenie się z Głową poprzez wiarę, nadzieję i tę odrobinę miłości, na którą nas stać (...). Ta myśl sprawiła, że ja, w którym uprzednio był ogromny lęk i wiele smutku, zmieniłem się: stałem się radosny i zacząłem całą duszą zwracać się do tej najwyższej Dobroci, którą ujrzałem ukrzyżowaną z miłości do mnie, z ramionami rozpostartymi, z przebitym bokiem i raną serca”. I tak kończy: „Zaprawdę, będę spał i czuwał z taką pewnością, jakbym cały czas mojego życia spędzał w eremie z postanowieniem nieopuszczania nigdy tego miejsca”<sup>24</sup>. Dzięki tej decyzji wierności Bogu w życiu świeckim Contarini objął ważne stanowiska, które zaprowadziły go na niemiecką scenę polityczną. Jak niewielu innych docenił znaczenie postulatów Lutera. Był człowiekiem dialogu. W 1516 roku napisał dla swojego przyjaciela Piotra Lippomano *De officio episcopi*, dzieło, w którym przedstawił ideał biskupa typowy dla nurtu ewangelicznej odnowy i „humanizmu teologicznego”: człowieka subtelnego i wykształconego, karmiącego się Ewangelią i dobrą teologią, który rezyduje w diecezji, przepowiada i zarządza. Nie jest on jednak człowiekiem spalany przez apostolską gorli-

<sup>24</sup> *Lettera di G. Contarini a P. Giustiniani del 24.04.1511*; H. Tedin, *Contarini e Camaldoli*, „Arch. it. per la storia della pietà” 2 (1959), 62-65; A. Stella, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, RSCI15 (1961), 411-441. O Contarinim: H. Jedin, *Kardinal Contarini als Kontroversertheologe*, Münster 1949; tenże, *G. Contarini e il contributo veneziano alla Riforma cattolica*, w: *Chiesa della fede Chiesa della storia*, Brescia 1972, 624-639; tenże, DHGE 13 (1956), 771-784. O idealnym biskupie: H. Jedin, *Il tipo ideale del vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia 1950; S. Tramontin, *Il „De officio episcopi” Gaspare Contarini*, „Studia patavina” 12 (1965), 292-303.

wość tak jak przykładowi późniejsi biskupi (św. Karol Boromeusz czy św. Franciszek Salezy).

Inną grupę możemy złączyć z kardynałem Reginaldem Pole (1500-1558), człowiekiem łagodnym i pobożnym, który promieniował wokół aurą intensywnej duchowości. Jego przyjaciółmi byli Marek Antoni Flaminio, Ludwik Beccadelli i Wiktor Colonna, kobieta bardzo pobożna, związana z Michałem Aniołem Buonarrotim (1475-1564).

W Neapolu wokół Jana de Valdes (1498-1541)<sup>25</sup> utworzył się rodzaj „wieczernika”, gdzie komentowano Listy św. Pawła i postulowano przemianę osobistą oraz interpretację duchowości, która nie sprzeciwiała się jeszcze rzymskiemu Kościołowi. W pewnym stopniu uczniami Jana byli: Wiktor Colonna, Julia Gonzaga, Bernardino Ochino, Pier Martire Vermigli, Flaminio oraz benedyktyn br. Benedykt z Mantui, autor *Beneficio di Gesù Cristo*<sup>26</sup>, popularnego dzieła, które stanowiło próbę odpowiedzi na pragnienie zbawienia przeżywane przez człowieka uznanego za niezdolnego do posłuszeństwa przykazaniom Boga. Autor dochodzi w nim do następującej konkluzji: „Wystarczy sprawiedliwość Chrystusa, aby uczynić nas sprawiedliwymi dziećmi łaski, bez żadnego dobrego czynu z naszej strony”. Chrystus bowiem dał ludziom swoje przebaczenie, „którym cieszy się każdy, kto wierzy w Ewangelię”.

<sup>25</sup> J. C. Nieto, *Juan de Valdés and the origins of the Spanish and Italian Reformation*, Genève 1970.

B. Fontanini, M. A. Flaminio, *Il beneficio di Cristo*, opr. S. Caponetto, Torino 1975. Na temat tego dzieła: C. Ginzburg, A. Prosperi, *Le due redazioni del „Beneficio di Gesù Cristo”*, w: *Eresia e riforma nell'Italia del cinquecento I*, Firenze / Chicago 1974, 137-204; tenże, *Giochi di pazienza. Un saninario sul „Beneficio di Gesù Cristo* Torino 1975.

# ROZDZIAŁ 2

## Początki katolickiej reformy we Włoszech

### 1. Życie eremickie a reforma

Człowiek XVI stulecia kochał samotność. Na przykład pobożny biskup odpoczywał, studiując dzieła literackie i duchowe. Dla człowieka świeckiego ludzkie zbiorowisko stanowiło albo niebezpieczeństwo, albo co najmniej utrapienie. Odrodzenie studiów klasycznych doprowadziło do *morari secum* Seneki, które mogło oznaczać ucieczkę od społeczeństwa (św. Tomasz uważał to za wybór niehumaniczny) lub też zanurzenie się w kontemplacji.

„Dystansowanie się” było szczególnie cechą charakterystyczną tradycji monastycznej i tzw. obserwancji<sup>27</sup>. Św. Piotr z Alcantary (1499-1562), tak ściśle związany ze św. Teresą, przez którą był uznawany za głównego promotora reformy karmelitańskiej, odrestaurował formy eremickie jako „święte pustynie”. Narodzili się też wtedy kapucyni — „bracia mniejsi życia eremickiego”, jak określały ich pierwsze konstytucje z roku 1529. Łączyli oni surowe życie, przepowiadanie i oddalenie od ludzkich spraw (*frequentia de popu-*

<sup>27</sup> [Tj. idei jak najściślej zachowywania reguły zakonnej - przyp. wyd.] M. Fois, *L'„Osservanza” come espressione della „Ecclesia semper renovanda”*, w: pr. zbior., *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV/XVII*, Napoli 1979, 13-107.

*li*), aby pobudzać się do kontemplacji. Jeden z kapucynów—Jan z Fano (1496-1539)<sup>28</sup> streścił w kilku trafnych dziełach znaczenie nowej reformy. Polegała ona na upodobnieniu się do tajemnic cierpienia Jezusa i Maryi, w których uczestniczy się poprzez praktykę bardzo surowego ubóstwa, pełnej uczucia modlitwy, czystości intencji i przyjęcia woli Bożej. Jan z Fano uczył metody modlitwy odpowiedniej zarówno dla zakonników, jak i dla ludzi świeckich. Idąc szlakiem wytyczonym przez *Sztukę zjednoczenia* (1535) św. Bonawentury nakreślił duchową drogę przechodzącą przez trzy fazy: oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą. Na początku człowiek jest pozbawiony miłości, potem nabywa ją stopniowo, jednak ma ona w sobie jeszcze wiele znamion egoizmu — aż do czasu, kiedy pośród trudów, utrapień i opuszczenia człowiek duchowy osiąga stan „czystej miłości”. W czasie tej drogi ascezy (wstępowania) wznosi się także intencja: przechodzi się od intencji „prawej”, kiedy wszystko czyni się z miłości do Boga, poprzez intencję „prostą”, kiedy to człowiek „spoczywa w Bogu”, aż do intencji „upodabniającej” (*deiforme*), kiedy dusza nie szuka niczego innego, jak tylko Bożej woli.

Podczas gdy rozpoczynał swoje prace Sobór Laterański, pojawił się program reformy zredagowanej przez dwóch mnichów kamedułów; są nimi Paweł (Tomasz) Giustiniani (1476-1528) i Wincenty Querini (+1514). Obaj dopiero rok wcześniej złożyli profesje, ale posiadali już pewien moralny autorytet. Mieli też godne pozazdrosczenia doświadczenie kulturalne, a także dyplomatyczne. Pozwoliło im ono nakreślić szeroki plan reformy która miała doprowadzić Kościół do źródeł i do pierwotnej żywotności<sup>29</sup>. Odnowienie Kościoła zakładało przeciwstawienie się jurydycyzmowi i scholastyce, podjęcie trudu przetłumaczenia Biblii na język współczesny, formację wykształconego kleru, zdolnego do interpretowania nowych ideałów reformy (proponowano synody, sobory i okresowe wizyty pastoralne) oraz do ekspansji ekumenicznej (zjednoczenie z chrześcijanami Wschodu) i misyjnej (rozwiniecie działalności ewangelizacyjnej pośród ludów pogańskich).

<sup>28</sup> Melchior a Pobladura, *Historia generalis OFM Capp.* I, Roma 1947; Sebastiano da Potenza Picena, *L'opera apologetica „Incendio de zizanie lutherane” di fra Giovanni da Fano*, „L'Italia fanciana” 36 (1961), 188-196, 426-431; J. J. Lemire, *Jean de Fano et la dévotion aux sept douleurs et sept allégresses de Saint Joseph*, „Cahiers de Joséphologie” 11 (1963), 65-86; C. Urbanelli, *L'Asservanza e la riforma cappucina nei due Dialoghi di Giovanni Pili da Fano*, „Picenum Seraphicum” 12 (1975), 160-177; M. Petrocchi II, 19nn.

<sup>29</sup> Marrocchi, *La riforma* I, 470-473 (niektóre fragmenty).

Taki obraz reformy harmonizował głęboko z zaproponowanym na nowo ideałem życia eremickiego. Paweł był przeciwny wielu nieuporządkowanym i dziwacznym przejawom życia eremickiego w tamtych czasach. Był zbyt świątły i zbyt mocno zakotwiczony w Mistycznym Ciele Chrystusa, aby akceptować doświadczenia pozostające w dysharmonii z Kościołem: doświadczenia mnichów żyjących „bez ślubów i zatwierdzonej reguły”. Życie eremickie nie jest dla niego indywidualną decyzją, lecz głoszeniem królestwa Bożego i działaniem apostołskim. Ucieczka w samotność jest cichym przepowiadaniem, profetycznym głoszeniem przemijalności czasu i spraw. Eremita krzyczy nie tylko ustami, że na tej ziemi nie istnieje trwałe miasto. Podąża on za powołaniem jeszcze bardziej radykalnym niż „pójście za Chrystusem”, a żyjąc „tylko dla Boga” i „tylko z Bogiem”, kocha to, co kocha Bóg, i szukając wyłącznie Boga, przyczynia się do zbawienia tych, których Bóg kocha. Eremita „unicestwia się”, przemienia się w Boga i realizuje uniwersalność miłości w sposób radykalny i głęboki<sup>30</sup>.

## 2. Diakonia a reforma

Pomiędzy końcem XV a początkiem XVI wieku obserwujemy w Italii równocześnie pogłębienie pobożności jako odnowy osobistej oraz pragnienie realizowania zasad Ewangelii poprzez dzieła miłosierdzia.

W Genui w 1497 roku jeden z uczniów św. Katarzyny z Genui, Hektor Vernazza (+1524)<sup>31</sup>, założył Konfraternię Bożej Miłości (Confraternità del Divino Amore), która, poza praktykami poboż-

<sup>30</sup> J. Leclercq, *Un humanisme eremite: le Bx Paul Giustiniani (1476-1528)*, Roma 1951; tenże, *Seul avec Dieu. La vie éremitique d'après la doctrine du Bx Paul Giustiniani*, Paris 1955; tenże, *Le Bx Paul Giustiniani et les eremites de son temps*, w: pr. zbiór., *Problemi di vita religiosa in Italia nel cinquecento*, Padova 1960, 225-240; S. Tramontin, *Un programma di riforma della Chiesa per il Concilio Lateranense V: „Libellus ad Leonem X” dei veneziani Paolo Giustiniani e V. Quirini*, w: *Venezia e i concili*, „Quaderni del Laurentianum” 1 (1961), 67-93; B. Massa, *Beato Paolo Giustiniani. Trattati, lettere e fiammenti I*, Roma 1965; G. de Luca, *La storia dell'apostasia nell'umanesimo: il beato Paolo Giustiniani*, w: *Letteratura di pietà a Venezia dal 300 al 600*, Firenze 1963, 43-59.

<sup>31</sup> P. Paschini, *Le Compagnie del Divino Amore e la beneficenza pubblica nei primi decenni nel Cinquecento*, w: *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Roma 1945; Cassiano da Langasco, *Gli ospedali degli incurabili*, Genova 1938. Statuty oratorium z 1497 w: Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* 1/2, Roma 1950, 25-42.



ny, zamierzała „umacniać i kształtować w naszych sercach miłość Bożą, czyli miłość bliźniego” i zachęcała członków do opieki nad ludźmi z marginesu (m.in. nad skazanymi na śmierć, prostytutkami, sierotami, ludźmi opuszczonymi, chorymi na choroby zakaźne, chorymi nieuleczalnie i chorymi przebywającymi w domach). Inicjatywa ta, za sprawą samego Vernazzy, została w roku 1517 przeszczepiona do Rzymu (przy kościele św. Doroty), a potem do Neapolu, gdzie założono tzw. Białe Towarzystwo oraz szpital, w którym promieniowała miłością Maria Lorenza Longo (+1542), założycielka wspólnoty kontemplacyjnej kapucynek<sup>32</sup>. W Brescii człowiek święcki Bartłomiej Stella (+1554) założył szpital dla nieuleczalnie chorych<sup>33</sup>. Stella był związany z błogosławioną Laurą Mignani, swoją „czczoną w Chrystusie matką”, i ze św. Kajetanem z Thiene, który inicjatywę tę przeniósł do Werony i Wenecji. W tym właśnie mieście św. Hieronim Emiliani (+1537)<sup>34</sup> zaczął gromadzić wokół siebie sieroty, tworząc w ten sposób (w 1532 roku) Stowarzyszenie Sług Ubogich, znane jako ojcowie somascy (somaskowie). W Mediolanie wokół Oratorium Wieczystej Mądrości zrodziło się Zgromadzenie Barnabitów (Kleryków Regularnych Św. Pawła) założone przez Antoniego Zaccarię, Bartłomieja Ferrariego i Jakuba Morigię<sup>35</sup>.

Teatyni (1522), barnabici (1530), somaskowie (1534) zrodzili się więc z żywej ziemi i znaleźli się na czele katolickiej odnowy. Podstawą dla nich było kapłaństwo. Według współzałożyciela teatynów nie chodziło o stworzenie czegoś nowego: „Nie chcemy być niczym innym niż księżmi żyjącymi wspólnie, *de communi sub tribus votis*, ponieważ jest to najodpowiedniejszy środek do zachowania życia kapłańskiego”. Nowe wspólnoty nie stosowały więc pierwotnych reguł zakonnych. Byli to księża i tylko księża, którzy mieszkali razem w „domu” (nie w klasztorze czy konwencie), związani na mocy ślubów i konstytucji. Zasady ubóstwa były mniej rygo-

<sup>32</sup> Francesco Saverio da Brusiano, *M. L. Longo e l'opera del Divino Amore a Napoli*, „Collectanea Franciscana” 23 (1953), 166-228; Agostino da Resina, *La ven. madre L. Longo in Napoli: 1463-1542*, Napoli 1968.

<sup>33</sup> A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia 1948.

G. Landini, *S. Girolamo Emiliani*, Roma 1947; C. Pellegrini, *S. Girolamo Emiliani*, Casale Monferrato 1962.

O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma 1913; A. M. Gentili, *I Barnabiti*, Roma 1966.

rystyczne, a poszukiwania samotności nie uważano za upragniony ideał. Podstawowym celem było dla nich posługiwanie duszom przez przepowiadanie, rekolekcje, kierownictwo duchowe, świadczenie miłosierdzia. Św. Antoni Maria Zaccaria pisał do swoich synów: „Chcę, abyście byli wszyscy świętymi, i to wielkimi świętymi”. Barnabito, aby mogli osiągnąć świętość, nakazywano zaparcie się siebie, codzienne umartwienia, pobożność pasyjną i eucharystyczną, związaną zwłaszcza z nabożeństwem czterdziestogodzinnym. Bardziej przeniknięty ascezą i samotnością jest duchowy świat somasków. We wszystkich tych trzech wspólnotach zaparcie się siebie, umartwienie i modlitwa łączą się ze sobą w służbie dla Królestwa Bożego. Duchowy cel teatynów streszczają następujące słowa: „Na tym krzyżu musimy przybić nasze pragnienia i wolę. I tak jak ktoś przybity do krzyża nie może sam się poruszać, lecz tylko wraz z krzyżem, tak też chrześcijanin ukrzyżowany z Jezusem nie może poruszać się już z własnej woli, ale ma pozwalać poruszać się woli Chrystusa”.

Ukrzyżowany jest „jedynym prawdziwym mistrzem Boskiej filozofii”, pisał Baptysta z Cremy (ok. 1460-1534), który został zainspirowany przez św. Kajetana, Zaccarię i Torellego. Aby upodobnić się do Chrystusa i do apostołów, teatyni byli zobowiązani do życia z jałmużny; mieli niczego nie posiadać i o nic się nie ubiegać. W liście do humanisty Marka Antoniego Flaminio, który prosił o przyjęcie do wspólnoty, zostały postawione bardzo surowe warunki: „Jeżeli chce pan przyjść do nas, proszę nie troszczyć się ani o miejsce, ani o nic innego, jak tylko o umartwienie każdego swojego sądu i pragnienia, tak że pomiędzy panem a każdym z nas nie będzie żadnej różnicy poza tą, że my jesteśmy przybici do świętego krzyża, a pan będzie wolny i może odejść, kiedy się panu lub nam spodoba”. Św. Kajetan martwił się o Wenecję: „Z pewnością nie ma tam nikogo, kto szukałby Chrystusa ukrzyżowanego. Ani jednego! Och, Chrystus oczekuje, a nikt Go nie szuka”<sup>36</sup>. A w innych okolicznościach mówił: „Widzę Chrystusa ubogiego, a ja jestem bogaty; On jest znieważany, ja uhonorowany; On pełen boleści, ja w rozkoszach. Pragnę któregoś dnia, zanim umrę, uczynić jakiś krok w Jego stronę; na razie

<sup>36</sup> *Le lettere di s. Gaetano di Thiene*, opr. F. Andreu, Citta del Vaticano 1954. Zob. także „Regnum Dei”, czasopismo teatynów.

tylko zawiadamiam was, że zdecydowałem się ograniczyć posiadanie pewnych rzeczy i nie być tak bogaty”. Baptysta z Cremy tak uczył: „Każdy ma się tak całkowicie oddać Chrystusowi, jak Chrystus oddał się człowiekowi”; podobnie i barnabici mieli szukać tylko „czystej korzyści bliźniego”. To jednak wymaga przyjęcia zniewag, jakie zniósł Chrystus, i zwycięstwa nad sobą według trzech faz: „oddalenie zewnętrzne”, „wejście we własne wnętrze” i „podążanie w kierunku poznania Boga”, aby żyć w zażyłości z Nim.

Dla zrozumienia tej duchowości, tak odległej od humanizmu i nurtu ewangelicznego, może nam posłużyć postać Baptysty z Cremy<sup>37</sup>. Dominikanin z kongregacji lombardzkiej, tej samej, do której należał Savonarola, wniósł w swój zakon i w swój wiek piętno surowości, przeciwstawianej przezeń letniości - prawdziwej herezji, której jednak nie ścigali inkwizytorzy. Podczas gdy dla Erazma celem życia chrześcijańskiego jest pokój i pogoda ducha, tj. umiar, roztropność i mądrość, które nie kontrastują z miłością do siebie samego i do rzeczy, Baptysta z Cremy wzywał do zasadniczej zmiany kierunku: „Tak jak miłość własna szkodzi pobożności, tak nienawiść do siebie pobudza człowieka do pobożności. I im większa jest nienawiść do siebie, tym bardziej pomaga ona w pobożności. Nie obawiaj się więc, że za bardzo siebie nienawidzisz”. A dalej dodawał: „O święta nienawiści, przez niewielu poznana i przez niewielu przyjęta, tylko ty możesz usprawiedliwić człowieka przewrotnego i niegodziwego”. Baptysta nie zadowalał się tymi ogólnymi wezwaniemi, ale wymagał tak poważnego zaangażowania woli, że w końcu oskarżono go o pelagianizm i nakazano mu milczenie.

<sup>37</sup> L. Bogliolo, *Battista da Crema, Nuovi studi sopra la sua vita, i sui seritti, la sua dottrina*, Torino 1952; M. Petrocchi, *Pelagianesimo di Battista da Crema?*, w: *Pagine sulla letteratura lombarda del 500*, Napoli 1952. I. Colosio i M. Petrocchi różnie interpretują znaczenie poglądów Baptysty: pierwszy utrzymuje, że jego główną motywacją jest walka z letniością religijną, drugi widzi u niego przeważające akcenty antyluterańskie.

### 3. Duchowość dla świata — kobieta i życie konsekrowane

Od początku XVI wieku rola kobiety w Kościele zaczęła się zmieniać. Choć historia duchowości wspomina szlachetne postacie kobiet, to dzieje się tak przeważnie z powodu ich osobistego doświadczenia Boga. Prawdą jest, że kobieta, która wybierała życie w klasztorze, uwalniała się w pewien sposób od męskiej dominacji; tak było jeszcze za czasów św. Klary. Jednak u zarania epoki nowożytnej klasztor stanowił część ówczesnych struktur społecznych. W nim rodziny arystokratów umieszczały swoje córki, dla których nie znaleziono odpowiedniego kandydata na męża. Na przykład w Brescii jeszcze w roku 1445 istniały tylko cztery klasztory żeńskie, natomiast pod koniec wieku XVI ich liczba zwiększyła się do 10 z mieszkającymi w nich 800 mniszkami. Klauzura miała wyzwalać duchowe energie, ale w takiej sytuacji ograniczała się tylko do roli więzienia lub osłabiała rytm życia wspólnotowego. Powtarzano wówczas powiedzenie: *Aut murus aut maritus*, tzn. że kobieta potrzebuje albo „murów” (klauzury), albo męża<sup>38</sup>.

Pod koniec XV i w pierwszej połowie XVI wieku, kiedy utrwaliły się pewne formy kobiecej emancypacji, pojawiło się interesujące doświadczenie św. Anieli Merici (ok. 1474-1540). Ufundowała ona w 1535 roku w Brescii Stowarzyszenie Św. Urszuli, składające się z kobiet bez ślubów, bez habitów, nie zobowiązujących się do życia wspólnego ani też do wypełniania szczegółowych przepisów reguły. Żyjąc we własnych rodzinach i z własnej pracy, były one powołane, aby być znakiem oddzielenia się od „mroków tego nędznego świata”<sup>39</sup>. Charakteryzowały je nie określone formy życia, ubóstwo i posłuszeństwo, ale dziewictwo, które czyniło urszulanki „prawdziwymi i czystymi oblubienicami Najwyższego”. Doskonałość, zdaniem Anieli Merici, polegała na oblubieńczym zjednoczeniu

<sup>38</sup> G. Zarri, *Le sante vive. Per una tipologia delle santità femminile nel primo cinquecento*, „Ann. d. ist. st. italo-germanico” 6 (1980), 371-445.

<sup>39</sup> S. Angela Merici, *Regola, proemio* 1,1: S. Angela Merici, *Regola, ricordi, legati*, opr. L. Mariani i E. Tarolli, wstęp A. Faller, Brescia 1976, 7. Na temat A. Merici: pr. zbior., *S. Angela Merici e la Compagnia di S. Orsola nel IV centenario della fondazione*, Brescia 1936; T. Ledóchowska, *Angele Merici et la Compagnie de Ste-Ursule à la lumière des documents*, t. 1-2, Roma 1968; P. Prodi, *Vita religiosa e crisi sociale nei tempi di Angela Merici*, „Humanitas” 29 (1974), 307-318;

z Chrystusem. Światu głębokich przemian, kuszonemu, aby uciekać w profetyzm i apokaliptykę, św. Aniela zaproponowała wzór Kościoła pierwotnego. Pierwsi chrześcijanie znaleźli się w bardzo podobnym środowisku, kiedy proponowali dziewictwo jako najwyższą formę kontestacji. Nie jest to wezwanie do nabrzmiałej protestem apokaliptyki ani pretendowanie do nadzwyczajnych oświeceń, czy do buntu, który mógłby być skuteczny w zeświecczonym społeczeństwie. Wobec słabnących zasad chrześcijańskich konieczna stała się głęboka reforma sumień. Zdaniem sekretarza tej Świętej, Gabriela Cozzano: „Kościół w swoim pierwotnym, promieniującym stanie życia istniał bez klauzury i zakonnych krat. Klasztory pojawiły się jako przejaw pewnej schyłkowości; klasztory, izolując życie klauzurowe od innych form, spowodowały obniżenie się stanu doskonałości tamtego pierwotnego i promieniującego Kościoła, do którego obecnie staramy się upodobnić”<sup>40</sup>. Dlatego u urszulanek dyscyplina miała być łagodna i ludzka. Pedagogika zakonna nie mogła opierać się na przymusie, lecz na miłości do sióstr: „Wykonując wasze zadanie, upominajcie swoje siostry z miłością, jeżeli zobaczycie, że popełniły jakieś błędy z powodu ludzkiej słabości, i nie ustawajcie w trosce o to życie, które zostało wam powierzone. A potem pozwólcie działać Bogu, który uczyni wspaniałe rzeczy w swoim czasie, kiedy się Jemu spodoba”<sup>41</sup>. Święte posłuszeństwo kieruje ku Bogu i związane jest z poddaniem się przykazaniom Bożym i kościelnym, rozkazom przełożonych, a także wewnętrznym natchnieniom Ducha Świętego. Jest to pojęcie, które potem, w środowisku kontrreformacji, zostało zapoznane. A przecież powołaniu dziewcząt, które miały promieniować bezpośrednio w świecie, tylko posłuszeństwo temu „wewnętrznemu Mistrzowi” mogło zapewnić autonomię i prawą intencję.

Św. Aniela zmieniła też rozumienie ubóstwa. Epoka nowożytna, bardziej niż na wyrzeczenie się własności, kładła nacisk na ko-

M. Marocch i, *Esperienze di vita consacrata femminile nel mondo tra '500 e '600 (Italia e Francia)*, w: pr. zbior., *Vincent De Paul* (Actes du colloque international d'Etudes vincentiennes), Roma 1983, 18-41; A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia 1948; D. Barsotti, *La spiritualità di Sant'Angela Merici. Una famiglia attorno alla Madre*, Brescia 1981; L. Mariani, E. Tarolli, M. Seynaeve, *Angela Merici. Contributo per una biografia*, Milano 1986. Częściowo odmienne było doświadczenie sióstr angelik Ludwika Torelli (1500-1569), które żyły w klasztorze bez klauzury. Angeliki były ściśle związane z barnabitami.

<sup>40</sup> Cyt. w: Prodi, *Vita religiosa*, 315.

<sup>41</sup> Cyt. w: Marocchi, *Esperienze*, 20.

nieczność czerpania środków na utrzymanie nie z otrzymywanych czynszów, ale z własnej pracy: „Św. Paweł pracował, zarabiał na sobie i z tego żył (...); choć mógł uczciwie żyć z ewangelizowania, tak jak to robili inni, zechciał jednak zdobywać pożywienie, pracując, i mawiał, że to jest dla niego pożyteczne (...). Taki rodzaj życia prowadziła też założycielka tego stowarzyszenia”<sup>42</sup>.

Z jednej strony istniała konieczność pośrednictwa Kościoła, a z drugiej — potrzeba było jego reformy. Św. Aniela łączyła więc wierność Kościołowi i wewnętrzne nawrócenie: „Trzymaj się dawnych treści i zwyczajów Kościoła uporządkowanego i tworzonego przez wielu świętych pod natchnieniem Ducha Świętego. I zarazem znajdź sobie nową drogę. Inne opinie, które obecnie się pojawiają i będą się pojawiały, pozostaw, ponieważ was one nie dotyczą. Lecz módl się i pobudzaj innych do modlitwy, aby Bóg nie opuścił swojego Kościoła, lecz zechciał go zreformować, tak jak Jemu się spodoba, jak On uważa, że będzie lepiej dla nas i dla Jego większej czci i chwały”<sup>43</sup>.

Dalsze losy urszulanek należy traktować raczej jako przedmiot historii Kościoła niż historii duchowości. Istotne jest jednak to, że występowała wobec nich podwójna opozycja: z jednej strony wywodząca się ze środowiska arystokracji w Brescii, a z drugiej — z najbardziej radykalnych środowisk kontrreformacji. Pierwsi widzieli w urszulankach niebezpieczeństwo zagrażające ustalonemu porządkowi społecznemu, drudzy starali się poddać je kontroli kościelnej i zamknąć w klauzurze. Ówczesne czasy nie dojrzały jeszcze do pełnej emancypacji kobiety w Kościele.

<sup>42</sup> Cyt. w: Prodi, *Vita religiosa*, 316.

<sup>43</sup> Tamże, 312.

# ROZDZIAŁ 3

## Początki „złotego wieku” w Hiszpanii. Św. Ignacy Loyola

### 1. Podboje a reforma

Panorama duchowa Hiszpanii na początku XVI wieku przedstawia się niezwykle bogato — rozkwit duchowości był wtedy burzliwy i bujny.

Najważniejsze chronologicznie punkty odniesienia to zjednoczenie państwa (1479) i dwa wielkie wydarzenia roku 1492: upadek Grenady i odkrycie Ameryki.

Zjednoczenie dwóch królestw<sup>44</sup> stanowiło zakończenie długiego procesu, w czasie którego dusza narodu hiszpańskiego walczyła o swoją ziemię i wiarę. Wraz z upadkiem ostatniej twierdzy islamu, Grenady, zapał Hiszpanów nie wyczerpał się. Nowe możliwości otwierały się w Indiach Zachodnich. W kraju natomiast istniała potrzeba zintensyfikowania reformy Kościoła i zapewnienia „nowym chrześcijanom” odpowiednich warunków nawrócenia. Hiszpański katolicyzm charakteryzował się więc wyraźnym pragnieniem podbojów. Duchowość była optymistyczna, nacechowana wiarą w ludzkie możliwości: powstawały dzieła stawiające sobie

<sup>44</sup> Kastylii i Aragonii (przyp. wyd.).

cele praktyczne oraz opisujące doświadczenie Boga, które nie byłoby zarezerwowane dla niewielu wtajemniczonych, lecz dostępne także dla prostych ludzi. Dzieła te były jednocześnie interesujące dla wykształconych z powodu swego wysokiego poziomu literackiego. Była to duchowość pozbawiona cech indywidualizmu i prywatności. Dyskusje nie zatrzymywały się na „czystej miłości”, ale raczej zmierzały w stronę reformy Kościoła. Chociaż duchowość hiszpańska nie była intelektualistyczna tak jak mistyka nadreńska, to jednak wspierała ją równoległa odnowa teologii. Pomiedzy teologią a duchowością nie istniały sprzeczności czy dystans. Wielu teologów było wielkimi mistykami, a życie mistyczne czerpało pokarm z solidnej teologii.

Na hiszpańskiej ziemi proces reformy przedtrydenckiej osiągnął najwyższy stopień skuteczności. „Katolicy” władcy: królowa Izabela i król Ferdynand odnowili episkopat, dokonując wyboru najszlachetniejszych osobistości na stanowiska biskupów. Spośród nich wspomnijmy Hernanda de Talaverę (+1507), arcybiskupa Grenady dominikanina Diego de Deza (+1523) oraz Franciszka Jiméneza de Cisnerosa (+1517). Ten ostatni był franciszkaninem, otwartym, wykształconym, ale i autentycznie religijnym. Łączył w sobie dary poważnego intelektualisty i człowieka władzy. Założył Uniwersytet w Alcali, gdzie powstały katedry zajmujące się głównymi nurtami scholastyki w warunkach wolnego współzawodnictwa. Uniwersytet ten nie powtarzał błędów zrodzonych na uniwersytetach Francji, Niemiec czy Włoch, które przeżuwały pośledniejszą scholastykę w sposób pozbawiony wszelkiej twórczości. W Alcali starano się stworzyć syntezę teologii spekulatywnej i pozytywnej<sup>45</sup>. Rezultatem tego owocnego spotkania było dzieło *Polyglotta complutensis* (1520). Spotkanie nowożytności z tradycją było też celem działalności dominikanina Franciszka de Vitorii, który w Salamance wprowadził jako podstawę wykładów *Summę* św. Tomasza zamiast *Sentencji* Piotra Lombarda, a przede wszystkim ukierunkował teologię tak, że nie odgrzewała już kwestii scholastycznych, ale odpowiadała na we-

<sup>45</sup> W terminologii scholastycznej teologia pozytywna zajmuje się badaniem źródeł i treści Objawienia, teologia spekulatywna jego analizą, rozumowym uzasadnieniem i systematyzacją (przyp. wy.).



zwania czasów, na przykład te, które pojawiały się w związku z kolonizacją Nowego Świata.

Dzięki inspiracjom „katolickich królów” i energii Jiméneza de Cisnerosa reforma zakonów franciszkańskich, dominikańskich i benedyktyńskich kładła nacisk przede wszystkim na obserwancję. Proboszczom narzucono obowiązek rezydowania w parafii i głoszenia niedzielnych homilii. W celu formacji kleru (dotychczas zaniedbywanej) stworzono serię kolegiów, które stanowiły wzór dla trydenckiej idei seminariów.

Nowy wynalazek czcionki drukarskiej ułatwiał kontakt z Biblią oraz przyczyniał się do rozwoju życia duchowego. Poznawano coraz lepiej dzieła ojców Kościoła, jak również autorów średniowiecznych. Istotny wpływ wywierały szczególnie dwa nurty duchowości włoskiej — humanistyczny i reformatorski, a także duchowość nadreńsko-flamandzka. Przedstawiając zarys duchowości hiszpańskiej, należałoby w pierwszym rzędzie wskazać na trzy zjawiska: problem neokonwertytów, szkołę Erazma i „alumbrados”.

Nakaz zmuszający Żydów i Arabów, którzy chcieli pozostać na półwyspie, do nawrócenia się na chrześcijaństwo sprawił, iż zrodziły się pewne problemy natury społecznej i religijnej — konieczne było zapewnienie nowym katolikom odpowiedniej formacji, a także odróżnienie ich od tych, którzy nadal stosowali praktyki religijne swej dawnej wiary. Hiszpański szlachcic (hidalgo) musiał bowiem zapewnić sobie czystość krwi.

Hiszpańska szkoła Erazma po opracowaniach Bataillona jest dzisiaj lepiej znana, natomiast nie tak wyraźne są zarysy trzeciego zjawiska, jakim byli alumbrados.

Na początku XVI wieku Kastylia była światem, w którym duchowość rozwijała się bujnie<sup>46</sup>. W wielu środowiskach starano się pogłębić życie duchowe, czerpiąc inspiracje z postulatów reformy, a także ze wskazówek, jakie dawała szkoła Erazma. Alumbrado był tym,

<sup>46</sup> Na temat duchowości hiszpańskiej: M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*, Paris 1937; P. Sainz Rodríguez, *Espiritualidad española*, Madrid 1961; DS 4/2 (1961) 1127-1178; A. Huerga Tero, *Historia de los Alumbrados*, 1.1-2, Madrid 1978; B. Marcos, *Literatura religiosa en el Siglo de Oro español*, w: *Historia de la Iglesia en España*, 2/2, Madrid 1980, 443-552. Zob. także różne historie duchowości: L. Cognet, 6/1; *Historia de la espiritualidad*, 2; E. Pacho, *Storia della spiritualità moderna*, 55-118; E. Ancilli, *Imitacione della riforma cattolica. Il castello interiore*, Roma 1982.

który uchodził za „oświeconego” w sprawach duchowych. Wkrótce jednak pojawiły się w tym nurcie pewne przerysowania, m.in. druzgocąca krytyka instytucji kościelnych ze strony osób, które uważały, że mają upoważnienie z nieba sankcjonujące ich wizje i proroctwa. To wszystko spowodowało interwencję inkwizycji; alumbrado stał się najpierw podejrzany, a potem uznano go za heretyka. Jeżeli jednak przyjrzymy się uważnie temu zjawisku, nie ulegając pokusie skrajnych ujęć widzących alumbrados z jednej strony jako jakichś „błogosławionych”, a z drugiej jako „błądzących apostołów”, to badając ich naukę o modlitwie, zauważymy dwie podstawowe orientacje. Pierwsza jest właściwa praktykującym taką formę modlitwy, w której skupienie prowadzi do całkowitego milczenia świata i zmysłów (*recogidos*). Natomiast druga orientacja prowadzi do pogardy w stosunku do świata i zewnętrznej działalności oraz do sformułowania teorii o „oddaniu się” — o biernym powierzeniu się Bogu (*dejados* — oddani). Linia oddzielająca te dwie postawy jest bardzo subtelna. Fakt, iż metoda skupienia została opisana przez wielkiego mistrza modlitwy Franciszka Osunę i stąd przejęli ją św. Teresa i św. Jan od Krzyża, jest decydującym argumentem przeciwko dawnej tezie historiograficznej, która uznawała te „oświecenia” za herezję i egzaltację pochodzenia islamskiego, z ukrytymi w nich elementami protestanckimi. Natomiast liczny udział osób niepiśmiennych i pozbawionych wykształcenia w tych dwóch nurtach świadczy o ludowych korzeniach duchowości hiszpańskiej.

## 2. Przewodnicy duchowi

Ten duchowy świat, szczególnie w pierwszej połowie XVI wieku, naznaczyły swoją obecnością liczne wybitne osobistości, które nie ograniczały się do powtarzania tradycyjnej nauki, ale otwierały nowe, nie odkryte jeszcze ścieżki.

Opat z Montserrat Garcia Jimenez de Cisneros (1455/56-1510) wpłynął istotnie na rozwój duchowości hiszpańskiej swoim *Ejerci-*

*tatorio de la vida espiritual* z 1500 roku<sup>47</sup>. Dzieło to zostało opublikowane w tym samym roku co praca pt. *Directorio de las horas canonicas*, wywarło jednak nieporównanie większy od niej wpływ historyczny. Ważnym elementem w rozwoju hiszpańskiej duchowości było precyzyjne opracowanie metody modlitwy myślniej, podzielonej na stopnie według klasycznych trzech dróg: oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej. Ukierunkowało ono hiszpańską reformę benedyktynów w stronę odnowionego praktykowania tradycji monastycznej—konstytucje z 1500 roku nakazywały codzienną godziną medytację. Dyskutuje się nad tym, czy i w jakiej mierze dzieło to wpłynęło na św. Ignacego. Jest natomiast pewne, że *Ejercitatorio* stanowiło preludium do *Ćwiczeń duchownych*.

Franciszek Osuna (1492-1540)<sup>48</sup>, uznając podstawową rolę ćwiczeń pokutnych i medytacji, twierdził, że szczyty miłości osiąga się poprzez modlitwę „skupienia”, która może być aktywna lub pasywna, zależnie od tego, czy pochodzi z inicjatywy człowieka, czy też Boga. Punkt kulminacyjny tego procesu skupienia osiąga się, dochodząc do *no pensar nada* (niemyślenia o niczym), do „bycia skupionym tylko na Bogu i pełnym wewnętrznego pokoju”.

Dzieło Bernardyna z Laredo (1482-1540) pt. *Subida del Monte Sión*<sup>49</sup> utożsamia doskonałość z kontemplacją. Świętość jest tu przedstawiona jako rozwój kontemplacji poprzez trzy etapy odpowiadające trzem (powyższym) drogom. Za szczyt uważane jest wzniesienie się ponad medytację człowieczeństwa Chrystusa, aby móc cieszyć się kontemplacją Boga w Nim samym.

Przeciw tej tendencji deprecjacji człowieczeństwa Chrystusa i zbyt-niego akcentowania mistycyzmu wystąpił „mistrz i ojciec z Avili”, Jan z Avili (1499-1569)<sup>50</sup>. Inspirację stanowiły dla niego takie tematy jak

<sup>47</sup> G. M. Colombas, *Un reformador beneditino en tiempo de los Reyes catolicos. Garda Jiménez de Cisneros. Obras completas*, t.1-2, Montserrat 1965.

<sup>48</sup> Fidèle de Ros, *Un maître de Sainte Thérèse. Le père François d Osuna: sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*, Paris 1946; M. Andres, *Introducción al Tercer Abecedario espiritual*, Madrid 1972; tenże, w: DS 11 (1982), 1037-1051 (jest to dzieło podstawowe).

<sup>49</sup> *La subida del Monte Sion*, wyd. G. B. Gomes, w: *Místicos franciscanos españoles II*, Madrid 1948. Analizy szczegółowe: Fidèle de Ros, *Un inspireur de sainte Thérèse, le frère Bernardin de Laredo*, Paris 1948; J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris 1966; S. Barroso, *La „Subida del Monte Sión” y la „Subida del Monte Carmelo”: dos sendas paralelas*, Murcia 1970; R. Ricard, w: DS 9 (1976), 277-281.

<sup>50</sup> Dzieła: *Santo Maestro Juan De Avila. Obras completas*, opr. L. Sala Baulst, F. Martin, 1.1-6, Madrid 1970; pr. zbior., *El beato maestro P. Juan de Avila*, Madrid 1952; *Conferencias de la semana avilista en Madrid*, Madrid 1969; R. Arce, *San Juan de Avila y la reforma de la Iglesia en Esparta*, Madrid 1970; J. Ésquerda Bifet, w: DS (1974), 269-283.

Chrystus, Kościół, kapłan. Swoje rozważania zawarł w dziele *Audi Filia*, którego szkic powstał w więzieniu, gdzie o. Jan został zamknięty przez inkwizycję. Chrześcijanin żyje Chrystusem, jest w Niego wszczepiony. W „nauce Chrystusa”, która jest zjednoczeniem z Nim, ma swoje źródło tajemnica Kościoła-oblubienicy, która żyje w milczeniu i pełnym miłości zafascynowaniu Bogiem-Miłością. Kapłan jest w szczególny sposób tym, który bardziej niż inni powinien przyoblec się w Chrystusa i stać się jak On ofiarą, biorąc na siebie sprawę Boga i potrzeby ludzi. Nie jest on już człowiekiem żyjącym dla własnych korzyści czy beneficjów. Jeżeli Chrystus jest źródłem kapłaństwa, to całe życie kapłana nie może być niczym innym, jak tylko życiem modlitwy i apostołatu.

### 3. Ignacy Loyola i czas Kościoła

Trudno byłoby znaleźć osobę tak reprezentacyjną dla epokowych zmian, jakie dokonały się w Kościele, jak Iñigo Lopez de Loyola (1491-1556)<sup>51</sup>. Na początku ogarnięty był zdobywczym duchem średniowiecznego rycerza. Pomimo tonsury nie zawahał się przed rozpoczęciem kariery wojskowej. Został ranny w Pampelunie (1521); podczas rekonwalescencji lektura dwóch dzieł: *Flos sanctorum* Jakuba de Voragine, dzieła zwanego też *Złotą legendą*, oraz *Życia Chrystusa* Ludolfa z Saksonii skłoniła go do przemyślenia swojej hierarchii wartości. Zdecydował wtedy, że będzie należał tylko do Chrystusa. Przyjął inny średniowieczny ideał — życie pielgrzyma. Jego celem stała się Jerozolima. W Montserrat przystąpił do spowiedzi generalnej, a w Manresie zaczął praktykować metodyczne ćwiczenia modlitwy,

<sup>51</sup> Dzieła: *Monumenta ignatiata*, I seria: *Epistolae st instructiones*, t.1-12, Madrid 1903-13; II seria: *Exercitia et directoria*, Madrid 1918; *Directoria*, Roma 1955; III seria: *Constitutiones et regulae*, t.1-4, Roma 1934-48; IV seria: *Fontes narrativi*, t.1-4, Roma 1943-65; *Obras completas*, opr. I. Iparaguirre, C. De Dalmases, *Il padre maestro Ignazio. La vita e l'opere di Sant-Ignazio di Loyola*. Opracowania o duchowości: J. de Guibert, *Spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Roma 1953; P. de Leturia, *Estudios ignacianos, II Estudios espirituales*, Roma 1957; I. Iparaguirre, *Espritu de S. Ignacio*, Bilbao 1958; H. Rahner, *La mistica deiservizi Ignazio di Loyola e l'agenesi della sua spiritualità*, Milano 1960; J. Delteijk, *La spiritualité ignatiennne*, Roma 1966; I. Iparaguirre, G. Dumeige, G. Cusson, hasło w: DS7/2 (1971), 1266-1318; G. Rambaldi, *S. Ignazio di Loyola: esperienza e dottrina*, w: *Legtandi scuole della spiritualità cristiana*, opr. E. Ancilfi, Roma 1984, 463-502; G. Somnavilla, *La Compagnia di Gesù*, Milano 1986.

które zapisywał. Nie mogąc pozostać w Palestynie, rozpoczął studia w Barcelonie (1524-26), w Alcali (1526-27), w Salamance (1527) i w Paryżu (1528-35), gdzie spotkał się z katolicyzmem rozczłonkowanym pomiędzy szkołą Erazma, nurtem ewangelicznym, nurtem biblijnym oraz ukrytą reformacją. Wspólna wszystkim tym nurtom była krytyka Kościoła i dążenie do religii bardziej wewnętrznej, żywotniejszej i mniej doktrynalnej. W tym kontekście Ignacy napisał *Zasady duchowej łączności z Kościołem* oraz zebrał grupę uczniów, którzy pragnęli wraz z nim pracować dla dobra dusz i udać się do Palestyny lub też tam, gdzie zechce papież. W Wenecji poznał Jana Piotra Carafę, z którym skonfrontował swoje ideały. Żaden z nich dwóch w tamtym czasie nie zamierzał zakładać nowego zakonu. Jako kanonicy regularni, nie mieli być niczym więcej niż tylko zwykłymi kapłanami składającymi śluby i miłującymi wspólne życie w skupieniu. Ignacy w pewnym liście, którego prawdopodobnie nie wysłał, nakreślił ideał życia poświęconego służbie przepowiadania (wyływającej z miłości) i ćwiczeniu się w dziełach miłosierdzia. Nie podołało mu się, że niektórzy księża zamykali się w domu i oczekiwali na ofiary wiernych, zamiast iść i głosić.

Utworzywszy wraz ze swoimi towarzyszami formalną wspólnotę, jeszcze przed udaniem się do Rzymu Ignacy wybrał nazwę tego nowego zgromadzenia. Nie miało ono innego przywódcy poza Jezusem, przyjęło więc nazwę „Towarzystwa Jezusowego”. Towarzystwo nie musi koniecznie oznaczać jednostki militarnej<sup>52</sup>. Podobnie jak Towarzystwo Bożej Miłości, miało ono charakter stowarzyszenia, konfraternii. W Storci Ignacy przeżył doświadczenie mistyczne. Usłyszał słowa: „Będę wam sprzyjał w Rzymie” lub „Będę z wami” —według różnych wersji. Lainez relacjonował, że Ignacy widział Ojca oraz Syna z krzyżem, od Chrystusa zaś usłyszał takie słowa: „Chcę, abyś Nam służył”.

Ostatnią część swojego życia Ignacy spędził w Rzymie, gdzie zajmował się animowaniem różnych dzieł miłosierdzia, a przede wszystkim sprecyzował ideę Towarzystwa Jezusowego.

<sup>52</sup> Gra słów: towarzystwo to po włosku *compagnia*, co również oznacza jednostkę wojskową, odpowiednik naszej kompanii; przy tym jest to aluzja do żołnierskiego wcześniej zawodu Ignacego, co jakoby miało - wg dość częstych opinii — rzutować negatywnie na „wojskowy” charakter jezuitów (przyp. wyd.).

Towarzystwo odpowiadało na potrzeby czasu, kiedy to Kościół znalazł się w wielu częściach Europy na marginesie, a równocześnie dostrzegł otwierające się przed nim nowe lądy. W odróżnieniu od dawnych zakonów u Ignacego środek ciężkości życia konsekrowanego spoczywał na diakonii. Duchowość ignacjańska to służba z miłości. Nie jest to mistyka oblubieńcza, lecz apostołska. Należało opuścić wszystko, co mogło grozić zawłaszczeniem Bożego daru i przeszkodzić w apostołacie. Ignacy wyeliminował modlitwy chórowe, habit zakonny z kapturem, narzucone przez regułę fizyczne umartwienia. Skrócił czas wspólnej modlitwy (medytacja trwała tylko pół godziny) na korzyść wprowadzenia modlitwy w praktyczne życie. Wielką wagę przywiązywał do czasu formacji, aby jego towarzysze potrafili odnajdywać Boga w działaniu, aby byli kontemplacyjni w świecie: „*in actione contemplativus*” — to trafna definicja Nadała. „Szukanie Boga we wszystkich rzeczach” to zobowiązanie dla tej nowej formy życia konsekrowanego. Ponieważ nie było miejsca na praktyki chórowe, a ustalone regułą zewnętrzne pokuty mogły zbyt osłabiać organizm, należało odnaleźć własną wewnętrzną „klauzurę” w umartwieniu wyrażającym się przede wszystkim w posłuszeństwie.

Umartwienie poprzez posłuszeństwo: osoba ludzka posiada przede wszystkim siebie, zaś poprzez posłuszeństwo wszelkie jej energie zostają rzucone do działania na chwałę Bożą, aby szukać dusz.

Duchowość ignacjańska jest więc trynitarna, ponieważ włącza nas w ekonomię zbawienia; chrystologiczna, ponieważ wszczepia osobę ludzką w Chrystusa, który prowadzi wszelkie rzeczywistości w wielkim „pielgrzymowaniu” ku ich całkowitemu spełnieniu; jest eklezjalna, ponieważ nie oddziela Głowy i Ciała, Chrystusa i Kościoła, ale łączy je w służbie z miłości. Całe duchowe przesłanie Ignacego ukierunkowane jest na wzbudzenie energii życia dla Kościoła, aby „czuć” z Kościołem i dla niego pracować. Cała strategia jego dzieła ukierunkowana jest na „wejście w Chrystusa”, aby w Nim „poruszać się i powierzyć się potężnej ręce Autora wszelkiego dobra” oraz „przyoblec się w Boga” tak, by żyć tylko w Nim i dla Niego.

Dyskutuje się na temat oryginalności Ignacego. Trudno byłoby ją znaleźć w jego metodach modlitwy, którą raczej uprościł, niż

opracował na nowo. Z punktu widzenia jakości modlitwy, mimo że miał intensywne, osobiste doświadczenia mistyczne, całe jego nauczanie jest właściwie redukcyjne. Jeżeli natomiast rozważa się relację między Ignacym a Towarzystwem, to nie zauważa się typowego dla wielu innych doświadczeń życia konsekrowanego zjawiska stopniowego podupadania zgromadzenia po odejściu założyciela, przeciwnie — Towarzystwo gwałtownie się rozwijało.

Najbardziej nowatorski i owocny aspekt duchowości Ignacego można znaleźć w jego *Ćwiczeniach duchownych*. Nie są one książką do czytania, lecz doświadczeniem do przeżycia, rozłożonym na cztery tygodnie. Pierwszy tydzień prowadzi do rozważania własnej kondycji, podobnej do sytuacji Izraela, więźnia bożków i grzechu. Św. Ignacy zaprasza odpowiadającego ćwiczenia, aby uznał się za grzesznika i aby poprzez pokutę i sakramenty doszedł do nawrócenia. Punktem kulminacyjnym tego tygodnia są refleksje o rzeczach ostatecznych. Mają one wielkie znaczenie pedagogiczne, ponieważ pomagają zrozumieć, że życie jest darem i ma sens tylko w świetle Bożego planu. W drugim tygodniu podkreśla się wezwanie Zbawiciela, który pragnie zwerbować chrześcijan pod swoją chorągiew. Uczestnik ćwiczeń zostaje zaproszony do kontemplowania tajemnic dzieciństwa i życia publicznego Jezusa, które „Bóg mu wyjawia”. W trzecim tygodniu uczy się uczestnika, że doskonałość to dojrzewanie w tym, co już otrzymaliśmy. Staje więc przed Męką — paschalną drogą śmierci i zmartwychwstania. Podczas gdy pierwsze tygodnie korespondują z drogą oświecającą i oczyszczającą, ostatni odpowiada drodze jednoczącej. W centrum znajduje się tu Chrystus zmartwychwstały, aby rekolektant mógł uczestniczyć w Jego radości i chwale. Jest to czas Ducha, czas żniw. Ożywiany i zamieszkanym przez Ducha, uczestnik rekolekcji żyje w nowej radości, doświadcza łaski bycia „z” Chrystusem i „w” Nim oraz zażyłości z Trójcą Świętą i Matką Bożą. Odpowiadać na te łaski powinien jednak „bardziej czynami niż słowami”.

Trudno byłoby przecenić wagę *Ćwiczeń*. Ich praktyka, najpierw indywidualna, a potem w grupach, najpierw przeznaczona tylko dla zakonnic i kapłanów, potem rozszerzona na wszystkich, początkowo posłuszna ścisłemu schematowi Ignacjańskiemu, potem z pewnymi innowacjami, stanowi jedną z najważniejszych form duchowości katolickiej.

## **CZĘŚĆ II**

**Luigi Mezzadri**

**ODNOWA KOŚCIOŁA  
(1545-1598)**



# ROZDZIAŁ 1

## Kościół trydencki

### 1. Kościół zatroskany o dusze

Byłoby błędem myśleć, że odnowa Kościoła katolickiego rozpoczęła się w Trydencie. Reforma była już przeprowadzana wcześniej, chociaż w sposób wycinkowy. Miała formę strumyków i strumieni. Dotychczas ich wody płynęły z dużą dowolnością. Potrzebna była więc pewna strategia, aby te wszystkie tak różnorodne energie skierować do jednego łożyska.

Okazję do tego stworzył właśnie sobór. Próbował go spowodować Luter już w 1520 roku, na jego zwołanie nalegał Karol V Rzym jednak przez długi czas, z przyczyn politycznych, nie przejawiał pragnienia zwołania soboru. Unikając jawnego sprzeciwu i budowania kolejnych murów, wołał raczej łagodniejsze formy oporu. Za najwłaściwszą uznał papież Klemens VII strategię Fabio Massimo polegającą na graniu na zwłokę. Nuncjuszowi w Niemczech Hieronimowi Aleandro sugerowano, aby „nie proponował nigdy soboru i nie odrzucał go wprost, ale aby raczej okazywał gotowość przyjęcia każdej propozycji soboru”, przedstawiając jednak trudności „w taki sposób, aby go uniknąć”.

Dopiero więc w 1545 roku rozpoczął się sobór, którego sesje trwały z przerwami przez 18 lat, do roku 1563<sup>1</sup>. Paradoksalnie, sobór ten wzmocnił papieżstwo, które najbardziej się go obawiało. Nie zakończył się jednak tylko zwycięstwem Rzymu.

Trydent przyczynił się przede wszystkim do sprecyzowania do-tychczas niepewnej i niejasnej doktryny. Zauważono, że w ruchu reformacyjnym nie chodziło o kwestionowanie jednego czy drugiego punktu nauki kościelnej ani też o „jedną” wiarę czy „jedno” Pismo św., ale o rolę pośredniczącą Kościoła. Kościół nie jest tylko przeszkodą prawną, przegrodą między wiernym a Bogiem, ale jest stróżem Słowa, kanałem łaski; jest widzialny, cielesny, a zarazem jest tajemnicą. Ożywienie Kościoła w latach po soborze nie wynikało z pogłębienia teologicznego pojęcia Kościoła (takowego pogłębienia nadal brakowało), lecz raczej ze zdecydowanego uświadomienia sobie jego posługi (diakonii). Dekrety dyscyplinarne tej reformy koncentrowały się wokół zasady „*salus animarum*”: najwyższym prawem jest zbawienie dusz. Zasada ta zmieniła i zreformowała oblicze Kościoła, nawet jeśli była zasadniczo rezultatem kompromisu. Zachód wychodził ze średniowiecza spragniony Boga. Poszukiwał przewodnika, zbawienia, słowa. Reformacja odpowiedziała na tę potrzebę w skuteczny sposób. Równie skutecznie zorganizował się Kościół katolicki. Rozproszonemu ludowi ofiarowano pasterzy charakteryzujących się potrójną funkcją — kapłańską, królewską, prorocką. Pasterzy należało konsekrować do przepowiadania Słowa i sprawowania Eucharystii, mieli zamieszkiwać na terenie parafii i być przygotowani do zarządzania nią oraz do stawiania się przykładem dla wiernych. Kpiący sobie ze wszystkiego ksiądz-humanista, zdolny do łączenia ze sobą obowiązków kapłańskich i rycerskich przygód oraz zdobywania pieniędzy, znajdował coraz mniej miejsca w Kościele.

<sup>1</sup> Podstawowe pozycje na temat tego soboru: H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, t.1-4, Brescia 1973-1981. Dokumenty w: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Basilea / Roma 1962. Ważne pozycje: *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma/ Freiburg 1965. Z podręczników polecamy doskonałe wydanie XVII tomu Fliche'a i Martina przez A. Galuzziego, Torino 1977, także wielotomowe wydanie *Nuova storia della Chiesa* i *Storia della Chiesa* w opr. H. Jedina (zwłaszcza tomy 3 i 6). Nieodzowna jest także synteza dokumentacyjna: M. Marocchi, *La Riforma Cattolica. Documenti e testimonianze*, t. 1-2, Brescia 1967-1970. Interesujące są też rozważania J. Delumeau, *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo* (tł. wł.), Milano 1976.

W problematyce dotyczącej grzechu pierworodnego uniknięto zarówno luterńskiego pesymizmu, jak i pelagiańskiego optymizmu. Istnieje w człowieku pożądlivość, która go osłabia, ale nie obciąża taką „ułomnością”, o jakiej mówił Seripando<sup>2</sup>. Usprawiedliwienie płynące od Chrystusa działającego we chrzcie św. oznacza przejście od stanu grzechu do stanu łaski przybranych dzieci Bożych i wewnętrznie odnawia człowieka, nie niszcząc jego wolności. Mówiąc o sakramentach, potwierdzono prawdę o rzeczywistej eucharystycznej obecności Chrystusa i ofiarniczym charakterze Mszy św.

Reforma dyscyplinarna dotyczyła przede wszystkim biskupów. Nie omawiała ona kwestii sakramentalnego wymiaru biskupstwa. Ograniczono się do położenia kresu nadużyciom, nie opracowując całościowej doktryny<sup>3</sup>. Sobór nawoływał biskupów do uświadczenia sobie swoich obowiązków: „Byłoby pożądane, aby ten, kto przyjmuje urząd biskupa, znał swoje obowiązki i był świadomy tego, że został powołany nie po to, aby szukać własnej korzyści, ani po to, aby zdobywać dla siebie bogactwa i żyć w luksusie, ale do trudzenia się i troszczenia o chwałę Bożą. Niewątpliwie także i innych łatwiej będzie zachęcić do religijności i uczciwości, jeżeli zobaczą, że ich pasterze troszczą się nie o rzeczy światowe, lecz o zbawienie dusz i niebieską Ojczyznę”<sup>4</sup>. Ustalając warunki pozwalające na właściwe realizowanie posługi biskupiej, ojcowie trydenccy sformułowali kluczowe punkty działalności duszpasterskiej, którymi były synody, wizyty pastoralne i seminaria duchowne.

W tym, co dotyczyło urzędu kapłańskiego, najnowsze badania wykazały pewne ograniczenia wizji trydenckiej, zbyt uwarunkowanej wymaganiami polemicznymi. Sobór nie wypracował obrazu kapłana-pasterza. Z Trydentu nie wyszedł nowy proboszcz. Jego

<sup>2</sup> Hieronim Seripando (1493-1563) — włoski augustianin, kardynał, wybitny teolog, uczestnik Soboru Trydenckiego (przyp. wyd.).

<sup>3</sup> G. Alberigo, *L'Episcopato nel cattolicesimo post-tridentino*, „Cristianesimo nella storia” 6 (1985), 71-91. Na temat osoby biskupa: H. Jedin, *Das Bischofsideal der katholischen Reformation*, Wrocław 1942; E. Borutin, *L'evêque dans la tradition pastorale du 16 siècle*, Tournai / Bruxelles 1963; tenże, *La réforme pastorale en France du 17 siècle*, t.1-2, Paris / Tournai 1956; G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina dei poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e XIX secolo*, Roma / Freiburg 1964; G. Fragnito, *Cultura umanistica e riforma religiosa: il „De Officio bono viri ac probi episcopi” di Gasparo Contarini*, „Studi veneziani” 11 (1969), 75-189; O. Logan, *The ideal of the Bishop and the Venetian patriciate c. 1430-1630*, „Journal of ecclesiastical History” 29 (1978), 415-450.

<sup>4</sup> *Concilium Tridentinum*, 784n.

obowiązki były praktycznie takie same jak w przeszłości. Wizja kapłana jest tu bardziej związana z kultem i zinstytucjonalizowana<sup>5</sup>.

Został jednak przedstawiony projekt, któryż czasem zmodyfikował obraz kapłana: było to seminarium. Przez wiele wieków panowała w tym względzie całkowita anarchia. Od kapłana nie wymagano wykształcenia. Możliwości kontroli ze strony biskupa w momencie święceń były praktycznie żadne. Kanon 18 soboru (*Cum adolescentium aetas*) sformułował orientacyjne normy zakładania szkoły z internatem (konwiktu) podlegającej biskupowi, która przygotowywałaby młodzieńców do kapłaństwa. W Hiszpanii takie kolegia już istniały, np. w Grenadzie (1492). We Włoszech po soborze nastąpił rozkwit tych fundacji. Od końca soboru do roku 1600 zostało otwartych 128 seminariów. Ich liczba nie powinna jednak łudzić. Obok dobrych seminariów (jak np. w Mediolanie) istniały też takie, w których poziom formacji pozostawiał wiele do życzenia ze względu na nadmierne zróżnicowanie kandydatów. Poza tym należy zauważyć, że sobór co prawda zobowiązywał biskupów do zakładania seminariów, ale nie zobowiązywał kandydatów na kapłanów, aby do nich wstępowali. Większa część kleru aż do rewolucji francuskiej formowała się więc poza seminariami. We Francji skutki tego były najtragiczniejsze. Na skuteczne zrealizowanie idei seminarium trzeba było czekać aż do lat czterdziestych następnego wieku.

## 2. Po soborze

Po zakończeniu soboru prawie żaden z jego protagonistów nie utożsamiłby się z ludźmi Kościoła początku XVI wieku. Sobór dokonał podwójnego rozłamu: zaakcentował oddzielenie katolików od protestantów, ale zaznaczył też granice dzielące go od przeszło-

<sup>3</sup> G. G. Meersseman, *Il tipo ideale di parroco secondo la riforma tridentina*, w: pr. zbiór., *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina* I, Roma 1965, 24-77; A. Dusini, *Il decreto dogmatico sul sacerdozio dell'ordine promulgato nella sessione XXIII del Concilio di Trento*, tamże, II, 577-613; P. Telch, *La teologia del presbiterato e la formazione dei preti al Concilio di Trento e nell'epoca post-tridentina*, „Studia patavina” 18 (1971), 343-386; S. Dianich, *La teologia del presbiterato al Concilio di Trento*, „La scuola cattolica” 99 (1971), 331-358; pr. zbiór., *Sacerdote et celibat*, opr. J. Coppens, Gembloux/ Louvain 1971; G. Denzler, *Das Papsttum und der Amtszölibat*, t. 1-2, Stuttgart 1976.

ści. Postacie takie jak Pius X Grzegorz XIII i Sykstus V nie wydawały się wcale następcami osób tak niedawno żyjących jak Aleksander VI czy Leon X.

Pierwszym uderzającym zjawiskiem był fakt, że Rzym stał się po raz pierwszy centrum duszpasterskim, w odróżnieniu na przykład od kurii w Awinionie, która była centrum administracyjnym i finansowym. W ciągu niewielu lat został opublikowany katechizm rzymski (1565), brewiarz (1568), mszał (1570) oraz sykstyńsko-klementyńskie wydanie Wulgaty (1593). Pontyfikat Piusa V (1565-1572) zaznaczyło przejście od koncepcji politycznej papieżstwa do umocnienia prymatu rządów duchowych, ideału kontynuowanego przez Grzegorza XIII (1572-1585) i Sykstusa V (1585-1590). Za pontyfikatu Sykstusa V w ramach reformy Kurii Rzymskiej, zostały powołane do życia kongregacje o podstawowym znaczeniu dla trydenckich koncepcji duszpasterskich i duchowych, takie jak Kongregacja Biskupów, Kongregacja Kanoników Regularnych, Kongregacja Ryków i Kongregacja Drukarni Watykańskiej.

Wydawane w tamtym czasie dzieła o „dobrym biskupie” przyczyniły się do zmiany postępowania tych, którzy znajdowali się na szczytach Kościoła. Ważnym prototypem w tej dziedzinie był *Stimulus pastorum* biskupa Bragi, Bartłomieja de Martyribus (+1590). Jako biskup, widział wszystkie kwestie w kluczu katolickim, czuł się więc związany z Kościołem powszechnym. W szczególności sposób dostrzegania zawsze odniesienia uniwersalne; w swojej teologii nie zapominał nigdy o przedstawianiu konieczności reform<sup>6</sup>.

Za żywy wzór biskupa służącego Kościołowi można uznać Karola Boromeusza (1538-1584)<sup>7</sup>. W pierwszej fazie swojego życia czuł

<sup>6</sup> R. de Almeida Rolo, *L'Evêque de la Réforme Tridentine. Sa mission pastorale d'après vénérable Barthélémy de Martyris*, Lisbona 1965. Wyd. kryt. *Stimulusa* Braga 1981.

<sup>7</sup> Bibliografia na temat św. Karola jest ogromna. Por. A. Rimoldi, w: C. Bascapé, *Vita e opere di Carlo...*, wyd. kryt. opr. A. Rimoldi, E. Brivio, G. Fassi, Milano 1983. Pośród biografii poza wymienioną można wspomnieć o pracach Deroo i opracowaniach w „Bibliotheca Sanctorum” 3 (1963), 812-850, oraz o książce H. Jedina, *San Carlo Borromeo*, Roma 1971. Na temat dzieła Bascapé'a: F. Mellano, F. Molinari, *La vita di San Carlo scritta dal Bascapé*, „Ricerche di storia sociale e religiosa” 21-22 (1982), 125-189. Wokół *Acta Ecclesiae mediolanensis* E. Cattaneo, *La singolare fortuna degli „Acta Ecclesiae Mediolanensis”*, „Scuola Catt.” 111 (1983), 191-217. Na temat relacji pomiędzy św. Karolem i niektórymi osobami por. np.: F. Molinari, *Domenico Bollani (1514-1579), vescovo di Brescia e Carlo Borromeo (1538-1584)*, Brescia 1983; P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, t.1-2, Roma 1959-1967; E. Carra-neo, *Influenza veronesi nella legislazione di S. Carlo*, w: pr. zbiór., *Probiemi di vita religiosa in Italia nel*

powołanie do służby wojskowej. Jego życie jednak prędko zostało naznaczone cierpieniem, które nauczyło go rozwagi. Po wybraniu na papieża jego wuja Gianangelo Mediciego, który przyjął imię Piusa IV, Karol, w duchu nepotyzmu, został mianowany kardynałem. W 1562 roku, będąc pod wrażeniem śmierci swojego brata, zdecydował się na odważny wybór. Wstrząsnęło nim rozważanie męki Chrystusa. Głęboka przemiana Karola dokonała się przed obrazem *Przemienienia* Rafaela, które to dzieło znajdowało się wówczas w kościele św. Piotra w Montorio. Opuścił wtedy Rzym, aby poświęcić się całkowicie swojej diecezji w Mediolanie. Stał się prawodawcą, organizatorem i wykonawcą wielkiego planu duszpasterskiego. Podstawą jego przepowiadania był krzyż, poprzez który pasterz uczy się oddawać życie za dusze. Uważając, że obowiązkiem biskupa jest pośredniczenie w przekazywaniu światła z Nieba, pragnął dawać przykład życia bardzo surowego i oddzielnego od świata (*Sacro ordine a reliquis hominibus seiuncti estis*). Uważał, że kapłan w chwilach słabości i duchowego ubóstwa powinien czerpać łaski i duchowe dary z modlitwy i ascezy. Nie uważał, że kapłan uświęca się przez samo sprawowanie swojej posługi. Jego obecność w Mediolanie zaznaczyła się serią imponujących inicjatyw w dziedzinie formacji (m.in. Arcybractwo Nauki Chrześcijańskiej<sup>8</sup>), a także w dziedzinie solidarności i pomocy potrzebującym (zakładał domy, gdzie przyjmowano włóczęgów, prostytutki, sieroty, troszczono się o ubogich, o chorych pozostających w domach). *Acta Ecclesiae mediolanensis* przekazują całą listę reformatorskich idei pochodzących od św. Karola i realizowanych we Włoszech i w Europie.

W duchowości ludowej należy rozróżnić praktyki pochodzące z przeszłości i propozycje reformy trydenckiej. W pewnym sensie Trydent spowodował kryzys pewnego typu religijności. W rejonach, gdzie obecność biskupów reformatorów bardziej się zaznaczała, zo-

*Ciraquecento*, Padova 1960, 123-166; tenże, *San Carlo Borromeo e il cardinale Gabriele Paleotti*, „Critica storica” 3 (1964), 135-151. Na temat Karola Boromeusza i jego stylu duszpasterstwa:

G. Alberigo, *Carlo Bonomeo come modello di vescovo nella chiesa post-tridentina*, „Rivista storica italiana” (1979), 1031-1052. Inne: F. Molinari, *S. Carlo Borromeo tra mito e storia*, „Quaderni comuni” 8 (1979), 319-119. Jeden z numerów „La scuola cattolica” poświęcony św. Karolowi: 112 (1984), 5/6; pr. zbior., *San Carlo e il suo tempo*, t.1-2, Roma 1986.

<sup>8</sup> Założone w 1560 r. przez Marco Sadisa de Cusaniego. Szczególnie gorliwym jego promotorem był Karol Boromeusz (przyp. wyd.).

stały wyeliminowane lub przekształcone praktyki obciążone przesądami. Pragnienie schrystianizowania religijności było bardzo wyraźne i stanowiło ogromny wysiłek rozciągający się na wszystkie obszary życia: moralność publiczną i prywatną, prawodawstwo stanowe, sądownictwo, walkę z przesądami i z ignorancją.

W centrum duchowości trydenckiej została postawiona Eucharystia, rozumiana przede wszystkim jako rzeczywista obecność Chrystusa. Tabernakulum ustawiono w centrum ołtarza, który stracił charakter stołu, a został wchłonięty przez nadmiar kandelabrow, relikwiarzy itp.; mensa ołtarza zeszła na drugi plan. Równocześnie na skutek ewolucji liturgii zaczęto uwypuklać bardziej sakrament, który adorowano i przyjmowano, niż celebrowaną akcję liturgiczną. Zachęcano do częstej komunii świętej, która stała się jednym z ulubionych tematów malarstwa religijnego, poczynając od Buon-signore Cacciaguerry i Lorenzo Davidico. Jednak tylko najbardziej gorliwym pozwalano na komunię cotygodniową. Do jeszcze większej rzadkości należały przypadki, kiedy pozwalano na codzienną komunię świętą. W przekroczeniu granicy cotygodniowej częstotliwości komunii świętej przeszkadzał brak gwarancji, że nie istnieje przywiązanie do grzechu powszedniego. Bardzo dużą wagę przykładano do kultu Eucharystii poza Mszą św. Nabożeństwo czterdziestogodzinne w 1592 roku przemieniło się z celebracji Wielkiego Tygodnia w nieustanną praktykę modlitewną. Niezwykle uroczyście obchodzono święto Bożego Ciała. Wzrostowi pobożności eucharystycznej dorównywał rozwój praktykowania sakramentu pokuty. Narodził się konfesjonał z kratami, a także rozumienie spowiedzi jako „trybunału pokuty”. Pośród elit rozpowszechniło się zobowiązanie do częstej spowiedzi — czasem codziennej, była też możliwość pozyskania sobie kierownika duchowego poprzez pewien rodzaj egzaminu etyczno-prawnego. Kult maryjny został ubogacony Świętem Różańca Świętego i zatwierdzeniem Litanii Loretańskiej dla całego Kościoła (1589). Odżyły pielgrzymki, szczególnie do sanktuariów maryjnych (jak Loreto) i do miejsc franciszkańskich (Asyż, Alvernia), powracano do praktyki biczowania się.

Szczególony wpływ na animację duchową miały szkoły i katecheza. Liczne nowe wspólnoty poświęciły się prowadzeniu kolegiów i szkół dla ubogich. Wychowania religijnego nie pozostawiano

już wyłącznie rodzinie. Zorganizowano szkoły nauki chrześcijańskiej. W Mediolanie w 1595 roku uczyło się w tego typu placówkach 20 000 osób. Tekstami, które służyły do kształcenia całych pokoleń do XVIII wieku włącznie, były prace Piotra Kanizjusza, Roberta Bellarmina oraz *Katechizm rzymski*<sup>9</sup>.

Kanizjusz określał chrześcijanina jako tego, „który wyznaje zbawczą naukę Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i Człowieka, w Jego Kościele. Stąd kulty i sekty, które znajdują się poza nauczaniem Kościoła i poza samym Kościołem (...), jak żydowska, pogańska, muzułmańska i heretycka, są zdecydowanie potępiane i nienawidzone przez tego, kto jest prawdziwie chrześcijaninem”. Miłość definiowano jako cnotę wlaną, dzięki której miłuje się Boga dla Niego samego, a bliźniego ze względu na Boga. Dodawano: „Dowodem miłości [czy też miłości bliźniego] są czyny i wypełnianie przykazań”. Poglądy przekazywane przeciętnemu chrześcijaninowi nie cechują się zbyt szerokim horyzontem, jak można wywnioskować z następującego fragmentu: „Jakich dóbr powinien spodziewać się chrześcijanin żyjący nadzieją? Przede wszystkim dobra Królestwa Bożego, które czyni człowieka szczęśliwym i które w żaden sposób nie pozwala mu być nieszczęśliwym”. Także wizja Bellarmina dotycząca modlitwy była dość uboga. Modlitwa „prowadzi nas do poznania tego, o co mamy prosić i kogo mamy prosić. Jest ona środkiem wskazanym do uzyskania tego, o co prosimy”. W nauczaniu o przykazaniach kładzie się większy nacisk na wykroczenia niż na aspekt pozytywny. *Katechizm rzymski*, który był rodzajem przewodnika dla proboszczów, koncentruje się na Chrystusie i Jego miłości. Moralność chrześcijańska polega na życiu tajemnicą Chrystusa. Mówiąc o modlitwie, tekst ten podkreśla konieczność modlitwy uwielbienia: „[Poprzez nią] wyznajemy, że podlegamy Bogu, którego uznajemy i czcimy jako Dawcę wszystkich naszych dóbr”. „Chrzest jest bramą, przez którą wchodzi się do Kościoła, i równocześnie węzłem jednoczącym z Chrystusem. Obcowanie świętych oznacza to tajemnicze zjednoczenie wiernych z Chrystusem i pomiędzy sobą, którego dokonują sakramenty— wynika to jasno ze słów samego Credo:

<sup>9</sup> Na temat katechizmu: A. Etchegaray Cruz, *Storia della catechesi* (tł. wł.), Ancona 1965; P. B rai do, *Momenti di storia della catechesi e del catechismo dal Concilio di Tren to al Concilio Vaticano /*, Roma 1982; L. Guglielmoni, *Il sacramento della penitenza nei catechismi dei bambini*, Roma 1983.



«Wyznaję jeden chrzest». Po chrzcie następuje Eucharystia, a potem inne sakramenty. Jeżeli nazwa komunii odpowiadałaby w pewnym sensie wszystkim sakramentom, ponieważ jednoczą nas one z Bogiem i czynią nas uczestnikami Jego życia poprzez łaskę, to szczególnie właściwe jest stosowanie jej do Eucharystii, która w sposób wyjątkowy urzeczywistnia tę intymną i żywą komunie nadprzyrodzoną”. Inne ważne katechizmy zostały napisane przez o. Hieronima Martineza Ripaldę (1591) i przez o. Kacpra Astete (1599).

## ROZDZIAŁ 2

# Duchowość we Włoszech

Jeżeli porówna się *Ostatnią Wieczerzę* Tintoretta z jednym z obrazów Pawła Veronese przedstawiającym także *Ostatnią Wieczerzę*, ma się wrażenie, że ukazują one różne światy. Pierwszy z nich jest niezwykle dynamiczny, promieniuje dziwnym, „ruchliwym” światłem przenikającym całą scenę. Drugi obraz utrzymany jest jeszcze w pogodnej, miłej dla oka, zmysłowej atmosferze renesansu. A przecież obaj malarze są sobie współcześni. Pierwszy, urodzony w 1518 roku, umiera pod koniec wieku, w 1594. Drugi, o dziesięć lat młodszy, umiera sześć lat wcześniej (1528-1588). Coś zmieniło się w renesansowej harmonii Europy, ale też coś z marzeń humanistów pozostało. Ujawnia to duchowość włoska, która chociaż naznaczona surowością, jest także pogodna i radosna. Linia łącząca ducha św. Franciszka z Asyżu i św. Filipa Neriego nie przebiega w atmosferze ciężkiej i przytłaczającej<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> I. Colosio, *I mistici italiani dalla fine del trecento ai primi del seicento*, w: *Grande antologia filosofica*, IX, Milano 1964, 2137-2338. O duchowości włoskiej: *Italie*, w: DS 7/2 (1971), 2142-2311; G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, t.1-2, Milano 1978; M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, t.1-3, Roma 1978; M. Marocchi, *Per la storia della spiritualità in Italia tra il cinquecento e il seicento*, w: pr. zbiór., *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli 1979, 223-265; B. Pappasogli, *Gli spirituali italiani e il „grand siècle”*, Roma 1983.

Tematem szczególnie drogim duchowi odrodzenia była „czysta miłość”. Św. Katarzyna z Geny (1447-1510), urodzona w Fieschi, żona Juliana Adorno, scharakteryzowała tę miłość jako całkowitą bezinteresowność: „Czyż może tak być, o słodka Miłości, że żadne stworzenie nie będzie Cię kochać bez pragnienia pocieszenia, bez nadziei na jakiegokolwiek dobra w niebie czy na ziemi?”.

Temat ten został podjęty przez florencką karmelitankę Marię Magdalenę de Pazzi (1566-1607)<sup>11</sup>. Bóg jest miłością. Stworzenie rodzi się, kiedy ta miłość obfituje i rozlewa się, przyoblekając rzeczy w piękno. Po grzechu „nowy zamysł pokory i miłości” doprowadził Trójcę Świętą do pragnienia Wcielenia Słowa (*Opere* III, 144), które doszło aż do „szaleństwa krzyża”. Pozwala nam ono poznać „miłość martwą”. Jest to miłość duszy, która tak całkowicie oczyściła się, iż nie posiada już własnej woli: końcu istnieje miłość martwa, która nie pragnie, nie chce, nie pożąda i nie poszukuje żadnej rzeczy, ponieważ dusza, która posiada ten rodzaj miłości, z powodu całkowitego zawierzenia Bogu nie pragnie Go znać, rozumieć ani kosztować. Niczego nie pragnie, niczego nie wie i niczego nie chce móc, i byłaby tak samo pokorna, gdyby powiedziano jej, że jest Bogiem, jak wtedy, kiedy mówiłoby się, że jest demonem. Tak samo nie wzrusza się, gdy mówi się jej: «Masz iść do piekła», ponieważ cierpienie nie jest dla niej cierpieniem i nie poszukuje chwili, żyjąc, jakby była nieżywa. Te różne rodzaje miłości prowadzą do Słowa, ale dusza nie powinna zatrzymać się wcześniej niż na ostatniej, to jest na miłości martwej, Słowo bowiem pragnie pozwolić swojej oblubienicy kosztować, czym jest taka miłość” (*Opere* IV, 211). Temat miłości martwej jest częścią szerokiej wizji Marii Magdaleny, która jest mistyczką oddychającą tajemnicą Chrystusa, osobą o szerokim spojrzeniu, pełną bezgranicznej żarliwości. Widzi ona Chrystusa „umarłego” w łonie Ojca; ten Chrystus „przemawia, milcząc; uczynił się ślepym, a widzi wszystko; nie preferując działania, jest tym, który działa”. Od Słowa pochodzi przekazywanie łaski poprzez Krew, która płynie „w dwunastu kanałach” i upaja duszę, wznosi ją i przenika całe stworzenie, stając się odwiecznym

<sup>11</sup> S. Maria Maddalena de Pazzi, *Opae*, t. 1-7, Firenze 1960-66; E. Ancilli, *S. Maria Maddalena de Pazzi: Estasi-Dottrina-Influsso*, Roma 1966; B. Secondin, *S. Maria Maddalena de Pazzi. Esperienza e dottrina*, Roma 1974; DES II, 1142-44; Petrocchi II, 30-36.

„dzisiaj” stworzenia (*Opere* IV, 149n). jednej chwili dokonało się Wcielenie i Bóstwo zostało złączone z człowieczeństwem” (*Opere* IV, 79). Wcielenie jest najwyższym gestem miłości, ponieważ Słowo przyjęło naturę nie tę, która istniała przed grzechem, ale obciążoną następstwami upadku, z wyjątkiem samego grzechu: „Widziało wtedy stworzenie, że było niczym i że Bóg, tak wielki, aby objawić się tej małości, przyjął na siebie jej istnienie, aby stworzenie mogło stać się drugim Bogiem poprzez uczestnictwo. O nieogarniona miłości, oto On w swoim nieskończonym, niewidzialnym, nieśmiertelnym, nieprzemijającym istnieniu zechciał stać się śmiertelnym, widzialnym i przemijającym, aby stworzenie mogło stać się nieprzemijające, aby nigdy nie musiało zakończyć istnienia. On był bogaty, wielki, mądry, wspaniały i pełen wszystkich skarbów mądrości i wiedzy, a zechciał stać się biedakiem, wzgardzonym, pokornym i głupim, aby człowiek mógł stać się bogatym, wielkim i mądrym” (II 93n). „Przybita do krzyża”, czuje, że uczestniczy w procesie odnowy Kościoła. 6 maja 1685 roku ofiarowuje się Krwi Chrystusa w intencji odnowy całego ciała Kościoła świętego (III, 94). W dziele *Czterdzieści dni* rozważanie na temat ludzkiej niewiedzy prowadzi ją do stanu gotowości, aby przecierpieć „wszystkie męki piekielne, (...) byleby tylko wszyscy zostali zbawieni” (I,115). Podobnie jak Teresa, czuje się „córką Kościoła”. Życie zakonne nie było dla niej narcystyczną ucieczką. Nie ma w niej postawy bohaterów *Dekameronu* Boccaccia, którzy podczas zarazy schronili się w bezpiecznym miejscu i opowiadali sobie zabawne historie. Mniszki natomiast są powołane do pomagania duszom: „[Bóg] postawił nas w Kościele świętym jak zwierciadło, w którym wolno się przeglądać wszystkim stworzeniom. Przede wszystkim ci, którzy mieszkają w tym mieście i widzą nas, powinni chwalić Boga i błogosławić Go w nas. I tak wybrał On to święte życie zakonne szczególnie po to, aby było zwierciadłem zdobiącym cały Kościół” (II, 178).

Na podstawie rozmów duchowych z pewną mediolańską damą (Izabellą Bellinzaga) jezuita Achille Gagliardi (1537/8-1607) stworzył syntezę życia duchowego, którą postanowił przedstawić swoim współbraciom<sup>12</sup>. Doskonałość opiera się na dwóch zasadach.

<sup>12</sup> P. Pirri, *Il p. Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, AHSI 14 (1945), 1-72; tenże, *Il „Breve compendio” di A. Gagliardi al vaglio dei teolcgi*, AHSI 20 (1951),

Pierwsza to „uważać za nic całe stworzenie, a przede wszystkim samego siebie, skąd powinna wynikać praktyka ogołocenia i wyrzeczenia się siebie i wszystkich rzeczy stworzonych”, a druga to czuć „najwyższy szacunek do Boga”. Celem jest przebóstwienie, które osiąga się na drodze stopniowego i radykalnego unicestwienia przechodzącego przez trzy fazy: 1) unicestwienie siebie samego poprzez pogardę do siebie; 2) całkowite zdanie się na działanie Boga, który odbiera duszy wszystko, aby pozostawić jej tylko zgodę z wolą Bożą, przez co dusza staje się „darem”, „ofiara całopalną”, „zdobyczą Boga”; 3) cel doskonałości osiąga się wtedy, gdy dusza pozostaje „we wszystkim i dla wszystkiego ogołocoana” i istnieje dla niej tylko i jedynie wola Boża.

Dziełem najbardziej syntetycznym i mającym największy prestiż we Włoszech XVI wieku jest *Walka duchowa* teatyna Wawrzyńca Scupolego (1530-1610)<sup>13</sup>. Nawet jeżeli temat tej walki nie jest nowy, jako że został dokładnie opisany w *Ćwiczeniach duchownych* św. Ignacego, to dzieło Scupolego przedstawia żywą i dojrzałą syntezę walki z miłością własną, aby osiągnąć czystą miłość Boga. Jest to walka na szeroką skalę. Prowadzona jest przeciwko ułomnościom inteligencji i woli, przeciwko namiętnościom, zmysłom i oszustwom demona, a jej celem jest osiągnięcie cnoty. Broń w tej walce stanowi szpada modlitwy. Scupoli poleca medytację, częstą komunię świętą i pobożność maryjną. „Ta batalia nie skończy się wcześniej niż wraz ze śmiercią człowieka — tak trudno jest uciec od samego siebie; a kto tak nie walczy, szybko i nieuchronnie staje się martwym” (rozdz. 61).

Drugim charakterystycznym wówczas motywem jest surowość, która przeciwstawia się płytkiej duchowości późnego renesansu. Surowość osób duchowych, świadomych swojego posłania do wstawiennictwa w obronie Kościoła i ubogich, kieruje się przeciwko formalizmowi humanistów. Barnabici i teatyni współzawodniczyli

231-253; tenże, *Gagliardana*, AHSI29 (1960), 99-129; M. Petrocchi, *Interpretazioni della „Dama mdanese” e del jesuita Gagliardi*, „Archivio storico italiano” 112 (1954), 252-264. Wydanie późniejsze: A. Gagliardi, *Breve compendio di perfezione Christiana e „vita di Isabella Belinzaga”*, red. M. Bendiscioli, Firenze 1952.

<sup>13</sup> B. Mas, *La spiritualità teatina*, Roma 1951; tenże, *Le edizioni del „Combattimento spirituale” dal 1589 al 1610 vivente il suo autore*, w: *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tommaso de Marinis* III, Verona 1964, 149-175; L. Scupoli, *Walka duchowa*.

ze sobą w umartwieniach. Wzorem był zawsze Ukrzyżowany. Maria Magdalena de Pazzi widywała Jezusa, który znajdował się jakby „pomiędzy młotem a kowadłem — pomiędzy gniewem Bożym a złem człowieka” (*Opere* IV, 620). W homilii na początku wielkiego postu w 1584 roku św. Karol, kontemplując gwóźdź — relikwię męki Pańskiej — tak mówił: „Taki skarb, ukochani, zasługiwałyby, aby w tym Kościele w dzień i w nocy przez cały rok przepowiadano bez żadnej przerwy o tej wielkiej tajemnicy. Ale nawet jeśli wszyscy milczeliby, to sam ten bezcenny gwóźdź krzyczałby ze swojego zaszczytnego miejsca: Pamiętajcie, o Mediolańczycy, o tak ogromnym dobrodziejstwie; rozważajcie gorzką mękę Chrystusa; uczyńcie sobie w sercu pamiątkę Jego okrutnych ran”<sup>14</sup>.

Męka Chrystusa stanowi też podstawę duchowości św. Katarzyny de Ricci (1522-1590), dominikanki z Prato<sup>15</sup>. Czująca się ona tak zjednoczona z Chrystusem, że przeżywała w sposób odczuwalny najważniejsze chwile Męki. We czwartki i piątki czuła się jakby oszłomiona. Przed oczyma miała Mękę „jakby w zwierciadle”. Była tak ogarnięta przez to misterium, że „nie myślała o niczym innym i nie oddychała niczym innym”. Miała szerokie kontakty z ludźmi, także listowne. Osoby, które ją znały, pozostawały pod wrażeniem jej przejrzystej prostoty i prawdziwości ekstaz. Modliła się i zadośćczyniła za innych, znosząc niewymowne cierpienia.

Być może żadna postać nie wyraża tak bardzo paradoksów reformy katolickiej jak Filip Neri (1515-1595)<sup>16</sup>. Nie był on autorem duchowych dzieł, lecz duchowym mistrzem. Gromadził wokół siebie penitentów i młodzież. Przyciągało ich jego miłe usposobienie, ale też pewnie intuicyjnie wyczuwali tajemnicę jego nocy wypełnionych wyczerpującą modlitwą. Uśmiechnięta prostota Filipa zrodziła się z pełnej cierpienia świadomości, że stworzenie pozbawione

<sup>14</sup> Cyt. w: D. Tettamanzi, *San Carlo e la Croce. Itineario di catechesi*, Milano 1984, 29nn.

<sup>15</sup> G. M. Agresti, *Santa Caterina de Ricci. Testimonianze sull'età giovanile*, Firenze 1963; tenże, *Santa Caterina de Ricci. Libellas degestis...*, Firenze 1964; tenże, *Santa Caterina de Ricci. Cronache, diplomatica, lettere varie*, Firenze 1969; tenże, *Bibliografia ricciana-savonaroliana*, „Memorie domenicane” 3 (1972), 229-301; D. Trosa, *Prolegomeni alla spiritualità di Santa Caterina de Ricci*, Firenze 1975; *Epistolario*, red. G. M. Agresti, 1.1-5, Firenze 1973-75.

<sup>16</sup> L. Ponnelle, L. Bordet, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps (1515-1595)*, Paris 1928 (tł. wł.), Firenze 1931; A. Dup ront, *Autour de S. Filippo Néri: de l'optimisme chrétien*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire” 49 (1932), 219-259; BS 5 (1964) 760-789; C. Gasbarri, *Filippo Neri nella testimonianza dei contemporanei*, Roma 1974; DIP 4 (1977), 18-24; L. Bouyer, *La musica di Dio. San Filippo Neri*, Milano 1979.

Boga nie ma żadnego sensu. Otaczającym go przyjaciółom i sympatykom przedstawiał najwyższe prawdy w sposób potoczny: „Ważne, abyśmy byli święci” — powtarzał. Na swój sposób był podobnie rygorystyczny jak św. Jan od Krzyża: „Pogardzać światem, ale nie pogardzać nikim, pogardzać samym sobą, nie przejmując się, że inni pogardzają nami”. „Dajcie mi dziesięć osób naprawdę oderwanych, a z nimi poświęcę się nawracaniu całego świata”. Był przekonany, że świętość jest dla wszystkich. Zamiast jednak w sposób abstrakcyjny głosić tę zasadę, realizował ją praktycznie w swoim oratorium. Z miejsca spotkań i modlitwy zmieniło się ono w nowy sposób życia wzorowany na Kościele pierwotnym. Poszerzył się też wymiar jego kapłaństwa. Nie zamierzał on zakładać nowego zakonu. Był przeciwny duchowości, która zamykałaby doskonałość w schematach i metodach, intuicyjnie wyczuwał też ograniczenia zbyt sztywnych struktur. Tak jak Dawid pokonał Goliata, wychodząc mu naprzeciw bez ciężkiej zbroi, tak i kapłan nie potrzebował żadnych struktur, aby żyć swoim kapłaństwem. Dla Neriego konieczny był tylko Bóg, a w swojej bezgranicznej wolności obojętnie traktował wszystko, co nie było autentycznie Boże.

Byłoby łatwo przeciwstawić sobie dwie postaci reprezentujące katolicyzm włoski pod koniec XVI wieku — św. Karola i św. Filipa. Ich dusze jednak nie różnią się tak bardzo. Są dwoma ogniskami tej samej elipsy — włączeni w krąg Kościoła, wyrażają dwa rodzaje zadań obecnych w potrydenckiej reformie: z jednej strony potrzebę naprawiania nadużyć, zaoferowania nowych narzędzi prawnych, zorganizowania i obrony życia duszpasterskiego; z drugiej — potrzebę autentyczności, Absolutu, wolności wewnętrznej, która chociaż może bardziej dostrzegalna jest u Filipa, to jednak jej obecność zaznacza się w nie mniejszym stopniu u św. Teresy czy u św. Karola.

## ROZDZIAŁ 3

### Jestem córką Kościoła”.

### Św. Teresa z Avili

Jeżeli umieszczamy św. Teresę po Soborze Trydenckim, to z pewnością nie w tym celu, aby stwierdzić, że ta święta jest w jakiś sposób owocem soboru. Reprezentuje ona natomiast żywą syntezę nauczania i życia, teologii i duchowości całego ruchu reformy katolickiej. Spotykają się w niej prądy duchowości nadreńsko-flamandzkiej, chrześcijańskiego życia wewnętrznego i nurtu pochodzącego od Savonaroli. Lektura jej życia i duchowej doktryny pozwala dostrzec pełne harmonii połączenie nurtów duchowości hiszpańskiej poczynając od Jana z Avili, poprzez ferment alumbrados, aż do nurtu obserwancji. Podobnie jak Ignacy, skoncentrowała swoją reformę na Kościele: jezuici byli kontemplacyjni w działaniu apostolskim, a zreformowany karmel kształtował apostołów poprzez kontemplację.

#### 1. Autorzy duchowi w Hiszpanii

Zachowując dla Teresy jej dominującą rolę, nie można zaniedbać całego kręgu duchowości hiszpańskiej, wewnątrz którego pojawili



się liczni autorzy<sup>17</sup>. Jednak zanim zaczniemy omawiać to „zgrupowanie”, należałoby naszkicować atmosferę duchową, którą można w pewnym stopniu uchwycić na podstawie ówczesnych obrazów (El Greco, Zurbarán, Luis de Morales, Ribera, Murillo), polifonii Tomasza de Victorii, polptyków Alonsa i Pedra Berrugete, poezji Luisa de León i św. Jana od Krzyża, teatru sakralnego Lope de Vegi, Tirso de Moliny i Calderona de la Barca, nawet jeśli ten ostatni należy już do czasów późniejszych. Trudno byłoby znaleźć w świecie drugiej połowy XVI wieku miejsce bardziej ekspresyjnie — w duchu kastylijskim — ukierunkowane na Boga niż Eskurial<sup>18</sup>.

Jeżeli chodzi o autorów duchowych, to ich przegląd musi być z konieczności bardzo krótki. Idąc szlakiem szkół duchowości, przypomnijmy pośród benedyktynów Juana de Castañiza (+1598), tłumacza Scupolego, oraz Juana de Roblesa (+1572), zwolennika tłumaczenia Ewangelii na język ludowy. Pośród dominikanów wspomnijmy o ascetycznym nurcie Melchiora Cano (+1660), który przeciwstawia się bardziej mistycznemu Bartłomieja Carranzy (+1576), arcybiskupa Toledo. Najznakomitszym autorem pośród kaznodziejów był Ludwik z Grenady (1504-1588). Jego największymi dziełami były: *Księga modlitwy i medytacji* (1544) oraz *Przewodnik dla grzeszników* (1556-57). Są to klasyczne dzieła literatury duchowej. *Księga* uzyskała ogromny sukces wydawniczy. Zawarte w niej idee zostały podchwyczone przez prawie wszystkich autorów duchowych. Ludwik z Grenady, przekonany, że doskonałość jest powołaniem każdego chrześcijanina, pragnie zaprosić wszystkich, aby zanurzyli się w medytacji nad „tajemnicą Chrystusa”. Podaje skuteczne formuły i odpowiedzi na najczęściej spotykane wątpliwości dotyczące modlitwy. *Przewodnik*, z charakterystycznym dla autora mistrzostwem dok-

<sup>17</sup> Poza DS temat ten szeroko omawia: *L Historia de la Espiritualidad II*; A. Royo Marin, *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana*, t. II; Madrid 1973; E. Pacho, *Storia della Spiritualità Moderna; Legrand scuole della spiritualità*, opr. E. Ancilli, oraz *I mistici della riforma cattolica. Castello interiore*, pod red. tego samego autora, Roma 1982. Na temat dominikanów: V Beltran de Heredia, *Historia de la reforma de la provincia di Espagna*, Roma 1939; tenże, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla*, Salamanca 1941; Luis de Granada, *Obra selecta*, Madrid 1947; Fidel de Ros, *Los místicos del Norte* *fray Luis de Granada*, „Archivio ibero-americano” 7 (1947), 5-30; A. Guerrero, *Metodo di orazione mentale secondo Luigi di Granada*, „Vita cristiana” 5 (1933), 785-793; 6 (1934), 492-501.

<sup>18</sup> Pałac królewski pod Madrytem (przyp. wyd.).

trynalnym połączonym z doskonałym stylem, traktuje o rozwoju życia chrześcijańskiego aż do osiągnięcia doskonałości.

Pośród franciszkanów wspomnij my o mistrzostwie duchowym Piotra z Alcantary (+1562), przyjaciela Ludwika z Grenady i św. Teresy. Opracował on *Księgę modlitwy*, podkreślając głównie jej (modlitwy) aspekt mistyczny. Diego de Estella (+1578), Diego Murillo (+1616) i Juan de los Angeles (+1609) skutecznie upowszechniali nauczanie o duchowości.

Szkoła augustiańska także miała swoich ważnych mistrzów, m.in. był nim Luis de Montoya (+1569). Zapoczątkował on ruch oddawania się w niewolę Maryi, którego przedstawicielami byli Agnieszka od św. Pawła, Simon de Rojas (+1624), Alonso z Orozco (+1591), jeden z promotorów częstej komunii świętej, oraz Luis de León (+1583), doskonały pisarz, który w dziele *Imiona Chrystusa* zawarł swoją duchowość zaczerpniętą z Biblii oraz tajemnic Chrystusa i Kościoła.

Wśród następców św. Ignacego znajdowali się wielcy mistycy, jak św. Alfons Rodriguez (+1617), który opisywał własne doświadczenia mistyczne i zapoczątkował nauczanie o duchowym dziecięctwie. Jakub Alvarez de Paz (+1620) był oświeconym przewodnikiem na duchowej drodze prowadzącej przez modlitwę słowną i afektywną (termin ten, jeżeli nawet nie pochodzi od niego, jemu właśnie zawdzięcza całą późniejszą popularność), początek kontemplacji i kontemplację doskonałą. Wewnątrz Towarzystwa Jezusowego, aby uniknąć niebezpiecznych odstępstw, zostały przez ojców generałów Everardo Mercuriano i Claudio Aquavivę podane dyrektywy dotyczące właściwego sposobu modlitwy oraz nazwiska autorów, których lektura była dozwolona<sup>19</sup>. Alfons Rodriguez (+1616) (nie mylić ze wspomnianym wyżej) opublikował w roku 1614 *O doskonałości i cnotach chrześcijańskich*, znakomite dzieło, z założenia wyłącznie ascetyczne. Bardzo słynne są *Medytacje o Ludwiku z Pontu* (+1624);

<sup>19</sup> O. Mercuriano (1578) zakazał stosowania innych metod niż przewidziane w ćwiczeniach. Tym, który najbardziej rygorystycznie przestrzegał tego nakazu, był o. Rodriguez w swoim *O doskonałości...* Wśród ofiar antymistycyzmu był m.in. Baldassarre Alvarez (+1580), spowiednik św. Teresy. O. Acquaviva w roku 1590 pozwalał na większą swobodę w korzystaniu z metod bardziej odpowiadających poszczególnym osobom. O duchowości jezuitów: J. de. Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Roma 1953.

w najlepszej części jego spuścizny literackiej wyraźnie zarysowują się elementy mistycyzmu. Charakter ascetyczny mają także dzieła o. Kaspra Loarte (+1578), który pracował we Włoszech.

## 2. Nawrócenie i reforma św. Teresy

W św. Teresie z Avili (1515-1582) krzyżuje się jakby cała ówczesna historia<sup>20</sup>. Z charakteru była ekstrawertyczką, o wielkiej inteligencji. Początkowo nie chciała zostać mniszką, wstąpiła jednak do karmelu w Avili, w swym rodzinnym mieście, mając przy tym bardzo wątpliwą motywację. Przez dwadzieścia lat dostosowywała się do środowiska. Klasztor Wcielenia nie był klasztorem zepsutym. Paradoksalnie, jej wezwania do reformy opierają się na błędnym założeniu. Obwiniła bullę Eugeniusza IV o dopuszczenie pewnego złagodzenia reguły i pragnęła powrócić do reguły zaaprobowanej przez Innocentego IV. Jednak to właśnie ten pierwszy dokument zmodyfikował karmelitański styl życia. Do refleksji nad stanem własnej duszy doszła po około dwudziestu latach życia zakonnego, podczas wewnętrznego kryzysu spowodowanego kontemplowaniem wizerunku Chrystusa umęczonego, a także lekturą *Wyznań* św. Augustyna. Bardziej niż rzeczywiste nadużycia w klasztorze do zmian skłoniła ją stopniowo dojrzewająca w niej nowa intuicja doświadczenia życia kontemplacyjnego, której nie dawało się zharmonizować

<sup>20</sup> Dzieła: *Obras completas*, opr. Efrén de la Madre de Dios, O. Steggink, Madrid 1967; *Opere*, Roma 1981. Biografie: Efrén de La Madre de Dios, O. Steggink, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid 1977; tenże, *Santa Teresa y su tiempo*, t.1-2, Salamanca 1982; G. Papasogli, *Fuoco in Castiglia*, Milano 1981; J. M. Javierre, *Teresa de Jesus, aventura humana y sagrada de una mujer*, Salamanca 1982; A. Sicari, *Contemplattanze per la Chiesa. L'itinerario carmelitano di s. Teresa d'Avila*, Roma 1982; Borriello, *Teresa, la mística di Avila*, Roma 1986. Wstęp ogólny: Gabriele di S. M. M., *Santa Teresa di Gesù, maestra di vita spirituale*, Milano 1958; pr. zbior., *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Borriello, *Teresa, la mística di Avila*, Roma 1986; M. Herraiz Garcia, *Solo Dios basta*, Madrid 1980; tenże, *La oración, historia de amistad*, Madrid 1980; S. Castro, *Ser cristiano según santa Teresa*, Madrid 1981; I. Moriones, *Il Carmelo teresiano*, Roma 1981; A. E. Steinmann, *La nuit et la flamme*, Paris / Fribourg 1982; T. Alvarez, G. Castellano, *Nel segreto del castello. Il cammino della preghiera in Santa Teresa d'Avila*, Firenze 1982; pr. zbior., *Teresa di Gesù*, Roma 1981; pr. zbior., *Teresa d'Avila. Una donna di Dio per il mondo di oggi*, Napoli 1982; L. Borriello, *Tempi maggiori di spiritualità teresiana*, Napoli 1982; pr. zbior., *Teresa di Gesù, maestra di santità*, Roma 1982; J. Castellano Cervera, *Teresa di Gesù, la mística: riflessione fenomenologica e teologica*, opr. E. Ancilli, M. Paparozzi, I, Roma 1984, 495-546.

Używać będziemy następujących skrótów: Ż=Życie, D=Droga doskonałości, T=Twierdza wewnętrzna.

z dotychczasowymi regułami. W klasztorze znajdowała „większe niebezpieczeństwa niż w świecie”, ponieważ żyło się tam w sytuacji, która przypominała „dziesięć połączonych [odrębnych] światów”, a także dlatego iż „nie rozmawiało się tam o miłości Boga”. Jej „powrót” do Boga odsłania w rzeczywistości pewien stopniowy proces w kierunku koncepcji życia kontemplacyjnego będącego w sercu Kościoła. Pobudzały ją do niego docierające do klasztoru wiadomości dotyczące Kościoła: w Europie, a szczególnie we Francji, rozprzestrzeniały się wtedy herezje: „Pragnęłabym tysiąc razy oddać życie w ofierze, aby ocalić choć jedną z tych wielu dusz, które ginęły”. Inne ważne wiadomości ze świata skłaniały ją do cierpienia za Kościół misyjny: „Jak wiele kosztują mnie ci Indianie!”<sup>21</sup>. Ponieważ Chrystus kontynuuje swoją mękę w Kościele, konieczne jest jej uzupełnianie i przedłużenie w osobach, które będą żyć, cierpieć i adorować w karmelu. Nowy karmel kładzie więc nacisk na „teraz” obecności Boga: jest zapowiedzią Raju, darem stokroć pomnożonym, jest radością i wzajemną miłością.

Pierwszy klasztor reformy został otwarty 24 sierpnia 1562 roku. Teresa nie przewidywała rozszerzenia swojej idei reformy na inne klasztory. Paradoks zrządził, iż silna opozycja, która zakończyła się zamknięciem klasztorów karmelitów bosych na mocy dekretu kapituły generalnej karmelitów w Piacenzy w 1575 roku, sprawiła, że Święta stała się znana. Musiała się schronić w Toledo, gdzie napisała swoje arcydzieło *Twierdzą wewnętrzną*. Dzięki pośrednictwu Filipa II uzyskano w końcu zatwierdzenie papieskie dla reformy. Jednak Teresa niedługo mogła cieszyć się zawartym pokojem. Czeakały ją nowe podróże i trudy. Podczas jednej z tych wypraw musiała zboczyć z drogi, aby pocieszyć hrabinę d’Alba. Powróciła wyczerpana i umęczona. Podziękowawszy Panu, że uczynił ją „córką Kościoła”, wydała ostatnie tchnienie wieczorem 4 października 1582 roku (dzień później — z powodu gregoriańskiej poprawki kalendarza — był już 15 października). Beatyfikowano ją w 1614 roku, kanonizowano w 1622, a doktorem Kościoła ogłoszono w 1970.

<sup>21</sup> D 1, 2; 24,15.

### 3. W twierdzy wewnętrznej

Nauczanie duchowe św. Teresy nie odznacza się systematycznością. Można je wydobyć z serii jej pism, o nadzwyczajnej przenikliwości introspekcyjnej. Wspomnijmy *Drogę doskonałości* (1566-67, wydana drukiem w 1583), *Twierdzę wewnętrzną* (1577), *Księgę fundacji* — historię „gołębników” Najświętszej Dziewicy *Rozmyślenia o Bożej miłości*, *Konstytucje karmelitanek bosych*, listy i poezje.

Teresa wychodzi od osobistego doświadczenia i stąd wnioskuje o Bożym planie zbawczym. Wyznaje wielokrotnie: „Ja to wiem!” lub „Wiem z doświadczenia” albo „Z pewnością jest tak”.

W *Księdze życia Teresa*, dokonuje teologicznej interpretacji wydarzeń własnego życia. Styl tego dzieła sprawia, iż jej osobiste przeżycia nabierają charakteru uniwersalnego. To, czego Bóg w niej dokonał, nie jest czymś nadzwyczajnym, nie jest wyjątkiem, lecz regułą, normą, rzeczą zwyczajną. Jedynym elementem wyjątkowym jest grzech.

Jeżeli metodą Boga jest miłosierdzie, to Teresa wnioskuje, że wszyscy są powołani, aby poprzez modlitwę wejść w komunie z Bogiem, jedynym Źródłem wszelkiego dobra. W istocie „sam Bóg wystarczy” — trzeba więc żyć tak, jakby na świecie istniał tylko Bóg i człowiek.

Teresa, kobieta bardzo zdolna, odważna, ogromnie uczuciowa ekstrawertyczka, potrafiła przekazać swoje przesłanie i doświadczenie żywym językiem, bogatym w czarującą obrazowość, w taki sposób, że jej pisma były o wiele głębsze i bardziej przekonujące od scholastycznych pism teologicznych.

Aby zrozumieć Świętą, koniecznie trzeba poznać jej życie, temperament, zdolności. Teresa była kobietą bardzo „obiektywną”. Także mówiąc o sobie, przyjmuje zawsze postawę krytyczną, charakteryzującą się pewnym dystansem, nacechowaną subtelnym poczuciem humoru. Była kobietą czynu, fundatorką, reformatorką, a zarazem mistyczką, chociaż jej mistyczne nawrócenie dokonuje się w wieku lat ponad czterdziestu. Całe jej działanie odznacza się głębokim otwarciem na Kościół: „Jestem córką Kościoła”. Całe jej życie przeniknięte było głębokim pragnieniem reformy Kościoła i powrotu do pierwotnych reguł zakonnych. W istocie tylko pozornie szła w przeciwnym kierunku niż jej współcześni (św. Aniela Merici

czy św. Wincenty Ferreriusz), którzy chcieli znieść klauzurę, aby otworzyć świat na apostołowanie przez kobiety Teresa zreformowała klauzurę, aby pracować w jej głębi nad nawróceniem świata. W *Dro-dze do doskonałości* Święta ucieka się do wspaniałego przykładu: król pobity na polu walki musi najpierw zamknąć się we własnym warownym zamku i otoczyć najdzielniejszymi, zaufanymi wojownikami, aby obronić się przed nieprzyjacielem, którego potem może pokonać w polu. Zamkiem (twierdzą) jest Kościół czy klasztor. Heroiczna walka, w którą się angażujemy, to walka ze złem, która nie jest nigdy rzeczą prywatną, ponieważ jej sceną jest Kościół i w niej rozstrzygają się losy Kościoła. W klauzurze walka ta rodzi więc nurt apostołowskiego ofiarowania się. Dlatego Święta mówiła do swoich siostr: „Przyszłyście tu umrzeć dla Chrystusa”<sup>22</sup>.

W centrum jej nauczania jest Chrystus w swoim człowieczeństwie. Przez pewien okres Teresa ulegała ideom głoszącym, że życie kontemplacyjne ma sięgać poza człowieczeństwo Chrystusa, tak jakby było ono niepotrzebnym rozproszeniem, czymś nie dość duchowym<sup>23</sup>. Niektóre książki bowiem „usilnie zalecają oddalenie od siebie wszelkich wyobrażeń zmysłowych, a wznoszenie się do duchowej kontemplacji Bóstwa”. Tej tendencji Teresa później sprzeciwiała się jednak: „Żebyśmy mieli całkiem uchylać się od Chrystusa i Boskie Ciało Jego zaliczać do rzędu ludzkich nędz naszych i jakiego bądź innego stworzenia? — o nie, tego nie mogę znieść”<sup>24</sup>. Dlatego nawet na szczycie drogi duchowej „doskonałych” człowieczeństwo Chrystusa jest zawsze przedmiotem kontemplacji. Co więcej, to sam Chrystus w swoim człowieczeństwie wprowadza duszę do „ostatnich” (tj. „najwyższych”) mieszkań, a włączenie w Jego tajemnicę jest istotą wszelkiego postępu duchowego. Teresa ilustruje to wszystko pewnym porównaniem: tak jak gąsienica zamyka się w kokonie i „umiera”, aby przemienić się w motyla, tak dusza w Chrystusie umiera dla siebie samej, zmartwychwstaje z Nim i zostaje przemieniona w Niego, tak że może powiedzieć: „Nasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu”<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> D 10, 5.

<sup>23</sup> T 7, 7.

<sup>24</sup> Ż 2, 2,1.

<sup>25</sup> T 2, 4; por. Kol 3,3n.

To wstępowanie nie może pomijać wysiłku ascezy. Aby zilustrować tę zasadę, Święta ucieka się do przykładu szachów. Wszystkie figury, a w szczególności sposób królowa<sup>26</sup>, służą, aby dać mata królowi. Królem jest Chrystus. Człowiek powinien dołożyć wszelkich wysiłków, aby dać Mu mata, to jest aby Go zdobyć, ponieważ „Król poddaje się tylko temu, kto cały odda się Jemu”<sup>27</sup>. Konieczne jest więc realizowanie zdecydowanego programu duchowego.

Jak można sądzić, Teresa wskazuje tu zwłaszcza na męstwo, cnotę przez nią samą praktykowaną w najwyższym stopniu, pozwalającą dojść do radykalnej decyzji nawrócenia. Święta kładzie nacisk także na trzy inne cnoty:

- 1) Miłość braterską, która opiera się na zdrowej przyjaźni: „Tego rodzaju przyjaźnie nie mają w sobie nic niewłaściwego”<sup>28</sup>.
- 2) Oderwanie, rozumiane jako duchowe ubóstwo polegające na tym, aby nie być niewolnikiem niczego: ani zdrowia, ani honoru, ani życia, w całkowitej dyspozycyjności wobec Pana.
- 3) Pokorę, rozumianą jako „kroczenie w prawdzie”<sup>29</sup>.

Głównym środkiem do osiągnięcia doskonałości w miłości jest modlitwa. Teresa określa ją jako „poufne i przyjacielskie obcowanie z Bogiem i serdeczną, po wiele razy powtarzaną rozmowę z Tym, o którym wiemy, że nas miłuje<sup>30</sup>. Modlitwa jest miłością. „Nie o to nam chodzić powinno, byśmy dużo rozmyślały, tylko o to, byśmy dużo miłowały”<sup>31</sup>. Dlatego Bóg pragnie, aby modlitwę i miłość wyrażać poprzez działanie: „Bóg żąda uczynków! Gdy widzisz siostrę chorą, której możesz przynieść ulgę, nie wahaj się ani na chwilę poświęcić dla niej swoje nabożeństwo. Okaż jej współczucie; co ją boli, niech ciebie boli, i jeśli dla posilenia jej potrzeba, byś sama sobie odmówiła pożywienia, ochotnym sercem to uczyn”<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> Aluzja do języka wcześniejszych mistyczek, w którym często zakonnica nazywana jest królową (przyp. wyd.).

<sup>27</sup> D 16,1-4.

<sup>28</sup> D 4, 7.

<sup>29</sup> T10, 5-7.

<sup>30</sup> Ż 8, 5.

<sup>31</sup> T1, 7.

<sup>32</sup> T 3,11.

Modlitwa, jak każda nauka i każda przyjaźń, zakłada pewien wzrost. Teresa używa dwóch przykładów i dwóch klasyfikacji.

W *Księdze życia* ilustruje to czterema możliwymi sposobami podlewania ogrodu:

- czerpanie wody ze studni,
- użycie podnośnika (koła z czerpakami),
- doprowadzenie wody ze strumienia czy rzeki,
- deszcz.

„Pierwsza woda” to modlitwa, która rodzi się z wysiłku ascetycznego (czerpanie wody ze studni); potrzebna jest tutaj siła woli i koncentracja, używa się lektury, kazań itp. „Druga woda” to „modlitwa odpoczynienia”: osiąga się ją, kiedy Duch zwycięża ludzki opór i modlitwa staje się prostym aktem woli zakochanej w Bogu. „Trzecia woda” jest porywająca jak wylewający się strumień: w pewnym momencie Bóg interweniuje, „odurzając” władze duszy, „uciszając” je lub „rozciągając” w nieskończonej przestrzeni. Jest to początek modlitwy ekstatycznej. Ostatnia „woda” jest mniej gwałtowna: jest ona łagodnym deszczem, który spada, kiedy dusza już cała należy do Boga, a wtedy to zjednoczenie jest nieustannym spływaniem łask, darów, słów i wizji.

W *Twierdzy wewnętrznej Teresa* używa natomiast przykładu twierdzy: „Przedstawiła mi się dusza nasza jako twierdza, cała z jednego diamentu, na wskroś przejrzystego kryształu, podzielona na wiele rozmaitych komnat”<sup>33</sup>. Niektóre z tych pokoi znajdują się wyżej, inne niżej, jeszcze inne po bokach. W samym środku jest główny pokój, „w którym dzieją się najbardziej tajemne rzeczy między Bogiem a duszą”<sup>34</sup>. Aby do niego wejść, trzeba przejść przez jedyne drzwi, tj. modlitwę. Trzeba przechodzić stopniowo od jednego pokoju do następnego, co moglibyśmy tak streścić:

- a) Stopnie o charakterze ascetycznym, odpowiadające „pierwszej wodzie”:
  - pierwsze mieszkanie: uświadomienie sobie wewnętrznej tajemnicy człowieka, z którą wiąże się odpowiednia medytacja;
  - drugie mieszkanie: walka ze złem (modlitwa afektywna);

<sup>33</sup> T 1,1.

<sup>34</sup> T 1,3.



- trzecie mieszkanie: umocnienie się w cnocie (modlitwa pro-  
stoty).
- b) Stopień o charakterze przejściowym („druga i trzecia woda”):
- czwarte mieszkanie: skupienie wlane.
- c) Stopnie o charakterze mistycznym („czwarta woda”):
- piąte mieszkanie: zjednoczenie proste — wchodzi się w sferę świętości;
  - szóste mieszkanie: zjednoczenie ekstatyczne — narzeczeństwo, które przygotowuje ostateczne oczyszczenie;
  - siódme mieszkanie: zjednoczenie przemieniające — duchowe małżeństwo. Człowiek jest już wtedy całkowicie własnością Boga.

Trzeba zaznaczyć, że tego schematu nie można stosować w sposób mechaniczny. Człowiek jest twierdzą posiadającą miliony „pokoi” i „mieszkań”. Drogi dochodzenia do jego „zamieszkałego” ośrodka są niezliczone.

Początek duchowej drogi zatem — według Teresy — stanowi skupienie, czyli wejście w siebie, unikanie komplikacji w życiu duchowym; należy starać się czynić proste akty jak patrzenie, podziwianie, milczenie. Teresa radzi też, aby medytować nad życiem Chrystusa, rozważając Jego spotkania z różnymi osobami i Jego uczucia, aby pragnąć doświadczenia bliskości po naszej prawicy tego „nieodzownego Przyjaciela”. Potem stopniowo dochodzi się do widzenia „Tajemnicy Trójcy Przenajświętszej i wielu innych prawd najwyższych, które duszy tak się stają jasne, iż nie ma teologa, z którym by się nie odważyła podjąć sporu [na te tematy]”<sup>35</sup>. Wszystko to jest wyrażone przy pomocy uroczych obrazów: twierdzy, która ukazuje drogę duchową jako „wejście” w siebie; podlewania, które przede wszystkim oznacza, że przekazywanie łask nie odbywa się w sposób gwałtowny, z zewnątrz, ale z głębi; jedwabnika, który plastycznie obrazuje rzeczywistość przekształcenia (przemienienia) w Chrystusie; i w końcu obrazu narzeczeństwa i małżeństwa. Te ostatnie ilustrują relację między Bogiem a duszą jako odniesienie do siebie

<sup>35</sup> Ż 27, 9.

dwóch „ty” w obdarowywaniu się wzajemną miłością, coraz głębszą, aż do komunii i całkowitego spełnienia.

Doktryna duchowa Teresy pozwala nam dotknąć potrójnego misterium: misterium człowieka powołanego, aby znajdował Boga w swojej głębi, misterium Chrystusa, w którym człowiek umiera i zmartwychwstaje do nowego życia, misterium Trójcy Świętej, ostatecznego celu pielgrzymki życia człowieka i chrześcijanina.

# ROZDZIAŁ 4

## „Noc pełna szczęścia błogiego”. Św. Jan od Krzyża

### 1. „Odkryłem przed nim moje plany”

Historia życia św. Jana od Krzyża (1542-1591) jest bardzo krótka — trwało ono tylko 49 lat. Spotkanie ze św. Teresą stało się dla niego przełomem i podzieliło jego życie na dwie części.

Uprzednio egzystencja pochodzącego z Fontiveros niedaleko Avili Jana de Yepes, który później przybierze imię Jana od Krzyża, kierowała się ku ogólnie przyjętym celom. Choć pochodził z rodziny arystokratycznej, poznał jednak prawa rządzące pracą, musiał bowiem walczyć ze skrajnym ubóstwem, w które popadła jego rodzina. Pracował jako krawiec, malarz (zachował się jego słynny szkic Chrystusa ukrzyżowanego) oraz jako pielęgniarz. Studiował u jezuitów, ale potem wstąpił do karmelitów, przybierając imię Jana od św. Macieja. Studiował teologię i filozofię w Salamance i tam zdobył podstawy wykształcenia. W roku 1567 spotkał św. Teresę. Przeżywał wtedy kryzys co do swojej wspólnoty i swego powołania: myślał o wstąpieniu do kartuzów. Św. Teresa odwiodła go od tego i zjednała dla reformy. Powstała między nimi nić wzajemnego zrozumienia. Mimo że Jan należał już prawie do innego pokolenia, zrozumiał sens terezańskiej reformy. W Duruelo, w domu, o który wystarała

się dla niego Teresa, rozpoczął doświadczenie życia karmelitów bosych. Dość szybko także przeciwko niemu (jak wcześniej przeciw Teresie) rozpętali burzę przeciwnicy reformy. Przez dziewięć miesięcy przebywał w więzieniu zakonnym w Toledo. Stworzył tam poemat, który skomentował potem w *Pieśni duchowej*<sup>36</sup>. Po pełnej przygodzie ucieczce z więzienia zaangażował się w utworzenie zreformowanego karmelu. Sprawował również ważne urzędy, które ujawniły jego realizm i jasną świadomość konkretnych problemów.

Dzieła św. Jana od Krzyża mają formę komentarza do wierszy, które sam napisał. *Droga na górę Karmel*, zaplanowana jako komentarz do dwóch strof, przedstawia górę doskonałości, dwie noce i siedem „nicości” (*nada*), które jak zasłona z kolczastego drutu wytyczają szlak w kierunku Boga. *Noc ciemna* kontynuuje ów komentarz do tego samego wiersza, ale snuje już inne rozważania, choć oba te dzieła łączą się ze sobą. *Pieśń duchowa*, zachowana w dwóch wersjach, opowiada przy pomocy pięknych obrazów związanych z miłością oblubieńczą, a zaczerpniętych z Pieśni nad pieśniami, o duchowym doświadczeniu wlanych stanów kontemplacji. *Żywy płomień miłości* to błyskotliwy i pełen ognia opis szczytów życia mistycznego. Do tych głównych dzieł dochodzą jeszcze poezje, *Rady i wskazówki*, *Przeestrogi*, *Mysli* i kilka listów<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Tytuły dzieł Świętego są przytaczane w skrócie, według ich pierwszej litery: *Droga na górę Karmel* D; *Noc ciemna* N; *Pieśń duchowa* P; *Żywy ogień miłości* Ż.

Dzieła: *Obras completas*, opr. J. Vicente Rodriguez, F. Ruiz Salvador, Madrid 1981; *Obras completas* (BAC), Madrid 1982. Ogólny wstęp do dzieł, E. Pacho, *Iniciación a S. Juan de la Cruz*, Burgos 1982. Biografie: Bruno de J. M., *Saint Jean de la Croix*, Paris 1929 (1961); J. de Crosogono, *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid 1946; F. Ruiz Salvador, *Giovanni della Croce*. *Il Santo, gli scritti, il sistema*, Roma 1973; A. Cugno, *San Giovanni della Croce*, Brescia 1981; M. D. Poinset, *Giovanni della Croce. Il cantore della vita mistica*, Assisi 1982. Opracowania: J. Barizi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924 i 1931; G. Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, t.1-3, Paris 1960; Lucien Marie de St. Joseph, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix*, Paris 1968; pr. zbior., *Actualité de St. Jean de la Croix*, Bruges 1970; M. A. Cadrecha y Caparros, *San Juan de la Cruz, una ecle-siologia de amor*, Burgos 1980; R. Hardy, *Fidelity to God in the mystical experience of Fray Juan de la Cruz*, „Eglise et théologie” 11 (Ottawa 1980) 57-75; B. Jimenez Duque, *El amor divino en san Juan de la Cruz*, „Teologia espiritual” 24 (1980), 399-419; E. Pacho, *Síntesis o paradoja? Nueva aproximación al misticismo sanjuanista*, „Eph. carm.” 31 (1980), 261-279; F. Foresti, *Le radici bibliche della Salita del Monte Carmelo in San Giovanni della Croce*, „Carmelus” 28 (1981), 226-255; J. D. Gaitan, *San Juan de la Cruz: un místico ante la muerte*, RESP 40 (1981), 105-118; M. Huot de Longchamp, *La croissance intensive de l'expérience mystique: blessure et brulure chez Jean de la Croix*, „Carmelus” 28 (1981), 16-67; tenże, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, Paris 1981; F. Ruiz Salvador, *Giovanni della Croce*, w: pr. zbior., *La Mística*, opr. E. Ancilli, M. Paparozzi, Roma 1984, 547-597.

Nauczanie Świętego nie zostało skierowane do wszystkich wierzących, lecz tylko „do niektórych osób”<sup>38</sup>, które są zdecydowane, aby osiąść „całkowicie” Boga, lub raczej aby pozwolić się osiąść Jego miłości. Jest to więc doktryna, która nie wyklucza nikogo, ale zakłada posiadanie już pewnych podstaw doskonałości oraz pewien wysiłek ascetyczny pozwalający skupić się i wyeliminować rozproszczenia oraz zdecydować się na wstąpienie na strome zbocza Bożej góry. Powołaniem człowieka jest miłosna komunია z Trójcą Świętą. Dlatego Jan pisze: „O dusze stworzone dla tak wielkich rzeczy i do nich powołane! Co czynicie? Na czym się zatrzymujecie? Jakże są niskie wasze pragnienia i jak nędzne wasze skarby! O nieszczęsna ślepoto oczu waszej duszy! Bo jakże jesteście ślepe na tak wielkie światło i jak jesteście głuche na tak potężne wezwanie!”<sup>39</sup>. Św. Jan, obdarzony jasnością widzenia i oryginalnością, odkrywa fundament życia duchowego w miłosnej przemianie, której dokonuje w nas Trójca Święta. Zjednoczenie dokonuje się nie na zewnątrz człowieka, lecz w jego wnętrzu, poprzez uczestniczenie w Boskim życiu. Dusza przemienia się w trzy Boskie Osoby. Staje się ukształtowana na wzór Boga (*deiforme*), a nawet samym „Bogiem poprzez uczestnictwo”.

## 2. Wiara, nadzieja, miłość

Dialog wymaga komunii. We wzajemnym dialogu między Bogiem a człowiekiem, środkiem i narzędziem pozwalającym wejść we właściwy Bogu wymiar są trzy cnoty teologalne: wiara, nadzieja i miłość. To Bóg wlewa je w serce człowieka i dlatego człowiek może Mu odpowiadać. Trzy władze człowieka: intelekt, pamięć i wola odpowiadają owym trzem cnotom, które są w nie włączone. Cnoty teologalne stanowią środek porozumienia się człowieka z Bogiem i sposób, w jaki Bóg zbliża się do człowieka. Poprzez nie Bóg oczyszcza i jednoczy ze sobą człowieka. dalszym ciągu mówić będziemy, jak rozum ma się udoskonalać w ciemności wiary, pamięć

<sup>38</sup> D, prolog, 9.

<sup>39</sup> P 39, 7.

w próżni nadziei i wola w miłości przez ogołocenie ze wszystkich afektów w drodze do Boga (...), bo powtarzamy, że dusza w tym życiu nie łączy się z Bogiem przez rozumowanie, radowanie się, wyobrażenia czy przez inne jakieś odczuwanie, tylko przez wiarę w stosunku do rozumu, nadzieję w stosunku do pamięci i miłość odnośnie do woli (...). Wspomniane trzy cnoty teologalne czynią próżnię w trzech władzach duszy (wiara sprawia w rozumie ciemność i próżnię pojęć rozumowych; nadzieja sprawia w pamięci opróżnienie z wszelkiego posiadania; miłość sprawia próżnię w woli) i ogołacają z wszelkiego uczucia i radowania się wszystkim, co nie jest Bogiem<sup>40</sup>. Właśnie dlatego że jest ona darem Boga, człowiek nie jest w stanie panować nad tą komunikacją: zbyt wielkie światło sprawia, że musi zamknąć oczy, lub — jak mówi sam Święty — „to nadmierne światło płynące z wiary jest dla duszy ciemnym mrokiem”<sup>41</sup>. W wierze Bóg ukrywa się i objawia. Człowiek może Mu odpowiedzieć tylko przy pomocy wiary<sup>42</sup>. Jest to jednak wiara „ciemna”, prowadzona przez jeszcze nie ukształtowaną miłość.

Nadzieja jest tęsknotą za Bogiem. Wyklucza ona wszelkie posiadanie, „wszelkie bowiem posiadanie przeciwne jest nadziei”<sup>43</sup>. Człowiek powinien poza tym oderwać się w pamięci od przeszłości i rzucić się w przyszłość. Musi zdać sobie sprawę, że Bóg jest „czymś więcej”, że jedność Trzech Boskich Osób jest nieporównywalna do niczego: „Im więcej ogołaca się pamięć z wszelkiej wiedzy i form, tym większą ma dusza nadzieję. Im większą ma nadzieję, tym większe będzie jej uczestnictwo w zjednoczeniu z Bogiem. Im więcej bowiem dusza spodziewa się od Boga, tym więcej osiąga”<sup>44</sup>.

Miłość jest posiadaniem Boga, jest Bogiem, który miłuje w nas; jest tym, co czyni równymi Kochającego i kochanego. „Gdy więc [Bóg] kocha duszę, tym samym wprowadza ją niejako w siebie, równa ją ze sobą, czyli kocha ją w sobie samym tą samą miłością, jaką kocha siebie samego”<sup>45</sup>. Ten „płomień miłości”, którym poprzez

<sup>40</sup> D 6,1-2.

<sup>41</sup> D 3,1.

<sup>42</sup> P 1, lOn.

<sup>43</sup> D 7, 2.

<sup>44</sup> D 7, 2.

P 32, 6. [Mowa oczywiście o miłości wewnątrztrynitarnej - przyp. wyd.].

uczestnictwo obdarza ją Duch Święty, „czuje dusza w sobie nie tylko jako ogień, który ją ogarnął, lecz również jako ogień, który nadto płonie w niej samej i czyni ją płomieniem”<sup>46</sup>. Miłość jest więc motorem postępu i uświęcenia, który zapala się, kiedy człowiek poprzez swoje zainteresowania, uczucia i wyrzeczenia podejmuje decyzje „tylko dla Boga”, będąc w ten sposób „posłusznym pierwszemu przykazaniu, które nie wyłączając z zasięgu Bożej miłości ani człowieka, ani tego, co on posiada, mówi: «Będziesz kochał Pana Boga twego całym swoim sercem, całą swoją duszą i ze wszystkich sił swoich»”<sup>47</sup>.

Człowiek pochwycony przez Bożą miłość najpierw doświadcza radości i gorliwości, które jednak muszą zostać oczyszczone, aby stały się autentyczną miłością. Potem sam przekształca się w miłość. Jego dusza mówi: „Zajęciem moim jest słodycz kochania. Wszystkie zatem moje starania włożyłam w praktykę miłości Bożej”<sup>48</sup>. Taka osoba żyje w Bogu w zadziwieniu określanym jako kontemplacja wlana, w którym poznaje Boga poprzez upodobnienie do Jego natury. Całe jej życie stanowi miłość do Innego. Jest już gotowa oddać „krew swego serca”<sup>49</sup>. Jest to już szczyt: „Skończ już, jeśli to zgodne z Twym pragnieniem, to jest dopełnij już całkowicie zaślubin duchowych ze mną przez uszczęśliwiające widzenie Ciebie!”<sup>50</sup>.

### 3. Plan wejścia na górę Karmel

Podczas gdy Teresa używa symboliki stopniowego odkrywania twierdzy wewnętrznej, Jan od Krzyża opisuje proces oczyszczenia jako wstępowanie na górę Karmel. U podstaw swoich pism umieszcza wstęp mówiący o sensie tego wstępowania: „By dojść do smakowania wszystkiego,/ w niczym nie chciej czegokolwiek smakować. / By dojść do posiadania wszystkiego,/ w niczym nie chciej czego-

<sup>46</sup> Ż 1, 3.

<sup>47</sup> N 11, 3.

<sup>48</sup> P 28, 8.

<sup>49</sup> N 2, 8.

<sup>50</sup> Ż 1, 27.

kolwiek posiadać. / By dojść do tego, byś był wszystkim,/ w niczym nie chcesz być kimkolwiek”<sup>51</sup>. Przed człowiekiem otwierają się trzy ścieżki pnące się na górę. Po prawej stronie biegnie ścieżka tych, którzy kochają dobra ziemskie, po lewej rozpoczyna się ścieżka tych, którzy wolą dobra niebieskie. Żadna z tych dwóch dróg nie prowadzi do Boga. Dlatego Święty w środku zaznacza drogę najprostszą i zarazem najtrudniejszą: drogę *nada*—niczego. Aby dotrzeć do *Todo* — Wszystkiego, konieczny jest proces absolutnego ogołocenia. Do doskonałości dochodzi się proporcjonalnie do stopniowego opróżniania się z siebie samego. „Bóg unosi się jak słońce nad duszami — pisze Święty — „by się im udzielić”. Jedynie jeżeli dusza zdoła uwolnić się od własnego „ja”, przyjmie Boskiego Gościa, który „wejdzie do duszy ogołoconej i napełni ją Boskimi skarbami”<sup>52</sup>.

Ta droga poprzez kolczaste ukłucia „niczego” nie jest niczym innym, jak paschalną drogą śmierci i zmartwychwstania. Unicestwienie jest powołaniem do życia dla Tego, który jest „Wszystkim”. Nie jest ono masochizmem, lecz wartością pozytywną, ponieważ tylko wtedy, kiedy dusza oczekuje i „wśród ogołocenia i próżni trwa w nadziei”, „dobro jej przyjść nie omieszka”<sup>53</sup>. To „całkowite wyzbycie się wszelkiej rzeczy stworzonej”<sup>54</sup> wymaga samotności, wewnętrznego milczenia wyobraźni, namiętności, słów i inteligencji, tj. całkowitego ubóstwa duchowego — tego samego, w które przyobleka się Bóg, gdy przychodzi do człowieka<sup>55</sup>.

#### 4. Przez „noc ciemną” ku zmartwychwstaniu

Jak już zauważyliśmy, św. Jan od Krzyża nie kieruje swoich pism do początkujących, którzy bywają skłonni cofać się, napotkawszy jakiegokolwiek trudności. Plan Boży przez niego opisany jest otwarty dla tych, którzy są gotowi oderwać się od jakiegokolwiek przy-

<sup>51</sup> D 13,11.

<sup>52</sup> Ż 3,46-47.

<sup>53</sup> D 3, 6.

<sup>54</sup> Ż 3,46.

<sup>55</sup> P 35, 3.



wiązania do grzechu powszedniego i pragną zostać oczyszczeni aż do najgłębszych pokładów istnienia.

Asceza ducha zawiera pięć faz. Początek to etap radosnego podążania, kiedy osoba angażuje się aktywnie w oczyszczenie i w modlitwę. Bóg przyciąga ją swoimi darami<sup>56</sup>, którymi dusza się cieszy. Stopniowo jednak Bóg zaczyna odmawiać jej swoich łask, nie chce bowiem, aby człowiek był pobudzony do duchowego postępu tylko przez radość z darów. Wola musi nauczyć się powściągać użycie zmysłów, przewyciężyć namiętności i sprzeciwić się swoim egoistycznym tendencjom.

W tym momencie rozpoczyna się kryzys, „zaciemnienie”, „noc zmysłów”, o której tak pisze Święty: „Przez noc zmysłów rozumie się ich uwolnienie i oczyszczenie ze zmysłowych pożądań odnośnie do wszelkich rzeczy zewnętrznych na świecie. Bo tak jak noc to nic innego jak tylko brak światła, a w następstwie tego brak wszelkich przedmiotów, które by można widzieć za pośrednictwem światła, w braku zaś jego władze wzrokowe pozostają beczynne, tak również nocą dla duszy można nazwać umartwienie pożądań. Gdy bowiem dusza wyzbywa się upodobania w pożądaniu jakichkolwiek rzeczy, zostaje jakby w ciemności i bez niczego. I tak jak władza wzroku za pośrednictwem światła niejako żywi się i nasycza przedmiotami, a z braku światła nic nie widzi, tak również za pośrednictwem pożądania żywi się i nasycza tymi wszystkimi przedmiotami, których może kosztować swymi władzami. Z chwilą zaś zagaszenia tego pożądania, lub, by się lepiej wyrazić, z chwilą umartwienia go, dusza przestaje nasyczać się upodobaniem w tych rzeczach i pozostaje pod względem pożądania w ciemności i bez niczego (...). Tak więc dusza, która wyzbyła się upodobania w rzeczach zewnętrznych, umartwiwszy swe pożądanie, jest jakby w nocnych ciemnościach. Ciemności te to nic innego niż próżnia, która w niej powstaje po wyzbyciu się wszystkich rzeczy. Dlatego to ogołocenie nazywamy nocą dla duszy, bo nie ma tu mowy o rzeczywiście braku rzeczy; sam ich brak bowiem jako taki nie ogołaca duszy, jeśli ona w dalszym ciągu ich pożąda. Wyzbycie się upodobań i pożądania rzeczy tego świata czyni duszę swobodną i ogołoconą, choćby wiele posia-

<sup>56</sup> N 1, 2.

dała”<sup>57</sup>. Jan od Krzyża nie jest jednak manichejczykiem: „Same rzeczy tego świata duszy nie zajmują i szkody jej nie wyrządzają, gdyż same w nią nie wnikają, lecz szkodzi pragnienie ich i pożądanie, które w niej trwa”<sup>58</sup>.

Doświadczenie nocy jest bolesne — przypomina odrywanie bandaża, który przrósł do skóry. Dusza doświadcza niemożności modlitwy, przeżywa głęboką oschłość w miłości i wierze, zanurzonych w najbardziej nieprzeniknionej ciemności; człowiek lęka się, że się oddała od Boga. Aby dodać mu otuchy, Święty przedstawia trzy rady: 1) jeśli nie znajduje smaku w rzeczach Bożych, nie powinien także smakować w rzeczach stworzonych; 2) jeżeli nawet pamięć o Bogu staje się trudna, to wola powinna mimo to pozostać stanowcza i nieugięta; 3) jeżeli modlący się nie potrafi już medytować z użyciem wyobraźni, Bóg porozumiewa się z nim za pośrednictwem „czystego ducha”<sup>59</sup>. Po zmaganiach nocy przychodzi okres większej już dojrzałości, posiadania samego siebie. Człowiek zna już siebie i Boga, jest posłuszny i pokorny, oczyszcza „duchowe zmysły”, zdobywa wolność ducha i nie działa już z powodu upodobania do swoich dzieł, lecz tylko po to, „aby Bóg był zadowolony”<sup>60</sup>.

Nowy i jeszcze bardziej rozdzierający konflikt zaczyna się w sercu człowieka, kiedy dosięgnie go druga noc, „noc ducha”. Ta noc jest „straszliwa”, z jednej strony bowiem dusza jest wprost pochłonięta kontemplacją, a z drugiej strony dostrzega w dramatyczny sposób szczególnego rodzaju ciężar swego człowieczeństwa. Jest to godzina prawdy. Rodzi się w niej nowy człowiek, który sięga Bożego świata, dosięga szczytów, gdzie „nie ma już drogi, ponieważ dla człowieka sprawiedliwego nie ma prawa; on sam jest prawem dla siebie”.

<sup>57</sup> D 3,1-4.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> N 9, 8.

<sup>60</sup> N 13,11-12.

## 5. Fazy modlitwy

Jan nie rozwija w sposób szczególny tematu medytacji, której przedmiotem byłby Jezus Chrystus, chociaż słowa z *Drogi na górę Karmel* — „Spójrzij na mego Syna”<sup>61</sup> — są dla niego poleceniem Ojca. Podobnie jak św. Teresa, nie pomija on Chrystusa: „Niechaj ci wystarcza Chrystus Ukrzyżowany — radzi w jednym z listów — z Nim cierp i odpoczywaj, a przez to wyzujesz się ze wszystkich ciężarów zewnętrznych i wewnętrznych”<sup>62</sup>. Wierność medytacji prowadzi w dalszych etapach do jej zaniechania i pozostawiania w stanie „miłosnej uwagi skierowanej na Jezusa”<sup>63</sup>. Wtedy już lektura i rozumowanie są zbędne. Dusza znajduje się jakby w miejscu ciszy, oczarowana bezpośrednią relacją z Bogiem właściwą dla kontemplacji „czynnej”<sup>64</sup>.

Aby skłonić duszę do dalszego postępu, Bóg zsyła na nią drugą noc: „noc ducha”. Poprzez wiarę oczyszcza ona umysł, tak aby znał tylko i wyłącznie Boga; poprzez nadzieję oczyszcza pamięć, tak aby pragnęła tylko Boga; oczyszcza wolę, aby dusza kochała tylko Boga. Konieczne jest to oczyszczenie, ponieważ między Bogiem a człowiekiem istnieje ogromna przepaść. „Dlatego też jest niemożliwe, by rozum mógł pojąć Boga za pośrednictwem stworzeń (...), gdyż nie ma między nimi a Bogiem żadnej proporcji czy podobieństwa”<sup>65</sup>. Byłoby absurdem próbować przebyć ten dystans, budując wieżę Babel z ziemi do nieba. Cnoty teologalne są jedynymi czynnikami, które są w stanie podnieść ku nieskończoności członko trzech władz duszy. Jednak cnoty te, ponieważ zostały wcielone w człowieczeństwo, muszą się oczyszczać. Człowiek, tak jak Abraham, musi opuścić swoją ziemię, aby wejść do ziemi obiecanej. Rozumowanie przygasa i ustępuje miejsca poznaniu „czystej wiary”, która jest nowym spojrzeniem na stworzenie: „Mój Ukochany jest jak gór wyżyny, / Jak samotne doliny wśród gajów tonące. / Jak wyspy osobliwe, / Jak potoki rozgłośnie szumiące, / Jak tchnienie wiatru miłośnie wiejące”<sup>66</sup>. Człowiek osiąga pokój Edenu, odnajduje

<sup>61</sup> D 22, 6.

<sup>62</sup> *Zasady miłości*, 13.

<sup>63</sup> D 14, 2.

Błąd autora — powinno być „kontemplacji biernej” (przyp. wyd.).

<sup>65</sup> D 8, 3.

<sup>66</sup> P, strofa 14.

ponownie utracony Raj. Pojednany z Bogiem, jedna w sobie wszystko: „Moje są niebiosy i ziemia jest moja, moje są narody, sprawiedliwi i grzesznicy. Aniołowie są moi i Matka Boża, wszystkie rzeczy są moje. Sam Bóg jest mój i dla mnie, ponieważ Chrystus jest mój i cały dla mnie!”<sup>67</sup>.

W sferze nadziei oczyszczenie musi być radykalne. Osoba duchowa musi z archiwum swojej pamięci wymazać wszystkie rzeczy, które „słyszysz, widzisz, węża, smakuje lub dotyka”<sup>68</sup>. Tylko wtedy, kiedy pamięć milczy, przychodzi Oblubieniec, choć dusza „nie będzie rozumiała, jak to się stało, i nie będzie w tym współdziałała”<sup>69</sup>.

Noc ducha, kiedy w końcu przenika wolę, czyni człowieka zdolnym do kochania Boga dla Niego samego tą samą miłością, jaką Bóg kocha ludzi. Dusza, mając oczy pełne Boga, wykrzykuje: „O nocy, coś prowadziła, / Nocy miłsza nad jutrznię różaną! / O nocy, coś zjednoczyła / Miłego z ukochaną, / Ukochaną w Miłego przemienioną!”<sup>70</sup>.

Przeżycie tej nocy nie jest łatwe; jest „okropne” i „przerażające”<sup>71</sup>. Każdy, kto go doświadcza, przebywa je na swój własny sposób. Dochodzi się nawet czasem do „ducha bluźnierczego”. Wydaje się, że zniknęły wszelkie ślady Boga. Bóg stopniowo wprowadza duszę w bierną kontemplację Jego miłości. Istnieje też czas prawdziwej „kontemplacji ciemnej”, która niesie ze sobą absolutną pustkę. To prawdziwa klęska: człowiek nie jest wtedy w stanie ani modlić się, ani spełniać swoich obowiązków<sup>72</sup>, stanowi ona jednak preludium prawdziwego spotkania z Bogiem. Absolutne ubóstwo ducha jest posagiem umożliwiającym prawdziwe przemienienie.

<sup>67</sup> *Słowa światła i miłości*.

<sup>68</sup> D 2,14.

<sup>69</sup> D 3, 5n.

<sup>70</sup> N, strofa 5.

<sup>71</sup> N 8, 2.

<sup>72</sup> N 8,1.

## 6. Lot ku Bogu

Jedynie symbolika oblubieńcza jest w stanie stworzyć kategorie, które mogą wyrazić, pomimo wszelkich ograniczeń analogii, głębię duchowej doktryny św. Jana od Krzyża. Dusza jest już cała zakochana w Bogu. Doświadcza „rany miłości”. Jest to tak silne doświadczenie, że kiedy zaczyna dotykać ją ukrycie się Boga, wykrzykuje tak jak Aniela z Foligno: „Gdzie się ukryłeś, / Umiłowany, i mnieś wśród jęków zostawił? / Uciekłeś jako jelen, / Gdyś mnie wpierw zranił, / Biegłam za Tobą z płaczem, a Tyś się oddalił”<sup>73</sup>. Miłość staje się szaleństwem. Poszukiwanie ukochanego pochtania całkowicie. Bóg ukrywa się, a potem objawia się poprzez „dotknięcie najwyższego poznania Boskości”. Rodzi się wtedy pragnienie, aby umrzeć z miłości<sup>74</sup>. Nie wystarcza już „dotknięcie”. Tylko Bóg wystarczy, i dusza prosi: „Ach! I któż uleczyć mnie może?! / Ukaż mi się już prawdziwie, bez cienia! / I nie chciej więcej wysyłać już do mnie / Tylko zwiastunów, / Którzy nie zaspokoją mojego pragnienia”<sup>75</sup>. Jest to wstęp do duchowego małżeństwa, które zostaje zrealizowane za pośrednictwem ognia Ducha Świętego. „Tak” powiedziane przez człowieka Bogu jest „tak” powiedzianym przez Boga człowiekowi. Zaczyna się zjednoczenie przemieniające. W odróżnieniu od ludzkiego małżeństwa zachodzi tu całkowite przemienienie w Boga: „Albowiem dusza, będąc złączona w jedno z Nim, w pewnym znaczeniu jest Bogiem przez uczestnictwo. I chociaż to nie jest tak doskonałe jak w przyszłym życiu, jest jednak jakby cieniem Boga. Takim więc sposobem dusza, będąc cieniem Boga przez to substancjalne przeobrażenie, czyni w Bogu i przez Boga to, co On sam przez siebie działa w niej”<sup>76</sup>. Doświadczenie tego stanu pozwala powiedzieć za św. Pawłem: „Już nie ja żyję, lecz Chrystus żyje we mnie”. Dusza żyje już wewnątrz Trójcy Świętej i zostaje „przebóstwiona” (*deiforme*); staje się Bogiem „poprzez uczestnictwo”. Jest więc w stanie spełniać „swoje akty pojmowania, poznania i miłości w Trójcy

<sup>73</sup> C strofa 1 (oblubienica).

<sup>74</sup> C 7, 4.

<sup>75</sup> Tamże, 6.

<sup>76</sup> Ż 78.

Świętej i pospołu z Nią jak sama Trójca Święta”<sup>77</sup>. Modlitwa staje się przenikniętą światłem i ekstazą, rozpaloną na wskroś Bożą miłością. Jest to chwila zjednoczenia przemieniającego. Człowiek, jak kawałek drewna, zostaje rzucony w ogień i staje się rozżarzoną żywym płomieniem, częścią ognia<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> P 39, 4.

<sup>78</sup> Ż, prolog, 3.

# **CZĘŚĆ III**

**Luigi Mezzadri**

**APOGEUM ODNOWY KOŚCIOŁA  
(1598-1699)**

# ROZDZIAŁ 1

## Narzędzia reformy

### 1. Wprowadzenie

Jeżeli w części pierwszej możliwe było rozpocząć od precyzyjnej daty, to trudno byłoby wyznaczyć jakiś moment czy fakt wystarczająco znaczący na określenie punktu zwrotnego (*turning point*) między XVI i XVII wiekiem.

Dla historii duchowości we Francji i w Hiszpanii znaczący może być rok 1598 — rok śmierci Filipa w Eskuriale, jak również rok edyktu z Nantes. Odejście króla, protektora reformy terezańskiej, zbiega się z końcem hiszpańskiej hegemonii politycznej. Wydaje się to dziwne, ale wtedy również twórczość duchowa środowiska iberyjskiego zaczyna zanikać. Początek wieku XVII w Hiszpanii jest bezbarwny, niezbyt oryginalny, pełen powtórek.

Edykt z Nantes otwiera nowe możliwości dla Francji. Walczące strony — katolicy i hugenoci — musiały zrezygnować z argumentów siły. Religia nie mogła już być narzucana czy rozpowszechniana za pomocą militarnej potęgi. Wydawało się, że ścisłe przymierze między tronem a ołtarzem zaczyna się łamać. Po raz pierwszy



w czasach nowożytnych<sup>1</sup> różne wyznania miały równie silną armię na tym samym terenie i żadne z nich nie cieszyło się szczególnymi przywilejami. W ciągu następnych lat dokonywała się nadzwyczajna odnowa i wyzwalała się intensywna, nieoczekiwana witalność. Konstelacja wybitnych duchowych osobowości rozświetlała wiek zwany słusznie w dziejach Francji „wielkim wiekiem”.

Inna była sytuacja we Włoszech, czy raczej w państwach włoskich. W środkowej części półwyspu panował głęboki kryzys polityczny, demograficzny (ludność zmniejszyła się o dwa miliony w ciągu półwiecza), a także kulturalny. Croce tak scharakteryzował tę sytuację: „Ortodoksja panowała bez przeszkód i nie było konieczne zapalenie wielu stosów, jak to się działo w pierwszej połowie XVI wieku. Jednak miała ona charakter konserwatywny i w gruncie rzeczy nieśmiały; nie była pełnym wigoru wzrastaniem w wierze, ale raczej wewnętrzną, chociaż utajoną, słabością, która obawiała się wolnej dyskusji, lękała się o siebie, o to, że może trzeba będzie uświadomić sobie zbyt wyraźnie własne racje. Stąd brał się brak skuteczności w inspirowaniu spekulatywnych przemyśleń, brak śmiałych koncepcji w praktycznych innowacjach i w łączeniu postanowień z działaniem. I chociaż Kościół katolicki został zreformowany pod względem dyscypliny kleru, zgromadzeń zakonnych i nauczania, starając się w swoich reformach uwzględniać nawet idee przeciwników, to jednak był on zamknięty na pewien wymiar duszpasterski — nie umiał doprowadzić dusz do osobistego spotkania z Bogiem i pokornego przyjmowania Bożej łaski. Najlepsze racje reformy nie zostały pogłębione, a nauczanie Kościoła przybrało charakter powierzchowny i legal i styczny, czemu w szczególny sposób nadawał kształt jezuitów”<sup>2</sup>. Ostatnio nazwano kontrreformację „genialnie skalkulowanym i kontrolowanym regresem”<sup>3</sup>.

Jednak patrząc bez uprzedzeń, nie możemy nie zauważyć, iż XVII wiek to czas, kiedy reforma trydencka utwierdziła się we Francji i umocniona została także we Włoszech. Była to reforma insty-

<sup>1</sup> Sytuacja w Niemczech była inna: tam nastąpiło rozdzielenie „stref wpływów” (przyp. wyd.).

<sup>2</sup> B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia. Pensiero, Poesia e letteratura. Vita morale*, Bari 1929, 483.

C. Ginzburg, *Folklore, magia, religione*, w: *Storia d'Italia*, t. I: *I caratteri originali*, Torino 1972, 657.

tuczonalna, ale wiązało się z nią także intensywne życie duchowe. „Dusza jest cała pochłonięta przyprawiającym aż o zawroty głowy pragnieniem nieskończoności w obliczu jaskrawo realistycznych przedstawień cierpień Chrystusa, tych cierpień, za których przyczynę uznawała własne grzechy. Od Soboru Trydenckiego aż do baroku zmniejsza się zainteresowanie problemami dogmatycznymi, a wzrastają pragnienia duchowe, aż do paradoksu, do przesady, do stanu gwałtownej, wręcz szalonej miłości”<sup>4</sup>. Poza obfitością powstających tekstów istnieje także żywe doświadczenie ludzi Bożych, którzy sprawiają, że tematami duchowymi zaczynają się interesować szerokie kręgi różnych warstw społecznych, od salonów po stany najniższe.

Jeżeli lata pierwszej generacji po Soborze Trydenckim służyły położeniu podstaw odnowy Kościoła, to w pierwszej połowie XVII wieku zastosowano i ulepszono narzędzia tej odnowy

## 2. Seminarium

Nowym i najważniejszym działaniem związanym ze zmianami posoborowymi było zakładanie seminariów<sup>5</sup>. Wcześniej kleru nie formowano w specjalnych szkołach. Większość księży uczyła się wykonywania funkcji kapłańskich od innych księży. Minimalny wymagany od kapłanów poziom wiedzy intelektualnej był bardzo niski. Wystarczyło umieć trochę czytać po łacinie, znać podstawowe zasady moralne, katechizm, ceremonie i śpiewy. Przy przyjmowaniu do zakonów prawie nie istniała jakakolwiek selekcja. Wstępował ten, kto chciał. Wielu angażowało się potem w zdobywanie *beneficium*; bardzo niewielu przejmowało się *officium*. Istnieli liczni „księża od

<sup>3</sup> G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, t. II: *Dal concilio di Trento ai nostri giorni*, Milano 1978, 81.

*Seminaria ecclesiae catholicae*, Città del Vaticano 1963. Prace bardziej szczegółowe: G. Pelliccia, *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI*, Roma 1946; R. Garcia Villoslada, *Storia del Colimo romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma 1954; A. Kimoldi, *Le istituzioni di San Carlo Boiromeo per il clero diocesano milanese*, „La scuola cattolica” 93 (1965), 427-58 oraz roczniki „Humilitas”. W odniesieniu do Francji: A. Degret, *Histoire des séminaires en France jusqu'à la Révolution*, t.1-2, Paris 1912.

mszy” i bardzo nieliczni „księża od spowiedzi”, czyli tacy, którzy byliby w stanie odpowiedzieć na potrzeby wiernych.

Sobór w Trydencie dekretem *Cum adolescentium aetas*<sup>6</sup> nie zamierzał narzucać żadnego modelu czy formuły. Niezliczone były więc możliwości realizacji tego dekretu. Ustaliły się w praktyce trzy formuły (typy):

- seminarium-konwikt,
- seminarium-kolegium,
- seminarium parafialne.

Na przykład we Włoszech w XVI wieku zostało założonych 128 seminariów, a następne 70 powstało w XVII wieku. Były to najczęściej proste konwikty. Alumni - większość z nich pobierała stypendia, inni musieli płacić za utrzymanie — uczęszczali na kursy przygotowujące do święceń w szkołach publicznych i w kolegiach.

Św. Karol Boromeusz zaproponował skuteczną metodę formacji kapłańskiej w *Institutiones ad universum Seminarii regimen pertinentes*<sup>7</sup>. Działanie edukacyjne wyrażało się w dwóch punktach: prawości i doktryny. Nie były one jednak traktowane na równi: „Ponieważ bardziej konieczna jest prawość niż doktryna, toteż w uzyskanie tej pierwszej seminarzyści powinni wkładać więcej starania. Nabywanie cnót zależy bowiem bardziej od wytrwałego wysiłku każdego z nich niż od sumienności rektorów i nauczycieli”. Nie zanedbywano też kultury, przeciwnie, doceniano jej rolę w funkcji apostołstwa. Ten, kto nie osiągał wystarczającego poziomu w czasie studiów, miał być wydalony z seminarium, które „nie po to powstało, aby kształciło prostych kapłanów użytecznych tylko dla siebie samych”<sup>8</sup>.

Kursy rozpoczynano od przedmiotów humanistycznych, aby potem przejść do filozofii i teologii. Przedmioty, których uczono, to Pismo Święte, retoryka kościelna, elementy teologii moralnej (w wersji kazuistycznej) i śpiew. Dyscyplinę utrzymywali rektor i wicerektor, *praefecti disciplinae* oraz alumni wyższych klas pełniący rolę stróżów dyscypliny i porządku pośród swoich młodszych kolegów.

<sup>6</sup> Sesja XXIII, rozdz. 18: *Condliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, 750-53.

<sup>7</sup> *Ada Ecclesiae mediolanensis*, Mediolani 1599, 497-69.

<sup>8</sup> Tamże, 965, 948.

Seminarium parafialne zostało założone przez Adriana Bourdoise (1584-1655), który wychodził z założenia, że „tym, co formuje dobrego kapucyna czy dobrego jezuitę, jest dobry nowicjat”<sup>9</sup>. Otóż seminarium parafialne miało być takim właśnie nowicjatem dla księży. A ponieważ specyfiką księży jest służba w parafii, właśnie na terenie parafii najlepiej ich kształcić. W Saint-Nicolas-du-Chardonnet w Paryżu rozpoczął on eksperyment podjęty potem także w innych miastach Francji.

Większy sukces niż idea Bourdoise’a osiągnęła formuła seminariów „wyższych”, w których oddzielono starszych kandydatów od młodszych. J.-J. Olier, C. de Condren, Wincenty a Paulo i Jan Eudes angażowali się w zakładanie seminariów-kolegiów dostosowanych odpowiednio do sytuacji we Francji. Istniały poza tym, także we Francji, dwa rodzaje formacji: formacja oparta na wzorach sulpicjańskich, która miała kształtować elitę, oraz formacja oparta na propozycjach św. Wincentego, skierowana raczej ku przygotowywaniu duszpasterzy.

Dzięki seminariom narodził się nowy model księdza. Seminarium miało być *domus apostolica*. W rzeczywistości ewolucja seminariów przyczyniła się do ograniczenia kontaktów kleryków ze środowiskiem zewnętrznym. Tam gdzie seminaria funkcjonowały dobrze, kler był bardziej wykształcony, pobożny i pełen cnót. Czasem jednak te pozytywne rezultaty przyczyniały się do osłabienia jego kontaktów z ludem.

### 3. Przepowiadanie misyjne

Misje ludowe narodziły się w klimacie kontrreformacji jako element zbiorowej odnowy religijnej<sup>10</sup>. Były one formą przepowiadania, która stanowiła syntezę ćwiczeń duchowych, katechezy doktrynalnej i moralnej oraz praktyki modlitwy i pokuty. U początków tej

<sup>9</sup> J. Leflon, *M. Olier et la fondation des séminaires sulpiciens*, „Etudes” 90 (1957), 205.

<sup>10</sup> Na temat misji: B. Peyrous, *Missions paroissiales*, „Catholicisme” 9 (1980), 401-431; pr. zbior., *Missioni al popolo per gli anni '80*, Roma 1981; L. Mezzadri, *Missioni e predicazione popolare*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 7 (1983), 563-572.

inicjatywy znajdujemy jezuitów, kapucynów oraz św. Karola Boromeusza, który w tym właśnie celu założył Zgromadzenie Oblatów Św. Ambrożego. Szczególnie w XVII wieku misje miały ogromne powodzenie. Istniały dwa typy misji: pokutna i katechetyczna. Pierwszy typ rozwijał się przede wszystkim w krajach łacińskich, chociaż później katecheza i praktyki pokutne przeplatały się. Misja trwała od kilku dni do tygodnia i zawierała przeważnie poranne nauczanie, Mszę św. i wprowadzenie do medytacji; wieczorem, kiedy wierni wrócili z pracy, miał miejsce wykład tzw. wielkiego katechizmu i główne przepowiadanie, podczas którego, podobnie jak w czasie procesji, wiele osób nosiło krzyże, sznury, korony cierniowe. Kaznodzieje posługiwali się elementami scenicznymi, jak np. odpowiednim tonem głosu, demonstrowaniem trupich czaszek oraz przypominaniem o śmierci. Chociaż obszerna i istotna, była to tylko negatywna część przepowiadania. Druga część misji zawierała tematy dotyczące chwały i radości. Właśnie wtedy przygotowywano ludzi do wewnętrznej odnowy i do oczyszczenia sumień poprzez spowiedź generalną i wzajemne przebaczenie wykroczeń. Był to moment kulminacyjny. Ludzie w kościele obejmowali się. Relacje z misji opowiadały o wdowach i dzieciach, które spontanicznie przebaczały zabójcom swoich bliskich. Rodziny podzielone przez wieloletnie nienawiści czuły potrzebę pojednania. Często skłócone strony, pragnąc, aby pojednanie było definitywne, poświadczaly je pisemnie u notariusza.

Pośród protagonistów kampanii misyjnych wspomnijmy o jezuitach. Preferowali oni tzw. misje centralne, tj. organizowane w jednej parafii, do której przybywali wierni z okolicznych wiosek. Misje trwały na ogół od 8 do 10 dni. Wyróżniającymi się misjonarzami jezuitami byli: Paweł Segneri senior (+1694), Fulvio Fontana (+1723), Antoni Tommasini (+1717), Paweł Segneri junior (+1713) i bł. Antoni Baldinucci (+1717).

Należy wspomnieć jeszcze o formie misji nieustannych w Rzymie, które odbywały się w latach 1609-1870 w oratorium Caravita. Misja była prowadzona w każdą niedzielę, co miesiąc przenosząc się do jednego z 12 wybranych kościołów Wiecznego Miasta.

Pośród kapucynów, którzy stosowali metodę dialogu między mądrym (odgrywał go misjonarz) a ignorantem (grzesznikiem),

wspomnijmy o błogosławionym Tomaszu z Cori (+1729), św. Józefie z Leonessy (+1612), apostołe Kalabrii błogosławionym Angelo z Acri (+1739) oraz czcigodnych Antonim z Olivadi (+1720) i Dominiku z Orvieto (+1738). Najwspanialszym rozkwitem cieszyły się misje w środowisku neapolitańskim. Przede wszystkim jezuita zachęcali lokalny kler, aby się w nie włączał. Jezuita Franciszek Pavone (+1637) założył dla księży Konferencję Misji Apostolskich, zaś Sansone Carnevale Kongregację Misji Apostolskich. Karol Carafa (+1633) założył Zgromadzenie Pobożnych pracowników (Pii Operai), a Antoni Torres — Kongregację Księży Świeckich od Czystości (Congregazione dei Preti Secolari della Purità).

We Francji występowały dwa zjawiska, które zaznaczały się także we Włoszech: kampanie misyjne wielkich zakonów, szczególnie jezuitów i kapucynów, oraz narodziny wielu zgromadzeń misjonarskich.

Pośród jezuitów zaznaczył się Michał Le Nobletz (+1652), który często używał tablic ilustrujących podstawowe prawdy wiary, sakramenty i cnoty chrześcijańskie. Angażował on do pomocy świeckie osoby, które poza tym, że uczyły katechizmu, to wtopione w tłum wiernych zadawały kaznodziei pytania. Błogosławiony Julian Maunoir (+1683) wprowadził odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych. Jednym z największych kaznodziejów w historii misji był kapucyn Honorat z Cannes (+1694). Niezmordowanie wędrował on przez prowincje całej Francji. Miał zwyczaj brać do ręki czaszkę przykrytą czapką (czasem biretem sędziego lub księdza, hełmem żołnierza czy też czepkiem damy), z którą rozpoczynał odpowiedni dialog, wzbudzając żywe emocje u słuchających.

W swoim czasie będziemy jeszcze mówić o księżach misjonarzach, o eudystach, sulpicjanach i o Oratorium Berulle'a, ale już teraz wspomnijmy o tym, że we Francji symptomatyczne było powstawanie licznych grup lub stowarzyszeń księży diecezjalnych, którzy poświęcali się misjom.

#### 4. Duchowość ambon

Forma przepowiadania najbardziej znana i najpełniej opracowana to działalność wielkich siedemnastowiecznych mówców. Podczas wielkiego postu i ważnych uroczystości ambony wielkich kościołów stawały się centrum uwagi dla całej ludności, również tej należącej do „wielkiego świata”. Wobec publiczności, która tłoczyła się jak na przedstawieniu, kaznodzieja spełniał ważną rolę nauczyciela wiary i animatora duchowości.

Naukowcy zajmujący się historią przepowiadania<sup>11</sup> słusznie dokonali podziału XVII wieku na dwa okresy. W pierwszej połowie stulecia triumfowało przepowiadanie o charakterze bardziej barokowym, pełne patosu. Mówcy uciekali się do „świętych historyjek”, tj. do metafor z dziedziny nauki, natury czy mitologii, które nie tyle służyły nawróceniu, co zadziwieniu słuchających. Dlatego w pewnym pamiętniku czytamy: „Wraz z karnawałem skończyły się komedie w prywatnych domach i salach, a zaczęły się na kościelnych ambonach, ograniczając święte przepowiadanie do ostentacji i działalności, która bardzo mały przynosi owoc”<sup>12</sup>. Można znaleźć próbki takiej praktyki, przeglądając odnośne materiały, a przede wszystkim czytając zbiór siedemnastowiecznych modlitw kapucyna Emanuela Orchiego (+1649) lub też jezuitę Alojzego Giuglarisa (+1653). „Gdy zagrział drugi grzmot, rozległ się głos trąby głośny na cały świat i zabrzmiał władczy głos Chrystusa Sędziego: «Powstańcie umarli, przyjdźcie na sąd!» (*Surgite mortui, venite ad iudicium*). Hej, umarli, umarli, wszyscy na sąd! Odgłos tego Boskiego wołania dotarł do ciemnych zakamarków i grobów w jednej chwili, w mgnieniu oka. Dalej natychmiast zstępują z nieba i wychodzą z piekła wszystkie dusze, stając w doskonałym porządku przed aniołami, którzy mają za zadanie zagnieść z mąki popiołów i wody zepsucia ciasto ciał; i oto każdy bez użycia nasienia, bez pieca

<sup>11</sup> F. Zanotto, *Storia della predicazione nei secoli della letteratura italiana*, Modena 1899; S. Vento, *Le condizioni dell'oratoria sacra del seicento. Ricerche e critica*, Milano 1916; E. Santini, *L'eloquenza italiana dal concilio di Trento ai nostri giorni. Gli oratori sacri*, Milano 1923; tenże, *Precisazioni e aggiunte sulla sacra predicazione nel secolo XVII*, Firenze 1961; R. Rusconi, *Predicatori e predicazione (secoli XI-XVIII)*, w: *Storia d'Italia* 4, Torino 1981, 949-1035.

<sup>12</sup> T. Amayden, cyt. w: P. Carlini, *Francesco Maria Casini (1648-1719). Un restauratore dell'oratoria italiana*, Roma 1969, 122.

matczynego łona i bez zaru naturalnego ciepła poddaje się potrzebnej przeróbce i pieczeniu tkanki ciał i szpiku, powłoki skóry i ścięgien oraz produkowaniu ciastek z chrząstek i kości<sup>13</sup>. To są słowa nauczyciela wiary — ojca Orchiego. Autor bawi się przymiotnikami, sprawia, że przed oczyma słuchaczy tańczą obrazy, zadziwia, może przeraża, ale nie przekazuje słowa Bożego. Ambona staje się teatrem. Kościoły wypełniają się, ale lud Boży nie nawraca się.

W drugiej połowie wieku nastąpiła jednak zbawcza reakcja. Głównymi promotorami tej zmiany byli jezuita Paweł Segneri senior (+1694) oraz kapucyn Franciszek Maria Casini (+1719).

Segneri, publikując swoją pracę *Quaresimale*, zaproponował klucz do lektury swoich kazań w taki oto sposób: „Postanowiłem udowodnić za każdym razem prawdę nie tylko chrześcijańską, lecz i praktyczną; i to prawdziwie ją udowodnić<sup>14</sup>. W odróżnieniu od wielu kaznodziejów, którzy nie czynią nic innego, jak tylko „wzbudzają zadziwienie ludu”, Segneri jest przekonany, że służba słowu powinna stawiać w centrum „Chrystusa w Jego Ewangelii”. Kaznodzieja nie powinien starać się „schlebiać audytorium, lecz je szanować”. Właśnie dlatego treść kazania powinna być przemyślana z rygorystyczną surowością. Wyrzucono świeckie, nieużyteczne argumenty i ciekawostki. Dogmat i apologetyka zostały umieszczone na drugim planie, by podkreślić dobitnie nauczanie dotyczące moralności.

Z punktu widzenia duchowości zauważa się u niego ciekawy splot tematów bardzo użytecznych w procesie wychowywania do doświadczenia Boga.

Bóg jest Ojcem, Ojcem bardziej niż ktokolwiek inny. Używa wszelkich środków, aby nas zbawić. Jest bardziej skłonny do przebaczenia niż do karania; choć obrażany przez ludzi, pierwszy pragnie pojednania. Jest dyskretny w odkrywaniu naszych defektów, a kiedy je uznajemy, sprawiamy Mu radość. Podczas kazania w drugą niedzielę wielkiego postu Segneri tak mówił: „Chcę Mu powiedzieć, że jeżeli cieszę się, kontemplując Go, to nie po to, abym obfitował w szczęście, ale dlatego, że zauważam je w Nim. Chcę Mu powiedzieć, że oddałbym za Niego tysiąc razy życie, że dla Niego prze-

<sup>13</sup> E. Orchi, *Prediche quaresimali*, Venezia 1651, 52.

<sup>14</sup> P. Segneri, *Quaresimale*, Venezia 1742.



cierpiałbym tysiąc razy piekło i że gdybym, będąc skazanym na nieoglądanie Go, mógł dodać Mu chwały chociaż w niewielkim stopniu, nawet chwały zewnętrznej czy przypadkowej, to wolałbym Go nie oglądać, nawet ujrzawszy Go uprzednio”<sup>15</sup>. Dalej przytacza urzekające obrazy i przykłady zdolne wzbudzić prawdziwy dreszcz duchowej odnowy: „W sposób, w jaki ogień przenika żelazo (...), tak głęboko Bóg niech przeniknie mnie, aby się wydawało, że ja jestem Bogiem, a Bóg jest mną, tak jak ogień wydaje się żelazem, a spalane żelazo zdaje się ogniem (...). O, kiedy nadejdzie ta godzina, kiedy nadejdzie? O nieszczęsne więzy, które trzymacie na uwięzi mojego ducha, kiedy wreszcie pękniecie? Kiedy wreszcie uleczę wolny, aby kontemplować mojego Boga, kiedy jak ogień przeniknę do Jego wnętrza, jak strzała do Jego łona? O życie zbyt długie, o śmierci zbyt odległa!”.

Niewątpliwie w jego kazaniach tematy związane z nawróceniem, rozważania na temat grzechu i grzesznika są bardzo rozbudowane. Celem przepowiadania było bowiem przede wszystkim otrząśnięcie słuchaczy z duchowej opieszałości. Segneri jednak nie zatrzymywał się tylko na aspekcie oświecania. Ważną rzeczą było dla niego głoszenie Bożej przyjaźni, większej niż ludzka, ponieważ Bóg zawsze pragnie człowieka obdarzać. Zwracając się do grzeszników, wykrzykiwał: „On, przebywając w niebie, nieustannie pragnie was obdarowywać, tak jakbyście byli Jego jedyną troską”<sup>16</sup>. W kazaniu na Wielki Wtorek wygłoszonym w Pałacu Apostolskim rozwija temat Jezusa opuszczonego: „To strapienie opuszczonego Człowieczeństwa nie mogło być inne niż cierpienie na miarę udręki, zgryzoty, niepokoju, którego doświadczają w piekle wszyscy potępieni, widząc się opuszczonymi przez Boga. I jeżeli takie opuszczenie — to znaczy cierpienie z powodu potępienia — sprawia, że przeżywają piekło we własnym piekle, to i dla Chrystusa ono było największą udręką podczas Jego męki”<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Tamże, 88.

<sup>16</sup> Tamże, 148.

<sup>17</sup> Tamże, 400.

## 5. Ludowa duchowość barokowa<sup>18</sup>

W świecie baroku trudno byłoby dokonywać zbyt wyraźnych różnic. Na kazania wielkopostne, a także na misje uczęszczał kler i świeccy, arystokracja i biedota. Sposoby przepowiadania nazywane typowo barokowymi są wspólne dla różnych warstw ludności. Poszukiwanie teatralności nie jest przywilejem żadnego środowiska. XVII wiek jest ostatnią epoką, w której fakty religijne osiągały tak wielką popularność. Libertyni stanowią jeszcze wtedy skromną mniejszość. Geniusz tamtych czasów starał się wyrazić poczucie zwycięstwa Kościoła nad protestantami, Turkami i nad zarazą<sup>19</sup> przy pomocy architektury pełnej fantazji, śmiałej i dynamicznej. Religijność kochała ogromne świąteczne procesje, do których okazji było bez liku przez cały rok. W centrum duchowości nie znajduje się Msza św. czy parafia, ale pielgrzymka, sanktuarium, kazanie, ludowe kantyki i święta. Istnieje pragnienie formowania sumień, jednak ówczesna duchowość porusza raczej ludzkie uczucia niż całego człowieka. Spójrzmy na przykład, jak jest traktowany temat nawrócenia. Jeżeli dla Franciszka Salezego nawrócenie jest owocem zmartwychwstania, to dla jezuity P. Pomeya jest ono jedynie odwróceniem się od wad i zmianą życia<sup>20</sup>. Pobożność barokowa igra, tworząc delikatną równowagę, pomiędzy dwiema krańcowościami — strachem przed klęską i triumfem zwycięstwa. Wychodzi ona naprzeciw emocjonalnym potrzebom prostego ludu, ale równocześnie łagodzi skrajności i stara się przyprowadzić ludzi z ich miejsc rozproszenia do kościoła, od grzechu do zbawienia.

O. Segneri w czasie swoich misji używał kantyków duchowych. Niektóre z nich służyły wstrząsaniu sumień. Ich tematem była

<sup>18</sup> Na temat religijności ludowej: B. Plongeron, *La religion populaire. Approches historiques*, Paris 1976; G. de Rosa, *Chiesa e religione popolare nel mezzogiorno*, Bari 1978; pr. zbior., *La religiosità popolare, valore permanente*, Roma 1978; D. Pizzuti, P. Giannoni, *Fede popolare*, Torino; pr. zbior., *Religioni delle chiese popolari*, opr. C. Ginzburg, „Quaderni storici” 14 (1979), 393-800; R. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano 1980; P. Camporesi, *Cultura popolare e cultura d'élite fra medioevo ed età moderna*, w: *Storia d'Italia* 4, Torino 1981; B. Secondin, *Religiosità popolare e spiritualità*, w: pr. zbior., *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, Roma 1981; J. Delumeau, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris 1981. Por. także dzieło zbiorowe: *Histoire vécue du peuple chrétien*, t.1-2, Paris, tł. wł., Torino 1985.

<sup>19</sup> Mowa o epidemiach dzumy i klęskach głodu (przyp. wyd.).

<sup>20</sup> P. Dumonceaux, *Conversion, convertir, étude comparative d'après les lexicographes du XVII<sup>e</sup> siècle*, w: pr. zbior., *La conversion au XVII<sup>e</sup> siècle*, Marseille 1983, 12.

śmierć: „Niech każdy do domu zabierze to napomnienie, / że śmierci nikt nie pokona. / Grzeszniku lub grzesznico, posłuchaj ostrzeżenia, / że umrzeć możesz tej nocy — umrzeć podwójnie”<sup>21</sup>. Temat śmierci był szeroko przedstawiany już u schyłku średniowiecza. „Tańce śmierci” (*dances macabres*) były wtedy częstym tematem poezji i malarstwa. Podjęto je w XVII wieku, ale ich makabryczny aspekt przybladł, aczkolwiek zostaje on włączony w praktykę duszpasterską w kościołach i używa się go jako pomocy do nawracania grzeszników i oderwania ich od świata. Jak podkreślił Daniel Roche, większa część autorów odwołujących się do tych tematów, z Bellarminem na czele, to zakonnicy lub przynajmniej księża. Temat śmierci dał początek dwóm praktykom duszpasterskim. Jedna polegała na wzbudzaniu strachu; posługiwano się nią szczególnie wobec dużych zgromadzeń (ten aspekt rozwijali kaznodzieje wielkopostni i misjonarze). Natomiast dla bardziej zawężonego kręgu osób, podczas rekolekcji, stosowano metodę pociągania ku Bogu drogą łagodności<sup>22</sup>.

Nieodłącznie związany ze śmiercią był temat piekła. „Kto nie wie, ile łotra rozkosze kosztują, / niech do piekła zajrzy. / Grzeszniku, pamiętaj o tym, / że stamtąd nie umkniesz, / jeśli raz postawisz tam stopę. / Taki jest nędzny potępionych kres; / przeklinają bezustannie swój grzech”<sup>23</sup>. W szkołach zakonnych śpiewano ciągle następujące strofy: „Jakaż śmierć! Jakiż sąd, jakież potępienie, jakiż ostateczny wyrok, jakież rozdzielenie, jaki ogień! O, przynigdy! Jakiż gniew! Jakaż rozpacz! Jakież opuszczenie!”<sup>24</sup>. Te prawdy podawane były przy akompaniamencie muzyki i klinem wbijały się w sumienia wiernych. Ludwik Maria Grignon de Montfort, jeden z mistrzów religii dla ludu, ułożył do słów popularnej arii *Quand le roi partit de France* pieśń o takiej oto treści: „O nieszczęsna duszo potępiona, / kto wrzucił cię do tego ognia? / Kto zamknął cię, o nieszczęśliwa, / w tym mrocznym więzieniu?”. Na to odpowiadał potępiony, który przyznawał, że to nieszczęście spotkało

<sup>21</sup> *Pratica delle missioni del padre Paolo Sexneri... continuata dal p. Fulvio Fontana*, Venezia 1763, 143 nn.

<sup>22</sup> J. Delumeau, *Le péché et la peur*, Paris 1983, 390.

<sup>23</sup> *Pratica*, 57.

<sup>24</sup> Cyt. w: J. Delumeau, *Le péché*, 417.

go z powodu jego własnego zła, i teraz „Bóg jest dla niego stracony i wszystko jest stracone”. A potem następowały pouczenia moralne: „Człowiecze śmiertelny, bądź roztropny, / gdyż twój błąd pójdzie na twoje konto. / Jeśli mowy jego nie pojmiesz, / odcierpisz związane z nim kary”<sup>25</sup>.

Duszpasterze w swojej praktyce starali się używać zrozumiałego języka i posługiwać się prostymi znakami. Kiedy zbierały się tłumy wiernych, jezuici organizowali jutrznie duchowe — rodzaj krótkiego katechizmu:

Ciebie wierzę, Tobie ufam, o Boże Wszchemogący i Ciebie jedynie miłuję, o Panie”. Odmawiano je na zmianę: chór męski i żeński, bo jak wiadomo, w kościołach praktykowano wówczas oddzielanie mężczyzn i kobiet. Przedstawiano także podstawowe prawdy wiary Boga nazywano Stwórcą niezależnym od nikogo, inteligentnym, Tym, który daje prawo i łaskę, aby „Go miłować, służyć Mu i wielbić Go”. Następnie w krótkich wersetach wyrażano wiarę w Trójcę Świętą: „Ojciec i Syn, i Duch Święty są sobie równi, tak samo doskonali, ponieważ mają tę samą istotę, tę samą wolę, to samo pragnienie, to samo poznanie i są takim samym Dobrem. Wierzę w Bóstwo w trzech Osobach, jakby światło w trzech widziane zwierciadłach”. Autor tych tekstów nie zatrzymuje się na obrazie, mimo że jest on sugestywny, ale pragnie przekazać fundamenty doktryny trynitarnej: „Bóg Ojciec stwarza, Bóg Syn jest zrodzony nie stworzony nie uczyniony ani nie mniejszy [od Ojca]. Od jedyne go Ojca pochodzi Syn jedyny od Ojca i Syna Najświętsza Miłość”. Następnie przedstawiano doktrynę chrystologiczną według Soboru Chalcedońskiego. Chrystus posiada dwie natury—od Ojca naturę Boską oraz od Matki naturę ludzką. Po wniebowstąpieniu Chrystus nie odszedł, ale pozostał, aby „w hostii na każdym ołtarzu czynić niebo na ziemi”. Nauka o przeistoczeniu jest tutaj przekazywana w pełni: w chlebie jest „podobieństwo”, ale nie substancja: „wyniszczone i przemienione prawdziwe człowieczeństwo z Bóstwem Odkupiciela”. Jest to sakrament, do którego należy się zbliżać, „poszcząć, z pobożnością i bojaźnią”. W tym akcie wiary zawarta jest także pewna nauka o tym, jak grzesznik powinien się spowiadać. Należy udać się do spowiednika po dokonaniu rachunku sumienia: „Wybierz sobie najlepszego spowiednika i wszystko mu powierzaj, niech będzie twoim przewodnikiem i doradcą”. Potem następuje długa seria

<sup>25</sup> *Cantique* 118, w: *Oeuvres completes*, Paris 1966, 1487.

dyrektyw zawierająca szczegółowe normy dotyczące dobrej spowiedzi. Ponieważ wielu ludzi potępia się, należy, aby nie znaleźć się pośród nich, wyjawić „pełną liczbę” grzechów, postanawiając przy tym unikać okazji do grzechu: „Sprawiedliwy zawsze unika miłostek, nocnych zabaw i balów, bo wie, że drogę otwierają do wielkich błędów”. Nie wystarczają dobre intencje, należy uciekać od niebezpieczeństw: „Ponieważ kobieta z węzem gawędziła, / naiwnie mu uwierzyła / i zakazany owoc spożyła”. Dalej następuje część mówiąca o rzeczach ostatecznych: grzechu, śmierci, sądzie, piekle i raju. Wierny był w tym momencie zapraszany do tego, aby wyrzekł się świata: „O świecie ślepy i szalony, wyrzekam się ciebie”. Konkluzję stanowiło wezwanie skierowane do Maryi: „Przed Tobą kładę moje serce, Maryjo, nadziejo moja, przed Tobą, która jesteś drogą prowadzącą do nieba. W cieniu Twoich szat, w Tobie, która jesteś moim portem, znajduję pocieszenie i odpoczynek”<sup>26</sup>.

Życie duchowe wiernych oparte było na trzech sakramentach: chrzcie, sakramencie pokuty i Eucharystii.

Chrztu udzielano bardzo wcześnie po urodzeniu. Nawet kilkudniowe opóźnienie piętnowano bardzo surowo, ponieważ obawiano się o wieczne zbawienie dziecka w razie jego śmierci. Jeżeli chodzi o miejsce Eucharystii w pobożności barokowej, to istotny jest fakt przeniesienia tabernakulum na centralne miejsce w kościele, często też tabernakulum zostaje uwieńczone tronem przeznaczonym do wystawienia Najświętszego Sakramentu. Prezbiterium stopniowo zostaje oddzielone od nawy głównej kościoła balaskami. Jeszcze bardziej „oddzielona” od wiernych staje się celebrowanie liturgiczne pomimo istniejących tłumaczeń na język francuski mszału i brewiarza<sup>27</sup>. W XVII wieku lewi tną studia nad żywotami świętych, co jednak nie wpływa na życie wiernych. W czasie Mszy świętej proponuje się im książki do czytania lub odmawianie różańca. Zachęca się ich do częstej komunii świętej, ale rezultaty są nikłe, co tak komentował kanonik Bambacari: „Nie wszystkim należy mówić o większej doskonałości, ponieważ dla większości dusz może to być niewłaściwe i niebezpieczne. (...) Są tacy «geniusze», którzy używają pióra po to, aby proponować wszystkim bez wyjątku to, co jest najwznioślejsze — kontemplację. Dar Boga, zwykle udzielany

<sup>26</sup> *Pratica*, 83-86.

<sup>27</sup> Brewiarz został przetłumaczony na francuski przez Le Tourneaux, a mszał przez J. de Voisina.

tylko wypróbowanym, chce się zalecać początkującym; podobnie jest (jak mi się wydaje) z częstą komunią świętą, która jest godna pochwały u postępujących w cnocie, ale niesłusznie się ją proponuje temu, kto pokutuje za grzechy; widzę, jak demon subtelnie tu niektórych zwo-  
dzi”<sup>28</sup>. Pierwszą komunię świętą otaczano wielkim splendorem. Dzieci, często przebrane za anioły, podchodziły do niej w skupieniu. W ciągu roku ścisły obowiązek dotyczył komunii wielkanocnej. Aby kontrolować dopełnienie go, wręczano zamierzającym przystąpić do komunii świętej kartkę z wydrukowaną nazwą kościoła i bieżącym rokiem; dopisywano na niej ręcznie numer porządkowy i nazwisko wiernego, który miał ten dokument wręczyć w chwili przyjmowania Ciała Pańskiego. W ten sposób można było kontrolować liczbę komunii świętych. Dla niewypełniających tego obowiązku przewidywano kary kościelne oraz ujawnienie ich nazwisk władzom świeckim.

Najbardziej rozpowszechnioną formą modlitwy stał się różaniec. Pobożność barokowa była głęboko maryjna. Obchodzono kilka świąt maryjnych. Jako chronologicznie pierwsze ustanowione zostało Święto Matki Boskiej Różańcowej, dla uczczenia zwycięstwa pod Lepanto (1571); dalej następowały: święto Imienia Maryi dla upamiętnienia pokonania Turków pod Wiedniem (1683), Matki Bożej od Wykupu Niewolników (1695), Maryi Niepokalanej (1708) i Matki Bożej z góry Karmel (1726). Aby wyjść naprzeciw potrzebom ludu, Grignon de Montfort określił pobożność maryjną jako „sekret [zbawienia]”, prosty „środek i drogę”, a odmawianie „Zdrowaś Mario” jako „kamień probierczy” wskazujący wybranych. W *Traktacie o prawdziwym nabożeństwie do NMP* Montfort pisał: „Dzisiaj ludzie potrzebują rzeczy które uderzają, wzruszają i wywierają na duszach wielkie wrażenie. Cóż jest na świecie bardziej wzruszającego od cudownej historii naszego Odkupiciela, która rozwija się przed naszymi oczyma w piętnastu obrazach przedstawiających wielkie sceny życia, śmierci i chwały Zbawiciela świata? Jakie modlitwy są wspanialsze i piękniejsze niż Modlitwa Pańska i Pozdrowienie Anielskie? W nich zawarte są wszystkie nasze pragnienia i potrzeby”<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cyt. w: P. Stella, *L'Euarestia nella spiritualità italiana da metà seicento ai prodromi del movimento litúrgico*, w: pr. zbior., *Euarestia Memoriale del Signore e sacramento permanente*, Torino 1967, 158.

<sup>29</sup> S. de Fiores, *Grignon de Montfort e la spiritualità popolare*, „Vita consacrata” 16 (1980), 364.

## ROZDZIAŁ 2

# Duchowość barokowa we Włoszech

Jeżeli w dziedzinie polityki Włochy odgrywały rolę marginalną, to wielką rolę odegrały w rozwoju nauk przyrodniczych oraz duchowości. Nowe poczucie wolności, nowe drogi poszukiwania oraz tendencja do unikania zbyt sztywnych schematów zaznaczyły się jako reakcja na odrodzenie — tak bardzo związane z wzorami klasycznymi. Powstała religijność szczerą, czasami trochę przesadną, żywą, chociaż nieco ostentacyjną, w pełni odpowiadającą wymaganiom epoki, która w religii znajdowała jedyny element nadziei i wyrazu wobec coraz bardziej mrocznych horyzontów rzeczywistości. A wszystko to działo się na skutek rozpanoszenia się klasycznych wrogów chrześcijańskiego ludu, tj. zarazy, głodu i wojny, które w XVII wieku szczególnie dawały się we znaki na Półwyspie Apenińskim.

Niezwykła była obfitość powstających dzieł i pism duchowych. Przyczyniały się do tego także liczne wydania i tłumaczenia wcześniejszych mistyków i autorów innych narodowości. Pośród ówczesnych dzieł możemy na pierwszym miejscu wymienić *Filoteę* św. Franciszka Salezego (1610), a także *Regula perfectionis* Benedykta z Canefield (1616), dzieła św. Teresy z Avili (1598,1636), św. Jana od Krzyża (1627) oraz Ludwika z Grenady, Ludwika z Pontu i Alfonsa Rodrigueza.

## 1. Mistyka na służbie Bożej

XVII wiek nie mógł nie otworzyć się na działanie bardzo żywotnej duchowości jezuitów. Po początkowej fazie ich istnienia, w czasie której nastąpił imponujący wzrost zgromadzenia (w 1615 jezuitów było już 15 000), również później nie zauważa się stagnacji czy zmniejszenia natężenia ich działalności.

Ogniwami łączącymi ich z początkami był Bernardyn Rossignoli (1547-1613)<sup>30</sup> oraz Robert Bellarmin (1542-1621)<sup>31</sup>. Pierwszy powraca do klasyfikacji stanów wewnętrznych, drugi napisał cieszącą się wielkim powodzeniem serię dzieł duchowych. Jego doktryna jest niezbyt oryginalna, ale jego mocną stroną jest atrakcyjny styl. Pisząc dzieło *De ascensione mentis in Deum*<sup>32</sup>, Bellarmin jest wyraźnie zainspirowany myślą św. Bonawentury. Wychodzi z założenia, że Bóg jest blisko człowieka, ale człowiek daleko od Boga. Najistotniejszym celem jest więc dla człowieka zobaczenie Boga. Od mikrokosmosu (tj. człowieka) przechodzi do makrokosmosu i poszukuje śladów Boga w czterech pierwotnych żywiołach. I tak stopniowo dochodzi do istoty, potęgi, mądrości, miłosierdzia i sprawiedliwości Boga. Jest to droga urzekająca i pogodna, pozwalająca człowiekowi poczuć się kochanym przez Boga, który jedynie może przemienić nędzę człowieka. Choć rzeczy są „obiektywnie” dobre, to Bóg jest po prostu „wszelkim dobrem”, i dlatego Bellarmin zachęca do kontemplowania owego największego Dobra, do ukochania Boga „już w tym życiu”. Wszelkie dzieła Boże są jakby kadzielnicami, z których wznosi się słodki zapach chwały; gdyby człowiek miał wewnętrzny (duchowy) słuch, usłyszałby ich tajemniczy koncert wielbiący Boga.

Kontrapunktem tej duchowej teodycei jest oryginalny traktat o łzach<sup>33</sup>. Przytoczywszy opinie wielu „autorytetów” na temat konieczności łez, Bellarmin wymienia źródła smutku. Są nimi grzech,

<sup>30</sup> B. Rossignoli, *De disciplina christianae perfectionis*, Ingolstadt 1600. Na jego temat: F. Chiovaro, *Bernardino Rossignoli si. (1547-1613). Orientamenti della spiritualità post-tridentina*, Roma 1967.

<sup>31</sup> J. Brodrick, *The Life and Work of Bl. R. C. Bellarmine*, t.1-2, London 1928; E. Raitz von Frenzt, artykuły w „Revue d'Ascétique et Mystique” 4 (1923), 243-258; 6 (1925), 60-70; 6 (1926), 113-150; I. Iparraguirre, „Bibliotheca Sanctorum” 11 (1968), 248-259; M. Petrocchi, *Storia II*.

<sup>32</sup> *De ascensione mentis in Deum per scalas creaturarum*, Romae 1615.

<sup>33</sup> *De gemitu columbae sive de bono laoymarum*, Romae 1617.



lęk przed piekłem, rozważania o męce Chrystusa i o różnych sytuacjach w Kościele. Ostatnim źródłem jest miłość. Z miłości wypływają jakby trzy strumienie: pragnienie chwały, pragnienie własnej świętości i pragnienie łaski, których syntezę znajdujemy w trzech pierwszych prośbach „Ojcze nasz”. Jęk i łzy przemieniają i oczyszczają ludzką miłość i czynią ją zdolną do doskonałego posłuszeństwa.

Pełen wzniosłości jest jego traktat o siedmiu słowach Chrystusa na krzyżu<sup>34</sup>. Komentując słowa „Ojcze, przebacz im”, autor pisze, że Chrystus nazywa Boga Ojcem, „ponieważ wie, że w tym momencie potrzebna była łagodność Ojca, a nie surowość sędziego”. W odniesieniu do słów „Dzisiaj jeszcze będziesz ze mną w Raju” Bellarmin podkreśla, że słowa dobrego łotra były wyznaniem wiary zainspirowanym przez „ducha łagodności, który sprowadził na niego [łotra] pełne łagodności błogosławieństwo”. Każdemu rozważaniu na temat słów Jezusa towarzyszą praktyczne wskazówki, które czynią tę książeczkę użyteczną pomocą w rozmyślaniach.

Atmosfera rzadko spotykanego piękna przenika strony *De aeterna felicitate sanctorum*<sup>35</sup>. Jest to rodzaj pełnej entuzjazmu utopii, w której bohater oddycha obfitością nadziei.

Najdłuższym i najważniejszym dziełem jest *De arte bene moriendi*<sup>36</sup>, które opiera się na przekonaniu, że „chwilowe i małe są pocieszenia i udręki obecnego życia, a wieczne i wielkie są pocieszenia i udręki życia przyszłego”. Życie duchowe jest więc przedstawione jako funkcja stosunku do śmierci — myśląc o dobrej śmierci, wzrasta się duchowo.

Jest to temat często poruszany w XVII wieku, podobnie jak temat obecności Bożej. W 1588 roku pisał o nim hiszpański jezuita Franciszek Arias (+1605). Św. Franciszek Salezy rozróżnił „staniecie” i „przebywanie” w Bożej obecności. Alfons Rodriguez ostrzegł przed przesadnym używaniem wyobraźni, św. Wincenty a Paulo uważał, że „ćwiczenie się w pełnieniu woli Bożej jest ważniejsze niż

<sup>34</sup> *De septem verbis a Christo in cruce prolatis*, Romae 1618.

<sup>35</sup> Romae 1616.

Romae 1620; A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino 1957.

uświadamianie sobie Bożej obecności”. Bardzo precyzyjny jest traktat Wergiliusza Cepariego (1564-1631) — przyjaciela św. Alojzego Gonzagi i autora jego biografii, przyjaciela Bellarmina i kierownika duchowego św. Marii Magdaleny de Pazzi. Tytuł dzieła brzmi *Essercitio della presenza di Dio*<sup>37</sup>. Dzieli się ono na trzy części i tak definiuje obecność Boga: „Jest to aktualna znajomość i pamięć, którą powinniśmy zachowywać, że Bóg jest obecny tam, gdzie jesteśmy, i widzi nas. On przypatruje się nam oraz zna i rozumie wszystkie nasze myśli, uczucia, słowa i działania; stąd wynika nasza aktualna znajomość Boga i pamięć o Nim, a także lęk przed obrażeniem Go, miłość oraz pragnienie służenia i podobania się Mu, a także to, że do Niego kierujemy wszystkie nasze działania, starając się czynić je doskonałymi — do tego właśnie celu zmierzamy”<sup>38</sup>. Ten, kto trwa w Bożej obecności, trwa w głębokim pokoju i nie ma czego się lękać. Druga część dzieła przeznaczona jest dla dusz duchowo bardziej zaawansowanych i dotyczy wlanых skutków Bożej obecności. Objasnia konieczne przy kształtowaniu pokory serca chwile opuszczenia, po których następują chwile komunikowania pozwalające stworzeniu kosztować Bożej obecności aż do pewnych „przenikliwych oświeceń, które ranią swoim miłosnym światłem”<sup>39</sup>. Ostatnia część to niewielki traktat, już wcześniej publikowany, w którym autor wzywa, aby zatrzymać „umysł na Boskiej naturze i jej atrybutach, bez rozproszeń (...); [umysł wtedy] widzi i pojmuje w świetle zwyczajnej wiary, a dzięki otrzymanemu wlanemu światłu posiada pewność rozumianych spraw. Dusza jest przekonana o ich prawdziwości, tak jakby je jasno widziała, a w tej błogosławionej wizji zatrzymuje się i zwyciężona przez błogosławioną nieskończoność, która jej się objawia, ale której nie można pojąć skończonym intelektem, pozostaje w rozkosznych ciemnościach i pełnej miłości mgłę, radując się słodkim cierpieniem i żarem w ciele, ale także nieopisaną radością w swoim wnętrzu”<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Milano 1621. O autorze pisze E Pirri w DS 2/2 (1953), 418n.

<sup>38</sup> *Essercitio* 2, w: M. Petrocchi, *Storia* II, 183.

<sup>39</sup> Tamże, 323, dz. cyt., 185.

<sup>40</sup> Tamże, 367, dz. cyt., 186.

## 2. W szkole „zakochanych w Bogu”: pomiędzy Tomaszem z Bergamo a duchowością kapucynów

Dwaj najwięksi mistycy włoscy XVII wieku to bracia zakonni, nie posiadający wykształcenia pokorni zakonnicy, potrafiący jednak wytyczyć pełną światła ścieżkę, którą szli potem ich liczni następcy.

Pierwszym z nich był Tomasz Acerbis z Olery (1563-1631)<sup>41</sup>. Jest on mistykiem miłości. Bóg jest miłością, miłością niestworzoną, która stwarza człowieka, zdolnego, aby być miłością stworzoną: „Ta moja miłość (będąca wcześniej światłem) płonęła zawsze w moim sercu i ukrywałem ją w duszy miliardy lat; odwiecznie miłowałem człowieka, stworzywszy go już w moim Boskim Umyśle, i wreszcie ją ujawniłem, a uczyniwszy człowieka, wypełniłem go miłością, aby poznał Mnie, swego Boga i Pana, i uczyniłem go prawie bogiem — podobnym do Mnie”<sup>42</sup>. Dwie miłości przyciągają się wzajemnie: „Miłość stworzona kocha miłość niestworzoną, ponieważ miłość niestworzona naszego Wiecznego Boga przyciąga do siebie duszę przyobleczoną w miłość”<sup>43</sup>. Droga doskonałości jest drogą miłości, która przemienia duszę w Chrystusa. Koniecznym jest jednak, aby miłość ta była bezinteresowna, czysta, ogołocona, żarliwa. „Jest to miłość, która prowadzi człowieka do Boga, i to z taką żarliwością, że jeżeliby człowiek zakochany miał przed sobą Boga obecnego w ludzkiej postaci i gdyby mógł Go objąć, to przytuliłby Go mocno, nie patrząc na to, że może zrobić Mu krzywdę, i nie mając względu na żadne konwenanse”<sup>44</sup>. Droga prowadzi przez trzy etapy. Autor mówi o całkowitym umartwieniu siebie. Ciało jest „hanniebne”. Namiętności zaciemniają duszę. Jedyłą drogą wyjścia jest pokora i umartwienie. Miłość nie rodzi się z pogodnej akceptacji by-

<sup>41</sup> Giammaria da Spirano, *Fra Tommaso da Olera laico cappucino (1563-1631)*, w: *Miscellanea Bernaregi*, Bergamo 1958, 631-760; pr. zbiór., *Fra Tommaso da Olera nel IV centenario della nascita*, opn Ferdinando da Riese, Mestre / Venezia 1963; Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Milano 1972. Pisma jego zostały uporządkowane przez wydawcę, o. Giovenale z Brez, i zawierają takie dzieła: *Selva di contemplazione*, *Scala di perfezione* oraz *Vero puro netto lilliale unitivo e trasfonante amore*, w książce pt. *Fuoco d'amore mandato da Cristo in terra per essere acceso...*, 1682.

<sup>42</sup> *Fuoco*, 299.

<sup>43</sup> Tamże, 256.

<sup>44</sup> Tamże, 385.

cia stworzeniem, ale z doświadczenia krzyża i z umartwienia. „Jakże błogosławioną i szczęśliwą jesteś, duszo idąca dobrą drogą, jeżeli podążysz za zakochanym w tobie Bogiem, którego znajdziesz nie w ogrodach, zabawach, w zmysłowości czy wygodzie, ale w krzyżu, cierniach, umartwieniach i zniewagach! O, jak niewielu jest zakochanych, gotowych cierpieć dla Chrystusa, a wielu zakochanych we własnych ciałach! O Boże, czyż to nie dziwne, że widzi się drogę pokuty prawie zapomnianą i opuszczoną, zupełnie nieznaną, przez niewielu przemierzaną, choć prawdą jest, iż miłość można poznać tylko przez cierpienie!”<sup>45</sup>. Drogą pokuty dochodzi się do wyniszczenia z miłości. Z miłości dusza „rozpuszcza się” w Bogu jak kropla wody w butelce wina, i rozpala się jak iskierka unosząca się z wielkiego ognia: „Niczego innego nie pragnę od człowieka poza miłością; wtedy Ja dam mu miłość, ofiarowując mu siebie i on ofiaruje siebie Mnie, a jako należący do Mnie, nie pozostaje już w sobie, ale jest cały przeniknięty niebem”<sup>46</sup>.

Głównym środkiem przemiany na duchowej drodze jest modlitwa. Tomasz bardzo poleca modlitwę myślną: „Jeżeli pragniesz wspinać się po tych stopniach doskonałości, musisz bardzo się starać o modlitwę myślną, ponieważ za jej pośrednictwem dojdiesz na szczyty drabiny, gdzie znajdziesz samego Boga, autora wszelkiego pokoju i doskonałości”<sup>47</sup>. Oczywiście, nie należy szukać u niego precyzyjnych pojęć; przeważa tu raczej element afektywny. Często medytacja nie oznacza u Tomasza modlitwy myślanej, staje się raczej synonimem kontemplacji; ale także samo znaczenie słowa „kontemplacja” oscyluje pomiędzy modlitwą prostego spojrzenia a właściwą kontemplacją bierną. Pojawia się też u niego rozróżnienie między kontemplacją intelektualną a afektywną, która jest dla niego jedynie prawdziwą<sup>48</sup>. „Modlitwa to Boża obecność”<sup>49</sup>. „Kontemplacja to najczystszy akt, który może uczynić dusza, ponieważ będąc złączoną z Bogiem w miłości, widzi Boga — najwyższe Dobro, a widząc Boga, widzi także w Duchu cuda i dzieła Boże, w taki jednak spo-

<sup>45</sup> Tamże, 269.

<sup>46</sup> Tamże, 344.

<sup>47</sup> Tamże, 126.

<sup>48</sup> *Melodio*, 69.

<sup>49</sup> *Fiamma*, 126.

sób, w jaki może je dostrzegać ludzki intelekt”<sup>50</sup>. Warunkami kontemplacji są pokora i miłość: „Kto pragnie dobrze kontemplować, niech nauczy się najpierw dobrze kochać, ponieważ celem wszystkiego jest miłowanie. Człowiek nigdy nie dojdzie do wysokiego stopnia kontemplacji, jeżeli nie znajdzie się na wysokim stopniu miłości; łatwo natomiast będzie duszy kontemplować Boga, jeżeli będzie jej łatwo kochać Go; i tak może być, że w tym samym czasie będzie ona kochała i kontemplowała. A kiedy miłość i kontemplacja zjednoczą się, wtedy także i zakochany stanie się Umiłowanym; w tymże zakochanym nastąpi zjednoczenie kontemplacji i Kontemplowanego”<sup>51</sup>. Skutkiem takowej kontemplacji jest stan pokoju i radości. Dusza kontemplacyjna miłuje samotność, ale to jej nie pozabawia promieniowania apostołskiego: „Jeżeli święci w niebie są zawsze zjednoczeni w miłości, to tak samo kontemplatyki na ziemi są zjednoczeni w miłości z bliźnimi (...); i jeżeli święci w niebie widzą wszystkie rzeczy w Bogu, to i kontemplatyki na ziemi wszystko spostrzegają w Bogu”<sup>52</sup>. Dlatego pragnie Boga. Kiedy nie może osiągnąć Go działaniem, może przynajmniej „osiągać Go pragnieniem”<sup>53</sup>. A pragnienie Boga „wznosi ku Niemu z takim łaknieniem i żarem, że z miłości chciałby Go pochłonąć i przemienić w siebie”<sup>54</sup>.

Owoce miłości są „wizje” — konsekwencja przyjaźni między Bogiem a duszą, „obecność Boga w duszy” i ekstazy. W tym ostatnim stadium autor rozróżnia ekstazy zwykłe, „porwanie” duszy (dusza czuje się wchłonięta przez Boga) i „wzloty ducha” (zmysły pozostają bierne, a dusza jest zanurzona w Bogu)<sup>55</sup>.

Mniej wzniosłym mistykiem, natomiast bardziej popularnym teologiem był św. Wawrzyniec z Brindisi (Giulio Cesare Russo, 1559-1619)<sup>56</sup>. Jego duchowość jest w swej istocie chrystocentryczna. Człó-

<sup>50</sup> Tamże, 205.

<sup>51</sup> Tamże, 283.

<sup>52</sup> Tamże, 217.

<sup>53</sup> Tamże, 531.

<sup>54</sup> Tamże, 284.

<sup>55</sup> *Metodio*, 72; Lorenzo da Fara Vincentina, *La sua dottrina ascetico-mistica*, w: pr. zbiór., *Fra Tommaso*, 109-128.

*Opera omnia*, t.1-10, Patavii 1928-1956. Bibliografia: Felice da Mereto, *Bibliographia Laurentiana...*, Roma 1962. Biografia: Arturo da Carmignano, *S. Lorenzo da Brindisi dottore della Chiesa*, t.1-5, Venezia / Mestre (1960-63). O duchowości: *Metodio*, 55-58; Isidoro da Villapadierna, w: *DS* 9 (1976), 388-392.

wiek jest stworzony na wzór obrazu Chrystusa; jest on pełen cudów „Każdy chrześcijanin powinien być duchowym kapłanem Boga, aby ofiarowywać Bogu ofiary (...), kadzidło modlitwy i dziesięcinę swoich myśli, rozmyślając o Bogu, pragnąc rzeczy Bożych, chwając Boga i działając dla Niego”<sup>57</sup>. Rozróżnia on dwa typy człowieka: „fizycznego” oraz „teologicznego”, w którym łaska jest dopełnieniem natury i czyni go „dziełem Najwyższego”. Istotą życia chrześcijańskiego jest posłuszeństwo Duchowi Świętemu i ucieczka od zła. Człowiek powinien „wycofać się na pustynię”, tj. umartwiać zmysły i walczyć z grzechem. Wawrzyniec podkreśla wagę wysiłku wkładanego w zdobywanie cnót koniecznych dla życia „oświeconego”. Przoduje wśród nich modlitwa, stanowiąca „chrzest duchowy”<sup>58</sup>. Opisywana przez niego droga duchowa zawiera następujące etapy: 1) oddalenie od świata; 2) modlitwa do Boga; 3) upokarzanie się; 4) zaangażowanie w dzieła pokuty i miłosierdzia. Elementem tworzącym prawdziwą religijność jest jednak przede wszystkim ćwiczenie się w cnotach teologalnych: wiara i miłość są dwoma skrzydłami, na których wzlatuje się do Boga, przy upewnianiu się jednak, że nie zapomina się o miłości bliźniego, bez której nic nie byłoby wart „mystyczny świat Kościoła”<sup>59</sup>.

Pośród innych autorów z zakonu kapucynów wspomnijmy Macieja z Parmy (1599-1676), którego dzieło *Viaggio dell'anima (Podróż duszy)* przedstawia drogę duszy do Boga, skoncentrowaną na Chrystusie i polegającą na pełnieniu woli Bożej<sup>60</sup>.

### 3. Święty o zranionym sercu: św. Karol z Sezze

Innym mistykiem włoskim, człowiekiem świeckim, niewykształconym, ale obdarzonym wielkimi darami mądrości i doświadczenia

<sup>57</sup> *Opera omnia* V/2, 58n.

<sup>58</sup> Tamże, V/1, 316.

<sup>59</sup> Tamże, V/1, 183.

*Viaggio dell'anima per andaré a Dio guidato dalla dtamżena volontd, dove s'insegna un modo facile, breve e chiaro per conseguire la perfettione di tutta la vita spirituale, e per giungere ad uno stato altissimo di unione con Dio...*, Parma 1652; dzieło zainspirowane przez *Breve compendio* Gagliardiego oraz przez Benedykta z Canfield: por. *Metodio* 82nn.

mistycznego, był św. Karol z Sezze (1713-1670)<sup>61</sup>. Z powodu swojej pokory nie chciał zostać kapłanem; przez całe życie pozostał bratem zakonnym oddanym najbardziej pokornym posługom. Może właśnie to ocaliło go od retorycznej pustki literackiej. Jako chłopiec był bardzo żywy i pragnął się uczyć, ale niepowodzenie w wieku 13 lat sprawiło, że porzucił dalszą naukę. Pomimo tego kryzysu pozostawił szeroką spuściznę literacką.

Dla niego świętość nie polega na pobożności, na gorliwości ani na pokutach czy nadzwyczajnych darach mistycznych, ale na miłości okazywanej przez zjednoczenie z wolą Bożą i na akceptowaniu wszelkich trudności. „To jest prawdziwa droga wiernej duszy, która w woli Bożej rozwija swoje żagle”<sup>62</sup>. Jest to droga Chrystusa. Dlatego duchowość Karola z Sezze jest chrystocentryczna i rozświetlona kontemplacją tajemnic dzieciństwa Jezusa, tajemnic bolesnych i tajemnicy Eucharystii. Dlatego też był on apostołem codziennej komunii św., i właśnie podczas celebracji eucharystycznej jego bok został przebity raną Bożej miłości.

Duchowy program przez niego nakreślony odznacza się niezwykłą przejrzystością. Osoby pragnące zaangażować się w duchową drogę powinny rozpocząć od zdobywania cnót pokory i posłuszeństwa. Duch wiary pomoże nam widzieć Boga we wszystkich rzeczach i otwierać duszę na potrójną czystość: czystość duszy (delikatność sumienia), umysłu (prawa intencja) i serca (oderwanie). Konieczne jest zawierzenie Bogu i sumienne niesienie codziennego krzyża. Co więcej, zgodnie ze św. Teresą kategorycznie twierdzi, że na wszystkich stopniach modlitwy trzeba nieść krzyż. Naucza także, że nie można przeciwstawiać poszukiwania Boga służbie bliźniemu. Jego zdaniem — jak twierdził także św. Franciszek Salezy — Maria i Marta powinny być zjednoczone. „Bardzo mnie dziwiło, kiedy od pewnych wykształconych i duchowych osób usłyszałem, że nie chcą się

<sup>61</sup> Św. Karol napisał około 50 dzieł, z których 30 nie zostało jeszcze wydanych: San Carlo da Sezze, *Opei e complete*, opr. R. Sbardella, t.1-6, Roma 1963-73. O nim samym: I. Rotoli, *Itinerario mistico del B. Carlo da Sezze*, Roma 1943; V Venditti, *San Carlo da Sezze*, Torino 1958; S. Gori, *La fisionomia spirituale di San Carlo da Sezze*, „Studi francescani” 57 (1960), 171-198; tenże, *San Carlo da Sezze, scrittore mistico*, tamże 58 (1961), 211-263; G. Melani, *L itinerario spirituale di San Carlo da Sezze*, tamże 64 (1967), 3-23; S. Gori, *Dottrina spirituale di San Carlo da Sezze*, „Miscellanea francescana” 72 (1972), 146-197; R. Sbardella, *La croce in San Carlo da Sezze*, w: pr. zbior., *La sapienza della croce oggi* II, Torino 1976, 292-300.

<sup>62</sup> *Cammino* c. 17,18: *Opere* V, 511.

angażować w żadną działalność, nawet w świadczenie miłości bliźnim (...). Odpowiadałem im (...), że prawdziwa miłość bliźniego nie wypędza ducha, ale go umacnia, oczyszcza i uzdalnia do rzeczy Bożych, przekazując duszy doskonałość prawdziwie duchową, do której należy miłość bliźniego”. Odwołuje się przy tym do przykładu życia samego Chrystusa, który pomimo tego, że cieszył się najwyższą kontemplacją, „zamieszkał pomiędzy nami”, trudząc się „dla zbawienia bliźnich”<sup>63</sup>.

Karol miał temperament pasjonata, był bardzo uczuciowy. Mając siedemnaście lat i wzrastając w gorącym duchowym klimacie swej religijnej rodziny, został obdarzony darem niezwyklej gorliwości. W wieku dziewiętnastu lat doszedł do pierwszej łaski modlitwy odpoczynku<sup>64</sup>. Otworzył się wtedy przed nim raj początkowych ekstaz, któremu jednak towarzyszyły okrutne pokusy i straszne próby aż do poczucia, że jest „pogrzebany w ciemnej nocy udręk, bez żadnego duchowego pocieszenia, i że każda rzecz przyczynia się do powiększenia tego cierpienia”<sup>65</sup>. Dzięki swojej wytrwałości doszedł do zjednoczenia ekstatycznego, które w 1648 roku wyrzyło w nim jakby pieczęć „duchowej rany”<sup>66</sup>. Temu „męczeństwu miłości” towarzyszyła modlitwa Bożej obecności prowadząca do „okrytego mgłą domu miłości”<sup>67</sup>, gdzie mógł cieszyć się „jaśniejącymi ciemnościami” głębokości Bożych<sup>68</sup>.

Karol z Sezze zdefiniował życie kontemplacyjne jako „stan pokoju, miłości i pocieszenia w Duchu Świętym. Jest to stan pokoju, ponieważ dusza znalazła pokój i już nie błąka się w poszukiwaniach; jest to stan miłości, ponieważ znalazłszy odpocznienie, nieustannie miłuje; w końcu jest to stan pocieszenia przez Ducha Świętego, ponieważ miłując, jest nieustannie pocieszana”<sup>69</sup>. Podział na różne etapy życia duchowego nie zawsze jest taki sam w różnych jego dziełach. W dziele pt. *Tre vie* autor określa pierwszy stan kontem-

<sup>63</sup> *Autobiografia*, 338v-339r; Gori, *San Carlo*, 228.

*Opere* I, 286: łaska otrzymana poprzez wstawiennictwo Maryi; R. Sbardella, *La Madonna nella vita di San Carlo da Sezze*, RVS 13 (1959), 172-209; G. Melani 10.

<sup>65</sup> Tamże, I, 375; Melani 10.

<sup>66</sup> Tamże, II, 142.

<sup>67</sup> Tamże, II, 281.

<sup>68</sup> Tamże, II, 315n.

<sup>69</sup> Tamże, III, 159.



placji jako „pierwszy odpoczynek lub kosztowanie miłości Bożej”; następuje potem stan ekstaz i walka władz duszy, stany zadowolenia, wiary, pewności, odpoczynku, odrętwienia, „uwagi duchowej”, „zawieszenie władz”, „drzenie serca”, „omdlenie duchowe” i stan cnót. Istnieją niewielkie różnice między tym dziełem a innym pt. *Cammino*. Autor wymienia poszczególne stany duszy, które odnoszą się do trzeciego stopnia kontemplacji: „niewiedza” (lub zawieszenie Bogu), prostota, czystość serca, radość, pełnia wewnętrzna, adoracja wewnętrzna, ekstatyczne cierpienie, „rana miłosna”, obecność Boga, ubóstwo duchowe, chwała błogosławionych<sup>70</sup>.

Jak dowiedli specjaliści, zależność Karola z Sezze od innych autorów jest nieznaczna — częściowo świadczy o tym element ascetyczny. Istotniejsze są akcenty nowatorskie. Znajdujemy u niego przede wszystkim wyraźne ukazanie drogi duchowego dzieciństwa: „Święta prostota polega na jedności w miłości, to znaczy na tym, że dusza nie posiada innej miłości poza miłością do Boga ani innego celu niż odpoczywanie na ojcowskim łonie Boskiej Opatrzności, jak małe dziecko, które znając tylko swoją matkę, nie ma innych pragnień, jak tylko kochać ją i czuć się szczęśliwym w jej ramionach”<sup>71</sup>. Istnieją u niego bardzo oryginalne opisy zjawisk mistycznych. Pierwszym z nich jest duchowa walka władz, tj. intelektu i woli, zmagających się o radowanie się łaską<sup>72</sup>; następnie modlitwa Bożej obecności: „Dusza pozostaje w olśnieniu (...) i z powodu wielkiego światła, które otrzymuje, sama staje się światłem, przemieniając się z nadmiaru miłości w to Boskie światło, którego intelekt stworzony nie może pojąć; i tych dwoje — Bóg i dusza — poprzez Boskie porozumienie stają się jednym. Rozumie się jednak, że byt Boga nie zmienia się i nie przybiera bytu duszy, ale że dusza, na ile możemy to pojąć, «porzuca» swój byt naturalny i prawie zupełnie przemienia się w byt Boski”<sup>73</sup>. Innym oryginalnym elementem w jego dziełach jest idea rany miłości: „Słodka Miłości, ty mnie zraniłaś w sam środek serca; strzałą Twojej miłości pozbawiłaś mnie życia”<sup>74</sup>. Jest to stan du-

<sup>70</sup> Por. S. Gori, *San Carlo*, 235n.

<sup>71</sup> *Tre vie*, 135n, cyt. w: S. Gori, *Insegnamenti*, 175.

<sup>72</sup> S. Gori, *San Carlo*, 239.

<sup>73</sup> *Autobiografia*, 295r, cyt. w: S. Gori, *San Carlo*, 243.

<sup>74</sup> *Canto*, 15,1: *Opere* V, 437.

szy całkowicie porwanej przez Bożą miłość, która staje się już tylko pragnieniem Boga — zjednoczona z Bogiem i przemieniona w Niego, bo zraniona w swoim „najgłębszym centrum”. Można dodać jeszcze opis małżeństwa duchowego, w którym „dusza uczy się i doświadcza miłości swojego Oblubieńca w nowy, zupełnie inny sposób (...). Jest to najwyższym przejawem działania Ducha, które nie zależy od czasu i miejsca, stając się ukrytą i pełną miłości kontemplacją w Boskim łonie; Bóg i dusza, jako istoty bezcielesne (dusza jest czystym duchem, Bóg — Bożym bytem), są wzajemnie ze sobą zjednoczone, a duch człowieka gubi w tym cudownym wejrzeniu wszelkie formy różnorodności obrazów, ponieważ nie widzi i nie rozumie niczego innego poza Bogiem. Tak więc bez żadnego wysiłku inteligencji współpracuje z Boskim Majestatem, a ta szczególna łaska porywa go i staje się on jednym duchem z Bogiem, przekraczając siebie samego; tak огоłocony, zostaje wchłonięty i pogrążony w głębokiej Boskiej otchłani, w której kosztuje w najwyższym stopniu swojego szczęścia, pozostając wolnym od wszelkiego ciężaru bolesnej udręki”<sup>75</sup>.

#### 4. Liturgia i duchowość: Jan Bona

Kardynał cysters Jan Bona (1609-1674)<sup>76</sup> to jedna z tych postaci, które doskonale rozumiały wymagania swoich czasów. Człowiek surowych zasad, przyjaciel papieży, podziwiany przez przedstawicieli hierarchii kościelnej, pełnił funkcje nauczyciela i przełożonego. Był generalnym Opatem zakonu feillantów i członkiem kilku

<sup>75</sup> *Canto*, 7, 8: tamże, 60.

<sup>76</sup> A. Ighina, *Il cardinale Giovanni Bona*, Mondovi 1874; G. Pettinati, *Il cardinale Giovanni Bona e il giansenismo (1609-1674)*, w: pr. zbior., *Nuove ricerche storiche sul giansenismo*, Roma 1954, 85-137; L. Ceysens, *Le cardinal Jean Bona et le jansenisme. Autor d'un récente étude*, „Benedettina” 10 (1956), 79-120; tenże, w: *Dizionario Biografico sugli Italiani* 11 (1969), 442-445; P. Stella, *Il „De sacrificio Missae” del Card. Bona (168)*. Note per una storia del testo, „Salesianum” 31 (1969), 629-666; tenże, *Dalla saggezza storica al pessimismo agostiniano. La „manuductio” (1658) e i „principia” (1674) del Card. Giovanni Bona*, tamże 36 (1974), 591-614. Dzieła: *Psallentis Ecclesiae...*, Romae 1653; *Via compendi ad Deum...*, Romae 1657; *De sacrificio missae...*, Romae 1658; *Manuductio ad coelum...*, Romae 1658; *Rerum liturgicarum libri duo*, Romae 1671; *De disaetione spirituum...*, Bruxelles 1671; *Principia et documenta vitae christianae*, Romae 1673; *Cursus spiritualis*, Romae 1674 (opublikowany przez C. Morozzo); *Horologium asceticum...*, Paris 1676.

kongregacji, jak np. Świętego Oficjum, Świętych Obrzędów, Propagandy Wiary, Indeksu [Ksiąg Zakazanych]. Napisał dzieła chwalebne już w jego czasach, ale w pełni docenione i studiowane chyba dopiero dzisiaj.

Jan Bona przez całe swoje życie, także kiedy zasiadał na najwyższych urządach w Rzymie, był i pozostał mnichem. Znał teologię monastyczną i posiadał doskonałą formację; zwolennik św. Tomasa, jednak wrogo nastawiony do scholastyki, którą uważał za suchą, polemiczną i „jurydyczną”. Bezpodstawnie podejrzewano go o jansenizm. Żyjąc w wieku o przewadze nurtu „augustyńskiego”, podzielał niektóre pesymistyczne założenia tego nurtu. Jego dzieło *Principia et documenta vitae christianae* z roku 1673 rozpoczyna się od przygnębiającej panoramy: mało jest prawdziwych chrześcijan, liczni są chrześcijanie tylko „zewnątrzni”, nieliczni „wewnętrzni”. „Nie nazwiemy człowiekiem duchowym kogoś, kto jest pogrążony w wadach i tylko raz dziennie odmawia niektóre modlitwy, czasami przestrzega nakazanych postów i od czasu do czasu uczyni coś dobrego; duchowym nazwiemy tego, kto opuściwszy działania i troski świata, całe swoje życie poświęca dobremu dziełom”<sup>77</sup>. Z wielką pewnością, opartą na solidnej wiedzy, streszcza najlepsze tradycje opisujące trzy drogi, a swoje dzieło wieńczy błyskotliwą syntezą traktującą o szczytach życia duchowego, rozumianego jako miłosna przemiana w Boga i zanurzenie się w oceanie Bożej woli aż do niepragnienia niczego innego poza upodobaniem i wolą Boga<sup>78</sup>. Doskonałość jest darem, a nie wynagrodzeniem za wysiłek, chociaż zwykle wieńczy ona pewien wysiłek ascetyczny; w rzeczywistości Bóg koronuje tylko swoje własne dary Jan Bona określa kontemplację jako „przedłużone wzniesienie umysłu do Boga, którego istnienie odczuwa się intuicyjnie jako pewność, oraz radosne podziwianie jasno poznanej prawdy, w czasie którego kosztuje się rozkoszy wieczystych słodkości. [Kontemplacja] wprowadza nas tak głęboko w samotność i zjednoczenie serca, jakbyśmy byli o sto mil odlegli od stworzeń”<sup>79</sup>. Jest piętnaście stopni kontemplacji. Rozpoczyna się ona od intuicyjnego pojmowania prawdy, po niej następuje oddalenie się duszy

<sup>77</sup> G. Bona, *Corso di vita spirituale* I, Roma / Alba / Catania 1942, 34.

<sup>78</sup> Tamże, II, 180.

<sup>79</sup> Tamże, 183.

od rzeczy zewnętrznych, potem milczenie duchowe, odpoczynek, zjednoczenie, wsłuchiwanie się w słowo Boże, „sen duchowy”, ekstaza i porwanie duszy. Objawienie cielesne Chrystusa znajduje się na dziesiątym stopniu, po czym następuje wizja wyłącznie duchowa, następnie wizja intelektualna Boga „w chmurze”, a po niej wizja Boga poprzez chmurę bez żadnego już mroku, która przygotowuje do jasnej i błogosławionej chwały Bożej<sup>80</sup>.

Najoryginalniejsze jest jego nauczanie dotyczące liturgii. Autor uczy cenić liturgię godzin, śpiew sakralny, a w szczególności Mszę św. *De sacrificio missae* to przeznaczone dla kapłanów dzieło erudyty, który pragnie wyjaśnić znaczenie symboli podczas celebracji eucharystycznej. Oparte jest ono m.in. na dziełach takich autorów jezuickich jak Ludwik z Pontu, Lancicius, Scorza i stanowi ważny dokument pobożności indywidualnej mnicha, który Mszę św. widzi bardziej jako okazję do osobistego spotkania z Bogiem niż jako zgromadzenie wiernych. Ważne są także sugestie dotyczące modlitwy aktami strzelistymi. Autor uczy doceniać wszystkie momenty i sytuacje dnia, od przebudzenia się, wstania z łóżka, bicia zegara do przeróżnych wrażeń i sytuacji życiowych (kiedy odczuwa się oschłość, kiedy trzeba rozmawiać, kiedy dostrzega się rzeczy piękne i wypaczone), od wschodu słońca aż do wieczornego zapalenia lamp.

## 5. Inne szkoły. Sylwetki mistyczek

Panorama niniejsza nie byłaby kompletna, nawet w zarysach, gdyby się pominęło dominikanina Ignacego z Nente (1571-1649). Podczas swego życia spełniał bardzo ważną rolę w książęcej Florencji. Pośród jego dzieł najważniejszym jest *Della tranquillità dell' animo* (*O spokoju duszy*), tytuł, który na pierwszy rzut oka mógłby być niewłaściwie zrozumiany, a autor posadzony o tendencje kwiatystyczne. Całe dzieło dotyczy głębokiego pokoju, który osiąga się, odwołując się wyłącznie do ostatecznego celu człowieka. Do takiej

<sup>80</sup> Tamże, 190-200.

doskonałości prowadzą następujące stopnie: naturalny, wiary nadprzyrodzonej, mądrości i wreszcie stopień Bożej miłości. Autor tak konkluduje: „My, którzy rozmawialiśmy o Bożej miłości, pragniemy wszystkim duszom spragnionym pokoju i ciszy serca wyjawić, że nie ma życia bardziej wypełnionego pokojem i uciszeniem niż takie, kiedy miłuje się Boga gorąco, najczystszym uczuciem miłości; czujemy się w tym dziele zobowiązani zachęcać wszystkie dusze do ćwiczenia się w miłości, do wchodzenia we własne serce, do doskonałego zjednoczenia w miłości oraz do owocnej ekstazy intelektu i woli”<sup>81</sup>. Pośród dominikanów można wspomnieć jeszcze o Janie Marii Bertinim<sup>82</sup> oraz o Dominiku Gravinie<sup>83</sup>.

Do zasług szkoły karmelitańskiej należy wyczerpujący komentarz do dzieł św. Teresy ojca Baldassarre od św. Katarzyny oraz *Riforma dell' uomo* autorstwa Szymona od św. Pawła<sup>84</sup>.

Panoramę mistyczek tego okresu otwiera Katarzyna Vannini (1562-1606), nawrócona grzesznica związana z kard. Fryderykiem Boromeuszem, oraz Urszula Benincasa (1547-1617), które zaznaczają przełom pomiędzy XVII a XVIII wiekiem. Wymieńmy jeszcze św. Hiacyntę Marescotti (+1640), tercjarkę franciszkańską, benedyktynekę bł. Joannę Marię Bonomo (+1670), Marię Crocifissę od Niepokalanego Poczęcia (+1699) i karmelitankę Klarę Marię od Męki Pańskiej (+1675).

<sup>81</sup> Ignazio del Nente, *Della tranquillità dell'animo...*, opr. T. S. Centi, t. 1-3, Siena 1978-83, III, 420.

<sup>82</sup> G. M. Bertini, *Teologia mistica secondo dottrina di S. Tommaso*, Palermo 1668.

<sup>83</sup> D. Gravina, *Lapis Iydius...*, Roma 1638.

Baldassarre di S. Caterina, *Splendori riflessi...*, Bologna 1671; Simone di S. Paolo, *Riforma dell'uomo interiore*, Venezia 1671.

# ROZDZIAŁ 3

## Inwazja mistyki i powrót do apostołstwa: duchowość francuska

### 1. Wprowadzenie

Burzliwej i żywiołowej odnowy, która miała nastąpić w Kościele francuskim, nie zdołałby w chwili zawierania edyktu w Nantes przewidzieć nawet najbardziej przenikliwy czy jasnowidzący obserwator. Pokój został zawarty w niekorzystnej chwili, kiedy jedyną faktycznie pokonaną partią była „katolicka” Liga, która utrzymała się w Paryżu przy władzy dzięki zbrojnemu poparciu Hiszpanii. Nikt nie zamierzał zaakceptować Soboru Trydenckiego. Król Henryk IV nie miał do niego zaufania, zwolennicy gallikanizmu wydawali się niezwyknięci. Reformy dokonane w zakonach miały nikłe znaczenie, a zmiany wymagane przez Sobór zostały zrealizowane w niewielkim tylko zakresie.

Istniały oczywiście „wieczerniki” duchowości. Najbardziej znane było środowisko osób gromadzących się wokół madame Acarie oraz jej kuzyna Berulle’a, a także Andrzeja Duvala, Ryszarda Beaucoucina oraz Benedykta z Canfield. Franciszek Salezy podczas swojej drugiej podróży do Paryża, po okresie studiów, przeżył tam swój nowicjat jako kierownik duchowy. Ryszard Beaucoucin starał się rozpowszechnić znajomość mistyków nadreńsko-flamandzkich. Jezuici i kapucyni — dwie najsilniejsze i najaktywniejsze w tamtych

czasach wspólnoty — przekazywały wiedzę o nurtach duchowości poszczególnym rodzinom zakonnym. Z Hiszpanii rozprzestrzeniały się wpływy i dzieła św. Teresy i św. Jana od Krzyża, podczas gdy z Italii, poza średniowiecznymi autorami, promieniował wpływ św. Katarzyny z Genui. Życie duchowe było silnie przeniknięte Biblią, a dwaj ojcowie Kościoła, Pseudo-Dionizy Areopagita<sup>85</sup> i św. Augustyn, stanowili główne wyznaczniki panujących wówczas orientacji duchowych.

Trudno byłoby ocenić wartościująco francuską odnowę. Dekrety trydenckie nie zostały przyjęte w Królestwie i nie stały się prawem państwowym. Reformatorski styl Karola Boromeusza miałyby tu małe możliwości przetrwania. W początkach XVII wieku, podczas gdy reforma przeżywała swój największy rozkwit w Italii i Hiszpanii, we Francji z trudem znajdowała poparcie. Jednak w ciągu kilkudziesięciu lat to opóźnienie zostało nadrobione i zrealizowano reformę w oryginalny, pełen innowacji sposób, dostosowując ją do rzeczywistości francuskiej. Zrodziły się nurty duchowości o wielkiej wadze, takie jak salezjański i beruliański oraz jansenizm, nurty koncentrujące się na misterium Chrystusa — Boga i Człowieka, na nauczaniu kapłańskim, na misji i działalności charytatywnej.

W początkach XX wieku mówiono o szkole francuskiej<sup>86</sup>. Choć udowodniono potem bezpodstawność tej koncepcji, termin ten jednak pozostał, aby podkreślić organiczność beruliańskiej wizji duchowej, a także aby wyróżnić pełne życia środowisko, które nie miało sobie równych w innych krajach.

Ważną datę stanowił rok 1604. Choć zwykle postęp w historii nie dokonuje się według ostrych podziałów na okresy, jednak w tym roku rzeczywiście dokonał się pewien przełom. Sprowadzenie karmelitanek zaznaczyło przejście od abstrakcyjnej duchowości pochodzenia germańskiego do chrystocentryzmu, co miało głębokie znaczenie w całym francuskim środowisku.

<sup>85</sup> Autor ma na myśli prestiż, jakim zawsze cieszył się ten myśliciel, gdyż nie jest on formalnie uznawany za ojca Kościoła (przyj. wyd.).

Na temat duchowości francuskiej: H. Bremond, *Histoire littéraire de sentiment religieux en France depuis la fin des gueres de religion jusqu'à nos jours*, t.1-12, Paris 1916-1936 (nowe wyd. Paris 1967); L. Cognet, *La spiritualité moderne I: L'essor (1500-1650)*, Paris 1966; pr. zbior., *Histoire spirituelle de la France*, Paris 1964; R. Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique*, t. 1-2, Paris 1980; M. Marcocchi, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del seicento*, Roma 1983.

Poświęcając osobny rozdział dwóm najważniejszym autorom, św. Franciszkowi Salezemu i Piotrowi Berulle'owi, postaramy się przedstawić syntetycznie podstawowe linie tej niezwykle bogatej duchowości.

Rozpocznemy od dwóch największych wspólnot sprowadzonych do Francji i od razu zdolnych do działania w sposób autonomiczny i twórczy; byli to kapucyni i jezuici.

## 2. Kapucyni — między życiem przebóstwionym a pobożnym humanizmem

Na początku XVII wieku kapucyni we Francji przeżywali niezwykle płodny dla siebie moment. Poza wzrostem ich liczby można też zauważyć wzrost jakości. Znajdowali się wśród nich ludzie niezwykle wartościowi, jak np. Angelo de Joyeuse, Wawrzyniec z Paryża, Honorat z Champigny, Franciszek Leclerc du Tremblay, Paweł z Lagny, Iwo z Paryża i Benedykt z Canfield, którzy nowo powstającą wspólnotę wzbogacili o szerokie horyzonty kultury

Francuska szkoła duchowości kapucynów podkreślała ważność elementu afektywnego (*affection*), a za szczyt zjednoczenia mistycznego uważała życie „przebóstwione” (*sauraeminente*), nie niwelujące jednak nigdy naturalnych władz duszy. Na pierwszy plan wybija się też nabożeństwo do Ukrzyżowanego i do Matki Bożej oraz „pobożny humanizm”<sup>87</sup>.

## 3. Benedykt z Canfield

William Fitch (1562-1610)<sup>88</sup> pochodził z Canfield w Essex, z rodziny purytańskiej. Solidne wykształcenie zdobył na uniwersyte-

<sup>87</sup> Metodjo da Nembro, *Quattrocento scrittrici spirituali*, Milano 1972.

Optat de Veghel, *Benoît de Canfield (1562-1610). Sa vie, sa doctrine et son influence*, Roma 1949; P. Renaudin, *Un maître de la mystique française: Benoît de Canfield*, Paris 1956; J. Orcibal, *La rencontre du Carmel tyéresien avec les mystiques du Nord*, Paris 1959; Benoît de Canefield, *La règle de perfection. The rule of perfection*, wyd. kryt. J. Orcibal, Paris 1982.



cie w Londynie. Nawróciwszy się 1 sierpnia 1585 roku, udał się na kontynent, gdzie 23 marca 1586 roku przywdział habit kapucyna w klasztorze Saint-Honoré w Paryżu. Kontynuował swoje studia we Włoszech, gdzie opierając na własnych doświadczeniach duchowych, napisał *Régie de perfection* (*Regula perfectionis*). Od 1593 roku dzieło to zaczęło krążyć przepisywane ręcznie, chociaż autor niechętnie patrzył na rozpowszechnianie jego trzeciej części, uważanej przezeń za nieodpowiednią dla początkujących. Później (w latach 1608-1610) dzieło zostało wydrukowane. *Reguła doskonałości* (*Regle de perfection / The Rule of Perfection*) inspirowana jest dziełami Jana z Fano, Gagliardiego, Herpa, takimi tekstami jak *Ewangeliczna perła*, *Chmura niewiedzy* oraz pismami Ruysbroecka, Taulera, Waltera Hiltona. Punktem wyjścia jest próba uproszczenia i ujednoczenia różnych dróg i metod duchowych. Szybka i syntetyczna metoda dochodzenia do zjednoczenia z Bogiem to pełnienie woli Bożej w każdym działaniu. Ten, kto żyje według woli Bożej, nie działa już „od siebie, lecz jakby mocą Bożą, przez Boga, w Bogu i z Bogiem”<sup>89</sup>. Należałoby zapytać, czy jest możliwe, aby stworzenie spełniało wolę Bożą. Owszem, tak: po Wcieleniu wola Boża stała się Bosko-ludzka, tak że człowiek zjednoczony z Bogiem jest zdolny pełnić Boże dzieła: „Nie zamierzam jednak powiedzieć, że to zjednoczenie woli człowieka i Boga jest hipostatyczne, (...) lecz że dokonuje się jedynie przez więź miłości i światło łaski”<sup>90</sup>.

Pisma Benedykta podejrzewano o kwietyzm, ponieważ niektórym cenzorom wydawało się, że jego twierdzenia anulują akty woli człowieka. Benedykt starał się sprecyzować, że takie zjednoczenie z wolą Bożą musi zakładać intensywne działanie mające na celu wykorzenienie wad i niedoskonałości oraz wysiłek związany ze zdobywaniem cnót i doskonałości<sup>91</sup>.

Punkt centralny dzieła dotyczy sposobu poznania woli Bożej. Autor rozróżnia trzy rodzaje przedmiotów działania: rzeczy nakazane, zakazane i neutralne. Te ostatnie mogą być trzech rodzajów: rzeczy przyjemne naturze, odrażające i obojętne. To, co jest przy-

<sup>89</sup> *Regle* I, 2:114,116.

<sup>90</sup> Tamże, 122-124.

<sup>91</sup> Tamże, I, 3:126.

jemne naturze, należy odrzucić; to, co jest odrażające, jak uczy wola Boża, należy przyjmować. W wyborach, gdzie są dwie możliwości obojętne, wola Boża polega na niezwłocznym zrealizowaniu którejkolwiek z nich. Bóg nie kocha zawiłych rozważań, które zabierają czas potrzebny na bardziej istotne sprawy. Decydująca jest intencja duszy, aby pełnić wolę Bożą.

Poszukiwanie zjednoczenia z wolą Bożą obejmuje także świat zmysłów. Dlatego Benedykt radzi unikać wszystkiego tego, co jest przyjemne dla zmysłów, jak słuchanie instrumentów muzycznych, pieśni, smakowanie delikatnych potraw i napojów, odczuwanie miłych zapachów i dotykane „miękkich” rzeczy. Także sfera inteligencji i pamięci staje się sceną walki między wolą Boga i wolą człowieka, więc autor sugeruje unikanie intelektualnej radości wynikającej z subtelnych dyskusji i oddalanie wspomnień, które mogą rozpraszać.

Benedykt rozróżnia cztery rodzaje modlitwy: słowną, myślną, modlitwę krótkich westchnień (pragnień) i w końcu „modlitwę czynioną w jedynej woli Bożej, z przyłgnięciem do niej bez medytacji i modlitwy słownej”<sup>92</sup>.

Druga część jego dzieła poświęcona jest bardziej zaawansowanemu. Na tym etapie wola jest tak wzniesiona, uwielbiona, przebóstwiona, pełna chwały i tak zanurzona w przepaść niedostępnego wiecznego światła, że nie odbiera żadnego poruszenia jako własne, ale jako pochodzące od Boga, w którym widzi i czuje siebie samą<sup>93</sup>.

Trzecia część jest najważniejsza i najbardziej charakterystyczna. Dla Benedykta najbardziej wzniosłe (przebóstwione) życie polega na zjednoczeniu z wolą Boga. Opierając się na *Chmurze niewiedzy*, pisze on o braku proporcji między Bogiem, który jest Wszystkim, a stworzeniem, które jest niczym. W tej przepaści oddzielającej dwie krańcowości żadne pośrednictwo — nawet medytacja — nie może służyć jako pomost. Każde pojęcie, każda forma intelektualna byłaby tylko małym przyłądkiem nicości człowieka, który daremnie usiłowałby objąć ocean Innego. Dusza czuje się rozszerzona, porwana, upojona i ogołaca się z siebie samej, z własnej woli, a także z własnego pozna-

<sup>92</sup> Tamże, I, 19: 260.

<sup>93</sup> Tamże, II, 1: 276.

nia. Nawet najbardziej wzniosłe rozważania, traktujące np. o Trójcy Świętej, usuwają się w cień, a dusza wypełniona jest najwyższym poznaniem. Dzięki interwencji Boga dokonuje się oczyszczenie całego naszego bytu z wszelkich śladów stworzenia. Bóg swoim „nie-działaniem” niweluje działanie duszy oraz wszystkie jej pragnienia i idee, tak że wola może powiedzieć: „Jestem wolą Boga”<sup>94</sup>.

*Règle de perfection* to wielkie dzieło tzw. duchowości abstrakcyjnej. Ślady jego wpływu można odnaleźć u Bérulle’a, o. du Tremblay, Wawrzyńca z Paryża, św. Franciszka Salezego i św. Wincentego á Paulo, w dziełach dwóch Marii od Wcielenia (madame Acarie i madame Martin), Jana z Saint-Samson, madame Guyon, u Fénelona i Weroniki Giuliani.

Zamiarem autora było uniknięcie wielości dróg i praktycznych ćwiczeń, aby zredukować całą pracę duchową do jednego centralnego punktu. Dusza stopniowo ogołaca się z siebie, zanurza się w przepaści Bożej woli i pozwala się wchłonąć Bogu, stając się w ten sposób jednym duchem z Bogiem. Komentatorzy zadają sobie pytanie, czy dzieło to nie zachęca do przejścia ponad człowieczeństwem Chrystusa. Jedna z jego wersji mówi, że nie potrzeba już żadnego pośrednictwa pomiędzy duszą a istotą woli Bożej, która przejawia się jako wola całkowicie i zupełnie oczyszczona z jakiegokolwiek formy, a więc zmierzająca do wykluczenia także wyobrażenia Ukrzyżowanego. Zrozumiałe są więc wątpliwości wielu mistrzów duchowych, jak np. św. Franciszka Salezego, o. du Tremblay i św. Wincentego, dotyczące tego dzieła, a także umieszczenie go na *Indeksie* w epoce kontrowersji związanych z kwietyzmem<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> *Exercice de la volonté de Dieu*, 51.

<sup>95</sup> J. Orcibal, *Divinisation*, w: DS 3 (1957), 1445-1452.

#### 4. Inni mistrzowie kapucyni

Na linii bliskiej Canfieldowi można umieścić Wawrzyńca z Paryża (1563-1631)<sup>96</sup>, mistrza „czystej miłości”. Nawet jeżeli doskonałym jest ćwiczenie się w pełnieniu woli Bożej, to o wiele bardziej wzniosłe — jego zdaniem — jest ćwiczenie czystej miłości, tak aby „kochający stał się Ukochanym” i nie pragnął niczego innego jak tylko tego, co podoba się Bogu. Nie istnieje dla niego nic innego poza miłością, poszanowaniem, chwałą Ukochanego, dlatego też nie szuka niczego innego poza dobrem Ukochanego.

Józef Leclerc du Tremblay (1577-1638)<sup>97</sup> przeszedł natomiast do historii jako „szara eminencja” kardynała Richelieu. Przed wstąpieniem do kapucynów otrzymał doskonałe wykształcenie, również w dziedzinie sztuki wojennej, które przydawało mu się, kiedy kardynał-minister zlecał mu delikatne misje. Ufundował klasztor benedyktynek od Kalwarii w 1617 roku, organizował misje krajowe i marzył o ogłoszeniu nowej krucjaty. Zwracał się nie do zamkniętych kręgów, lecz do wszystkich, i tak jak św. Franciszek Salezy starał się, aby jego nauczanie było dostępne dla wszystkich. Podejmował tematy dotyczące pełnienia woli Bożej, obecności Bożej i czystej miłości.

Autorem o szerokich horyzontach był Iwo z Paryża (1590-1679)<sup>98</sup>, główny przedstawiciel religijnego humanizmu, w którym nie chodziło o powrót do ducha odrodzenia, ale o wywyższenie Boga, jako początku i końca wszystkiego, oraz człowieka, jako Jego najdoskonalszego dzieła. Dlatego nie należy kłaść nacisku na zepsucie ludzkiej natury. Tak jak zaćmienie słońca nie mówi o tym, czym jest słońce, tak też ludzki grzech nie mówi, czym jest człowiek. Natura ludzka jest wspaniała. W niej to zjednoczenie między duszą a ciałem odzwierciedla zjednoczenie dwóch natur w Chrystusie. Także rozwijany przez autora temat „racji serca” cechuje dużą oryginalność. Człowiek nie może poszukiwać Boga, jeśli Go nie posiada. Serce człowieka instynktownie kocha Byt Uniwersalny Serce, a nie rozumowanie, „odczuwa” Boga.

<sup>96</sup> M. Dubois-Quinard, *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour en France au début du XVII<sup>e</sup> siècle*, Roma 1959.

<sup>97</sup> L. Dedouvres, *Politique et apôtre. Le p. Joseph capucin*, 1.1-2, Paris 1932; G. de Vaumas, *Lettres et documents du P. Joseph de Paris concernant les missions étrangères 1619-1638*, Lyon 1942.

<sup>98</sup> Ch. Chesneaux, *Le P. Yves de Paris et son temps (1590-1678)*, t. 1-2, Paris 1946.

## 5. Jezuici

Towarzystwo Jezusowe miało we Francji ogromne znaczenie. Mogło tutaj zrealizować bardziej niż gdziekolwiek indziej swoją dążność do obecności pośród sprawujących władzę, tak by posługując się kolegiami i pełniąc ważną rolę spowiedników ludzi władzy, inspirować duchowe ożywienie w społeczeństwie. Działalność jezuitów nie ograniczała się jednak do tego środowiska. Byli pośród nich wielcy kaznodzieje ludowi, a także wielu wykształconych mistrzów duchowości. Orientacji duchowej ojców jezuitów nie stanowił religijny humanizm, chociaż niektórych z nich można by zaliczyć do tego nurtu, np. o. Alojzego Richeome'a (1544-1625) czy Stefana Bineta (1569-1639). O. Piotr Coton (1564-1626) pisał tryskające optymizmem dzieła. Jego rozmówca, podobnie jak Filotea [św. Franciszka Salezego], żyje w świetle. Podziw dla stworzenia i dla oblicza człowieka prowadzi go do konkluzji, że łaska nie niszczy skłonności natury. Cnoty pogan są cnotami rzeczywistymi, ponieważ także i za nich Chrystus przelał swoją krew<sup>99</sup>.

Szczególnymi przedstawicielami jezuitów we Francji są wielcy mistycy. Jak wspominaliśmy, w 1576 roku ich generał Everardo Mercuriano przypominał i potwierdzał, że duchowość jezuitów ma charakter walki, i zakazał lektury książek takich autorów mistycznych jak Tauler, Ruysbroeck, Herp, Lullus, św. Gertruda. Natomiast podręcznikiem służącym do formacji została książka Alfonsa Rodrigueza, przetłumaczona w 1621 roku na język francuski.

Pomimo tego we Francji już na początku XVII wieku pojawił się sprzeciw wobec zbyt dużego zaangażowania apostołskiego<sup>100</sup>. Podkreślając niebezpieczeństwa działania, potwierdzano wyższość życia kontemplacyjnego.

<sup>99</sup> J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma 1953; L. Cognet, *Spiritualité moderna* 6/2, Bologna 1974, 247-303; M. de Certeau, *Surin et la „nouvelle spiritualité”*, w: J. J. Surin, *Correspondance*, Paris 1966; tenże, *Politica e mistica*, Milano 1975.

<sup>100</sup> M. de Certeau, *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII siècle: une „nouvelle spiritualité” chez le S. Jâuites français*, RAM 41 (1965), 339-386.

## 6. Ludwik Lallemant

Obraz życia głównego przedstawiciela mistyków jezuickich może rozczarować. Pełnił on w kolegiach funkcje mistrza nowicjuszy, instruktora trzeciego roku probacji, a potem rektora. Nie zostawił żadnych prac na piśmie. Jego uczniowie Jan Jakub Surin (1600-1665) i Jan Rigoleuc (1625-1658) sporządzili notatki, które uporządkował później o. Champion. Ten fakt stwarza poważne problemy z edycją<sup>101</sup>.

Lallemant zwraca się do osób, które pragną opowiedzieć się za Bogiem. Nazywa to powtórny nawróceniem i porównuje do decydującego kroku we wspinaczce górskiej, przed którym wielu cofa się lub pozostaje niezdecydowanych: „Ze strachu, że będziemy nieszczęśliwi, pozostajemy na zawsze nieszczęśliwymi; rezygnujemy z oddania się bez zastrzeżeń temu Bogu, który pragnie nas posiadać wyłącznie dla siebie, aby uwolnić nas od naszego nieszczęścia i nędzy”<sup>102</sup>. Droga duchowa zawiera dwa aspekty: oczyszczenie serca i uległość Duchowi Świętemu. Podejmując sprawy bliskie duchowości niemieckiej, którą wchłonął podczas pobytu w Lotaryngii, mówi o konieczności całkowitego oderwania się: „Powołanie apostołskie takie jak nasze wymaga wyrzeczenia się wszelkich przyjaźni i znajomości, wszelkich studiów, które nie służą wzniesieniu się do Boga i prowadzeniu do Niego bliźnich”<sup>103</sup>. Przyjaźń, ceniona przez Aelreda czy św. Teresę, jest dla niego przeszkodą na równi z innymi rzeczywistościami stworzonymi. Idealem są zakonnicy „ogołoceni z wszelkich pragnień, obojętni na wszystko, zadowoleni ze wszystkiego i pragnący tylko upodobania Bożego”<sup>104</sup>. Aby osiągnąć czyste serce, potrzebna jest wewnętrzna czujność, praktyka częstej, a nawet codziennej spowiedzi świętej, nieustanna walka o wykorzenienie pychy, która wciąż od nowa zagnieżdża się w człowieku: „Tam gdzie wkradła się pycha, Bóg nie jest już wolny w swoim działaniu; jeżeliby coś czynił, jego Boskie działanie zostałoby zniweczone, ponie-

<sup>101</sup> *La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, wyd. F. Courel, Paris 1961; A. Pottier, *Essai de théologie mystique comparée. Le P. Lallemant et les grands spirituels de son temps*, t. 1-3, Paris 1927-29; DS 9 (19/6), 123-135. Cytaty z: L. Lallemant, *La dottrina spirituale*, opr. G. Colombo, Casale / Milano 1984.

<sup>102</sup> L. Lallemant, *La dottrina*, 18, por. 1, 2, 3: 73.

<sup>103</sup> Tamże, 2, 3, 2: 88.

<sup>104</sup> Tamże, 2, 2: 87.

waż dusza pełna pychy przywłaszczyłaby je sobie, wpadając w ten sposób w najgorszą przepaść”<sup>105</sup>.

Droga oczyszczenia serca jest według autora najpewniejszą. Z dwóch osób, które „w tym samym czasie poświęcają się służbie Bogu, z których jedna oddaje się dobrym dziełom, a druga poświęci się całkowicie oczyszczeniu własnego serca i wyrwaniu tego wszystkiego, co w niej sprzeciwia się łasce, ta druga dojdzie do doskonałości dwa razy szybciej niż pierwsza”<sup>106</sup>.

W odpowiedzi na ascetyzm Rodrigueza, sformułowany prawie jako tekst kanoniczny dla Towarzystwa Jezusowego, Lallemand w centrum stawia działanie Ducha Świętego: „Nieużytecznym jest oddawanie się czytaniu wielu dzieł, aby zdobyć wiedzę o życiu duchowym; z wysokości bowiem nadchodzi światło i namaszczenie, które może nam jej udzielić. Czysta dusza więcej skorzysta w ciągu miesiąca poprzez wylanie łaski niż inni trudzący się przez wiele lat nad księgami”<sup>107</sup>. Podkreślał względność niektórych zjawisk nadprzyrodzonych, ale mówił też: „Dzisiaj, jeżeli ktoś pragnie jakiegoś rzadko spotykanego daru modlitwy, to słyszy stanowczą odpowiedź, że są to dary nadzwyczajne, których Pan udziela tylko wtedy, kiedy Mu się podoba, i temu, kogo sobie upodoba, dary, których nie wolno ani pragnąć, ani o nie prosić”<sup>108</sup>. Na takie ujęcie Lallemand się nie zgadzał, ale też nie zamierzał przeciwstawiać się charyzmatowi duchowości ignacjańskiej, który żąda, aby być „*in actione contemplativus* | Dla niego między działaniem a kontemplacją istnieje harmonijna jedność. Kiedy Bóg żyje w sercu, kiedy serce człowieka jest oczyszczone i nie cieszy go nic innego poza Bogiem, kiedy osoba jest pełna miłości, wtedy można mówić zarazem o całkowitym otwarciu apostoelskim. Dlatego uważał, że tylko ten, kto jest człowiekiem kontemplacji, może być autentycznie i z pożytkiem człowiekiem działania. Tę myśl de Guibert streścił takim zdaniem: „Być z Chrystusem, aby służyć”. „Należy troszczyć się o to — mówi Lallemand — aby nasze życie było harmonijną całością działania i kontemplacji, aby pierwsze było ożywiane, prowadzone, porządkowane

<sup>105</sup> Tamże, 3,1, 2, 3:120-123.

<sup>106</sup> Tamże, 4, 2,1, 6:155.

<sup>107</sup> Tamże, 4, 4, 3, 4:182.

<sup>108</sup> Tamże, 7, 2,4, 3: 337.

przez drugie i aby pośród zewnętrznych spraw życia czynnego zawsze praktykować wewnętrzne skupienie życia kontemplacyjnego; oraz aby nasza służba nie przeszkadzała w zjednoczeniu z Bogiem, ale raczej służyła zacieśnieniu z Nim coraz mocniejszych i pełnych miłości więzów, pozwalając nam obejmować Go w sobie poprzez kontemplację i w bliźnim poprzez działanie”<sup>109</sup>.

## 7. „Nowi duchowni”

W latach od dwudziestych do czterdziestych XVII wieku rozwija się, jak określił Nicolas du Sault, „mistyka zreformowana” — reprezentuje ją plejada autorów krytykowanych zarówno w samym Towarzystwie Jezusowym, jak i poza nim, ponieważ zdawali się oni zapominać o *via regia* duchowości ignacjańskiej, wędrując stromymi i ryzykownymi ścieżkami. W rzeczy samej, ryzyka nie brakowało, jak ilustruje to przypadek Jana Jakuba Surina. Bremond nazywał ich jezuitami „beruliańskimi”. W rzeczywistości ich punktem odniesienia były raczej wielkie prądy mistyczne Północy i kontynuacja nauczania Lallemeta na temat czystej miłości.

Najwybitniejszą osobowością był pośród nich Jan Baptysta Saint-Jure (1588-1657)<sup>110</sup>. Bardzo czytany, wykształcony, zrównoważony i dobry pisarz, całe swoje życie poświęcił podstawowemu dla jego powołania tematowi: sprawiać, aby Jezus Chrystus był kochany i poznawany. Jego dzieła są modlitwą. Bardziej niż na naśladowanie Chrystusa należy kłaść nacisk na zjednoczenie z Chrystusem, ponieważ Chrystus został w nas zrodzony poprzez działanie Ducha Świętego. Saint-Jure zdaje się być raczej człowiekiem oddychającym ideami rozpowszechnionymi w jego czasach niż zainspirowanym doktryną Berulle’a. Nie pragnął przekazywać swojego własnego nauczania; zamierzał raczej opisać, czym żyje Kościół. Chciał przy tym wyjść poza wszelką ciasnotę myślenia. Mówiąc o pięknie Pana Jezusa, zaznacza, że nie możemy zjednoczyć się z prawdziwym pier-

<sup>109</sup> Tamże, 4, 4, 3: 180.

<sup>110</sup> G. Bottereau, *Jean-Baptiste Saint-Jure S.I. 1588-1657*, „Archivum historicum S.I.” 49 (1980), 161-201.



wotnym pięknem, jeżeli sami nie jesteśmy piękni: „Prawdziwym zaś środkiem do stawania się pięknymi jest miłość do Niego (...); więz z Jezusem stwarza w nas piękno i chwałę”<sup>111</sup>. Jak widać, w pisarstwie Saint-Jure’a zbiegają się przeróżne nurty: mistyczny estetyzm Grzegorza z Nyssy, duchowość paulińska, duchowość Katarzyny z Genui, św. Teresy i oczywiście także Berulle’a, szczególnie w ostatnich dziełach, chociaż ten ostatni nigdy nie zawładnął nim całkowicie. Po ostrych dyskusjach związanych z jansenizmem Berulle nie cieszył się już wśród potomnych takim szacunkiem, jakim darzono go za życia.

## 8. Mistyka i tradycja

Mniej nowatorska, ale nie mniej głęboka jest duchowość Jana de Saint-Samson (1571-1636)<sup>112</sup>. Był on karmelitą — człowiekiem niewidomym, który dyktował swoje dzieła; jego ideał stanowiła duchowość pozbawiona obrazów, jak ta opisana w *Chmurze niewiedzy* czy proponowana przez Benedykta z Canfield. Wszystko znika w zsyłanym przez Boga ciemnym obłoku, w który wprowadza On dusze przez siebie wybrane.

Natomiast ściśle tomistyczną orientację reprezentował Louis Chardon (1595-1651)<sup>113</sup>, który zajmował się zgłębianiem zagadnienia Bożej obecności w nas.

<sup>111</sup> J. B. Saint-Jure, *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu* I, 6, 5, Bottereau 187n.

<sup>112</sup> S. M. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris 1950; Giovanni di S. Sansone, *Esperienza di amore totale*, Napoli 1983.

<sup>113</sup> L. Chardon, *La Croix de Jésus*, wyd. P. F. Florand, Paris 1937.

# ROZDZIAŁ 4

## Św. Franciszek Salezy i duchowość salezjańska

### 1. Św. Franciszek Salezy (1567-1622) — zarys biografii<sup>114</sup>

#### a) Lata młodości. Studia (1567-1593)

Franciszek Bonawentura de Sales przyszedł na świat w zamku Salezyc w Thorens (Savoia) w rodzinie Franciszka de Boisy i Franciszki de Sionnaz. Jego ojciec, o trzydzieści lat starszy od matki, pragnął dla syna kariery wojskowej. Matka, kobieta bardzo łagodna, pozostawiła wspaniałe wspomnienie w pamięci syna, który powtarzał: „Mój Bóg i moja matka bardzo mnie kochają”. Od pierwszych lat życia powierzono go wychowawcy — Janowi Deage, który towarzyszył mu także podczas późniejszych podróży i studiów.

<sup>114</sup> P. Séroutet, *Da la vie dévôte à la vie mistique*, Paris 1958; A. Lioma, *Aux sources de Traité de l'amour de Dieu de saint François de Sales*, Roma 1959; E. M. Lajeunie, *Saint François de Sales et l'esprit salésien*, Paris 1962; tenże, *Saint François de Sales*, t. 1-2, Paris 1967 (dzieło najbardziej miarodajne); J. Eymard d'Angers, *L'humanisme chrétienne au XVII siècle. St. François de Sales et Yves de Paris*, La Haye 1950; G. Papasogli, *Come piace a Dio. Francesco di Sales e la sua grande figlia*, Roma 1981; P. L. Boracco, *Francesco di Sales*, w: *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica* I, Roma 1984, 599-620. Podstawowe dzieła zawarte zostały w: *Oeuvres complètes*, t.1-26, Annecy 1892-1932. Bardzo ważne dzieło: Saint François de Sales, *Oeuvres (Bibl de la Pléiade)*, opr. A. Ravier, R. Devos, Paris 1969.

Studiował najpierw w kolegium de la Roche, potem w Annecy. W 1578 roku wstąpił w Paryżu do słynnego kolegium jezuitów Clermont. Przedmiotami nauczania były tam: łacina, greka, hebrajski, jazda konna, szermierka, taniec, filozofia i język francuski. Franciszek znajdował upodobanie w studiach humanistycznych i przejawiał wybitną wrażliwość duchową. Przeżył jednak w tym czasie wielki kryzys i okres rozpacz. Był przekonany, że jest już potępiony, a najbardziej przerażała go pewność, że został odrzucony przez miłość Boga, przy czym obawiał się piekła nie z powodu udręk i cierpień, lecz dlatego, że tam nie mógłby już kochać Boga. Przewyciężył te pokusy poprzez heroiczny akt oddania się Bogu, czemu towarzyszył ślub codziennego odmawiania różańca.

Został potem wysłany na studia prawnicze do Padwy. Jego ojciec zamierzał uczynić z niego doskonałego szlachcica. Chociaż Franciszek studiował sumiennie, to jednak jedynym jego zainteresowaniem stawał się stopniowo Bóg. Prawo służyło tylko po to, aby zadowolić ojca; teologia sprawiała radość jemu samemu. W Padwie spotkał się z jezuitą Antonim Possevino<sup>115</sup> (1534-1611), który został jego kierownikiem duchowym, czytał także *Walkę duchową* teatyna Wawrzyńca Scupolego (1530-1610). Tę książkę nosił zawsze przy sobie i wywarła ona duży wpływ na kształt jego własnej doktryny duchowej.

Ukończywszy studia prawnicze w 1592 roku, Franciszek powrócił do Savoi, gdzie ojciec przygotował dla niego korzystną partię — małżeństwo z Franciszką Suchet de Mirebel. Syn natomiast przedstawił mu swoje postanowienie podążania za Panem. Rozczarowanie ojca zostało nieco przytłumione wiadomością, że zwolniło się stanowisko proboszcza kapituły w Genewie. Ktoś dał o tym znać panu de Boisy. Był to zaszczytny urząd, który przynosił honor rodzinie. Ojciec zgodził się i Franciszek został wyświęcony 18 grudnia 1593 roku. Ludzka ambicja spróbowała pobawić się z Bogiem...

#### b) Kapłaństwo. Misja w Chablais (1593-1602)

Jako młody kapłan Franciszek mógł naśladować większość kapłanów w swojej okolicy, ciesząc się beneficjami, które zostały mu

<sup>115</sup> Postać, która zapisała się w dziejach Polski jako legat papieski (przyp. wyd.).

przydzielone. Oddał się jednak z żarliwością trosce o dusze. W szczególności sprawował swoją funkcję w Chablais<sup>116</sup>. Był to oddany doży Savoi region, z którego uprzednio kalwini wyrzucili kapłanów Doża Savoi Karol Emmanuel I z motywów czysto politycznych chciał, żeby kapłani katoliccy wrócili i stanęli na czele parafii. Dworzanie z Turynu i kalwini z Genewy rozumowali tak, jakby wiara zależała wyłącznie od rusznic i armat. Franciszek od razu zrozumiał, że Panu Bogu nie chodzi o podporządkowanie regionu wraz z jego 50 parafiami księciu, ale o nawrócenie tamtejszych mieszkańców

Aby dotrzeć do wiernych, napisał krótkie rozważania zawarte potem w tomiku *La controverse*. Dość szybko nastąpiła seria nawróceń, która świadczyła o tym, że nowe (tj. kalwińskie) wyznanie nie było jeszcze mocno zakotwiczone. Współcześni Franciszka dziwili się z powodu faktu, że nie uciekał się do pozornie słusznych argumentów, jakimi były groźby i straszenie sankcjami ludzkimi i Bożymi. Przyjął metodę dyskusji i nie obrażał nikogo — jednym słowem, dialogował.

W 1598 roku mianowano go biskupem pomocniczym Genewy i w 1602 roku posłano do Paryża, aby na dworze Henryka IV uregulował kwestie dotyczące katolików w krainie Gex należącej do diecezji Annecy, a przyłączonej do Francji. W Paryżu nawiązał kontakt ze środowiskiem madame Acarie. Według Bremonda Franciszek przyjechał do Paryża z nieśmiałością prowincjusza: „Milczy, obserwuje, podziwia, krytykuje, kontroluje się, ocenia, wyrabia sobie swoje zdanie”<sup>117</sup>. W rzeczywistości z Franciszkiem liczone się o wiele bardziej, niż zasługiwało na to jego 35 lat. Został spowiednikiem madame Acarie i doradcą Marie de Beauvilliers, Duvala, Gallemanta, księżnej Longueville. Spotkał Berulle’a i rozmawiał z nim na temat oratorium filipinów. Berulle, całkowicie pochłonięty odnową „zakonu Chrystusa”, zaproponował przyjacielowi kierowanie tym przedsięwzięciem. Po odmowie Franciszka Berulle nie wahał się więcej i osobiście zaczął kierować tą inicjatywą. Franciszek uczestniczył także w spotkaniach decydujących o ufundowaniu karmelu we Francji. Zdobył sobie tak wielkie uznanie, że sam król Henryk

<sup>116</sup> H. Bordes, *François de Sales et la conversion des protestants: les sermons du Chablais*, w: pr. zbior., *La convansione au XVII siècle*, Marseille 1983, 111-126.

<sup>117</sup> Bremond I, 93.

IV zapraszał go do Paryża, ale nowo mianowany biskup odpowiedział: „Niedawno poślubiłem ubogą kobietę i nie mogę zostawić jej dla bogatszej”.

c) Od konsekracji biskupiej do założenia Zakonu Wizytek  
(1602-1610)

Po otrzymaniu biskupstwa 8 grudnia 1602 roku Franciszek poświęcił się reformowaniu swojej diecezji. W tej dziedzinie nie był szczególnie nowatorski. Pracował jak zwyczajny dobry biskup; na jego działalność składały się wizytacje duszpasterskie, synody, konferencje dla kleru trzy razy w tygodniu, święcenia, odnowa zakonów. Chociaż podziwiał św. Karola Boromeusza, sam jednak nie był organizatorem duszpasterstwa w swojej diecezji. Interpretował swoją rolę biskupa w swoisty sposób. Nie wpadał ani w aktywizm, ani w jurydycyzm; nie był więc biskupem podobnym do św. Karola ani strażnikiem kanonów prawa. Wiele czasu poświęcał modlitwie, przepowiadaniu i kierownictwu dusz. Nie kładł nacisku na zewnętrzną, lecz na jakość działania. Nie był biskupem wielkich dzieł, lecz biskupem miłości. Nie pragnął zorganizować świata, a raczej rzucać w niego ziarenka pobożności. Potrafił raczej animować, niż porządkować rzeczywistość. Dlatego stanowił nietypowy model pasterza, który w jakimś stopniu modyfikował obraz stworzony przez episkopat potrydencki, a zilustrowany najdoskonalej przez przykład Karola Boromeusza.

W 1604 roku, podczas przepowiadania w Dijon, poznał Joannę Fremyot de Chantal (1572-1641), która w 1601 roku, po urodzeniu sześciorga dzieci, została wdową.

Franciszek był w międzyczasie kierownikiem duchowym wielu osób, jak np. Róży Bourgeois, przeoryszy Puy-d'Orbe, madame Bruhart, Antoniego Favre'a oraz jego żony i dzieci, a potem także pani Chantal. Wśród osób, które prowadził od 1603 roku, była też żona jego kuzyna, Luiza de Charmois. Pomagał im rozwiązywać konkretne problemy, a poza tym, aby zaoszczędzić czas i zatroszczyć się o jednolite i pełne nauczanie w swojej diecezji, rozprawdzał także krótkie traktaty dotyczące różnych zagadnień. Kiedy madame de Charmois miała udać się do Chambery, za radą Franciszka

poddała się kierownictwu jezuita o. Fouriera. Przy okazji pokazała swojemu nowemu kierownikowi duchowemu pisma Salezego, które pieczołowicie przechowywała. O. Fourier przeczytał je z entuzjazmem i prosił Świętego o opublikowanie ich. Franciszek zgodził się i tak powstała książka *Introduction à la vie dévote* z datą wydania w roku 1609 (choć prawdopodobnie istniała już w roku 1608). W tym samym roku Franciszek przygotował drugie wydanie (1609), a potem wydanie poprawione w roku 1619.

d) Od fundacji wizytek do powstania *Traktatu o miłości Bożej*  
(1610-1616)

Doświadczenia zdobyte poprzez kierownictwo duchowe doprowadziły Franciszka do wielkiego uznania dla roli tradycyjnych zakonów. Starał się o sprowadzenie najpierw do Francji, a potem do Savoi karmelitanek bosych, ponieważ doceniał ich mistyczny zapał. Odnosił się jednak z niejaką rezerwą do pewnych form, które uświęciła tradycja, ponieważ niektóre zakony były niereformowalne, a inne wydawały mu się zbyt surowe. Pisząc do nuncjusza Giuglio Cesare Riccardiego, nie obawiał się „krzyczyć z serca Chrystusa, że należy zmienić albo zreformować klasztory w d’Aulx i w Abondanzy i inne jeszcze, które są seminariami przynoszącymi zgorszenie”<sup>118</sup>. Z drugiej strony, klasztory reformowane (np. karmelitów bosych) były praktycznie niedostępne dla osób słabego zdrowia.

Idea nowego zakonu dojrzywała stopniowo. Po spotkaniu z Joanną de Chantal Franciszek podziwiał jej hojność i dyspozycyjność, jak również zalety innych kierowanych przez siebie kobiet. Nie wydawało mu się jednak możliwym zaproponowanie szorstkiej surowości niektórych zakonnych zwyczajów osobom, które miały już za sobą doświadczenie wygodnego i dostatniego życia. Na początku roku 1607 tak pisał do Joanny: „Czyni pani bardzo dobrze, oddając swe pragnienie pozostawienia świata w ręce Bożej Opatrzności, aby ono na próżno nie niepokoilo pani duszy. (...) Myślę o tym problemie bardzo poważnie i ofiaruję wiele Mszy świętych w intencji otrzy-

<sup>118</sup> List z 11.4.1607: *Listy*, wyd. wł. (*Tulle le lettere*, opr. L. Rolfo, 1.1-3, Roma 1967), 1,197.

mania od Ducha Świętego potrzebnego światła, aby podjąć właściwe postanowienie, ponieważ widzisz, moja Córko, chodzi tutaj o akt bardzo delikatny, który trzeba rozważyć z wielką sumiennością. Błagajmy Boga, aby pozwolił nam poznać swoją świętą wolę; sami nie pragniemy niczego innego, jak tylko pełnienia Jego woli i istnienia dla niej, oraz pozostańmy w pokoju, bez niecierpliwości i niepokoju serca. Jeżeli przed sobą mamy Boga i pragniemy działać na jego chwałę, objawi On nam swoje miłosierdzie”<sup>119</sup>.

Kiełkująca w nim idea pojawiła się podczas medytacji nad ewangelicznym opisem dwóch sióstr Łazarza: Marty i Marii. „Wczoraj i przedwczoraj doświadczyłem nadzwyczajnego pocieszenia w domu świętej Marty, którą widziałem tak prostodusznie zaaferowaną służeniem Panu i, moim zdaniem, trochę zazdrosną o radość, której doświadczała u Jego stóp jej siostra. I rzeczywiście, moja Córko, miała ona słuszość w tym, że pragnęła pomocy w swojej służbie drogiemu Gościowi, ale nie miała racji w tym, że pragnęła, aby jej siostra przerwała w tym celu swoją kontemplację, pozostawiając słodkiego Jezusa zupełnie samego (...). Czy wiecie, jak mógłbym zakończyć spór tych dwóch sióstr? Przyszło mi na myśl, że św. Marta — nasza droga mistrzyni — mogłaby usiąść u stóp naszego Pana na miejscu siostry, która z kolei kończyłaby przygotowywać wieczerzę. W ten sposób podzieliłyby one pracę i odpoczynek jak dobre siostry. Myślę, że naszemu Panu spodobałoby się to rozwiązanie. Lecz gdy Marta chciała zostawić Pana samego, nie było to słuszne, ponieważ nie przyszedł On na świat po to, aby żyć w samotności, lecz aby przebywać z ludźmi”. I dodaje słowa, które dopiero z czasem będzie można zrozumieć: „Czyż nie jest gorszym pragnieniem, aby upominać naszą dobrą świętą Martę? Ale czynię to z miłości, którą żywię dla niej, wierzę też, że jeżeli dotychczas nie usłyszała tego pouczenia, będzie bardzo szczęśliwa, mogąc tego doświadczyć w osobach swoich córek, i zaakceptuje to, że dzielą one swoje godziny, sporą ich część przeznaczając na zewnętrzne dzieła miłości, a lepszą część na wewnętrzne dzieła kontemplacji”<sup>120</sup>.

Podczas gdy Franciszek pomagał Joannie odkrywać Boży plan, sam przygotował projekt, który miał się rozwinąć z czasem. W 1608

<sup>119</sup> List z 11.2.1607: tamże, 849.

<sup>120</sup> List z 16.8.1607: tamże, 893n.

roku zapoznał się z ideą beatyfikowanej w maju tego samego roku św. Franciszki Rzymskiej, która zamierzała założyć „kongregację dla wdów mieszkających razem i przestrzegających zasad życia zakonnego, które wychodzą z domu, aby usługiwać ubogim i chorym”<sup>121</sup>. Projekt został więc wzbogacony o nowe elementy. Nie chodziło o klasztor zreformowany (ze ślubami), ale o „miejsce schronienia” dla dusz pragnących „odejść od nieporządku świata”. Życie duchowe nie było obciążone przedłużonym oficjum, ograniczono się do małego oficjum do Matki Bożej, do „wszelkiego rodzaju dobrych ćwiczeń, ale przede wszystkim do ćwiczenia się w świętym wewnętrznym zjednoczeniu serca”. Klauzura ograniczała się do zakazu wchodzenia mężczyzn do pomieszczeń wspólnoty; habit nie różnił się od „ubrania kobiet w świecie”, ale miał czarny kolor. Po roku nowicjatu siostry mogły wychodzić na zewnątrz, aby usługiwać chorym<sup>122</sup>.

Wkrótce potem Franciszek dodał kilka wyjaśniających szczegółów: „Chodzi o zwyczajną kongregację założoną dla kobiet i dziewcząt, które z powodu słabego zdrowia lub dlatego że nie żywią aspiracji, aby żyć w wielkim rygorze, nie mogą wstąpić do rodzin zakonnych uformowanych i zreformowanych. Tutaj znajdują one schronienie pełne łagodności i miłości oraz praktykę podstawowych dla pobożności cnót”. Siostry składały prosty ślub czystości i niezmienniania miejsca zamieszkania (*stabilitas loci*). Przestrzegano „zwyczajnych” postów Kościoła; wstawano o piątej latem i o szóstej zimą; na wychodzenie pozwalano bardzo rzadko: „Starsze siostry wychodzą, aby usługiwać ubogim, ale zawsze przestrzegając określonych reguł”<sup>123</sup>.

Wspólnota, która z początku miała nosić nazwę Córek Św. Marty, Sióstr Zakonnych Św. Marty, Oblatek Św. Marty przybrała potem nazwę Zakonu Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny (wizytki). Zgromadzenie przestało być wyłącznie diecezjalnym w chwili powołania wizytek do Lyonu, aby tam założyły nową fundację Ofiarowania Matki Bożej. Przypadek chciał, że diecezją lyońską kierował biskup Denis

<sup>121</sup> List z 29.9.1608: tamże, 1023.

<sup>122</sup> List z 24.5.1610: tamże, 1246.

<sup>123</sup> List z 20.7.1610: tamże, 1266n.



Marquemont (1572-1626), surowy znawca prawa kanonicznego, który miał za sobą doświadczenie kilku lat pracy w kurii rzymskiej. Gdyby wizytki pozostały zgromadzeniem diecezjalnym w diecezji Annecy, nie byłoby problemu, ale fakt, że zostały przeszczepione do innej diecezji, stwarzał nową sytuację: zaistniała konieczność ich oficjalnego uznania przez Rzym. Marquemont nakazał przyjęcie ślubów uroczystych, którejs z wielkich tradycyjnych reguł (zapropozował św. Augustyna) i rygorystycznej klauzury. Franciszek korespondował w tej sprawie z Bellarminem i opisywał wspólnoty w Annecy i w Lyonie: „Zarówno tu, jak i w Lyonie mamy dwie kongregacje dziewic i wdów, które chociaż zasługują raczej na nazwę oblatek niż zakonnic czy mniszek, praktykują skrupulatnie świętą czystość i nieskazitelność serca, z całą prostotą żyją posłuszeństwem i przestrzegają ubóstwa. Chociaż reguła nie zobowiązuje ich do klauzury, to jednak zapał ich duszy prowadzi je do jej przestrzegania prawie doskonale, ponieważ wychodzą na zewnątrz tylko z powodów poważnych i świętych”<sup>124</sup>.

Franciszek nie mówił już o wychodzeniu, aby usługiwać innym, co jest znakiem, że było ono w jego zamyśle tylko sporadycznym ćwiczeniem. Mówił natomiast o trzech innych cechach charakterystycznych zgromadzenia: brak zobowiązania do recytowania brewiarza rzymskiego („ponieważ pośród wszystkich kobiet świata właśnie Francuzki mają największe trudności z łacińską wymową”); umożliwienie wdowom ubranym w skromny strój świecki mieszkania z siostrami; dopuszczenie także osób zameężnych do kilkudniowych rekolekcji w klasztorze.

Kiedy siostronom zostały przedstawione konsekwencje projektu Marquemonta, przyjęły to z „łagodną, wspaniałą dyspozycyjnością i serdeczną gotowością do posłuszeństwa”<sup>125</sup>.

e) *Traktat o miłości Bożej*. Podróż do Paryża. Śmierć (1616-1622)

Jeszcze przed opublikowaniem *Filotei* Franciszek dał początek innemu projektowi, którego jednak z powodu pracy duszpasterskiej

<sup>124</sup> List do Bellarmina z 10.7.1616: tamże, II, 795nn.

<sup>125</sup> Tamże, 796.

i innych zadań nie zdołał doprowadzić do końca. Pragnął napisać „historię miłości”, to jest opisać drogę, którą postępuje w miłości pobożna dusza, zdążając aż do najwyższych szczytów doskonałości. Pracował nad tym dziełem przez długie lata. Pomagały mu w tym spotkania z wizytkami, a także różnorakie kontakty z osobami, które rzeczywiście ze wszystkich swoich sił pragnęły duchowego wzrostu. Warto zastanowić się też nad drogą duchową jego samego. Urząd duszpasterski, który sprawował, nie rozpraszał jego energii. Z biegiem lat stawał się coraz bardziej subtelny, stąd zapragnął nakreślić drogę duchową przeznaczoną nie tylko dla kontemplatyków, lecz drogę, której podmiotem byłby przeciętny chrześcijanin, powołany do wzrastania w miłości. Franciszek mógł ujrzyć swoją pracę wydaną drukiem dopiero w 1616 roku, pod tytułem *Traité de l'amour de Dieu (Traktat o miłości Bożej)*. Odniosła ona dość duży sukces, ale nie taki jak *Introduction à la vie dévote (Filotea)*, chociaż dzisiaj *Traktat* jest słusznie uważany za najważniejsze dzieło Salezego.

Franciszek doszedł do szczytów swojej drogi miłości. Dobitnie wyraża to zdanie napisane w 1615 roku w jednym z listów do Joanny de Chantai: „Tego ranka, kiedy znalazłem się na chwilę w samotności (czy to był Franciszek, czy też jego serce), dokonałem aktu wyjątkowego oddania, którego nie mogę tu opisać, a o którym pragnę opowiedzieć na żywo, kiedy Bóg da mi łaskę zobaczenia was ponownie. O, jak szczęśliwe są dusze, które żyją jedynie wolą Bożą! Jeżeli w głębi serca przyjmuje się tę świętą wolę wraz ze wszystkimi krzyżami, które są z nią związane, i doświadczą się takiej duchowej słodyczy, i smakuje się ją poprzez krótkie przemijające rozważanie, to cóż mówić o duszach, które są całe zanurzone w zjednoczenie z tą wolą!”<sup>126</sup>.

W 1618 roku doża Karol Emmanuel wysłał Franciszka, aby towarzyszył kardynałowi Maurizio z Savoi, który miał w imieniu księcia Piemontu oświadczyć się siostrze króla Krystynie. Przy tej okazji Franciszek podbił stolicę. Wszystkich uderzała jego rozbijająca słodycz. Nigdy niczego nie odmawiał, co zmuszało go do przepowiadania trzy albo cztery razy dziennie, do przyjmowania bardzo licznych gości — praktycznie wszystkich w Paryżu osób zaintereso-

<sup>126</sup> List z 1.5.1615: tamże, II, 592.

wanych duchowością. 11 listopada, wobec dworu i nieprzebranych tłumów, w kościele Oratorium Jezusa<sup>127</sup> mówił o św. Marcinie. Ci, którzy oczekiwali krasomówczego dyskursu, byli rozczarowani, ale ludzie pobożni wpadali w zachwyt: „Nie był to oratorski popis, ale ewangelizacja”<sup>128</sup>.

Pośród tych, którzy z nim rozmawiali, znalazł się także św. Wincenty. „Zapał sługi Bożego uderzał w intymnych i poufanych rozmowach z nim. Ktokolwiek z nim rozmawiał, słuchał go z zapartym tchem. Potrafił on dostosować się do możliwości każdego i wobec wszystkich pozostawał wytworny. Gości, którzy odwiedzali go, prosząc o radę w różnych ważnych sprawach, czasem dotyczących skrupułów sumienia, zatrzymywał tak długo, aż poczuli się w pełni usatysfakcjonowani i pocieszeni. Powtarzając sobie w myślach słowa sługi Bożego, doświadczałem tak wielkiego podziwu, że byłem skłonny widzieć w nim człowieka, który najlepiej odtworzył obraz Syna Bożego żyjącego na ziemi”<sup>129</sup>. Uderzająca była jego dobroć. „Tak słodka była jego dobroć, że osoby mające przywilej rozmawiania z nim czuły, jak łagodnie przenika ona do ich serca, i doświadczały z tego powodu ogromnej radości. Miałem swój udział w tym wspaniałym doświadczeniu. Pamiętam, że znalazłszy się w łóżku z powodu choroby, około dziesięć lat temu, powtarzałem sobie: Jak wielka jest dobroć Boga! Jak bardzo jesteś dobry, mój Boże, skoro monsignor Franciszek Salezy, twoje stworzenie, jest tak pełen dobroci”<sup>130</sup>.

Franciszek również nie pozostał nieczuły na zalety Wincentego. Zwierzał mu się z pewnych spraw. Między innymi powiedział mu szczerze, że za każdym razem wzruszał się, czytając swoje własne pisma, ponieważ był pewien, że nie pochodzą one spod jego pióra, ale od Boga, dawcy wszelkiego dobra<sup>131</sup>.

Pozostał z dala od swojej diecezji przez dziesięć miesięcy. Powróciwszy, musiał udać się najpierw do Turynu, a potem do Awinionu. W drodze powrotnej zatrzymał się w klasztorze wizytek w Lyonie,

<sup>127</sup> Zob. rozdz. 5, p. 1 (przyp. wyd.).

<sup>128</sup> E. M. Lajeunie, *Saint François de Sales et l'esprit salésien*, 133.

<sup>129</sup> Św. Wincenty à Paulo, *Correspondance...*, wyd. P Coste, XIII, Paris 1924, 72.

<sup>130</sup> Tamże, 78.

<sup>131</sup> Tamże, 68.

gdzie oddał ostatnie tchnienie 28 grudnia 1622 roku. Został beatyfikowany w 1662 roku i kanonizowany w 1665 roku.

## 2. Nauka św. Franciszka Salezego

Zanim przystąpimy do analizy nauczania świętego biskupa Genewy, trzeba wspomnieć o tym, że dwa jego główne dzieła: *Introduction à la vie dévote (Filotea)* i *Traité de l'amour de Dieu* nie stanowią opisu dwóch różnych stopni duchowości. Jest to raczej opis dwóch różnych sposobów patrzenia. Filotea to osoba żyjąca w świecie, podczas gdy Teotym — bohater *Traktatu* — jest chrześcijaninem starającym się o osiągnięcie doskonałości. Można dodać, że *Traktat* został rozpoczęty przed *Filoteą*, która powstała niejako ubocznie. Prawdopodobnie *Traktat* miał zostać uzupełniony przez następne dzieło pt. *Księga czterech miłości* — miłości Boga, miłości siebie samego, miłości przyjaciół i miłości wrogów, którego Franciszek nie zdążył już napisać.

Dzieła te nie zawierają usystematyzowanego planu. Nie zostały stworzone „przy biurku” czy jako wynik refleksji zamkniętego w swojej celi mistyka. Powstawały, aby pomóc we wprowadzeniu w życie reformy Kościoła wytyczonej przez Sobór Trydencki, aby przeciwstawić się z jednej strony rozprzestrzeniającemu się kalwinizmowi, a z drugiej — próbom odzyskania za pomocą siły utraczonych z powodu „herezji” terenów.

### a) Doskonałość dla wszystkich

Wielu chrześcijan wszystkich czasów odczuwało pragnienie prowadzenia gorliwego życia chrześcijańskiego, które byłoby możliwe bez konieczności uciekania od świata. Przyjaciel i uczeń św. Franciszka Jan Piotr Camus (1584-1652) musiał prowadzić długą polemikę z niektórymi zakonnikami, ponieważ utrzymywał, iż nie istnieje „pobożność świecka” i „pobożność klauzurowa”, a doskonałość jest dostępna dla wszystkich. Gwałtowność tej polemiki świadczy

o tym, jak bardzo istotny był to problem i jak trudne było jego rozwiązanie<sup>132</sup>.

Św. Franciszek Salezy proponował osobom żyjącym w świecie, najpierw poprzez osobiste porady, a potem poprzez swoje dzieła, bogaty i konkretny plan postępu duchowego, plan, który bez żadnych zmian został zaproponowany wizytkom i który św. Wincenty przedstawił także Córkom Bożej Miłości (szarytkom). „Człowiek pobożny”, do którego zwraca się Święty, to przedstawiciel chrześcijańskiej elity, który pragnie z całkowitą konsekwencją żyć chrztem świętym.

W *Filotei* Franciszek pisał: „Pobożność istotna i żywa, droga Filoteo, płynie z miłości Bożej, a nawet nie jest w gruncie niczym innym, tylko prawdziwą miłością Boga”<sup>133</sup>. Z tego twierdzenia wynika, że żaden stan nie powinien być uprzywilejowany, ale należy być wiernym własnemu stanowi. Nie jest to kwestia powołania, lecz zaangażowania. Nie ma więc żadnego stanu, w którym jakaś osoba sama z siebie byłaby już święta, jeżeli nie potrafi odpowiadać na zaproszenie Boga. Święty podawał napotkany przez siebie żywy przykład (czy raczej „antyprzykład”) dwóch sióstr, które poznał podczas wielkiego postu 1604 roku w Dijon: pierwsza z nich, zamężna, pragnęła zmienić swój dom w zakon; natomiast druga — zakonnica — próbowała żyć w klasztorze jak światowa dama. „Inaczej ma się ćwiczyć w pobożności szlachcic, inaczej rzemieślnik lub sługa, inaczej książę, inaczej wdowa, panna lub mężatka. I nie dosyć na tym. Potrzeba jeszcze, aby każda jednostka dostosowała sposób praktykowania pobożności do swych sił, zajęć i obowiązków. Zważ, Filoteo, czy wypadałoby, żeby biskup żył samotnie jak kartuz? A gdyby ludzie żyjący w małżeństwie tak mało dbali o gromadzenie majątku jak kapucyni, gdyby rzemieślnik spędzał cały dzień w kościele jak zakonnik, a zakonnik gdyby chciał bezustannie oddawać się posługiwaniu bliźnim jak biskup, czyż taka pobożność nie byłaby nieuporządkowana, nieznośna, wprost śmieszna? Jednakże takie błędy zdarzają się dość często, a świat, który nie rozróżnia albo rozróżnić nie chce między pobożnością prawdziwą a nieroztropnością tych, których

<sup>132</sup> J.-P Camus, *L'Esprit du bx. François de Sales*, t. 1-6, Paris 1840.

<sup>133</sup> *Filotea* I,1,32.

cnota jest tylko urojona, zżyma się i potępia pobożność samą w sobie, zgoła za owe nieporządki nie odpowiedzialną”<sup>134</sup>.

Świętość nie polega na pełnieniu nadzwyczajnych dzieł, ale na wykonywaniu nadzwyczaj dobrze zwykłych czynności. Jakość miłości nadaje sens działaniu. „Dla św. Franciszka życie mistyczne to życie codziennością z jej nieprzewidzianymi wydarzeniami, cierpieniami i radościami, życie z przyjaźniami i rozstaniem, troskami i pocieszeniami”<sup>135</sup>. Zwyczajne życie staje się całe przeniknięte wolą Bożą, i to jest prawdziwą formą męczeństwa szczególnie miłego Bogu.

### b) Pierwszeństwo miłości

Św. Franciszek został nazwany świętym słodczy, i jako taki jest powszechnie przedstawiany. Jednak Angelica Arnauld, dla której był on kierownikiem duchowym i którą uważał za jedną ze swoich umiłowanych córek, ostrzegała przed możliwymi nieporozumieniami w tym względzie. Opowiadała ona o pewnej surowości Franciszka. „Hamon, jej biograf, pisze, że kiedy pozostawała jeszcze pod kierownictwem św. Franciszka, powiedziała mu pewnego dnia, że miała skrupuły ponieważ dłużej wyglądała czasami przez okno, a on tak na to odpowiedział: «Jak to, moja córko, nazywasz skrupułem działanie bezużyteczne, z którego będziesz musiała zdać sprawę przed Bogiem? Wiedz, że to jest grzech»”<sup>136</sup>. Jego słodczy nie była słabością, kompromisem, pozostawieniem spraw ich własnemu biegowi. Był surowy dla siebie i dla innych, ale jego surowość nie była ponura. Nie obrażając i nie będąc odpychającym, potrafił przedstawić zdecydowane, bezkompromisowe argumenty.

W odróżnieniu od innych autorów Franciszek nie przedstawia Boga-światła, ale Boga-miłość. Postęp nie jest rozwijaniem poznania, lecz życia: „Miłość Boża polega na postanowieniu serca, które decyduje się żyć na zawsze nierozzerwalnie złączone z wolą Bożą”<sup>137</sup>. Miłość nie jest sentymentem czy emocją. Kochać to należeć do Boga, sprawiać Mu

<sup>134</sup> Tamże, I, 3.

<sup>135</sup> A. Ravier, w: Saint François de Sales, *Oeuvres*, LXXXIn.

<sup>136</sup> Cognet, *Storia della spiritualità* 6/2, Bologna 1974, 79.

<sup>137</sup> A. Ravier, *Ce que croyait François de Sales*, Paris 1978, 33.

radość we wszystkim, dostosować swe istnienie do Jego planu i do Jego woli. „Teotymie, nasza wolna wola nie jest nigdy tak wolna jak wtedy, kiedy staje się niewolnicą woli Boga; i nigdy nie jest tak bardzo sługą jak wtedy, kiedy służy własnej woli; nigdy nie ma w sobie tyle życia jak wtedy, kiedy umiera sobie samej, i nigdy nie jest tak pełna śmierci jak wtedy, kiedy żyje dla siebie”<sup>138</sup>. Konieczne zatem jest całkowite zjednoczenie z wolą Bożą: „Pragnąc podobać się Bogu, stajemy się do Niego podobni, a nasza wola przekształca się w wolę Bożego Majestatu (...). Miłość jest kompendium całej teologii (...). W sumie, drogi Teotymie, dusza, która ćwiczy się z upodobaniem w miłości, nieustannie krzyczy w swoim świętym milczeniu: «Wystarczy mi, że Bóg będzie Bogiem, że Jego dobroć będzie nieskończona, a Jego doskonałość bezgraniczna; mało mnie obchodzi, czy będę żył, czy też umrę, ponieważ mój Bóg żyje wiecznie życiem, które triumfuje»”<sup>139</sup>.

Określiwszy miłość jako „poruszenie, dążenie i wylanie serca ku dobru”<sup>140</sup>, opisuje jej rozwój: „Kiedy tylko człowiek myśli o Bogu z odrobiną uwagi, jego serce odczuwa pewne poruszenia, które są potwierdzeniem tego, że Bóg jest Bogiem ludzkiego serca”<sup>141</sup>. Są to pragnienia, których nic nie może zaspokoić, i dusza nie może ich pojąć inaczej, jak tylko wierząc, że istnieje odwieczny Rzemieślnik, który sam wycisnął na niej to przenikające ją pragnienie: „Dlatego muszę dążyć i kierować się do Niego, aby zjednoczyć się i złączyć z Jego dobrocią, do której należę i z której zaistniałem”<sup>142</sup>. Między Bogiem a człowiekiem istnieje wzajemna relacja: Bóg pragnie dawać, a człowiek pragnie i potrzebuje otrzymywać: „Im większa jest obfitość dobra, tym bardziej pragnie ono rozprzestrzeniać się i być dzielonym pomiędzy ludzi; im większa jest potrzeba w człowieku, tym bardziej jest on spragniony otrzymywania, tak jak pustka czuje potrzebę, aby zostać wypełnioną”<sup>143</sup>. Pogłębiając jeszcze bardziej rozważanie o wzajemnym przyciąganiu, Franciszek pisze: „Nieвозмоżliwym jest, aby człowiek, myśląc uważnie o Bogu, nawet jeśli

<sup>138</sup> *Traktat...*, 12,10.

<sup>139</sup> Tamże, 5, 3.

<sup>140</sup> Tamże, 1, 7.

<sup>141</sup> Tamże, 1,15.

<sup>142</sup> Tamże.

<sup>143</sup> Tamże, 1,15.

rozumuje w sposób tylko naturalny, nie czuł pewnego poruszenia miłości, które wzbudzone w głębi serca przez tajemniczą skłonność naszej natury, przy pierwszym kontakcie z tym Przedmiotem pierwszym i najwyższym przenika wolę i sprawia, że znajduje ona w Nim upodobanie”<sup>144</sup>.

Wspaniałe stronice zapełnia św. Franciszek słowami pełnymi podziwu dla troskliwości, z jaką Bóg realizuje i prowadzi do wypełnienia swój plan, który Święty nazywa Opatrznością. „Pośród wszystkich możliwych stworzeń Bóg wybrał człowieka, aby przeznaczyć go do nieporównywalnej z niczym godności osobistego zjednoczenia z Boskością”<sup>145</sup>. W „winnicy wszechświata”<sup>146</sup> zakwitły kwiaty zła. Dlatego „Boże miłosierdzie odkupiło rodzaj ludzki i nieskończenie przewyższyło w swojej zbawczej mocy nędzę Adama, który go zniepewnił. Grzech Adama nie tylko nie był większy od Bożej dobroci, lecz ją pobudził i sprowokował do działania (...). A więc nawet nasza strata posłużyła na naszą korzyść, ponieważ nasza natura uzyskała więcej łask dzięki odkupieniu przez swojego Zbawiciela, niż mogłaby otrzymać od niewinności Adama, jeżeli zdołałaby w niej wytrwać”<sup>147</sup>.

Wyjaśniając, że Bóg nie narusza ludzkiej wolności, podaje przykład drabiny Jakuba, przy pomocy której Bóg przyciąga człowieka do siebie: „Bóg nie przyciąga nas żelaznymi łańcuchami, którymi wiąże się byki i bawoły, lecz łączy nas swoją wspaniałą atrakcyjnością i świętymi natchnieniami, które stanowią więzy Adama i każdego człowieka, proporcjonalne i odpowiednie dla ludzkiego serca, stworzonego do wolności”<sup>148</sup>.

Bóg nie używa nawet „broni swojej chwały”, która z łatwością zniweczyłaby opór człowieka: „Bóg przedstawia naszej duszy tajemnicę wiary pośród ciemności i mroku”<sup>149</sup>. Ale nawet pośród najciemniejszej nocy niebo się złoci, kiedy uświadamiamy sobie, że „mamy naturalną skłonność do najwyższego dobra i dlatego nasze

<sup>144</sup> Tamże, 1,16.

<sup>145</sup> Tamże, 2, 4.

<sup>146</sup> Tamże, 2, 5.

<sup>147</sup> Tamże.

<sup>148</sup> Tamże, 2,12.

<sup>149</sup> Tamże, 2,14.



serce wypełnia nieustanna troska i niepokój, których nic nie może ukoić (...). Jednak kiedy tylko wiara objawia naszej duszy przedmiotowych naturalnych pragnień, jak wielka panuje radość, rozkosz, jak ogromne uniesienie w naszej duszy, o Teotymie! Wtedy dusza prawie wchodzi w ekstazę, i kontemplując tak wielkie niebieskie dobro, wydaje okrzyk miłości: Jak piękny jesteś, Boże, moja miłości, jakże jesteś piękny!”<sup>150</sup>.

### c) Przemiana

„Dusza ubiegająca się o zaszczyt oblubienicy Syna Bożego powinna «porzucić starego człowieka i oblec się w nowego», wyzuwając się z grzechu. Następnie winna odciąć i usunąć do cna wszelkie przeszkody do miłości Bożej”<sup>151</sup>.

Po pierwsze, trzeba znać samego siebie. Rzetelne poznanie siebie nie powinno prowadzić do przerażenia wobec własnej nędzy, ale do rozpoznania jej i do jeszcze głębszej więzi z Bogiem. Wypływa stąd fundamentalne znaczenie pokory, która polega na umiłowaniu poniżenia i radowaniu się nim: „A to nie z braku męstwa i odwagi, lecz w celu gorętszego uwielbienia Majestatu Boskiego i stawiania bliźniego ponad siebie samego”<sup>152</sup>.

Pokora sprzeciwia się miłości własnej. „Miłość Boża, która prowadzi nas do pogardy samego siebie, czyni nas mieszkańcami niebieskiego Jeruzalem; miłość własna, która popycha nas aż do pogardy Boga, czyni nas niewolnikami piekielnego Babilonu”<sup>153</sup>. Jest to walka, która nie zna spoczynku: „Praca nad oczyszczeniem duszy może i powinna się kończyć dopiero wraz z życiem. Niechaj nas zatem nie trwożą nasze niedoskonałości, bo doskonałość polega na walce z nimi”<sup>154</sup>. Pewność sukcesu nie pochodzi stąd, że nie odczuwa się poruszeń miłości własnej, ale stąd, że się im nie ulega. Niepowodzenia mogą być pożyteczne: „Owszem, dla ćwiczenia się w pokorze potrzeba, żebyśmy niekiedy odnosili rany w tej walce duchowej, ale

<sup>150</sup> Tamże, 2,15.

<sup>151</sup> *Filotea* I,15.

<sup>152</sup> Tamże, 3, 6.

<sup>153</sup> *Traktat...*, 4, 4

<sup>154</sup> *Filotea* I, 5.

zupełną klęskę ponosimy jedynie wówczas, gdy tracimy życie duszy lub odwagę”<sup>155</sup>. A w liście do pani Chantal dodawał, że nie powinno dziwić jej wrażenie, iż jest pełna braków, bo „musimy zawsze zaczynać od nowa, i to zaczynać z gorliwością”<sup>156</sup>. Bardzo skutecznym środkiem jest spowiedź generalna (której skuteczność zostanie później potwierdzona poprzez misje, powstałe w kontekście sakramentu pojednania). „Jeżeli jesteśmy prawdziwie pokorni, Filoteo, nasz grzech będzie nam nieskończenie przykry, ponieważ obraziliśmy Boga, ale oskarżenie się z grzechu stanie się słodkie i miłe, gdyż jest to cześć oddana Bogu”<sup>157</sup>.

Cnotami niezmiernie ważnymi dla oczyszczenia duszy i doskonałości są cierpliwość i łagodność. Łagodność nie jest cnotą łatwą, ponieważ żąda, aby otworzyć serce na sytuację, w jakiej ktoś inny się znajduje, wymaga solidarności z kruchością i słabością innych. Cnota ta zaczyna się od nas samych: „Żal za winy powinien być spokojny, rozważny i mocny”<sup>158</sup>. Po upadku należy „z wielką słodyczą” podnieść swoje serce, upokarzając się, lecz nie dziwiąc się, że „ułomność jest ułomną, słabość słabą, a nędza nędzną”<sup>159</sup>. W ten sposób człowiek uczy się traktować wszystkie obowiązki bez niepokoju i wzburzenia: „Wszelki bowiem pośpiech mąci rozum i sąd, i przeszkadza nam nawet do dobrego wykonania sprawy, do której się zabieramy zbyt skwapliwie”<sup>160</sup>.

Inną charakterystyczną cnotą w duchowości Salezego jest cierpliwość. Istnieją osoby, które potrafią znosić tylko trudy zaszczytne (męczeństwo, prześladowanie): „Tacy nie kochają się w cierpieniu, ale we czci, jaką im cierpienie przynosi”<sup>161</sup>. Święty nie pragnie jednak, aby człowiek pozostał bezbronny wobec swoich przeciwników: „Jeśli zarzut jest niesłuszny, usprawiedliwiał się spokojnie, zgodnie z wolą Bożą, ponieważ czynić inaczej byłoby kuszeniem majesta-

<sup>155</sup> Tamże.

<sup>156</sup> List z 2.3.1615: *Listy* II, 550.

<sup>157</sup> *Filotea* I, 19.

<sup>158</sup> Tamże, 3, 9.

<sup>159</sup> Tamże.

<sup>160</sup> Tamże, 3, 10.

<sup>161</sup> Tamże, 3, 3.

tu Bożego; a uczyniwszy wszystko, co możliwe, pogodzona z wolą Bożą, oczekuj skutków, które spodobają się Bogu”<sup>162</sup>.

#### d) Stopnie miłości

„Wyrzec się wszystkich swoich dóbr, miłować ubóstwo oraz uważać je za naszą słodką mistrzynię, za źródło radości i rozkoszy; przyjmować z radością zniewagi, wzgardę i poniżenie, prześladowania, a nawet męczeństwo; zachowywać doskonałą czystość; w końcu żyć w świecie, idąc pod prąd jego opiniom i maksymom, prowadzić życie pełne wyrzeczeń i umartwień — to nie jest życie na sposób ludzki, ale ponadludzki. To znaczy żyć nie w sobie samym, ale poza sobą, ponad sobą samym, a ponieważ nikt nie może wznieść się ponad siebie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec Przedwieczny, taki rodzaj życia jest z konieczności nieustannym uniesieniem, ekstazą działania i czynów”<sup>163</sup>.

Ten tekst pozwala nam zrozumieć solidność duchowej doktryny Świętego, a równocześnie głębię jego idei. Nie ma w nim niewyszukanego, wyjątkowego, dziwnego i nadzwyczajnego. Św. Franciszek potrafi wymagać coraz więcej, wiedząc, że z jednej strony może liczyć na pomoc Boga, który działa poprzez swoją łaskę, a z drugiej strony na perspektywy, które powinny być człowiekowi bliskie od dnia jego chrztu. „Przestrzeganie Bożych przykazań wykracza poza siły ludzkie, ale pozostaje jednak w ramach ograniczonych pragnień ludzkiego ducha (...). Poza przykazaniami Bożymi istnieją także niebieskie natchnienia, i aby za nimi podążać, trzeba, aby Bóg nie tyle podniósł nas ponad nasze siły, ale aby uczynił nas mocniejszymi od instynktów i skłonności natury; chociaż takie natchnienia nie są przeciwne rozumowi, to jednak przerastają go i są od niego wyższe. Umocniony tak przez Boga, człowiek nie tylko żyje uczciwie życiem społecznym i chrześcijańskim, ale życiem nadprzyrodzonym, duchowym, pobożnym i pełnym ekstaz, życiem przewyższającym we wszystkim naszą naturalną kondycję”<sup>164</sup>.

<sup>162</sup> Tamże.

<sup>163</sup> *Traktat...*, 7, 6.

<sup>164</sup> Tamże.

Aby osiągnąć ów szczyt, Święty proponuje pewną drogę, podzieloną na cztery stopnie:

- Pierwszy stopień jest właściwy duszom od niedawna wyzwolonym od swoich grzechów, będącym „jeszcze początkującymi nowicjuszami, delikatnymi i słabymi”; kochają one Pana, ale współistnieje to w nich z wieloma rzeczami nieistotnymi, próżnymi i nawet niebezpiecznymi<sup>165</sup>.
- Drugi stopień przedstawia rozróżnienie bardziej subtelne: na tym etapie znajdują się ci, którzy kochają rzeczy dobre, a nawet zgodne z wolą Bożą, lecz w sposób nieuporządkowany. „Miłują one przesadnie, w sposób zbyt czuły i namiętny to, co Bóg pragnie, aby było miłowane (...). Miłość do rodziców, przyjaciół, dobroczyńców jest zgodna z wolą Bożą, ale nie należy kochać ich przesadnie; podobnie też można przesadnie miłować swoje powołania, nawet najbardziej duchowe, czy pobożne ćwiczenia, które przecież należy umiłować, ale zdarza się, że kocha się je w sposób nieuporządkowany, kiedy daje się im pierwszeństwo przed posłuszeństwem i bardziej powszechnym dobrem lub jeżeli miłuje się je tak, jakby były celem ostatecznym, podczas gdy są to tylko skromne środki stanowiące wstęp do głównego celu, jakim jest miłość do Boga”<sup>166</sup>.
- Trzeci stopień opisuje sytuację tych, którzy „miłują tylko to, czego pragnie Bóg, i w taki sposób, jak tego pragnie (...); miłują Boga, swoich przyjaciół w Bogu i swoich nieprzyjaciół dla Boga; miłują wiele rzeczy razem z Bogiem i niczego nie miłują poza Bogiem; miłują Boga nie tylko ponad wszystko, ale we wszystkim, i wszystko miłują w Bogu”<sup>167</sup>.
- Czwarty stopień: osiąga się go, kiedy dusza nie tylko „kocha Boga ponad wszystko i we wszystkim, lecz nie kocha niczego poza Bogiem we wszystkich rzeczach, tak że nie kocha wielu rzeczy, ale jedynie Boga”<sup>168</sup>.<sup>1</sup> Franciszek dodaje: „Prawdziwym

<sup>165</sup> Tamże, 10, 4.

<sup>166</sup> Tamże.

<sup>167</sup> Tamże, 10, 5.

<sup>168</sup> Tamże.

znakiem, czy miłujemy Boga we wszystkim, jest to, że miłujemy Go we wszystkim jednakowo; ponieważ On jest zawsze jednakowy, nierówność naszej miłości do Niego nie może mieć innego źródła, jak tylko pojmowanie Go w jakiejś sprawie takim, jakim nie jest. Święta miłość nie kocha swojego Króla razem z całym wszechświatem bardziej, niż miłowałyby Go, gdyby istniał tylko sam bez całego wszechświata, ponieważ wszystko to, co jest poza Bogiem i nie jest Bogiem, dla niej jest niczym. Dusza całkowicie czysta miłuje raj tylko dlatego, że tam jest umiłowany jej Oblubieniec<sup>169</sup>. Dusze tak doskonałe są rzadkie, ponieważ tylko spalanie się w świętości prowadzi do kochania Boga samego, a nie Jego darów; Boga, a nie raj. Miłość dochodzi do takiego stopnia oczyszczenia, że nawet gdyby nie miała uzyskać żadnej nagrody, kochałaby Boga tak samo: „Nawet gdyby nie miał On do ofiarowania raj, byłby nie mniej godny miłości i nie mniej [przez taką duszę] miłowany<sup>170</sup>”.

#### e) Modlitwa

W *Filotei* Franciszek określa modlitwę jako „wodę błogosławieństwa, która zraszając nas, sprawia, że zielenią się i kwitną roślinki naszych dobrych pragnień, obmywa nasze dusze z ich niedoskonałości i chłodzi je przeciw żarowi namiętności<sup>171</sup>”.

W *Traktacie* modlitwa umieszczona zostaje w szerszym kontekście miłości: „Dwa są główne ćwiczenia naszej miłości do Boga; jedno afektywne, drugie efektywne, lub jak mówi św. Bernard, czynne. Pierwszym miłujemy Boga i to, co On miłuje, drugim służymy Mu i czynimy to, co nam nakazuje; pierwsze jednoczy nas z dobrocią Boga, drugie sprawia, że pełniemy Jego wolę. Pierwsze napełnia nas przyjemnością, życzliwością, zapałem, dobrymi pragnieniami i westchnieniami oraz żarem duchowym (...); drugie wywołuje w nas stanowcze postanowienie, stanowczą odwagę i niewzruszoną potrzebę realizowania rozkazów Bożej woli (...).

<sup>169</sup> Tamże.

<sup>170</sup> Tamże.

<sup>171</sup> *Filotea* II, 1.

Pierwsze sprawia, że znajdujemy upodobanie w Bogu, drugie sprawia, że podobamy się Bogu (...); poprzez pierwsze umieszczamy niejako Boga w naszym sercu jako sztandar miłości, wokół którego koncentrują się wszystkie nasze uczucia, poprzez drugie kładziemy Go na naszym ramieniu jak szpadę, którą wypełniamy wszelkie cnotliwe działania<sup>172</sup>.

Świadomy, że „prawdziwa miłość nie stosuje metod”<sup>173</sup>, św. Franciszek proponuje jednak „prostą i krótką” metodę modlitwy, która zyskała ogromne znaczenie.

Przewiduje ona trzy części:

a) Przygotowanie:

- stanięcie w obecności Boga;
- modlitwa do Boga lub do świętych;
- propozycja tajemnicy do rozważania.

b) Rozważanie, w którym jednak nie chodzi o studium intelektualne; należy wybrać jedno lub dwa (rozważane) czytania, z których dusza może czerpać „upodobanie, światło i owoc”, i na nich się zatrzymać.

c) Uczucia i postanowienia:

- Medytacja powinna pobudzać wolę do dobrych uczuć: miłości Boga i bliźniego, pragnienia nieba i chwały
- „Uczucia i postanowienia dobrze jest przeplatać świętymi rozmowami i przemawiać to do Chrystusa Pana, to do aniołowi osób związanych z tajemnicami, które rozważamy do świętych i do samych siebie, do swego serca, do grzeszników, a nawet do stworzeń nierozumnych”<sup>174</sup>.

d) Zakończenie:

- dziękczynienie;
- ofiarowanie;
- prośba;
- „wiązanka duchowa”: wybrać jeden, dwa lub trzy punkty (słowa, zdania, myśli) według naszego rozeznania najbardziej użyteczne, aby pamiętać o nich podczas dnia.

<sup>172</sup> *Traktat...*, 6,1.

<sup>173</sup> List z 8.6.1613: *Listy* II, 1114.

<sup>174</sup> *Filotea* II, 8.

Należy pamiętać o „luźnym” charakterze tej metody, aby nie zrozumieć niewłaściwie idei św. Franciszka. Poszczególne aktywnie muszą być koniecznie wykonywane w ustalonym porządku: „Zdarzy ci się niekiedy, że bezpośrednio po aktach przygotowawczych uczuciem twoim owładnie Bóg. Wtedy (...) należy puścić wodze uczuciu, nie troszcząc się o porządek rozmyślenia, jaki podałem wyżej”<sup>175</sup>.

Bardzo istotna jest świadomość obecności Bożej: „Już sama obecność Boga, samo uświadomienie sobie, że On patrzy na nas, (...) sprawia, że władze duszy skupiają się i koncentrują”<sup>176</sup>.

Medytacja nie jest celem samym w sobie, lecz powinna służyć lepszemu wykonywaniu obowiązków stanu: „Adwokat powinien umieć przechodzić od modlitwy do czynności obrończych, kupiec do zajęć sklepowych, mążatka do obowiązków małżeńskich i kłopotów gospodarskich, i to z takim spokojem, z taką cichością, by umysł tych osób nie doznał żadnego zamącenia. Bo skoro jedno i drugie, praca i modlitwa jest podług woli Bożej, przejście od jednego do drugiego powinno się odbywać w duchu pokory i pobożności”<sup>177</sup>. Długość modlitwy jest także proporcjonalna do stanu życia, tak że Święty doradzał dwie godziny modlitwyienne wizytom, a np. pół godziny — pani Brulart.

Podkreśliwszy z naciskiem „luźny” charakter tej metody, Salezy dodaje, że medytacja zakłada pewien postęp. I tak w pierwszej jej fazie ważne jest czynienie precyzyjnych postanowień, ale w miarę postępu duchowego dusza powinna częściej czynić akty wyrażające uległość wobec Boga, a więc uprościć metodę. Z tego nie należy wnioskować, że modlitwa ustna nie ma wartości. Dla św. Franciszka Salezego jest ona środkiem, ale także celem: środkiem, przez który prosimy o miłość, ale i celem, ponieważ jest wyrazem i oddechem miłości.

#### f) „Bóg jest Bogiem człowieczego serca”

„Kiedy tylko człowiek zaczyna myśleć z uwagą o Bogu, odczuwa w sercu słodycz, która wskazuje na to, że Bóg jest właśnie Bogiem

<sup>175</sup> Tamże.

<sup>176</sup> *Traktat...*, 6, 7.

<sup>177</sup> *Filotea* II, 8.

człowieczego serca”<sup>178</sup>. Nie istnieje nic poza Bogiem, co mogłoby wypełnić serce. Żaden cel nie jest odpowiedni dla człowieka poza Bogiem. Bóg pragnie obdarowywać i obdarowuje człowieka, który otwiera się na Jego dar. To obustronne przyciąganie znajduje się u źródeł narodzenia i wzrostu miłości, stanowiącej najgłębsze powołanie człowieka.

*Traktat o miłości* przedstawia obraz struktury duszy, jej „punkty stałe”, od których wychodzi się, aby ukazać życie mistyczne, do którego każdy człowiek jest powołany na mocy chrztu świętego. Człowiek jest, według Franciszka Salezego, bytem żyjącym, zmysłowym i rozumnym. Ponieważ żyje, ma instynktowną skłonność do samozachowania; ponieważ jest zmysłowy, ma też zmysłowe pragnienia, z przymiotu rozumności natomiast wynika jego pragnienie poszukiwania dobra, a więc miłości.

Rozumność zakłada kolejny podział: na sferę niższą, która rozumuje i wyciąga wnioski na podstawie doświadczenia zmysłowego, i sferę wyższą — rozumującą na podstawie poznania intelektualnego. Ta sfera rozumu może wyciągać wnioski ze światła naturalnego, a więc rozumować na podstawie tego, co poznaje poprzez zmysły lub poprzez ludzką wiedzę.

Następny stopień rozumowania wiąże się ze stanem duszy oświeconej przez wiarę. Św. Franciszek Salezy dodaje, że jest to „najwyższy szczyt duszy”, do którego nie ma przystępu żadne rozumowanie, lecz tylko wielkie, uniwersalne, najwyższe przekonanie — intuicja, że „wolę Bożą należy bezgranicznie miłować, akceptować i przyjmować”. Powołując się, przynajmniej pośrednio, na Pseudo-Dionizego i używając języka nawiązującego do *Chmury niewiedzy*, Święty dodaje, że charakter poznania na tym „najwyższym szczycie duszy” nie przypomina oglądania rzeczy w południowym świetle: „Światło, które znajduje się na tym najwyższym szczycie duszy, jest w pewien sposób zaciemnione przez akty samozaparcia i oddania się”, które człowiek czyni, aby przystać na tajemnice, których nie rozumie, żywić nadzieję dóbr, których nie posiada, zgodzić się na miłość, której nie czuje<sup>179</sup>.

<sup>178</sup> *Traktat...*, 1,15.

<sup>179</sup> Tamże, 1,12.



Na początku szóstej księgi *Traktatu* biskup Genewy wprowadza swoich czytelników w refleksję dotyczącą modlitwy (lub teologii mistycznej). Przedmiotem rozmowy jest — jak zwykle — Bóg: „Bo o czym mogłaby rozmawiać i dyskutować miłość, jeżeli nie o Umiłowanym?”<sup>180</sup>. Teologia mistyczna i modlitwa są tym samym, obie „nie są niczym innym niż rozmową, podczas której dusza zatrzymuje się z miłością przy Bogu, wokół Jego umiłowanej dobroci, aby się z nią zjednoczyć i połączyć”<sup>181</sup>.

Istnieje różnica między kontemplacją a medytacją: „Medytacja jest matką miłości, a kontemplacja jest jej córką”<sup>182</sup>. Modlitwa jest medytacją, kiedy staje się miłosną refleksją, a kontemplacja pojawia się, kiedy miłość staje się tak mocna, że żywi się własnymi myślami. „Pragnienie Bożej miłości sprawia, że medytujemy, miłość sprawia, że kontemplujemy, znajdując taką słodycz w rzeczy umiłowanej, że nie potrafimy nasycić się patrzeniem na nią i rozważaniem o mej”<sup>183</sup>.

W modlitwie kontemplacyjnej św. Franciszek rozróżnia trzy główne stopnie:

- a) Miłosne skupienie: „Dokonuje się ono, kiedy nasz Pan rozlewa niezauważalnie w głębi serca słodką rozkosz i pozwala odczuwać swoją obecność, a wtedy władze duszy, a nawet zmysły zewnętrzne za sprawą jakiejś tajemniczej zgody zwracają się ku jej wnętrzu, gdzie przebywa godny miłości i umiłowany Oblubieniec”<sup>184</sup>.
- b) Odpoczynek duszy skupionej w swoim Umiłowanym: dusza w obecności Boga „staje się czasem z taką przyjemnością ukierunkowana na dobroć swojego umiłowanego, że jej uwaga nie wydaje jej się uwagą sensu stricto, tak bardzo jest pełna prostoty i delikatności”<sup>185</sup>.
- c) Modlitwa zjednoczenia: „Dusza dąży i zmierza do obiektu swojej miłości wtedy, kiedy żywi do niego uczucia miłości,

<sup>180</sup> Tamże, 6,1.

<sup>181</sup> Tamże.

<sup>182</sup> Tamże, 6,3.

<sup>183</sup> Tamże.

<sup>184</sup> Tamże, 6, 7.

<sup>185</sup> Tamże, 6, 8.

ponieważ dążenie do niego nie jest niczym innym niż postę-  
pem i wzrostem zjednoczenia i wzajemnego połączenia (...).  
Szczęśliwa jest dusza, która w pokoju swojego serca zachowuje  
z miłością święte poczucie obecności Boga! Jej zjednoczenie  
z Bożą miłością wzrasta nieustannie, chociaż czasem w spo-  
sób niewidoczny, aż do nasycenia jej nieskończoną słodyczą  
Boga”<sup>186</sup>.

Święty rozróżnia następnie trzy rodzaje ekstaz:

- intelektualna: jest ona pełną podziwu światłością;
- afektywna: jest pełną pobożności żarliwością;
- operatywna: jest działaniem składającym się z konkretnych czynów.

naszych czasach dostrzega się wiele osób, Teotymie, które  
uważały siebie i były przez tych, którzy je znali, uważane za porywa-  
ne często przez Boga w ekstazę, ale w końcu można było dostrzec,  
że chodziło tu o iluzje i diabelskie oszustwa”<sup>187</sup>.

Jest to ważne spostrzeżenie, które podzielała także Joanna de  
Chantal. Ten Święty miłości, chociaż mówi „z obowiązku” o tych  
zjawiskach, ostrzega osoby, które myślą, że już osiągnęły doskona-  
łość — po niskiej cenie, bez wysiłku i zaangażowania całego życia:  
„Nigdy nie istniał święty, który nie miałby w życiu i działaniu «eks-  
taz» polegających na pokonywaniu siebie samego i własnych natu-  
ralnych skłonności”<sup>188</sup>.

### 3. Joanna Franciszka Frémyot de Chantal (1572-1641)<sup>189</sup>

Joanna Franciszka urodziła się w Dijon. Pomimo utraty matki jej  
dzieciństwo było szczęśliwe, także ze względu na dobrobyt, w jakim

<sup>186</sup> Tamże, 7,1.

<sup>187</sup> Tamże, 7, 6.

<sup>188</sup> Tamże, 7, 7: 654.

<sup>189</sup> Dzieła: *Saint Jeanne-Françoise de Chantal, sa Vie et ses Oeuvres...*, t.1-8, Paris 1874-1879 (zawiera biografię E-M. de Chaugy). Pośród biografii wyróżnia się biografia Bougaud (Paris 1862)

żyła jej rodzina. Mając dwadzieścia lat, poślubiła barona de Chantai, któremu urodziła sześćoro dzieci (dwoje z nich zmarło zaraz po urodzeniu). W 1601 roku podczas polowania jej mąż został przypadkowo zraniony przez znajomego i zmarł. Na łożu śmierci prosił żonę, aby przebaczyła nieumyślnemu sprawcy wypadku.

Pomimo trudnej sytuacji rodzinnej Joanna Franciszka weszła na drogę mistyczną. Spotkała zakonnik, który skłonił ją do złożenia czterech niezbyt roztropnych ślubów: posłuszeństwa, niezmiennia kierownika duchowego, zachowywania tajemnicy dotyczącej kierownictwa duchowego oraz nieotwierania sumienia przed nikim innym poza kierownikiem duchowym.

Od tej niewoli wewnętrznej uwolniła się, spotkawszy w Dijon Franciszka Salezego. Wyjawiała biskupowi Genewy, że zrezygnowała z ponownego małżeństwa i czuje się powołana do życia zakonnego. W 1607 roku Franciszek przedstawił jej projekt kontemplacyjnego zgromadzenia dostępnego dla wszystkich, które na pierwszym miejscu stawiałoby umartwienie wewnętrzne, a nie zewnętrzne

Tamten czas był ważny dla historii jej rozwoju duchowego, ponieważ Joannie Franciszce dane było wtedy rozpocząć „modlitwę milczenia”, chociaż początkowo Franciszek zalecał jej powściągliwość w tym względzie.

Przed podjęciem życia zakonnego Joanna Franciszka musiała zatroszczyć się o przyszłość swoich dzieci. Charlotta zmarła w styczniu 1610 roku, Marie-Aimee bardzo młodo wyszła za mąż (w 1609 roku) za Bernarda Salezego, brata Świętego. Celso-Benigno dostał posadę na dworze (poślubił potem Marie de Coulanges, która urodziła markizę de Sevigne<sup>190</sup>). Pozostała tylko sama Franciszka.

Joanna Franciszka sądziła, że dzieciom wystarczy zabezpieczenie materialne; nie zastanawiała się nad tym, co znaczy dla nich obecność matki. Moment pożegnania był bolesny. Celso-Benigno stanął na progu, nie chcąc wypuścić matki, a na zewnątrz zebrali

i H. Bremonda, Paris 1912 (w okresie modernizmu umieszczona na indeksie). Opracowania: A. Saudreau, *L'oraison d'après sainte Jeanne de Chantai*, Saint-Maximin 1925; H. Bremond, *Histoire littéraire* 1-2; P. Serouet, *De la vie dévote à la vie mystique*, Paris 1958; R. Devos, to samo hasło, w: DS 8 (1974) 859-869 (podstawowe opracowanie).

<sup>190</sup> Wybitna pisarka; trwałe miejsce w literaturze francuskiej zapewniły jej *Listy do córki* (przyp. wyd.).

się okoliczni mieszkańcy i ubodzy pragnący pożegnać dobrą panią, która ich opuszczała.

Trudne były także początki w zgromadzeniu wizytek. Joanna, pomimo żałoby (w 1617 roku zmarł najpierw jej zięć, a potem krótko po porodzie zmarła Marie-Aimee, która na łożu śmierci zapragnęła założyć habit wizytek), pracowała z wielkim oddaniem. W 1611 roku złożyła ślub, aby pomiędzy dwiema możliwościami wybierać zawsze to, co jest doskonalsze. W tym czasie Franciszek poprosił ją o wyrzeczenie się najmniejszego przywiązania zmysłowego w ich duchowej przyjaźni.

Śmierć Franciszka nie zastała jej nieprzygotowaną. Prowadziła wspólnotę w sposób stanowczy, podążając za wskazówkami biskupa Genewy. Nie chciała jednak nigdy przyjąć tytułu matki generalnej. Musiano wybierać ją na nowo w każdym triennium, ponieważ pod koniec swojego okresu urzędowania stawiała się zawsze na ostatnim miejscu. W 1635 roku powstał pomysł podporządkowania klasztorów biskupom. Joanna Franciszka sprzeciwiła się. Radzono jej także, aby mianowała wizytatorów posiadających szerokie uprawnienia, ale nie będących delegatami biskupów. Także na te sugestie nie chciała się zgodzić.

Podczas ostatnich lat życia przeżywała bardzo bolesną próbę „opuszczenia”. Cierpiała na bezsenność i utratę apetytu, ogarnęło ją wielkie cierpienie duchowe, „zamieszanie pełne ciemności i niemocy duchowej, niepokojących myśli, buntu, wątpliwości i wiele innych udręk”. Święta miała wrażenie, że nie ma w niej wiary, nadziei i miłości. Jej wiara stała się „głuchym śpiewakiem, który nie słyszał samego siebie nawet wtedy, kiedy śpiewał”. Czuła się tak, jakby była nieprzyjaciółką Boga, i miała wrażenie, że cierpliwość Boga wobec niej doszła już do ostatecznych granic. Sadziła, że znajduje się już w czyśćcu. Ostatniej nocy zwierzyła się: „Natura przestaje walczyć, a mój duch wciąż cierpi. (...) Mój ojciec, jak straszne są wyroki Boże!”.

Chociaż była założycielką zakonu kontemplacyjnego, nie patrzyła przychylnie na „mistyczny ekscentryzm”. Jako uczennica św. Franciszka Salezego, powtarzała, że doskonałość polega na pokorze, pogardzie samego siebie i godzeniu się na wolę Bożą. Doświadczane przez nią próby i duchowe opuszczenie potwierdzały, że jej świę-

tość nie polegała na pokutach zewnętrznych, ale raczej wewnętrznych. Pod koniec życia powiedziała, że za każdym razem, gdy jakaś wizytka powierzała jej swoje wewnętrzne problemy, natychmiast zaczynały one dręczyć także i ją. Był to jeden z aspektów powołania tej świętej, której misją było pocieszanie dusz poprzez uczestniczenie w ich cierpieniu.

# ROZDZIAŁ 5

## Piotr de Bérulle

### i duchowość beruliańska

#### 1. Lata służby

Życie Piotra de Berulle'a (1575-1629)<sup>191</sup> stanowiło nieustanną wspinaczkę ku górze. Był arystokratą i to umożliwiło mu uzyskanie doskonałej formacji u jezuitów na kolegium w Clermont, a także na Sorbonie. Ponieważ był kuzynem madame Acarie, wcześniej poznał środowisko stanowiące centrum duchowości (Canfield, Duval, Gamache, Marillac, Beauscousin, Coton), które zapoczątkowało ruch reform we Francji. Za radą Beauscousina przetłumaczył i zaadaptował *Breve compendio Gagliardiego*. W lutym 1599 roku słynna historia Marty Brossier, którą uważano za opętaną przez diabła, podzieliła opinię publiczną Francji. Podczas egzorcyzmów kobieta ta podlegała do nienawiści wobec hugenotów. Następnie rozpowszechniła się oficjalna interpretacja uznająca ją za zwykłą oszustkę. Berulle,

<sup>191</sup> L. Cognet, *Les origines de la spiritualité française au XVII siècle*, Paris 1949; J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris 1952; L. Cognet, *De la dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris 1958; P. Cochois, *Bérulle et l'école française*, Paris 1963; M. Dupuy, *Bérulle, une spiritualité de l'adoration*, Paris 1963; tenże, *Bérulle et la sacerdoce. Etude historique et doctrinale. Textes inédits*, Paris 1969; J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle: évolution d'une spiritualité*, Paris 1965; obszerna synteza w: L. Cognet, *La spiritualità moderna* 6/2, 113-177; F. G. Precler, „Etat” chez le cardinal de Bérulle, Roma 1974; tenże, *Bérulle aujourd'hui 1575-1975. Pour une spiritualité de l'humanité de Christ*, Paris 1978.

nie zgadzając się z tą prostą interpretacją, twierdził, że wraz z Wcieleniem nasza natura została wyniesiona tak wysoko, że szatan, „małpując Boga, może chcieć połączyć się z ludzką naturą i pragnie ją posiąść w sposób, który jest cieniem i obrazem posiadania człowieczeństwa zrealizowanego w Jezusie Chrystusie”<sup>192</sup>.

Rok 1602 przyniósł rozwiązanie problemu, który nurtował Bérulle’a od dłuższego czasu. Jego wielkoduszność podpowiadała mu, aby wstąpił do zakonu. Nie był jednak pewien, czy wybrać kapucynów, jezuitów czy kartuzów. Natomiast podczas rekolekcji w Verdun doszedł do wniosku, że cel, jakim jest doskonałość, nie wymaga złożenia ślubów zakonnych.

Umocniony w ten sposób w swoim powołaniu, włączył się z entuzjazmem w dzieło, które z powodu sytuacji politycznej wydawało się nierozważne, a mianowicie w sprowadzenie hiszpańskich karmelitanek do Francji. Pomimo pokoju zawartego w Vervins (1598)<sup>193</sup> Francuzi patrzyli podejrzliwie na klasztor hiszpańskich mniszek w stolicy. Dla reformatorów był to jednak konieczny przełom. Odnowa Kościoła musiała rozpocząć się od jego zanurzenia w modlitwie. Bérulle stanął w ten sposób na czele założonego w Paryżu w 1604 roku małego „oddziału” sióstr, któremu przewodziła s. Anna od Jezusa.

Otwarcie klasztoru nie uspokoiło wzburzenia. Dla załagodzenia sytuacji karmelitanki zostały wyjęte spod władzy hiszpańskich karmelitów i ustalono, że ich przełożonymi będą Bérulle, Duval i Gamache. Bérulle czuł się obdarowany charyzmatem drugiego założyciela, dawał jednak siostronom wskazania bliższe jakiejś ogólnej, abstrakcyjnej duchowości niż nauczaniu św. Teresy<sup>194</sup>.

Bérulle zaangażował się także w reformę kleru. Był przekonany, że kapłani, a nie zakonnicy, „stoją u źródeł wszelkiej świętości, która powinna istnieć w Kościele Bożym”<sup>195</sup>. Kapłan jest jakby zanurzony w strumieniu tajemnicy Wcielenia, której punktem kulminacyjnym jest Wieczerza Pańska. Ktoś, kto dotyka Ciała i Krwi

<sup>192</sup> Dzieła są cytowane według edycji Migne’a; druk anastatyczny z 1960 roku: Migné, 950.

<sup>193</sup> Zakończył on wojnę Francji z Hiszpanią (przyp. wyd.).

<sup>194</sup> Cyt. w: J. Dagens, *Correspondance* I, XVIII.

<sup>195</sup> Cyt. w: M. Dupuy, *Bérulle et la sacerdoce*, 410n.

Chrystusa i ma być pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, nie może nie być święty: „Trzeba przymusić tych, którzy nie dążą do doskonałości”<sup>196</sup>. Aby zrealizować praktycznie to przedsięwzięcie, zwrócił się z prośbą o pomoc do Franciszka Salezego i do Cezarego de Bus. Potem jednak na prośbę biskupa Paryża Henryka de Gondiego zdecydował się osobiście na założenie nowej wspólnoty, która nie byłaby zakonną, lecz tylko kapłańską. Zainspirowała go idea oratorium filipinów, oblaci św. Ambrożego założeni przez św. Karola Boromeusza oraz doktrynarze Cezarego de Bus. 11 października 1611 roku zebrał kilku znajomych i założył Oratorium Jezusa, którego zasadą było wspólne życie kapłanów, bez żadnych zobowiązań poza miłością; nie składali więc ślubów i nie obejmowała ich egzempcja (wyłączenie) spod władzy biskupów. Berulle zrezygnował ze skomplikowanej struktury wspólnot zakonnych, uczynił to jednak z innych powodów niż św. Filip Neri.

Kiedy powstało oratorium, myślał o opracowaniu dla swoich księży programu formacji duchowej, która uczyniłaby ich sprawnymi Bożymi narzędziami. Przykładem miała być dla nich ludzka natura Jezusa Chrystusa, zjednoczona z Osobą Boską i od niej zależna. Czyż nie można poprzez dobrowolny ślub służby zadeklarować swojej zależności od Chrystusa tak jak Maryja, która uczyniła to z „czystym spojrzeniem skierowanym na Jezusa”? Logiczne było także i to, że zapragnął, aby karmelitanki francuskie złożyły ślub Bożego niewolnictwa<sup>197</sup>. Wprowadził go w karmelu w 1615 roku. Sprzeciwiał się temu Duval, a także madame Acarie, która wstąpiła do karmelu i przyjęła imię Marii od Wcielenia. Konfrontacja sprzecznych poglądów dwojga kuzynów zmusiła Berulle'a do częściowego wycofania się.

W ostatnich latach życia Berulle poświęcił się pisaniu swoich głównych dzieł<sup>198</sup>, w czym pomagał mu Saint-Cyran. Zaangażował się także w politykę, starając się doprowadzić Francję do przymierza z Hiszpanią.

<sup>196</sup> Tamże, 282.

<sup>197</sup> Zob. dalej, rozdz. 5 (przyj. wyd.).

<sup>198</sup> Główne dzieła: *Bref discours* (1597); *Traité des énergumènes* (1599); *Discours de controverses* (1609); *Discours del etat et des grandeurs de Jésus* (1623); *Elévationis sur le mystère de l'Incarnation* (1625); *Vie de Jésus* (1629). Zobacz także *Opuscules de piété* z 1944 roku i tomy korespondencji opublikowane przez J. Dagensę w latach 1937-39.



## 2. Mądrość świętych

Niełatwo jest zaklasyfikować Berulle'a. W wielu aspektach mógłby się wydawać wielkim metafizykiem, jednak jego myśl jest niejasna i pogmatwana. Wykazywał ewidentne tendencje platonizujące i dionizjańskie. Z drugiej strony, nie można go nawet nazwać teologiem. Jest kimś więcej — mistykiem, który nadał swojemu pragnieniu kontemplacji charakter naukowy.

Podczas swojej drogi duchowej poddawał się różnorodnym wpływom, jak np. ojców greckich, św. Augustyna, Pseudo-Dionizego, św. Bonawentury, mistyków nadreńsko-flamandzkich, hiszpańskiego karmelu, Gagliardiego. Swoje duchowe nauczanie koncentruje Berulle nie na sposobach docierania do Boga, lecz na samym Bogu. Człowiek nie może nie być zafascynowany wobec oślepiającej wielkości Boga. Z tej myśli zaczerpnął Bremond inspirację do swej definicji teocentryzmu.

Punktem wyjścia i dojścia jest dlań Trójca Święta. Berulle uważał, że powinno się Ją adorować trzy razy: rano (jako źródło istnienia), w południe (jako doskonałość istnienia) i wieczorem (jako cel ostateczny). Dlatego też w święto Trójcy Przenajświętszej oddalał się w samotne miejsce, aby czcić ciszę i milczenie Trzech Boskich Osób.

Stworzenia znajdują się w relacji zależności od Boga i odniesienia do Niego. Jest w całym stworzeniu jakby instynktowne pragnienie powrotu do Boga, które człowiek powinien sobie uświadomić: „Powinno być naszym staraniem zjednoczenie naszych własnych, szczegółowych poruszeń z poruszeniami naturalnymi i uniwersalnymi, które Bóg wycisnął na naturze: zmierzanie do Boga i dostosowanie naszego istnienia do woli Tego, który dał nam istnienie; trzeba nam być dla Niego, żyć dla Niego, myśleć o Nim i do Niego odnosić nasze życie, energie, plany i działania”<sup>199</sup>.

Człowiek jest więc w sposób naturalny religijny, tj. związany od korzeni swojego istnienia z Bogiem w radykalnej zależności i pod-

<sup>199</sup> Mignę, 133n.

daniu. Musi jednak zgodzić się na te korzenie; i łatwiej mu zniszczyć własne istnienie niż tę zależność.

Z zależności i odniesienia do Boga rodzą się miłość i adoracja. „Człowiek został uczyniony z niczego i jest niczym, które nie może istnieć ani działać poza Bogiem, nie może nie działać z Bogiem, co znaczy, że to Bóg sprawia, iż człowiek działa”. Zadaniem człowieka jest znaleźć takie odniesienie do świata jak dusza do ciała, tj. prowadzić świat i odnosić go do Stworzyciela, będąc „*mens universi*”<sup>200</sup>.

### 3. Wcielenie

Człowiek, jak zbrodniarz winny obrazy stanu, wprowadził do stworzenia grzech i dlatego jego istnienie jest martwe, jest „życiem, które nie jest życiem”<sup>201</sup>. W ciemnościach zajaśniało jednak światło Wcielenia. Berulle’a przepęłniało uczucie zadziwienia: „O święte człowieczeństwo, jedyne spośród stworzeń, podniesione przez Odwiecznego Ojca do boskiego usynowienia, usynowienia nie tylko poprzez adopcję, ale naturalnego, aby zawsze być zjednoczone ze Słowem i złączone z Jego Boskością w jedności osób! (...) Jesteś ośrodkiem i okręgiem wszelkiego promieniowania Boga poza Niego samego! Jesteś arcydziełem Boga, dziełem, w którym Bóg, jakby wychodząc poza siebie samego, realizuje swoją wielkość, moc i dobroć i w którym On sam się zawiera, aby stać się w pewien sposób częścią swojego dzieła i aby podnieść je ponad wszystkie dzieła swoich rąk oraz przebóstwić dla siebie!”<sup>202</sup>.

Wcielenie objawia przeogromną miłość Boga, jest „ponownym stworzeniem”, ponieważ ustanawiając ponownie więź człowieka z Bogiem, powołuje go z nicości do istnienia. Tajemnica Syna Bożego zawiera pewien rodzaj „unicestwienia” ludzkiej natury, ogołoconej z własnej egzystencji i przywróconej w Osobie Słowa. Chrystus jest więc „bytem naszego bytu, życiem naszego życia, naszym wszyst-

<sup>200</sup> Tamże, 79 i 118.

<sup>201</sup> Tamże, 148.

<sup>202</sup> P. de Berulle, *Diseurs do l'état...*, 25.

<sup>203</sup> Mignę, 438.

kim i naszym Bogiem, naszym zbawieniem i naszą chwałą; dlatego musimy oddzielić się od siebie samych, aby wcielić się w Niego”<sup>203</sup>. Miłość, którą powinno się żywić dla człowieczeństwa Chrystusa, wynika z faktu, że jest ono związane z Osobą Słowa, powinno więc być czczone tak jak Słowo. To rozważanie prowadzi Berulle’a, który lubi antytezy, do zachwyty nad unicestwieniem Syna Bożego i Jego miłością oraz do stwierdzenia, że po Wcieleniu cała ludzka natura została przebóstwiona w Chrystusie, który „pragnie poślubić niski i pokorny stan naszej natury, będąc doskonałym Bogiem, a na świecie doskonałym człowiekiem. Pragnął On przejść przez wszystkie etapy i uwarunkowania naszej natury, aby przebóstwić je wszystkie w swojej Osobie, pragnie także uświęcić w nas wszystkie swoje stany i od naszego narodzenia uczynić je swoimi. Aby zawrzeć to przyzwanie, pragnie złączyć całą naszą małość ze swoją wielkością, aby podnieść ją ku sobie, uświęcić i aby przeniknąć do naszej natury aż tam, gdzie wkraść się grzech”<sup>204</sup>.

Odpowiedź człowieka na to misterium polega na ześrodkowaniu życia na życiu Chrystusa: „Pewien mędrzec naszego wieku utrzymywał, że to ziemia, a nie słońce, będąc okrągłą, porusza się i obraca nieustannie wokół słońca, i przy pomocy tej niezwykłej koncepcji tłumaczy on wszystkie zjawiska, które sprawiają, że nasze zmysły są skłonne uwierzyć, iż to słońce porusza się wokół ziemi. Ta nowa opinia, niezupełnie dotychczas przyjęta przez astronomię, jest bardzo użyteczna i powinno się ją wykorzystać w nauce o zbawieniu. Jezus jest słońcem, które nieruchome w swojej wielkości porusza każdą rzecz. Jezus jest podobny do swojego Ojca, siedzi On po Jego prawicy i jest, jak On, nieruchomy, będąc równocześnie uniwersalnym motorem każdej rzeczy. Jezus jest prawdziwym centrum świata, i świat powinien nieustannie poruszać się w Jego stronę. Jezus jest słońcem naszych dusz, od Niego otrzymują one wszystkie łaski, oświecenia i inspiracje. A ziemia naszych serc powinna nieustannie zmierzać do Niego, aby otrzymać wszystkie Jego uprawnienia i w każdym działaniu otwierać się na dobroczynny wpływ tej wspaniałej Gwiazdy”<sup>205</sup>.

<sup>204</sup> Tamże, 242.

<sup>205</sup> P. de Berulle, *Le grandezze di Gesù*, 19n.

Nabożeństwo do człowieczeństwa Chrystusa łączy się z tajemnicą Trójcy Świętej. Berulle podkreśla, że istnieją trzy narodzenia Jezusa: narodzenie w łonie Ojca do życia wiecznego, narodzenie w łonie Dziewicy do życia w czasie oraz narodzenie w grobie do życia w nieśmiertelności. Trójca Święta i Wcielenie są więc wewnętrznie powiązane. U początku Wcielenia znajduje się działanie, przy pomocy którego Ojciec rodzi Syna, a adorowanie Wcielenia prowadzi nas do Trójcy Świętej, a nawet wybiega poza Boskie Osoby, przenikając aż do Boskiej istoty.

#### 4. Matka Boża

Berulle poświęca Matce Bożej stronie wspaniałej liryki, które bliskie są paradoksu. Bóg jest Ojcem tego Jezusa, którego Matką jest Dziewica, i to macierzyństwo naśladuje ojcostwo Boże oraz należy do istoty i ekonomii Wcielenia: do ekonomii, ponieważ Bóg mógł wybrać inny sposób, aby pojawić się w ciele; do istoty, ponieważ Maryja częściowo jest związana z porządkiem i stanem unii hipostaticznej, tak że „mówiąc o Tobie, Maryjo, mówimy o Jezusie, mówiąc o Twojej wielkości, mówimy o wielkości Jezusa”<sup>206</sup>. W Niej realizuje się idealna doskonałość, która polega na byciu „czystą możliwością Boga”, byciu „czystym odniesieniem” i jedynym stworzeniem, które przeżyło doskonałe przyłgnięcie do Boga. Na mocy Boskiego macierzyństwa Maryja naznaczona jest miłością do swojego Syna, która jest o wiele głębsza od miłości natury do swojego Stwórcy. Jest to jakby siła grawitacji, odzwierciedlenie wzajemnej miłości Ojca i Syna w powstawaniu tchnienia Ducha Świętego<sup>207</sup>. Dziewica jest jakby w nowym istnieniu, lub lepiej: w „nie-istnieniu-dla-siebie”, ponieważ jest przestrzenią całkowicie otwartą na Boga, skupioną całkowicie w swoim wnętrzu w milczeniu czystej komunikacji.

Ponieważ Berulle łączy macierzyństwo nie z posiadaniem Syna, lecz z Boskim ojcostwem, jest zrozumiałe, iż mówi o pewnym prawie Matki do Syna. Ta władza i panowanie wywodzą się jednak od

<sup>206</sup> Migne, 361.

<sup>207</sup> P. Cochois, *Berulle*, 106.

władzy Jezusa i do Niego zmierzają. Tak jak żelazo, które dotknęło magnezu i samo stało się magnezem, tak Maryja pozostaje zawsze skierowana na Jezusa. Dlatego tak jak można powiedzieć, że Jezus w Niej żył, tak też można powiedzieć, że Maryja żyła w Jezusie, dla Jezusa i z Jezusem.

## 5. Życie duchowe

Berulle nie zamierza kreślić własnych metod ani etapów duchowej drogi. Jego rozważania (jak np. w *Bref discours*) nie wiążą się z praktycznymi radami. Ogranicza się on do proponowania czegoś bardziej radykalnego, tj. „przyłgnięcia” do Boga. Przyłgnąć to znaczy zasymilować stany psychiczne i ontyczne życia Jezusa, stany które przeminęły jako wydarzenia, ale są obecne poprzez swoją moc<sup>208</sup>. Nie chodzi tu o naśladowanie, ale o „nieustanną dyspozycyjność”, o stan, który polega na tym, aby pozwolić działać Bogu w naszym bycie; jest to stan pasywny, który „wciela” nas w Syna. Ideałem dla człowieka jest bowiem komunია z Bogiem. I podczas gdy grzech oddzielił nas od Boga, zbawienie ukierunkowane jest na ponowne zjednoczenie nas z Ojcem za pośrednictwem Syna — to „centrum jedności, którą człowiek powinien przeżywać z Bogiem i poprzez Niego powracać do Ojca i realizować wypowiedziane przez Niego zdanie: *Ojcie, chę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną* (J 17,24). Koniecznie trzeba przyłgnąć do Syna, tak jak On przyłgnął do Ojca, koniecznie trzeba wywodzić się od Niego, tak jak On wywodzi się od Ojca, koniecznie trzeba przyjąć Jego Ducha, ponieważ to On wraz z Ojcem Go wysyła i ma moc ofiarować i wysłać nam Ducha w imieniu Ojca (...). Syn jest życiem, a więc przyłgnięcie do Syna jest przyłgnięciem do życia; życia Bożego, wiecznego, życia, które jest źródłem życia; życia będącego początkiem i początku życia, z którego zrodził się Duch Święty”<sup>209</sup>.

Najdoskonalszy sposób owego przyłgnięcia wyraża ślub niewolnictwa. W ten sam sposób, w jaki człowieczeństwo Chrystusa zo-

<sup>208</sup> Migne, 202.

<sup>209</sup> Tamże, 163.

stało pozbawione własnego istnienia, chrześcijanin musi się wyrzec wszelkiej władzy, wpływów, wolności, aby oddać się Jezusowi i być już tylko — jak komentuje Bourgoing — „czystą zdolnością” i „pustką wypełnioną tylko Jezusem”. Drogą unicestwienia człowiek powinien „opróżnić się” poprzez dobrowolne przyjęcie swego stanu, przemieniając fakt swego ontycznego podporządkowania Bogu w pełne wewnętrzne przekonanie rozpoznania własnej duchowej nagości, czcząc Boga w stanie przyjętego podporządkowania, służby i nieustannej zależności w relacji z Boską Istotą i Ojcostwem.

## 6. Duchowość kapłańska

Berulle, podobnie jak Bellarmin, opisuje Kościół walczący jako armię i jako królestwo wraz z jego nauczycielami i urzędnikami. Kościół ten jest jednak rzeczywistością świętą i hierarchiczną, zrodzoną przez dwa słowa: „Ty jesteś Chrystus” i „Ty jesteś Piotr”: „Słowa te są wyznaniem wiary i fundamentem Kościoła”<sup>210</sup>.

Istotnym punktem dysput z protestantami była kwestia autorytetu Kościoła. Tak jak Chrystus działa, wyłącznie podporządkowując się Ojcu, tak biskupi i księża są narzędziami Chrystusa: „Poprzez kapłaństwo Chrystusa przyoblekamy się w Osobę Chrystusa i działamy w Jego imię (...). Realizuje się w ten sposób cudowne wchłonięcie naszej osoby w osobę Chrystusa, także dokonujemy cudownych dzieł Chrystusa”<sup>211</sup>.

Kapłani są „kapłanami Jezusa”. Nie powinni oni jednak być jakimiś biernymi narzędziami. Świętość jest dla nich obowiązkiem. Święcenia i świętość powinny iść w parze. Berulle w słynnym swoim tekście powoływał się na Kościół pierwotny gdzie „kler był ostoją świętości, która obalała idole i zło na ziemi. W tamtej epoce kler (...) zajmował się wyłącznie rzeczami świętymi, pozostawiając świeckim rzeczy świeckie. Kler nosił wtedy z dumą pieczęć władzy Boga, świętości Boga i światła Bożego: trzy wspaniałe perły kapłańskiej ko-

<sup>210</sup> Tamże, 421.

<sup>211</sup> P. Cochois, *Berulle*, 129.

rony połączone za zrządzeniem Boga z osobami Jemu poświęconymi, z Jego kapłanami i Jego Kościołem, tak że pierwsi kapłani byli także świętymi doktorami Kościoła”<sup>212</sup>.

Angażował się on w przywrócenie kapłaństwu autorytetu, wiedzy i świętości, wymaganych zwykle tylko od prałatów, kanoników i zakonników. Odnosząc się do tych ostatnich, Berulle głosił wyższość kapłaństwa wobec wszelkich form życia zakonnego. Kapłan powinien odznaczać się największą świętością, działa bowiem *in persona Christi*, w Jego imieniu, w Jego zastępstwie. Tak jak Jezus, powinien on kierować swoje spojrzenia w trzech kierunkach: w stronę Ojca, aby Go adorować, na siebie samego, aby się uświęcić, i w stronę ludzi, aby ich uświęcać. Misja kapłańska wpisuje się w plan Boga, „który [to plan] jest odnowieniem więzi między człowiekiem a Bogiem, co nazywamy religijnością. Kapłan jest narzędziem, które ma powodować powrót wszystkich rzeczy do Boga: cokolwiek czyni, robi to po to, aby ponownie zjednoczyć człowieka z Bogiem”.

<sup>212</sup> Tamże, 28.

## ROZDZIAŁ 6

# Kapłaństwo, misja i działalność charytatywna

W realizacji celów reformy trydenckiej opóźnienie Francji zostało zrekompensowane przez jakość i głębię jej osiągnięć. Opracowano teologię kapłaństwa, która nie pozostała na papierze, ale została przekształcona w konkretne postawy, w styl kapłaństwa, w sposób bycia duszpasterzem.

Duchowość kapłańska ogniskowała się wokół tajemnicy Wcielenia, która mówi, że Chrystus został konsekrowany na kapłana i doskonałego pośrednika. Nie wystarczyło, żeby kapłani w jakiś sposób się przemieniali — należało zachęcać ich do mistycyzmu. Kapłani, aby być świętymi i zdolnymi do uświęcania, powinni „przyłgnąć” do Słowa Wcielonego, tj. „wejść” w stan synostwa Bożego poprzez potrójne spojrzenie: na Boga Ojca w adoracji, na ludzi w miłości ewangelizującej i na siebie w gotowości do stania się ofiarą. To stanowiło centrum, z którego, jak wiele promieni, rozchodziły się działania na rzecz kleru (seminaria) i ludu (ewangelizacja poprzez misje i dzieła miłosierdzia). Nie chodzi tu o schemat tylko teoretyczny, ponieważ tę różnorodną duchowość i dzieła reprezentowały postacie, które wspięły się na wyżyny duchowości.



## 1. Być jak Chrystus kapłanem i ofiarą: Karol de Condren

Jan Jakub Olier pisał, że ojciec de Condren „był jak hostia na naszych ołtarzach; na zewnątrz widać materialne przypadłości i wygląd chleba, a w środku jest Jezus Chrystus”.

Kim był ten człowiek tak pełen Boga, że pani Chantai określiła go jako „zdolnego do udzielania nauk aniołom”? Jego życie obejmowało lata 1588-1641<sup>213</sup>. Miał wykształcenie wojskowe. Zanim został kapłanem, uczęszczał na wykłady Gemache’a i Duvala na Sorbonie. Jego powołanie z pewnością nie zrodziło się z wyrachowania — wskazuje na to długie zmaganie się z wyborem drogi. Przyciągało go milczenie kartuzów („ich nieustanne milczenie przedstawia milczenie wieczności”), a także ubóstwo franciszkanów. W końcu wybrał oratorium — „zakon Chrystusa”. Bérulle powierzał mu delikatne zadania jak np funkcję przełożonego Saint-Magloire i duchowego kierownika Gastona d’Orléans. Po śmierci Bérulle’a Condren zastąpił go w funkcji przełożonego generalnego oratorium. Pomimo początkowych wahań dotyczących przyjęcia zadania prowadzenia wspólnoty potem właśnie on nadał jej definitywną strukturę.

Condren, podobnie jak Bérulle, wychodzi w swoim nauczaniu od pierwotnej antytezy między Wszystkim i niczym. Cały dla Boga — to fundamentalna postawa Chrystusa, która jest także postawą kapłana i składanej ofiary. Cała historia jest według niego złączona z ofiarą Chrystusa. Dla zbawienia ludzi uczynił On swoimi właściwościami stworzenia, zjednoczone i „wyniszczone” w Osobie Słowa. Jezus został więc uświęcony we Wcieleniu i stał się ofiarą: „Jezus Chrystus w chwili gdy zobaczył, że sprawiedliwości Bożej nie można zaspokoić ofiarami ze zwierząt, które czyniono według starego Prawa, i znając doskonale wolę Ojca, który dał Mu ciało, aby stał się Jego prawdziwą ofiarą w miejsce dawnych ofiar, skierował do Ojca

<sup>213</sup> *Lettres du Père Charles de Condren*, red. E. Auvray i A. Jouffrey, Paris 1943; *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, red. P. Quesnel, Paris 1677. Bibliografia: D. Amelote, *Le vie du P. Charles de Condren*, Paris 1643; Bremond III, 284-418; M. Lepin, *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'après le p. de Condren et M. Olier*, Paris / Lyon 1897; tenże, *L'idée au sacrifice de la messe...*, Paris 1926; J. Galy, *Le sacrifice d'après l'École française de spiritualité*, Paris 1951.

takie słowa: *Utworzyłeś mi ciało, powiedziałem więc: oto idę pełnić Twoją wolę*. Według tego tekstu św. Pawła Jezus Chrystus ofiarował się Bogu jako ofiara w miejsce dawnych ofiar. Ale ta ofiara całopalna nie była czymś przemijającym<sup>214</sup>. Aby ofiara Chrystusa mogła stać się w pełni „świadcstwem niezmiernie wielkości Ojca”, potrzebne było pięć elementów: uświęcenie, całopalna ofiara, poświęcenie, wyniszczenie (spalenie) i komunie. Wszystko to zostało w pełni zrealizowane tylko w ofierze Chrystusa. Zapożyczając wyrażenie św. Augustyna, Condren twierdzi, że Jezus jest ołtarzem każdej ofiary, On uświęca każdy ofiarny gest<sup>215</sup>. Jezus jest prawdziwą ofiarą całopalną, ponieważ tylko Bóg jest godną ofiarą dla Boga. Zabicie tej ofiary było konieczne, ponieważ Jezus jest jak baranek ofiarny Starożytności, który brał na siebie grzechy ludu. Spalenie ofiary nie dokonało się przy pomocy materialnego ognia, lecz przez chwałę Bożą: „Po ofierze ciała Jezusa, poświęconego na krzyżu, po zniszczeniu Jego ludzkiego życia trzeba było jeszcze, aby wszystkie znaki Jego śmiertelności pozostające w otrzymanych przez Niego ranach, wszystko to, co było zniekształcone, niskie i ziemskie, wszelkie podobieństwo ciała do grzeszności i słabości dzieci Adama zostało całkowicie zniszczone, zmasowane i wchłonięte w chwałę”<sup>216</sup>. Komunie nastąpi w końcu w całej pełni wraz z wejściem Chrystusa do nieba.

Ofiara Chrystusa zawiera w sobie ofiarę krzyża i Mszy świętej. Pierwsza jest ofiarą odkupienia i zasługi; musiała ona zostać uzupełniona przez drugą, która pozwala także człowiekowi uczestniczyć w ofierze Chrystusa — kapłana i ofiary. Msza święta jest ofiarą doskonałą: zawiera się w niej uświęcenie i ofiara całopalna, która jednak potrzebuje obecności kapłana, mającego za zadanie „przywołać” Jezusa na ołtarz poprzez konsekrację. Istota ofiary Mszy świętej polega na tajemniczym oddzieleniu chleba i wina, które zostają konsekrowane oddzielnie<sup>217</sup>.

Wszyscy powinni uczestniczyć we Mszy świętej, aby zaczerpnąć z niej ducha religijności i miłości. Kapłani jako pierwsi winni

<sup>214</sup> *L'idée...*, 24.

<sup>215</sup> Tamże, 3, 6.

<sup>216</sup> Tamże, 2, 4.

<sup>217</sup> *Messe*, DThC 10/2 (1929), 1199-1202.

wejść w tę logikę i czuć się kapłanami i ofiarami jak Chrystus. Nie mogą wymawiać jak obcy — czy tylko świadkowie — słów „Oto ciało moje”. „Kapłani konsekrują w łonie Ojca i dają Jezusowi Chrystusowi życie eucharystyczne poprzez takie samo działanie i tą samą mocą, poprzez którą Ojciec Go wskrzesił”<sup>218</sup>.

W myślach zebranych przez ojca Amelote, autora biografii Condrena, którą Bremond uważa za znakomite dzieło psychologiczne, można zauważyć, jak ważny był dla Condrena ideał czystości kapłanów, których ręce ofiarowują dary i usta wypowiadają słowa konsekracji. Msza święta jest „religią nieba”. Tak wielki jest jej majestat, że sam Syn Boży przychodzi w niej nie inaczej, jak tylko w duchu unicestwienia, stąd świętość kapłanów musi być ogromna. „Musimy razem ze wszystkimi dziećmi Bożymi ofiarować tę ofiarę Bożemu majestatowi, aby nieskończoną ilością hostii uczcić Jego nieskończoność; a tą samą ofiarą, powtarzaną, pomnożoną i obecną w każdym czasie i w każdym miejscu, czcić Jego wieczność i wielkość”<sup>219</sup>. A w jednym z listów pisał: „Nigdy nie otrzymujemy darów Boga z taką czystością, z jaką On nam je daje, a nawet kiedy dając nam je, pomaga nam je otrzymywać poprzez swojego Ducha, to bardzo często nasza ludzka natura wkracza i sprawia, że bez wewnętrznej czystości przyjmujemy to, co Bóg nam dał w wielkiej świętości: trzeba więc, aby dusza prosiła Pana, by w niej unicestwił to, co jeszcze pozostaje nieczystego, pochodzącego od Adama, od niej samej i od natury, i żeby pragnęła nie zachować dla siebie żadnej części z tych darów, mających istnieć tylko na chwałę Boga i na Jego cześć, darów, które mają ją porywać i oddzielać od siebie samej (raczej niż przywracać ją sobie samej), aby czynić ją własnością Boga. Musimy pragnąć stracić wszystko ze względu na Boga, aby On posiadał wszystko; być niczym w sobie samych, aby On był wszystkim; umierać nieustannie dla wszystkich rzeczy, także dla tych, które Jemu podobają się nam ofiarować, aby On sam żył w nas w swoich darach; niczego nie posiadać w nas, aby On posiadał wszystko”<sup>220</sup>. Dlatego Condren złożył ślub, że będzie w pełni i autentycznie żył swoim przeznacze-

<sup>218</sup> *L'idee...*, 2, 7.

<sup>219</sup> Tamże.

<sup>220</sup> List cytowany w: J. Dagens, *I mistici cattolici francesi dal secolo XIV al 1650*, w: *Il pensiero della rinascenza e della riforma (Grande Antologia Filosofica IX)*, Milano 1964, 2525n.

niem istoty stworzonej: „Czynię ślub podporządkowania się Jezusowi Chrystusowi, według właściwości stworzenia, jako sługa, jako ofiara, jako jeden z Jego członków”. Do tego ślubu „chrystocentrycznego” dodawał jeszcze maryjny, zobowiązując się nie tylko do czci dla Maryi, ale do wejścia w Jej postawę w odniesieniu do Boga, Chrystusa i Kościoła<sup>221</sup>. Odkupienie, czyniąc nas nowym stworzeniem, nie odbiera nam obowiązku podporządkowania się Bogu jako stworzenie. „Przez całą wieczność byliśmy ukryci w nicości bez możliwości wyjścia”, aż Bóg wezwał nas z „mroków naszych początków”, dając nam istnienie. Dlatego „błogosławmy tę szczęśliwą kondycję, do której zostaliśmy doprowadzeni przez Bożą nieskończoność, przez Bożą dobroć i przez konieczność naszego istnienia, ponieważ nie możemy istnieć ani przez chwilę poza dłońmi Boga. Starajmy się być dobrowolnie tym, czym jesteśmy z konieczności, i pragniemy żyć i odpoczywać bez ustanku w Jego dłoniach”<sup>222</sup>.

## 2. Zawierzenie Duchowi Świętemu: Jan Jakub Olier

Człowiekiem głęboko zjednoczonym z Condrenem i jego duchowym spadkobiercą był Jan Jakub Olier (1608-1657)<sup>223</sup>, założyciel słynnego seminarium Saint-Sulpice. Pochodził z arystokratycznej rodziny mającej swoich przedstawicieli w sądownictwie. Poprzez wcześnie zmarłego (w roku 1631) ojca związany był ze środowiskiem wpływowych urzędników sądowych, jak Segurier i Mole. Studiował na najlepszej uczelni — Sorbonie — wraz z Duvałem, Leclerkim,

<sup>221</sup> D. Amelote, *La vie* 2, 29: 303n.

<sup>222</sup> Tamże, 2, 30: 305-311.

<sup>223</sup> Dzieła: *La journée chrétienne* (1655); *Catchéchisme chrétien de la vie intérieure* (1656); *Explication des cérémonies de la grande messe* (1656); *Introduction à la vie et vertus chrétiennes* (1657). Na temat jego pamiątek zob. M. Dupuy, *Se laisser à l'Esprit. L'itinéraire spirituel de Jean-Jacques Olier*, Paris 1982; *Traité de Saints Ordres (1676) comparé aux écrits authentiques de Jean-Jacques Olier (+1657)*, opr. G. Chaillot, P. Cohois, I. Noye, Paris 1984; *Lettres spirituelles*, wyd. E. Levesque, t. 1-2, Paris 1935. Biografie: M. Faillon, *Vie de M. Olier*, t.1-3, Paris 1873; P. Pourrat *Jean-Jacques Olier*, Paris 1932; I. Noye, M. Dupuy, to samo hasło, w: DS 11 (1982), 737-751; P. Michalon, *La communion aux mystères de Jésus-Christ selon J.-J. Olier*, Lyon 1942; M. Grison, *M. Olier et la très sainte Vierge*, Nevers 1946; J. E. Ménard, *Les dons du Saint-Esprit chez M. Olier*, Montreal 1951; A. Laplante, *La vertu de religion selon m. Olier*, Montreal 1953; J. Bruno, *La transmission spirituelle chez un mystique du XVII siècle J.-J. Olier*, w: *Le maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient*, „Hermès” 4 (1967), 95-109.

Lescotem, Lemaistrem, nie osiągnął jednak nigdy stopni akademickich. Nie interesowała go teologia jako problem teoretyczny, miał natomiast intensywne pragnienie życia wewnętrznego i szczerzy zapal apostolski, któremu ostro sprzeciwiała się jego matka.

Od lipca 1639 roku rozpoczął się dla niego czas próby podobnej do tej, którą przechodzili Contarini, Luter i św. Franciszek Salezy, tzn. kryzys odrzucenia. „Byłem zupełnie opuszczony jak nędzarz odrzucony przez Boga”<sup>224</sup>. Przewycięzenie tych trudności zbiegło się z doświadczeniem życia wspólnego, które stało się pierwszym zacznem towarzystwa Saint-Sulpice. Condren, który po Wincentym a Paulo został jego kierownikiem duchowym, kładł nacisk na pobożność związaną z dzieciństwem Jezusa, życiem wewnętrznym Maryi i ślubem niewolnictwa.

Oliera fascynowała tajemnica Jezusa ukrytego przed spojrzeniami stworzeń w łonie Maryi. Jest to temat poruszany też przez Cyryla Aleksandryjskiego, Ildefonsa z Toledo i Szymona de Rojas oraz związany ze świętem *In expectatione partus*. Dla Oliera stanowił on wzór wszelkiego życia duchowego, które jest czasem milczenia i zależności, ale także ukrycia, podobnie zresztą jak zmartwychwstanie, analogiczna tajemnica, w której czci się Chrystusa „ukrytego” w łonie Ojca. Stąd narodziła się modlitwa „O Jezu żyjący w Maryi”, którą Olier ułożył, przekształciwszy modlitwę Condrena. Z tą pobożnością powiązana jest inna, dotycząca kapłaństwa Maryi — „królowej kapłanów” (*Regina cleri*). Aby ją zilustrować, Olier zamówił u Le Bruna obraz, w którym miał zostać wyrażony moment otrzymania przez Maryję owej „łaski apostolskiej”.

Olier był też misjonarzem, ale przede wszystkim wychowawcą kleru. Założył seminarium, które w 1642 roku osiadło w parafii Saint-Sulpice — największej i najgęściej zaludnionej parafii Paryża, której był proboszczem. Uczył stylu życia kapłańskiego pełnego godności; formatorzy dzielili życie alumnów, zwracano uwagę na solidną formację kulturalną i duchową. Duch kleru nie powinien według niego karmić się obserwacją, lecz życiem wewnętrznym. Księża nie mieli poświęcać się tylko rutynowemu przestrzeganiu sakramentalnych rytów, ale zostali powołani do głębokiego życia duchowego.

<sup>224</sup> Cyt. w: M. Dupuy, *Se laisser...*, 76.

Kluczowym elementem formacji było odkrycie powołania, dla którego — jak mówił Bossuet — „należało zostać zrodzonym przez Boga”. Rozpoznawanie powołań oraz formacja stawały się podstawowymi elementami istnienia seminariów. Olier miał bardzo wzniosłe pojęcie kapłaństwa: „Bóg uczynił w Kościele dwie cudowne rzeczy: kapłana i Najświętszą Dziewicę”<sup>225</sup>. „Kapłan jest w Kościele jakby żyjącym Jezusem Chrystusem i, podobnie jak Jezus, nie posiada pełni łask i bogactwa Bożego tylko dla własnej doskonałości, lecz dla wszystkich ludzi”<sup>226</sup>. W czasie konsekracji kapłan uczestniczy w mocy Ojca, który poprzez zmartwychwstanie zrodził Syna: „Kapłan jest powołany do uczestnictwa wraz z Przedwiecznym Ojcem w mocy rodzenia Syna. Rzeczywiście, sprowadza codziennie Syna na ołtarz, podobnie jak Przedwieczny Ojciec raz zrodził Go w dzień zmartwychwstania. To, co za sprawą kapłana dzieje się w Przenajświętszym Sakramencie Ołtarza, jest kontynuacją chwalebego rodzenia Jezusa Chrystusa w dzień Jego zmartwychwstania, w którym Przedwieczny Ojciec jako kapłan poświęcającego swojego Syna (jeżeli możemy posłużyć się tym wyrażeniem, aby przedstawić to, co dzieje się w tym misterium), obejmując umiłowanego Syna w Jego krwi i spalając Go w ogniu miłości, poświęcił Go w jego doskonałości, a więc uwieńczył uwielbieniem ofiarę religii, którą ustanowił”<sup>227</sup>. Istnieje ścisła relacja Ojca z Synem. Słowo Wcielone zrealizowało najwyższy wzór więzi z Ojcem poprzez unicestwienie swojego człowieczeństwa wobec Bożego majestatu. Kapłan ma przyłgnąć do tego misterium, stając się z Jezusem kapłanem i ofiarą (ideę tę Olier zapożyczył od Condrena). Kapłan staje się w ten sposób przedłużeniem Wcielenia: „Posyłam was, jak Ojciec posłał mnie (...), aby zniszczyć na ziemi tyranie szatana, aby budować Królestwo Boże i w końcu po to, abyście na ziemi pełnili funkcje kapłańskie, które Ja dla was pełniłem”<sup>228</sup>.

Z tego wzniesłego ideału wypływa ścisły obowiązek świętości. Ponieważ kapłan ma uczestniczyć w „stanach” Słowa, musi zostać oddzielony od świata tak jak Chrystus zmartwychwstały: „Kapłan,

<sup>225</sup> Cyt. w: P. Pourrat, *Le sacerdoce, doctrine de l'école française*, Paris 1933, 106.

<sup>226</sup> Cyt. w: C. Dillenschneider, *La teologia del sacerdozio...*, w: *Enciclopedia del sacerdozio*, opr. G. Cacciatore, Firenze 1953, 1446.

<sup>227</sup> Tamże, 1448.

<sup>228</sup> Tamże.

obdarowany Duchem Świętym, ma uczestnictwo w Jezusie Chrystusie zmartwychwstałym, na mocy Jego zmartwychwstania stając się kapłanem. Z tego względu powinien być wewnętrznie daleko, a nawet w nieskończonej odległości od świata. Powinien przeżywać psychiczną niemożność miłowania jakiegokolwiek innego niż Bóg stworzenia, ponieważ jego przebóstwiony stan ducha sprawia, że zbliża się on do Bożej świętości<sup>229</sup>. Kapłani powinni znajdować się w stanie całkowitego ofiarowania się i wyniszczenia (*consumazione*) w Bogu<sup>230</sup>. Całkowita pustka, która tworzy się w sercu i w zainteresowaniach kapłana, zostaje wtedy wypełniona żarliwą miłością do Kościoła i dusz. Kapłani powinni „prosić Boga o wzrost i uświęcenie Kościoła, dla którego powinni żywić żarliwą miłość, z powodu miłości, którą sam Bóg do niego żywi”<sup>231</sup>. Służbę tę ma jednak cechować pokora. Chrystus stał się sługą. Każdy pasterz powinien uważać swoich wiernych za swoich panów<sup>232</sup>. „Żyjąc wewnętrznie zjednoczony z Bogiem, cały pochłonięty Jego Boską istotą, wysłuchuje wszelkich potrzeb bliźniego. Ma oczy otwarte na wszystkich. Wszystkich wysłuchuje. Czuje potrzeby wszystkich. A jednak żadna z tych spraw go nie pochłania i nie zmienia jego świętości, będącej zajmowaniem się tylko Bogiem (...). Widzi, aby poznać, a czuje, aby bardziej współczuć”<sup>233</sup>.

### 3. Prorok serca: Jan Eudes

Jan Eudes (1601-1680)<sup>234</sup> reprezentuje już drugą generację oratorian, czas, kiedy ideał beruliański zaczyna przygasać. Poświęcił się on misjom ludowym i formacji kleru. Wyszedłszy z oratorium, założył towarzystwo kapłańskie pod nazwą Kongregacja Jezusa i Ma-

<sup>229</sup> Tamże, 1456.

<sup>230</sup> Tamże.

<sup>231</sup> Tamże, 1456.

<sup>232</sup> Cyt. w: M. Dupuy, *Se laisser...*, 202.

<sup>233</sup> Tamże, 219.

<sup>234</sup> C. Berthelot du Chesnay, *Les missions de saint Jean Eudes*, Paris 1967 (pozycja podstawowa także do syntetycznej biografii); P. Milcent, to samo hasło, w: DS 8 (1974), 488-501; P. Milcent, *Saint Jean Eudes. Introduction et choix de textes*, Paris 1964; tenże, *Pasteur dans le Christ Pasteur; le prêtre selon saint Jean Eudes*, „Vocation” 3 (1967), 501-514; B. Peyrous, *La christologie de saint Jean Eudes*, „Divus Thomas” 88 (1985), 42-57.

ry (zwani eudystami), której członkowie zajmowali się formacją kapłanów i przepowiadaniem misyjnym oraz byli w sposób żywotny związani z diecezją, tak że nie chcieli składać ślubów i rozwiązywać więzi ze swoimi biskupami.

Czas, w którym Jan Eudes stanął na horyzoncie duchowym Francji, był wyjątkowo korzystny. Idee beruliańskie i salezjańskie zaczynały dojrzewać. Postęp czyniły studia nad Pismem Świętym i ojcami Kościoła. Kontrowersje jansenistyczne zmuszały do refleksji i studiów.

Eudes koncentruje swoje wywody duchowe, rozsiane w wielu dziełach<sup>235</sup>, na „sercu”. Na pierwszym poziomie jest ono początkiem życia i miłości; na następnym jest intymnym ośrodkiem i podmiotem zdolnym wejść w komunie miłości z innymi osobami; a na najgłębszym jest ono miejscem, w którym żyje Bóg.

Duchowość Eudesa jest przede wszystkim duchowością chrztu świętego — „kontraktu przymierza”, który stwarza w człowieku nowy początek, nowy byt, nowe „serce”. Dlatego „wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu czy kondycji są zobowiązani, przez samo bycie chrześcijanami i członkami Jezusa Chrystusa, do życia «życiem swojej Głowy», tj. do życia w świętości”<sup>236</sup>. Posługując się obrazami św. Pawła o wszczępieniu w Chrystusa — obrazami, które dla niego mają smak radosnego odkrycia — kładzie duży nacisk na „bycie w Chrystusie”. Chrystus ma stać się „wszystkim we wszystkich”: „Nasz byt (...) musi nieustannie swoje spojrzenie kierować na Niego i odnosić się do Niego jako naszego obrazu i pierwowzoru”<sup>237</sup>. Zadaniem ludzi zanurzonych w bieg historii jest współpracować, aby wszystko zostało wcielone w Chrystusa. Sercem tej tajemnicy jest realizacja wszechwładnej komunii w Chrystusie, „w świętej rodzinie Jezusa Chrystusa i w boskim towarzystwie aniołów, świętych, Matki Bożej, a przede wszystkim Trzech Przedwiecznych Osób”<sup>238</sup>. Chrześcijanin jest więc bytem, który istnieje w funkcji komunii, który żyje, kocha, modli się w swoim wnętrzu razem z całym wszechświatem. Istnieć to być dla Boga, kroczyć ku Bogu.

<sup>235</sup> *Oeuvres complètes*, t. 1-12, Paris 1905-11; *Oeuvres choisies*, t.1-8, Paris 1931-37.

<sup>236</sup> *Oeuvres* I, 441.

<sup>237</sup> Tamże, 101.

<sup>238</sup> Tamże, II, 210.



Najpełniejszą realizacją chrześcijańskiej egzystencji jest Maryja, która sama z siebie „jest niczym, niczego nie posiada i niczego nie może”, ponieważ jednak cała trwa w relacji do Syna, „Jezus jest w Niej wszystkim”. Pozostaje więc Ona cała w swoim wnętrzu, jest cała „sercem”, jest najpiękniej promieniującą realizacją człowieczeństwa całkowicie i wyłącznie wypełnionego Bogiem; złączona z ojcostwem Boga, realizuje macierzyństwo Kościoła; zjednoczona z panowaniem Syna, staje się „naszą Panią”<sup>239</sup>.

Eudes — założyciel wspólnoty kapłańskiej i formator kapłanów — pozostawił bardzo bogate nauczanie na temat kapłaństwa. Kładł nacisk, bardziej niż inni współcześni mu mistrzowie duchowi, na powszechne kapłaństwo ochrzczonych, którzy są „ofiarami”, ale także „kapłanami i uświęcicielami”. Mówiąc o kapłaństwie urzędowym, Eudes podkreślał bardziej jego charakter pastoralny niż hierarchiczny. Istnieje ono tylko dla Kościoła, w funkcji posługi duszom. Jest to służba wymagająca specjalnego powołania, gdyż nie chodzi tu o pełnienie dzieła ludzkiego, ale Bożego: „Ojciec Przedwieczny łączy was — tak zwracał się do kapłanów — ze sobą w swoim najdoskonalszym atrybucie, jakim jest Boskie ojcostwo, czyniąc was na swój godny podziwu sposób ojcami tego samego Syna, aby On dał wam władzę formowania Go i rodzenia w duszach chrześcijan; oraz wybrał was, abyście byli ojcami Jego członków, którymi są wierni, abyście byli dla nich prawdziwymi ojcami”<sup>240</sup>. Podstawowym znakiem tego powołania nie jest wewnętrzne pragnienie, do którego Eudes nie przywiązywał większego znaczenia, ale wezwanie do stania się sługą Bożym<sup>241</sup>. Obowiązek dążenia do świętości zakorzeniony już we chrzcie świętym dla kapłana staje się jeszcze bardziej nieodzowny. Jest to świętość, która pogłębia się w służbie i poprzez służbę. Jesteście najszlachetniejszą częścią mistycznego ciała Syna Bożego. Wy jesteście oczami, ustami, językiem i sercem Kościoła Jezusowego, lub może należy powiedzieć, że jesteście oczami, ustami, językiem i sercem samego Jezusa. Jesteście Jego oczami, ponieważ dzięki wam ten dobry Pasterz nieustannie czuwa nad swoim stadem; dzięki wam oświeca i prowadzi; dzięki wam opłakuje On swoje owieczki,

<sup>239</sup> J. M. Alonso, *El Corazón de María en San Juan Eudes*, t.1-2, Madrid 1958.

<sup>240</sup> *Oeuvres choisies* VI, 2 8.

<sup>241</sup> *Oeuvres* III, 146.

które wpadły w szpony piekielnego wilka, i wylewa łzy nad śmiercią swojego drogiego Łazarza, tj. z powodu dusz umarłych na skutek grzechu. Jesteście Jego ustami i Jego językiem, ponieważ to poprzez was przemawia On do ludzi i kontynuuje przepowiadanie im niezmiennego słowa i tej samej Ewangelii, którą głosił, będąc na ziemi. Jesteście Jego sercem, ponieważ poprzez was daje ziemi — czyli wszystkim prawdziwym członkom swojego ciała — prawdziwe życie, życie łaski na ziemi i życie chwały w niebie”<sup>242</sup>.

Cała duchowość Eudesa rodzi się z „serca” i osiąga kulminację w Sercu. W Jezusie jest Bóg, który ukochał nas ludzkim sercem. W Jezusie człowiekowi wolno kochać Boga sercem Syna. Serce Jezusa jest punktem stycznym pomiędzy sferą boską i ludzką; w Sercu dopełniła się ofiara Chrystusa, kapłana i ofiary — akt, który łączy niebo i ziemię<sup>243</sup>.

#### 4. „Nie wystarczy mi miłować Boga, jeżeli mój bliźni Go nie miłuje”: Wincenty à Paulo

Poczynając od Wincentego à Paulo (Vincent de Paul lub Depaul, 1581-1660)<sup>244</sup> rozpoczął się przewrót w rozwijającym się mistycyzmie. Wincenty był człowiekiem, który spędzał całe godziny na modlitwie i pragnął, aby jego synowie byli „kartuzami w domu i apostołami na zewnątrz”. Nie zamierzał kwestionować wartości modlitwy

<sup>242</sup> *Oeuvres choisies* VI, 26n.

<sup>243</sup> J. Arragain, *Le Coeur du Seigneur. Etudes sur les écrits et l'influence de saint Jean Eudes*, Paris 1955.

<sup>244</sup> Saint Vincent de Paul, *Correspondance, enretiens, documents*, t. 1-14, Paris 1920-25. Biografie: L. Abelly, *La vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul*, t. 1-3, Paris 1664; P. Coste, *Le grand Saint du grand siècle. Monsieur Vincent*, t.1-3, Paris 1932; A. Dodin, *Saint Vincent de Paul et la charité*, Paris 1960; J. M. Roman, *San Vincente de Paul I: Biografia*, Madrid 1981; A. Orcajo, M. Perez Flores, *San Vincente de Paul II: Espiritualidad y selección de escritos*, Madrid 1981; L. Mezzadri, L. Nuovo, *San Vincenzo de Paoli: Pagine scelte*, Roma 1981; G.-L. Coluccia, *Spiritualità vincenziana, spiritualità dell'azione*, Roma 1978; M. Ibañez, *Vincente de Paul y los piores de su tiempo*, Salamanca 1977; *tenze, Vincente de Paul, realismo y encarnacion*, Salamanca 1982; L. Mezzadri, *Fragiansenisti e antigiansenisti, Vincente Depaul e la Congregazione della Missione (1624-1737)*, Firenze 1977; *tenze, Vincent de Paul*, Paris 1985; I. Giordani, *San Vincenzo de Paoli, servo dei poveri*, Roma 1981. Ważne wiadomości także w: pr. zbiór., *Vincent de Paul, Actes du colloque international d'études vincennes*, Roma 1983; G. Toscani, *La mistica dei poveri*, Pinerolo 1986.

czy też zredukować przesłania chrześcijańskiego do czynnej miłości bliźniego. Jeżeli wolał ćwiczenie szukania woli Bożej bardziej niż ćwiczenie szukania Bożej obecności i przyznawał, że istnieje możliwość znalezienia Boga w ubogim, opuściwszy Go w intymności wspólnotowej modlitwy, robił to dla podkreślenia niewystarczalności duchowości narcystycznej, pełnej pobożnych lektur i wysublimowanych myśli, lecz nie zwracającej uwagi na cierpienia ludzi, na krzyk ubogich.

Podstawą do odtworzenia myśli duchowej Wincentego a Paulo jest poznanie jego biografii. Świecenia kapłańskie w wieku lat 19 nie stanowiły specjalnego przewrotu w jego życiu. Kapłaństwo było dla niego sposobem potwierdzenia siebie i próbą uniknięcia sytuacji skrajnego ubóstwa, na które skazywała go jego pozycja społeczna. W latach 1608-1617 nastąpił proces powolnego dojrzewania, którego punkt kulminacyjny, w 1617 roku, stanowiło „nawrócenie” ku ubogim, nieznanym Ewangelii (rozpoczyna się wtedy jego doświadczenie misyjne) i niemającym chleba (działa charytatywne). Lata poprzedzające rok 1633 to czas twórczego dojrzewania, czas założenia wspólnoty kapłanów poświęcających się ewangelizacji ubogich na wsi i formacji kleru oraz wspólnoty żeńskiej służącej ubogim — Zgromadzenia Córek Miłosierdzia, tj. szarytek<sup>245</sup>. Żywotność intuicji Świętego zweryfikowały lata późniejsze, kiedy jego sposób realizowania i rozumienia miłości bliźniego promieniował w całej Francji i poza jej granicami.

Duchowość św. Wincentego koncentrowała się na Bogu, Kościele i ubogich. Bóg, którego kontempluje, to Słowo Wcielone. Podczas gdy w chrystologii beruliańskiej podstawą było kontemplowanie idei wchłonięcia w Chrystusa ludzkiej natury, która traciła własne istnienie, podczas gdy Chrystus, w ten sposób „unizając się”, dawał początek adoracji Ojca, to u Wincentego brakowało wizji o charakterze metafizycznym. Nie fascynował go „nieziemski” obraz Chrystusa. Jego mistycznym niebem byli ubodzy, „jego ciężar i ból”. Ich widział i widział w nich Chrystusa. W nich kontemplował chwa-

<sup>245</sup> Mówiąc o św. Franciszku Salezycznym, podkreślaliśmy już, że nie istnieje powiązanie między wizytkami a siostrami miłosierdzia. Pierwsze nie były wspólnotą służby, lecz wspólnotą kontemplacyjną o mniej niż dotychczas surowej regule i mniej rygorystycznej klauzurze; siostry miłosierdzia były natomiast służebnicami ubogich, których uważały za swoich „panów i władców”.

łę Bożą ukrytą, „unizoną”, kenotyczną. Złączył się z Chrystusem miłością „czynną”, która doprowadziła go do życia „miłością czystą”: „Bóg kocha ubogich i w konsekwencji miłuje tych, którzy ich miłują, ponieważ kiedy bardzo się jakąś osobę kocha, odczuwa się miłość także dla jej przyjaciół i sług. Nasze małe Zgromadzenie Misji stara się poświęcić z miłością służbie ubogim, którzy są umiłowanymi Boga; i dlatego możemy żywić uzasadnioną nadzieję, że w swojej miłości do nich Bóg będzie kochał także i nas. Odwagi (...), poświęćmy się z odnowioną miłością służbie ubogim, szukajmy najędzniejszych i opuszczonych, uznajmy przed Bogiem, że są oni naszymi panami i władcami, że nie jesteśmy godni, aby świadczyć im nasze pokorne usługi”<sup>246</sup>.

Jego duchowość — głęboko salezjańska — zapożycza od św. Franciszka ideę, że doskonałość nie polega na ekstazach, lecz na uległości woli Bożej. Praktyki „obecności Bożej”<sup>247</sup> czy „czystości intencji”<sup>248</sup> są dobre, ale „zbyt subtelne”. O wiele ważniejsze jest stanąć na dynamicznej linii Wcielenia i zanurzyć się w miłości „afektywnej” i „efektywnej”. Pierwsza „wypływa z serca. Osoba, która kocha, jest pełna radości i czułości, nieustannie widzi obecnego Boga, znajduje upodobanie w myśleniu o Nim i niepostrzeżenie przeżywa swoje życie w kontemplacji. Na mocy tej samej miłości spełnia bez trudu, wręcz z przyjemnością najtrudniejsze czynności, jest zapobiegliwa i czujna we wszystkim tym, co może uczynić ją bardziej miłą Bogu; zanurza się w tę Boską miłość i w innych myślach nie znajduje słodyczy”<sup>249</sup>. Miłość efektywna (czynna) polega na „czynieniu rzeczy, które nakazuje i których pragnie osoba kochana; o tej miłości zamierzał mówić nasz Pan w słowach: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit*” (J 14,15)<sup>250</sup>. Miłość efektywną żywimy, kiedy „działamy dla Boga, nie czując Jego słodyczy”<sup>251</sup>. Jest to miłość uboga, „opróżniona”, która pozwoliła św. Wincentemu przeżyć czas oczyszczenia. Taka miłość jest najpewniejszym sprawdzianem wartości każdej innej miłości: „Kochajmy Boga, bracia, kochajmy Boga kosztem naszych ramion, potem naszego czoła, ponieważ bardzo

<sup>246</sup> Św. Wincenty a Paulo, *Conespondance* XI, 392.

<sup>247</sup> Tamże, XI, 319.

<sup>248</sup> Tamże, XII, 152.

<sup>249</sup> Tamże, IX, 475.

<sup>250</sup> Tamże, XI, 43.

<sup>251</sup> Tamże, IX, 475.

często akty miłości Boga, upodobania, życzliwości i inne podobne uczucia i wewnętrzne praktyki wrażliwego serca, chociaż dobre i bardzo pożądane, są jednak nieco podejrzone, dopóki nie sprawdzą się w praktykowaniu miłości efektywnej (...). Musimy być czujni, ponieważ często ludzie, kiedy ich zachowanie jest poprawne i są pełni wielkich uczuć do Boga, wierzą, że wszystko już uczynili, a kiedy potrzebne są fakty i jest okazja do działania, to ich brakuje. Pochlebia im własna rozbudzona wyobraźnia; zadowolają się słodkimi rozmowami, które prowadzą z Bogiem na modlitwie, mówią nawet o nich jak aniołowie; ale potem, wyszedłszy z modlitwy, kiedy trzeba pracować dla Boga, cierpieć, umartwiać się, nauczać ubogich, iść szukać zagubionej owieczki, być radosnymi, kiedy pozbawi się ich jakiejś rzeczy, kiedy trzeba przeżywać chorobę lub inne nieszczęście (...), brakuje im odwagi<sup>252</sup>. Powołaniem misjonarzy<sup>253</sup>, a także córek (sióstr) miłosierdzia jest miłowanie Boga i pomaganie innym, aby Go kochali: „Nie wystarczy mi miłować Boga, jeżeli mój bliźni Go nie miłuje”<sup>254</sup>. Kapłanom proponuje on ideał nie Pseudo-Dionizego, tj. „kapłana-człowieka-dla-kultu”, ale Augustyński ideał „człowieka-dla-misji”. Pragnął, aby jego wspólnota prowadziła misję na wsi. Ponieważ 85% ludności mieszkało wówczas poza obrębem miast, odpowiadało to konkretnym potrzebom jego czasów. Jego semina-ria nie przypominały seminariów Olieria, miały charakter bardziej duszpasterski. Pragnął, aby jego uczniowie byli osobami emocjonalnie i duchowo dojrzałymi, zdolnymi w służbie odnaleźć tego samego Boga, którego musieli opuścić w modlitwie („pozostawić Boga dla Boga”). Na materialną i duchową nędzę odpowiadał zaangażowaniem organizacyjnym, katechetycznym i promocją człowieka. Pragnął włączyć w tę pracę ludzi świeckich i zakładał wspólnoty Caritas — grupy znajdujące się w sercu największych problemów, blisko ludzi. Pragnął, aby miłość jego sióstr nie została uwięziona w klauzurze, ale aby mogła przedostać się do świata. Posyłał je do więzień, na pola walki, kierował do pomocy chorym w domach i szpitalach. Wcielił w życie salezjańską intuicję, że doskonałość jest dla wszystkich, stawiając wszystkich twarzą w twarz z miłością bardzo konkretną, która stała się uboga w Bożym Synu.

<sup>252</sup> Tamże, XI, 40.

<sup>253</sup> Zgromadzenie księży założone przez św. Wincentego (przyp. wyd.).

<sup>254</sup> Tamże, XII, 262.

## ROZDZIAŁ 7

# Zdrada mistrzów duchowych: jansenizm i kwietyzm

W połowie XVII wieku ostre kontrowersje wokół jansenizmu ujawniły pewien rozłam wśród duchowych mistrzów reformy katolickiej. Odejścia od ortodoksji i represje wobec nich pojawiały się już znacznie wcześniej, ale miały zasięg raczej lokalny i nie powodowały zbyt wielkich wstrząsów. Potępienia alumbrados, Michała Baiusa czy Galileusza nie wpłynęły na opinię publiczną tak, jak to uczyniły kontrowersje wokół jansenizmu. W Europie trwała epopeja misyjna — usiłowano odzyskać Europę środkową, a barokowa wrażliwość dobrze obrazowała triumfalizm odnawiającego się Kościoła. W epoce wielkiej schizmy św. Wincenty Ferreriusz proroczo przepowiadał niedalekie pojawienie się Antychrysta, który na wszelkie sposoby będzie próbować zniszczyć dzieło Boga. Jednak interwencja Bożej wszechmocy miała zapobiec jego działaniu, powołując „ludzi Ewangelii”, którzy będą w ubóstwie przepowiadać czystą Ewangelię i głosić jej przyjęcie jako ostatnią okazję do zbawienia przed końcem świata. W XVII wieku podobna idea została podchwyciona przez Kościół, który założonym we Francji stowarzyszeniom kapłanów nadał nazwę „wspólnot czasów ostatecznych”<sup>255</sup>.

<sup>255</sup> J. Séguy, *Monsieur Vincent, la Congrégation de la Mission et les derniers temps*, w: *Vincent de Paul, Actes du colloque international*, Roma 1983, 217-238.

## 1. Jansenizm i janseniści

### a) Geneza i charakter ruchu

W tamtych czasach błądzący nazywani byli często „nowatorami” (*novatores*). Jeżeli jednak chodzi o jansenizm, to nie można tu mówić o żadnej nowości. Ruch ten związany jest z tradycją augustyńską. Przez wieki uważano, że palący problem relacji między łaską a wolnością, wolą zbawienia a współpracą człowieka znalazł nieosiągalny szczyt w doktrynie św. Augustyna, którą uznawano za zgodną z ortodoksją i prawie ją kanonizowano<sup>256</sup>. Przełom w XVI wieku załamał zaufanie do św. Augustyna, ponieważ tak luteranizm, jak i kalwinizm w niektórych pesymistycznych interpretacjach wydawały się rozwijać logiczne konsekwencje przesłanek biskupa Hippony.

Po potępieniu kilku idei teologa z Lowanium Michała Baiusa (1513-1589) przez Piusa V w 1567 roku pojawiła się próba zharmozowania predestynacji i wolnej woli w dziele jezuita Luisa Moliny (1536-1600). Przeciwno „nowinkom” zawartym w tych doktrynach powstali dominikanie hiszpańscy i zrodziła się ostra polemika. Rzym uznał za stosowne uciec się do środków dyscyplinarnych: narzucono milczenie obydwu walczącym stronom. Po raz pierwszy ogłoszono ten werdykt w 1611 roku, a potem ponowiono go w latach 1623 i 1625.

Doktor z Lowanium Korneliusz Janseniusz (1585-1638) zdecydował się sięgnąć do autentycznych pism św. Augustyna, nie sugerując się dyskusjami, w których trudno było odróżnić zabiegi czysto polemiczne od rzeczywistej doktryny Augustyńskiej. Już podczas swoich studiów spotkał Jana Duvergiera de Hauranne, opata Saint-Cyran (1581-1643). Obaj zgodnie postanowili na różnych polach bronić prawdziwej nauki św. Augustyna. Janseniusz przygotował opasły tom pt. *Augustinus*, wydrukowany jednak dopiero dwa lata

<sup>256</sup> Bibliografia jest bardzo obszerna. Początki jansenizmu pojawiają się w będących pod panowaniem Hiszpanii regionach niderlandzkich, por. opr. L. Ceysens. Na temat jansenizmu francuskiego por.: J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, t. 1-5, Louvain / Paris 1947-1962. Ogólne opr.: L. Cognet, *Le jansénisme*, Paris 1962; J.-R. Armogathe, M. Dupuy, *Jansénisme*, w: DS 8 (1972), 102-148; R. Taveneaux, *La vie quotidienne des jansénistes*, Paris 1973; L. Mezzadri, *Orientamenti per una rilettura delle polemiche ginasenistiche nelsec. XVII*, w: E. Préclin, E. Jarry, *Le lotte politiche e dottrinali nei secoli XVII e XVIII (Storia della Chiesa XIX/1)*, Torino 1974, 585-591.

po jego śmierci<sup>257</sup>, w którym snuje rozważania na temat grzechu pierworodnego i kondycji człowieka, znajdującego się pod panowaniem pożądliwości. Każde ludzkie działanie jest zatrute grzechem i tylko łaska Boża pozwala człowiekowi czynić dobro. Jednak ta łaska może zwyciężyć tylko poprzez całkowite zaparcie się siebie i doskonałą zgodność z wolą Bożą.

Rozgorzała na nowo polemika, zapoczątkowana przez jezuitów z Holandii, przeniosła się do Paryża, gdzie rozkwitało właśnie opactwo cysterek w Port-Royal, które były rządzone stanowczą ręką umiłowanej uczennicy Franciszka Salezego Angeliki Arnauld (1591-1661). Saint-Cyran był tam doradcą duchowym mającym największy autorytet. Sugerował on wielu mniszkom przyjmowanie rozgrzeszenia nie po oskarżeniu się z grzechów, lecz dopiero po odpowiednim czasie przygotowania i pokuty. Prowadziło to do rzadszego przystępowania do komunii św., co było powrotem do dawnej dyscypliny kościelnej. Tego postępowania bronił Antoni Arnauld (1612-1694) w dziele *De la fréquente communion* (1643)<sup>258</sup>, które zapoczątkowało potrójną polemikę. Pierwsza — pomiędzy Arnauldem a jezuitą o nazwisku Denys Petau — dotyczyła kontekstu historycznego tych nowych idei; druga odbywała się na planie merytorycznym i dotyczyła słuszności koncepcji młodego teologa, a trzecia — na planie politycznym — dotyczyła stopnia, w jakim pożądana może być interwencja w ten spór władzy monarszej. Z Sorbony wyszła inicjatywa potępienia niektórych tez zawartych w dziele *Augustinus*. W roku 1653 potępiono w Rzymie pięć z nich. Arnauld przyznał, że były one błędne, zaprzeczył jednak, że pochodziły od Janseniusza. Rozpoczęły się wtedy ataki na morale jezuitów, przede wszystkim poprzez dzieło *Prowincjałki* (23 stycznia 1656 — 24 marca 1657) Pascala. Rzym za pomocą nowego potępienia oświadczył, że owe pięć tez potępiono w takim znaczeniu, w jakim rozumiał je Janseniusz. Nastąpił okres walk i napięć, które uciszył dopiero Klemens IX „pokojem klementyńskim” (1669).

Zgaszono wtedy płomień, ale nie zduszono żaru. Polemika została podjęta w początkach XVIII wieku z nową energią i na obsza-

<sup>257</sup> L. Ceyssens, *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansenisme, 1640-43*, Louvain 1957.

<sup>258</sup> Opracowanie włoskie: *Fra giansenisti e antigiansenisti. Vincent Depaul e la Congregazione della Missione (1624-1637)*, Firenze 1977.



rze znacznie większym niż Paryż. Stała się ona wówczas faktem bardzo ważnym w Kościele.

### b) Duchowość jansenizmu

Jansenizm nie zamierzał być niczym innym niż konsekwentnym nauczaniem św. Augustyna, gotowym do reagowania na jakiegokolwiek próby dostosowywania się do humanizmu oraz przypominającym człowiekowi o Transcendencji. Podczas gdy libertyni deprecjonowali łaskę, aby podkreślić znaczenie natury, a moliniści próbowali szukać stanowiska wypośrodkowanego, jansenizm domagał się czystej Bożej transcendencji. Taki punkt wyjścia nie był błędny. Podstawę stanowiło Pismo Święte i św. Augustyn. Idee małej liczby wybranych, trudnej sytuacji człowieka po grzechu pierworodnym i ludzkiej potrzeby Boga są wspólne wszystkim nurtom chrześcijańskim. Janseniści kładli jednak na nie zbyt jednostronny nacisk. Wybierano teksty, które mówiły o niewielu zbawionych wybrańcach i o masie skazanej na piekło, lecz nie uzupełniano tej wizji fragmentami, które w jasny sposób objawiałyby zbawczy plan Boga. Poczucie grzechu i lęk przed potępieniem nie były u nich wartością pozytywną — uderzała w tym względzie jednostronność i nieprzejednanie w ich przepowiadaniu. Dla Janseniusza ważne było głoszenie twardej prawdy, że zbawienie jest przeznaczone dla nielicznych. Mogło to zrodzić (jak stało się np. u Dugueta) potrzebę otwarcia się na modlitwę pełną sentymentu i lęku przed tajemnicą wybrania przez Boga. Arnauld mógł podziwiać dar łaski, która uważana była przez niego za rzadkość. Czy jednak to wszystko mogło stanowić wyzwalającą, dobrą nowinę dla mas?

Symptomatyczna jest więc reakcja mistrzów duchowych takich jak Condren, Olier, Eudes, Wincenty a Paulo. Byli oni misjonarzami. Żyli problemami nie małej elity duchowej, ale troskami mas ludzi ubogich, opuszczonych, żyjących w nędzy. W tych środowiskach trudno było zrozumieć mit Kościoła pierwotnego. Nowy dogmatyzm Saint-Cyrana, tak krytyczny wobec ówczesnego Kościoła, nie wywoływał sympatii powyższych mistrzów duchowości.

Poza tym aspektem doktrynalnym jest jeszcze jedna cecha charakterystyczna, na którą należy zwrócić uwagę. Janseniści walczyli o religijność bardziej autentyczną, wzorowaną na Kościele pierwot-

nym, ojcach Kościoła, wolną od przesądów przeszkadzających w pobożności. Tak jak teologia miała wracać do swoich źródeł (Biblii oraz ojców Kościoła) i odrzucić subtelny racjonalizm scholastyczny, tak życie wiernych miało być karmione „zdrowym nauczaniem” prawd mocnych i bezkompromisowych, surowych i jednoznacznych. Reforma Kościoła, o której myślano, była całkowita, kompletna, radykalna. W ten sposób jansenizm znalazł się pośród programów reformy „odgórnej”, wpisujących się w tradycję kontrreformacji w sposób jeszcze bardziej konsekwentny niż np. reforma Soboru Trydenckiego, także odgórna, rozwijająca się jednak na terenie, który ją już uprzednio częściowo przyswoił i zmodyfikował.

W wieku XVIII obszar zainteresowania jansenistów przesunął się w kierunku problemów eklezjalnych, moralności praktycznej i inicjatyw duszpasterskich. Teologia łaski przestała być pryzmatem, przez który widziano historię religii chrześcijańskiej; pytano natomiast, czy nie należałoby zastosować w sposób bardziej rygorystyczny rezultatów rozwiniętych w międzyczasie studiów nad pierwotnym chrześcijaństwem. Postawiono więc pytanie, czy reformę trydencką można już uznać za zamkniętą, czy też byłaby konieczna jej nowa faza; czy można zaakceptować model „wielkiego Kościoła”, pobłażliwego wprawdzie wobec konformistycznego chrześcijaństwa, ale otwartego, z moralnością uwrażliwioną na ludzką kondycję, czy też lepszy byłby profetyczny radykalizm odrzucający wartości tego świata, w Kościele powszechnym nie związanym schematami prawnymi i hierarchicznymi, ale bardziej wrażliwym na tajemnicę Kościoła lokalnego i rolę episkopatu. W tyglu jansenizmu zlewały się i łączyły różne fermenty od episkopalizmu gallikańskiego do reformy liturgicznej, od rygoryzmu do potrzeby dowartościowania różnych funkcji Kościoła. W ten sposób jansenizm, który nie zamierzał być niczym innym niż przejawem wierności św. Augustynowi, stawał się fermentem opozycji.

### c) Saint-Cyran

Po wielu polemikach naukowcy stawiają sobie pytanie, czy Saint-Cyran był beruliańczykiem, czy też jansenistą. Osobiste więzi, zaszyfrowana korespondencja między nim a Janseniuszem, jego rola

w Port-Royal i jego uwięzienie przez kardynała Richelieu skłaniałyby raczej do opowiadania się za tą drugą ewentualnością. Rzeczywistość jednak była mniej jednoznaczna.

Prawie ziomek św. Wincentego a Paulo, Jan Duvergier de Hauranne (1581-1643)<sup>259</sup> w pierwszym okresie swojego życia pełen był światowych ambicji. Jeszcze w 1615 roku bronił księży noszących broń. W 1618 przyjął święcenia kapłańskie i od tego czasu jego życie zmieniło swój bieg. W 1620 roku poznał Berulle'a, który będąc u szczytu sławy, opracowywał swoje główne dzieła. Saint-Cyran oddał do jego dyspozycji całe swoje wykształcenie, a kiedy kardynał zmarł, w latach 1632-1635 (pod pseudonimem Petrus Aurelius) bronił jego koncepcji eklezjalnej, atakując koncepcję Kościoła, w której umniejszono rolę biskupów.

Zostawszy doradcą duchowym Port-Royal, przyćmił moralny autorytet biskupa Langres Sebastiana Zameta (+1655), który kierował klasztorem.

Saint-Cyran był człowiekiem bardzo dobrze wykształconym i szczerze religijnym. Nie brakowało mu ambicji; nie pragnął kariery, ale chciał odgrywać rolę proporcjonalną do swoich talentów, których był świadom. Lubił przemawiać w sposób sentencjonalny i apodyktyczny i zapewne dlatego miał zwolenników zdolnych do wszelkiego fanatyzmu oraz przeciwników pełnych doktrynalnej nienawiści. Po śmierci Berulle'a stanął na czele jego partii religijnej. Richelieu, kiedy w 1630 roku groziła mu utrata przychylności Ludwika XIII, przy pomocy podstępny wykorzystał chwilę słabości przeciwnika, aby zaatakować go i zniszczyć. Nie zdołał wytoczyć mu procesu, jednak długie więzienie załamało Saint-Cyrana moralnie i po wypuszczeniu na wolność był on już człowiekiem skończonym. Zmarł wkrótce po śmierci Richelieu.

Saint-Cyran był następcą Berulle'a, a także jego współpracownikiem i doradcą, nie dziwi więc zbieżność akcentów i tematów poruszanych przez nich obu. Mniej abstrakcyjny, wychodził z za-

<sup>259</sup> Dzieła: *Lettres chrétiennes et spirituelles...*, Toulouse 1647. Opr.: J. Orcibal, *Les origines du jansénisme* I: *Correspondance de Jansénius* II-III: *Jean Duvergier de Hauranne abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, IV: *Lettres inédites de Jean Duvergier de Hauranne...* (wyd. A. Barnes); *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits*, Paris 1947-62; tenże, *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris 1961.

łożenia, że ani aniołowie, ani ludzie nie potrafili oddać Bogu hołdu godnego Jego Boskiego majestatu. Wcielenie było konieczne, aby Bóg miał kogoś, kto czciłby Go w sposób nieskończony i godny Boskiej natury<sup>260</sup>. Poprzez swe uniżenie wewnętrzne Chrystus wziął na siebie wszystkie udręki i grzechy, wynagradzając za grzechy pierwszego człowieka i pierwszego anioła. Pomiedzy momentem Wcielenia a Kalwarią istnieje głęboka różnica: druga jest ofiarą zewnętrzną, podczas gdy pierwsze ofiarą całkowicie wewnętrzną. Biegły w lekturze listów św. Pawła i inteligentny zwolennik św. Augustyna, Saint-Cyran cenił sobie jedność w Chrystusie. Zjednoczeni z Nim, jesteśmy braćmi. Chrystus, Głowa Ciała Mistycznego, nie miłuje dusz osobno, ale wszystkie razem: „Wszystko jest wspólne w Kościele”. „Łaska nie jest prywatnym dobrem tego, kto ją posiada, ale jest wspólna dla wszystkich”. Mamy możliwość uczestniczenia poprzez miłość w zasługach innych, ale możemy także uznać za swoje grzechy innych i stwierdzić, że także i my na podobieństwo Chrystusa musimy przez nie znosić udręki<sup>261</sup>. Saint-Cyran rozróżniał cztery rodzaje modlitwy: modlitwę myślną, słowną, modlitwę działania i cierpienia. Ta ostatnia jest modlitwą ubogiego, który tak jak żebracy na paryskim dworze wylicza Bogu swoje nieszczęścia, aby wzbudzić Jego litość. Doradzał on krótkie, ale częste medytacje. Co kwadrans powtarzał taką modlitwę: „Błogosławiona niech będzie godzina zmartwychwstania, śmierci, męki i narodzenia naszego Pana Jezusa Chrystusa”<sup>262</sup>. Przelotnie tylko dotykał typowych aspektów i problemów jansenizmu. Obce mu były odkrycia Janseniusza i prawdopodobnie nie czytał zbyt wnikliwie *Augustinusa*, chociaż uznawał to dzieło za „podręcznik pobożności na czasy ostateczne”<sup>263</sup>. Wspominaliśmy już o problemie odnowy, który wiązał się ze stopniowanym (tj. ograniczanym) dopuszczaniem do sakramentów. Bardziej oryginalna była kwestia powołania. Elementem decydującym o powołaniu do stanu zakonnego było według niego wewnętrzne wezwanie, prawie „głos widzialny i odczuwalny, w który nie można wątpić”. Tak bardzo podkreślał ten aspekt,

<sup>260</sup> Cyt. w: J. Orcibal, *Les origines* V, 16.

<sup>261</sup> Tamże, 20.

<sup>262</sup> R. Taveneaux, *La vie*, 124.

<sup>263</sup> J. Cognet, *Spiritualité moderna* 6/2, 338.

że podporządkował mu nawet rolę dokonującego święceń kapłańskich biskupa; ma się czasami wrażenie — czytając jego pisma — że kapłanem zostaje się w momencie wewnętrznego powołania, a nie w chwili święceń<sup>264</sup>.

Właściwie nie można u niego zauważyć antysakramentalnej tendencji jansenizmu. A nawet — co jest paradoksem — kładąc zbyt jednostronnie nacisk na szacunek dla Boga, przekracza on raczej granice pelagianizmu, podkreślając bardziej działanie człowieka niż dar Boży.

#### d) Port-Royal

Saint-Cyran prawdopodobnie nigdy nie wszedłby do historii jansenizmu, gdyby Zamęt nie wprowadził go do klasztoru cysterek, któremu na początku XVII wieku przewodziła młoda opatka Angelika Arnauld. Rodzina Arnauld wzięła tę fundację pod swoją opiekę i zapewniała jej stałą bazę ekonomiczną. Przepowiadanie pewnego kapucyna sprawiło, że z natury niesforna i niezadowolona opatka 25 września 1609 roku zamknęła rodzinie wolny dostęp do klasztoru. W 1625 roku Angelika na pewien czas opuściła „pole walki” (Port-Royal-des-Champs), aby osiedlić się na przedmieściu St. Jacques. W 1648 roku wraz z niektórymi mniszkami powróciła do spokojnej już doliny. Obie wspólnoty istniały, dopóki w 1668 roku król nie narzucił swoich zarządzeń zakonom Paryża<sup>265</sup>. Wspólnota z Port-Royal wychodziła wtedy z jansenizmu, a wspólnota z St. Jacques trwała w nim aż do jej zlikwidowania w 1709 roku.

Aby prawidłowo zinterpretować doświadczenie Port-Royal, trzeba pamiętać, że był to klasztor cysterek. W centrum jego duchowości znajdowała się liturgia godzin i adoracja Najświętszego Sakramentu. Zamęt próbował wprowadzić tam duchowość bardziej indywidualistyczną, bliską Oratorium. Jednak nie ma powodów, aby podejrzewać, że wspólnota odeszła od ortodoksji w tym, co dotyczyło praktyki sakramentalnej. Podczas debat i prezentacji do-

<sup>264</sup> DS 8 (1972), 132.

<sup>265</sup> M.in. było to wydalenie z Paryża mających tytuł naukowy członków zakonów żebrzących i zakaz tworzenia nowych zgromadzeń zakonnych (przyp. wyd.).

kumentów do formalnego zatwierdzenia przesadnie podkreślano upór mniszek. W rzeczywistości żądano od nich, aby określały swe stanowisko w sprawach, na których się nie znały. Poza tym bez trudu mogły one odkryć w tych zabiegach partykularne interesy, które nie zawsze były uczciwe. W końcu zresztą samo dzieło *Prowincjałki* Pascala zostało także i przez nie skrytykowane.

Klimat, którym oddychało się w dwóch klasztorach Port-Royal, był przykładowy. Trudności przyczyniły się do wzmocnienia charakterów. Dlatego Jacqueline Pascal mogła wypowiedzieć słynne zdanie: „Ponieważ biskupi cechują się odwagą charakterystyczną dla kobiet, więc kobiety muszą mieć odwagę biskupów”. Duch jansenizmu zarysowywał się w modlitwie, która wyolbrzymiała poczucie niskości upadłego stworzenia, i w nawoływaniu do „zdrowej nauki”. La Fontaine tak sparafrazował średniowieczny motyw „*dies irate*! „Mógłbyś z łatwością potępić mnie i zemścić się na mnie. Nie czyń tego, Panie, przyjdź raczej, aby ulżyć temu ciężarowi, pod którym ugina się moja dusza. Zapewnij mi zbawienie poza tym światem pełnym niepewności, nie dopuść, aby moje serce upadło i zmusiło Cię do cofnięcia ręki (...). Uczyń mi miejsce po Twojej prawej stronie, pośród owiec; oddziel mnie od baranów, potępionych i przeklętych. Spójrz na moje skruszone serce i pokorną modlitwę; pomóż mi wytrwać w słusznej skruszce. Zostawiam Ci troskę o moją ostatnią godzinę; nie opuszczaj mnie, kiedy będę się zbliżał do śmierci”<sup>266</sup>. „Bóg ukryty” to jeden z typowych tematów. Od 1647 roku klasztor przyjął nazwę „Port-Royal od Najświętszego Sakramentu” i kładł nacisk na ukryty aspekt obecności Chrystusa w Eucharystii. „Panie Jezu, Boże ukryty — to słowa modlitwy z konstytucji klasztoru — Ty zechciałeś, aby Twoja chwała została ukryta pod welonem słabego ciała i pod pokornymi znakami tego godnego adoracji Sakramentu, oraz pozwoliłeś, aby podczas Twego ziemskiego życia Twoje godne czci Oblicze zostało przykryte [swego rodzaju] welonem przez ludzi, którzy Cię znieważali; spuść obfite błogosławieństwo na ten welon, aby Twoja służebnica, która zamierza przyoblec go po to, by się dla Ciebie konsekrować, stając się niewidzialną dla wszystkich

<sup>266</sup> J.-P Normand, *La prière de Port-Royal*, Paris 1978, 45. Na temat Port-Royal: to samo hasło, w: DS 12 (1985), 1931-1952, F. Ellen Weaver.

stworzeń, a widzialną tylko dla Ciebie, zasłużyła sobie na to, aby być ukrytą w Bogu wraz z Tobą, który jesteś Bogiem i żyjesz i królujesz na wieki wieków”<sup>267</sup>.

### e) Chrystus Pascala

Powyższe wzmianki objawiają klimat Port-Royal, na który składała się samotność i ciągłe poszukiwanie ukrycia, zrodzone bardziej z pism beruliańskich niż z tez jansenizmu. Dlatego wokół klasztoru zbierali się tacy „samotnicy” jak Antoni Le Maître, jego brat Simon, Claude Lancelot, Antoni Singlin.

Związany z nimi głęboko wspólnymi upodobaniami był Błażej Pascal (1623-1662)<sup>268</sup>. Wszedł on w sferę wpływów Saint-Cyrana od 1646 roku. Potem nastąpił u niego okres niepewności, który przygotował go do nawrócenia podczas „nocy ognia” 23 listopada 1654 roku. Jego *Pamiętnik* zawiera syntezę podwójnego ruchu w jego duchowości: „Zapomnienie o świecie oraz (...) Jezus Chrystus”<sup>269</sup>.

Człowiek znajduje się pomiędzy dwiema nieskończonościami. Posiada wielkość, która „wyłania się z jego nędzy”<sup>270</sup>. „Człowiek jest tylko trzcina, ale trzcina myślącą”<sup>271</sup>.

Pomimo ciągłego poszukiwania rozrywek, które są sposobem narkotyzowania się, aby nie odczuwać udręki życia, człowiek nie może znaleźć satysfakcji: „Wszystko to, co nie jest Bogiem, nie może wypełnić mojego oczekiwania. To Boga pragnę i szukam (...). Otwórz moje serce, Panie, wejdź do tego pełnego buntu miejsca, które zajęły grzechy. One trzymają je w uległości; wejdź, Panie, jak do domu przeciwnika, ale najpierw zwiąż tego mocnego i potężnego nieprzyjaciela, który tam panuje, a potem weź w posiadanie skarby, które tam się znajdują”<sup>272</sup>.

<sup>267</sup> Cyt. w: Ph. Sellier, *Jésus-Christ chez Pascal*, RSPTh 66 (1982), 505-521; tu: 516.

<sup>268</sup> Dzieła różne wyd.: L. Brunschvicg, P. Bou trou, E. Gazier, t.1-14, Paris 1904-14; J. Chevalier, Paris 1954; L. Lafuma, 1963; J. Mesnard, 1964nn. Zarysy i opr.: J. Mesnard, *Pascal, l'homme et l'oeuvre*, Paris 1951; tenże, *Pascal*, Paris 1962; L. Golamann, *Il Dio nascosto. La visione tragica in Pascal e Racine*, tł. wł., Bari 1972; Ph. Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris 1970; DS 12 (1938), 279-91.

<sup>269</sup> *Memoriale*, wyd. Bausola, 302.

<sup>270</sup> *Myśli*, 268.

<sup>271</sup> Tamże, 264.

<sup>272</sup> *Preghiera per il buon uso delle malattie* 4:372.

Człowiek bez Boga nie ma swojego centrum. Chrystus jest jego punktem odniesienia i jego celem. Jedynym zbawieniem pośród świata jest „wąska droga”, Jezus Chrystus. „Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz. Znajomość Chrystusa stanowi właściwy środek, ponieważ w niej znajdujemy i Boga, i swoją nędzę”<sup>273</sup>. Pascal nie patrzy na Wcielenie jako na żywotną pełnię Teilharda de Chardin, który podziwia to, że Syn Boży stał się bliźnim materii opromienionej Jego pełnią. W wizji Pascala mamy wyraźną przewagę ujęć negatywnych. Dla niego Wcielenie jest upodleniem Boskości, jest życiem pełnym upokorzeń od żłóbka aż do grobu: „O Boże, który tak bardzo miłujesz ciała, które cierpią, że wybrałeś dla siebie ciało najbardziej ze wszystkich przygniecione cierpieniem, jakie kiedykolwiek istniało na świecie”<sup>274</sup>. Lepiej niż inni wchłonął teologię ofiary Condrena, kondycję ofiary, która jest tak widoczna w Getsemani. Tu Pascal zauważa paralelę między Adamem i Chrystusem: „Jezus jest w ogrodzie, nie w ogrodzie rozkoszy jak pierwszy Adam, gdzie zgubił siebie i cały rodzaj ludzki, ale w ogrodzie mąk (...). Cierpi tę mękę i to opuszczenie w okropności nocy”<sup>275</sup>. Jest Bogiem, który sam gasi znaki swej obecności i nie przemawia inaczej, jak tylko poprzez swój ból, Bogiem, którego można szukać i znaleźć tylko w sytuacji unicestwienia, w porywie czystej wiary, nie żądając wyjaśnień w tym czasie agonii, który oddziela nas od końca świata: „Jezus będzie konał aż do skończenia świata; nie wolno nam spać przez ten czas”<sup>276</sup>.

<sup>273</sup> *Mysli*, 75, 45.

<sup>274</sup> *Preghiera*, 10: 376.

<sup>275</sup> *Mysli*, 736.

<sup>276</sup> Tamże.



## 2. Kwietyzm

### a) Geneza i charakter ruchu

Chociaż jansenizm i kwietyzm zbiegły się w czasie i przestrzeni, to jednak te dwa nurty nie były bliźniakami. Były one od siebie różne, a nawet przeciwstawiały się sobie, choć — co było paradoksem — istniały między nimi więzi. Powstała hipoteza, że kwestia kwietyzmu była pociskiem wystrzelonym przeciwko Innocentemu XI za opór przeciw poszerzaniu prerogatyw władzy królewskiej i za obronę czterech biskupów mających upodobania projansenistyczne. Papież chronił Molinosa i podziwiał kardynała Petrucciego. Z drugiej strony wiadomo, że pierwsze ataki przeciw madame Guyon wyszły ze strony jansenistów i że, aby bronić Fénelona, w spór zaangażowali się jezuici.

Kwietyzm<sup>277</sup> można też wyjaśniać w oparciu o klimat intensywnego mistycyzmu XVII i XVIII wieku. „Inwazja mistyczna” ogarnęła w pewien sposób wszystkie środowiska. Wiele się modlono i wiele o tych sprawach mówiono, nie należy się więc dziwić, że w pewnym momencie nastąpiły dyskusje i konflikty.

W Hiszpanii toczyła się walka przeciw alumbrados. Inkwizycja potępiała ich dzieła i prześladowała wiele osób. Sam św. Jan od Krzyża musiał zniszczyć niektóre swoje pisma, aby nie wpadły w ręce nieprzychylnych sędziów. Benedykt z Canfield doświadczył krytyki i opuszczenia, podobnie jak Lallemant. Za czasów Richelieu w Pikardii odkryte zostało centrum rodzących się roszczeń tzw. „oświeconych”. Kwestia ta została poddana ocenie osób roztropnych i bezstronnych jak np. Wincenty à Paulo i udało się ją załagodzić.

<sup>277</sup> Na temat kwietyzmu: P. Dudon, *Le quietiste espagnol Miguel de Molinos*, Paris 1921; M. Petrocchi, *Il quietismo italiano nel seicento*, Roma 1948; F. Nicolini, *Su Miguel Molinos, Pier M. Prucci e altri quietisti. Ragguagli bibliografici*, „Boli. dell'Arch. st. del Banco di Napoli” 3 (1952), 88-201; tenże, *Notizie, appunti, documenti*, tamże 5 (1959) 223-349; R. Guarnieri, *Il movimento del Libero spirito*, „Archivio italiano per la storia della pietà” 4 (1965) 351-708; Eulogio de la Vergin del Carmen, *El quietismo frente al magistero sanjuanista*, „Eph. Carm.” 13 (1962), 353-426; P. Zoatto, *Fénelon e il quietismo*, Udine 1968; R.-A. Knox, *Illuminati e carismatici. Una storia dell'entusiasmo religioso*, tł. wł., Bologna 1970; J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris 1973; J.-R. Armogathe, *Le quietisme*, Paris 1973; E. Passerin d'Entrèves, *Recenti studi su Bossuet e Fénelon*, „Riv. ai St. E Lett. Relig.” 11 (1975), 461-469; E. Pacho, *Quietismo*, w: *Dizionario enciclopédico di spiritualità* II, Roma 1975, 1552-1556; *Molinos*, w: DS (1970), 1486-1514.

Te wydarzenia pomagają lepiej zrozumieć obecność ukrytych konfliktów Ci, którzy pełnili w Kościele posługę rządzenia, chcieli uniknąć zaistnienia sytuacji, w których jakaś osoba, wierząc, że została oświecona, znajdowałaby się poza albo ponad instytucją Kościoła. Zranienia z czasów reformacji były odczuwalne jeszcze w wiele lat po wojnie trzydziestoletniej. Obawiano się ryzyka zlekceważenia niewłaściwych zachowań, które ukrywałyby się pod płaszczkiem najwznioślejszych doświadczeń duchowych. Istniało także niebezpieczeństwo tworzenia zamkniętych grup i elit oddzielonych od mas wiernych.

Niebezpieczne było w tej sytuacji zawarte już w samej definicji kwietyzmu pojęcie pasywności, rozumianej często jako świadome negowanie jakiegokolwiek wysiłku ascetycznego. Celem życia duchowego miało być osiągnięcie pokoju i ciszy wewnętrznej oraz nieprzejmowanie się zupełnie niczym. Doradzano modlitwę afektywną, i chociaż otwarcie nie odrzucano drogi duchowej opartej na woli i ascezie, drogi wskazanej przez generała jezuitów Aquavivę i przyjętej przez większą część Towarzystwa Jezusowego<sup>278</sup>, to uczono innych sposobów modlitwy. Kwietyści pragnęli prostszego, mniej metodycznego, mniej introspekcyjnego życia duchowego, które dotykałoby spraw najistotniejszych i pomagało osiągnąć szybko formę modlitwy nieustannej, trwającej całe życie. Podstawę stanowiła linia, która mogła inspirować się nauczaniem św. Teresy i św. Jana od Krzyża, pod warunkiem, że nie pretendowałoby się, jak wydawali się utrzymywać niektórzy przedstawiciele kwietyzmu, do stanu absolutnej obojętności i bezgrzeszności.

Od połowy XVII wieku we Włoszech miało miejsce kilka interwencji władz kościelnych. Centrum mistycyzmu zostało wykryte w Val Camonica, ale także do innych części półwyspu docierały wpływy nowych idei<sup>279</sup>. Biskup Savony sprowokował interwencję Świętego Oficjum, które jednak nie potępiło modlitwy afektywnej i „modlitwy odpoczynku”, lecz postawę tych, którzy uważali za

<sup>278</sup> W *Ćwiczeniach duchownych* istnieje mocny rys mistyczny nie zauważony przez autorów takich jak np. Rodríguez: I. Colosio, *Variazioni sulla spiritualità della Compagnia di Gesù* (w odpowiedzi na notatkę w „Civiltà Cattolica”), „Vita cristiana” 18 (1949), 560-572.

<sup>279</sup> E Guerrini, *I Pelagini di Lombardia*, w: *La Scuola cattolica tecento veneto*, Venezia / Roma 1962; dokumenty w: J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae pafectionis stuaium spectantia*, Roma 1931, nr 438: 253n; nr 439-440: 254nn (R. Ricaldini).

nieużyteczne modlitwy ustne i inne pobożne ćwiczenia<sup>280</sup>. Na tym etapie (na razie) dysputa dotarła do Rzymu.

## b) Molinos i Petrucci

Kwietyzm nosi też nazwę molinizmu ze względu na Miguela Molinosa (1628-1696)<sup>281</sup>. Był on hiszpańskim kapłanem z diecezji w Saragossie, który osiedlił się w Rzymie, aby starać się o kanonizację jednego ze swoich rodaków. W Wiecznym Mieście cieszył się wielkim powodzeniem jako kierownik duchowy. „Droga wewnętrznego skupienia”, której uczył, została przyjęta z entuzjazmem. Jego sława dosięgała szczytu po opublikowaniu jego głównego dzieła *Guia espiritual* (1675), które odniosło wielki sukces wydawniczy<sup>282</sup>. Molinos miał wpływowych przyjaciół. Szanował go bardzo papież Innocenty XI. Podziwiał go i popierało wielu kardynałów i przedstawicieli wyższych sfer, jak królowa Krystyna Szwedzka (+1689). Wkrótce jednak pojawiły się też głosy krytyczne przeciw niemu, na które Molinos odpowiedział krótkim pismem<sup>283</sup>. Jezuita Gottardo Bell'huomo (+1690) i Paweł Segneri bezpośrednio zaatakowali Molinosa<sup>284</sup>, a w jego obronie odpowiedział Piotr Mateusz Petrucci<sup>285</sup>, którego głos przeważył: pisma obu jezuitów zostały umieszczone na *Indeksie*. Segneri, pełen rozgoryczenia, napisał: „Jeżeli to się nie odwróci, dojdzie do tego, że Kościół zmieni sposób prowadzenia dusz i pojawią się nowe dogmaty i nowe normy”<sup>286</sup>.

Zaniepokojony kardynał Innico Caracciolo (+1685) napisał do papieża, że „w Neapolu i, jak słyszałem, w innych rejonach Królestwa wprowadzono pośród wielu ludzi zwyczaj modlitwy biernej, która nazywana jest modlitwą czystej wiary i odpoczynku. Ci,

<sup>280</sup> De Guibert, nr 441: 256.

<sup>281</sup> Podstawowe dzieło: E. Pacho, DS 10 (1970), 1486-1514.

<sup>282</sup> *Guía espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico esoto de la interior paz*, Roma 1675; wyd. kryt. opr. przez J. I. Tellechea, Madrid 1975.

<sup>283</sup> *Cartas a un caballero español...*, Roma 1676.

<sup>284</sup> G. Bell'huomo, *Il pregio e l'ordine delle orationi ordinarie e mistiche*, Modena 1678; P. Segneri, *Concordia tra la fatica e la quiete nell'oratione*, Firenze 1680.

<sup>285</sup> P. Petrucci, *Della contemplazione mística acquistata*, Jes i 1681.

<sup>286</sup> Cyt. w: A. Vecchi, *Correnti*, 100.

którzy nazywają siebie kwietystami, stają w postawie błagalnej, ale nie recytują żadnych modlitw ustnych ani nie medytują, pozostają po prostu w spokoju i milczeniu, niemi jak umarli; a ponieważ zamierzają prowadzić bierną modlitwę myślną, starają się wyrzucić z umysłu i sprzed oczu ciała jakikolwiek przedmiot medytacji, wystawiając się, jak mówią, na Boskie światło i na Boski wpływ, którego oczekują z nieba. Bez przestrzegania reguł i metod, bez uprzedniego przygotowania punktów i lekcji duchowej, które zwłaszcza początkującym zwykli zalecać mistrzowie duchowi w czasie medytacji, bez starania się, aby dostrzec w świetle medytacji własne braki, namiętności i niedoskonałości, aby się poprawiać, mniemają, że własnym wysiłkiem doszli do najwyższego stopnia modlitwy biernej i kontemplacji, którą Bóg w swojej wolnej woli daje temu, komu zechce i kiedy zechce. W rzeczywistości na próżno łudzą się, że bez ćwiczenia się w podążaniu drogą oczyszczenia, o własnych siłach wejdą w kontemplację<sup>287</sup>. Kardynał Franciszek Albizzi (1593-1684) sporządził inny alarmujący raport<sup>288</sup>; kardynał dominikanin Hieronim Casanate (+1700) opisuje bardzo rozpowszechnioną w Rzymie modlitwę propagowaną przez kwietystów<sup>289</sup>. W tym momencie konieczna stała się interwencja odgórna. Molinos rozkazem Świętego Oficjum został aresztowany 18 lipca 1685 roku. Rozpoczęto proces, który zakończył się dwa lata później potępieniem 68 jego twierdzeń i wyrokiem dożywotniego więzienia. Nieco później podobny los spotkał braci Simone i Antonia Marię Leonich (4 grudnia 1687)<sup>290</sup>. Sprawa jednak się na tym nie zakończyła. Wytoczono proces także Piotrowi Mateuszowi Petrucciemu (1636-1701), oratorianinowi, wkrótce po mianowaniu go kardynałem (2 września 1686). Został on zmuszony do upokarzającego wycofania 54 swoich twierdzeń, a większość jego dzieł umieszczono na *Indeksie*<sup>291</sup>.

Istnieje tu nie do końca wyjaśniony problem historiograficzny. Niektórzy autorzy pragnęli całkowicie zrehabilitować Molinosa<sup>292</sup>.

<sup>287</sup> De Guibert, nr 442: 256nn.

<sup>288</sup> L. Ceyssens, *Le cardinal François Albizzi (1593-1684). Un cas important dans l'histoire du jansénisme*, Roma 1977.

<sup>289</sup> De Guibert, nr 449-52: 266nn.

<sup>290</sup> E Zovatto, *A. M. et S. Leoni*, w: DS 9 (1976), 672-673.

<sup>291</sup> E Zovatto, to samo hasło, w: DS 12 (1985), 1217-1227.

<sup>292</sup> C. Lendinez, wyd. *Guía*, 1974; DS 10 (1970), 1511.

Inni, bardziej roztropni, uznali nauczanie zawarte w dziele *Guia espiritual* Molinosa za ortodoksyjne, chociaż jednostronne i niekompletne. Jeżeli chodzi o rzekome niemoralne postępowanie Molinosa, to istnieją uzasadnione wątpliwości w tej kwestii, gdyż metody Świętego Oficjum nie były właściwe, aby umożliwić dotarcie do całej prawdy. 68 twierdzeń wskazanych przez Oficjum pochodzi z pism Molinosa adresowanych do osób uznanych przez niego za odpowiednio przygotowane. Potępione tezy mogą też być związane z tendencyjnymi interpretacjami niektórych jego uczniów. Podobnie jak to się działo w innych momentach historii, zdania te tworzą spójną całość szerszą, niż zamierzał sam Molinos. Istotę doktryny autora *Guia espiritual* streścić można w czterech punktach: 1) czysta miłość (dusza nie powinna myśleć ani o nagrodzie, ani o karze); 2) zawieszenie Bogu (kiedy ktoś przeżywa silne pokusy, nie powinien czynić żadnego aktu sprzeciwu, ponieważ pokusy są rzeczą naturalną); 3) nieustanny stan kontemplacji i brak konieczności ponawiania aktów wiary; 4) drugorzędny charakter dzieł zewnętrznych<sup>293</sup>.

Konsekwencją molinizmu była cała seria potępień; na *Indeksie* umieszczono niektóre dawniejsze książki z dziedziny duchowości, pośród których znalazła się m.in. *Regle* Benedykta z Canfield. Kardynał Alderano Cybo wystosował list okólny do włoskich biskupów, w którym ostrzegął ich przed tymi kierownikami duchowymi, którzy rozpowszechniali „tzw. modlitwę odpoczynku, czystej wiary czy też wewnętrzną”<sup>294</sup>.

### c) Dysputy we Francji między madame Guyon i Fénelonem

We Francji lat osiemdziesiątych „wielkiego” XVII wieku zaczynały zarysowywać się w sposób widoczny pierwsze rezultaty reformy trydenckiej. Z seminariów sulpicjańskich i lazarystów wychodzili jak najlepsi kapłani. Podnosił się średni poziom kleru, lecz brakowało wielkich przewodników. Berulle, Olier, Wincenty a Paulo, nie wspominając Condrena i Lallemana, wycofali się już ze sceny.

<sup>293</sup> J.-R. Armogathe, *Le quietisme*, 36.

<sup>294</sup> De Guibert, 443n: 259.

„Pokój klementyński” (1669)<sup>295</sup> położył na jakiś czas kres sporom jansenistycznym, ale pojawiły się nowe konflikty — problem władzy królewskiej i powrót gallikanizmu<sup>296</sup>. Monarchia absolutna znajdowała się u szczytu swej potęgi. Wraz ze zniesieniem edyktu nantejskiego (1685) Ludwik XIV tolerował „tylko jedną wiarę”, a poprzez artykuły gallilcańskie (1682) dał jasno do zrozumienia, że pragnął „tylko jednego króla”.

Polemiki związane z kwietyzmem w początkowym okresie nie miały we Francji szerokiego zasięgu. Ograniczały się do działania i pism Jeanne-Marie Bouvier de la Motte, znanej jako madame Guyon (1648-1717)<sup>297</sup>. Była ona bardzo uzdolnioną kobietą, i chociaż studiowała samodzielnie, w krótkim czasie zdołała posiąść wiedzę o szerokim zakresie i wielkim bogactwie, którą z łatwością potrafiła przekazywać. Jej więź z barnabita Franciszkiem Lacombe'em (1643-1715)<sup>298</sup>, a potem także z Fénelonem spowodowała głębokie zranienia obu stron. Pierwszy z nich przed śmiercią zupełnie postradał zmysły, a drugi popadł w papieską i królewską niełaskę. Sama pani Guyon poznała smak najgorszych oszczerstw, nieszczęścia i odizolowania. Zarzucano jej bardzo poważne błędy, lecz większość zarzutów jej przeciwników mijała się z prawdą lub też wynikała z tendencyjnego interpretowania jej pism. Jej duchowość jest antyintelektualistyczna i wyraża się „modlitwą serca”. Modlitwa jest przyłgnięciem serca do Boga i wewnętrznym ćwiczeniem miłości. Jest ona drogą otwartą dla wszystkich. Wystarczy sprawić, aby zamilkł nasz aktywizm, i pozwolić mówić Bogu. Podkreślając konieczność rygorystycznej ascezy, pani Guyon nie zawsze jednak znajdowała szczęśliwe sformułowania swej koncepcji. Nawiązując na przykład do rachunku sumienia, stwierdzała, że poznania grzechów mamy oczekiwać bardziej od Boga niż od naszych własnych dociekań. W tym, co dotyczy postępu duchowego, rozróżniała dwie drogi: drogę wznoszenia

<sup>295</sup> Uzyskane dzięki staraniom Klemensa IX pojednanie między jansenistami a Kościołem francuskim. Owoce pokoju klementyńskiego zostały zniweczone przez antyjansenistyczne posunięcia Ludwika XIV (przyp. wyd.).

<sup>296</sup> P. Blet, *Les Assemblées du clergé et Louis XIV de 1670 à 1693*, Roma 1972.

<sup>297</sup> L. Cognet, to samo hasło, w: DS 6 (1967), 1306-1336.

<sup>298</sup> J. Orcibal, to samo hasło, w: DS 9 (1976), 35-42; por. A. Gentili (opr.) Francesco Lacombe, *Meditare*, Milano 1983.

się oraz drogę unicestwienia i ogołocenia. Na pierwszą składają się ekstazy i wizje, które wyklucza, jako stwarzające niebezpieczeństwo iluzji. Druga jest drogą śmierci. Dusza przechodzi od agonii do śmierci, następnie do pogrzebania, staje się wtedy jakby popiołem, i w końcu zmartwychwstaje. Następuje unicestwienie władz, które powoduje opróżnienie duszy ze wszystkiego tego, co jest jej własne i sprzeciwia się woli Bożej. W tym procesie oczyszczenia interweniuje Bóg poprzez ogień „bezlitosny i pożerający”, sprawiając, że dusza, już zmartwychwstała, wchodzi w stan „świętej obojętności” i dziecięctwa duchowego, w którym wyniszcza się, trwając w wewnętrznym zjednoczeniu z Bogiem.

Madame Guyon doświadczyła wielu trudności, lecz prawdziwe nieszczęście dotknęło ją wtedy, gdy jej nauczanie rozpowszechniło się w kolegium dla szlachetnie urodzonych panien w Saint-Cyr. Patronat nad tą instytucją sprawowała madame Maintenon, która obawiając się utraty przychylności Ludwika XIV, potajemnie przez nią poślubionego w 1683 roku, nie uczyniła nic, aby obronić panią Guyon przed kierowanymi przeciw niej oskarżeniami. Na kongresie w Issy nauczanie madame Guyon poddano pod ocenę trzem królewskim komisarzom: Bossuetowi, Noaillesowi i Tronsonowi. Fénelon, który od 1688 roku znał i cenił madame Guyon, starał się konstruktywnie podejść do jej sprawy i przekonać do niej sędziów. Doszło do publicznej dyskusji Bossueta i Fenelona na temat nauczania o „czystej miłości”. Bossuet zwyciężył. Umiał lepiej posługiwać się Kartezjańskim aparatem rozumowym, był bardziej wymowny i potrafił pominąć pewne sprawy. Jezuici pozostali po stronie Fenelona—bardziej subtelny i otwartego na odczytywanie potrzeb ludzkiego serca. Czysta miłość była dla niego szczytem życia duchowego; do niej właśnie zmierza wszelkie oczyszczenie, kontemplacja zaś jest ćwiczeniem takiej miłości, której pełnia łączy się z życiem będącym zjednoczeniem z Bogiem lub stanem biernej modlitwy<sup>299</sup>.

Pani Guyon znalazła się w więzieniu. Papież, obawiając się nawrotu gallikanizmu, uległ naleganiom Ludwika XIV i przyczynił się do potępienia także Fenelona<sup>300</sup>.

<sup>299</sup> Cyt. w: P Zovatto, *Fénelon*, w: *Dizionario enciclopédico di spiritualita* I, Roma 1975, 778.

<sup>300</sup> J. Orcibal, *Le proces de „Máximes des saints” devant le Saint-Office*, „Archivio italiano per la storia della pietá” 5 (1968), 412-536; de Guibert, nr 490-504: 310-327.

## **CZĘŚĆ IV**

**Costanzo Brovetto**

**DUCHOWOŚĆ XVIII WIEKU:  
OGIEŃ TLĄCY SIĘ W POPIELE  
(1700-1799)**



# Wprowadzenie

## 1. Epoka przejściowa

W historii Zachodu XVIII wiek można pod wieloma względami uznać za epokę przejściową. Jak we wszystkich epokach o takim charakterze, postacie czasu minionego zaczynają blednąć, a osobowości czasu nadchodzącego nie objawiają jeszcze wyraźnie swoich konturów. To przejście nie jest bezbolesne i coraz bardziej nasila się cierpienie wynikające z nawarstwiających się konfliktów. Jasne spojrzenie na sytuację jest przywilejem nielicznych; zdarza się więc, że przecenia się to, co pozornie wydaje się zjawiskiem dominującym, a pomija się lub nie dostrzega we właściwym wymiarze tego, co wydaje się już przemijać lub dzieje się na marginesie kultury.

Na planie politycznym jest to klasyczny wiek absolutyzmu królewskiego, tzw. oświeconego. Jego apogeum stanowi także jego agonię. Wystarczy przypomnieć wojny, przez które dręczony był ów wiek, spowodowane walką między królewskimi domami: wojna sukcesyjna w Hiszpanii (1701-14), wojna sukcesyjna w Polsce (1733-35), wojna sukcesyjna w Austrii (1740-48), wojna siedmioletnia (1756-63). Władcy walczą o kraje, traktując je jak własność rodzinną poszczególnych dynastii; nawiązują w ten sposób do koncepcji średniowiecznych, które jednak w owym czasie są już tylko czystym pretekstem dla

brutalnej polityki siły Nie zdają sobie sprawy, że prawdziwym protagonistą historii jest udręczony prosty lud. Wiek XVIII rozpoczyna „zmierzch” Króla Słońce; zakończy go ścięcie jego następcy. Wielka niejednoznaczność nowych „oświeceń” zaczyna się od wprowadzania reform regalizmu, od których szczególnie ucierpiał Kościół katolicki, i trwa aż do narodzenia się, po rewolucji amerykańskiej, demokracji w Stanach Zjednoczonych oraz do wybuchu, kilka lat potem, rewolucji francuskiej, mającej wkrótce zmienić się w niesłychaną rzeź i terror. Nie jest przypadkiem, że nowe oświeceniowe ideologie niesione są przez masonerię, która w tajemniczych ciemnościach rozprzestrzenia się wszędzie, kamuflując się za ezoterycznymi symbolami, które mają wiązać ją z kastą murarzy i architektów posłanych przez króla Tyru do Salomona, aby zbudowali świątynię jerozolimską; czy to oświecenie, czy obskurantyzm?

Jeszcze wyraźniej przejściowość tego czasu przejawia się w dziedzinie kultury XVIII wiek wynosi na światło dzienne to, co Daniel-Rops nazywa „buntem inteligencji”<sup>1</sup>. Bunt ten ma odległe korzenie: humanizm i poganizujące odrodzenie spotkały się na Zachodzie (szczególnie we Włoszech) już w czasie najazdów tureckich, podczas gdy na Wschodzie upadało imperium bizantyńskie. Uchodźcy przynieśli ze sobą wielką literaturę i filozofię grecką: dokonywało się przejście od mitu do wielkiego światła inteligencji, która swoimi własnymi siłami szuka ostatecznych racji wszystkich rzeczy.

Bliższe korzenie osiemnastowiecznego oświecenia stanowi niewątpliwie kartezjanizm. Odległe było już wspomnienie najszczerzej chrześcijańskiej wiary Kartezjusza, zachowano tylko jego rewolucyjną zasadę „*cogito ergo sum*”: metodę uniwersalnego wątpienia oraz krytyki, która poszukuje dowodów ostatecznych. Są one przede wszystkim stwierdzeniem tego, że jedyna kulturowo słuszna droga wywodzi się od podmiotu rozumującego, przy odrzuceniu wszelkiego autorytetu czy tradycji. W książce opublikowanej w 1700 roku pewien fanatyk kartezjański Claude Gilbert tak pisze: „Podążając za rozumem, nie zależymy od nikogo, tylko od samych siebie, i stajemy się w pewien sposób bogami”<sup>2</sup>. Chociaż więc pionierzy oświecenia chętnie

<sup>1</sup> Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, t. V, cz. II, Torino 1961, 7-82.

<sup>2</sup> Tamże, 19.

utrzymywali więzy z tradycją chrześcijańską, samo oświecenie odrzuca ją, celebrując wyłącznie znaczenie rozumu, doskonałość jego odkryć, entuzjastyczną i czasami naiwną ideę jakiegoś nieokreślonego postępu.

W rzeczywistości entuzjazm oświecenia nie miał jasnego wyobrażenia, dokąd może dojść ten niepohamowanie rozwijający się ruch. Nie bez powodu krytyka rozumu Kanta pojawia się dopiero pod koniec owego wieku. Oświecenie miało jednak jasne pojęcia dotyczące tego, że należało pozostawić w przeszłości świat „przednaukowy”, w którym podatny grunt znajdowało tysiące przesądów i w którym ubóstwo i nędza przeszkadzały większej części ludzkości osiągnąć poziom życia prawdziwie godnego. Tylko w ten sposób można uzasadnić wysiłek możliwie jak najszerszego popularyzowania i rozprzestrzeniania nowych idei za pośrednictwem *Encyklopedii* oraz gazet.

Wstrząs był rzeczywiście imponujący: patrząc z dzisiejszego punktu widzenia, można dostrzec, że autentyczna przemiana, która dokonała się wówczas, to przejście od świata zdominowanego przez „wiarę” (nie tylko religijną, ale i antropologiczną — rozumianą jako zestaw niepodważalnych pewników) do świata zdominowanego przez brak jakiegokolwiek pewności i z tego powodu wypełnionego nową, pełną desperacji gwałtownością irracjonalnych sił.

Już Kartezjusz, wychwalając rozum, umieścił go w sferze idei jasnych i wyraźnych, wyłączając go przy tym z zakresu rzeczy „ilościowych”, których analiza przyczyniła się wszak do największych odkryć chemii i fizyki oraz do nowych odkryć geograficznych. Usankcjonował on dualizm antropologiczny, który w praktyce zamyka człowieka w obrębie rzeczywistości materialnej i zanurza całą rzeczywistość w agnostycyzmie i sceptycyzmie. Nadal wyznawany deizm w gruncie rzeczy nie jest niczym więcej niż fasadą kryjącego się pod nim autentycznego ateizmu. Rozwijają się ciemne moce, bardziej niebezpieczne niż te, którymi posługiwali się władcy z czasów absolutyzmu: stosowanie nowych wynalazków, odkrywanie nowych lądów i rodzący się industrializm stworzą nowych niewolników żyjących w suterrenach w nieludzkich warunkach oraz zamieszkujących wykorzystywane bez skrępowań kolonie.

Z pewnością nie jest naszym zadaniem głębsze analizowanie z różnych punktów widzenia drogi przebytej przez ludzkość w XVIII wieku. Niejednoznaczność zwykle towarzyszy historii. Pośród arka-dyjskich kosztowności i sztucznego rokoko — parodii rzeczywistości — umiera barok; patos wydaje się łączyć z pustką, zamęt zwiastuje upadek. Lecz czy bardziej żywotny będzie imperialny styl (empire) rozwijający się pod koniec wieku, który to styl wydaje się wskrzeszeniem odległej przeszłości strzegącej dawnych widm? Jesteśmy oczywiście pewni tego, że Boży Duch nadal w tajemniczy sposób prowadzi świat, nawet jeśli ten jest nieświadomy swoich prawdziwych dróg, lub co gorsza, wiedziony jest przez potęgi wyraźnie demoniczne. Zidentyfikowanie tego Ducha pośród cieni czasu należy z pewnością do zadań historii duchowości. Musimy jednak zapytać, czy potrafimy przynajmniej Go dostrzec w ówczesnym Kościele, w chrześcijanach i w ich życiu?

## 2. Dwupoziomowa lektura prześciowego okresu chrześcijaństwa

Historia duchowości nie może zaniedbywać najbardziej zewnętrznych aspektów życia Kościoła chrześcijańskiego (a także innych, niekatolickich wspólnot). Według Ewangelii Kościół powinien być miastem położonym na górze, światłem na świeczniku. W XVIII wieku nastąpiła w tej dziedzinie zmiana także w katolicyzmie; jednakże rozpoznanie jej pozytywnych i negatywnych aspektów nie jest wcale łatwe.

Wydaje się koniecznym zaproponowanie lektury wydarzeń na dwóch poziomach rzeczywistości chrześcijańskiej. Niezaprzeczalnie to, co widać na powierzchni, nie jest zachwycające: historycy są dość zgodni, mówiąc o rozpowszechnionej dekadencji, która przenika do wszystkich warstw ludu chrześcijańskiego. Po okresie baroku, który zanika, wydaje się pojawiać pewne zmęczenie, tak jakby po hipertrofii i burzliwych porywach nie było już miejsca na nic innego, jak tylko na wątle echa i znikomą energię lub jej zupełny brak w stawianiu czoła nowym czasom.

Konkretnie, Kościół katolicki jako instytucja kontynuuje typ działalności zwany kontrreformacją, lecz czyni to w kontekście, który sprawia, że jest ona coraz mniej skuteczna. Paradoksalnie, zмага się on teraz z innymi rodzajami reformy, przybierającymi formę rygoryzmu jansenistów czy też regalistycznej biurokracji, i musi występować przeciwko tym dewiacjom. Natomiast wobec radykalnego racjonalizmu reaguje na ogół postawą obronnego rozdrażnienia, które wydaje się spowodowane brakiem żywotności.

Pod tym względem epoka „chrześcijaństwa stabilnego” rzeczywiście kończy swoje istnienie na wielkim stosie rewolucji. Dziewiętnastowieczna odnowa stanie się tylko dodatkowym, iluzorycznym przedłużaniem epoki konstantyńskiej. A jednak te przemiany nie zmierzają do śmierci, lecz do nowego życia.

Niektóre symptomy życia pojawiają się także na powierzchni. Nie cechując się co prawda wybitną twórczością, naukowcy katolicy dorównują jednak kroku nowym wymaganiom kultury i nauki. Zauważanie potrzeb ludu pozostaje zawsze obecną prerogatywą instytucji chrześcijańskich czy to w dziedzinie bardziej powszechnego nauczania, czy też na polu pomocy chorym i potrzebującym.

Niezaprzeczalnie jednak istniało coś, czego nie zdołano rozwinąć, chociaż stanowiło ukrytą sprężynę prawdziwej reformy katolickiej. Tylko nieliczni apologety (na ogół w sposób dość niezręczny) mówią jasno, że prawdziwym obrońcą najwyższej szlachetności ludzkiego rozumu jest właśnie Kościół katolicki Soboru Trydenckiego. Luteranizm i wszystkich jego epigonów cechuje w tej materii fundamentalny pesymizm. Właśnie oni sformułowali niektóre założenia prowadzące do katastrof osiemnastego wieku. Sprowadzając wiarę do woluntarystycznego fideizmu, położyli fundament pod jej odrzucenie przez racjonalizm. Redukując następnie ziemską sferę ludzkiego działania do świata rządzonego tylko i wyłącznie ludzkim rozumem, sprowadzili religię do burżuazyjnego moralizmu, z łatwością włączającego się w służbę możliwym tego świata. Natomiast wiara Soboru Trydenckiego domaga się od chrześcijanina pewnego rodzaju usprawiedliwienia, które łącząc wewnętrznie duszę z Bogiem, czyni go zdolnym do każdego aktu odwagi w celu uwolnienia świata i człowieka od wszelkich form niewolnictwa i zniewolenia.

Jest to jakby ogień tłący się w popiele; lub inaczej mówiąc, drugi poziom lektury rzeczywistości chrześcijańskiej interesującego nas stulecia. Istnieje cała seria osób i zjawisk, które jasno wykazują, jak żywa była Ewangelia w ówczesnych nurtach duchowości czy też w autentycznej świętości ludzkiej egzystencji przeżywanej w wymiarze nie tylko ludzkim, lecz „nadprzyrodzonym”, Boskim. Ta linia świętości z wielu powodów nie zwraca na siebie uwagi, szczególnie dlatego że nie wpływa zwykle na historyczny bieg wydarzeń danego wieku, a także dlatego że przez kulturę wtedy dominującą może zostać uznana za zjawisko marginesowe. Chodzi tu o wartości autentycznie historyczne, tj. udokumentowane, a nie o arbitralne wnioski. Jednak te wartości z trudem i dopiero w dzisiejszych czasach wychodzą na światło dzienne. Teraz dopiero znajdujemy w archiwach często przez lata nie opublikowaną dokumentację i możemy przekonać się, jak wielkie miała znaczenie.

Pod tym wszystkim kryje się zjawisko odkrywania autentycznej wiary i Kościoła, w którym tętni dojrzałe życie Ewangelią, już nie na sposób średniowieczny, życie często nawet głęboko mistyczne i wolne od niedostatków epoki. Ponad ograniczeniami wyznaniowymi pojawia się też zapowiedź duchowości ekumenicznej, koncentrującej się na uległości Duchowi Świętemu, w którym z radością rozpoznaje się Tego, który wywyższa ubogich i czyni z nich protagonistów historii.

Chodzi więc o cierpliwą lekturę historii XVIII wieku czynioną pod właściwym kątem. Głębokich poziomów prawie nigdy nie brakuje, tak jak i nie brakuje — nawet w postaciach najbardziej duchowych — „popiołu” ograniczeń wynikających z czasów, w których ludzie ci żyli.

# ROZDZIAŁ 1

## Papieże, biskupi i kler XVIII wieku

Badając, nawet bardzo ogólnie, wydarzenia związane z ludźmi, którzy w XVIII wieku uosabiali hierarchię kościelną, czyli „sprawowali władzę” w Kościele, z łatwością można zauważyć, że w sposób paradoksalny właśnie stworzenie organicznego systemu panującej władzy było powodem braku jej rzeczywistej zdolności wpływania na historyczny bieg wydarzeń. Natomiast ślad ognia Ducha Świętego można dostrzec tam, gdzie członkowie hierarchii kościelnej w swoim działaniu opierali się na duchowości, nie przejmując się tym, że próbowano traktować ich jako element istniejącego porządku

### 1. Słabości i wielkość papieży XVIII wieku

Zwykle zdania na temat papieży XVIII wieku są dość surowe: na planie międzynarodowym ich znaczenie jest już drugorzędne. Nawet jeżeli przyznaje się wciąż papieżowi najwyższą władzę i otacza się go nadzwyczajnymi, zgodnym z protokołem honorami, to w rzeczywistości uważa się go za małego księcia włoskiego nie odgrywającego żadnej roli podczas podsycanych ambicją wojen dynastycznych czy przy zawieraniu skomplikowanych traktatów pokojowych.

Nawet sprawowanie władzy duchowej nad światem katolickim jest utrudniane poprzez niezliczone przejawy nieufności ze strony książąt oraz biskupów o orientacji gallikańskiej. W rzeczywistości papieżem rządzą właśnie ci katolicycy książęta, którzy poprzez wysuwanie aroganckich zastrzeżeń dotyczących osób liczących się na konklawe troszczą się, aby nie został wybrany papieżem człowiek gotowy przeszkodzić im w podążaniu własną drogą. Ich częste veto prowadzi do sytuacji koniecznego kompromisu: o tym, jak bardzo zażarte były to walki, świadczy nieproporcjonalnie długi czas trwania niektórych konklawe: w 1730 roku konklawe trwało cztery miesiące, 1740 — aż sześć miesięcy, a papież został wybrany podczas 255 głosowania; w 1769 — konklawe trwało trzy miesiące, a w 1775 — pięć miesięcy i składało się z 265 głosowań!

Nie można się więc dziwić, że papieże ci, „jako władcy ziemscy nie stanęli na wysokości powierzonych im zadań, nie potrafili rywalizować ze współczesnymi im oświeconymi władcami (...) ani w wielu przypadkach nie umieli zdobyć sobie szacunku dla praw wynikających ze sprawowanej przez nich władzy”<sup>3</sup>. „Nie byli takimi, jakich pragnęłoby się widzieć biskupów Chrystusa w tym «wieku Oświecenia», w którym mury starego bastionu chrześcijaństwa zaczynały w wielu miejscach pękać”<sup>4</sup>.

A jednak ci papieże, „tak bardzo różniący się między sobą, (...) byli mądrzy i przykładni, jeżeli nie święci”<sup>5</sup>. Żadnemu z nich nie można zarzucić niczego złego w jego prywatnym życiu; nie ma pośród nich nikogo, kto nie żywiłby szczerego pragnienia kontynuowania wielkiego dzieła rozpoczętego przez Sobór Trydencki. Można odnieść wrażenie, że papieże ci na próżno usiłowali wyjść ze swojego złotego więzienia i wyrażali to pragnienie, niestety, zbyt słabo i niezdecydowanie. Paradoksem jest to, że dopiero papież Pius VI, który umarł jako więzień Napoleona, wydaje się otwierać zabarykadowane drzwi do wolności i poprzez swoje męczeństwo ukazuje ponownie prawdziwą wielkość papieżstwa, wreszcie zdolnego, choć tylko w milczącym cierpieniu, dotrzymać kroku władcom tego świata.

<sup>3</sup> A. Fliche, V Martin, *Storia della Chiesa*, t. XIX/1, Torino 1976, 68.

<sup>4</sup> Daniel-Rops, dz. cyt., 237.

<sup>5</sup> A. Fliche, V Martin, dz. cyt., 68.



## 2. Cztery pontyfikaty od 1700 do 1740 roku

Kardynał Gian Francesco Albani został wybrany papieżem w wieku 51 lat: kardynałem był od 1690, a na kapłana wyświęcono go dopiero na kilka dni przed konklawe, w 1700 roku. Pobożny, miłośniwy, prowadzący życie pełne umartwień, zainspirował swojego poprzednika Innocentego XII do wydania bulli przeciw nepotyzmowi. Jako mąż stanu Klemens XI nie odnosił wielkich sukcesów; zakończenie wojny sukcesyjnej w Hiszpanii w 1714 roku było tylko krótkim wytchnieniem, ponieważ zaraz potem zarysowało się ponowne zagrożenie Europy ze strony Turków. Zdołał on wtedy założyć ligę chrześcijańską (austriacko-wenecką) i bezpośrednio ją wspomagał. Poprzez zwycięstwo w Pietrowaradinie i pokój w Pozarevacu<sup>6</sup> zostały uwolnione od jarzma tureckiego chrześcijańskie ludy na rozległych obszarach Półwyspu Bałkańskiego.

W dziedzinie wiary papież był zdecydowanym przeciwnikiem nauczania jansenistów, przeciw którym rozpoczął bezlitosną walkę poprzez kilkakrotne interwencje, z których najważniejszą jest bulla *Unigenitus* z 1713 roku. Niestety, nie zamknęła ona tego problemu na poziomie prawnym, ale jansenizm był już raczej tylko parawanem, za którym toczyła się walka o władzę. Natomiast na poziomie religijnym encyklika była kamieniem milowym w przewyciężeniu jansenizmu.

Papież potrafił też patrzeć na otaczający go świat „współczesnymi” oczyma. W 1703 roku założył w Rzymie pierwsze więzienie dla małoletnich przestępców z zamiarem ich reedukowania. Od roku 1707 popierał instytucję specjalnych seminariów poszczególnych zakonów, które miały przygotowywać przyszłych misjonarzy do rozprzestrzeniania chrześcijaństwa na świecie. Zmarł w 1721 roku.

Innocenty XIII (Michelangelo Conti) przeminął jak meteor: urząd papieża sprawował tylko od 1721 do 1724 roku. Wspomina się go jako człowieka o wspaniałych postanowieniach, ugodowego, lecz udręczonego przez swoje słabe zdrowie. Jego pontyfikat został

<sup>6</sup> Pokój w Pozarevacu został zawarty 21 VII 1718 r. między Austrią i Wenecją a Turcją. Na jego mocy pokonana Turcja utraciła znaczne obszary na Bałkanach oraz zobowiązała się do zaprzestania prześladowań duchowieństwa katolickiego (przyp. wyd.).

przyćmiony schizmą jansenistów w Utrechcie i nielegalnym wyświęceniem (już po śmierci papieża) biskupa Cornelio Steenhovena.

Benedykt XIII (1724-1730) — Pierfrancesco Orsini — był bardzo pobożnym kardynałem dominikańskim i arcybiskupem Benewentu. Urząd papieża przyjął z wieloma oporami i po wyborze nadal kontynuował swoje życie wiernego i rygorystycznego zakonnika. Wybrany już jako człowiek w podeszłym wieku (miał 75 lat), był może najbardziej jaskrawym przykładem rozdzielania religii i polityki: ograniczał się wyłącznie do sfery religii i pozostawił sprawy państwowe niegodnym współpracownikom, którzy przyczynili się do jego kompromitacji. Trzeba jednak pamiętać również o ważnych i w pewnym sensie profetycznych wydarzeniach jego pontyfikatu, jak np. pamiętny, bardzo uroczyście obchodzony jubileusz roku 1725. Papież sprawował wówczas osobiście funkcje penitencjariusza. Celebrował także tego samego roku synod rzymski, który był przykładem dla wielu diecezji z racji starań dotyczących reformy eklezjalnej. Jemu zawdzięczamy szczegółowy plan wizyt *ad limina* wszystkich biskupów świata. Znaczące było także i to, że ustanowił święto św. Grzegorza VII, zapewne jako przejaw nostalgii za czasem, kiedy papieże mieli wielki prestiż, a także jako milczące, lecz czytelne potwierdzenie znaczenia papiestwa.

Ten papież, który spędzał do dziewięciu godzin dziennie na modlitwie i spełnianiu wyczerpujących rytualnych obowiązków jak np. konsekracja kościołów, w tym właśnie widział swoją politykę. W epoce rozwijającego się antymistycyzmu kanonizował św. Jana od Krzyża, a podczas gdy rosła wrogość w stosunku do jezuitów, ogłosił świętymi Alojzego Gonzagę i Stanisława Kostkę. Jego konsekwentne potępienie jansenizmu zjednywało mu coraz szerszą akceptację ze strony tych, którzy do niedawna jeszcze uporczywie trwali w tym nurcie, jak arcybiskup Paryża i środowisko Sorbony.

Klemens XII (1730-1740) został wybrany w 78 roku życia na następcę Orsiniego, który zmarł w wieku 80 lat. Po dwóch latach był już całkowicie niewidomy i przez ostatni okres życia zmuszony był do pozostawania stale w łóżku. Zostawił jednak po sobie dobrą opinię: wykształcony, pogodny, ugodowy, ale też surowy i rygorystyczny, gdy w grę wchodziła konieczność wydalenia z papieskiego dworu osób pragnących czerpać korzyści z pokrewieństw czy znajomości.

Okazał się również stanowczy wobec jansenizmu, który chylił się już ku upadkowi; zilustrował w dwóch brewie, jak potępienie jansenizmu łączy się z afirmacją prawdziwej nauki św. Augustyna i św. Tomasza na temat łaski.

Był papieżem, który wyczuwając intuicyjnie niebezpieczeństwa ze strony masonerii, jako pierwszy wypowiedział się przeciw niej. Pierwsza wielka loża została założona w Anglii w 1717, a stamtąd przeniosła się do Francji w 1726 roku, dynamicznie powiększając swe szeregi, zafascynowane równością, filantropią i niejasnym deizmem kultywowanym przy pomocy dziwacznej symboliki. Loże masońskie, jako stowarzyszenia tajne, były uważane za podejrzone przez władze państw i traktowane wrogo. Niestety, wśród ich członków nie brakowało ludzi Kościoła. W 1738 roku Klemens XII zabronił wszystkim katolikom przynależności do nich.

### 3. Benedykt XIV — papież godny zapamiętania

Wydaje się nam słusznym przypomnienie także o pontyfikatach nie wyróżniających się niczym szczególnym, tak jak cztery poprzednie, które jednak świadczą w pewien sposób o działaniu w Kościele Ducha Świętego. Jednak z całą pewnością należy przypomnieć postać Benedykta XIV (Prospero Lambertini), kardynała Bolonii, wybranego w 1740 roku. Jego pontyfikat — jeden z najdłuższych (trwający aż do 1758 roku) — był niezaprzeczalnie najważniejszy w stuleciu.

„Patrząc na osobowość i działalność Benedykta XIV, odnosi się wrażenie, że jako jedyny zwiastuje on wielkich współczesnych papieży, którzy prestiż Kościoła widzieli w jego niewzruszonych duchowych fundamentach i potrafili zaproponować chrześcijańskie rozwiązania wobec pojawiających się w ich czasach problemów (...). Bardzo odcytany erudyta, powtarzał setki razy, że inteligencja katolicka powinna mieć nie mniej solidną formację i być nie mniej oświecona niż inteligencja przeciwników (...). Rozumiał, że nie wystarczy potępienie błędów; trzeba przeciwstawić im nauczanie chrześcijańskie, nie tylko jego zasady, ale także konkretne zastoso-

wania. Właśnie on rozpoczął pisanie wielkich doktrynalnych encyklik, w których bezpośrednio ustosunkował się do problemów stawianych przez współczesną mu myśl. Taką jest godna podziwu encyklika *Vix peruenit* z 1745 roku, w której przy pomocy nowych terminów, odpowiednich dla ekonomicznych realiów epoki, nakreślił problem pieniądza, nawiązując przy tym do dawnych tez dotyczących użytkowania dóbr przez Kościół<sup>7</sup>.

Nie wchodzimy w szczegóły jego stosunku do spraw ówczesnej wielkiej polityki; nie zawsze jego decyzje były najszcześniejsze, ale świadomość obowiązków pasterza dominowała w nim nad wszystkimi innymi troskami; w kilku przypadkach zawarł mądre konkordaty z różnymi władcami, przewyciężając swoją ugodowością i ustępliwością napotykaną trudności. Także w rządzeniu Państwem Kościelnym okazał się zdolny do znajdowania najlepszych rozwiązań, chociaż ogólna sytuacja była tam nadal bardzo niestabilna, szczególnie od strony finansowej. Wrażliwy na wymagania krytyki historycznej i liturgii, Benedykt XIV zapoczątkował liczne reformy, np. reformę brewiarza. Zatwierdził tłumaczenie Biblii na poszczególne języki, zmodyfikował procedurę umieszczania ksiąg *na Indeksie*, aby w większym stopniu dać w nim wyraz szacunku wobec osób oskarżonych. Okazał się także obdarowany wyjątkową intuicją duszpasterską: wspierał wielkich, świętych misjonarzy ludowych swoich czasów, polecał ludowi uczestniczenie w misjach, zatwierdził dwie nowe kongregacje: redemptorystów i pasjonistów. Napisał do jezuitów dwa brewe, w których pochwalał i popierał ćwiczenia duchowe, szczególnie polecając je dla kleru. W 1746 roku napisał nawet encyklikę na temat wielkiego dobra, jakie wyświadcza medytacja tym, którzy się jej oddają; aby zachęcić do rozpowszechniania medytacji, przyznawał odpusty całkowite tym, którzy jej uczą, oraz osobom korzystającym z tej metody modlitwy.

<sup>7</sup> Daniel-Rops, dz. cyt., 240n.

#### 4. Znaczenie procedury kanonizacyjnej

Zanim został kardynałem, Lambertini przez dwadzieścia lat pełnił funkcję promotora wiary w sprawach o kanonizację (czyli był tzw. adwokatem diabła). Owocem jego kompetencji i doświadczenia są cztery tomy *De beatificatione servorum Dei et de beatorum canonizatione* opublikowane w Bolonii w latach 1734-38. Dzieło to stało się literaturą klasyczną w tej dziedzinie; zatrzymamy się na nim w szczególny sposób, ponieważ zawiera cenne wskazówki dotyczące duchowości.

Pisma Lambertiniego zawierają obfitą dokumentację zaczerpniętą z poprzednich analogicznych dzieł (przede wszystkim z dzieła F. Scacchiego opublikowanego w 1639 roku) i z dokumentów wielu dawnych i współczesnych autorowi procesów kanonizacyjnych<sup>8</sup>. Benedykt XIV jest „typowym przedstawicielem nowej, pełnej erudycji mentalności zastosowanej do nauk duchowych (...). Od czasu pojawienia się jego traktatu teoretycy życia duchowego przypisują jego wpływowi sposób przedstawiania i rozwiązywania kwestii doskonałości i świętości”<sup>9</sup>.

Chociaż dzieło miało formę prawną i nie ustosunkowywało się bezpośrednio do aspektów teologicznych, to jednak i one są w nim pośrednio ujęte. Widoczna jest tam przede wszystkim troska, aby upewnić się o heroicznosci cnót kandydata do kanonizacji. Termin „heroiczność cnót” nie pojawiał się w dawnych procesach; można go znaleźć dopiero od 1602 roku w dokumentach kanonizacyjnych św. Teresy z Avili i w 1626 roku w dekrete Urbana VIII dotyczącym procesu św. Kajetana z Thiene.

Papieżowi nieobcy był też entuzjazm epoki baroku wobec bohaterów starożytności, a także nieco stoicka koncepcja ludzkiej doskonałości<sup>10</sup>. Cnota heroiczna realizuje się według niego nie tylko w sytuacjach wyjątkowych, jednorazowych, lecz także w sytuacjach powtarzających się, ale ciężkich i trudnych, kiedy to zaangażowane

<sup>8</sup> Por. L. Herding, *Benoît XIV*, w: DS (1937), 1443-46.

<sup>9</sup> E. Pacho, *Storia della spiritualità moderna*, Roma 1984, 237-238.

<sup>10</sup> Por. de Bohnome, *Heroïcité des vertus*, w: DS 7 (1969), 337-343.

są wszystkie cnoty, a praktykuje się je wówczas w sposób bezpośredni, natychmiastowy, bez wysiłku, z radością, zawsze i nieustannie. Podkreślił tu zwłaszcza rolę cierpienia, pokuty, dzieł miłosierdzia, postępowania pełnego pokory, umartwienia oraz dobrego przeżywania godziny śmierci.

Dzieło nie zawiera krytycznej refleksji na zawarte w nim tematy; czerpie raczej z dawnej praktyki. Dzisiaj zauważamy w nim charakterystyczny dla pierwszych wieków Kościoła model kanonizowanego świętego jako męczennika oraz ideę-typ świętego bohatera chrześcijańskiego reprezentującego środowisko kontrreformacji i baroku<sup>11</sup>. Można sobie jeszcze postawić pytanie, czy święty jest raczej kimś bardziej do podziwiania niż do naśladowania, czy też jest on przez Kościół uroczyście ogłoszony jako przykład odpowiedni do inspirowania innych, aby postępowali w wypełnianiu uniwersalnego powołania do świętości. Te dwa aspekty są jednak wzajemnie ze sobą powiązane; z historycznego punktu widzenia interesujące byłoby zbadać, jak w XVIII wieku zanikanie stylu barokowego, pełnego nadzwyczajności, idzie w parze z pojawieniem się stylu świętości „ukrzyżowanej” (ukrytej, upokorzonej, pozostającej na marginesie dominującej kultury). Niewątpliwie nie jest przypadkiem, że XVIII wiek zrodził wielu męczenników na dalekich misjach oraz bardzo liczne ofiary rewolucji francuskiej.

## 5. Ostatni papież XVIII wieku

Uzupełnijmy przegląd osiemnastowiecznych papieży; można by powiedzieć, że ostatni z nich stopniowo wchodzi na Kalwarię. Klemens XIII (Karol Rezzonico, wcześniej biskup Padwy), rządził na stolicy Piotrowej w latach 1758-1769. Był to człowiek szlachetnego ducha, ale niewiele mógł zdziałać, chociaż jego pontyfikat miał dla Kościoła pewne znaczenie. Kanonizując św. Józefa Kalasantego (1767), wyraził swoje poparcie dla rozpowszechniających się ludowych szkół katolickich; potępiając w 1759 roku *Encyklopedię*, a w 1763

<sup>11</sup> Por. G. Moioli, *La Santità e il „santo”, cristiani*, „Sc. Catt.” 108 (1981), 354nn.

roku pisma Rousseau, wypowiedział się jasno na temat ich antykatolickiego ostrza.

Był ostatnim, który próbował bronić jezuitów, jedynej i prawdziwej ostoi Kościoła przeciw areligijności. Bullą z roku 1765, która była echem próśb ponad 200 biskupów, oświadczył, że „Instytut Towarzystwa Jezusowego oddycha pobożnością i świętością najwyższego stopnia”<sup>12</sup>, a tym samym zatwierdził oficjalnie kult Najświętszego Serca Pana Jezusa, szeroko rozpowszechniany przez Towarzystwo Jezusowe, a zwalczany przez jego przeciwników, zwłaszcza jansenistów. Musiał jednak bezradnie przypatrywać się wyrzuceniu jezuitów w 1759 roku z Portugalii, w 1764 z Francji, a w 1767 z Hiszpanii, Neapolu i Parmy.

Klemens XIV (Giovanni Vincenzo Ganganelli, 1769-1774) zmuszony był — może z powodu obawy przed schizmą — do uzupełnienia w zakresie prawa tego, co już wcześniej faktycznie zaistniało, więc w 1773 roku zniósł Towarzystwo Jezusowe, co pociągnęło za sobą liczne niepowodzenia wewnątrzkościelne i oplakane konsekwencje polityczne. Może papieństwo powinno było dużo wcześniej wziąć w swoje ręce ster zarysowujących się nowych form życia zakonnego. Zamiast tego już w 1768 roku zaczęła w nie ingerować komisja królewska we Francji, która pod pretekstem zwalczania nadużyć postępowała w sposób otwarcie wrogi wobec tych, którzy swoim istnieniem przypominali o radykalizmie ewangelicznym. W 1784 roku, z inicjatywy samych biskupów francuskich, komisja ta została rozwiązana, lecz wówczas liczba zakonników zmniejszyła się już o jedną trzecią i zostało zamkniętych dziewięć kongregacji i 400 domów zakonnych!<sup>13</sup>.

Pius VI (Giovanni Angelo Braschi, 1775-1799) prawdopodobnie łudził się, że może żyć w zgodzie z władzami świeckimi, i rozpoczął swój pontyfikat triumfalnym rokiem świętym, okazując się potem mecenasem sztuki (a także zwolennikiem nepotyzmu...). Wkrótce jednak przekonał się, że nie należy wierzyć iluzjom. Jego podróż do Wiednia w celu przekonania Józefa II, aby nie ograniczał praw Kościoła (1782), zakończyła się niepowodzeniem; jego interwencje

<sup>12</sup> Cyt. w: A. Fliche, V Martin, dz. cyt., 63.

<sup>13</sup> Daniel-Rops, dz. cyt., 253.

dotyczące rewolucji francuskiej były bardziej konkretne, ale nieco spóźnione (konstytucja cywilna o klerze została przegłosowana 12 lipca 1790 roku, a potępiona dopiero 10 marca 1791 roku). Po okresie terroru nadeszła epoka neapolitańska i papież musiał podpisać w 1797 roku upokarzający traktat w Tolentino<sup>14</sup>, ale i to nie wystarczyło. W następnym roku został on nawet usunięty z Watykanu i internowany. Jednak jego droga krzyżowa przemieniła się w triumf. Zobaczono wszędzie, „jak ogromnym prestiżem cieszył się pośród ludu ten bezbronny i wyśmiewany staruszek. Wszędzie zbierały się ogromne tłumy, aby go zobaczyć i uzyskać jego błogosławieństwo (...). To męczeństwo dodało niezwykłej wielkości papieżowi, który w czasach swojej chwały zdawał się nie dorównywać swojemu przeznaczeniu, a teraz w nieszczęściu objawiał się jako święty (...). W ostatnich chwilach życia usłyszano, jak szeptał wobec swoich okrutnych wrogów: Panie, przebacz im”<sup>15</sup>.

## 6. Biskupi związani z systemem feudalnym

Jeżeli, jak mogliśmy się przekonać, nawet papieże bywają więźniami *ancien régime* u, w którym dogorywał styl konstantyński, to nic dziwnego, że także, a może jeszcze bardziej dotyczyło to niektórych biskupów. „Kościół był zjednoczony z władzą i ściśle podległy strukturom monarchii, ze swoimi biskupami mianowanymi przez króla i zbyt często traktowanymi jako wielcy urzędnicy; kler gallikański bez wątpienia był bardziej związany ze swoim ziemskim władcą niż ze swoim szanowanym, ale oddalonym władcą duchowym”<sup>16</sup>.

Zależność ta łączyła się z wciąż żywym pośród ziemian należących do wielkiej arystokracji ustrojem semifeudalnym. W wielkich rodzinach arystokratycznych młodszy synowie, nie mogąc odziedziczyć majątku, widzieli w dotowanych wysokimi czynszami biskup-

<sup>14</sup> Na jego mocy Pius VI, który przyłączył się do koalicji antyfrancuskiej, musiał się zrzec na korzyść zwycięskiej Francji posiadłości papieskich w tym kraju oraz części Państwa Kościelnego. „Epoka neapolitańska” to okres (krótkotrwałej) przewagi Królestwa Neapolitańskiego w Italii (przyp. wyd.).

<sup>15</sup> Por. Daniel-Rops, dz. cyt., t. VI/1, 94nn.

<sup>16</sup> Tamże, 273.



stwach swoją upragnioną szansę wzbogacenia się. Majątek Kościoła (biskupów i księży) był ogromny i w niewielkiej tylko części podlegał opodatkowaniu ze strony państwa. Oczywiście, na biskupach ciążył obowiązek nauczania ludu i pomagania potrzebującym, ale faktem jest, że często żyli oni jak książęta, a nawet — najczęściej w krajach germańskich — byli nimi naprawdę. We Francji w wigilię rewolucji na 135 biskupów tylko jeden nie pochodził z rodziny arystokratycznej. I niestety, doradcy króla, którzy proponowali nominacje biskupów, nie troszczyli się zbytnio o godziwe kryteria przydatności do tej roli.

Paradoksem było też to, że episkopaty starały się o jeszcze pełniejsze połączenie swego funkcjonowania z organizacją państwa, podkreślając wobec papieża własną autonomię prawną, chociaż dzisiaj wydaje nam się oczywiste, że biskupi lepiej broniliby wiary, gdyby umocnili swe więzy z papiestwem. Stąd pojawiły się takie nurty jak gallikanizm we Francji i febronianizm w Austrii. Nie zamierzamy zatrzymywać się na tych zjawiskach, związanym z nimi nauczaniu i postawach; wystarczy opisać ich smutne skutki na polu duchowości.

Z drugiej strony, we Francji XVIII wieku sprzeczności w ramach samego ustroju są bardzo wyraźne. Istnieje królewski gallikanizm polegający na tym, że król chciał sam decydować o sposobie przyjmowania we Francji decyzji papieskich, oraz gallikanizm episkopalny, który pretendował do arbitralnych decyzji w dziedzinie prawa kościelnego, a także gallikanizm parlamentarny, który za obowiązujące dla Kościoła uważał decyzje parlamentu Królestwa. Zbyt późno biskupi i król zrozumieli, że w ten sposób sami stworzyli warunki, które miały przysłym konstytucjom rewolucyjnym otworzyć drogę do nadużyć wobec Kościoła.

## 7. Liczni „oświeceni” i święci biskupi

Pod popiołem i tutaj tli się wyraźnie ogień. Sam Wolter pisał: „Prawie wszyscy biskupi są osobami o wielkich zdolnościach, myślą oni i działają ze szlachetnością godną ich urodzenia”<sup>17</sup>. Często

<sup>17</sup> Cyt. w: Daniel-Rops, dz. cyt., 312.

postępowali oni na swoim terenie jak „oświeceni” władcy, popierając rozwój kultury, zakładając kolegia i biblioteki, pomagając potrzebującym poprzez instytucje zakonne i środki przeznaczone na darowizny w okresie głodu. Można także zauważyć w wielu biskupach prawdziwego ducha „trydenckiego” — dotyczyło to ich przykładnego rezydowania na terenie diecezji, wizyt duszpasterskich, troski o seminaria.

Badania historyczne ukazałyby nam osoby należące do episkopatu jako postacie prawdziwie duchowe, ale nie możemy się nimi tutaj szerzej zajmować. Przypomnijmy jednak dla przykładu niektóre z nich.

We Francji żył w opinii świętości Ludwik de La Motte (+1774) — kaznodzieja i teolog wyróżniający się swoim antyjansenizmem. W 1733 roku został biskupem Amiens, gdzie najmocniej zwalczał wpływy jansenizmu. Starał się w szczególny sposób zrealizować ideał kapłana, a potem biskupa, zgodnie z nauczaniem Soboru Trydenckiego i słynnego seminarium św. Sulpicjusza. Tęsknił za życiem trapisty i naśladował je jako biskup. Osobiście kierował misjami ludowymi w diecezji, także osobiście pomagał chorym na cholera i ubogim, postępując w sposób pełen pokory, będąc zawsze pełnym pogody ducha i radości. Jego duchowość jest bliska nauczaniu św. Franciszka Salezego, a w swoich listach na pierwszym miejscu stawiał obowiązki stanu i częstą komunię świętą; wprowadził w swej diecezji nieustanną adorację Najświętszego Sakramentu oraz święto Najświętszego Serca Jezusowego. Był kierownikiem duchowym Ludwiki Francuskiej (która została karmelitanką) i Marii de Louvencourt (+1778), założycielki zakonu Najświętszego Serca Jezusa i Maryi w Amiens, której opublikowane kilkadziesiąt lat temu pisma z pewnością zasługują na dokładniejsze poznanie<sup>18</sup>.

Wspomnijmy także o Henryku de Belsunce (+1775), bohaterze Marsylii w czasie zarazy w 1720 roku, Krzysztofie de Beaumont, obrońcy wiary wobec niewiernych i jansenistów, który ubogim rozdał swoją majątność, Henryku Hachette des Portes (+1798), który był jednym z promotorów kultu Serca Maryi poprzez swoje dzieło wydane w 1788 roku<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> A. Rayez, M. M. Grosseil, *La Motte (Louis d'Orléans de)*, w: DS 9 (1976), 167-170.

<sup>19</sup> A. Rayez, *E. Hachette des Portes*, w: DS 7 (1969), 11 nn.

W Anglii, gdzie katolicy od 1689 roku cieszyli się pewną (bardzo ograniczoną!) tolerancją prawną, postacią dominującą stulecia był mianowany biskupem w 1740 roku Ryszard Challoner (+1781), który wizytował parafie i podtrzymywał na duchu wiernych, zakładając kaplice i szkoły oraz pisząc liczne tomy katechez, aby podnieść intelektualny poziom katolików. Pomimo prześladowań działał odważnie aż do wydania w 1778 roku królewskiego dekretu, który praktycznie położył kres stosowanym wobec niego dokuczliwym szykanom. Był człowiekiem wielkiej modlitwy, rzadko spotykanych umartwień, ogromnie poszukiwanym jako kierownik duchowy. Opublikował ponad czterdzieści dzieł, spośród których większość dotyczyła medytacji i pobożności, np. *Britannia Sancta* to dwutomowe dzieło traktujące o męczennikach i świętych z Wysp Brytyjskich<sup>20</sup>. Rozbudził także w innych angielskich autorach entuzjizm wobec katolickich obrońców wiary<sup>21</sup>.

We Włoszech „nowy obraz biskupa usankcjonowany przez Sobór Trydencki został ubogacony przez godną uwagi serię wzorcowych postaci, które pojawiają się tam nadal w wieku XVIII, chociaż nie brakuje tam także dawnych nadużyć”<sup>22</sup>. Właśnie Włochem jest — jako jedyny uznany za świętego — biskup stulecia Alfons Maria de Liguori, do którego powrócimy jeszcze szerzej na kartach tej książki, a teraz wymieńmy kilku innych, mniej znanych świętych.

Rajmund Recrosio (+1730) z Vercelli, barnabita, przez ponad 30 lat katecheta i misjonarz ludowy, znajdował się pośród pierwszych propagatorów kultu Najświętszego Serca Pana Jezusa oraz był szerzycielem ćwiczeń duchowych, dla których otworzył dwa domy, w Vercelli i w Borgosesii. W latach 1719-22 opublikował dwa wielkie, zawierające prawie tysiąc stron tomy pt. *Ordo amoris, seu theologia ethico theoretica...* — summe teologii moralnej opartej na rozważaniach o miłości Bożej, czyli na mistyce afektywnej. W 1727 roku został posłany jako biskup do opuszczonej od 20 lat miejscowości Nizza Maritina; tam zorganizował synod diecezjalny i przywrócił ortodoksyjną wiarę i dyscyplinę, odbywał też liczne wizytacje dusz-

<sup>20</sup> F. Wenner, *Britannia Sancta*; zob. też: *Challoner R.*, w: DS 2 (1953), 449-51.

<sup>21</sup> F. Vernet, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX siècle*, w: DS 1 (1937), 649n; A. Fliche, V. Martin, dz. cyt., 531.

<sup>22</sup> G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, t.1-2, Milano 1978,121.

pasterskie, a będąc już po siedemdziesiątce, rozpoczął nawet drugą serię wizytacji, którą ukończył w ciągu zaledwie pięciu lat. W 1752 rozpoczęto jego proces beatyfikacyjny<sup>23</sup>.

W 1794 roku sługą Bożym został ogłoszony biskup Jan Franciszek Tenderini (+1739), który zarządzał od 1718 roku diecezją Civita Castellana i Orte. Członek pobożnych stowarzyszeń kapłanów, pełen pobożności i gorliwości, osobiście zajmujący się nauczaniem swoich kleryków, do każdej swojej inicjatywy pociągał innych poprzez promieniującą z niego moc. Po śmierci jego wstawiennictwu przypisywano liczne cuda.

Mikołaj Molinar, i kapucyn, był biskupem najpierw w Scali i Ravello, a potem w Bovino w Królestwie Neapolu; zmarł w 1792 roku. Zasłynął jako apostoł i misjonarz, który począwszy od roku 1750 przebył piechotą prawie całe Włochy, głosząc misję dla ludu; napisał obszernie tomy dzieł ascetycznych, był postulatorem generalnym swojego zakonu. Jako biskupa cechowała go wielka gorliwość i żar apostołski, które stały się powodem ciężkich prześladowań, znoszonych w ubóstwie i z pogodą ducha; prowadził zawsze surowe życie zakonnika. W swoich dziełach propagował pobożność pasyjną (np. *Il trionfo della croce*, Napoli 1781); dla niego trzy drogi doskonałości są jedną jedyną drogą: upodobnieniem się do Chrystusa cierpiącego<sup>24</sup>.

Biskup Wincenty Maria Morelli (+1812), teatyn, był człowiekiem bardzo uzdolnionym i wykształconym w dziedzinie matematyki, astronomii, języków biblijnych; był mistrzem nowicjatu przez 17 lat, wykładowcą na Akademii Królewskiej i arcybiskupem Otranto od 1791 roku. Odznaczał się szczególną troską o kulturę chrześcijańską wiernych oraz formację kapłańską swoich księży, których wzywał na coroczne synody. Można go pod wieloma względami uznać za prekursora nowoczesnego duszpasterstwa. Bronił on praw Kościoła podczas okupacji francuskiej; był wzorowym przykładem dobrego pasterza.

<sup>23</sup> Por. „Oss. Rom.” z 20 stycznia 1983.

<sup>24</sup> G. da Serre, *Molinari N.*, w: DS 10 (1979), 1481-83; S. de Nardo, to samo hasło, w: BS 9 (1967), 537-38.

## 8. Czy kler troszczy się o dusze?

Jeżeli biskupi i papieże włączeni byli w tryby władzy absolutnej i starali się z nich uwolnić, to prości, troszczący się o dusze kapłani często mieli udział w nędzy ludu, któremu służyli. Św. Paweł od Krzyża tak pisał w połowie wieku: „Doświadczenie wielu lat misji (...) pozwoliło mi dotknąć skrajnego ubóstwa i braków, z powodu których często cierpią ubodzy kapłani, ubożsi nawet niż ludzie świeccy (...). O, jak bardzo chciałbym nad nimi zapłakać!”<sup>25</sup>.

Warunki życia tego ubogiego kleru są dość dobrze udokumentowane w relacjach z wizyt duszpasterskich i znane z interwencji, często nieskutecznych, samych biskupów. Księża ci „byli zwykle bardzo liczni, ale na niskim poziomie; ich formacja była niewystarczająca, a nadużycia w sprawowaniu sakramentów — częste (...). Liczba kapłanów była nadmierna, co nieuchronnie prowadziło do tego, że starali się oni wejść w każde środowisko i sprawować każdą możliwą funkcję, zostawiając bardzo mały margines działania ludziom świeckim i niejednokrotnie zaniebując, w życiu pełnym próżnowania i rozprożeń, swoje właściwe obowiązki kapłańskie. (...) *La messa e l'Officio strapazzati* (*Msza święta i brewiarz maltretowane*) to tytuł dzieła, w którym św. Alfons starał się przestrzec kler przed niebezpieczeństwem zaniedbań i braku pobożności, a jego doświadczenie duszpasterskie dostarczyło mu wielu przykładów podobnych postaw”<sup>26</sup>.

W rzeczy samej, pauperyzacja ludności doprowadziła do tego, że stan kapłański był często jedyną drogą dla osób pragnących znaleźć utrzymanie bez zbytniego wysiłku, a liczne beneficja wraz z niewielkimi daninami z okazji celebracji liturgicznych sprzyjały tej mizernej karierze. Najbardziej przedsiębiorczy mogli się starać już jako klerycy wejść w wyższe sfery, dzieląc z nimi przynajmniej status społeczny. Nie brakowało więc księży upajających się nowymi, „pozbawionymi przesądów” ideami burżuazji, podczas gdy kultura teologiczna kulała do tego stopnia, że biskupi nie znajdowali kapłana, który potrafiłby głosić kazania i spowiadać.

<sup>25</sup> S. Paolo della Croce, *Lettere* II, Roma 1924, 687.

<sup>26</sup> G. Penco, dz. cyt., 124nn.

Chociaż tu i ówdzie jaśniej promyk nadziei, to nie można pominąć faktu, że we Francji „w XVIII wieku zapał religijny ogólnie przygasł, z wyjątkiem małej liczby parafii, z których niektóre prowadzone były przez proboszczów sprzyjających jansenizmowi”<sup>27</sup>. Jednak także we Francji pojawiają się tacy proboszczowie jak Antoni Sylwester Receveur, który w ostatnim ćwierćwieczu XVIII wieku dokonał głębokich przemian w swojej górskiej parafii i ufundował w Froide-Combe Instytut Braci Rekolekcyjnych (Fratelli del Ritiro)<sup>28</sup>. Również tam, gdzie działały dobrze prowadzone seminaria (np. seminaria misjonarzy św. Wincentego, sulpicjanów itp.), pomimo przenikania pewnych niebudzących zaufania nurtów rezultaty były na dłuższą metę pozytywne. I także tutaj okrutna próba, przez którą musiał przejść kler w czasie rewolucji francuskiej, pozwoliła zobaczyć, jak liczni byli kapłani gotowi cierpieć prześladowania, aby okazać się wiernymi prawdziwemu Kościołowi.

Nie brakuje postaci zarówno świętych, jak i oryginalnych, czego przykładem jest Jan Marcin Moye, ogłoszony w 1954 roku błogosławionym przez Piusa XII. Był on pobożnym Lotaryńczykiem prowadzącym surowy tryb życia, ale o gwałtownym i nieprzejezanym charakterze. W latach 1754-1767 pełnił funkcję proboszcza w Metz, obejmując swoim przepowiadaniem i działaniem duszpasterskim także okoliczne, zaniedbane wioski. W celu otwarcia tam szkół zgromadził siostry zakonne, które nazwał siostrami Bożej Opatrzności, gotowe dzielić życie i ubóstwo z najuboższymi. Jego dzieło odniosło sukces, ale gwałtowność, z jaką piętnował inercję innych pasterzy, skłoniła biskupa do wydalenia go. Pojechał więc na misje aż do Chin, gdzie zmuszony był sprawować swoją posługę w ukryciu, w niebezpieczeństwie śmierci; dwukrotnie aresztowany, zdołał jednak założyć Zgromadzenie Dziewic podobne do wyżej opisanych sióstr. Prowadził równocześnie kampanię na rzecz chrztu umierających niemowląt, która przyniosła mu 30 000 zwycięstw, tj. ochrzczonych dzieci. Jednak także i tam jego rygoryzm (szczególnie wobec chrześcijan apostatów) powodował konflikty i w 1783 roku zmuszono go do powrotu do Francji. Tu w dalszym ciągu prowadził misje parafialne, troszczył się o siostry, których lic-

<sup>27</sup> A. Fliehe, V Martin, dz. cyt., 463.

<sup>28</sup> Tamże, 464; Ledeur, to samo hasło, w: BS 10 (1968), 67-69.

ba zwiększała się, i pracował na rzecz misji; był pionierem Dzieła Świętego Dzieciństwa. Umarł na wygnaniu (z powodu rewolucji) w Trewirze w 1793 roku<sup>29</sup>.

We Włoszech najpiękniejszą postacią był św. Jan Baptysta de Rossi (+1764). Pomimo dręczącej go epilepsji był wielkim apostołem ludu rzymskiego, szczególnie młodzieży, ubogich i chorych. Ośrodkiem jego posługiwania było Hospicjum Św. Galla, którym zajmował się przez pięćdziesiąt lat, rozwijając wokół niego pobożne stowarzyszenie przykładowych kapłanów świeckich. Natomiast w Piemoncie na początku wieku zabłysnął błogosławiony Sebastian Valfre (+1710), kapłan oratorianin, który interesował się wszystkimi kategoriami ludzi — od żydowskich emigrantów, których wspierał, do najuboższych, dla których kwestował, gromadząc w sumie znaczny dochód. Był kapelanem wojskowym w czasie oblężenia Turynu, a w 1706 roku bronił — korzystając z poważania, jakim obdarzał go doża Savoi — sprawy wciąż dyskryminowanych waldensów. Także w Piemoncie lud wspomina sługę Bożego Jakuba Abbondo (+1788), prostego proboszcza z Vercellese. Zwalczał on energicznie jansenizm, katechizując w domach wieśniaków, dopuszczając małe dzieci do pierwszej komunii świętej; otrzymał nawet od papieża odpust całkowity dla tych, którzy słuchali jego kazań<sup>30</sup>.

Wspomnijmy jeszcze o słudze Bożym Feliksie Angelico Teście (+1755), księdzu, który pracował samotnie w Foligno. Był często obecny w konfesjonale i w pobliskim hospicjum; założył Zgromadzenie Oblatek Św. Filipa dla ubogich sierot, dla których ustanowił bardzo surową regułę; sam także prowadził życie pokutne. Był wielkim katechetą, rozpowszechniał też dzieło rekolekcji. Jeszcze za życia miał opinię świętego, głównie z powodu nadzwyczajnych darów, jak np. prorocstwo i dar uzdrawiania. Na końcu wspomnijmy o innym apostołe Rzymu — Janie Andrzeju Parisim (+1735), pochodzącym z bardzo ubogiej rodziny Otaczał on swoją troską ubogich, założył także ośrodek duszpasterski, który mieścił się w kościółku w Ripa Grandę, a był przeznaczony dla marynarzy pracujących przy spływie na Tybrze.

<sup>29</sup> G. Mathon, *Moye Jean-Martin*, w: BS 9 (1967), 660-665; J. Guennou, to samo hasło, w: DS (1974), 844-847.

<sup>30</sup> G. Grovella, *Abbondo G.*, w: BS 1 (1961), 35.

## ROZDZIAŁ 2

# Wielkie duszpasterstwo misji ludowych

Wrócimy jeszcze nieraz do kleru diecezjalnego, ponieważ jego przedstawiciele są w szczególny sposób obecni pośród wybitnych autorów teologicznych i duchowych zajmujących się wielkimi duchowymi sporami XVIII wieku. Należy jednak podkreślić, że troska duszpasterska znalazła wówczas bardzo istotne dopełnienie w przepowiadaniu nadzwyczajnym, praktykowanym szczególnie w formie misji ludowych, którym poświęcały się nie tylko zakony, ale także liczne grupy specjalnie uformowanych kapłanów diecezjalnych, odnoszących na tym polu sukcesy nie spotykane przy innych formach przepowiadania.

### 1. Niedoskonałości i ograniczenia przepowiadania

Nie brakowało oczywiście we Francji ani w innych krajach epigonów kaznodziejstwa minionego stulecia. Niektóre okresy życia chrześcijańskiego, szczególnie wielki post, pozostały nadal głównie okazją do popisywania się „świętą elokwencją”. I niestety, nawet po odejściu od barokowego upodobania do patosu jako celu samego



w sobie przepowiadanie w miastach nie mogło jakoś znaleźć i może wcale nie znalazło właściwej dla siebie formy.

Kaznodzieje katolicycy przeżywali pewne rozdwojenie: z jednej strony musieli jak zwykle walczyć z niemoralnością, frywolnością, szerzącym się sceptycyzmem religijnym, a z drugiej strony nie mogli tego robić skutecznie, proponując tradycyjną pobożność, która w wieku oświecenia uważana była już prawie za przesąd. A. Prandi w swojej pracy *Religiosità e cultura del 700 italiano* dobrze omawia tę kwestię, utrzymując, że „istotę całego życia religijnego zamykano w pojęciu przesądu. Jak w takiej sytuacji być chrześcijanami i katolikami? W jaki sposób i w jakiej mierze należało przekładać na wewnętrzne i zewnętrzne zachowania otrzymaną wiarę? W jakim porządku i systemie należało interpretować posiadaną wiarę chrześcijańską i jak miała ona kierować życiem chrześcijanina? (...) Wszyscy poszukiwali lub pragnęli utwierdzenia chrześcijaństwa właściwego, niezmiennego, pewnego swojej tradycji apostoelskiej i wierności ewangelicznej”<sup>31</sup>. Jeżeli głosiło się poglądy rygorystyczne, uchodziło się za jansenistę, jeżeli sterowało się w przeciwną stronę — za współodpowiedzialnego za panujące rozluźnienie.

Kaznodzieje grzmieli przeciwko „mocnym duchom”, tzn. tym, którzy upajając się nowymi ideami filozoficznymi, odnosili się z pogardą do prawdziwej religii. Niektórzy, jak jezuita G. B. Roberti (+1786), utrzymywali, że tacy kaznodzieje byli tylko „świętymi komediantami”, a ich złudne zwycięstwa nad i tak nieobecnymi w świątyni nie miały znaczenia. Generalnie jednak myślano inaczej: współbrat Robertiniego C. Muzani (+1813) twierdził, że takie przepowiadanie apostoelskie przynajmniej umacniało dobrych i pozwalało uniknąć zarzutu tchórzostwa. Także kapłan B. Scardua uważał, że należało reagować, ośmieszając niedowiarków i ukazując ich jako zagrażających społeczeństwu.

Jednym z błędów tego przepowiadania był gwałtowny sarkazm i inwektywy używane przeciwko wrogom wiary. Można też zauważyć niedocenianie zasięgu rozwijającej się rewolucji kulturowej. Na przykład Q. Rossi SJ (+1760) uważa za rzecz ewidentną życie pozagrobowe i odwołuje się do *consensus gentium*, którego w ogóle już nie

<sup>31</sup> A. Prandi, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologna 1966, VIII-IX.

uznają ówcześni sceptycy; I. Venini SJ (+1778) zakłada, że istnieje jeszcze wspólna koncepcja etyki i jej fundamentu religijnego, podczas gdy „libertyni” już ją zakwestionowali, itp. W ten sposób, z powodu błędnego założenia, jakoby wszyscy mieli się znajdować na wspólnym terenie, którego istnienia nie mogliby zakwestionować także i niewierzący, chybiony staje się temat dominujący: poszukiwanie właściwej moralności.

Typowy przykład ówczesnej mentalności stanowi G. L. Pellegrini SJ (+1799), który przyczynę zepsucia widzi w braku właściwego wychowania i zwalcza niereligijność, sugerując, jakoby była ona spowodowana wyłącznie trudnymi wymaganiami moralnymi. Dla niego i prawie dla wszystkich kaznodziejów prawdziwą przyczyną niewiary jest nieprawość serca; w ten sposób piętnuje się nowych niewierzących, oddalając ich jeszcze bardziej od Kościoła. Odrzuca się wszelką religię i moralność naturalną jako niemożliwe i bezpodstawne i dochodzi się, jak teatyn G. E. Lucchesi Palli (+1766), do dowodzenia ograniczoności nauki i rozumu pozostawionego samemu sobie, wpadając paradoksalnie w niebezpieczeństwo fideistycznego sceptycyzmu Bayle’a, który m.in. (jako jeden z czynników) zrodził zwalczane idee.

Inny argument — prawdziwy, lecz w tamtych czasach niejednoznaczny — był często używany z mocą przez franciszkanina P. M. Pederobbę (+1785). Dla niego obrona wiary jest obroną moralności społecznej, a niereligijność, zagrażając moralności, grozi ruiną całego społeczeństwa. Nie dochodzi on jeszcze do wniosku, że moralność chrześcijańska jest *instrumentum regni* i częścią systemu władzy, jednak i poprzez takie rozumowanie ryzykuje się wejście w zamknięty krąg, jak to częściowo czynił karmelita P. L. Grossi (+1812): szuka się w państwie ochrony przed niereligijnością, przypominając państwu, że w ten sposób chroni samo siebie. Czy jednak istniało wtedy jeszcze przekonanie, że władza musi być połączona z religią? B. Scardua w swoich kazaniach z roku 1770 w gruncie rzeczy przyjmuje postawę sceptycyzmu wobec argumentów rozumowych i opiera się tylko na autorytecie Tradycji i na *consensus gentium*.

Kaznodzieje ci, „z całą swoją doskonałością mistrzów w dziedzinie denuncjowania błędów oraz dyskusowania z nimi, nie bardzo potrafili przemawiać konstruktywnie. Religia (a więc także i religij-

ność), której bronili, jest statyczna, zamknięta w sobie, stanowi zbiór nakazów do przestrzegania, raczej serię idei do wierzenia niż źródło żywotności i inwencji. Chrześcijaństwo osłabło i przeżywało kryzys właśnie dlatego, że kształtowano je jako religię oblężonej twierdzy, jako fakt instytucjonalny, nieporuszony i niezmienny”<sup>32</sup>.

Może lepiej dostrzegął ten problem kapucyn A. Turchi (fi803), biskup Parmy i wielki kaznodzieja, głoszący także w pałacach bogaczy. Odłożywszy, jako nieskuteczną, broń polemiki apologetycznej, za swoją armię i jedyną obronę uznaje Ukrzyżowanego. Dlaczego mamy się dziwić — mówił — jeżeli świat drwi sobie z głupstwa krzyża? Musimy dalej wierzyć, że dopiero wtedy „gdy świat pochyli się pod jarzmem krzyża i władzą Ukrzyżowanego, stanie się świętym i spokojnym”<sup>33</sup>. Turchi, który przeżył rewolucję francuską, ma swoje racje, aby podważać politykę regalizmu, która trzymała w opresji Kościół i nie ocalała tronów. Dominuje w nim smutek kogoś, kto widział, jak dosłownie wali się świat, i rozumie, że system, na którym chciano go budować, stracił już wszelką wartość. Należy rozpocząć od nowa, od kamienia odrzuconego przez budujących, którym jest Chrystus Ukrzyżowany.

Do przepowiadania we Francji można odnieść analogiczne uwagi. „Okolo roku 1750 wzrastał kłakol złego stylu, a liczba kaznodziejów nie posiadających powołania mówcy i kapłana zwiększała się proporcjonalnie do przybierającej fali niewiary”<sup>34</sup>.

## 2. Misje ludowe w XVII i XVIII wieku

Wędrowne przepowiadanie ewangelizacyjne i nawoływanie do pokuty ma bardzo długą historię w Kościele, poczynając szczególnie od średniowiecznych zakonów żebraczych, które odnowiły pojęcie życia apostołskiego, związane wcześniej ze stałym życiem monastycznym, w które częściowo tylko włączano misyjność<sup>35</sup>. Jednak

<sup>32</sup> Tamże, 163.

<sup>33</sup> Cyt. w: A. Prandi, dz.cyt., 187.

<sup>34</sup> A. Fliche, V Martin, dz. cyt., 466.

<sup>35</sup> Por. E. Giorgini, *Il ruolo delle missioni intieranti nella storia della Chiesa*, w: *Missioni al popolo par gli anni '80*, Roma 1981, 47-94.

udoskonalenie misji dla ludu miało miejsce dopiero w XVII wieku, kiedy to rozpoczęła się nie tylko nadzwyczajna działalność wielu misjonarzy, ale powstały także wielkie zgromadzenia oddane takiej działalności apostolskiej, jak instytuty założone przez św. Wincen- tego à Paulo, Karola Caraffę, św. Jana Eudesa. Metoda opracowana w XVII wieku jest w zasadzie kontynuowana w następnym stuleciu, chociaż podlega pewnym zmianom związanym z występowaniem nowych sytuacji czy z konkretną duchowością misjonarzy i nowych zgromadzeń poświęcających się tej pracy.

W pierwszej połowie XVIII wieku znajdujemy się praktycznie jeszcze w klimacie ubiegłego stulecia, do którego należą sposoby działania wielkich misjonarzy należących do już istniejących nurtów i szkół duchowości. Ich wpływ był bardzo wielki, także we Francji, pomimo że, jak się wydaje, same misje ludowe zaczynały tam w XVIII wieku już zanikać. Daniel-Rops właśnie misjom przypisuje zasługę stworzenia solidnych korzeni chrześcijaństwa, które przetrwały po- śród ludu. „Niektóre regiony sprawiają wrażenie bloków zwartych i niemożliwych do zaatakowania: szczególnie tam gdzie odczuwało się skutki działania wielkich misjonarzy XVII wieku”<sup>36</sup>.

Pośród tych misjonarzy był jezuita Wilhelm Le Roux (+1725), który działał w Bretanii zaraz po śmierci wielkiego Maunoir, po- niekąd kontynuując jego spuściznę. Wydał on w Quimper w 1706 roku dwa dzieła „o środkach wytrwałości podejmowanych w celu uzyskania i zachowania owoców misji i ćwiczeń duchowych”. Jego współbrat Jan Leuduger (+1722) pracował w tym samym rejonie, two- rząc jakby most łączący wielkich misjonarzy poprzedniej genera- cji z o. Grignionem de Montfort, który wraz z nim prowadził misje w 1707 roku. Propagował gorąco pobożność pasyjną i wprowadzał rekolekcje zamknięte jako pomoc w wytrwałości; w 1706 roku zało- żył Zgromadzenie Córek Ducha Świętego<sup>37</sup>.

We Włoszech przykładem kontynuacji działalności misyjnej jest jezuita Paweł Segneri (+1713), bratanek wielkiego imiennika, który wycisnął znamię na poprzednim stuleciu swoją w pełni włączoną w klimat baroku metodą pracy. Działalności Segneriego juniora

<sup>36</sup> Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, t. V, cz. II, Torino 1961, 307.

<sup>37</sup> Por. A. Derville, *Leuduger J.*, w: DS 9 (1976), 688; 731-32.

w środkowej i południowej Italii „towarzyszył zawsze wielki sukces z powodu skutecznej i przekonującej elokwencji — jak zauważa Muratori — a także z powodu słów słodkich, przenikliwych, miłych dla wszystkich”<sup>38</sup>. W misje angażowało się także wielu słynnych pisarzy jezuitów, o których wspomnimy poniżej. Sam generał Towarzystwa zachęcał do dzieł misyjnych, za przykład podając dwóch wielkich apostołów Pierwszy z nich, św. Franciszek de Geronimo (+1716), do ostatniego ćwierćwiecza XVII w. zajmował się misjami ludowymi w Neapolu, gdzie pracował, ewangelizując nieustannie przez czterdzieści lat, zapuszczając się często także w inne rejony Królestwa Neapolu. Jego działalność była rzeczywiście wszechstronna: podejmował się nawracania kobiet, które zeszyły na złe drogi, docierał do najuboższych, zachęcał do ćwiczeń duchowych wszystkich, od sióstr klauzurowych poczynając po galerników na statkach. Wszędzie czynił cuda, przypisując je relikwiom św. Cyry<sup>39</sup>. Natomiast działalność ewangelizacyjna błogosławionego Antoniego Baldinucciego (+1717) koncentrowała się przez okres dwudziestu lat na terenie Lacjum; z powodu wątłego zdrowia nie pozwolono mu wyjechać do Indii ani do Chin, ale niezmordowanie przemierzył on boso trzysta diecezji, wygłaszając 448 misji! Wszystkich poruszała jego bardzo dramatyczna metoda przepowiadania polegająca na żarliwych dialogach skierowanych do Ukrzyżowanego, na pokutnych procesjach i publicznym biczowaniu się. Za sprawą Maryi obecnej w obrazie Matki Bożej Ucieczki Grzeszników, który zawsze nosił ze sobą, dokonywały się liczne cudowne nawrócenia<sup>40</sup>.

Pośród misjonarzy francuskich, którzy działali w XVIII wieku, wspomnijmy o eudyście Wincentym Le Beurier (+1782), który był także rektorem seminarium i człowiekiem o głębokiej duchowości. Pokorny i ubogi, posiadał i rozpowszechniał wielką, pełną serdeczności pobożność; jego misje zawierają także akcenty apologetyczne, choć odznaczają się jednocześnie wielką miłością wobec przeciwników<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> C. Testore, *Segneri P.*, w: EC 11 (1953), 239-241.

<sup>39</sup> E. Papa, *S. Francesco de Geronimo*, w: BS 5 (1964), 1201-1204; J. de Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Roma 1953, 281n.

<sup>40</sup> C. Testore, *Baldinucci A.*, w: BS 2 (1953), 722n; de Guibert, dz. cyt., 282.

<sup>41</sup> A. Rayez, *Le Beurier V.*, w: DS 9 (1976), 451n.

### 3. „Reakcjonizm profetyczny”: Grignon de Montfort

W okresie przejściowym pomiędzy XVII a XVIII wiekiem szczególne miejsce należy się wielkiemu misjonarzowi działającemu w Bretanii, św. Ludwikowi Marii Grignonowi de Montfort (1673-1716). Można by go nazwać prawdziwą antytezą oświecenia, a patrząc tylko „z zewnątrz”, stwierdzić, że wraz z nim nieodwracalnie przeminęła stara epoka. Dzisiaj natomiast — właśnie dlatego, że jego postać staje się tak wielka w naszym post-oświeceniu — możemy go słusznie uważać za proroka.

Na jego osobowość wpłynęła relacja z cholerycznie nastawionym i zgorzkniałym z powodu rodzinnych kłopotów ojcem. „Niewątpliwie — stwierdza Perouas, ostatni biograf Ludwika — nigdy nie stał się on człowiekiem całkowicie podobnym do innych. Przeciwno sobie miał swój własny gwałtowny temperament”<sup>42</sup>. Zawsze będzie miał kłopoty z integracją z innymi, a najgłębszym tego powodem był instynktowny radykalizm, z którym reaguje na sulpicjańskie „umiarkowanie”, oraz jego dynamizm misyjny przeciwstawiający go dominującemu wówczas typowi kapłana poświęcającego się wyłącznie kultowi.

Konflikt między pokutnym życiem ukrytym a drogą misyjną znajduje dla niego syntezę w Ukrzyżowanej Mądrości. Po roku 1700, po oświadczeniu mu przez samego papieża, że misje powinny stać się jego Indiami (o wyjeździe do których marzył), całkowicie się im poświęcił. Przyjmuje zewnętrzną technikę tzw. misji bretońskich, a całą dynamikę tej metody koncentruje na odnowieniu obietnic chrzcielnych; nie chodzi tutaj — jak głosi — o jakikolwiek sentyment, ale o prawdziwy podpis „kontraktu przymierza z Bogiem”! Spotykało go jednak mnóstwo przeciwności, a jego życie, pełne ekscentrycznych pokut, przyciągało uwagę i w końcu w wielu diecezjach nałożony został interdykt na jego działalność.

Miał on wyraźne powołanie fundatora; w 1702 roku udało mu się utworzyć Stowarzyszenie Córek Mądrości, które miały „zawsty-

<sup>42</sup> Dz. cyt., w: DIP 5 (1978), 758; por. L. Perouas, *L. M. Grignon de Montfort*, w: DS 9 (1976), 1073-81.

dzieć fałszywą mądrość ludzi światowych, żyjąc wspólnie głupstwem Ewangelii”. Oto oświecony przeciwnik oświecenia! Instytut ten został zatwierdzony już w 1715 roku, podczas gdy równoległy instytut męski w chwili śmierci św. Ludwika był jeszcze w zarodku. Dopiero od 1722 roku zaistnieje wspólnota ojców, którzy utworzą Towarzystwo Maryjne, ekipę swobodnych misjonarzy wędrownych poświęcających się głoszeniu słowa i odnowie ducha chrześcijańskiego.

Za główne dzieło literackie Ludwika de Montfort uważa się dzisiaj *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*<sup>43</sup>. Szczególnego znaczenia nabiera fakt, że w jego czasach rękopis tego dzieła zaginął i został odnaleziony dopiero w 1842 roku! Na zapomnienie skazał je XVIII wiek, wrogo nastawiony do wielkiej ludowej pobożności maryjnej. Święty był tego świadomy i nadał dziełu bardzo solidną podbudowę teologiczną, surowo też osądzał fałszywą pobożność maryjną. Utożsamiał poświęcenie się Maryi (zwane również niewolnictwem miłości) z odnowieniem ślubowi przyrzeczeń chrztu świętego. Wyraźnie objawia się w tym profetyczna świadomość Świętego: w swoim dziele cały rozdział poświęcił „Maryi w ostatecznych czasach Kościoła” i rozwinął Protoewangelię Księgi Rodzaju o zwycięstwie Maryi nad wężem, który „wiedząc, że zostało mu mało czasu (...), aby doprowadzić dusze do zguby (...), wzбудzi jak najszybciej okrutne prześladowania i posłuży się strasznymi podstępami wobec wiernych sług i synów Maryi, których trudniej mu zwyciężyć niż innych”<sup>44</sup>. Wtedy „słudzy ci, niewolnicy i synowie Maryi będą (...) prawdziwymi apostołami czasów ostatecznych, (...) podążając śladami ubóstwa i pokory Jezusa Chrystusa. Gardząc światem, będą z miłością uczyli wąskiej ścieżki Boga w czystej prawdzie według świętej Ewangelii, a nie według praw świata, nie podlegając nikomu i bez oczekiwania na czyjąś aprobatę, nie mając względu na osobę, nie słuchając i nie lękając się żadnego człowieka śmiertelnego niezależnie od tego, jak byłby potężny. Będą mieli w ustach miecz obosieczny słowa Bożego, a na ramionach zboczony krwią sztandar krzyża, krzyż w prawej ręce, koronę w lewej (...), skromność i umartwienie Jezusa w całym zachowaniu”<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Por. *Oeuvres completes de saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, opr. międzynarodowa grupa De Montfort, Paris 1966.

<sup>44</sup> *Opere*, opr. Centro Mariano Montfortano, Roma 1977, 292.

Widzimy tutaj, jak reagował Święty wobec „mądrości”, która starała się zaćmić krzyż. On, który rozsiewał swoje „kalwarie” na pamiątkę prowadzonych misji, a w Nantes ufundował w 1708 roku świeckie Stowarzyszenie Przyjaciół Krzyża, dobrze wiedział, że „od dnia, w którym stało się konieczne, aby Mądrość Wcielona weszła do nieba poprzez krzyż, należy podążać tą samą drogą, aby wejść tam za Nią (...). Prawdziwa Mądrość (...) zamieszkała w krzyżu tak bardzo, że poza nim z pewnością nie znajdziecie jej na tym świecie; tak wcieliła się i zjednoczyła z krzyżem, że słusznie można powiedzieć: Mądrość jest krzyżem i krzyż jest Mądrością”<sup>46</sup>.

I to z powodu mądrości krzyża Montfort poświęca się, jak wszyscy misjonarze, ludziom najuboższym, ludziom z marginesu, którzy niewiele albo nic nie korzystają z „postępu” XVIII wieku czy też z oficjalnego duszpasterstwa katolickiego. Czynił to, nie tylko dostosowując pedagogię misyjną do ich poziomu rozumowania, lecz także, prowokacyjnie, stając się ubogim z ubogimi, nawet w sposobie ubierania się i życia. Jest to intuicja, która niestety pozostaje wyjątkiem, ponieważ niewielu zdawało sobie sprawę, że „masy” proletariatu będą w przyszłości miały głos decydujący, i ten, kto będzie je miał po swojej stronie, będzie mógł tworzyć nowy świat.

#### 4. Instytuty kapłanów misjonarzy

We Włoszech charakterystyczną postacią był misjonarz — „pobożny pracownik” (*pio operaio*) — kapłan diecezjalny zajmujący się wyłącznie misjami dla ludu razem ze współbraćmi, z którymi prowadził wspólne życie. Już na początku XVII wieku w Neapolu za sprawą Karola Caraffy powstało stowarzyszenie o nazwie Pii Opérai. Jego członkowie nie składali ślubów zakonnych, ale prowadzili wspólne, bardzo surowe życie całkowicie wypełnione pracą misyjną. Na początku XVIII wieku stowarzyszenie zostało przeniesione

<sup>45</sup> Tamże, 297n.

<sup>46</sup> *L' amore all' eterna Sapienza*, w: *Opere*, 178n, por. M. Gilbert, *L' exegése spirituelle de Montfort*, NRTh 113 (1982), 678-91; S. de Fiores, *La sapienza della croce nell' itinerario spirituale di S. Luigi de Montfort*, w: *La sapienza della croce oggi*, t.1-2, Torino 1976, 360-371.



także do Rzymu i pod wieloma względami stanowiło przykład i inspirację dla wielu podobnych świeckich instytucji.

O znaczącym wpływie stowarzyszenia świadczy to, że należeli do niego m.in. mons. E. G. Cavalieri (+1726), wuj św. Alfonsa de Liguori i protektor św. Pawła od Krzyża, oraz mons. Tomasz Falcoia (+1743), kierownik duchowy św. Alfonsa. Wspomnijmy także o Ludwiku Sabbatinim (+1724), który przeniósł Instytut do Rzymu (był on misjonarzem, a także autorem bardzo poczytnych dzieł), a także o Antonim Torresie (+1713), który swoją działalność poświęcił rozpowszechnianiu prostej modlitwy myślniej (co doprowadziło go do oskarżenia o kwietyzm — został jednak uniewinniony).

W początkach XVIII wieku powstało wiele pobożnych stowarzyszeń kapłanów misjonarzy; może warto wspomnieć o niektórych z nich.

W Mediolanie Jerzy Maria Martinelli (+1727) dał początek misyjnej gałęzi oblatów św. Ambrożego, stowarzyszeniu świeckich kapłanów, którego pragnął św. Karol Boromeusz już w 1578 roku, aby pomagało mu w potrydenckiej reformie religijnej i duszpasterskiej. Dlatego od 1611 roku nazywali się oni oblatami od św. Karola.

Martinelli żył zawsze jako oblat, czy to nauczając w seminariach (w Aronie zbudował ogromne seminarium św. Karola), czy jako rektor w sanktuariach, czy też prowadząc krótkie misje „wizytacyjne” poprzedzające wizytacje duszpasterskie arcybiskupa. W 1714 roku wpadł mu do głowy pomysł założenia grupy, która poświęciłaby się całkowicie misjom ludowym — tak powstało w Rho istniejące do dzisiaj kolegium, które służyło także jako ośrodek ćwiczeń duchowych dla kleru.

Martinelli, właśnie dlatego że należał do kleru diecezjalnego, poprzez swoje misje pragnął osiągnąć podwójny cel, tj. pomagać w pracy duszpasterskiej powierzonym sobie współbraciom, a także wstrząsnąć nimi i nawrócić ich na życie kapłańskie bardziej godne Ewangelii i nowych czasów „Gorliwość o dusze czuł jeszcze jako kapłan, zanim zaczął być misjonarzem. Mógł więc proponować kapłanom, aby stali się osobami duchowymi, to znaczy aby żyli wiarą i miłością, wcielając je w swoje funkcje kapłańskie poczynając od ofiary z siebie, do której zostali powołani, oraz troszcząc się o wiernych, którzy zostali im powierzeni przez biskupa. Nie jest

konieczne, jego zdaniem, aby kapłan wiązał się z określoną formą życia zakonnego, aby dążyć do chrześcijańskiej doskonałości”<sup>47</sup>.

W Genui działał sługa Boży Dominik Franciszek Olivieri (+1766)<sup>48</sup>, który będąc jeszcze diakonem, wraz z innymi rozpoczął podobne dzieło w 1713 roku. Ponieważ już od poprzedniego stulecia istnieli tzw. misjonarze miejscy pracujący na rzecz miasta, jego towarzysze przyjęli nazwę misjonarzy przedmieść (lub wsi). Olivieri pełnił także funkcję proboszcza w latach 1723-1739. Jego reguła została zatwierdzona przez Benedykta XIV w 1742 roku. Prowadził misje z pomocą zakonników, posyłając liczne grupy w określone rejony, nie obciążając przy tym nigdy ekonomicznie miejscowych proboszczów.

Zapał tego misjonarza był zakrojony na bardzo szeroką skalę. W 1730 roku wspomagał Marię Antonię Solimani<sup>49</sup> w założeniu żeńskiego zgromadzenia zakonnego pustelnic św. Jana Chrzciciela (Romite Battistine), które miały żyć w samotności i pokucie duchowością św. Jana Chrzciciela, patrona Genui. Olivieri i Solimani pragnęli jeszcze bardziej wzmocnić swe duszpasterskie oddziaływanie i tak powstało następne stowarzyszenie kapłanów diecezjalnych, o nazwie Romiti Battistini, przeznaczonych do misji zagranicznych. Już w 1755 roku pierwsi z nich wyjechali do Bułgarii. Maria Solimani zmarła w 1758 roku. Olivieri zdołał jeszcze w 1760 roku założyć stowarzyszenie kapłanów i świeckich przeznaczone do nauczania nawróconych z herezji oraz pomagania tym, którzy pragnęli się nawrócić.

W tej samej epoce w Genui działał także Paweł Hieronim Franzoni (+1778), pochodzący z arystokratycznej rodziny, pełen inicjatywy w swojej pracy na rzecz studentów, czeladników, młodzieży, dla której zakładał szkoły, a także na rzecz kapłanów, dla których zakładał akademie teologiczne. W celu ewangelizowania ubogich

<sup>47</sup> G. Barbieri, „Oss. Rom.” z 12 grudnia 1983, w artykule dotyczącym biografii: *Un prete del Settecento lombardo, padre G. M. Martinelli*, Milano 1982; por. A.-P. Frutaz, *Martinelli G. M.*, w: DS 10 (1978), 711-12; P. Calliari, to samo hasło, w: DIP 5 (1978), 1025; tenże, *Oblati dei santi Ambrogio e Carlo*, w: DIP 6 (1980), 647-650.

<sup>48</sup> F. Repetto, *Olivieri D.F.*, w: DS 11 (1982), 781n; A. Martinez Cuesta, to samo hasło, w: DIP 6 (1980), 714-15; P. Calliari, F. Repetto, *Missionari rurali*, w: DIP 5 (1978), 1466-68; G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, t. II, Milano 1978, 127.

<sup>49</sup> Cassiano da Langasco, *Solimani G.M.B.*, w: BS 11 (1968), 1290n.

założył Zgromadzenie Pracowników Ewangelicznych, zatwierdzone w 1768 roku, a dla młodzieży żeńskiej — zgromadzenie o nazwie Madri Pie Franzoniane z regułą zainspirowaną przez św. Franciszka Salezego, a zatwierdzoną w roku 1764<sup>50</sup>.

Wspomnimy jeszcze krótko o podobnych instytucjach, które powstawały w całej Italii. W Rzymie sługa Boży Franciszek Maria Imperiali od 1738 roku głosił kazania wraz z grupą misjonarzy, która znacznie później (1769) znalazła własną siedzibę, gdzie rozpoczęła znaczące dzieło zamkniętych ćwiczeń duchowych dla dzieci przystępujących do pierwszej komunii świętej<sup>51</sup>. W Kalabrii powstali około 1738 roku misjonarze z Mesoraki<sup>52</sup>, którzy składali śluby zakonne. W diecezji Cosenza w Rende zbierali się misjonarze rekolekcyjni; jeden z nich potem, w 1730 roku, w Teano (Caserta) dał początek misjonarzom Najświętszego Sakramentu<sup>53</sup>. Na Sycylii znany był Ignacy Capizzi (+1793), który głosił kazania na całej wyspie i założył w Bronte kolegium dla młodzieży<sup>54</sup>. W Bolonii Bartłomiej Maria dal Monte (+1778) poświęcił się życiu misyjnemu za przykładem jezuitę Pawła Segneriego juniora i św. Leonarda z Porto Maurizio. Założył w tym celu Pobożne Dzieło Misyjne i napisał kilka broszur<sup>55</sup>.

## 5. Misjonarze XVIII wieku w innych krajach

Badania historyczne z pewnością znacznie poszerzyłyby horyzonty, po których się poruszamy. Na przykład w Prowenzy w roku 1700 zrodziło się zgromadzenie kapłanów świeckich zwane Missionari di Nostra Signora della Santa Guardia. Byli oni tercjarzami zakonu braci mniejszych, którzy zredagowali dla nich regułę; zwalczali jansenizm, prowadzili też misje i ćwiczenia duchowe w miastach i wioskach. Zatwierdzeni przez Benedykta XIV w 1743 roku,

<sup>50</sup> I. Strata, F. Repetto, *Franzoni Paolo Gerolamo*, w: DIP 4 (1977), 585-86; I. Strata, *Madri Pie Franzoniane*, tamże 5 (1978), 820-21; F. Repetto, *Operai euengelici*, tamże 6 (1980), 735-36.

<sup>51</sup> E. Rufini, *Missionari „imperiali”*, w: DIP 5 (1978), 1447-49.

<sup>52</sup> F. Russo, *Missionari de Mesoraca*, tamże 5 (1978), 1429.

<sup>53</sup> Tenze, *Missionarii del Ritiro*, tamże 5 (1978), 1464-65.

<sup>54</sup> S. Mattei, *Capizzi I*, w: BS 3 (1963), 763n.

<sup>55</sup> G. D. Gordini, *Dal Monte B.M.*, tamże 4 (1964), 432.

rozprzestrzenili się znacznie i mieli w swoich szeregach także kilku kardynałów i arcybiskupów<sup>56</sup>.

W Hiszpanii w diecezji Barbastro ksiądz F. Ferrer założył w 1718 roku Zgromadzenie Pracowników Ewangelii, aby podnieść poziom kleru, a w 1728 roku został wezwany do prowadzenia w Madrycie Pracowników Misyjnych Zbawiciela Świata. Wkrótce zaczęli oni pracować w seminariach, gdzie okazali się wprost bezcenni<sup>57</sup>. Także w Hiszpanii działał dominikanin bł. Franciszek de Posadas (jT713). Mieszkał on w pewnego rodzaju domu gościnnym u bram Kordoby i w tamtym rejonie prowadził misje. Zasłynął jako wielki kaznodzieja ludowy. W czasie jego misji charakterystyczne były procesje, które wyruszały o świcie, śpiewając i recytując różaniec. Opublikował dzieło o bardzo solidnych fundamentach teologicznych przeciw Molinosowi i nadużyciom kwietyzmu; dzieło to stanowiło potem inspirację dla innych teologów<sup>58</sup>.

Zakończymy wzmianką o charakterystycznej postaci jezuitę chorwackiego Jerzego Muliha (+1754), który przemierzał Bałkany, ewangelizując w trzech językach w czasie misji połączonych z ćwiczeniami duchowymi i ceremoniami charakterystycznymi dla misji jezuickich. Walczył też z analfabetyzmem, tworząc szkoły i publikując pisma katechetyczne i książeczki do nabożeństwa. Był prawdziwym pionierem (nie zawsze rozumianym) ekumenizmu, ponieważ wygłaszał misje także dla prawosławnych. Cieszył się niezwykłą sławą również z powodu cudów i uzdrowień, których dokonywał<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> G. Rocca, *Missionari di Nostra Signora della Santa Guardia*, w: DIP 5 (1978), 1456.

<sup>57</sup> E Marchisano, *Operai evangelici di Barbastro*, tamże 6 (1980), 734n.

<sup>58</sup> A. Huerga, *De Posadas F*, w: DS (1964), 1051-53.

<sup>59</sup> I. Fućek, *Mulih G.*, tamże 10 (1980), 1855n.

## ROZDZIAŁ 3

# Franciszkanie w awangardzie zakonów XVIII wieku

Mówiąc o niektórych misjonarzach, dotknęliśmy już tematu zakonników XVIII wieku. W rozdziale poprzednim jednak próbowaliśmy przedstawić szkic ogólnej wizji kleru troszczącego się o zbawienie dusz, a dopiero teraz bardziej bezpośrednio zajmiemy się zagadnieniem uczestnictwa zakonników — w pierwszym rzędzie franciszkanów — w wielkiej epopei ewangelizacji ludu, rezerwując sobie oczywiście możliwość rozszerzania tego tematu także w innych rozdziałach. „Wiek XVIII był dla życia zakonnego czasem, kiedy częściowo działają jeszcze w formie prawie nie zmienionej dawne instytucje, a z drugiej strony pojawiają się nowe zakony bardziej odpowiadające wymaganiom czasu, uprzedzając już formy życia zakonnego następnego stulecia”<sup>60</sup>.

Ogólnie rzecz biorąc, rozmiary starych zakonów powiększają się ze szkodą dla ich jakości; prawie wszystkie w tym czasie osiągnęły maksymalną liczbę członków, ale hekatomba, która spadnie na nie podczas rewolucji francuskiej, mówi nam wiele o ich jakości wewnętrznej. Ciężyły na nich problemy podobne do tych, które przeżywał wówczas kler diecezjalny<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, t. II, Milano 1978, 139.

<sup>61</sup> Por. E. Boaga, *Aspetti e problemi degli Ordini e Congregazioni religiose nei secoli XVII e XVIII*, w: *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Napoli 1982, 91-136.

Pośród dawnych zakonów na czoło wydają się wysuwać — poza jezuitami, do których jeszcze powrócimy — franciszkanie, a szczególnie kapucyni, w szeregach których znajdowały się wielkie postacie ewangelizatorów.

## 1. Św. Leonard z Porto Maurizio i jego dzieło

W wielkim zakonie franciszkańskim istniał pewien rodzaj federacji pośród tzw. obserwantów. Na czele jednej z grup, zwanej reformatami, od 1662 roku stanął bł. Bonawentura z Barcelony (zm. 1684). Do tej gałęzi zakonu należał św. Leonard z Porto Maurizio (1676-1751), który mógłby stanowić symbol pracy misyjnej pośród ludu w XVIII wieku.

Jako student w Rzymie zafascynował się powołaniem reformatów, których spotkał w ich pierwszym ośrodku: u św. Bonawetury na Palatynie. Z powodu wątłego zdrowia nie mógł pojechać jako misjonarz do odległych krajów, ale od 1708 roku prawie nieustannie głosił misję. Jemu też zawdzięczamy wpływ, jaki miała franciszkańska reforma wprowadzająca „odosobnienie”. Życie eremickie stało się szczególnie modne w XVIII wieku i kultywowano je z wielkim umiłowaniem samotności. Słynny stał się erem Sw. Maryi od Spotkania koło Florencji, który Leonard założył w 1716 roku i w którym bardzo lubił przebywać, aby „móc w całkowitym oddaleniu od świata oddawać się czystej kontemplacji, aby po napełnieniu się żarliwością powrócić i troszczyć się gorliwie o zbawienie bliźnich”<sup>62</sup>.

Do 1730 roku mieszkał w Toskanii, a potem w Rzymie, gdzie zmarł. W ciągu 44 lat przeprowadził 343 misje, nie licząc innych form przepowiadania. Owoce były niezwykle — całe miasta się nawracały. „Frekwencja na jego kazaniach przekraczała często wszelkie oczekiwania, a czasami, jak np. w Imprunecie (Toskania) i w Genui, sięgała około stu tysięcy osób!”<sup>63</sup>. Swoją metodę określał jako pośrednią pomiędzy metodą jezuitów i misjonarzy św. Wincentego.

<sup>62</sup> Cyt. w: S. Gori, *Leonardo da Porto Maurizio*, w: BS (1965), 1209.

<sup>63</sup> Tamże, 1213.

Odrzucał zarówno zbytnią zwięzłość, jak i przesadną długość kazań. Jeżeli lubił patos i wzniosłe, teatralne gesty z krzyżami, koronami cierniowymi i dyscypliną, to robił także miejsce na refleksję i modlitwę. Jednak wszelkie opory słuchaczy przełamywało przede wszystkim promieniowanie jego osobowości. „Misja, którą, jak sam mawiał, głosił najpierw dla samego siebie w swoim konwencie, była decydującym elementem tego, co potem przekazywał ludowi. Pragnął żyć Chrystusem, zanim zaczynał Go głosić. «Moim powołaniem jest misja ciągłego darowania się Bogu i samotność w nieustannym oddawaniu się Bogu»”<sup>64</sup>.

Mówił o konkretnych, praktycznych elementach życia chrześcijańskiego i o celu ostatecznym; pośród tematów dotyczących moralności nie zapominał o przestrzeganiu przed nadmiernym wykorzystywaniem pracowników i przed podstępami masonów. Czasami prowadził misje w większym skupieniu, przypominające ćwiczenia duchowe dla ludu; ćwiczeń duchowych udzielał także węższym grupom, w tym arystokratom. Pośród środków rozwijających owoce misji podawał codzienną modlitwę, pobożność maryjną, adorację eucharystyczną (w tym celu zakładał konfraternie), nauczanie religii (wydrukował bardzo liczne publikacje) i częstą spowiedź świętą.

Jednak sercem jego metody misyjnej była niewątpliwie pobożność pasyjna, wyrażona szczególnie w pobożnym odprawianiu drogi krzyżowej, której apostołem został słusznie nazwany. Po dwudziestu dwóch latach zmagania uzyskał pozwolenie na umieszczanie stacji drogi krzyżowej także w kościołach niefranciszkańskich i sam zbudował ich ponad 572, z których najśłynniejsza została umieszczona w Koloseum jako pamiątka roku jubileuszowego 1750. Święty uważał drogę krzyżową za „broń przeciw piekłu”<sup>65</sup>, misję nieustanną i schody do raju<sup>66</sup>. To jemu zawdzięczamy fakt, że stała się ona jedną z najpopularniejszych form pobożności ludowej. Wprowadził także zwyczaj przypominania o godzinie śmierci Pana biciem dzwonów w każdy piątek o piętnastej.

<sup>64</sup> C. Pohlmann, to samo hasło, w: DS 9 (1976), 648.

<sup>65</sup> *Sommario*, p. 581.

<sup>66</sup> Tamże.

P. S. Gori, pisząc o misterium krzyża w apostołacie św. Leonarda z Porto Maurizio<sup>67</sup>, przytacza obficie argumenty, którymi Święty uzasadniał konieczność przepowiadania pasyjnego; proponował je nawet dwa razy dziennie w niektóre dni misji. Gori ukazuje także, jak dla św. Leonarda męka Pańska stanowiła wyraźnie potwierdzenie wszystkich tematów poruszanych podczas misji — przedstawiał ją zawsze jako przejaw przeogromnej miłości, która w każdej sytuacji czyni Jezusa Ukrzyżowanego zwycięzcą. Stąd wypływała zachęta do odwzajemniania tej miłości na wiele różnych sposobów. Autor wspomina o 25 praktykach wymienianych w 236 pismach Świętego!

W 1737 roku opublikowane zostało dzieło św. Leonarda pt. *Il tesoro nascosto (Ukryty skarb)*, traktat pouczający o różnych sposobach właściwego uczestniczenia we Mszy św. Według autora najdoskonalej czynią ci, którzy „nie posługują się książeczkami ani niczego nie czytają podczas Najświętszej Ofiary, ale skupiają wzrok duszy, ożywionej wiarą, na Jezusie Ukrzyżowanym i oparci o drzewo krzyża, zbierają owoce słodkiej kontemplacji, spędzając cały ten czas w pobożnym wewnętrznym skupieniu, zatrzymując się w myślach na rozważaniu tych świętych tajemnic męki Jezusa, które są nie tylko przedstawiane, ale mistycznie uobecniane w świętej ofierze”<sup>68</sup>.

Radość krzyża łączy się u niego z Bożą miłością. Pomimo pewnej surowości św. Leonard nie ma w sobie niczego z rygoryzmu jansenistów, który stanowczo zwalczał, rozumiejąc, że „wkraadał się on [do Kościoła] niepostrzeżenie jak wąż ukryty w trawie, będąc całkowitym przeciwieństwem ekspansywnej spontaniczności ducha franciszkańskiego”<sup>69</sup>. Jedną z jego maksym było: „Cierpienie z miłości do Boga jest o wiele cenniejsze niż działanie dla Boga, i dlatego niech żyje święty krzyż! Grosz cierpienia jest cenniejszy niż sto skudów dzieł. Raj w niebie polega na radowaniu się, raj na ziemi polega na cierpieniu”<sup>70</sup>. Komentując słynne maksymy Teresy z Avili i Marii Magdaleny de Pazzi: „Cierpieć albo umrzeć”, „Cierpieć

<sup>67</sup> S. Gori, *Il misero della croce nell'apostolato di S. Leonardo da Porto Maurizio*, w: *La sapienza della croce oggi*, t. II, Torino 1976, 277-291.

<sup>68</sup> Cyt. w: M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, t. III, Roma 1979, 14n.

<sup>69</sup> Cyt. w: E. Pacho, *Storia della spiritualità moderna*, Roma 1984, 251.

<sup>70</sup> Guasti, *Vita di S. Leonardo da Porto Maurizio*, dodatek 1, opr. S. Gori, Prato (1976), 128.



i nie umierać!”, proponował inną, bardziej pożyteczną, która mówiła: „Cierpieć i kochać!”<sup>71</sup>. Duchowość tego świętego zasługuje na głębsze poznanie. „Napisano o nim wiele; generalnie pierwsi biografowie podkreślali jego rygoryzm, nie tylko osobisty, ale także adresowany do bliźnich. Dzisiaj biografowie starają się raczej uwidocznić jego humanizm i łagodność, która rzeczywiście pojawia się bardzo często w jego kazaniach, a szczególnie w listach; można ją też wyraźnie dostrzec w dokumentach procesu beatyfikacyjnego”<sup>72</sup>.

## 2. Inne wybitne postacie reformatów

W tej samej rodzinie reformatów znajdujemy osobowości bardziej kontemplacyjne. Błogosławiony Tomasz z Cori (+1729) wyróżnił się w ramach reformy św. Bonawentury jako inicjator rekolekcji w Bellegrze (Rzym) w 1706 roku. Konstytucje napisane przez niego dla tych rekolekcji zostały przez kapitułę generalną franciszkanów w 1756 roku rozszerzone na wszystkie rekolekcje zakonu. Bł. Tomasz był nie tylko cenionym kaznodzieją w rejonie Subiaco, ale przede wszystkim kierownikiem duchowym i pocieszycielem chorych. Miewał wizje Dzieciątka Jezus w Eucharystii, ale cierpiał także z powodu długich okresów pełnych pokus i oschłości i przez 40 lat dręczyła go rana na nodze. Jego sposób życia obserwacją był bardzo rygorystyczny: całe godziny modlitwy i psalmodii, trzy długie okresy postu w roku, nieustanne milczenie. W Bellegrze pojawili się autentyczni święci, jak Teofil z Corte i Filip z Velletri (+1754)<sup>73</sup>. Św. Teofil z Corte (+1740) został zdobyty dla Zakonu przez bł. Tomasza, gdy rozpoczynał pracę jako profesor franciszkański. Zamieszkiwał w Bellegrze, a także w Palombara Sabina, w jednej z pustelni założonych przez bł. Tomasza, pełniąc tam także funkcje gwardiana i ewangelizując okoliczne miejscowości jako doskonały misjonarz. Zostało mu powierzone zadanie założenia pustelni w Zuani w jego rodzinnej Korsyce w 1730 roku oraz w Fececchio koło Flo-

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> R. Sbardella, *Leonardo da Porta Maurizio*, w: DIP 5 (1978), 592.

<sup>73</sup> S. Gori, *Tommaso da Cori*, w: BS 12 (1969), 573-576.

rencji w 1736 roku. Sławę jego świętości powiększały liczne cuda, które miały miejsce po jego śmierci<sup>74</sup>.

Błogosławiony Leopold z Gaiche (+1815) nie należał do rodziny reformatów, ale dorównywał św. Leonardowi zarówno w przepowiadaniu misyjnym, na użytek którego przystosował nową metodę, jak również w zakładaniu „pustelni” dla kaznodziejów z Prowincji Umbria, której był przez pewien czas prowincjałem. Od 1757 roku przez prawie pół wieku wygłosił 330 misji i wiele setek innych serii kazań; zainstalował 73 drogi krzyżowe i niezliczone krzyże pamiątkowe. W czasie misji posługiwał się tzw. „animatorami”, którzy mieli za zadanie poruszyć zatwardziały słuchaczy i podczas nauk dla mężczyzn po kazaniu gwałtownie się biczowali.

Inny odłam franciszkański — bardzo surowy (alkantaryści) — to owoc reformy św. Piotra z Alcantary, która w drugiej połowie XVII wieku dotarła także do Neapolu. Kładziono tam duży nacisk na samotność, która zafascynowała św. Józefa Jana od Krzyża (+1734). Po swoich święceniach kapłańskich szukał on dla siebie samotni bardziej odosobnionej niż pustelnia w Piedimonte d’Alife. Przez piętnaście lat pełnił funkcję mistrza nowicjatu, a potem pierwszego włoskiego prowincjała tego odłamu franciszkanów. Pozostawiwszy potem urzędy wewnątrz Zgromadzenia, został kierownikiem duchowym dziesiątek klasztorów, był też przyjacielem świętych Franciszka de Geronimo i Alfonsa de Liguori. Bardzo znany ze względu na swój apostołat wśród najuboższych, cieszył się wielką sławą świętego, której przysporzyły mu jego charyzmaty: wizje, prorocтва, przenikanie serc ludzkich. Prawdopodobnie zainspirował św. Leonarda do napisania reguł jego „samotni”. Jego droga duchowa była prosta: „Kto dobrze się modli, ten dobrze się też umartwia, a kto się dobrze umartwia, powinien dojść do czystości serca, skąd już łatwy jest dostęp do kontemplacji”<sup>75</sup>.

Do odłamu alkantarystów należeli także Franciszek od św. Antoniego (+1764), kwestujący laik, który przez czterdzieści lat budował lud Neapolu swoją świętością i był świadkiem ekstazy św. Józefa

<sup>74</sup> N. del Re, *S. Teofilo da Corte*, tamże, 343-345.

<sup>75</sup> Cyt. w: Petrocchi, dz. cyt., 12n; por. P. Peano, *J. Joseph de la Croix*, w: DS 8 (1974), 835-37; D. Ambrasi, *Giovanni Giuseppe della Croce*, w: BS 6 (1965), 1009-12.

Jana od Krzyża<sup>76</sup>, oraz błogosławiony Egidiusz Maria od św. Józefa, który wstąpił do zakonu w 1754 roku i przez ponad pięćdziesiąt lat pracował tam jako kucharz, furtian, a także kwestarz. Jego obecność była bardzo upragniona przy łożu chorych i umierających; lud czcił go z powodu licznych cudów, których dokonywał, posługując się relikwiami św. Paschalisa Baylona. Zmarł w 1812 roku i został beatyfikowany w 1888 roku<sup>77</sup>.

### 3. Misje najpokorniejszych: święci bracia kapucyjni

Skromne informacje umieszczone poniżej nie powinny wydawać się tylko czysto formalną wzmianką. Istnieje bowiem ukryta logika we franciszkańskiej nadrzędności krzyża, która sięga korzeni zakonu, logika, według której także ktoś, kto nie jest kapłanem i nie głosi formalnych kazań, może prawdziwie ewangelizować. Ta prawda jest swego rodzaju policzkiem wymierzonym w dumną i frywolną mentalność wieku oświecenia i z pewnością relatywizuje jego chwilową przewagę. Zajrzymy chętnie do tej niezwyklej galerii postaci, która szczególnie u kapucynów jest prawdziwie godna podziwu.

20 czerwca 1982 roku Jan Paweł II kanonizował św. Kryspina z Viterbo (+1750). Jego biografia jest bardzo krótka. Wstępując do zakonu, był szewcem, pomimo słabego zdrowia pracował także jako kucharz, infirmiarz, ogrodnik, a przede wszystkim przez ponad 40 lat kwestował w Orvieto. Był człowiekiem o dobrodusznym charakterze, pisał i recytował wiersze. Wszystko, nawet poezje Tassa, stanowiło dla niego sposób przyciągania spotkanych osób do Boga. Zdawał sobie sprawę z mentalności czasów, w których żył: „Nasze pokuty i cylicja są odrażające i niezrozumiałe dla świeckich, którzy się na nie irytują”<sup>78</sup>.

Św. Kryspin prowadził niezmiernie aktywną działalność charytatywną i religijną, odważnie walczył o pokój i sprawiedliwość oraz bronił słusznej płacy robotników. Zachowało się ponad pięćset jego

<sup>76</sup> Mastrobuoni, *Francesco di S. Antonio*, tamże 5 (1964), 1185.

<sup>77</sup> Mariano da Altari, *Egidio Maria di S. Giuseppe*, tamże 4 (1964), 966n.

<sup>78</sup> Bonaventura d'Arenzano, *S. Crispino da Viterbo*, w: BS 4 (1964), 312.

listów, pełnych radosnej i surowej mądrości. „«Staraj się trwać pełen radości w Panu». Ta myśl wraca nieustannie w listach brata z Viterbo: chrześcijanin zawsze jest pełen radości ducha z powodu chwalebnej wieczności, która go czeka”<sup>79</sup>.

Jego mądrość przez długi czas pozostawała wryta w sercu każdego, kto go spotykał, ponieważ potrafił przekazywać ją po mistrzowsku. „Świętych przestróg udzielał ze słodyczą i uprzejmością, przyjmując często żartobliwy ton”<sup>80</sup>. Zwykł być mówić, że krzyż zakonników „był ze słomy w porównaniu z krzyżem ludzi świeckich, które z kolei mimo że są żelazne, to jednak nie są w żaden sposób porównywalne z krzyżem niesionym przez Chrystusa”<sup>81</sup>. „Czyńmy wszystko, działając z miłości Bożej! Ja nie podniósłbym nawet słomki, jeżeli nie byłoby to na chwałę Bożą; gdyby było inaczej, stałbym się męczennikiem demona!”<sup>82</sup>

Innym świętym bratem był św. Ignacy z Láconi (+1781), który całe swoje życie przeżył na Sardynii. Został zakonnikiem, aby wypełnić ślub złożony podczas poważnej choroby. Dożył do osiemdziesiątki, a przez ostatnie czterdzieści lat życia nieustannie kwestował w Cagliari. Posiadamy dość szczególne świadectwo protestanckiego pastora i kapelana oddziału wojska niemieckiego służącego królowi Sardynii: „Każdego dnia widzimy na przedmieściach proszącego o jałmużnę żywego świętego — brata kapucyna, który wieloma cudami zdobył sobie cześć swoich ziomeków”. Ostatnie dwa lata przeżył, będąc niewidomy, oddając się kontemplacji i w doskonały sposób przestrzegając reguły<sup>83</sup>.

Na widok takiej prostoty i wielkości ogarnia zadziwienie. Innym jej przykładem jest błogosławiony Feliks z Nikozji (+1787), który uświęcał swoje sycylijskie miasto: przez dziesięć lat prosił usilnie o przyjęcie go do zakonu jako brata; po wstąpieniu pełnił w zakonie wszelkie podrzędne funkcje, ale przede wszystkim chodził po kweście. Był hojny w dawaniu dobrych rad, ofiarowywaniu chleba i w czynieniu cudów dla ludu; przeżywał szczególne próby i wiel-

<sup>79</sup> Cyt. w: „Oss. Rom.” z 19 czerwca 1982.

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> Tamże.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> N. del Re, *Ignazio da Láconi*, w: BS 7 (1966), 672-74.

kie upokorzenia, które zadawał mu jego gwardian, sądząc, że powinien w ten sposób troszczyć się o jego pokorę. Wielką część nocy przeznaczwał na adorację Eucharystii<sup>84</sup>. Sycylijczykiem był także Andrzej z Burgio (+1772), pochodzący z diecezji Agrygent. Pochodził z wioski i dopiero w wieku trzydziestu pięciu lat mógł wstąpić do zakonu, ale już wcześniej prowadził życie pokutnicze. W latach 1746-1763 posłano go na misje do Kongo i Angoli. Po powrocie, spowodowanym chorobą, był bardzo poszukiwany przez osoby z różnych środowisk, a szczególnie przez drogich mu ubogich, jako doskonały przewodnik duchowy<sup>85</sup>.

Z Bawarii przywędrował do Rzymu w poszukiwaniu pracy Jerzy z Augsburga (+1762), który w wieku 26 lat został kapucynem w pobliżu Viterbo. Pracował jako kucharz, infirmiarz (przez piętnaście lat przy bardzo trudnym w obejściu chorym) i przez ostatnie siedem lat kwestował. Cieszył się nadzwyczajnymi darami Bożymi, tak że największe osobistości z Rzymu udawały się do niego po radę<sup>86</sup>. Z diecezji Fidenza pochodził Wawrzyniec z Zibello (+1781), który przez ponad 60 lat pełnił funkcję zakrystiana w konwencie w Guastalli. Był ogromnie poszukiwany także w okolicznych miastach, szczególnie z powodu skutków, które przypisywano jego błogoślawieństwu; już za życia nazywano go świętym<sup>87</sup>.

#### 4. Kapucyni na misjach ludowych

Bardzo wielu kapucynów poświęcało się misjom wśród ludu. Na przykład Felicjan z Sewilli (+1722) przez czterdzieści lat ewangelizował Hiszpanię, rozpowszechniając swoje nauczanie za pomocą cenionych publikacji. W 1716 roku wydał *Luz apostolica, que demuestra la excelencia e importancia del altísimo y divinísimo ejercicio de la santa misión y de el methodo como esta se ha de practicar con especial fructo*. Także w swoim testamencie polecał biskupom i proboszczom prowadze-

<sup>84</sup> Mariano da Altari, *Felice di Nicosia*, tamże 5 (1964), 548n.

<sup>85</sup> Bonaventura d'Arenzano, *Andrea da Burgio*, tamże 1 (1961), 1125.

<sup>86</sup> R. Toso d'Arenzano, *Giorgio da Augusta*, tamże 6 (1965), 534.

<sup>87</sup> Bernardino da Siena, *Lorenzo da Zibello*, tamże 7 (1966), 148.

nie misji<sup>88</sup>. We Francji Albert z Paryża (+1727) opublikował w 1702 roku bardzo dla nas cenny *Podręcznik misyjny*, zawierający mnóstwo szczegółów dotyczących sposobu prowadzenia misji przez kapucynów w XVII wieku i stosowany także w późniejszym czasie. Jeszcze bardziej poruszająca jest działalność gorliwego misjonarza kapucyna w irlandzkim Ulsterze podczas rozwijających się prześladowań. Jan Chrzyciel Dowdal spędził czterdzieści lat, umacniając katolików i zdobywając dla wiary także licznych protestantów. Został aresztowany i zmarł w więzieniu londyńskim w 1710 roku. Oczekujemy beatyfikacji tego męczennika.

Najznakomitszym spośród misjonarzy był błogosławiony Diego z Kadyksu (+1801), który już jako młody kaznodzieja czuł się przez Boga zachęcany do najbardziej heroicznej gorliwości. Nie ograniczał się więc do walki o bardziej doskonałą moralność, ale z zapalem, przy pomocy słowa i pióra, występował przeciw encyklopedystom i zwolennikom Woltera, którzy przenikali do Hiszpanii, przeciw antykościelnej polityce królewskich ministrów, a w końcu przeciw rewolucjonistom francuskim. Wyszedł ze swojej rodzinnej Andaluzji, i nie było w Hiszpanii miejsca, gdzie nie dotarłyby jego misje. Przemawiał często całymi godzinami na placach do tłumów liczących czasem 50 000 osób, przekonując także niewierzących. Menendez Pelayo nazywa go największym mówcą ludowym w Hiszpanii XVIII wieku. Jego przemówienia w formie drukowanego tekstu nie oddają jego oratorskiego charyzmatu, natomiast znakomite są listy dotyczące kierownictwa duchowego. Pisząc do swojego kierownika duchowego, ojca z zakonu minimitów, Diego odkrywa naiwność i kruchość, które ukrywały się pod jego — czysto nadprzyrodzoną — śmiałością. Wobec swoich penitentów był serdeczny i pełen cierpliwości, potrafił skutecznie ożywiać ich duchowy zapal. Jego dzieła zostały opublikowane w 1786 roku, w pięciu tomach.

We Włoszech osiemnastego wieku działali liczni święci misjonarze ludowi. Przypomnijmy najśłynniejszych z nich. Błogosławiony Angeloz Acri (+1739) ewangelizował wioski południowych Włoch i jeszcze za życia zasłynął jako cudotwórca. Na pamiątkę swoich misji stawiał kalwarie z trzema krzyżami. Jedno z jego dzieł pasyj-

<sup>88</sup> Adolfo de la M. di Dio, *Felidene de Seuille*, w: DS 5 (1964), 125.

nych zostało wielokrotnie wydane<sup>89</sup>. Zdarzało mu się wygłaszać nawet dziesięć kazań w ciągu dnia!<sup>90</sup>

Środkowe Włochy stanowiły pole pracy Karola z Motrone (+1763), który przez około czterdzieści lat wygłosił 416 misji ludowych, nie licząc, także bardzo licznych, ćwiczeń dla zakonnic. Stosował metodę wzorowaną na metodzie św. Leonarda, stawiając na pierwszym miejscu najbiedniejsze wioski, i w pionierskim poczuciu sprawiedliwości społecznej domagał się pomocy dla potrzebujących. Chociaż w swoim przepowiadaniu stosował jeszcze elementy barokowe, był świadomy nowych czasów; tam gdzie to było możliwe, zakładał stowarzyszenia kapłanów zajmujących się nieustanną katechezą<sup>91</sup>.

Gesualdo z Reggio (+1803) przez pół wieku był kaznodzieją rozchwytywanym przez wszystkich biskupów Kalabrii i Sycylii. Cieszył się nadzwyczajnymi darami: były nimi szczególnie częste i udokumentowane ekstazy. Cechowała go wielka pokora — napisał wiele wartościowych dzieł, ale nigdy nie oddał ich do druku. Pełniąc funkcję prowincjała, odnowił i ożywił prowincję po rewolucyjnej zawierusze<sup>92</sup>. Także Franciszek z Lagonegro (+1804) podtrzymywał w wierze zakonników i lud podczas okupacji francuskiej, pracował też jako spowiednik i kaznodzieja. Sława jego świętości związana była przede wszystkim z dziełami miłosierdzia wobec ubogich, których wspomagał w pełnym nędzy Neapolu Burbonów, pozbawiając się nawet najkonieczniejszych rzeczy. W Piemontcie natomiast działał błogosławiony Ignacy z Santhià (+1770). Nie był on misjonarzem, ale bardzo poszukiwanym przez osoby każdego stanu spowiednikiem, przez czternaście lat mistrzem nowicjatu, katechetą i przewodnikiem w ćwiczeniach duchowych; jego dzieła zostały opublikowane w 1912 roku<sup>93</sup>.

Wybitną osobowością był także Bonawentura Barberini z Ferrary (+1743) wyróżniający się wysoką kulturą, darem zarządzania i świętością życia. Innocenty XIII mianował go kaznodzieją aposto-

<sup>89</sup> Bonaventura d'Arenzano, *Angelo da Acri*, w: BS 1 (1961), 1234.

<sup>90</sup> Por. G. Penco, dz. cyt., 129; 175, nr 271.

<sup>91</sup> Mariano da Altari, *Carlo da Motrone*, w: BS 3 (1963), 799n; por. G. Penco, dz. cyt., 128.

<sup>92</sup> F. Russo, *Gesualdo da Reggio* C., w: BS 6 (1965), 307n; M. Petrocchi, dz. cyt., 12.

<sup>93</sup> Bernardino da Siena, *Ignazio da Santhid*, w: BS 7 (1966), 706n.

skim. Urząd ten pełnił przez dwadzieścia lat z takim powodzeniem, że od tego czasu funkcja ta została przydzielona jego zakonowi. Pełnił też posługę przełożonego generalnego, a w 1740 roku Benedykt XIV wysłał go jako arcybiskupa do Ferrary, gdzie w ciągu kilku lat działalności zapoczątkował wizytację duszpasterską i przygotowania do synodu diecezjalnego. Umiał wprowadzać styl „ewangeliczny”, głosząc słowo Boże także w regionach, gdzie przepowiadanie prawie nie istniało<sup>94</sup>.

## 5. Rodziny franciszkańskie na pierwszej linii

Rozkwit świętości jest znaczącą oznaką żywotności rodziny franciszkańskiej właśnie w tym stuleciu, tak przeciwnym ewangelicznemu radykalizmowi. Niektórzy nawet uważają, że reakcja ta mogła wydawać się przesadna, że zbyt kładziono nacisk na samotność i obserwację. „Trzeba przyznać, że pustelnie XVIII wieku nie stanowią formy pełnego miłości oderwania się, które charakteryzowało franciszkańskie korzenie. Brakuje podstawowego elementu — niezależnego działania. Nie wybiera się już w sposób dowolny miejsca i czasu jak św. Franciszek. Zauważyć można nawet pewną ciasnotę, przykładanie zbyt dużej wagi do surowości, do pobożności opartej na ćwiczeniach, na bardzo precyzyjnych i łatwych do kontrolowania schematach (...). Ale nawet jeżeli odegrały tutaj pewną negatywną rolę wpływy zewnętrzne związane ze stylem epoki, należałoby doceniać i rozumieć tę orientację duchową jako wyrażającą ideę ekspiacji. Zachęca ona najgorliwszych do poszukiwania radykalnej surowości życia w epoce, w której wielu oddaje się bez umiaru przyjemnościom”<sup>95</sup>. Znajdujemy też oznaki takiej postawy tam, gdzie nie istniała zinstytucjonalizowana reforma. Piotr Dominik z Orvieto (+1738) w czasie głoszenia misji tak się umartwiał, że nawet św. Leonard wzywał go do umiaru, aby „zbyt szybko nie zakończył życia”. Krążył po okolicy, zapraszając ludzi do kościoła, gdzie zanim rozpoczął kazanie, długo się biczował; potem godzinami sie-

<sup>94</sup> Bonaventura d’Arenzano, *Bonaventura da Ferrara*, tamże 3 (1963), 286n.

<sup>95</sup> L. Hardick, *Spiritualité franciscaine: XVIII-XX siècle*, w: DS 5 (1964), 1393.



dział w konfesjonale. Wieczorem ponownie przepowiadał, potem biczował się w kościele, potem znowu wędrował po okolicy wraz pobożniejszymi uczestnikami rekolekcji, aby zachęcić opieszłych odgłosem dyscypliny<sup>96</sup>.

Inni franciszkanie wydają się kierować ku kontemplacji i skupieniu. Św. Pacyfik od św. Seweryna (+1721) musiał zrezygnować z przepowiadania z powodu słabego zdrowia, postępującej głuchoty i ślepoty. Modlił się i starał się być pożyteczny, kwestując w swoim mieście<sup>97</sup>. Piotr z Bagnaia (+1742) po długich latach nauczania i sprawowania funkcji prowincjała poświęcił się życiu kontemplacyjnemu, które prowadził jeszcze, mając 83 lata<sup>98</sup>. Podobnie pochodzący z Bośni Szymon Filippović (+1802) był przez długie lata proboszczem w swojej ojczyźnie w miejscowości, gdzie żyli wspólnie muzułmanie i prawosławni wraz z katolikami; wszystkich ewangelizował i za wszystkich pokutował wielkim cierpieniem, a wreszcie postanowił poświęcić się wyłącznie kontemplacji i udał się do Włoch, gdzie przez dwadzieścia lat umartwiał się, rozważając mękę Pańską i modląc się za zmarłych<sup>99</sup>. Ludwik od Najświętszego Krzyża (+1803), działający w Królestwie Neapolu<sup>100</sup>, i Generoso z Premosello (+1804) także byli ludźmi obdarowanymi wieloma talentami w dziedzinie nauki i zarządzania, lecz zdecydowali się ulec pociągającemu ich życiu pokutniczemu w samotności<sup>101</sup>.

W tym kontekście można bez trudu zrozumieć, dlaczego bracia zakonni byli obdarzeni pewnego rodzaju przywilejem prawie instynktownego powracania do korzeni monastycyzmu. Wspomnijmy o niektórych z nich, także franciszkanach: np. o Sebastianie Sillero (+1734), przez czterdzieści lat chodzącym po kweście, Hiszpanie z Kordoby, który przepowiedział m.in. dzień swojej śmierci<sup>102</sup>; o Ugolinie z Sommarivy (+1772), który odczytał swoje powołanie podczas misji parafialnej i został tercjarzem, a potem bratem zakonnym w Saluzzo i w pustelni opodal Buski, w pokorze i z radością

<sup>96</sup> L. di Stolfi, *Pietro Domenico da Oruieto*, w: BS 10 (1968), 826.

<sup>97</sup> G. Turchi, *Pacifico da S. Seuerino*, tamże, 7nn

<sup>98</sup> L. di Stolfi, *Pietro do Bagnaia*, tamże, 671.

<sup>99</sup> E. Frascadore, *Pbilippovic Simone*, tamże, 536.

<sup>100</sup> S. Mastrobuoni, *Luigi del SS. Crocifisso*, tamże 8 (1966), 319n.

<sup>101</sup> A. Cairolì, *Generoso da Premoscello*, tamże 6 (1965), 111-113.

<sup>102</sup> E. Frascadore, *Sillero Sebastiano*, tamże 11 (1968), 1058.

spełniając tam wszelkie obowiązki i posługi<sup>103</sup>; o Michelangelo od św. Franciszka (+1800), który jako brat zakonny kontynuował w konwencie swoją poprzednią pracę tkacza, a w Neapolu, gdzie mieszkał, cieszył się wielką sławą świętości, tak że rodzina królewska zechciała uczynić go ojcem chrzestnym jednego z książąt<sup>104</sup>. Możemy też do szeregu owych zakonników-braci dołączyć człowieka świeckiego — Alfonsa Antoniego Bermejo (+1758), który nie mogąc wstąpić do zakonu (może także z powodu swojej mistycznej oryginalności), jako tercjarz franciszkański ufundował opodal swojego rodzinnego Valladolidu dwie pobożne sodalicje i — z własnych funduszy — szpital dla ubogich<sup>105</sup>.

Także pośród braci mniejszych konwentualnych było w XVIII wieku niemało świętych: należał do nich św. Franciszek Antoni Fasani (+1742), pochodzący z Pugli nauczyciel teologii, a także autor dziełek zrozumiałych dla wszystkich i stanowiących pomoc dla misjonarzy. Przebywając w Lucerze, stał się wielkim przyjacielem więźniów, towarzyszył także skazanym na śmierć<sup>106</sup>. Błogosławiony Bonawentura z Potenzy (+1771) był wielkim formatorem młodych zakonników i kierownikiem duchowym wielu klasztorów. Prowadził bogate życie mistyczne obfitujące w nadzwyczajne doświadczenia<sup>107</sup>. W Polsce franciszkaninem został dowódca wojskowy Rafał Chyliński (+1741), zakonnik zajmujący się pracą apostołską w okolicach Krakowa.

Rodziny franciszkańskie XVIII wieku były świadome skarbu, jakim był ich charyzmat; dlatego właśnie wtedy, zanim jeszcze zawierucha rewolucji napoleońskiej i dziewiętnastowieczne wojny rozproszyły większość zbiorów archiwalnych, nasiliły się badania historyczne dotyczące źródeł powstania zakonu i zostały opublikowane liczne dzieła hagiograficzne i bibliograficzne związane z nim. „Jest z pewnością niemałą zasługą zakonu w XVIII wieku, że ocalił i zebrał najważniejsze świadectwa dotyczące swojej duchowości”<sup>108</sup>.

<sup>103</sup> Tenze, *Ugolino da Sommariva*, tamże 12 (1969), 787.

<sup>104</sup> S. Mastrobuoni, *Michelangelo di S. Francesco*, tamże 9 (1967), 409n.

<sup>105</sup> P. Altabella Gracia, *Bermejo Alonso Antonio*, tamże 2 (1962), 1286.

<sup>106</sup> G. Stano, *Fasani Francesco Antonio*, tamże 5 (1964), 468-470. Fasani został kanonizowany przez Jana Pawła II 13 kwietnia 1986 roku.

<sup>107</sup> G. Odoardi, *Bonaventura da Potenza*, tamże 3 (1963), 300n.

<sup>108</sup> L. Hardick, art. cyt., 1934.

## 6. Franciszkanie w Nowym Świecie

Podczas gdy w Europie „stary świat” trzeszczy pod *ancien régime* em, nie bardzo się pamięta, że właśnie w XVIII wieku na kontynencie amerykańskim pojawia się „nowy świat”, chociaż może dokonuje się to w sposób dość nieśmiały. Wywalczenie niepodległości Stanów Zjednoczonych poprzedziło rewolucję francuską (i w jakimś sensie jest jej pierwowzorem, chociaż o odmiennych założeniach ideologicznych), a paradoks chciał, że na Haiti niezależność miała uzyskać, jeszcze przed XVIII wiekiem, republika składająca się z byłych niewolników murzyńskich.

W chrześcijaństwie duchowość misji zagranicznych znajduje się w sercu sercu pobożności ludowej, która kontrastuje z typowym dla XVIII wieku stylem duchowości „uprzywilejowanych”. Misje są wielką przygodą i dramatem, do którego jeszcze powrócimy, ponieważ uczestniczyły w nim wszystkie zakony. Franciszkanie obecni byli prawie wszędzie: na południu w krajach prawosławnych i podległych muzułmanom, w Afryce uczestnicząc w przedsięwzięciach, które często kończyły się niepowodzeniem, a nawet w Chinach i Oceanii<sup>109</sup>. Ponieważ niemożliwe byłoby wyczerpujące rozwinięcie tego tematu, wybierzemy dwóch przedstawicieli, których życie wydaje się znaczące pod wieloma aspektami.

Antoni Margil od Jezusa (+1726) był Hiszpanem pochodzącym z Walencji. Zaraz po święceniach kapłańskich, w zakonie franciszkanów obserwantów, przez kilka lat głosił kazania w swojej ojczyźnie, a od 1683 roku aż do śmierci pracował jako misjonarz w Ameryce Środkowej. Jest ściśle związany z historią tamtejszego Kościoła. Prawie całą Amerykę Środkową przemierzył piechotą — od Queretaro w Meksyku na południe (do 1707 roku) po Gwatemalę, Salvador, Honduras, Nikaragę, aż do granic Kostaryki i Panamy. Propagowaną przez niego formą modlitwy była droga krzyżowa, którą sam odprawiał ze sznurem na szyi i w koronie cierniowej na głowie; zbudował też ponad 2 500 dróg krzyżowych. W czasie jego misji działy się rzeczy niemożliwe do opisanania: Indianie podążali na Antonim

<sup>109</sup> Por. P Peano, *Le singole missioni* to samo hasło, *Frato minori simpliciter dicit*, w: DIP 4 (1977), 877-985.

i jego towarzyszem Melchiorem Lopezem w grupach liczących 3-4000 ludzi, powiewając gałązkami i śpiewając pobożne pieśni uwielbienia: wydawało się, że poruszają się lasy!<sup>110</sup> Chociaż od prawie stulecia większość Indian była już ochrzczona, żyły jeszcze dzikie plemiona, do których nikt nie docierał, jak np. Indianie Talamanca i Lacandoni. Czasami misjonarze, którzy zapuszczali się na ich teren, byli więzieni, biczowani i przywiązywani do słupa śmierci. Pośród przeróżnych przygód Margil założył kolegium, w którym formowano nowych misjonarzy. Od roku 1707 począwszy przez 19 lat pracował na północy, na całym ogromnym terytorium Meksyku aż po Teksas<sup>111</sup>. Dokonał ogromnego dzieła ewangelizacyjnego, a jednocześnie żył mistyką „nicości” (*nada*), której program tak określił: „Nie wychodź ze swojej nicości bez względu na to, ile razy otrzymasz; odsuń się od tego, kto cię obdarowuje, i bierz dla swojego dobra zło, które otrzymujesz. Nie ufaj, Antoni, póki żyjesz, temu wielkiemu demonowi, któremu na imię «pan ja»”. W 1836 roku Antoni został ogłoszony przez Grzegorza XVI sługą Bożym.

Jeszcze bardziej zasłynął Junipero Serra (+1784). Pochodził on z Majorki, a od 1750 roku pracował w Meksyku. Jego apostolat w północnej i południowej Kalifornii rozwinął się zwłaszcza, kiedy zostali stamtąd wyrzuceni jezuiti. Stworzył liczne *misiones* (osady misyjne), z których powstały potem główne miasta Kalifornii, jak Los Angeles, San Francisco, San Diego. Stosował system podobny do „redukcji” jezuitów<sup>112</sup>, ale nie kopiował ich mechanicznie. Wokół domu i kaplicy misjonarza osiedlali się Indianie i ich osada rozszerzała się stopniowo i swobodnie. Chociaż istniały tam precyzyjne zasady pracy i katechezy, Indianie odczuwali jednak, że wzrastają w ramach własnej kultury, która wyrażała się np. w ich tradycyjnych świętach. W Kalifornii Serra uważany jest za bohatera narodowego i ojca Indian; jego posąg znajduje się sali kongresowej w Waszyngtonie. Rzeczywiście powstawał więc wtedy „nowy świat”!

<sup>110</sup> Por. S. Zavarella, *Profilo storico dell'evangelizzazione del Centro America*, „Oss. Rom.” z 2 marca 1983.

<sup>111</sup> W owym czasie dzisiejsze południowe stany USA od Kalifornii po Teksas należały do Meksyku (przyp. wyd.).

<sup>112</sup> Redukcje —system misyjny rozwinięty przez jezuitów na terenach dzisiejszego południowego Paragwaju. Istniał od początków XVII w. do zniesienia jezuitów w 1767 r. (przyp. wyd.).

## ROZDZIAŁ 4

# Koniec kwietyzmu, ale nie mistyki

Czy w mentalności nowej cywilizacji, w kierunku której zdążył coraz szybciej wiek XVIII, można jeszcze znaleźć miejsce dla wielkiej tradycyjnej mistyki? W stuleciu, w którym coraz bardziej wychwalano oświeceniowy racjonalizm, odpowiedź opinii publicznej była negatywna; mistyka wydawała się zepchnięta na margines, jeżeli w ogóle jeszcze ją uznawano. I właśnie tu dostrzec możemy wspomniany na początku podwójny poziom: na powierzchni widoczny jest tylko popiół, ale pod nim tli się żar płonącego ognia. W ramach naszych skromnych możliwości — zdając sobie sprawę z tego, że ten rodzaj wartościowania jest nowością — spróbujemy nakreślić na owych dwóch poziomach zmiany wówczas zachodzące. Z jednej strony wszelkie zjawiska mistyczne oficjalnie spychano na drugi plan, a z drugiej egzystencjalna oczywistość faktów (jeszcze wtedy mało lub wcale nie rozumiana) świadczy nie tylko o słuszności, ale także o wyższości prawdziwej mistyki nad każdą inną koncepcją doskonałości chrześcijańskiej.

### 1. Smutny koniec kwietyzmu Molinosa

Musimy przede wszystkim odróżnić kwietyzm hiszpański, którego mistrzem był Miguel Molinos (+1696), od nurtu duchowości

odwołującego się przede wszystkim do Fenelona. Należy wspomnieć najpierw o kwietyzmie Molinosa, ponieważ jego potępienie chronologicznie poprzedza potępienie Fenelona, a także dlatego, że zaważył on w dużej mierze na późniejszym, prawie całkowitym, odrzuceniu mistyki.

Zjawisko, które uosabiał Molinos, przynależy w pełni do XVII wieku i w tym kontekście trzeba je interpretować. Osobowość hiszpańskiego kapłana, który był duchowym mistrzem w Rzymie, jest bardzo złożona, i dopiero teraz zaczyna się na nią patrzeć bardziej obiektywnie<sup>113</sup>. Ponieważ zaginęły dokumenty procesu kanonicznego, który potępił go w roku 1687, uznaje się, że jeżeli chodzi o jego osobę, „należy zostawić osąd moralny Boskiemu Sędziemu, wiedząc dobrze, że pomiędzy człowiekiem anielskim a zdeprawowanym wiele jest stopni i odcieni, a w istocie ludzkiej istnieje wiele tajemnic, których nie potrafimy wyjaśnić”<sup>114</sup>. Faktem jest, że ruch ten został potępiony właśnie z powodu oskarżeń o niemoralność, i na tej samej ścieżce stanęły późniejsze podobne ruchy XVIII wieku.

Nauczanie zawarte w dziele *Guia espiritual (Przewodnik duchowy)*, opublikowanym w 1675 roku, należy do nurtu wielkiej mistyki tradycyjnej. Nie bez powodu cieszyło się ono uznaniem godnych szacunku osób, jak np. błogosławiony Innocenty XI, papież surowy i pełen Bożej miłości, który dopiero zmuszony zaistniałymi wydarzeniami zdecydował się na potępienie tego dzieła. Nauczanie to starało się uprościć życie duchowe, redukując je do pełnego zaufania aktu zawierzenia woli Bożej.

W gruncie rzeczy doktryna ta była pełna niejasności — odnowiły się w niej istniejące od dawna w Kościele dewiacje, które odżyły w Hiszpanii wśród alumbrados. Polegały na nieodróżnianiu teologicznej bierności kogoś, kto żyje w mistycznym oddaniu się Bogu, od psychologicznej bierności kogoś, kto uważa za dozwolone (lub nawet konieczne) pozostawanie w absolutnej inercji w życiu praktycznym. Dokumenty związane z potępieniem Molinosa stwierdzają, że uczył on, aby nie troszczyć się nawet o własne zbawienie, aby nie badać już własnego sumienia, nie spełniać uczynków miło-

<sup>113</sup> Por. E. Paco, *Molinos M.*, w: DS 10 (1980), 1486-1514.

<sup>114</sup> Tamże, 1513.

sierdza ani praktyk pobożnych, i w końcu aby nie przeciwstawiać się nawet najbardziej gwałtownym pokusom, włącznie z pokusami przeciw czystości. Oczywiście, to wszystko czyniło wiele zła, szczególnie kiedy „mistrzowie” duchowi zwracali się do osób (w szczególności kobiet i mniszek) mających skłonności do folgowania mniej lub bardziej chorobliwemu sentymentalizmowi religijnemu.

„Reakcja przeciwko kwietyzmowi, a następnie przeciw wszelkim jego śladom na początku XVIII wieku stanęła u źródeł zdecydowanej nieufności wobec mistyki abstrakcyjnej i spekulatywnej, nieufności, która w środowiskach kościelnych miała trwać jeszcze w XIX wieku”<sup>115</sup>. Chociaż Molinos „uczył swoich zwolenników nie ufać Świętemu Oficjum i pilnie ukrywać przed nim wszystkie sekrety kwietyzmu, to jeszcze przez długi czas po jego potępieniu kongregacja ta znajdowała osoby, które popadały w ekscesy tej doktryny”<sup>116</sup>.

Pośród tych denuncjacji i potępień sedno prawdy mogło zostać z łatwością zaciemnione przez zbyt dużą podejrzliwość. Na przykład w Neapolu obiektem ataków antykwietystów stali się Antoni Torres i Antoni Sanfelice, potem uniewinnieni. Ten ostatni został w roku 1707 biskupem Nardó i wyróżniał się gorliwością w szerzeniu autentycznego życia duchowego; cechowała go religijna równowaga i praktyczna uczciwość (ufundował także dom rekolekcyjny). Symptomatyczny jest także fakt uzyskania przez niego pozwolenia na rozpoczęcie w 1735 roku procesu beatyfikacyjnego Antoniego Torresa!<sup>117</sup>

Słusznymi okazały się oskarżenia o niemoralność, które pojawiły się w 1710 roku przeciwko jezucie Donato Giannottiemu, nadużywającemu od wielu lat swojej funkcji kierownika duchowego w Lecce i w Molfecie<sup>118</sup>. Także do miejscowości Modena dei Muratori na początku XVIII wieku przenikał kwietyzm. Do roku 1711 kapłan G. B. Zapparoli dopuszczał się tam wszelkich nikczemnych czynów, pełniąc funkcje spowiednika czterech klasztorów<sup>119</sup>. W 1710 biskup

<sup>115</sup> G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, t. II, Milano 1978, 90.

<sup>116</sup> P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV Paris 1947, 220.

<sup>117</sup> Por. S. Palese, *Ricerche su quietisti, ex quietisti ed antiquietisti, in Puglia*, w: *Problemi di storia della chiesa nei sec. XVII-XVIII*, Napoli 1982, 306-309.

<sup>118</sup> Por. tamże, 309-31.

<sup>119</sup> Por. G. Orlandi, *Il quietismo nella Modena di L. A. Muratori*, tamże, 285.

Modeny wysłał papieżowi memoriał wystosowany przeciwko grupie kapłanów, którzy „zarazili się ateizmem, kwietyzmem i tworzyli nowe dogmaty przeciwko wierze i religijności”<sup>120</sup>. Przypadek powiązanej z kwietyzmem niemoralności został odkryty w Valentano (Lacjum) w 1774 roku. Posiadamy akta procesu, który miał miejsce w Świętym Oficjum. Oskarżona mniszka, aby się usprawiedliwić, powiązała z kwietyzmem nauczanie jeszcze wówczas żyjącego św. Pawła od Krzyża, który oczywiście został uniewinniony: uznano, że został całkowicie źle zrozumiany. Natomiast oskarżony don Clemente Maiori był istotnie ekspasjonistą<sup>121</sup>.

W niektórych przypadkach reakcja antymistyczna była wyolbrzymiona. Na przykład w 1710 roku zostało potępione dzieło Michele Cicogni (†1707) *Sacri trattenimenti, che ccmtengono varie considerazioni sopra la passione di N.S.G.C. (Święte rozmowy zawierające przeróżne rozważania o męce Naszego Pana Jezusa Chrystusa)*. Zarówno to, jak i inne dzieła tego autora<sup>122</sup> są w rzeczywistości ortodoksyjne, na co wskazuje także brak reakcji patriarchy Wenecji (gdzie działał autor) czy innych, skądinąd surowych, cenzorów jak dominikanin Daniel Concina. Szkoła wenecka miała wpływ na sługę Bożą Fialettę Rosę Fialetti (+1717), tercjarkę wenecką, w której pismach pojawiają się motywy zdecydowanie ortodoksyjnego kwietyzmu<sup>123</sup>. Ocena E. Pacho jest surowa: według niego winę za odrzucenie, które spotkało mistykę kwietyzmu, „ponoszą antykwietyści, tj. niezliczeni pisarze, którzy oddawali się atakowaniu i dyskredytowaniu kwietyzmu, kiedy nie był niczym więcej niż nieżyjącym już smutnym wspomnieniem. Wszyscy ci pisarze, pośród których wyróżniali się Ezquerria, Arbiol, Posadas, Calatyaud, Terzago, Marsala, Ricci itd., nieśli prawie przez cały wiek XVIII widmo straszydła, które zagrażało prawdziwej pobożności. Odstraszyli w ten sposób wiele gorliwych dusz, gdy nie istniało już żadne niebezpieczeństwo”<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> Tamże, 296.

<sup>121</sup> Por. E. Zofforli, *S. Paolo della Croce. Storia critica*, t. III, Roma 1968, 368-395.

<sup>122</sup> Por. M. Viller, *Cicogna M.*, w: DS 2 (1953), 890.

<sup>123</sup> Por. A. Niero, *Alcuni aspetti del quietismo veneziano*, w: *Probiemi...*, dz. cyt., 222-49; D. Ambrescia, *Freres Prebeurs, en Italie*, w: DS 5 (1964), 1454; 1458.

<sup>124</sup> Por. E. Pacho, *Quietismo*, w: DES, t. 2, Roma 1975, 1552-1556.



## 2. Spokojne i godne odejście Fénelona

Zupełnie inaczej traktowany był we Francji duchowy nurt, którego głównym przedstawicielem był Franciszek de Fénelon (1651-1715), zwalczany przez Jakuba Benignusa Bossueta (+1704), który wyśpiewywał pieśń zwycięstwa, kiedy Innocenty XI potępił Fénelona w 1699 roku. „Werdykt historii odwrócił się przeciwko pozornemu triumfatorowi, rehabilitując postać Fénelona przynajmniej w wymiarze duchowym”<sup>125</sup>. Postaramy się nakreślić chociaż niektóre linie jego duchowości.

Znaczący może być fakt, że w XVIII wieku żyli jeszcze tzw. prekwietyści, jak niewidomy François Malaval z Marsylii, którego książka *Łatwa praktyka uniesienia duszy ku kontemplacji* została umieszczona na *Indeksie* w 1688 roku razem z dziełami Molinosa. Malaval przyznał się publicznie do winy i podjął działalność naukową oraz dzieła miłosierdzia; znalazł się m. in. wśród założycieli Akademii w Marsylii w 1715 roku. Zmarł w 1719 roku, zasłynąwszy świętością, a miasto zgotowało mu triumfalny pogrzeb<sup>126</sup>.

Chociaż nauczanie Malavala nie zostało dotychczas wyczerpująco opracowane, to uznaje się je za „oparte mocno na mistyce dionizjańskiej i tradycji nadreńsko-flamandzkiej; współbrzmi ono także z nauczaniem św. Jana od Krzyża”<sup>127</sup>. Tak zwany antykwietyzm ma więc bardziej odległe korzenie: jest nimi rosnąca niezgodność między kulturą kartezyjską — racjonalną i poszukującą „jasnych i wyraźnych” idei — a stanowiącą jej antytezę mistyką. „Dionizjański neoplatonizm, po okresie wielkiej przychylności w środowisku ówczesnej Francji, wychodził z mody i zdawał się opóźniony w stosunku do nurtu nowych idei. Jego nauczanie, przekształcone i «rozrzedzone», było dostępne tylko dla nielicznych, a język wyrazu pozostawał często niejasny; stąd pochodziła nieufność niektórych kierowników duchowych uważających te idee za zbyt spekulatywne i nieużyteczne dla większości wiernych”<sup>128</sup>. Już w 1623 roku, np. w pismach o. Józefa z Paryża, „widoczna staje się wyraźna reakcja

<sup>125</sup> Tenze, *Storia della spiritualità moderna*, Roma 1984, 204.

<sup>126</sup> A. Derville, *Malaval F.*, w: DS 10 (1980), 153.

<sup>127</sup> Tamże, 157.

<sup>128</sup> L. Cognet, *Spiritualità moderna. La Scuola francese*, t. 6/2, Bologna 1974, 53.

antymistyczna we Francji; jej powody są złożone i nie wszystkie natury religijnej”<sup>129</sup>.

W tej sytuacji pojawiła się bulwersująca osobowość Joanny Marii de la Motte Guyon (+1717), na którą decydujący wpływ miał barnabita François La Combę, który zasady swojej duchowości zaczerpnął z *Przewodnika duchowego Niolinos*. Chociaż potem podporządkował się on rzymskiemu potępieniu i wykazywał wiele dobrej woli, został jednak uwięziony przez Ludwika XIV w 1687 roku i już nigdy nie wyszedł na wolność; od 1701 roku tracił jasność umysłu, a zmarł w 1715 roku<sup>130</sup>.

Natomiast w życie madame Guyon wszedł Fénelon, który uważał ją za osobę świętą i źródło duchowej inspiracji. Dzielił jej intuicje wyrażone w dziele *Moyen Court*, że doskonałość można sprowadzić do jednego aktu czystej miłości przy całkowitej obojętności dla wszystkich innych spraw, nawet jeżeliby nimi były cnota i własne zbawienie, oraz do całkowitego zawierzenia woli Bożej, także w tym, co dotyczyło zbawienia i wiecznego potępienia. W pewnym momencie jednak te idee, które za sprawą madame Guyon przeniknęły do arystokratycznego żeńskiego klasztoru-kolegium Saint-Cyr, rzuciły podejrzenie na madame de Maintenon (+1719), morganatyczną małżonkę Ludwika XIV i fundatorkę tego klasztoru. Od tej chwili rozpoczęto ukryte działania, aby poróżnić dotychczasowych przyjaciół — Bossueta i Fénelona.

*Les maximes des saints* — dzieło Fénelona, w którym, aby obronić panią Guyon, przypominał on antyczną tradycję mistyczną, stało się nowym argumentem w oskarżeniu i zostało potępione w Rzymie. Nie miejsce tutaj na opowiadanie dokładnie historii całej tej długiej dysputy. Najistotniejsze jest podkreślenie, że dokonuje się w niej „konfrontacja dwóch koncepcji mistyki. Dla Fénelona łaski mistyczne nie są niczym innym niż normalnie rozwijającą się łaską uświęcającą, ukoronowaniem stanu chrześcijanina, który do głębi pozostaje wierny swojemu powołaniu; nadzwyczajne zjawiska są tylko drugorzędnym dodatkiem. Natomiast dla Bossueta, przeciwnie, łaski mistyczne są z definicji wyjątkowe i nadzwyczaj-

<sup>129</sup> Tamże, 64.

<sup>130</sup> J. Orcibal, *La Combe F.*, w: DS. 9 (1976); opublikowano także tegoż autora: *Meditare*, opr. A. Gentili, Milano, 1983.

ne, porównywalne do cudów: Bóg zachowuje je tylko dla niektórych uprzywilejowanych dusz (...). Debata ta stała się niemożliwa do rozwiązania od samego początku, ponieważ żaden z dyskutantów nie pomyślał o jasnym rozróżnieniu danych ontologicznych i psychologicznych problemu”<sup>131</sup>.

Należy także zauważyć, że koncepcja podobna do idei Fenelona rozprzestrzeniała się już wcześniej w Towarzystwie Jezusowym we Francji; stąd pojawił się dodatkowy motyw, aby przeciwstawić się „nowej ofensywie nowatorskich metod jezuitów”<sup>132</sup>. Do uprzywilejowanych jezuitów należał też sam spowiednik króla!<sup>133</sup> Jest oczywistym faktem, że ostatecznie dużą rolę odegrał czynnik polityczny, lecz Fenelon zwyciężył moralnie, ponieważ podporządkowawszy się papieżowi Innocentemu XII, został przez niego wyraźnie pochwalony specjalnym brewe. Zmuszony potem do przebywania w swojej archidiecezji Cambrai, okazał się gorliwym biskupem i doskonałym administratorem<sup>134</sup>.

Głos Fenelona rozprzestrzeniał się mimo wszystko poprzez jego pisma, które jeszcze przed jego śmiercią zostały wielokrotnie wydane i świadczyły o trwałym i solidnym nurcie mistycznym we Francji<sup>135</sup>. Natomiast madame Guyon, po zwolnieniu z więzienia, od 1703 roku musiała pozostawać w zamku w areszcie domowym i stamtąd kontynuowała korespondencję z Fenelonem oraz rozwijała pewnego rodzaju „apostolat mistyczny”<sup>136</sup>.

Zadziwiające było to, że echo tej mistyki mocno odbiło się w pewnych grupach niekatolików, którzy bardzo się nią zainteresowali; zrodził się stąd rodzaj duchowego ekumenizmu, do którego jeszcze powrócimy<sup>137</sup>. Jednakże to, co nazywano „semikwietyzmem”, schodziło już ze sceny wielkiej kultury katolickiej XVIII wieku. Dopiero w naszym stuleciu zaczęto uważnie i przychylnie badać na nowo sprawę Fenelona.

<sup>131</sup> L. Cognet, *Fénelon F.*, tamże 5 (1964), 160.

<sup>132</sup> A. Fliehe, V Martin, *Storia della Chiesa*, t. XIX/1, Torino 1976, 266.

<sup>133</sup> Por. J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Roma 1953, 406.

<sup>134</sup> L. Cognet, *Fénelon F.*, w: DS 5 (1964), 162.

<sup>135</sup> A. Fliehe, V Martin, dz. cyt. 275.

<sup>136</sup> L. Cognet, *Fénelon F.*, w: DS 5 (1964), 163.

<sup>137</sup> Por. tenże, *Guyon (J. M. Bouvier de la Motte)*, tamże 6 (1967), 1306-36.

### 3. Reakcja antymistyczna niezbyt wysokiego lotu

Liczni autorzy, którzy w XVIII wieku pisywali dzieła przeciwko mistyce, często nie odznaczali się wysokim poziomem intelektualnym; i tak np. jezuita G. Agnelli (+1706) szczycił się tym, że walczył wraz z Segnerim przeciw kwietyzmowi<sup>138</sup>, a J. B. de Chevremont (+1702), pomimo że przebywał w Rzymie w czasie potępienia kwietyzmu, wyraźnie niewiele z tego problemu rozumiał<sup>139</sup>.

We Francji Innocenty Le Masson (+1703), generał kartuzów, który pomimo że czerpał inspirację z dzieł św. Franciszka Salezego (i z tego powodu nie aprobował opata Rance<sup>140</sup>, rygorysty i reformatora cystersów), zwalczał jansenizm i kwietyzm, nie uznając zupełnie mistyki<sup>141</sup>. Moralistami skłaniającymi się w tym względzie ku rygoryzmowi byli także kapucyni Daniel z Paryża (jT746) i Fedele z Pau, który w trzynomowym dziele z 1764 roku czerpie inspirację z Pascala, lecz nie pozostawia miejsca na ideę bezinteresownej miłości<sup>142</sup>.

Przeciwko „czystej miłości fałszywych mistyków” pisywał L. Gerard de Cordemoy (+1722), którego Bossuet uważał za klarownego, mocnego, solidnego i ogromnie precyzyjnego<sup>143</sup>. Próby zharmonizowania dogmatyki i teologii duchowej dokonał natomiast niemiecki benedyktyn Kacper Erhard (+1729), który zwalczał, równocześnie analizując je dokładnie, potępione idee<sup>144</sup>. Biskup francuski C. du Plessis d'Argentre (+1740) uznawał słuszność argumentów Bossueta, ale starał się wykazać, że najkrótszą drogą dowiedzenia, jak fałszywa i chimeryczna jest idea czystej miłości, jest ukazanie, że prawdziwe pragnienie posiadania tylko samego Boga jest zawsze doskonałą miłością<sup>145</sup>.

<sup>138</sup> Por. J. de Guibert, *Agnelli G.*, w: DS 1 (1963), 251.

<sup>139</sup> Por. A. Rayez, *Chevremont G. B. de*, tamże 2 (1953), 834n.

<sup>140</sup> Armand Jean Rancé, opat klasztoru La Trappe, założyciel zakonu trapistów (przyp. wyd.).

<sup>141</sup> Por. A. Devaux, *Le Masson I.*, tamże 9 (1976), 572-83.

<sup>142</sup> Por. J. Eymard d'Angres, *Daniel de Paris*, tamże 3 (1957), 16; 5 (1964), 302n.

<sup>143</sup> Por. M. Viller, *Cordemoy (L. Gerardde)*, tamże 2 (1953), 2309n.

<sup>144</sup> Por. P. Volk, *Erhard G.*, tamże 4 (1960), 982n.

<sup>145</sup> Por. J. Duhr, *Argentré C. (du Plessis d')*, tamże 1 (1937), 843n. [Co oczywiście jest poparciem nie wprost stanowiska kwietystycznego — przyp. wyd.].

Zrównoważony, chociaż niezbyt oryginalny był kapłan wenecki Kajetan Marcecalea (+1787), który korzystał z doświadczenia i nauczania świętych, a swoimi dociekaniem obejmował także kontemplację wlaną<sup>146</sup>.

Nie należy się dziwić, że pośród najbardziej zdecydowanych przeciwników mistyki znajdują się autorzy mniej lub bardziej bliscy jansenizmowi, jak na przykład teolog i erudyta francuski Louis Ellies Dupin (+1719), który kończy swoje dzieło wizją kierownictwa duchowego raczej autorytatywnego i kazuistycznego niż szanującego prawa osoby<sup>147</sup>; A. Leget (+1728), ocenzone, a potem zwolniony z oskarżenia o jansenizm, swoją antymistyczną gorliwością wywoływał nawet uśmiech Bossueta<sup>148</sup>; P. Laigneau (+1730), francuski benedyktyn, wskazywał absolutnie i wyłącznie na Jezusa Ukrzyżowanego<sup>149</sup>.

Symptomatyczne były wydarzenia związane z Marią z Agredy. Ta hiszpańska franciszkanka (+1665) napisała dzieło mistyczne, które stało się sławne — *Mistyczne miasto Boże*, historię Najświętszej Marii Panny pełną prywatnych objawień. Jej proces beatyfikacyjny został zatrzymany ponieważ czasy były niekorzystne. Sorbona potępiła jej dzieło (1699), natomiast broniły go uniwersytety hiszpańskie. Na całej sprawie zaważył mocno sprzeciw wielkiego augustianina niemieckiego Euzebiusza Amorta (+1775), który w 1744 roku napisał *De revelationibus, visumibus et apparitionibus privatis regulae tuae*. Chociaż był on najbardziej przenikliwym teologiem swoich czasów, a swoje tezy skrupulatnie udokumentował, to jednak kryteria przez niego przyjmowane dla oceny faktów mistycznych stanowiły wyraźny oddźwięk (mniej lub bardziej świadomy) ducha epoki oświecenia<sup>150</sup>. Benedykt XIV zarezerwował sobie ostateczny osąd, lecz ani on, ani Klemens XIV, który następnie wziął w swoje ręce proces kanonizacyjny Marii z Agredy, nie zamknęli tej kwestii<sup>151</sup>. W 1747 roku franciszkanin Landelin Maiu w Monaco i Diego Mateo Gonzalez

<sup>146</sup> Por. A. Niero, *Marcecalea G.*, tamże 10 (1980), 289n.

<sup>147</sup> Por. A. Dodin, *Du Pin L.-E.*, tamże 3 (1957), 1825-31.

<sup>148</sup> Por. I. Noye, *Leget A.*, tamże 9 (1976), 540-42.

<sup>149</sup> Por. G. Chérest, *Laigneau P.*, tamże 9 (1976), 110.

<sup>150</sup> Por. L. Hertling, *Amort E.*, tamże 1 (1937), 530n.

<sup>151</sup> Por. J. Campos, *Marie de Jésus d'Agreda*, tamże 10 (1980), 510.

(+1762) wystąpili w Madrycie w *obronie Mistycznego miasta*<sup>152</sup>. Bł. Diego z Kadyksu polecał lekturę tego dzieła i „uznawał, że jego rodzaj literacki nie wymaga spełnienia wymagań krytyki historycznej i egzegetycznej (...), ponieważ nie zawiera treści i sensu symbolicznego jak na przykład dzieła apokaliptyczne”<sup>153</sup>.

Nie chcielibyśmy oczywiście pomniejszać zasług naukowców XVIII wieku, rywalizujących w erudycji tak drogiej panującym wówczas prądom oświecenia, ale trzeba też dać uwagę krytyczną: „Istnieją mistrzowie duchowości — naukowcy i erudyci — którzy dotrzymują kroku swoim czasom, bardzo zatroskani o to, aby nie wypaść źle w oczach progresistów (...). Może należałoby podkreślić jako najbardziej znaczący dla tego czasu właśnie pełen erudycji nowoczesny ton, który charakteryzuje naukę o duchowości oraz pobożność chrześcijańską”<sup>154</sup>.

#### 4. Nurt mistyczny we Francji w XVIII wieku

Powracając jeszcze do spekulacji i nauczania teologicznego, należałoby zauważyć silny nurt mistyczny, który przetrwał w świecie katolickim. Może najbardziej rozkwitł on we Włoszech, ale w tym rozdziale przypomnimy o niektórych jego przedstawicielach we Francji. Chodzi tu właściwie o osoby, które snuły własne refleksje i pozostawały w kontakcie ze środowiskami ludzi gorliwych i nie skażonych otaczającą ich kulturą, jak na przykład klasztory klauzurowe, i które mogły dzięki temu przemawiać, wykorzystując swoje cenne doświadczenia i przyczyniając się do ich zachowania.

François Claude Milley SJ (+1720) był wielkim misjonarzem ludowym w protestanckiej Cevennie i w Lyonie. Stracił życie, posługując w sposób heroiczny chorym podczas zarazy w Marsylii w 1720 roku. Będąc kierownikiem duchowym wizytek, odczuł natchnienie do życia duchowością całkowitego zawierzenia Bogu, którą rozwijał po linii salezjańskiej z mocnym akcentem ignacjańskim, bez

<sup>152</sup> Por. P. Pourrat, dz. cyt., 515n; M. de Castro, *Gonzales Matteo*, w: DS 6 (1967), 592n.

<sup>153</sup> Por. J. Campos, *Marie de Jesus d'Agreda*, w: DS 10 (1980), 511n

<sup>154</sup> E. Pacho, dz. cyt., 229n.

żadnych wpływów antymistycznych. Bremond miał o nim bardzo pozytywne zdanie<sup>155</sup>; jego nauczanie stanowi zapowiedź doktryny Caussade'a, którego jednak nigdy nie poznał<sup>156</sup>. „Jego przepowiadanie i kierownictwo duchowe, szczególnie we wspólnocie w Prowenzy, przyczyniają się w istotny sposób do stworzenia «nurtu mistycznego w XVIII wieku», który skutecznie przeciwstawia się przenikaniu antymistycznego jansenizmu do wspólnot zakonnych (...). Duchowość, która łączy kontemplację i działanie, sprawia, że w wieku oświecenia powstaje nurt przeciwstawiający się ówczesnemu antymistycyzmowi”<sup>157</sup>.

Jezuitą był także Claude Judde (+1735), spadkobierca mistyki jezuitów — Lallemanta i Surina. Przez długi czas pracował jako kaznodzieja, lecz szczególnie odznaczył się jako instruktor trzeciego roku nowicjatu; chociaż niczego nie opublikował i jego rękopisy uległy zniszczeniu, to jednak ze zbiorów notatek nowicjuszy w 1781 roku stworzono siedmiotomowy zbiór jego refleksji. Kontynuuje on idee wielkich przedstawicieli duchowości wieku XVII; chociaż wystrzegał się wyraźnie błędów kwietystów, to jednak nie ma w jego duchowości śladów antymistycyzmu<sup>158</sup>. Judde łączy wrażliwość, pełną emocjonalność i zdolność komunikowania się z jednej strony oraz umiejętność chłodnego rozumowania z drugiej. Niezwykłe w tamtej epoce są solidne podstawy jego duchowości. Jego ćwiczenia duchowe przypominały „misje głoszone przez mistyka”<sup>159</sup>. Reprezentuje pisarzy duchowych, którzy byli przede wszystkim wielkimi misjonarzami; jest bardzo precyzyjny w przedstawianiu dogmatycznych podstaw swojego nauczania, choć unika myślenia spekulatywnego; jako ideał stawia Ignacjański „trzeci stopień pokory” — umrzeć dla Chrystusa Ukrzyżowanego, aby służyć braciom. Jego gorąca ufność w pełną hojności Boską wolność pobudza wielkoduszność czytelnika. Bliski Judde'owi był J. C. Lattaignant (+1728), mistrz nowicjatu i przełożony domu rekolekcyjnego, który podkreślał powszechne Boże powołanie do kontemplacji<sup>160</sup>.

<sup>155</sup> Por. M. Olphe-Galliard, *Milley F.C.* w: DS 10 (1980), 1226-29.

<sup>156</sup> Por. de Guibert, dz. cyt., 427; 279; 302.

<sup>157</sup> M. Olphe-Galliard, *Milley F.C.*, w: DS 10 (1980), 1226; 1229.

<sup>158</sup> Por. J. de Guibert, dz. cyt., 425n.

<sup>159</sup> G. Botterea *Judde C.*, w: DS 8 (1974), 1567.

<sup>160</sup> Por. tenże, *Lattaignant J.C.*, w: DS 2 (1976), 383n.

„Obok Judde'a można by też umieścić A. Franca SJ (+1744), którego doskonale dzieło *Praktyczny sposób rozmowy z Bogiem* (Awinion 1721) doczekało się szesnastu wydań w ciągu stulecia”<sup>161</sup>. Franc był świetnym profesorem, lecz straciwszy wzrok, przez ostatnie dwadzieścia lat życia oddawał się wyłącznie kontemplacji. Zwraca się on do ludzi pokornych i prostych, używając języka, którego nie obciąża jego niepospolita erudycja. Wielka szkoła, do której zaprasza, to szkoła miłości, gdzie uczyć się należy w ciszy serca od Jezusa i Maryi. „*Praktyczny sposób* Franca stanowił pomost pomiędzy Surinem, Rigoleukiem i Caussade'em: był on mniej błyskotliwy i głęboki od swoich mistrzów, a jednak przenikliwy, solidny i w sposób zdecydowany prowadził w stronę mistyki”<sup>162</sup>.

W początkach XVIII wieku przedstawiciele czystego nurtu mistycznego pojawiali się także w innych środowiskach osób duchowych, np. proboszcz z Prowansji G. Arnaud (+1723)<sup>163</sup> czy ksiądz P. Crestey (+1703), którego dzieło na temat introwersyjnej duchowości zawierzenia zostało pięciokrotnie opublikowane przed rokiem 1718<sup>164</sup>. Francuski benedyktyn François Lamy (+1711) nie był wolny od wpływów jansenizmu, rozwinął jednak doktrynę miłości, która zbliża go do Fénelona<sup>165</sup>; także Francuz, karmelita Dozyteusz od św. Aleksego (+1731), podczas kanonizacji św. Jana od Krzyża bronił energicznie nauczania tego świętego, ukazując przepaść dzielącą je od kwietyzmu<sup>166</sup>; podobnie karmelita francuski Honorat od Najświętszej Maryi (+1729) próbował swoją erudycją poprzeć doktrynę mistyczną. Jeżeli jego dzieło jest już częściowo nieaktualne, to jego nadzwyczajna wiedza w dziedzinie historii Kościoła i duchowości, jego rozległa znajomość teologii i widoczna umiejętność krytyki historycznej nie zasłużyły na zapomnienie, które je spotkało<sup>167</sup>.

W dziele franciszkanina J. B. E. Avrillona (+1729) pojawia się jakby echo Bérulle'a i dyskretna obrona mistyki, lecz przede wszystkim widoczny jest charakter jego duchowości, mocno zabarwiony afek-

<sup>161</sup> J. de Guibert, dz. cyt., 426 nr 48.

<sup>162</sup> P. Bailly, A. Rayez, *Franco A.*, w: DS 5 (1964), 781.

<sup>163</sup> Por. A. Fliche, V. Martin, dz. cyt., 275.

<sup>164</sup> Por. P. Broutin, *Crestey P.*, w: DS 2 (1953), 2529-31.

<sup>165</sup> Por. G. Oury, *Lamy F.*, tamże 9 (1976), 174-177.

<sup>166</sup> Por. Louis Marie, *Dosithée de Saint Alexis*, tamże 3 (1957), 1670n.

<sup>167</sup> J. Roux, *Onorato di S. Maria*, tamże 7 (1969), 729.



tywnością<sup>168</sup>. Benedyktyn Józef od św. Benedykta (+1723) był bratem konwersem w Montserrat, którego życie naznaczały doświadczenia mistyczne i takie charyzmaty jak rozeznawanie duchów oraz nadzwyczajna, przenikliwa znajomość Pisma Świętego. Notatki z jego doświadczeń mistycznych publikowano poczynając od 1725 roku. Biblijne zamiłowania łączą pokornego zakonnika z najlepszą tradycją mistyki benedyktyńskiej; był jednym z jej najwybitniejszych przedstawicieli w XVIII wieku<sup>169</sup>.

## 5. Jean Pierre de Caussade — typowy przedstawiciel duchowości XVIII wieku

Klimat wieku dobrze ilustruje postać Jeana Pierre'a de Caussade'a SJ (+1751), który dzisiaj uznawany jest za wielkiego autora duchowego, podczas gdy za życia nawet nikłe echo jego nauczania nie wyszło poza krąg zakonnic i zakonników, którymi kierował. Od 1715 roku był wędrownym kaznodzieją, a potem, od 1726 roku, dyrektorem domu rekolekcyjnego w Nancy w Lotaryngii, gdzie pełnił funkcję kierownika duchowego wizyttek. Niektórzy wyrzucali mu to, że zbyt zachęcał do quasikwietystycznej bierności, dlatego zabezpieczał się, spisując swoje dysputy i nadając im formę dialogu o wyraźnie antykwietystycznym wydźwięku. Dzieło to zostało opublikowane anonimowo w 1741 roku, lecz nie zyskało zbytniego oddźwięku. Caussade'owi odpowiadał bardzo styl epistolarny. Wizytki zebrały i uporządkowały wiele listów, które od niego otrzymywały, i powstał z nich obszerny rękopis. Historia jego redakcji jest bardzo skomplikowana. Nie ma potrzeby jej tu przytaczać; istotne jest, że w 1861 roku pojawił się traktat pod redakcją o. Ramiere'a zatytułowany *Powierzenie się Bożej Opatrzności jako najłatwiejszy środek uświęcenia*. Od tego czasu Caussade został uznany za jednego z klasycznych mistrzów zawierzenia i wpływ jego pism można zauważyć w dziełach autorów duchowych, którzy pod koniec XIX wieku ponownie podjęli ten temat<sup>170</sup>.

<sup>168</sup> Por. J. de Guibert, *Avrillon J.B.E.*, tamże 1 (1937), 1185n.

<sup>169</sup> C. Baraut *Joseph de Saint Benoit*, tamże 8 (1974), 1392-95.

<sup>170</sup> Por. M. Olphe Galliard, *De Caussade J.P.*, tamże 2 (1953) 369.

Caussade — autentyczny uczeń św. Franciszka Salezego i św. Ignacego — był świadomy tego, że prezentował duchowość solidną i prężną; często powołuje się na św. Teresę i na *Walkę duchową* Scupolego. Według niego droga zawierzenia jest odpowiednia dla wszystkich, chociaż należy ją odpowiednio dostosować do poszczególnych osób. Najistotniejsze jest poszukiwanie Boga we wszystkich i we wszystkim, także w działaniu i wydarzeniach w świecie, wobec których dusza, przyjmując postawę doskonałej obojętności, powinna postępować jako narzędzie Bożej Opatrzności.

„Znajdować Boga zarówno w rzeczach najmniejszych i najbardziej powszednich, jak i w wielkich to mieć wiarę nie zwyczajną, lecz wielką i nadzwyczajną. Zadowalać się chwilą obecną oznacza smakować i wielbić wolę Bożą we wszystkim tym, co przychodzi nam cierpieć i czynić, w wydarzeniach, które następując po sobie, tworzą chwilę obecną. Dusze proste, żyjąc wiarą, adorują Boga we wszystkich sytuacjach, nawet najbardziej upokarzających; nic nie umknie przenikliwości ich wiary. Im bardziej zmysły mówią: tam nie ma Boga, tym bardziej dusze te obejmują i przytulają do serca wiązkę mirry<sup>171</sup>; nic ich nie zadziwia ani nie budzi ich odrazy. Maryja, widząc uciekających apostołów, pozostała jednak niewzruszona u stóp krzyża i rozpoznała zniekształconą twarz swojego Syna, chociaż była ona opluta i poraniona (...). Maryja począwszy od stajenki aż po Kalwarię odnajduje zawsze Boga, którego inni nie rozpoznają, Boga, którego inni opuścili lub Go prześladują”<sup>172</sup>.

Jak widać, zawierzenie nie jest pasywnością w sensie braku działania, lecz przeciwnie, jest sposobem na usunięcie wszystkiego, co przeszkadza żyć i działać zgodnie z zamysłem Bożym. Caussade ma absolutną ufność w mądrość i dobroć Opatrzności i jest pewien, że działa ona w świecie; zawierzenie Opatrzności oznacza wypełnianie Bożej woli podyktowanej przede wszystkim przykazaniami i obowiązkami stanu, ale bardziej jeszcze „obowiązkami nałożonymi przez Opatrzność, które stają się jasne dla dusz czyniących miejsce łasce, szczególnie wtedy gdy pojawia się ona w formie krzyży”.

<sup>171</sup> Mirra symbolizuje trudy i cierpienia życiowe (przyp. wyd.).

<sup>172</sup> J. P. de Caussade, *Powierzenie się...*, dz. cyt., 135n.

Także von Balthasar dostrzega, że Caussade'owi udało się z powodzeniem, w czasie rozkwitającego oświecenia, przedstawić najistotniejsze elementy „metafizycznego” nauczania świętych poczynając od mistyków nadreńskich aż po św. Jana od Krzyża i Fénelona. Jego „tajemnica bez tajemnicy” polega na tym, że każdy człowiek może odnaleźć to, co w danym momencie jest dla niego najlepsze — wolę Bożą przychodzącą do niego w czystej wierze, ale nie w ciemnościach, lecz raczej w żywym splocie faktów. Przy takim spojrzeniu rzeczy w jakiś sposób stają się nowe jak przy stworzeniu, które sprawia, że wynurzają się one z ust Boga jako słowa skierowane do człowieka. Wszystko jest „sakramentem”, każda rzecz jest pełna znaczenia, także życie podczas nocy wiary<sup>173</sup>. „Aktualność Caussade'a zawdzięczamy akcentowaniu przezeń istotnego znaczenia chwili obecnej, jego «pobożności chwili obecnej», która zakłada postawę filozoficzną bardzo odpowiednią dla naszych czasów i porównywalną do «małej drogi» św. Teresy od Dzieciątka Jezus”<sup>174</sup>.

Niewątpliwie w środowisku jezuitów XVIII wieku przeważała duchowość może bardziej zrozumiała, lecz mniej ambitna i mistyczna niż duchowość takich autorów XVII wieku jak np. Pallu, Neuville, Gonnellieu i inni. Ogólnie wydaje się, że chociaż duchowość jest może mniej bogata i różnorodna niż w minionym stuleciu, to jednak nie istnieje już antymistycyzm<sup>175</sup>.

Jeszcze pod koniec wieku pojawiają się doskonali autorzy, jak np. Guillaume François Berthier SJ (+1782), ostatni dyrektor periodyku „Memoires de Trévoux”, poprzez który jezuita zwalczali nieewangelicznego ducha swych czasów. Po zamknięciu Towarzystwa Jezusowego zajął się on pisaniem dzieł duchowych; bronił też duchowości św. Jana od Krzyża. Uznaje się go za jednego z najlepszych apologetów prawdziwej mistyki. Jego dzieła odniosły wielki sukces z powodu ich precyzji, solidności, subtelności<sup>176</sup>. Jean Nicolas Grou SJ (+1803) był wielkim humanistą reprezentującym swoją epokę i autorem duchowym, który starał się przekazać własne

<sup>173</sup> Por. H. Urs. von Balthasar, *Gloria. Nello spazio della metafisica: l'epoca moderna*, Milano 1978, 125-130.

<sup>174</sup> P. Zoatto, *De Caussade J.P.*, w: DES, t.1, (1975), 355.

<sup>175</sup> Por. de Guibert, dz. cyt., 429-31.

<sup>176</sup> Por. M. Viller, *Berthier G.F.*, w: DS 1 (1937), 1528-30.

doświadczenia duchowe. Występował zdecydowanie przeciw fałszywym formom pobożności i żywił wiele zastrzeżeń wobec kierownictwa duchowego prowadzącego zbyt śmiało w kierunku mistyki. Jego dzieła doczekały się wielu wydań, także w czasach współczesnych. Najważniejsze z nich to: *Rozmyślenia o miłości Bożej*, *Przewodnik na drodze do życia duchowego*, *O duchu i cechach prawdziwej pobożności* oraz *Życie wewnętrzne Jezusa i Maryi* — największe dzieło Grou, które stawia go w rzędzie mistrzów duchowości.

Duchowość Grou i przede wszystkim obraz jego świata duchowego, który można na jej podstawie odtworzyć, są jeszcze w niewielkim stopniu opracowane. A. Rayez poświęca mu obszerną notatkę w *Dictionnaire de spiritualité*<sup>177</sup>. Według Brémonda był on najwybitniejszym kontemplatykiem XVIII wieku we Francji. We wstępie do *Rozmyślań o miłości Bożej* widoczna jest świadomość autora, że musi stawić czoła bardzo (bardziej niż jansenizm) rozpowszechnionej pośród kleru i wiernych końca XVIII wieku mentalności antymistycznej, ale towarzyszy mu także pewność, że proponuje doktrynę mającą solidne podstawy. Czas przyznał mu rację i, jak wielu innych współczesnych mu pisarzy, w następnym stuleciu doczekał się on większego uznania.

<sup>177</sup> A. Rayez, *Grou J.N.*, tamże 6 (1967), 1059-83.

## ROZDZIAŁ 5

### Mistyka za klauzurą w wieku XVIII

Wspominaliśmy już kilkakrotnie o żeńskich rodzinach zakonnych jako środowiskach, w których także w XVIII wieku kwitła mistyka. Oczywiście, dekadencja nie oszczędzała klasztorów, w owym czasie często nawet przepelnionych. „Chórzystki” należały często do rodzin arystokratycznych, i zmuszone sytuacją ekonomiczną, w klasztorze szukały odpowiedniej dla siebie pozycji. Rozmównice wypełniał więc „duch światowy”, były one źródłem rozproszenia, namiastką salonów i teatru; misjonarze ludowi często burzyli się przeciw takiemu stanowi rzeczy, lecz przeważnie na próżno. „Konwerslci” natomiast prowadziły życie służących, ciężko pracowały i pozbawione były jakiegokolwiek pomocy duchowej. Często złagodzone reguły powodowały mniejsze lub większe osłabienie ducha ubóstwa i życia wspólnotowego, tak że wiele mniszek prowadziło życie prawie prywatne. Jednak generalnie zakony żeńskie lepiej uchroniły się przed duchem świata niż męskie. „Zniesławiający pamflet opublikowany przez Diderota pt. *Zakonnica* przyczynił się do powstania w opinii potomnych pewnych uprzedzeń, które w świetle obiektywnego studium okazują się zupełnie bezpodstawne (...). Zresztą wyprzedzając wydarzenia, jakże nie dostrzec dowodów wielkich zasług mniszek francuskich — pisze Daniel-Rops — w okazywa-

nym podczas prześladowań rewolucji francuskiej przywiązaniu do klasztorów i habitu?”<sup>178</sup>.

Także we Włoszech „znajdujemy cały szereg mistyków, a szczególnie mistyczek, niekiedy nawet obdarzonych stygmatami, które pozostały zupełnie niezauważone, ponieważ nie angażowały się w znaczące wydarzenia, a w swoich dziełach, często bardzo obszer-nych, nie troszczyły się o poprawność stylu i estetykę”<sup>179</sup>. Życie tych uprzywilejowanych istot dowodzi na podstawie faktów nie tylko istnienia prawdziwie wzniosłej mistyki, ale ukazuje także jej kierunek, często obierany pod wpływem ewidentnej interwencji Nieba.

## 1. Święta kapucynka Weronika Giuliani

Pośród najgorliwszych zakonnic znajdowały się w XVIII wieku franciszkanki (połączone wówczas z kapucynami), i właśnie między nimi żyła św. Weronika Giuliani (1666-1727), która jest może najbardziej charakterystyczną przedstawicielką wspomnianych wielkich mistyczek. Wyjątkowa pod wieloma względami, staje na pograniczu dwóch wieków, i jeżeli, jak zauważymy, cechy wieku XVIII wydają się na pierwszy rzut oka u niej dominować, to kwitną w niej również oznaki wrażliwości, która zmierza w kierunku mistyki wolnej od wszystkiego, co mogłoby ją dyskredytować w obliczu nowej kultury.

W ostatnich latach na nowo odkryto tę świętą, której pisma po raz pierwszy zostały opublikowane dopiero w 1891 roku przez służbę Bożego Hanibala M. z Francji po tytule *Ukryty skarb*, i obecnie, poczynając od 1969 roku, wydane zostały w pięciu tomach. We wstępie do tomu trzeciego biskup Citta di Castello tak pisał: „Dziennik ten może chwilami niepokoić, drażnić, ale wzięty w całości może, poprzez swą niezwykłość, olśnić i zafascynować. Św. Weronika przekazuje nam tu prawdziwy wymiar relacji z Bogiem i ze światem ducha”. W 1978 roku miał miejsce kongres włoskich teologów, podczas

<sup>178</sup> Daniel- Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, t. V cz. II, Torino 1961, 318.

<sup>179</sup> G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, t. II, Milano 1978, 174.

którego wyrażono pragnienie, aby św. Weronika Giuliani, tak jak św. Teresa z Avili i św. Katarzyna ze Sieny, została ogłoszona doktorem Kościoła<sup>180</sup>. Inny podobny kongres, tym razem międzynarodowy, zorganizowano pod koniec 1982 roku; głos zabierali na nim wybitni mówcy, pośród których był sam kardynał prefekt Kongregacji Świętych. Nie chodziło tylko o rozgłaszanie chwały franciszkańskiej rodziny zakonnej, ale o to, aby „rozbrzmiewało w naszych dniach ewangeliczne przesłanie krzyża jako znaku rozpoznawczego i znaku radykalizmu uczniów Chrystusa, które to przesłanie Weronika przeżywała i o którym świadczyła w stopniu heroicznym i mistycznym. Znak czasu, jakim było niezwykle doświadczenie Boga przeżywane przez Giuliani — «oblubienicę Ukrzyżowanego» — w trudnych wiekach XVII i XVIII, nie stracił nic ze swojej mocy i aktualności w naszych czasach”<sup>181</sup>.

Życie Weroniki było niezwykle od samego początku. Miewała wizje już jako dziecko, ale kapucynką (w Città di Castello) mogła zostać dopiero po pokonaniu ostrego sprzeciwu ze strony ojca. Od czasu nowicjatu jej życie naznaczały zjawiska mistyczne pojawiające się pośród coraz większej miłości i cierpienia. Ich opis wypełnia strony dziennika, a potwierdzone zostały w świadectwach procesu beatyfikacyjnego. Fakty te, opisane z wielką precyzją objawiającą duże zdolności literackie i żywą wyobraźnię, tworzą ogromny materiał składający się z 42 tomów rękopisów!

Nie można oceniać przeżyć tej świętej, nie biorąc pod uwagę faktu, że w międzyczasie pełniła wszelkie zakonne funkcje, a w szczególności, począwszy od 1694 roku, była mistrzynią nowicjatu, natomiast od 1716 aż do śmierci — przeoryszą. Jej mistyka i ekstazy nie przeszkodziły jej w pełnym równowagi i macierzyńskiej troski zarządzaniu wspólnotą i w doskonałym rozwiązywaniu spraw doczesnych związanych z dobrem klasztoru. Surowa dla siebie, była dobroduszna i zawsze uśmiechnięta w stosunku do sióstr, uczestniczyła chętnie w rozrywkach nowicjuszek. Doświadczyła także wielu trudności: podejrzewano ją o ostentację, symulację i domniama-

<sup>180</sup> Por. "Oss. Rom." z 13 kwietnia 1978. Biografia krytyczna Fernando da Riese Piox, *Santa Veronica Giuliani, implacata inseguitrice di amore e di dolore*, Padova 1985, 577.

<sup>181</sup> Por. „Oss. Rom.” z 9 grudnia 1982. Jako wstęp do duchowości Świętej pojawiło się: C. Lucchetti, *Itinerario mistico di S. Veronica Giuliani*, Siena 1983.

ne machinacje diabelskie, w latach 1700-1714 została przez Świętą Kongregację poddana ciężkim doświadczeniom<sup>182</sup>. Także jej „proces beatyfikacyjny nie należał do najkrótszych z powodu trudności przy badaniu pism i zjawisk mistycznych, które było wówczas szczególnie niezbędne, aby nie dawać ówczesnym przedstawicielom oświecenia pretekstu do oskarżania Kościoła o zbytnią łatwowierność”<sup>183</sup>. Beatyfikacja Weroniki miała miejsce w 1804 roku, a kanonizacja w 1836.

Opracowanie *S. Weronika Giuliani testimone di se stessa*<sup>184</sup> streszcza z wielką wiarygodnością relacje Świętej. „Przeżywająca ekstazy autorka referuje wiernie swoje doświadczenia bez żadnej pozy czy próżnych słów. Podkreśla myśli, które z natchnienia Nieba zawsze były dla niej przewodnikami, nie pretendując do roli nauczycielki innych (...). O rzeczywistości faktów mistycznych nigdy nie wyrażała się mętnie: nie są one owocem jej fantazji, lecz wydarzeniami, które rzeczywiście zaistniały. Osąd tych faktów, to, czy pochodziły od Boga, czy od szatana (w tamtych czasach nie znano zbyt dobrze trzeciej możliwości: patologii czy autosugestii) pozostawia ze spokojem przełożonym Kościoła, którym poddaje się w osądach i postępowaniu”<sup>185</sup>. Dlatego — kończy o. da Mareto — „nikt nie może zaprzeczyć, że życie i cudowne dzieła Weroniki były mocno zakorzenione w cnotach teologalnych i jako takie były rzeczywiście nadprzyrodzone, chociaż jej charakter i predyspozycje wyniesione ze środowiska rodzinnego mogły prowadzić do przedkładania iluzji czy drugorzędnych zjawisk quasimistycznych nad rzeczywiste doświadczenia mistyczne”<sup>186</sup>.

<sup>182</sup> Siena 1970, 72-75.

<sup>183</sup> F. da Mareto, *Veronica Giuliani*, w: BS 12 (1969), 1054.

<sup>184</sup> Por. d'Urso, *S. Veronica Giuliani testimone di se stessa*, „Rivista Ascética e Mística” 51 (1982), 354-376.

<sup>185</sup> Tamże, 375.

<sup>186</sup> F. da Mareto, art. cyt., 1056.



## 2. Fenomenologia i teologia św. Weroniki

Fenomenologia mistyczna Weroniki jest ogromnie bogata, i właśnie tutaj widoczne jest, jak duch baroku w wielkim stopniu dominował u niej i nadawał jej postaci, by się tak wyrazić, charakter siedemnastowieczny. Jej doświadczenia mistyczne przybierają czasem formę szczególnych wizji i wyobrażeń, np. kiedy Najświętsza Dziewica objawiła się św. Weronice, umieszczając w monstrancji jej serca Przenajświętszy Sakrament. „Zaproszenia, wołania, rozkazy, głosy wewnętrzne i poruszenia serca, wewnętrzne obrazy i porywające natchnienia zdarzają się wówczas bardzo często (...). Ten wiek zamyka pod tym względem całą epokę duchowości katolickiej rozpoczynającą się w późnym średniowieczu”<sup>187</sup>.

Weronika przeżywa całą mękę Pańską chwila po chwili. Jak Jezus w Getsemani, musi wypić kielich goryczy. Jezus pokryty ranami sam wręcza jej kielich i potem rzeczywiście wszystkie spożywane przez nią potrawy i napoje nabiorą gorzkiego smaku. Biczowała się codziennie całymi godzinami; poza tym kiedy objawiał się jej Jezus biczowany razami niewidzialnych katów, drżała cała i pokrywała się krwią. W 1694 roku wrażenie noszenia korony cierniowej sprawiło, że spuchła jej ogromnie głowa i lekarze przy pomocy prymitywnych ówczesnych metod przypalali ją i nacinali, czyniąc z jej głowy żywą ranę.

Następnie pojawiają się inne etapy, wszystkie nadzwyczajne, jak np. „spowiedź generalna”: jest ona rodzajem widowiska przedstawiającego sąd, na końcu którego sam Jezus daje rozgrzeszenie; następują potem boskie zaślubiny, w czasie których Jezus błogosławi pierścień i nakłada go Weronice na palec. Wreszcie podczas Bożego Narodzenia 1696 niewidzialna włócznia przeszła jej serce, a w Wielki Piątek roku 1679 Weronika otrzymała stygmaty. Zaraz po pojawieniu się owych mistycznych znaków zaostrzyły się nękające ją dokuczliwe próby; jej rany były przez całe życie na przemian otwarte lub zamknięte. Ich opisy są zadziwiające.

„Nagle traciłam kontakt ze światem i wydawało mi się, że Pan znakiem krzyża pieczętował mi ranę. Gdy przychodziłam do siebie,

<sup>187</sup> G. Penco, dz. cyt., 176n.

znajdowałam ranę zamkniętą, tak jakby nie była otwarta od miesiący i dni (...). Zanim rana się odnawiała, Jezus dawał mi przenikliwą świadomość mojej nicości, a także świadomość nieskończonej miłości Boga. Sprawiał, że przenikałam do wnętrza Jego mocy i wielkości i zdawało mi się, że poznawałam stamtąd moją niemoc (...). W jednej chwili widziałam, jak z Jego ran wyszło pięć lśniących promieni i skierowały się ku mnie. I widziałam, jak te promienie stawały się jakby małymi ognikami. W czterech z nich widniały gwoździe, a w jednym włócznia jakby ze złota, cała w ogniu; i przeszła ona moje serce na wskroś, a gwoździe przebiły moje ręce i nogi. Czułam wielki ból, ale jednocześnie w owym bólu czułam się i widziałam całkowicie wtopiona w Boga”<sup>188</sup>.

Ważniejsza od tych zjawisk, których w żaden sposób nie możemy tu wyczerpująco omówić, jest rozwinięta przez nią teologia odnowienia męki Pańskiej. Wydaje się, że staje się ona w duchowości Weroniki szczególnie jasna w ostatnim okresie jej życia, kiedy wyraźna staje się dla niej jej misja ekspiacji i wynagradzania za winy. Ponownie pojawił się, od dawna obecny w duchowości i hagiografii, temat walki z demonami, aby wyrwać im dusze. U Weroniki Giuliani występuje dość rzadko spotykane w historii mistyki pragnienie i wezwanie, aby stać się jakby drzwiami piekła, by nikt tam się nie dostał i nie zginął. Także jej wizje apokaliptyczne sprawdzały się w następnym okresie jej życia, po 1712 roku, kiedy to stanowiąc ogromne niebezpieczeństwo dla chrześcijaństwa, Turcy zajmowali Bałkany<sup>189</sup> i kiedy nasilało się upokarzające wobec Kościoła postępowanie „katolickich” władców<sup>190</sup>.

Wszystkie te elementy pojawiają się wiele razy w prawdziwym poemacie męki Pańskiej należącym do arcydzieł włoskiej literatury duchowej osiemnastego wieku — *Dzienniku*, który opiewa stopniowe zatapianie się Weroniki w cierpieniach Chrystusa aż do otrzymania na ciele i duszy widzialnych znaków Jego męki. W tym pragnieniu, aby cierpieć bez chwili wytchnienia, zawiera się intensywna gorliwość apostołska, misjonarska, ekumeniczna, a także wielkie

<sup>188</sup> Cyt. w: M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, t. III, Roma 1979, 10.

<sup>189</sup> W rzeczywistości powodzenie militarne Turcji było wówczas incydentalne i krótkotrwałe (przyp. wyd.).

<sup>190</sup> Por. G. Penco, dz. cyt., 178n.

pragnienie zadośćuczynienia za niewierności i zdrady wobec Bożej Miłości. Mistyka i misja tworzą tę samą rzeczywistość i wyrażają się w słowach pełnych bólu i błogosławieństwa. Tak na przykład pewnej bożonarodzeniowej nocy Weronika wraz ze swoimi siostrami pragnie „nawoływać grzeszników”: „Kiedy weszłyśmy do kaplicy biczowałyśmy się, potem wróciłyśmy do kościoła, śpiewając *Te Deum*. Tam znowu — dyscyplina i trzydzieści trzy wezwania do Zbawiciela świata (...). Moje towarzyszki powróciły do swoich cel, ale ja jeszcze nie byłam spokojna. Palił mnie wielki ogień. Powróciłam do ogrodu i tam długo pozostawałam. Było dużo śniegu, ale czy on mógł mnie ochłodzić? Mój głos nie wystarczył, aby nawoływać dusze, więc dodałam do niego głos łańcuchów, sznurów i cieni; przy każdym uderzeniu błagałam o nawrócenie grzeszników, heretyków i Turków”<sup>191</sup>.

O. Lebreton określił mistykę św. Weroniki jako mistykę wynagrodzenia; jest w niej z pewnością żarliwość, która odróżnia ją od nurtu Paray-le-Monial<sup>192</sup> i dosięga szczytów niezmiernych wyzyna miłości. Ten autentyczny przejaw katolickiej pobożności nadaje w ten sposób religijności kontrreformacyjnej ton, który był konieczny, aby zrównoważyć charakterystyczną dla XVIII wieku letniość „dobrych” chrześcijan i zbyt zimną emocjonalnie „racjonalistyczną” pobożność stulecia. Upodobnienie się do Jezusa Ukrzyżowanego i mądrość krzyża pozostają niewątpliwie na szczycie autentycznego życia wiary i stanowią wezwanie, o którego Bożym pochodzeniu nie można wątpić.

### 3. Wzajemne współzawodnictwo

Duchowość mistyczna kapucynów nie jest zjawiskiem odosobnionym. Na przykład obok św. Weroniki Giuliani żyła Florida Cevoli (+1767), współzawodnicząca z nią jej powiernica i współ-

<sup>191</sup> Dz. cyt. w: Désiré des Planches, *La Passione rinnouata. S. Veronica Giuliani*, Siena 1970, 112.

<sup>192</sup> W mieście tym, w klasztorze wizytek, przebywała Małgorzata Maria Alacoque, której objawienia zapoczątkowały duchowość i kult Najświętszego Serca Jezusowego (przyp. wyd.).

pracownica. Przeżywała ekstazy i posiadała dar prorocstwa. Po jej śmierci znaleziono na jej ciele blizny tworzące napis „Maryja”, wyryty krzyż i trzy gwoździe<sup>193</sup>.

W Brescii uświęciła się błogosławiona Maria Magdalena Martinengo (+1737), także kapucynka, pochodząca z arystokratycznej rodziny Stosowała wielkie pokuty i wykonywała pokorne prace, ale była także mistrzynią nowicjuszek i przeoryszą. „Dostępowała najbardziej wyjątkowych zjawisk mistycznych, jak stygmaty, ekstazy, pocenie się krwią, promieniowanie światłem, osmogenezy, objawienia, wiedza wlana, telepatia, telestezja (widzenie „na odległość” dokonujących się gdzie indziej wydarzeń), prorocstwa i cuda; prawie nie przyjmowała pokarmów. Doświadczała wielu prześladowań ze strony spowiedników i współsióstr”<sup>194</sup>. Wytyczyła sobie wielki plan: „W rzeczach najbardziej trudnych należy postępować heroicznie”, i rzeczywiście musiała przyznać, że całe jej życie było cierpieniem<sup>195</sup>. Pozostało po niej wiele pism, przeważnie nie opublikowanych lub też wydanych w ostatnich latach. Jej wizja koncentruje się na Chrystusie Ukrzyżowanym, na miłości, cierpieniu i działaniu (tj. ćwiczeniu wszelkich cnót), które są drogą dojścia do „pokory”, oznaczającej prawdziwą śmierć mistyczną, a więc przejście w stan objęcia w posiadanie przez Boga, który wypełnia duszę<sup>196</sup>.

Klaryską-kapucynką była również Diomira Maria od Słowa Wcielonego (+1768) z Genui. Zanim została kapucynką (w Pizie), odczuwała niewidzialne stygmaty, a w wigilię śmierci doznała łaski „strzały mistycznej”. Przeżywała także mękę Pańską oraz ogromne pragnienie cierpienia i oddania krwi za krew, aby naśladować Chrystusa. Lecz na przekór życiu tak bardzo nadzwyczajnemu jako mistrzyni duchowa naucza rzeczy podstawowych dla wszystkich: obecności Boga poprzez miłość bliźniego — źródło wszystkich cnót<sup>197</sup>. W XVIII wieku żyły także inne godne zapamiętania kapucynki<sup>198</sup>.

<sup>193</sup> Por. Bonaventura d’Arenzano, *Cevoli Florida*, w: BS 3 (1963), 1164n.

<sup>194</sup> A. Fappani, *Martinengo Maria Maddalena*, tamże 8 (1966), 1223n. Por. F. Fusar Bassini, *Questo insoffribile Amore. La B. M. Maddalena Martinengo*, Bergamo 1986, 140.

<sup>195</sup> Por. M. Petrocchi, dz. cyt., 11.

<sup>196</sup> Por. A. Rosso da Lanzo, *M. M. Martinengo*, w: DS 10 (1980), 576.

<sup>197</sup> Por. E Solano de Paris, *Diomira M. du Verbe Incarné*, tamże 3 (1957), 995-97.

<sup>198</sup> Por. E da Mareto, *Cappuccine*, w: DIP 2 (1975), 184-192.

Pośród klarysek, które należały do tego samego zakonu co bracia mniejsi, znajdowała się Klara Izabela Fornari (+1744) z Todi, której życie także zostało naznaczone mistyką męki Pańskiej. W swoich pismach, opublikowanych w latach 1758-61, używa słownictwa należącego do teologii negatywnej (apofatycznej) i mówi o „ogłoconym cierpieniu”, ale równocześnie jest także mocno zakotwiczona w najsolidniejszej ascetyce. Oczekujemy na szersze opracowania na jej temat<sup>199</sup>.

Z Lodi natomiast pochodziła Maria Antonia Belloni (+1719)<sup>200</sup>, o której mamy niewiele informacji; w Palermo zaś żyła Rozalia Ansalone (+1718)<sup>201</sup>, także klaryska, która pomimo skromnego wykształcenia napisała, zachęcona przez swojego kierownika duchowego, sześć tomów *Kontemplacji* (opublikowanych w latach 1752-59), w których można znaleźć doskonale przedstawioną moralność chrześcijańską i głębokie nauczanie teologiczne. Była ona przez dwadzieścia lat mistrzynią nowicjatu i cieszyła się darami mistycznymi, działała także wiele cudów za życia i po śmierci.

W 1800 roku zmarła Klara Izabela Ghersi, pochodząca z Genui mniszka klaryska mieszkająca w Gubbio. Przez długi czas była przeoryszą pomimo strasznej choroby, która przykuła ją do łóżka na 18 lat; bardzo umartwiona, cierpiała prześladowania ze strony szatana i przeżywała długie okresy oschłości. Zachowały się jej wyznania spisane na rozkaz spowiednika oraz poezje i listy<sup>202</sup>.

Dary nadprzyrodzone wydają się tak obfitować u niektórych osób, że można podejrzewać, iż przychylna im atmosfera mogła je nieco „powiększyć” w samych zainteresowanych i ich środowisku. Z powodu tak wielkiej odległości czasowej byłoby praktycznie niemożliwym dokonać w pełni wiarygodnego rozeznania, toteż autorytety kościelne nie próbują tego dokonać (kilka procesów kanonicznych zostało z tego powodu wstrzymanych), a jeżeli nawet próbowano rozeznawać, to osądzano tylko pośrednio, na podstawie

<sup>199</sup> Por. C. Schmitt, *Fornari C. I.*, w: DS 5 (1964), 716-18; G. B. Proja, to samo hasło, w: BS 5 (1964), 969-71; M. Petrocchi, dz. cyt., 11.

<sup>200</sup> P. Burchi, *Belloni Antonia Maria*, w: BS 2 (1962), 1084n.

<sup>201</sup> A. Codaghengo, *Ansalome R.*, tamże (1961), 1322n.

<sup>202</sup> Por. Schmitt, *Ghersi C. I.*, w: DS 6 (1967), 343; R. Tbsso d'Arenzano, to samo hasło w: BS 6 (1965), 319n.

praktykowanych cnót heroiczych. Jednak pragniemy tutaj wskazać przynajmniej na obecność żarliwych mistyczek żyjących w czasach niezbyt im sprzyjających.

Typowym przykładem może być francuska klaryska konwerska Jeanne de la Nativité (+1798), osoba nie posiadająca wykształcenia i dosyć egzaltowana. Wierzyła ona, że jest obdarzana objawieniami; jej pierwszy spowiednik spalił wszystkie jej relacje, ale ostatni uwierzył jej i pomógł je spisać. W wydarzeniach rewolucji francuskiej widziała koniec czasów. Jej wspomnienia zostały opublikowane i zyskały sobie sławę (miały pięć wydań do roku 1870). „L’ami de la religion”, periodyk z początku XIX wieku, tak pisał: „Ta dobra siostra konwerska była osobą posiadającą wiele cnót (...). Nie nam osądzać, czy cieszyła się, czy też nie nadzwyczajnymi łaskami, ale nie ośmielimy się też powiedzieć, że doświadczała iluzji”<sup>203</sup>.

#### 4. Oryginalne doświadczenia rodziny franciszkańskiej

Szczególne była droga życia niektórych dusz konsekrowanych, jak np. Marii Lilii od Ukrzyżowanego (+1773) z Viterbo. Należała początkowo do zgromadzenia Maestre Pie (Pobożnych Nauczycielek) — instytutu, o którym wspomnimy poniżej. Potem wstąpiła do trzeciego zakonu św. Franciszka, tworząc z towarzyszkami grupę czy też rodzaj kolegium. W końcu sama zaczęła zakładać klasztory o surowej i szczegółowej regule, podobnej w wielu punktach do reguły franciszkańskiej<sup>204</sup>. Jej trzeci zakon franciszkański prześcigał w surowości i obserwacji wiele klasztorów pierwszego i drugiego zakonu!

Jeszcze bardziej oryginalna była Maria Franciszka od Pięciu Ran (+1791), ogłoszona świętą przez Piusa IX w 1867 roku. Już jako dziecko starała się o najtrudniejsze cnoty; została tercjarką franciszkańską w Alcantarze jeszcze za życia św. Jana Józefa od Krzyża, a w 1731

<sup>203</sup> A. Rayez, *Jeanne de la Nativité*, w: DS 8 (1974), 855n.

<sup>204</sup> E. Frascadore, *Maria Lilia del SS.mo Crocifisso*, w: BS 8 (1966), 1077.

roku ubrała habit i złożyła śluby, pozostając jednak w świecie. Żyła surową regułą, stosując posty, czuwania, biczowanie i cylicjum. Rozpowszechniała pobożność maryjną do „Boskiej Pasterki”. Po jej śmierci wokół jej domku powstało sanktuarium i instytut tercjarek franciszkańskich<sup>205</sup>.

Z pewnością istniały też przykłady świętości poza Włochami, chociaż ich dokumentacja jest dość skąpa. Na przykład dopiero w naszym stuleciu, po ogłoszeniu jej błogosławioną w 1900 roku, poznano za pośrednictwem opublikowanych akt procesu kanonizacyjnego życie Marii Krescencji Hoss (+1744) z diecezji augsburskiej w Bawarii. Należała ona do regularnego zakonu tercjarek franciszkańskich w Mayerhoffie i przez kilka pierwszych lat jej przełożona i towarzyszki sprawiały jej wiele cierpienia, ale potem uznano jej cnoty i mianowano mistrzynią nowicjatu oraz przełożoną. Zasłynęła z powodu wielkiej gorliwości, tak że nazwano ją drugą założycielką zgromadzenia. Utrzymywała szerokie kontakty m.in. z książętami i prałatami, którzy udawali się do niej po rady; z 3 tysięcy listów przez nią napisanych zachowało się około 300, a także kantyk o męce Pańskiej oraz testament. Często mówiła spotykanym osobom, że mistrzem ich życia powinien być Jezus zasiadający na swojej katedrze: na krzyżu<sup>206</sup>.

## 5. Karmelitańska szkoła mistyczna w XVIII wieku

Chociaż dotychczas zatrzymywaliśmy się głównie na przedstawicielach franciszkańskiej szkoły duchowości, to oczywiście także w innych wielkich rodzinach zakonnych zauważyć można było pojawiające się isierki świętości. Przy tej okazji przypomnijmy o karmelitach, ponieważ od tego wielkiego nurtu duchowego słusznie oczekujemy szczególnych znaków żywotności. Nie pragniemy tutaj zajmować się karmelitańskim nauczaniem, do którego jeszcze powrócimy, lecz skupimy się na przejawach świętości życia.

<sup>205</sup> D. Ambrasi, *Maria Francesca della Cinque Piaghe*, tamże 8 (1966), 1065-67.

<sup>206</sup> R. Lisi, *Hoss Maria Crescenza*, tamże 7 (1966), 601-3; E. Bertand, *Horologes spirituelle*, w: DS 7 (1969), 758; E. Pacho, *Storia della spiritualità moderna*, Roma 1984, 52.

Pośród karmelitów dawnej obserwancji (tj. „trzewiczkowych”) znajdował się w XVIII wieku Jan Dominik Lucchesi (+1714), który swoim cichym życiem w Viterbo ukazał, jak można osiągnąć doskonałość na drodze miłości. Był wielkim kierownikiem duchowym — w jego listach można znaleźć tego przykłady; już w 1718 roku zostały one opublikowane, wraz z biografią autora, przez D. Controniego. Lucchesi stanowił przeciwieństwo rygorysty: nikogo nie zniechęcał, mawiał, że specjalnością demona jest wzbudzać nieufność wobec Boga, podczas gdy jedna kropla krwi Chrystusa ma większą wartość w zdobywaniu nieba niż wszystkie nasze grzechy mogące zaprowadzić nas do piekła<sup>207</sup>. Jego współbrata Angelo Paolego (+1720) nazywano ojcem ubogich; był także dyrektorem szkoły dla dziewcząt, zarządzał dwoma szpitalami i ufundował hospicjum dla rekonwalescentów. Był też doradcą książąt, ale odmówił przyjęcia purpury ofiarowywanej mu przez dwóch papieży. Troszczył się o słuszną zapłatę dla robotników, wyszukiwał „pustynie”, aby tam spędzać długie godziny modlitwy (czasami np w katakumbach...). Precyzyjnie przepowiadał przyszłe wydarzenia. Wznosił w wielu miejscach wielkie krzyże<sup>208</sup>, uprzedzając w tym św. Leonarda z Porto Maurizio, który wzniósł krzyż w Koloseum<sup>209</sup>.

Dokumenty pomagają nam odkryć, że także klasztory tej gałęzi karmelitańskiej odznaczały się gorliwością<sup>210</sup>. Jednak szczególne przejawy mistyki klauzurowej w XVIII wieku możemy odkryć pośród karmelitanek reformy terezańskiej.

Błogosławiona Maria od Aniołów (Fontanella) (+1717) z Turynu była kobietą wielu zalet; nie wychodząc ze swego klasztoru, zdołała założyć karmel w Mocalieri. Jej życie mistyczne naznaczone zostało głębokimi „nocami wewnętrznymi”, ale także ekstazami i objawieniami. Miała wielkie wpływy, także polityczne: przypisuje się jej ocalenie stolicy [Piemontu] od najazdów francuskich. Nie znając dzieł św. Jana od Krzyża, kładzie, jak on, nacisk na modlitwę prostego spojrzenia; jej listy są pełne duchowej mądrości<sup>211</sup>.

<sup>207</sup> L. Saggi, *Lucchesi Giovanni Domenico*, w: DS 9 (1976), 1126n; tenże, to samo hasło, w: BS 8 (1966), 234n.

<sup>208</sup> Por. L. Bogliolo, *Una croce sul monte Testaccio*, „Oss. Rom.” z 16 grudnia 1983.

<sup>209</sup> L. Saggi, *Paoli Angelo*, w: BS 10 (1968), 139-41.

<sup>210</sup> Por. np. S. Possanzini, E. Boaga, *L'ambiente del monastero del Monte Carmelo di Vetralla al tempo di S. Paolo della Croce*, Roma 1980, 28.

<sup>211</sup> Giovannidi G. M., *Maria degli Angeli*, w: BS 8 (1966), 966n; E. Ancilli, to samo hasło, w: DS 10 (1980), 482n; G. Penco, dz. cyt., 142.



Do karmelu wstępowały także wielkie damy, np. Eleonora d'Este, córka księcia Franciszka I, która przyjęła po wstąpieniu imię Marii Franciszki od Ducha Świętego (+1722). Chociaż można wątpić w szczerść jej powołania, zmieniła się później w przykładną naśladowczynię św. Teresy, dając wiele dowodów umiłowania ubóstwa, pokory i ukrycia. Ufundowała także klasztor w Reggio Emilia<sup>212</sup>. Jeszcze większą sensację wywołało we Francji powołanie karmelitańskie ósmej i najmłodszej córki Ludwika XV, Ludwiki, która przyjęła imię Teresy od św. Augustyna (+1787). Uważała ona, że celem jej powołania jest nawrócenie ojca, i po śmierci matki wybrała najuboższy w stolicy karmel, któryż powodu wielkiego rygoru nazywany był „wnykami”. Istotą jej powołania była gorąca miłość do Najwyższego Boga, i dzięki niej Teresa zdołała sprawić, że w klasztorze, który znalazł się w centrum uwagi dworu, nadal przestrzegano ubóstwa i zakonnej gorliwości. Ludwik XV często spędzał tam długie godziny, płacząc nad własnym życiem, i ostatecznie umarł pojednany z Bogiem. W ciągu ostatnich trudnych lat swojego życia Teresa podtrzymywała modlitwą Ludwika XVI i cierpiała z powodu wielkich oschłości, wyrzeczeń, udręk, które były jakby zapowiedzią zagrażającej jej tragedii. Zmarła otruta przez wrogów monarchii. Jej listy zostały częściowo opublikowane w ubiegłym stuleciu<sup>213</sup>. Wspomnijmy też o Ludwice od Miłosierdzia, która zmarła jako karmelitanka w 1710 roku — słynnej pani Lavallière, kochance Ludwika XIX która popadłszy w królewską niełaskę, nawróciła się. W ciągu 36 lat bardzo surowego życia nauczyła się opierać swoją duchowość bardziej na uwielbianiu Bożego miłosierdzia niż na ekspiacji. Jej pisma doczekały się wielokrotnego wydania<sup>214</sup>.

„Ostatnio odkryta przez historyków duchowości Maria Perpetua da Luz (+1736) była jedną z największych mis tyczek okresu następującego po kwietyzmie”<sup>215</sup>. Jej mistykę charakteryzuje nastrój baroku. Po swoim „nawróceniu” w 1719 roku cierpiała z powodu

<sup>212</sup> Por. W Pignagnoli, obszerna notatka w „Oss. Rom.” z 9 czerwca 1982; por. także G. Penco, dz. cyt., 52.

<sup>213</sup> R. Darricau, *Teresa di S. Agostino*, w: BS12 (1969), 419-23; por. wzmianka C. Schwarzenberga w „Oss. Rom.” z 10 kwietnia 1980.

<sup>214</sup> L. M. de Crist, *La Valliere Louise (de)*, w: DS 9 (1976), 424-26.

<sup>215</sup> P. M. Garrido, *Maria Perpetua da Luz*, tamże 10 (1980), 591-93 (dodatek do już istniejącej wcześniejszej notatki w DS 3 (1957), lin).

ataków szatańskich, a od 1727 roku przeżywała na zmianę stany uniesienia i opuszczenia, które sugerują pewne rozdwojenie osobowości. Wiele jej pism zaginęło podczas trzęsienia ziemi w Lizbonie w 1755 roku (mieszkała w Beja w Portugalii); te, które pozostały, tworzą traktat duchowy, niewielki, ale robiący duże wrażenie z powodu klarowności oraz precyzji, z jaką rozwiewa kwietystyczne chmury wokół pojęcia „czystej miłości”<sup>216</sup>.

„Sympatyczną postacią pisarki duchowej, docenionej dopiero w naszych czasach, była Maria Antonia od Jezusa (+1760), chluba karmelu we Francji. Była ona nadzwyczajną mistyczką, niewątpliwie najdoskonalszym uosobieniem wzorów św. Teresy i św. Jana w czasach nowożytnych; można ją słusznie uznać za ostatni jaśniejący przejaw mistyki zreformowanego karmelu przed jego dewastacją podczas rewolucji”<sup>217</sup>. Jest to postać szczególna: zamężna, wraz z mężem decyduje się wstąpić do zakonu (on także został karmelitą, a dwóch ich synów zostanie później dominikanami). W 1748 roku zakłada klasztor w Santiago di Compostella. Jej długa droga prowadzi przez nabywanie cnót, cierpienie i nadzwyczajne doświadczenia mistyczne. Autobiografia (niekompletna) i inne jej pisma zostały opublikowane dopiero pod koniec XIX wieku i obecnie z wielkim zainteresowaniem prowadzone są badania nad nimi, ponieważ stanowią one świadectwo karmelitańskiej doktryny mistycznej, a także zawierają ważne osobiste spostrzeżenia<sup>218</sup>.

Jak widać, karmel w XVIII wieku kwitnie w całej Europie i nie obawia się zawieruchy wojennej (powrócimy jeszcze do męczennic rewolucji francuskiej). Do historii wpisały się następujące wydarzenia: w Belgii ufundowano klasztory dla karmelitanek angielskich, ze względu na niesprzyjające prawa na Wyspach. Podczas rewolucji francuskiej, w 1794 roku, karmelitanki te na prawach uchodźców musiały wrócić do Anglii; potem przeniosły się do Stanów Zjednoczonych, od niedawna niezależnych, gdzie założyły klasztor w Baltimore. W Ameryce Łacińskiej karmelitanki istniały już w XVII wieku; na Kubę wyjechały w 1702 roku mniszki hiszpańskie, natomiast do Rio de Janeiro udały się w 1742 roku karmelitanki

<sup>216</sup> Por. E. Pacho, dz. cyt., 52.

<sup>217</sup> Tamże, 75.

<sup>218</sup> I. Rodriguez, *Maria Antonia di Gesu*, w: DS 10 (1980), 546n.

portugalskie. We Włoszech nowe klasztory powstawały szczególnie w Królestwie Neapolu, które wówczas podlegało Hiszpanii.

## 6. „Ukryta z Chrystusem w Bogu”

W drugiej połowie XVIII wieku spotykamy postać niewątpliwie mającą wielkie znaczenie — karmelitańską mistyczkę, która odeszła już zupełnie od ducha baroku i reprezentuje mistykę pełną wielkiej prostoty i głębi. W następnym stuleciu jej intuicja zostanie ujęta syntetycznie jako „mała droga” karmelitanki z Lisieux. Tą osobą jest św. Teresa Małgorzata Redi z klasztoru we Florencji, zmarła w 1770 roku w wieku zaledwie 22 lat. Już od dzieciństwa była kontemplatyczką; od pobożnego ojca nauczyła się nabożeństwa do Najświętszego Serca, które jest jakby symbolem jej ducha, bardzo odległego od jansenizmu dominującego wówczas w Toskanii, oraz jej duchowości, nie związanej jednak ze środowiskiem jezuitów, stojących w pierwszej linii kampanii antyjansenistycznej.

Jej życie jest pozbawione jakichkolwiek nadzwyczajnych zjawisk i pisemnej autodokumentacji. Kończy ona jakby antytezą wiek, który rozpoczęła św. Weronika Giuliani. Pozostawia nam świadectwo życia bez kompromisów, przeżywania w całej pełni tajemnicy „ukrycia z Chrystusem w Bogu”, świadectwo duszy zanurzonej w Trójcy Świętej, która żyje tym, że mieszka w niej Boskość.

Jej spowiednik daje o niej takie świadectwo: „Opowiadała mi o sprawach Bożych, podkreślając, że miłością, którą Bóg kocha samego siebie odwiecznie, jest Boży Duch, tj. życie i tchnienie Ducha Świętego, (...) zaś słowa [św. Jana], iż ten, kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg jest w nim, oznaczają, że żyje on życiem Boga, a Bóg w pewien sposób żyje jego życiem”<sup>219</sup>.

„Papież Pius XI w czasie jej kanonizacji w 1934 roku nazwał ją płonąącym śniegiem. Śnieżną czystość łączyła z płomiennym temperamentem, nieskazitelność zewnętrzna okrywała pełne miłości kadzidło jej duszy. Łączyła w sobie doświadczenie lodu, w którym

<sup>219</sup> E. Ancilli, *Redi Teresa Margherita*, w: BS 12 (1969), 426.

próbuje się i hartuje żelazo ludzkiej woli całkowicie oddanej i poświęconej woli Bożej, oraz jaśniejącą świętość kształtowaną przez «pochłaniający ogień» Tego, który jest Miłością”<sup>220</sup>.

Swe życie wewnętrzne św. Teresa Małgorzata przeżywała jako uczestnictwo „serca” w męce Jezusa poprzez wyrzeczenie posunięte do heroizmu i duchowe osamotnienie, które pozwoliło jej uczestniczyć w samotności umierającego Jezusa. Pod koniec życia dostrzegała coraz pełniej ogrom Bożej miłości, nie zastanawiając się już, czy na nią odpowiada, czy też nie. „To męczeństwo miłości — kochała, nie wierząc, że kocha — uczyniło z ostatnich jej dni czas heroicznego męczeństwa w miłości bliźniego, poprzez którą Święta starała się odpowiedzieć z całą mocą na miłość jej Boga; doprowadziło ją to do przedwczesnej śmierci”<sup>221</sup>. sercu Chrystusa mała Teresa żyła swoim życiem klauzurowym, wspomagana przez przykład środowiska, w którym żywy był jeszcze zapal reformy tercjańskiej”<sup>222</sup>.

Przesłanie tej młodziutkiej świętej jest dla nas bardzo aktualne: przemieniła ona swoje mistyczne „ciemności” w dyspozycyjność i gotowość, w pełną miłości i delikatności posługę infirmiarki; bardzo konkretnie odpowiadała na transcendentny „spokój” mistycznej śmierci, w którą Bóg wprowadził jej ducha, i była świadoma (tak sama twierdziła), że w ten sposób przyczynia się także, poprzez pełną poświęcenia miłość, do dobra odnawiającego się Kościoła. „Swoim życiem przeciwstawiła się niszczącym siłom wieku XVIII, który przestał ufać Bogu i zaprzeczał istnieniu nadprzyrodzoności. Odcinanie się od wiary, zanikanie chrześcijańskiej koncepcji życia, brak zainteresowania problemami Kościoła znalazły w niej swoje przeciwieństwo”<sup>223</sup>. Możemy zauważyć tu analogię także do naszej zsekularyzowanej epoki.

<sup>220</sup> J. Garofalo, „Oss. Rom.” z 15 października 1979. Nowe wydanie biografii Świętej autorstwa Gabriele di S. Maria Maadalena, *Nascosta con Cristo in Dio*, Roma 1979.

<sup>221</sup> E. Ancilli, *Redi T.M.*, w: BS 12 (1969), 426.

<sup>222</sup> G. Penco, dz. cyt., 184; por. także Valentino di S. Maria, *S. Teresa Margherita Redi e l'ambiente carmelitano teresiano del '700*, „Riv. di Vita Spirituale” 14 (1960), 125-130; Giovanna della Croce, *La Passione di Cristo e ii Santi: S. Teresa Margherita Redi*, „FontiVive” 17 (1971), 35-50; M. Petrocchi, dz., cyt., 17n; Teresa Margherita Redi, *Testi spirituali di Teresa Margherita Redi*, Roma 1985.

<sup>223</sup> G. Velocci, *Crisi e rinascita della spiritualità*, Roma 1982, 18.

## 7. Kontemplatyczki, które wyzwalały nowe życie

Nie rosząc sobie pretensji do wyczerpania tematu i sięgając tylko do najbardziej dostępnych źródeł, możemy także w innych szkołach duchowości zauważyć pewne rysy „osiemnastowiecznej drogi do doskonałości”, która nie ma niczego do pozazdrosczenia epokom wcześniejszym. Przyjrzyjmy się niektórym postaciom ówczesnych kontemplatyczek.

Maria Colomba di S. Maria della Croce z Viterbo pochodziła z ubogiej rodziny i dopiero w wieku 33 lat zdołała wstąpić do klauzurowego zakonu dominikanek. Dwa lata potem — w 1731 roku — zmarła. Przykładna, czynna, doskonaliła swoją pobożność pasyjną, którą mocno przeżywała już od piątego roku życia, żyła zanurzona w ciszy, ale po śmierci przypisywano jej cuda<sup>224</sup>. Maria Gertruda Salandri (+1748) także była dominikanką; przeżywała wielkie doświadczenia mistyczne, trzy razy otrzymywała stygmaty. Posłana z Viterbo, gdzie składała profesję, do Valentano, aby tam założyć nowy klasztor, poznała św. Pawła od Krzyża, który zwrócił uwagę na jej świętość<sup>225</sup>.

W okolicach Trydentu zmarła w 1712 roku Maria Arcangela Biondini, która otrzymawszy pomoc finansową od cesarza Austrii, darzona przez niego wielkim szacunkiem, założyła klasztor sióstr sług Maryi. Pozostawiła wiele pism, pośród nich znaczący *Trattato sopra la vera orazione di quiete e la falsa (Traktat o prawdziwej i fałszywej modlitwie odpoczynku)*, który wskazuje na jej dobrą znajomość problemów epoki.

Pośród mniszek tradycji benedyktyńskiej także (jak wcześniej) w XVIII wieku doświadczenie mistyczne łączy się przeważnie z modlitwą liturgiczną, podczas której umysł zajmuje się rozważaniem jednej z tajemnic życia Chrystusa związanej z różnymi godzinami liturgicznymi, czerpiąc z tego rozważania natchnienie do szeroko pojętej, konkretnej praktyki ascezy i zaangażowania<sup>226</sup>. Przeorysza Cecylia Baj (+1766) z Montefiascone, reformatorka swojego klasz-

<sup>224</sup> L. Abele Redigonda, *Maria Colomba di S. Maria della Croce*, w: BS 8 (1966), 1048.

<sup>225</sup> I. Venchi, *Salandri Maria Gertrude*, tamże 11 (1968), 574n.

<sup>226</sup> Por. G. Penco, dz. cyt., 177.

toru, może stanowić przykład takiej postawy. Jej liczne i znaczące pisma były publikowane począwszy od roku 1920<sup>227</sup>.

Zostało opublikowane także jej dzieło autobiograficzne opowiadające o „męczeństwie miłości i dla miłości”, ekstazach i wyrzeczeniu i zarazem o nadzwyczajnej samokontroli psychicznej: „Czuję, jakby część mnie samej prowadziła te wzniosłe rozmowy i jakby druga część mnie słuchała w wielkim zadziwieniu”<sup>228</sup>. Ciągoty autobiograficzne Baij, bardzo typowe dla owej epoki, w której królowała literatura autobiograficzna, przemieniają się potem w zainteresowanie osobą Zbawiciela: w jej dziele *Vita di Gesu Cristo* akcent został położony na głębokie uniesienie Jezusa przeżywane z miłości do ludzi<sup>229</sup>.

Także Joanna od Wcielenia (+1715), hiszpańska augustianka, przeżywa mistykę męki Jezusa: powołana do klasztoru poprzez objawienia Jezusa niosącego krzyż, rok przed śmiercią doświadczała wizji intelektualnych dotyczących tej tajemnicy. Jej pisma, z wieloma poprawkami, zostały opublikowane przez jezuitę L. I. Cevallosa (+1738) w trzech tomach w latach 1720-1727. Znajdują się w nich pełne uczucia, sugestywne rozmowy między Joanną i Jezusem. „Joanna zasługuje na szczególne miejsce pośród mistyczek hiszpańskich XVIII wieku”<sup>230</sup>.

Francuską wizytką była Maria Magdalena Remuzat (+1730), która rozpowszechniała nabożeństwo do Najświętszego Serca w swoim klasztorze w Marsylii, a po wygaśnięciu strasznej zarazy w 1720 roku zdołała przekonać mieszkańców, aby poświęcili miasto Najświętszemu Sercu Pana Jezusa<sup>231</sup>. Pod koniec wieku żyła inna wizytka Franciszka Radegunda Le Noir (+1791), która pozostawiła swoją autobiografię. Cytuje w niej słowa skierowane do niej przez Chrystusa. Głębokie nabożeństwo do męki Pańskiej wzbudziło w niej pragnienie wewnętrznego krzyża przeżywanego w zjednoczeniu z cierpiącym Jezusem<sup>232</sup>.

<sup>227</sup> J. de Guibert, *Baij Cécile*, w: DS 1 (1973), 1190-92; E. Pacho, dz. cyt., 90; M. Petrocchi, dz. cyt., 18.

<sup>228</sup> Cyt. w: M. Petrocchi, dz. cyt., 18.

<sup>229</sup> Por. G. Penco, dz., cyt., 183.

<sup>230</sup> Q. Fernandez, *Jeanne del Incarnation*, w: DS 8 (1974), 854n.

<sup>231</sup> S. Mattei, *Remuzat Anna Maddalena*, w: BS 11 (1968), 114n.

<sup>232</sup> A. Derville, *Le Noir F.R.*, w: DS 9 (1976), 596.

Należałoby też obok wielu sióstr klauzurowych wspomnieć o mistyczkach żyjących w świecie, jak np. Maria Katarzyna Brondi (+1719), także żyjąca w wewnętrznym zjednoczeniu z mężką Pańską<sup>233</sup> (jej życie opisał Cesare Nicola Bambacari, +1725), oraz francuska stygmatyczka Maria Madeleine Morice (+1769) należąca do trzeciego zakonu karmelitańskiego<sup>234</sup>. Są to osobowości niezwykle w klimacie wieku tak wrogiego mistyce!

<sup>233</sup> J. de Guibert, *Brondi M. C.*, tamże 1 (1937), 1966n.

<sup>234</sup> G. Ollivier, *Morice M. M.*, tamże 10 (1980), 1742n.

## ROZDZIAŁ 6

# Przebudzenie duchowe pośród niekatolików

Przedstawiamy poniżej krótką panoramę duchowości XVIII wieku pośród niekatolików. Wydaje się to konieczne, aby uchwycić powiew Ducha, gdziekolwiek On działa; pozwoli nam to lepiej zrozumieć sens naszej własnej historii. Jednak bardziej jeszcze skłania nas do tego pragnienie ukazania faktu, że w czasie kiedy o właściwym ekumenizmie nic jeszcze nie wiedzano, w środowiskach chrześcijan odłączonych pojawiają się, niezależnie od barier wyznaniowych, cechy duchowości przystającej do katolicyzmu. Podczas gdy oficjalna kultura wydaje się spychać na margines wymiar religijny tym silniej, im bardziej jest on mistyczny i wykracza poza „teizm moralistyczny”, tym mocniej kwitną najdelikatniejsza pobożność i wielki entuzjazm religijny; doświadczenia mistycznego poszukuje się poza sztywnymi instytucjami kościelnymi, podporządkowanymi władzy państwowej. Można zauważyć to na Zachodzie w protestantyzmie i anglikanizmie i na Wschodzie w prawosławiu, szczególnie rosyjskim. Mimo wszelkich zastrzeżeń, jakie możemy tu zgłosić z punktu widzenia wiary katolickiej, ten rozkwit jest jeszcze jednym dowodem na to, że pod popiołem powierzchowności żarzył się autentyczny ogień.



## 1. Rozwój osiemnastowiecznej pobożności niemieckiej

W 1705 roku zmarł w Berlinie Filip Jakub Spener, twórca ruchu, który został nazwany pietyzmem, od *Collegia pietatis*. Był to zapoczątkowany przez niego rodzaj spotkań poświęconych czytaniu Biblii i śpiewaniu pieśni, spotkań mających na celu uczenie głęboko ewangelicznej praktyki życia wiarą. Pod koniec XVII wieku o ideach Spenera dyskutowano gorąco w całych Niemczech, posługując się w tym sporze setkami publikacji. Oskarżano go o sympatyzowanie z pobożnością katolicką, krytykowano ducha jego grup i to, że jego gorliwi współpracownicy zarażali innych duchem świętości. Spener został wydalony z Saksonii, gdzie mieszkał, ale zdołał skłonić elektora Brandenburgii do utworzenia wydziału teologicznego w Halle, gdzie rozwijał się nurt jego duchowości. Spener, który pochodził z Alzacji, czerpał inspiracje m.in. od Taulera i innych mistyków nadreńskich. Pełnemu erudycji i pustemu kaznodziejstwu swoich czasów przeciwstawiał on przesłanie radykalnego nawrócenia i podkreślał „nowe narodzenie” jako całkowitą przemianę egzystencji. Z początku zaskarbił sobie sympatię wielu ludzi uczonych — np. Gottfrieda Wilhelma Leibniza (+1716), który jednak opowiedział się potem za racjonalnym i filozoficznym modelem mistyki. Chociaż Spener sprzeciwiał się wrogości, jaką otaczano mistykę i pobożność katolicką, to zarazem odnosił się krytycznie do ich „przeżyciowej egzaltacji”<sup>235</sup>.

Obiekcji takich nie miał natomiast August Hermann Franke (+1727), profesor z Halle, gdzie stał się patriarchą pietyzmu, otoczonym licznymi uczniami. Był on cenionym egzegetą, którego pragnienie szybkiego wzrostu duchowego doprowadziło do zarzucenia wszelkich badań naukowych i teologicznych. Zawdzięczamy mu typowy dla pietyzmu nacisk na nawrócenie rozumiane jako ściśle określone doświadczenie psychologiczne, w którym zresztą ostatnio prowadzone badania odnalazły wzory czerpane z pierwotnego luteranizmu.

Pośród innych przedstawicieli pietyzmu można wymienić Balthasara Koepkego (+1711), który rozwinął obronę ruchu przed opo-

<sup>235</sup> Por. J. Le Brun, *Leibniz G. W.*, w: DS 9 (1976), 548-57.

zycją ze strony ortodoksji luterńskiej. W roku 1700 opublikował on traktat *Sapientia Dei in mysterio crucis abscondita*, który jest odzwierciedleniem *theologia crucis* Lutra<sup>236</sup>. Natomiast Gottfried Arnold (+1714) był człowiekiem o głęboko pobożnej i szlachetnej duszy, który marzył o powrocie do pierwotnego chrześcijaństwa i lubił czytać dzieła św. Teresy i innych mistyków katolickich. W końcu zafascynował się Petruccim, Molinosem, Guyon, których tłumaczenia publikował. Miał tendencję do stawiania w ostrej opozycji pobożności osobistej i autorytetu Kościoła<sup>237</sup>. Stało się to powodem krytyki pietyzmu w latach 1711-22, wyrażanej przede wszystkim w dziełach Walentego Löschera, który cenił intencje nowego prądu, ale próbował rozróżnić prawdziwe formy duchowości od fałszywych, a w pietyzmie dostrzegł fundamentalny błąd polegający na mieszaniu usprawiedliwiającej wiary z doświadczalną pobożnością<sup>238</sup>.

Jednak „pietyzm z powodu wpływów, które wywarł, i reakcji, które sprowokował, jawi się jako najważniejsze wydarzenie w historii duchowości protestanckiej i anglikańskiej XVIII wieku. Można powiedzieć, że pozostawił na protestantyzmie niezatarty ślad. Ruch ten na ogół nie cieszy się sympatią współczesnych teologów protestanckich, którzy oskarżają go o zbytne zbliżenie protestantyzmu do pozycji katolickich (...). Prawda historyczna zmusza jednak do uznania jego bardzo złożonego charakteru”<sup>239</sup>.

We Francji, na przykład w Montbeliard, pastor Jean Frederic Nardin (+1728) odnowił środowisko protestantów poprzez koła modlitwy, które stawały się także religijnymi kursami ewangelizacji. Jego sekret polegał na zbliżaniu się coraz bardziej do Ukrzyżowanego Zbawiciela, na całkowitym zjednoczeniu z Nim<sup>240</sup>. W Szwecji „tzw. Stunden, grupy odpowiadające *collegia pietatis* zachowywały charakter zdrowej równowagi, nie wpadając w iluminizm czy przesadny sentymentalizm i unikając tendencji faryzejskich czy separatystycznych”<sup>241</sup>.

<sup>236</sup> Por. J. Wallmann, *Koepke B.*, tamże 8 (1974), 1741-43.

<sup>237</sup> Por. L. Hertling, *Arnold G.*, tamże 1 (1937), 890n.

<sup>238</sup> Por. L. Boyer, *Spiritualita protestante e anglicana*, Bologna 1972, 180n.

<sup>239</sup> Tamże, 173.

<sup>240</sup> Por. M. Lods, *Nardin J. F.*, w: DS 11 (1982), 38n.

<sup>241</sup> L. Bouyer, dz. cyt., 183.

Szwed Johann Albrecht Bengel (+1725) był zapewne największym egzegetą swojego wieku. Wprowadził do protestantyzmu nowy sens egzegezy równocześnie naukowej, doktrynalnej i duchowej. Jego ducha wyraża syntetycznie zdanie, które umieścił w przedmowie do wydania greckiego Nowego Testamentu: „*Te totum applica ad textum, rem totam applica ad te*” (Oddaj się cały tekstowi, a cała jego treść stanie się twoja). Pomimo swojej erudycji Bengel znalazł się pośród przekonanych obrońców idei millenarystycznych, które zakorzeniły się w pietyzmie i innych ówczesnych nurtach mistycznych<sup>242</sup>. Stanowiło to jedno z ograniczeń tej sekty, która pomimo swojego mniej lub bardziej rozwiniętego fanatyzmu przyczyniła się jednak do reakcji przeciwko zbyt suchej teologii dawnego luteranizmu. Łączyła ona w sobie zarówno dobre, jak i inne, raczej negatywne cechy. Pozytywny był jej wpływ w dziedzinie społecznej, charytatywnej, misyjnej, w rozprzestrzenianiu Biblii i pism z duchowości pośród ludu. Pietyści przyczynili się też do zainspirowania wielkich muzyków jak Haendel i Bach. Kontrowersyjna była natomiast rola tego ruchu w rozwoju romantyzmu i idealizmu niemieckiego w XVIII wieku oraz subiektywizmu religijnego, prowadzącego do odrzucenia prawd dogmatycznych<sup>243</sup>.

## 2. Postać zadziwiająca: Zinzendorf

Nie można właściwie uznać za należącego do nurtu pietyzmu Mikołaja Ludwika von Zinzendorfa (1700-1760); chociaż był on w Halle uczniem Frankego, to jednak uniezależnił się od niego, a nawet pozwalał sobie na ostrą krytykę pod jego adresem. W tej szczególnej postaci szlachetnie urodzonego Niemca, uczonego teologa, podróżnika i kosmopolity żyjącego według obyczajów ludzi bogatych tamtych czasów, odnaleźć można jednak wiele cech wspólnych z pietyzmem.

Już od dzieciństwa odczuwał on nieodpartą pobożność skierowaną do Jezusa Zbawiciela, nazywaną potem teologią serca. Cho-

<sup>242</sup> Tamże, 185.

<sup>243</sup> Por. P. Chiocchetta, *Pietismo*, w: DES, t. II, Roma 1975, 1463n. Por. G. Long, *I. S. Bach, il musicista teologo*, Torino 1985, 320.

ciaż kochał „wysoką” kulturę, opowiedział się od razu „po stronie rzeczy duchowych i postanowił, że pozostanie szczerze przywiązany do odczuwanej sercem prawdy, szczególnie do teologii krzyża i krwi Baranka Bożego. Zdecydował się uznać tę prawdę za fundament wszystkich cnót, postanawiając bez wahania odrzucić wszystko to, czego nie można z nią pogodzić”<sup>244</sup>. Skoncentrował swoją uwagę na krzyżu. W wieku lat dwudziestu, wpatrując się w postać Ecce Homo, przeżył bardzo głębokie doświadczenie duchowe, o którym tak pisze: „Błagałem Zbawiciela, aby zmusił mnie do cierpienia wraz z Nim, gdybym spontanicznie się na to nie zgadzał”<sup>245</sup>.

Już wtedy uważał, że jego „teologia serca” mogłaby stanowić podstawę zjednoczenia wszystkich chrześcijan; była to ekumeniczna utopia, której się nigdy nie wyrzekł. W jego życiu nastąpił przełom, kiedy mała grupa braci morawskich (lub czeskich) — ezoteryczna luterańska sekta skazana na wygnanie z Czech — została przez niego przyjęta w jego majątku Hernnhut. Od 1727 roku poświęcił się im całkowicie i utworzył pewien rodzaj rodzinnego zakonu, który zainspirował duchem pobożności, nigdy jednak nie zdecydował się zmienić wyznania, pozostając nadal związany z Kościołem augsburskim.

Sektę tę, której biskupem został Zinzendorf w roku 1738, prześladowano także w Niemczech, ale nie złamało jej to, lecz rozwinęło jej ducha misyjnego. Dotarła nawet do Grenlandii, na Antyle oraz do angielskich kolonii w Ameryce. W 1749 roku została zalegalizowana przez parlament angielski.

Zinzendorf był z pewnością bardzo przywiązany do człowieczeństwa Jezusa; mówiło się, że wyznawał „jezuanizm” bardziej niż chrześcijaństwo. Nie zaprzecza on dogmatom chrześcijańskim, ale nadaje im dziwaczne interpretacje, które sugerują nową teologię gnostycką. Jego liczne (około 2 000) pieśni przejawiają często cechy nieznośnego nudziarstwa językowego. Nie jest się dalekim od prawdy, oceniając go jako religijnego neurotyka. Jednak w czasie panującej oschłości religijnej i ciasnego utilitaryzmu trudno nie czuć sympatii dla tego człowieka zakochanego w Ukrzyżowanym, nazy-

<sup>244</sup> *Reden*, cyt. w: L. Bouyer, dz. cyt., 187.

<sup>245</sup> Tamże, 188.

wanym przez niego często „Oblubieńcem krwi”. Zinzendorf pisał o przebitym boku Chrystusa i strumykach krwi, które z niego wypłynęły, a w których mieli chętnie obmywać się „odrodzeni przez łaskę”. Właśnie temu dziwnemu mistykowi zawdzięczamy pierwsze jeszcze niejasne pragnienia ekumenicznej jedności pośród protestantów

Aby uzupełnić obraz pietyzmu, przypomnijmy innych jego wybitnych przedstawicieli. Należeli do nich: Erdmann Naumeister (+1756), pastor z Hamburga i przeciwnik egzaltowanego pietyzmu, ale równocześnie autor 700 kantyków (do niektórych z nich muzykę napisał Bach)<sup>246</sup>; Fryderyk Krzysztof Ostinger (+1782), który skłaniał się w stronę kabalistycznych i racjonalistycznych tendencji sekty braci morawskich, a jednocześnie czuł wiele sympatii dla mistyków katolickich<sup>247</sup>; Fryderyk Adolf Lampe (+1729) był najważniejszym pośród pietystów niemieckiego Kościoła reformowanego teologiem, który starał się skutecznie, aby pietyści jako sekta nie oddzielali się od ortodoksyjnych protestantów, i odciął się od wierzenia w apokatastazę<sup>248</sup>, chociaż wyznawał millenaryzm<sup>249</sup>.

Szwajcarski pastor Jan Fryderyk Ostervald (+1747) pozostał w Kościele oficjalnym, lecz pracował skutecznie nad zreformowaniem go od wewnątrz, kładąc nacisk na powrót do bardziej liturgicznego wymiaru kultu; jego krótki katechizm robił furorę w środowiskach protestantów całego świata. Apelował też prorocznie o poszukiwanie widzialnej jedności między chrześcijanami. Myślał nieco w stylu anglikańskiej „drogi pośredniej” między katolicyzmem a protestantyzmem<sup>250</sup>.

W końcu należy wspomnieć o prawdziwym mistyku holenderskim Gerardzie Tersteegenie (+1769) — zwykłym tkaczu, a także wielkim erudycie i poliglocie należącym do środowiska pietystów. Poprzez podróże i bogatą korespondencję wywierał szerokie wpływy. Nigdy nie wpadł w sentymentalizm, ponieważ jego pobożność

<sup>246</sup> Por. F. Schulz, *Neumeister E.*, w: DS 11 (1982), 159n.

<sup>247</sup> Por. R. Breymayer, *Ostinger F. C.*, tamże 11 (1982), 681-85.

<sup>248</sup> Apokatastaza — rozwinięta zwłaszcza przez Orygenesesa nauka o ostatecznym zbawieniu wszelkich bytów, w tym również złych duchów (przyj. wyd.).

<sup>249</sup> Por. J. Wallmann, *Lampe F. A.*, tamże 9 (1976), 172-74.

<sup>250</sup> Por. M. Millet, *Ostervald G. F.*, tamże 11 (1982), 1036n.

była głęboko biblijna i ponieważ opierał się pojęciu wewnętrznego i istotowego zjednoczenia z Bogiem w najbardziej ukrytym centrum przebudzonej duszy, aby w ten sposób poznawać Bożą prawdę w sobie poprzez pełną mocy łaskę Ducha Świętego. Dorównując żarliwością św. Janowi od Krzyża, bronił drogi czystej wiary, pozabawionej koncentrowania się na sobie. Jego poematy są najwyższym wyrazem duchowości opartej na całkowitej rezygnacji z siebie. Tersteegen wyraża w nich nostalgię za odnalezieniem obecności Boga i już w tym życiu, nie przestając zmierzać i tęsknić do niebieskiej ojczyzny, raduje się, smakując pierwocin Ducha Świętego. Mając 27 lat, napisał własną krwią akt poświęcenia się Chrystusowi: „Ty nabyłeś mnie poprzez Twoją agonię, zmagania i krwawy pot w Getsemani (...). Oddaję się całkowicie Tobie, słodki Przyjacielu mojej duszy, i pragnę na zawsze do Ciebie należeć. Niech nigdy nie osłabnie we mnie Twój Duch, a Twoja śmiertelna agonია niech mi będzie podporą”<sup>251</sup>. W tym stanie duszy umierał, mówiąc, że „Bóg postępuje wobec niego jak matka, która rozbiera swoje dziecko, zanim ono powierzy się jej i zaśnie w jej ramionach”. „Duchowość Tersteegeny cechuje wyjątkowa czystość i wzniosłość. W istocie jednak chodzi tu o duchowość, która powróciła do katolicyzmu”<sup>252</sup>.

### 3. Wpływ Fenelona i Guyon na protestantów

Jak już wspominaliśmy, linia duchowości prezentowana przez Fenelona miała szeroki oddźwięk pośród niekatolików, szczególnie w Anglii, gdzie w 1698 roku jego główne dzieło zostało przetłumaczone i zyskało uznanie. Nawet kwakrzy pracowali wiele nad jego rozpowszechnianiem, a jeden z nich, Joseph Martin, wydał wiele tłumaczeń, poprzez które duchowość ta została przeszczepiona do Ameryki i rozwija się do dziś w wielu środowiskach religijnych.

Także madame Guyon pod koniec swojego życia wywierała wpływ na środowiska protestanckie o tendencjach pietystycznych, szczególnie w Anglii i Holandii. Kiedy została uwięziona, stała się

<sup>251</sup> L. Bouyer, dz. cyt., 218.

<sup>252</sup> Tamże, 223.

bardzo znana za sprawą pastora Pierre'a Poireta (+1719). Wielu arystokratów niemieckich i angielskich odwiedzało ją po jej uwolnieniu z więzienia, niekiedy spędzając u niej długi czas. Bywali u niej także członkowie szkockiej sekty jakobitów, którzy w owym czasie tworzyli niewielką wspólnotę. W jej małej kaplicy także protestanci, oddzieleni zasłoną, uczestniczyli we Mszy św. i korzystali z jej kierownictwa duchowego.

Madame Guyon nie popierała sztucznego irenizmu. Będąc przekonaną, że także protestanci żyjący w dobrej wierze mogą się zbawić, nieufnie odnosiła się do ewentualnych nawróceń na katolicyzm dokonujących się pod wpływem emocji. Pomagała jednak ludziom, którzy podążali z rozsądkiem i pewnością w stronę katolicyzmu. Jej droga polegała na prowadzeniu wszystkich do „wnętrza”, tj. do życia modlitwy. Uważała, że katolicy i protestanci mogą szukać jedności w modlitwie i w pobożności (szczególnie do Dzieciątka Jezus).

Na osobną wzmiankę zasługuje Andrzej Michał Ramsay (+1743), który pod opieką Fenelona przeszedł na katolicyzm w 1711 roku i dwa lata później zatrudnił się jako sekretarz madame Guyon. W 1723 roku napisał biografię Fenelona; powróciwszy w 1730 roku do Oxfordu jako profesor, „interesował się aktywnie dziełem angielskich kół literackich, zachęcając własnym przykładem do tolerancji i zbliżenia między katolikami a protestantami”<sup>253</sup>.

W rzeczywistości w anglikanizmie najbardziej szlachetna część Kościoła pozostała zawsze, przynajmniej wewnątrz, bliska dawnej duchowości katolickiej. Święty biskup anglikański Tomasz Ken (+1711), nie chcąc złożyć przysięgi na wierność Wilhelmowi II Orańskiemu, który wyznawał kalwinizm, wycofał się z życia publicznego. Stał też na czele prężnego ruchu powracającego do tradycji katolickiej<sup>254</sup>. Bardziej niż teologiem był poetą i kompozytorem znanych do dzisiaj hymnów. Powracał do tradycji patrystycznej, aby patronować drodze ekumenizmu bazującego na eucharystycznym wymiarze Kościoła i miłości Krzyża<sup>255</sup>.

<sup>253</sup> A. Fliehe, V Martin, *Storia della Chiesa*, t. XIX/1, Torino 1976, 277.

<sup>254</sup> Por. L. Bouyer, dz. cyt., 196.

<sup>255</sup> Por. H. E. Hasso Jaeger, *Ken T.*, w: DS 8 (1974), 1703-5.

W tej samej grupie „*non jurors*” znacząca jest też postać zupełnie odmienna: William Law (+1761) - początkowo niezwykle sprawny obrońca anglikańskiego High Church, zmuszony potem do wycofania się z tej polemiki, poświęcił się kontemplacji i pisaniu pobożnych książek. Znając pisma katolickich mistyków ostatnich lat (Fenelona, Guyon, a także Franciszka Salezego), opublikował w 1729 roku *Poważne powołanie do życia w pobożności i świętości*, dzieło, które odniosło ogromny sukces. Pragnął doprowadzić młodych ludzi — dziewczęta i chłopców — do pobożnego życia nie mającego w sobie nic ekstrawaganckiego, lecz we wszystkim zgodnego z wolą Bożą. Niewielu pisarzy wpłynęło tak jak on na religijność Anglii XVIII wieku<sup>256</sup>.

Niestety, Law w ostatnich latach życia zafascynował się nauczaniem Jakuba Böhme (+1624) i pisał potem wyłącznie pod wpływem jego dziwacznej mistyki. Böhme, niemiecki wizjoner, z zawodu szewc; pograżył się w spekulacjach gnostyckich, zbliżonych do kabały. „Bóg i stworzenie mają swoją preegzystencję w głębi istnienia (istota duchowości mistyków nadreńskich), w stanie uprzedniego nieodróżnicowania jakiegokolwiek odrębnego bytu. Jest to stan, z którego wyszli poprzez bolesne rozdarcie przygotowujące końcowe ponowne i płodne zjednoczenie Słowa Bożego i Mądrości w Maryi, zjednoczenie Chrystusa i należących do Niego w Kościele, zjednoczenie Boga i kosmosu w człowieku”<sup>257</sup>.

Teolog protestancki Pierre Jurieu (+1713) opublikował swoje dzieła w Rotterdamie, gdzie mieszkał jako wygnaniec, przeżywając brak tolerancji Francuzów. Nie podpisując się pod poglądami kwietystów, polemizował jednak z Bossuetem i podziwiał Fénelona. Jego dzieła wydają się typowo postkwietystyczne — opierając się na stonowanej duchowości afektywnej i woluntarystycznej, broni on ascetyki, która zmierza do samounicestwienia ascety i do jego przemiany w Boga, tj. w Jego Boskie cnoty<sup>258</sup>.

Bardziej jeszcze entuzjastycznie nastawiony do madame Guyon był pastor waldensów Jean Philippe Dutoit (+1793), który przeżywał

<sup>256</sup> Por. T. Corbishley, *Law W*, tamże 9 (1976), 437nn.

<sup>257</sup> L. Bouyer, dz. cyt., 166.

<sup>258</sup> Por. J. Le Brun *Jurieu P*, w: DS 8 (1974), 1614-18.



osobiste dramaty mistyczne, nie utraciwszy jednak nigdy równowagi duchowej. W ówczesnej Szwajcarii, gdzie pietyzm był bardzo żywy, był on postacią oryginalną; opublikował dzieła Guyon, propagował rodzaj duchowego eklektyzmu wyznaniowego, skłaniając się w stronę katolicyzmu i sprzeciwiając się w ten sposób dominującemu moralizmowi. Miał wielki talent kaznodziejski i potrafił wzbudzać w słuchaczach silne przeżycia duchowe. Podkreślał znaczenie krzyża, a więc przeznaczał wiele miejsca także na ascezę, a w centrum swojej duchowości stawiał radykalne wyrzeczenie się siebie. Jego zdaniem krzyżujące działanie łaski ma na celu przekazywanie bytu samego Chrystusa<sup>259</sup>.

#### 4. John Wesley — inicjator metodyzmu

Jedną z najważniejszych denominacji protestanckich jest metodyzm, który został zapoczątkowany w opisanym kontekście duchowym i nie bez głębokiego wpływu Williama Lawa. Jego protagonistami byli John Wesley (1703-91), syn pastora brytyjskiego Kościoła anglikańskiego High Church, i jego brat Charles. Ten ostatni wraz z przyjacielem G. Whitefieldem organizował w Oxfordzie pobożne spotkania zawierające regularne ćwiczenia w modlitwie, ascezie, poście i dziełach miłosierdzia. W 1729 roku John dołączył do tej grupy, którą nazywano z drwiną „metodystami”. Jego zapał umocnił się pod wpływem lektury *Nasładowania Chrystusa* Tomasza z Kempis oraz pism Lawa. Zdrowy rozsądek przestrzegł go skutecznie przed mistycyzmem Böhme.

Ascetyzm Wesleya był jednak zbyt rygorystyczny i w pewnym stopniu nietolerancyjny. Zmieniły go doświadczenia zdobyte na misji w Georgii w Ameryce Północnej. Nawiązał tam kontakty z braćmi morawskimi, w których widział wcielenie chrześcijaństwa powracającego do źródeł. Po dwóch latach wrócił do Anglii, ale odtąd niepokoiła go myśl, że jego życie chrześcijańskie, pomimo całego jego rygoryzmu, było wciąż powierzchowne. W Oxfordzie utrzymy-

<sup>259</sup> Por. A. Rayez, *Dutoit Ph.*, tamże 3 (1957), 1849-51.

wał kontakt z misjonarzem morawskim Peterem Bohlerem, który w końcu przekonał go, że religię należy uważać bardziej za wynik doświadczenia niż za twór myśli. Zbawienia należy doświadczać jako osobistej, synowskiej, pełnej ufności relacji z Bogiem, a nie jako satysfakcji pochodzącej ze spełnienia obowiązku dyktowanego przez rozum<sup>260</sup>.

Wesley pisze tak: „Byłem teraz całkowicie przekonany i, dzięki Bożej łasce, zdecydowany, aby podążać za tą wiarą aż do głębi (...), dodając nieustannie do wszystkich środków łaski nieustanną modlitwę o wiarę usprawiedliwiającą i zbawczą, całkowite zaufanie do krwi Chrystusa wylanej za mnie, pełne zawierzenie «mojemu» Chrystusowi, który jest jedynym moim «usprawiedliwieniem, uświęceniem i odkupieniem»”<sup>261</sup>. Jego wielkie doświadczenie nawrócenia z 24 maja 1738 roku łączy się wyraźnie z nawróceniem Lutra. Tak o tym pisze: „Wieczorem poszedłem niechętnie na spotkanie braci [morawskich] na Aldergate Street. Kiedy wchodziłem, ktoś właśnie czytał wstęp Lutra do Listu do Rzymian. Było około za kwadrans dziewiąta, i kiedy prowadzący opisywał zmianę, której dokonuje Bóg w sercu człowieka poprzez wiarę w Chrystusa, poczułem, że moje serce przedziwnie rozgorzało. Czułem, że teraz składam ufność w moje zbawienie w Chrystusie, i tylko w Chrystusie, i byłem pewien, że On obmywa mnie z moich grzechów i że uwolnił mnie, właśnie mnie!, od prawa grzechu i śmierci”<sup>262</sup>.

Jego nawrócenie miało także wymiar moralny i apostołski. Czuł potrzebę modlitwy za tych, którzy go prześladowali i znieważali, oraz potrzebę opowiadania o swoim doświadczeniu. Całe jego działanie było odtąd nastawione na wywołanie podobnych doświadczeń u innych. W Anglii XVIII wiek, pełen swobód dla bogatych, był także wiekiem rozpaczki dla proletariuszy, pierwszych ofiar rewolucji przemysłowej, która uczyniła ich swoimi niewolnikami. Ponieważ High Church odmówił wkrótce temu niewygodnemu kaznodziei dostępu do pulpitu, John, zachęcony przez swojego przyjaciela Whitefielda, zaczął przemawiać na placach.

<sup>260</sup> Por. R. Kissack, *Giovanni Wesley, la vita e il pensiero*, Torino 1966, 15.

<sup>261</sup> Tamże, 22.

<sup>262</sup> Tamże, 23.

Nie chciał powodować schizmy i starał się iść tam, gdzie nie było kościołów, to jest do żyjących w nędzy mieszkańców nowych przedmieść wielkich miast. „Stał się więc pierwszym przedstawicielem Kościoła, zarówno katolickiego, jak protestanckiego, który zdał sobie sprawę z konieczności misji pośród tych nowych pogan nowożytnego świata”<sup>263</sup>. Uważano go za fanatyka i ukrytego katolika, a jego pobożność rzeczywiście przypominała bardzo przepowiadanie ówczesnych misjonarzy katolickich.

Stopniowo oficjalna opozycja anglikanów wobec jego działalności skłoniła go do zorganizowania, chociaż niechętnie, odrębnej wspólnoty. Zmuszony był do udzielenia pozwolenia na przepowiadanie swoim świeckim zwolennikom. Pod koniec życia, chociaż był tylko pastorem, konsekrował pastorów dla misji amerykańskich, ponieważ nie mogli oni otrzymać święceń z rąk biskupa anglikańskiego. Czuł się jednak jak najdalszy od systemu prezbiteriańskiego. Dzielił swoich zwolenników na dwunastoosobowe grupy mające zaufanego „*class leadera*”, który czuwał nad ich postępowaniem moralnym i religijnym. Pastorem zbierali się potem na dorocznych konferencjach. W ten sposób metodyzm rozprzestrzenił się także w Irlandii i Szkocji; w Ameryce od 1783 roku pozwolono metodystom rozwijać się autonomicznie także poprzez struktury episkopalne. W Wielkiej Brytanii natomiast dalsza ewolucja metodyzmu doprowadziła do łączenia się grup metodystów i kalwinów.

Nas najbardziej interesuje szczerą i głęboką odnową religijną Wesleya, jego proste metody i popularny, serdeczny język, jego pełne braterstwa i pozbawione autorytatywności struktury. „Nie podzielając w najmniejszym stopniu fanatycznych antyrzymskich uprzedzeń panujących wówczas w Anglii, Wesley doskonale rozumiał, że jego program pokrywał się z najlepszymi inspiracjami duchowymi katolików, nie tylko w Kościele pierwotnym, lecz także współczesnym. W konsekwencji, pragnąc dostarczyć swoim wiernym solidnej lektury duchowej, stał się w środowisku protestantów propagatorem przede wszystkim drogiego mu *Nasładowania Chrystusa*, a potem także dzieł św. Teresy z Avili, św. Ignacego Loyoli, św. Franciszka Salezego i Fénelona”<sup>264</sup>.

<sup>263</sup> L. Bouyer, dz. cyt., 205.

<sup>264</sup> Tamże, 209.

Mistycyzm metodystów nie odrzuca konieczności dobrej woli człowieka; nawrócenie, o którym daje świadectwo Duch Święty, może zostać zagubione, zatem należy je umocnić przy pomocy rygorystycznego posłuszeństwa przykazaniom moralnym, przy pomocy pełnej umartwienia wstrzemięźliwości, ucieczki od luksusu. Wprowadzono w życie celebracje, w czasie których sporo miejsca poświęcano na śpiewanie popularnych, bardzo sugestywnych hymnów. Wielkim kompozytorem tych hymnów był Charles Wesley, który potrafił tak dobitnie wyrażać swoją wiarę, że hymny owe były może nawet bardziej skuteczne niż kazania jego brata. Oto niektóre wersety:

„Jezu, miłości mojej duszy,  
 spraw, abym szukał schronienia w Tobie (...).  
 Ty, Chryste, jesteś wszystkim, czego potrzebuję;  
 w Tobie znajduję więcej niż nadmiar (...).  
 W Tobie jest łaska obfita  
 zdolna osłonić każdy mój grzech.  
 Niech popłyną obficie wody rzeki zbawienia:  
 uczyni mnie i zachowaj czystym wewnątrz (...).  
 Wytryśnij z mojego serca  
 i wzniesi je aż do wieczności!”<sup>265</sup>.

Wesley zbliżał się do mistyków zawierzenia, tak typowych dla jego stulecia. Można przeczytać w jego pismach: „Z Bożej łaski nigdy się nie niepokoję. Widzę Boga siedzącego na swoim tronie, który wszystkim doskonale zarządza. Jak niewymownie wielkie jest dobro, które pochodzi z uczenia się zaufania Bogu pomimo naszej niezdolności ujrzenia Go! Każda rzecz jest błogosławieństwem, środkiem uświęcenia, jeżeli możesz naprawdę powiedzieć: «Panie, uczyni ze mną i z tym, co do mnie należy, to, co chcesz, i kiedy chcesz». Nieś swój krzyż, a on poniesie ciebie. Najlepsze owoce rosną pod krzyżem. Powierz się Jezusowi jak glina w ręce garncarza, aby On mógł w tobie wyrzeźbić cały swój obraz”<sup>266</sup>.

<sup>265</sup> Tamże, 211n.

<sup>266</sup> R. Kissack, dz. cyt., 119n.

## 5. Kontakty między Kościołem katolickim a Kościołem Wschodu

Przejdźmy teraz do krótkiego przeglądu chrześcijaństwa wschodniego, który jest dla nas istotny, ponieważ w wieku XVIII kontakty, które Wschód utrzymywał ze światem katolickim, były dość ożywione, chociaż często nie pozbawione elementów kontrowersyjnych. Ludność rytu wschodniego zjednoczona z Rzymem podlegała w większości cesarzowi Austrii; troszczyła się o nią szczególnie Maria Teresa<sup>267</sup>. Diecezje unickie znajdowały się także w Polsce, lecz ponieważ tamtejsza władza, należąca do obrządku łacińskiego, niewiele o nie dbała, zaznaczyła się tam tendencja przechodzenia ich na obrządek zachodni<sup>268</sup>. Rozbiory Polski skomplikowały jeszcze ten problem. Liczne grupy grekokatolików znajdowały się także pod chwiejnym już wtedy panowaniem Wenecji. Niektórzy z nich skłonni byli przejść na katolicyzm, jak Eliasz Miniatis (+1714), biskup Patrasso, który napisał dzieło historyczno-dogmatyczne *La pietra dello scandolo*, aby opisać skandal podziału i skłonić katolików obrządku łacińskiego do nierobienia trudności unitom<sup>269</sup>. Nicefor Teotokis (+1800) natomiast, urodzony w Korfu poddany wenecki, zaangażował się w spór antykatolicki i zamieszkał w Rosji jako arcybiskup Chersonia, a potem Astrachania<sup>270</sup>.

Bardziej tragiczny był los tych, którzy żyli na granicy dwóch światów. Na przykład Kumitas Kumurdżian (+1707), beatyfikowany przez Piusa XI, zginął jako męczennik. Jako pełen gorliwości kapłan ormiański nawrócił się on na katolicyzm i starał się nawracać prawosławnych, a nawet muzułmanów. Mieszkał w Konstantynopolu i był obiektem ataków ze strony jednych i drugich: oskarżony przez turecki trybunał, został skazany na śmierć<sup>271</sup>.

Lepszy los spotkał Mechitara z Sebaste (+1749), jednego z najwybitniejszych przedstawicieli historii religii ormiańskiej ostatnich wieków. Człowiek ten, o wybitnej inteligencji i obdarzony mocnym

<sup>267</sup> Por. A. Fliche, V. Martin, dz. cyt., 650.

<sup>268</sup> Tamże, 673.

<sup>269</sup> Por. D. Stiernon, *Miniatis E.*, w: DS 10 (1980), 1236nn.

<sup>270</sup> Por. tenże, *Nicephore Teotokes*, tamże 11 (1982), 208-14.

<sup>271</sup> Por. G. B. Proja, *Keumurdjian Gomidas*, w: BS 7 (1966), 1042n.

powołaniem do życia zakonnego i do świętości, nie miał gdzie rozwijać tych darów, ponieważ Kościół ormiański przeżywał czas wielkiego upadku. Założył więc klasztor w Konstantynopolu, lecz kiedy wyraził pragnienie połączenia się z Rzymem, został z niego wydalony przez patriarchę i schronił się w rejonie Grecji zależnym od Wenecji, a potem, kiedy w 1715 roku Wenecja utraciła swoje ziemie na półwyspie Peloponez, w samej Wenecji, gdzie na wyspie św. Łazarza rozwinął się zakon nazwany jego imieniem (mechitarystów).

Teoretycznie jego fundacja miała być tylko reformą starego ormiańskiego zakonu św. Antoniego opata. W rzeczywistości stworzył on zakon współczesny, lecz różniący się od łacińskich, i nadał wspólnocie nowe oblicze; jego konstytucje zostały zatwierdzone przez Klemensa XI w roku 1705. Pragnął, aby poza kontemplacją mniści poświęcili się nauczaniu duchowości pośród ludu: czwarty ślub zobowiązuje ich do tej misji nawet za cenę krwi! Lecz Mechitar był także prawdziwym chrześcijańskim humanistą, i jego klasztor przyczynił się znacznie do zachowania kultury ormiańskiej poprzez wydawanie słowników, gramatyki i różnych innych publikacji naukowych i popularnych.

Duchowość Mechitara koncentruje się na osobie Jezusa Zbawiciela, a szczególnie na tajemnicy Jego męki, źródła, z którego wypływają, jego zdaniem, inne aspekty życia duchowego. Dusza łączy się z Jezusem, przyjmując krzyż, co sprawia, że uczestniczy ona w Jego całopalnej ofierze. To skupienie się na misterium Jezusa Ukrzyżowanego jest charakterystyczne dla duchowości ormiańskiej: klasyczne hymny są przepełnione obecnością krzyża — chwalebna, ale także naznaczona krwią. W języku ormiańskim słowo *xaj 'apast* (czciciel krzyża) używane jest jako potoczny synonim chrześcijanina. Z wysuwającymi się na pierwszy plan elementami dogmatycznymi Mechitar łączy akcenty zdradzające pełną czułości łączność z Jezusem oblubieńcem duszy — widać to wyraźnie w jednym z jego najlepszych pism *Głos Chrystusa i wiernej duszy*, wzorowanym na III księdze *Nasładowania Chrystusa*, które sobie bardzo cenił<sup>272</sup>.

<sup>272</sup> Por. L. Zekiyian, *Mekhitar de Sebaste*, w: DS 10 (1980), 940-50.

## 6. Pochodnie świętości w głębi Rosji

Dobrze znany jest ogromny przełom polityczny i kulturalny, który dokonał się w Rosji w XVIII wieku. Piotr Wielki chciał za wszelką cenę włączyć swój ogromny kraj, który żył jeszcze jakby w barbarzyńskim średniowieczu, do oświeconego i wykształconego Zachodu. Czynił to jednak w despotyczny, właściwy carom sposób. Katarzyna II poszła jego śladem. Nie będziemy zatrzymywać się na terrorze zarówno wobec panującego prawosławia, jak i wobec katolików poddanych carowi. Prześladowanie religii było skutkiem oświeceniowego reżimu i występowało szczególnie w Polsce po rozbiorach. Wystarczy wspomnieć tylko o świętych postaciach, które ukazują, jak także na tych odległych ziemiach autentyczne odrodzenie religijne łączyło się z autokratycznym prześladowaniem Kościoła.

Typowymi przedstawicielami reakcji ludu byli w Rosji przede wszystkim tzw. jurodiwi, czyli „szaleni dla Chrystusa”. Było ich bardzo wielu i lud ich czcił, lecz stopniowo znikali z powodu prześladowań ze strony rządu. Nawet Święty Synod prawosławny, manipulowany przez prokuratora carskiego, odmówił w XVIII wieku ich kanonizacji, chociaż wcześniej jej dokonywał. Nie było to pozbawione pewnych racji. Ci egzaltowani święci wędrowali, mając na sobie tylko kilka szmat, spali przy drodze lub w stodołach, udawali szaleńców, poszukując umyślnie zniewag z miłości do Chrystusa wydrwionego i pomiatanego podczas męki, lecz równocześnie pozostając z własnej woli poza prawem, nie wahali się kierować apokaliptycznych upomnień do swoich współczesnych, a w szczególności do możliwych tego świata<sup>273</sup>.

W połowie XVIII wieku w Petersburgu mieszkała słynna „szalona dla Chrystusa” Ksenija, na której grobie aż do rewolucji sowieckiej wśród niezliczonych wiernych widywano także członków rodziny carskiej. Została ona wdową, mając 26 lat, i zachowywała się, jakby straciła rozum; ubierała się jak mężczyzna, przybrała imię męża Andriej i zaczęła wędrować. Modliła się na polach, pomagała przy budowie i rekonstrukcji kościołów. Stopniowo znów

<sup>273</sup> Por. L. Bouyer, *Spiritualità bizantina ortodossa*, Bologna 1968, 121-24.

zaczęła ubierać się i nazywać po kobiecemu, ale kontynuowała swoje dziwne i święte życie; stała się bardzo popularna, ponieważ często uważać ją za cudotwórczynię i zauważono, że jej proroctwa się sprawdzają. Tak się stało, kiedy np. w 1762 roku przepowiedziała śmierć carycy<sup>274</sup>.

Jednak postacią najbardziej reprezentacyjną dla duchowości rosyjskiej XVIII wieku jest chyba św. Tichon Zadoński (1724-1783). Był on protagonistą odrodzenia monastycyzmu rosyjskiego, który przeciwstawiał się bezbarwności oficjalnego Kościoła. Z powodu ubóstwa z wielkim trudem ukończył studia kapłańskie, a potem został rektorem seminarium, biskupem pomocniczym w Nowogrodzie i w 1763 roku biskupem tytularnym w Woroneżu. Miał ogromnie wrażliwą duszę, był człowiekiem chorowitym i obawiającym się publicznych wystąpień. Wycofał się wkrótce ze świata i od 1768 roku żył w małym monastyrze w Zadońsku nad Donem. Doświadczenie ubóstwa uczyniło go bardzo wrażliwym na nędzę ludu, a jego kultura sprawiła, że troszczył się o podniesienie kwalifikacji kleru. Swoje dochody oddawał na korzyść diecezji Woroneż, która była wówczas krainą „na pół pogańską i barbarzyńską”<sup>275</sup>. Chronił także ubogi kler i lud przed niesprawiedliwością właścicieli feudalnych, przywrócił porządek w klasztorach dzięki napisanemu w 1763 roku *Zwierciadłu życia monastycznego*. Ubrany jak prosty mnich, odwiedzał ubogie rudery, więzienia i salony, niosąc wszędzie z łagodnością i pokorą pocieszenie Ducha Świętego oraz surowość ewangelicznej prawdy. Jako eremita przeżywał udrękę z powodu skrupułów dotyczących słuszności swojej decyzji o wycofaniu się z życia czynnego i prawie obsesyjnie nieustannie medytował o śmierci. Lecz oddawał się także realistycznej medytacji o cierpieniach i męce Odkupiciela; można w niej dostrzec rozumiane pragnienie uczestniczenia w życiu Zmartwychwstałego. Proponuje rozumiane w bardzo szerokim sensie naśladowanie Zbawiciela. Wiodącą nutą medytacji Tichona, często bolesnych i tragicznych, jest jednak chwała Boża.

Pośród jego dzieł wspomnijmy o *Skarbie duchowym* oraz książce *O prawdziwym chrześcijaństwie*. Nie zaniedbując tradycji Wschodu,

<sup>274</sup> Por. I. Kologrivov, *Santi russi*, Milano 1977, 283.

<sup>275</sup> Tamże, 354.



czepie materiał do swoich księzek także od protestanta Arndta i anglikanina Halla. W swoim klasztorze Tichon cierpiał z powodu niezrozumienia i prześladowań; przeżywał okresy wewnętrznych depresji i pokus, lecz miał także wizje i objawienia; otaczał go krąg oddanych mu świeckich przyjaciół, których uczył życia w bezgranicznej miłości. W ostatnich latach życia utrzymywał także obfitą korespondencję, zajmując się w niej kierownictwem duchowym wielu osób żyjących w świecie.

Hymn liturgiczny z dnia jego święta mówi: „Cały wypełniony miłością Chrystusa, (...) oddałeś swoje życie za przyjaciół i podobny do anioła stróża pomagałeś bliskim i dalekim. (...) Uspokajałeś tych, którzy byli pełni nienawiści, jednałeś nieprzyjaciół, przyczyniałeś się do zbawienia wszystkich”. Ostatnie lata życia przeżywał w całkowitej samotności, trzymając w celi trumnę z całym jej wyposażeniem i ubraniem, w które miał zostać odziany po śmierci. Jednak w wielkie święta wychodził, aby odwiedzać więźniów, ponieważ — jak mówił — „miłość jest ważniejsza od postów”. Kościół rosyjski kanonizował go w 1861 roku. Doktrynę duchową Tichona można zwięźle określić jako nauczanie o uniwersalnej radości, którego fundamentalnym pojęciem jest obecność Boga we wszechświecie. Wraz z dawną patrystyką patrzy on na zbawienie jako scalenie obrazu Boga w grzeszniku, którego to scalenia dokonał Stwórca jak lekarz pochylający się nad człowiekiem i nad światem, powracając tym samym do zarania stworzenia. Zbawienie już się rozpoczęło przez całkowite zwycięstwo Zmartwychwstałego. Dla Tichona obrazem zmartwychwstania jest znajdująca się u progu pełnego rozkwitu wiosna. Kontempluje on naturę w świetle swojego ulubionego święta — Przemienienia Pańskiego. Duch Święty jest dla niego Piękny!

## 7. Odrodzenie monastyczne na Świętej Górze

Tichona można by nazwać samotnym pionierem nowego monastycyzmu, protagonistą odnowy, awangardą rosnącego w siłę *starce*stwa (czyli ojcostwa albo daru kierownictwa duchowego). Natomiast inny mnich rosyjski, o którym pragniemy tutaj wspomnieć, Paizjusz

Wielickowski (1722-1794), swoją formację odbywał przede wszystkim na Świętej Górze Athos, w greckiej wspólnocie monastycznej, której najważniejszym przedstawicielem był mistyk i teolog Grzegorz Palamas. Paizjusz urodził się na Ukrainie i przeznaczony został przez ojca (archijereja prawosławnego) do kariery kościelnej, odczuwał jednak nieodparte powołanie do poszukiwania świętości w sposób bardziej radykalny.

Po nieudanych próbach wstąpienia do różnych klasztorów w swojej ojczyźnie, w 1746 roku przywędrował na górę Athos. Nawet tutaj nie znalazł jednak „ojca duchowego według swojego serca”, czerpał natomiast wprost ze źródeł poprzez teksty wielkich dawnych pisarzy, szczególnie Nila Sorskiego (+1508), pioniera hezychazmu<sup>276</sup> w Rosji. Niektórzy mnisi, w większości z Mołdawii, dołączyli do niego i wraz z nimi Wielickowski osiadł najpierw w 1763 roku na Bukowinie, a potem w Mołdawii, zakładając dwa klasztory, które nadzwyczajnie się rozrosły: Secoul liczył 300 mnichów, a Neamets — 700!

Życie monastyczne, które zreorganizował według reguły św. Bazylego i św. Teodora Studyty, łączy wielkie ubóstwo, bogatą liturgię i szeroką działalność charytatywną. Paizjusz propagował „modlitwę Jezusową” bliską tradycjom góry Athos, praktykowaną w sposób zrównoważony i włączoną do życia cenobitycznego, wypełnionego harmonijnie pracą i modlitwą. Odnowił dawną tradycję monastyczną ojcostwa duchowego, stając się charyzmatycznym ojcem („starcem”) nie tylko dla swoich mnichów, lecz także dla licznych odwiedzających i korespondujących z nim osób<sup>277</sup>.

Doświadczał wielu sprzeciwów, tak że w swojej obronie napisał traktat *O przeciwnikach i oszczercach „modlitwy duchowej”, tj. modlitwy Jezusowej* (opublikowany dopiero w 1967 roku). Jednak jego głównym dziełem było propagowanie tłumaczonych na język starocerkiewno-słowiański arcydzieł tradycji greckiej, szczególnie wyboru tekstów zebranych w *Filokalii* i opublikowanych w 1782 roku. Tytuł grecki

<sup>276</sup> Hezychazm — nurt duchowości w Kościele prawosławnym głoszący prymat kontemplacji, „modlitwy serca”. Spośród praktyk hezychastycznych szczególną popularność zyskała tzw. modlitwa Jezusowa (przyp. wyd.).

<sup>277</sup> Por. E. Behr-Sigel, *Paissy Velitchkavsky* | to samo hasło: *Monachisme russe*, w: DS 10 (1980), 1598n.

(Umiłowanie piękna) został zmieniony na *Dobrotolubije* (Umiłowanie dobra). W swoim wyborze preferował teksty bliskie św. Nilowi i bardziej bezpośrednio związane z modlitwą Jezusową. Dla Paizjusza polegała ona na „posiadaniu nieustannie w sercu słodkiego Jezusa i na rozpalaniu się niewymowną miłością do Niego poprzez ciągłe powtarzanie Jego umiłowanego imienia”<sup>278</sup>. Wielką wagę zyska ten nurt w późniejszej rosyjskiej duchowości, szczególnie dzięki św. Serafinowi z Sarowa (ur. w 1759 roku), który został mnichem w 1779 roku i zmarł pod koniec wieku<sup>279</sup>.

Powróćmy jednak do świata greckiego, aby wspomnieć o osobie, która przyczyniła się do opublikowania *Filokalii*, tj. o św. Nikodemie Hagiorycie (1749-1809). Urodzony na greckiej wyspie Naxos, był piewcą wielkiej historii swojej krainy, przyczyniając się do ogólnego odrodzenia chrześcijaństwa, w czasie kiedy osłabła tam władza turecka. Dotarł do góry Athos w 1775 roku, dzieląc odtąd swoje życie pomiędzy kontemplację w różnych eremach i niewiarygodnie bogatą twórczość pisarską. Pragnął w 1778 roku dotrzeć do klasztoru Wieliczkowskiego, lecz uznawszy za przejaw woli Bożej burzę, która mu w tym przeszkodziła, dożył końca swoich dni na górze Athos. Opatrznościowym było dla niego spotkanie ze św. Makarym z Koryntu (1731-1805), biskupem, który został usunięty z biskupstwa za sprawą Turków i poświęcił się kontemplacji. Współpracował on ściśle z Nikodemem i im obu należy przypisywać autorstwo najważniejszych dzieł, jak *O korzyści częstego przystępowania do świętych tajemnic*, opublikowane w 1777 roku w Wenecji, poprawione i ponownie opublikowane przez Nikodema w 1783 roku. Obaj mnisi zaczerpnęli z Zachodu swoje spojrzenie na Eucharystię (być może z książki pisanej w duchu dzieł Molinosa!), lecz nawiązywali także do najczystszej tradycji bizantyjskiej, dlatego też, pomimo sprzeciwów, ich dzieło zostało zatwierdzone przez patriarchę Neofita.

Nikodem i Makary zebrali najlepsze teksty dawnej tradycji duchowej w *Filokalii*, opublikowanej w Wenecji w 1782 roku pod tytułem, który już wcześniej św. Bazyli i św. Grzegorz z Nazjanzu nadali

<sup>278</sup> I. Kologrivov, dz. cyt., 411.

<sup>279</sup> Por. P Adnès, *Spirituels russes*, w: DS 8 (1974), 1142; por. I. Goraïgnoff, *Serafino di Sarov*, Torino 1981.

swojemu wyborowi tekstów Orygenesusa. Paizjusz, który zredagował podobny wybór, opracował swoje dzieło w języku starocerkiewno-słowiańskim; wydano je w 1793 roku, teksty zostały jednak ułożone w innym porządku niż w wydaniu greckim<sup>280</sup>.

*Filokalia*, zaopatrzona we wstęp napisany przez Nikodema, zawiera świadectwa najwybitniejszych hezychastów począwszy od ojców pustyni aż do teoretyków psychosomatycznej techniki modlitwy wieków XIII-XIV. Dzieło to było wielkim dobrodziejstwem dla tych, którzy nie mieliby żadnej innej możliwości uzyskania dostępu do źródeł. Godne zauważenia jest także dzieło Nikodema *O strzeżeniu pięciu zmysłów, wyobraźni, ducha i serca*, które przyczyniło się bardzo do szerokiej asymilacji metod neohezychazmu<sup>281</sup>.

Cenne owoce modlitwy hezychastycznej to: oderwanie od rzeczy zmysłowych, pokora, żal za grzechy, dar łez, jasne jak w zwierciadle spojrzenie na siebie samego, doskonała czystość, niemożliwa do wyrażenia radość, lecz przede wszystkim odkrycie ukrytej w sercu łaski, tj. uświadomienie sobie Bożego zamieszkania (inhabitacji) w człowieku. Wydanie włoskie (ukazały się już trzy tomy) „jeszcze dzisiaj, jak w XVIII wieku, daje ludowi Bożemu realną możliwość powrotu do źródeł i odkrycia piękna myśli i nauczania ojców Kościoła, a co najistotniejsze, piękna i nauczania Chrystusa oraz mądrości Ojca”<sup>282</sup>.

Nikodem zajmował się wieloma innymi dziełami, których tutaj nie będziemy wymieniać, a pośród nich opublikował wiele wydań greckich autorów oraz tekstów liturgicznych i kanonicznych. Interesujące jest dla nas to, że starał się on korzystać także z duchowego dorobku Zachodu. Przypomnijmy o dziele *Penitencjał* wydanym w 1794 roku, mającym stanowić pomoc przy spowiadaniu się. Proponuje ono rygorystyczne, typowe dla góry Athos traktowanie sakramentu pokuty, można je porównać do analogicznego podręcznika jezuitę Pinamontiego. To samo można powiedzieć o *Ćwiczeniach duchowych*, stanowiących skrócone tłumaczenie dzieła tego samego autora, oraz o *Niewidzialnej walce* wzorowanej na słynnym

<sup>280</sup> Por. wyd. wł.: *La Filokalia*, Torino 1982, t.1, Wstęp, 10.

<sup>281</sup> Por. R Adnès, *Spirituels russes*, w: DS 8 (1974), 1140n.

<sup>282</sup> A. Lipari, „Oss. Rom.” z 2 grudnia 1982.

dziele teatyna Scupolego, do którego zostały jednak dodane rozdziały o „modlitwie serca”.

Dokonano w ten sposób „bardzo udanej syntezy wzniosłości «mistyki transcendentnej» i prostoty «mistyki Jezusa», która ogarnia całego człowieka (...); syntezy ducha modlitwy hezychastycznej i szeroko rozumianej praktyki sakramentalnej; syntezy, która wydaje się jedną z najciekawszych, jakie posiadamy”<sup>283</sup>.

„Symbioza dokonana przez Nikodema — do głębi prawosławnego — między praktyką ojców Kościoła prawosławnego a hiszpańsko-włoską szkołą ascetyczną pozwala obalić istniejącą w naszych czasach teorię o rzekomej głębokiej antynomii między duchowością bizantyjską a pobożnością Zachodu”<sup>284</sup>.

<sup>283</sup> L. Bouyer, dz. cyt., 138,140.

<sup>284</sup> D. Stiennon, *Nicodeme I Hagiorite*, w: DS 11 (1982), 249. Dla ogólnej orientacji por. T. Spidlik, tł. poi. *Wielcy mistycy rosyjscy*, Kraków 1996.

# ROZDZIAŁ 7

## Teologia duchowości: problemy i przewidywania

Powrócimy teraz do Zachodu i do dramatycznej przemiany, która dotknęła w XVIII wieku teologię duchowości. Dzieje duchowości w tym stuleciu wydają się zniechęcające, szczególnie z powodu cienia rzucanego przez jansenizm na wszelkie przejawy mistyki. Jednak chociaż teologowie duchowości nie mieli odwagi śmiało rozwinąć skrzydeł, nie możemy nie doceniać proponowanych przez niektórych jansenistów reform ani znaczenia rozwiniętego w tym czasie uporządkowanego nauczania teologii duchowości, szczególnie dotyczącego funkcji kierowników duchowych. Wstępnie możemy dotknąć także kilku coraz wyraźniej widocznych nurtów pobożności pochodzących głównie od autorów jezuickich, zanim jeszcze zmusiło ich do milczenia niefortunne zniesienie Towarzystwa. W ogólnym zarysie może zdołamy uchwycić coś z atmosfery tamtej „wigilii” odrodzenia, którą następnie wyraźniej zarysujemy w kolejnych rozdziałach.

### 1. Ewolucja jansenizmu w XVIII wieku

Prawdziwy jansenizm to zjawisko pojawiające się zasadniczo w XVII wieku. Jednak zaważyło ono mocno na następnym stuleciu,

w którym jansenizm został wprawdzie zneutralizowany na płaszczyźnie prawnej i strukturalnej, lecz pozostało nadal ryzyko, że przeniknie do duszpasterstwa i duchowości katolickiej i zakorzeni się w nich. Wiek XVIII otwiera bulla *Vineam Domini* z 1705 roku, która wymagała całkowitego podporządkowania się uprzednim potępieniom ze strony Rzymu. W 1710 roku został zrównany z ziemią słynny klasztor Port-Royal — bastion jansenizmu. Jeszcze bardziej uroczysta bulla *Unigenitus* z 1713 roku potępiała 101 tez Quesnela, teologa, który próbował ożywić jansenizm. W międzyczasie, w 1724 roku, w Holandii miała miejsce schizma w Utrechcie<sup>285</sup> oraz konsekracja biskupa Steenhovena, a po śmierci Ludwika XIV fala jansenizmu na długi czas wezbrała ponownie.

Dość szybko zauważono, że jansenizm był „pewną sektą polityczno-filozoficzno-religijną, która coraz mocniej występowała przeciwko teologii, moralności i pobożności Towarzystwa Jezusowego, szczególnie przeciwko probabilizmowi<sup>286</sup> i nabożeństwu do Najświętszego Serca Pana Jezusa. Organem tej partii stał się w 1727 roku «Nouvelles ecclésiastiques»<sup>287</sup>. Niektórych fascynowały nadzwyczajne zjawiska, np. ruch „*convulsionnaires*” („drgawkowców”) św. Medarda, którzy na cmentarzu zbierali się wokół grobu diakona jansenisty François Parisa, mającego sławę cudotwórcy, i zachowywali się w histeryczny sposób. Zjawisko to trwało przez całe stulecie<sup>288</sup>.

Inne poglądy mieli poważni teologowie janseniści, jak Jacques-Joseph Duguet (+1733), który skrytykował *convulsionnaires* i może dlatego fanatyczni janseniści pozostawili go w cieniu. Był on oratorianinem, i nie chcąc podporządkować się potępieniom skierowanym przeciw jansenizmowi, żył na wygnaniu albo w ukryciu. Pisał wiele na różne tematy. Godne przypomnienia są jego komentarze egzegezyjne na temat Listów św. Pawła. Uznawano go za inicjatora „figuryzmu” tj. egzegezy, która snując aluzje do upadku Port-Royal i bulli *Unigenitus*, w pełen fantazji sposób wyjaśnia proroctwa biblijne.

<sup>285</sup> Stworzyła ona odrębny Kościół jansenistyczny (przyp. wyd.).

<sup>286</sup> Probabilizm — kierunek w teologii moralnej, który w przypadku wątpliwości moralnych pozwalał kierować się opinią „prawdopodobną” (przyp. wyd.).

<sup>287</sup> B. Matteucci, *Giansenio e Giansenismo*, w: EC 6 (1951), 357.

<sup>288</sup> J.-R. Armogathe, *Jansénisme*, w: DS 8 (1974), 123n.

Wiele swoich prac poświęcił Duguet męce Jezusa. 14-tomowy *Traktat o krzyżu naszego Pana Jezusa Chrystusa* stanowi jego główne dzieło. Podkreśla on sprzeczności wiary, które wprawiają w zamieszanie naszą mądrość, i mówi, że „miłosierdzie Boże musi mieć charakter niezrozumiały i przewyższać wszystkie nasze myśli”<sup>289</sup>. Duguet nawołuje do zaufania i do wiary w Bożą miłość, otrzymywaną bez żadnej zasługi. Inne jego arcydzieło *Grób Jezusa Chrystusa, czyli wyjaśnienie Jego pogrzebania* zrodziło wzruszającą, wysokiego lotu pobożność. Jego kontemplacja jest zawsze pokorna i dyskretna. Duguet nie ufa uczuciowym wzlotom, jego dzieło zawiera solidną teologię łączącą chrzest chrześcijanina z jego zanurzeniem w mękę Pańską<sup>290</sup>.

Duguet pisze także przychylnie o liturgii godzin, kierownictwie duchowym, sposobie przewycięzania skrupułów; okazuje się zdolnym do odczuwania współczucia i obdarowywania pokojem. Jest więc tylko „dalekim kuzynem” surowych przedstawicieli Port-Royal, chociaż Wolter nazywał go „jednym z najlepszych piór partii jansenistów”. Żył poznawaną przez siebie prawdą, którą przekazywał też innym, był kierownikiem duchowym i moralistą. Jego jansenizm wydaje się złagodzony i mniej surowy, a napisane przez niego dzieła stawiają go w rzędzie najlepszych francuskich pisarzy religijnych wieku<sup>291</sup>.

Także Jerome Besoigne (+1763) oddalił się od fanatycznych jansenistów, chociaż pisał wiele i pozytywnie o samym jansenizmie. „Właśnie w jego pismach zawarta jest duchowość jansenistów przedstawiona w sposób może najpełniejszy”<sup>292</sup>. W *Teorii i praktyce zaufania i lęku* protestuje przeciwko przesadzie, z jaką, jego zdaniem, kaznodzieje akcentują zaufanie do Boga, i twierdzi, że należy przestrzegać chrześcijan przed zarozumiałością. Inne dzieło, *Zasady pokuty*, wyjaśnia szczegółowo, jak powinno wyglądać prawdziwe nawrócenie, wspomina też z nostalgią rygorystyczną praktykę pokutną Kościoła pierwotnego, którą pragnąłby na nowo wprowadzić. W *Zasadach doskonałości chrześcijańskiej* wyraża pragnienie, aby w sposób doskonały zapanowała miłość, i pisze, jak zniweczyć wszelkie przeciwne

<sup>289</sup> A. Gunyguny, *Duguet J. J.*, tamże 3 (1957), 1766.

<sup>290</sup> Tamże.

<sup>291</sup> Tamże, 1768.

<sup>292</sup> J. Carreyre, *Besoigne J.*, tamże 1 (1937), 1581.



miłości pożądaną przy pomocy skupienia, milczenia, pracy modlitwy itp. Równie rygorystycznie opisuje doskonałość osób konsekrowanych. Napisał także sześciotomową *Historię opactwa Port-Royal*, w której występuje w obronie tego klasztoru. Jego ostatnie dzieło to *Modlitwy i refleksje w formie litanii na wszystkie święta roku*, w którym linia nauczania opiera się dość wyraźnie na św. Augustynie.

Spośród wielu autorów, których można by jeszcze zgłębiać, ograniczymy się do ostatniego przedstawiciela jansenizmu, księdza Paula Collarda (+1775), którego życie było próbą zrealizowania jego niezachwianych przekonań. Był on przyjacielem sławnego diakona Parisa, który umierając, powierzył mu zadanie zdemaskowania jezuitów — sprawców wszelkiego zła w Kościele. Z kilkoma swoimi sympatykami przemienił parafię w wiosce Sompuis (diecezja Auxerre) w nowe Port-Royal, gdzie chronieni przez biskupa, zbierali się janseniści wygnani ze wszystkich innych regionów Francji. Kiedy zmienił się biskup, Collard zniknął ze sceny. Chociaż postawa jego już była w owym czasie anachroniczna, do końca nie zmienił swoich poglądów i poświadczył to swoim dobitnym testamentem.

Poza dziełami polemicznymi i spekulatywnymi napisał także *Pouczenia i odpowiedzi na pytania na temat pokory, odnoszenia do Boga wszelkiego działania i o modlitwie*. Po jego śmierci zostały także opublikowane listy, w których opisuje swoją posługę kierownika duchowego, sprawowaną w sposób bardzo wymagający, surowy i niespokojny. Stanowią one dramatyczny przykład postępowania, które nie tolerując sprzeciwu, stawia dusze w sytuacji nieustannego niepokoju i pragnienia „odpłacenia” Bożej sprawiedliwości. Jednak Collard, który został nazwany spóźnionym portroyalistą, „żył w dobrej wierze, był człowiekiem przykładnym, pełnym miłości bliźniego, choć wojowniczym, utalentowanym wychowawcą, sugestywnym katechetą. Jako taki nie był odosobniony w XVIII wieku (...). Także i inne osoby żyły szczerze ideałem chrześcijańskim zdeformowanym przez Port-Royal”<sup>293</sup>.

Trudno byłoby sporządzić bilans duchowy jansenizmu, lecz może należy odrzucić „mit jansenizmu”, który widzi w nim tylko i wyłącznie aspekty ekstremalne. Siedząc analizy M. Dupuy, może-

<sup>293</sup> A. Rayez, *Collard P.*, tamże 2 (1953), 1093.

my z pewnością stwierdzić, że jansenizm „przyswoił i wykorzystał w sposób cząstkowy kościelną tradycję. Nieufność wobec teologii scholastycznej idzie tu w parze z wielką ignorancją dotyczącą pism z dziedziny duchowości powstałych po św. Bernardzie. Św. Augustyn, z którym janseniści za wszelką cenę pragną się identyfikować, znał filozofię swoich czasów; jansenizm nie potrafił naśladować tej jego otwartości (...). Czy należy wypominać jansenizmowi, że zbyt akcentował Bożą transcendencję? Wydaje się, że przeciwnie — właśnie tu ma pewne zasługi: (...) aby bardziej odkryć darmość daru, trzeba może na chwilę stworzyć kontekst, w którym nie uwzględnia się miłości. To jednak zarazem mogło być pokusą jansenizmu. Jego mistrzowie zrozumieli to i nie popadli w błędy. Może odpowiedzialność za stworzenie jansenistycznego mitu ponoszą jego późniejsi adepci, mniej oświeceni i nie posiadający głębszego wykształcenia”<sup>294</sup>.

## 2. Rygor teologiczny i „zorganizowana pobożność”

Ewolucja jansenizmu, szczególnie we Włoszech osiemnastego wieku, pozwala dostrzec wielorakie zjawisko zróżnicowane w formie, występujące w różnych miejscach i czasie, będące jednak wydarzeniem religijnym nastawionym u swoich podstaw na reformę Kościoła<sup>295</sup>. Szczególnie w pierwszej połowie stulecia, kiedy zaczęto we Włoszech poznawać francuską literaturę jansenistyczną, przychylność, jaką się ona cieszyła, była spowodowana nie tyle zasadami w niej zawartymi, ile potrzebą kontaktu z myślą doktrynalną i duszpasterską.

Jeżeli chodzi o doktrynę, we Włoszech istniał już rygorystyczny augustianizm, który można byłoby uznać za jansenizm, lecz nie objęło go nawet potępienie podczas synodu w Pistoii. Przedstawicielem tej tendencji był przede wszystkim augustianin Gian Lorenzo Bertini (+1766). O augustianach de Lubac pisze, że byli oni „spadkobier-

<sup>294</sup> M. Dupuy *Jansénisme*, tamże 8 (1974), 148.

<sup>295</sup> Por. A. Fliche, V. Martin, *Storia della Chiesa*, t. XIX/1, Torino 1976, 410.

cami dawnej tradycji, trochę przesadnie pochyłonymi nad swoim dziedzictwem i mającymi skłonność do oceniania w sposób zbyt pesymistyczny konsekwencji grzechu. Nie byli jednak w najmniejszym stopniu dłużnikami ani Janseniusza, ani Baiusa<sup>296</sup>.

Berti, wielki erudyta zdolny do dyskusowania z Hebrajczykami w ich własnym języku, a także renomowany kaznodzieja wielkopostny, propagował „wysoką” kulturę i studia opierające się na akademickich dysputach, które były wówczas bardzo przychylnie przyjmowane, oraz badania historyczne, szczególnie w dziedzinie hagiografii. Benedykt XIV zaliczył go w poczet członków akademii zajmującej się historią Kościoła. Podporządkował się on bulli *Unigenitus*. Jego traktaty teologiczne sprowokowały jednak wiele polemik; trzeba przyznać, że zainteresowany skutecznie bronił swoich idei. U podstaw jego teologii pozostawało charakterystyczne dla jansenistów przekonanie o głębokim zranieniu ludzkiej natury przez grzech pierworodny oraz teoria Bożej woli, widzianej - jak to dziś oceniamy - jako zbyt apriorystyczna i bliska predestynacji. „Temat modlitwy u Bertiego uznać można za przedstawiony w sposób zdecydowanie przeciwny «szkole woluntarystycznej», tj. szkole pochodzenia flamandzkiego czy jezuickiego (...). Nie podobało mu się to, że łaska skuteczna była zawsze przedstawiana jako zwyciężająca wolną wolę, a historia człowieka została sprowadzona do antagonizmu między dwiema przyjemnościami — cielesną i nadprzyrodzoną<sup>297</sup>. U najbardziej gorliwych zwolenników nurtu jansenistycznego takie przekonania mogły stanowić reakcję na zbyt łagodne moralności i ówczesnych obyczajów, na brak zaangażowania duchowego i powierzchowność wielu kapłanów oraz na pozostałości naturalizmu okresu odrodzenia, który łączył się z pojawiającym się nowym zjawiskiem francuskiego „libertynizmu”. Ta reakcja miała wyraźnie swoje dobre strony, i zgadzali się z nimi także ci, którzy wcale nie popierali potępianego przez Kościół nauczania jansenistów.

Nie możemy tu nie wspomnieć o Ludwiku Antonim Muratorim (+1750), przedstawicielu uczonych swej epoki, który w Modenie

<sup>296</sup> Cyt. w: G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, t. II, Milano 1978, 168.

<sup>297</sup> M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, t. III, Roma 1979, 35.

na dworze książąt d'Este pomagał przy pisaniu monumentalnych dzieł historycznych, lecz był także przykładnym i pobożnym kapłanem troszczącym się o zbawienie dusz. Przewiduje się, że sama jego korespondencja naukowa zostanie opublikowana w około 50 tomach! Był on zawsze człowiekiem Kościoła, który żarliwie interesował się wszystkimi aspektami życia i potrafił towarzyszyć przemianom zachodzącym w społeczeństwie, nie odrzucając niczego z wielkiej spuścizny chrześcijaństwa. Większość swoich badań poświęcił przemianom instytucjonalnym w okresie średniowiecza. Nauka współczesna interpretuje rezultaty tych badań jako ukazanie ewolucji wewnątrz przekształcających się struktur. Muratori dostarczył w ten sposób koncepcji, które stanowiły bazę dla filozoficznej wizji historii stworzonej przez Giambattistę Vico<sup>298</sup>.

Otwarty na najbardziej dojrzałe ówczesne nurty duchowości dzięki swojemu doświadczeniu duszpasterskiemu, Muratori sprzyjał zdrowej reformie, poszukując równowagi pomiędzy tradycją a współczesnością. W ten sposób należy czytać jego sławne dzieło *Della regolata devozione de 'cristiani (O uporządkowanej pobożności chrześcijan)* wydane w Wenecji w 1747 roku i wielokrotnie ponownie drukowane. Staje on na antypodach surowego jansenizmu. Chociaż wszelkie zasługi pochodzące z naszych dobrych czynów przypisuje pomocy łaski, to jednak pobożność widziana jest w jego pismach w sposób woluntarystyczny i ascetyczny.

Zasada praktyczna jest oczywista: koniecznie trzeba „rozdzielić pomiędzy pobożnymi czynami, które są takimi w swojej istocie, i innymi, które są po prostu pozorami, a więc tym samym tylko pozorną pobożnością”<sup>299</sup>. Muratori uznał za słuszne zakończyć swoje dzieło akcentem barokowej pobożności. Wychwala podstawowe aspekty duchowości: modlitwę, umartwienie, pokorne przystępowanie do spowiedzi, aktywne uczestniczenie w Eucharystii. Przekonany zwolennik trzeźwej ascezy, z rezerwą odnosi się natomiast do życia mistycznego, do nabożeństwa do świętych i do Dziewicy Maryi, ośmieszając szczególnie sławny „ślub krwi” składany Niepoka-

<sup>298</sup> Por. G. Penco, dz. cyt., 166.

<sup>299</sup> Cyt. w: M. Petrocchi, dz. cyt., 39.

lanej<sup>300</sup>. Opiera się przede wszystkim na Piśmie św., cytuje świętych ojców i najbardziej solidnych autorów tradycji duchowej, także niedawnej<sup>301</sup>. Orientacja Muratoriego zbiegała się z umiarkowaną reformą współczesnego mu Benedykta XIX który darzył go wielkim szacunkiem i nie podważał jego nauczania, doradzał mu tylko większą prostotę kultu i pobożności i bardziej wyraźny powrót do źródeł duchowości. Zabrakło natomiast wówczas odpowiedniej reakcji ze strony teologów duchowości.

### 3. Najwybitniejsi teologowie duchowości stulecia

Można odnieść wrażenie, że od swojej epoki osiemnastowieczni autorzy nie zaczerpnęli niczego poza wymaganiami wielkiej erudycji i nowoczesną naukową frazeologią, którymi charakteryzują się obszerne kursy teologii duchowości opublikowane w tym stuleciu. Natomiast ich treść, ze względu na sztywną scholastyczną argumentację, jest już archaiczna.

Do szkoły karmelitańskiej należał słynny Józef od Ducha Świętego z Andaluzji (+1736). Jego kurs teologii mistyczno-scholastycznej zawarty w sześciu tomach pozostał niedokończony, chociaż pisanie go zajęło autorowi dwadzieścia lat. Niestety, zauważa się w tym dziele zbyt wiele scholastycznych zawiłości, a zbyt bezkrytyczne umiłowanie tradycyjnego nauczania nie pozwala wystarczająco naświetlić najistotniejszych wyznawanych przez niego poglądów. Rozróżnia on (pomimo że takie podejście jest bardzo odległe od duchowości Karmelitańskiej) podwójną kontemplację: nabytą i wlaną, sprzyjając w ten sposób marginesowemu traktowaniu właściwej mistyki. Dotyka też problemu roli człowieczeństwa Chrystusa w kontemplacji i mówi, że nie przynależy ono do „formalnego przedmiotu” kontemplacji, chociaż później dodaje, że jego rozważanie nie sprzeciwia się modlitwie odpoczynku w Bogu. Brakuje w jego dziele krytycznej rewizji tożsamości mistyki chrześcijańskiej. W końcu nie ma też

<sup>300</sup> Zob. rozdz. 8, p. 1 (przyp. wyd.).

<sup>301</sup> Por. P. Zovatto, *Muratorio L.A.*, w: DS 10 (1980), 1846.

jasności dotyczącej oddzielnych „dwóch dróg” (kontemplacyjnej i czynnej), w dążeniu do osiągnięcia doskonałej miłości<sup>302</sup>.

Z autorem tym rywalizuje Manuel Ignacy La Reguerra (+1747), hiszpański jezuita, profesor, kaznodzieja, ceniony recenzent książek (popierał wydania Scaramellego). Przetłumaczył on z łaciny niewielki traktat o mistyce M. Godineza SJ (+1644), ubogacając go obszernym dwutomowym komentarzem. Także tu metoda jest niejasna i dzisiaj nie do przyjęcia (pytania, scholia itp.), ale zawarte tu zostały szerokie ujęcia o całości tradycji katolickiej oraz zaprezentowany precyzyjnie i roztropnie pogląd przyjmowany przez autora. Na przykład: „Zakładając, że kontemplacja wlna nie jest świętością, lecz jedynie potężnym środkiem, który pozwala wzrastać miłości, która jest świętością, oraz że Wszechmocny Bóg może nam jej [kontemplacji] odmówić, nie pozbawiając nas przy tym w żadnej mierze świętości, La Reguerra zachęca jednak do tego rodzaju kontemplacji i do wysiłków, aby ją otrzymać, jeżeli Bóg zechce nas nią obdarować. Czynić to jednak należy z pokorą i roztropnością, zgodnie z mądrymi zasadami, które przedstawia”<sup>303</sup>. W 1774 roku Dominik Schramm, niemiecki benedyktyński teolog (+1794), opublikuje *Institutiones theologiae mysticae ad usum directorum animarum*, dzieło, które potem zostanie wielokrotnie wydane. Sam autor zauważy, że chodzi tu o skróconą wersję dzieła La Reguerry.

Najsłynniejszym i najczęściej wspomnianym teologiem duchowości XVIII wieku jest jednak bez wątpienia Jan Baptysta Scaramelli SJ (+1752). Przez 26 lat był on misjonarzem ludowym i w swoim życiu nie opublikował niczego poza biografią pewnej franciszkanki. Jedno z jego dwóch wielkich dzieł *Direttorio ascetico* (*Przewodnik ascetyczny*) zostało przyjęte przychylnie przez krytyków rok przed śmiercią autora i opublikowane w 1753 roku, a *Direttorio mistico* (*Przewodnik mistyczny*) — rok później wraz z *Discernimento degli spiriti* (*Rozeznawanie duchów*), które zostało uznane za najważniejsze i najoryginalniejsze z pism tego autora. Pisał, wiedząc z doświadczenia, jak ważni są wykształceni kierownicy duchowi, a sam był doświadczonym przewodnikiem także po najwyższych szczytach duchowości. Problemy

<sup>302</sup> Por. Melchior de S. A. *Joseph de Saint-Espirit*, tamże 8 (1974), 1397-1402.

<sup>303</sup> J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Roma 1953, 417.

z publikacją jego dzieł wynikały z panującej wówczas wrogości wobec mistyki oraz wobec zgromadzenia jezuitów. Mimo to zaraz po opublikowaniu jego książki zyskały wyjątkową popularność, były wielokrotnie wydawane i tłumaczone na obce języki.

Krytykowano Scaramellego za to, że zawarł swoje nauczanie w dwóch odrębnych przewodnikach duchowości, co uznawano za przejaw podziału teologii duchowości na dwie gałęzie: jedną „zwykłą”, a drugą „nadzwyczajną”. Jednak Scaramelli nie używa tego ostatniego terminu, stosując termin „droga kontemplacyjna”. Oczywiście, jak wszyscy, przyznaje on, że można dojść do najwyższej świętości bez kontemplacji wlanej, lecz nie odrzuca z góry dobrej mistyki, ponieważ sam podczas swojego życia apostołskiego spotykał ją w duszach pokornych i prostych. Ostrzega nawet kierowników duchowych przed zniechęcaniem powołanych na tę drogę, co mogłoby prowokować karę Bożą<sup>304</sup>.

*Direttorio ascetico* oraz *Discernimento degli spiriti* odznaczają się mądrością, roztropnością, stanowczością i pełnym żywotności realizmem, którymi nacechowane są porady praktyczne podawane na końcu każdej części teoretycznej; całość jest jednym z najbardziej cenionych traktatów dotyczących kierownictwa duchowego<sup>305</sup>. Scaramelli jest bardziej otwarty od innych jezuickich pisarzy XVIII wieku, jak Giuseppe Pergmayr (+1765) i Francesco Neumayr (+1765), którzy zatrzymywali się prawie wyłącznie na teologii ascetycznej<sup>306</sup>.

Na linii bliskiej Scaramellemu znajduje się Bernard z Castelvetera (+1755), włoski kapucyn, którego myśl jest jednak prostsza. Jego dzieło — *Direttorio ascetico-mistico per i confessori di terre e villaggi (Przewodnik ascetyczno-mistyczny dla spowiedników wiejskich)*, opublikowane w 1750 roku — miało osiemnaście edycji i było stosowane i cenione także przez św. Alfonsa Liguoriego. Wraz z rozwojem mentalności racjonalistycznej i oświeceniowej, zainteresowania problemami kierownictwa duchowego zawężyły się do prostego ludu i do sfery „prywatności”, która po długim zapomnieniu jest teraz ponownie odkrywana i pozwala dostrzec i tu ogień tłący się pod zwałami popiołu.

<sup>304</sup> Por. D. Mondrone, *Scaramelli G. B.*, w: DES, t. II, 1975, 1685.

<sup>305</sup> Por. J. de Guibert, dz. cyt., 415.

<sup>306</sup> Por. E. Pacho, *Storia della spiritualità moderna*, Roma 1984, 242nn.

## 4. Pokonany jansenizm i zwycięstwo Najświętszego Serca?

Na płaszczyźnie publicznej w drugiej połowie XVIII wieku, przynajmniej we Włoszech, jansenizm i quasijansenizm przekształciły się dość nagle w mętną reformę kościelną powiązaną z teistyczną mentalnością oświeceniową i nachalnym antyrzymskim regalizmem. Nurt ten nie był pozbawiony jawnych sprzeczności, których wówczas nie zauważano. Na przykład słynny teolog jansenistyczny Pietro Tamburini, profesor teologii moralnej w Pawii (1778-86), atakował hipotezę stanu czystej natury, aby przeciwstawić się oświeceniowym filozofom, a potem podtrzymywał tezy antypapieskie i brał udział w synodzie w Pistoii kierującym się duchem austriackiego józefinizmu.

Biskup Scipione de Ricci, przeciwnik kultu Najświętszego Serca Jezusa, drogi krzyżowej i barokowej pobożności, chętnie stał się narzędziem reformy inicjowanej przez wielkiego księcia Piotra Leopolda i zwołał ów słynny synod w 1786 roku. Już od dnia otwarcia oczywisty był rozłam stwarzany przez to zgromadzenie, które uważało się za najwyższą instancję w Kościele i popierało tezy o zabarwieniu febroniańskim, odrzucając jednoznacznie autorytet papieża.

Jednak wiele reform proponowanych przez synod było usprawiedliwionych z dzisiejszego punktu widzenia. Proponowano, aby kanon Mszy św. wymawiano głośno, aby komunię św. rozdawano podczas Mszy, aby nie istniały Msze równoczesne i aby nie stosowano przesadnego kultu Najświętszego Sakramentu poza Mszą św. Te i inne decyzje (niektóre o bardzo niejasnych motywach) stworzyły program duszpasterski, który „choć nie wyczerpywał całego bogactwa propozycji reformy osiemnastowiecznego Kościoła, to proponował niewątpliwie najbardziej całościowe i organiczne zastosowanie teologii pastoralnej okresu potrydenckiego (...). Jednak synod ten dźwigał wyraźne skutki wpływu oświeceniowego utilitaryzmu i pragmatyzmu włoskich filozofów”<sup>307</sup>.

Synod w Pistoii praktycznie nie powiódł się, ponieważ biskupi toskańscy nie chcieli o nim nawet słyszeć. Z pewnym opóźnieniem

<sup>307</sup> A. Fliche, V. Martin, dz. cyt., 424.



— w 1794 roku — dotarła także potępiająca go bulla Piusa VI *Auctorem fidei*. Rewolucja zdążyła już wtedy zmieść ślady *ancien régime* u i odsłoniła bezowocność reformy kościelnej, która próbowała egzorcyzmować oświeceniową antyreligijność. We Włoszech jansenizm poniósł wtedy zupełną klęskę, a jego reformatorskie żądania zostały, paradoksalnie, przejęte przez liberalnych ministrów rządów, masonów i antyklerykałów<sup>308</sup>.

Przeciwnie, jak się wydaje, stało się z pobożnością do Najświętszego Serca Pana Jezusa, która była ulubionym obiektem ataków tych wątpliwych reformatorów, chętnie rozprawiających o nawróceniu serca, reformie serca, ale wrogo odnoszących się do kultu Najświętszego Serca Jezusowego<sup>309</sup>. Walka o ten kult zakończyła się w XVIII wieku zwycięstwem w Pirro, kiedy to jezuita — wielcy obrońcy tego typu pobożności — w przeddzień zniesienia ich zgromadzenia uzyskali jej zatwierdzenie. Było to zapowiedzią rozkwitu Kościoła, który nastąpił w XIX wieku, w dużej mierze właśnie dzięki rozpowszechnianiu pobożności do Najświętszego Serca Pana Jezusa.

Bez wątpienia w XVIII wieku najbardziej przyczynił się do rozpowszechnienia kultu Najświętszego Serca jezuita Józef de Gallifet (+1749). Jego kierownikiem duchowym był sam bł. Klaudiusz de la Colombière, kapłan cieszący się zaufaniem m.in. św. Małgorzaty Marii Alacoque — jej to objawienia zapoczątkowały kult Najświętszego Serca. Opracował on wielkie dzieło skierowane do Benedykta XIII *De cultu Sacrosancti Cordis Dei et Domini nostri Jesu Christi*, będące obroną tej formy pobożności. Wyrażało ono poparcie dla propozycji ustanowienia święta liturgicznego (które nie zostało wówczas ogłoszone z powodu sprzeciwu promotora wiary Lambertiniego). W 1733 roku Gallifet przygotował inne dzieło, pt. *Wzniosłość pobożności do Najświętszego Serca*, które miało wiele wznowień. Bada w nim historię tego nabożeństwa poczynając od wielkich mistyków średniowiecza oraz w świetle szkoły beruliańskiej. Wyjaśnia także, że jeżeli materialny przedmiot tej pobożności nadaje jej imię Serca Jezusowego, to jej przedmiotem duchowym jest ogromna miłość, którą płonie Zbawiciel, rozważana jako miłość wzgardzona, obra-

<sup>308</sup> Por. E. Pacho, dz. cyt., 184.

<sup>309</sup> S. da Campagnola, *Italie Période Moderne*, w: DS 7 (1969), 2270.

żana przez ludzką niewdzięczność. Pomimo niezbyt szczęśliwych wzmianek o „fizjologicznych” aspektach kultu Serca Jezusowego Gallifet przyczynił się do zdecydowanego jego rozpowszechnienia, ponieważ ukazał jego solidne podstawy teologiczne, odrzucając objawienia prywatne jako wyłączną i podstawową rację tego nabożeństwa<sup>310</sup> i nie łącząc go ściśle z określonymi praktykami.

W międzyczasie mnożyły się bractwa poświęcone Najświętszemu Sercu: w połowie XVIII wieku naliczono ich już około 700 w Europie, a także na terenach misyjnych. W propagowaniu kultu na plan pierwszy wysuwa się szczególnie postać sługi Bożego Bernarda Franciszka de Hoyos, zmarłego w wieku zaledwie 24 lat w Valladolidzie studenta jezuitę. Już od nowicjatu doświadczał on intensywnego życia mistycznego, a od 1733 — po lekturze dzieł Gallifeta — miał także objawienia Najświętszego Serca, co spowodowało, że od tego czasu czuł się powołany do szerzenia kultu w Hiszpanii; czynił to w ciągu dwóch lat życia, które mu pozostały, w sposób zaiste zadziwiający, także za pośrednictwem najbardziej wpływowych ojców Prowincji Kastylijskiej swego zakonu<sup>311</sup>.

Starania, aby uzyskać święto liturgiczne, postępowały, ale zakończyły się sukcesem dopiero w 1765 roku, kiedy to Msza św. i liturgia godzin zostały zatwierdzone w Polsce (tamtejsza królowa patronowała sprawie<sup>312</sup>) oraz dla bractw Najświętszego Serca. W tym czasie rozpoczęło się wydalanie jezuitów z „katolickich” krajów. W 1767 roku ich ostatni generał o. Lorenzo Ricci we wspaniałym liście pocieszał swoich prześladowanych współbraci, zalecając, aby obchodzili z wielką gorliwością niedawno wprowadzone święto, ponieważ tylko w Najświętszym Sercu Towarzystwo może zawsze znaleźć ucieczkę i pewną pomoc<sup>313</sup>.

Zniesienie Towarzystwa Jezusowego nie mogło już wtedy dyskwalifikować pobożności do Najświętszego Serca, którą podtrzymywało wiele gorliwych osób. Należy tu wymienić wyróżniającą się postać Bartłomieja Baudranda (+1787), jezuitę, którego zniesienie

<sup>310</sup> P. Bailly, *Gallifet J.*, tamże 6 (1967), 82.

<sup>311</sup> I. Iparraguirre, *Hoyos B. F. de*, w: DS 7 (1969), 831n; J. de Guibert, dz. cyt., 394.

<sup>312</sup> Mowa o Marii Józefinie, ostatniej królowej Polski, która jednak zmarła wcześniej (w 1757 r.) (przyt. wyd.).

<sup>313</sup> J. de Guibert, dz. cyt., 396.

zakonu zastało na stanowisku dyrektora kolegium w Aix. Wyjechał do Lyonu, a potem do Wiednia, gdzie poświęcił się publikowaniu dzieł z duchowości, m.in. w 1768 roku wydał dzieło *Dusza rozpalona miłością do Boga dzięki swemu zjednoczeniu z Najświętszymi Sercami Jezusa i Maryi*, które miało ponad dwadzieścia wydań. W 1722 roku opublikował nowennę do Najświętszego Serca. Te i inne dzieła (jak *Dusza na Kalwarii*—dwadzieścia wydań) odniosły wielki sukces, tak że pod koniec wieku był on jednym z najbardziej poczytnych autorów; jego wpływ trwał jeszcze w następnym stuleciu. Jego wychowawcą na trzecim roku studiów był Gallifet. Baudrand jest najbardziej reprezentatywnym autorem pośród jezuitów końca stulecia; zachował tradycyjną duchowość, w prosty i przejrzysty sposób zwalczając skutecznie prądy wolterianizmu i jansenizmu<sup>314</sup>.

Nadeszła rewolucja francuska i właśnie wtedy Najświętsze Serce zaczęło triumfować. Ludwik XVI poświęcił się Najświętszemu Sercu Jezusa w więzieniu; zbuntowani Wandejczycy nosili szkaplerz Najświętszego Serca. Nawet podczas trwania rewolucji zakładano stowarzyszenia religijne poświęcone Najświętszemu Sercu, jak np. stowarzyszenie o. Cloriviere'a we Francji, o. Tourneleya w Niemczech, o. Varina oraz św. Magdaleny Zofii Barat, którzy założyli Stowarzyszenie Dam Najświętszego Serca, itp.<sup>315</sup>.

## 5. Częsta komunia święta i ćwiczenia duchowe

Praktyczny antyjansenizm przynosił inne, mniej głośnie zwycięstwa, np. rozwój duszpasterstwa obejmującego osoby zdecydowane pogłębiać swoją wiarę poprzez sakramentalną łączność z Bogiem i poprzez radykalną wewnętrzną odnowę proponowaną na drodze ćwiczeń duchowych. Nurty te, chociaż były szczególnie propagowane przez jezuitów, są częścią szerokiego planu zasymilowanego w całym Kościele i odpowiadają na pragnienie autentycznej reformy duchowej.

<sup>314</sup> H. Monier-Vinard, *Baudrand B.*, w: DS 1 (1937), 1287-90.

<sup>315</sup> A. Haman, *Coeur (Sacré)*, tamże 2 (1953), 1036.

Już pod koniec XVII wieku Fenelon (w tej sprawie pozostający w zgodzie z Bossuetem) zachęcał pobożne osoby świeckie do codziennej komunii świętej, aby przewyciężały swoje niedoskonałości, ponieważ prawdziwy szacunek dla Eucharystii — jak mówił — polega na częstym jej przyjmowaniu, jeżeli czyni się to po to, aby stać się lepszym<sup>316</sup>. Jednak jansenizm XVIII wieku zdawał się czynić punktem honoru zdecydowane przeciwstawianie się tym poglądom, przekształcając szacunek do Eucharystii w rodzaj fobii. „Święty” diakon Paris jako swoje osiągnięcie traktował to, że przez trzy lata nie przestrzegał kościelnego przykazania przystępowania do komunii świętej przynajmniej raz do roku w okresie wielkanocnym!

Niestety, także zwolennicy częstej komunii świętej mogli czasami przesadzać: tak czynił Jean Pichon SJ (+1751) w swojej książce *Duch Jezusa Chrystusa i Kościoła odnośnie częstej komunii św.*, opublikowanej w 1745 roku. W nieostrożnym zapale posunął się do słów: „Ponieważ zawsze Eucharystia jest lekiem koniecznym przeciw naszym słabościom, to aby nie grzeszyć, jesteśmy do niej zobowiązani Bożym przykazaniem, a jeżeli nie usłuchamy — to grzeszymy!”<sup>317</sup>. Książka ta została skrytykowana przez samych nie-jansenistów, chociaż jej fragmenty były bardzo dobre, i skończyła na *Indeksie*, pomimo że autor przedstawił jej wydanie przejrzane i poprawione.

Pichon zbyt akcentował codzienne przyjmowanie Eucharystii, natomiast bardziej zrównoważoną opinię przedstawił La Reguerra, według którego, chociaż od codziennej komunii świętej nie można odsunąć także ludzi świeckich żyjących w małżeństwie, którzy trudnią się różnymi sprawami, to powinni oni jednak odznaczać się pewnym stopniem doskonałości (o którym miał orzekać sam zainteresowany wraz ze swoim spowiednikiem). Natomiast jeżeli chodzi o komunię cotygodniową, La Reguerra jest bardzo hojny. Podobne poglądy miał wielki misjonarz hiszpański Pedro de Calatayud (+1733), także wielki apostoł nabożeństwa do Najświętszego Serca<sup>318</sup>. Głosi on wyraźnie zasadę pozwalającą na codzienną

<sup>316</sup> Por. J. Duhr, *Communio fréquente*, tamże 2 (1953), 1279.

<sup>317</sup> Tamże, 1280.

<sup>318</sup> R. Galdos, *P. de Calatayud*, tamże 2 (1953), 17n.

komunię św. dla kogoś, kto pozostaje w stanie łaski, jeżeli pozwala na to także jego spowiednik<sup>319</sup>.

Jeżeli uświadomimy sobie, że dla tamtej epoki skrajną gorliwość stanowiło proponowanie cotygodniowej komunii świętej, to widzimy, że te powyżej opisane propozycje są rzeczywiście bardzo śmiałe. Jednak jezuita nie pozostawali w tym względzie całkowicie odizolowani. Dotyka tego problemu na przykład kapucyn flamandzki Albert da Bois-le-Duc (+1740) w swoim traktacie pt. *Boski pokoić*, wydawanym w latach 1714-1779. Proponuje on, aby „przygotowywać mieszkanie” Jezusowi Eucharystycznemu, a w drugim tomie swojej książki atakuje bezpośrednio sprzeciwiających się częstej komunii świętej rygorystów. W innym dziele, z 1726 roku, mówi, że z czasem, na podstawie swoich doświadczeń, zdał sobie sprawę z niezaprzeczalnych korzyści, jakie daje częsta, a nawet codzienna komunia święta<sup>320</sup>.

Na ogół niechętnie przyjmowano komunię św. częściej niż raz na tydzień, nawet w domach zakonnych, chociaż Benedykt XIV i św. Alfons uznawali taką możliwość w przypadkach niezwyklej gorliwości. W ich epoce duchowość eucharystyczna koncentrowała się nadal bardziej na adoracji niż na komunii. Jednak zarysowywał się już zwrot ku właściwemu przeżywaniu sakramentów. Jezuita Henri Griffet (+1777), podczas gdy dyskusje wokół dzieła Pichona były bardzo żywe, opublikował *Ćwiczenie się w pobożności poprzez komunię św.*, które miało 8 wydań w XVIII wieku i ponad 22 w następnym stuleciu, nie licząc wielu tłumaczeń. Św. Franciszek Borgia, kiedy był jeszcze człowiekiem świeckim, sugerował, aby cały tydzień koncentrować wokół raz przyjmowanej komunii świętej poprzez trzy dni przygotowania i trzy dni dziękczynienia. Okazał się on także pionierem, publikującego *dell'cristiano (Rok chrześcijanina)* w 18 tomach — rodzaj codziennego mszalika z komentarzami; w miejsce tekstów Mszy św., których tłumaczeń nie wolno było publikować, umieścił oparte na nich „ćwiczenia pobożne podczas Mszy św.”<sup>321</sup>.

<sup>319</sup> Por. J. de Guibert, dz. cyt., 379; por. także J. Duhr, *Communion fréquente*, tamże 2 (1953) 1279-82.

<sup>320</sup> P Hildebrandt, *Albeit de Bois-Le-Duc*, w: DS 1 (1936), 283n.

<sup>321</sup> P Bailly, *Griffet H.*, tamże 6 (1967), 1034-37.

W XVIII wieku dostrzega się także systematyczny rozwój ćwiczeń duchowych; już w drugiej połowie poprzedniego stulecia powstawały domy rekolekcyjne. We Francji w 1727 roku istnieje siedem domów ćwiczeń dla mężczyzn; w 1710 kardynał Negroni otworzył dom w Rzymie, a inne powstawały w miastach Włoch, w Hiszpanii, Austrii, Czechach, Polsce. Bardzo zróżnicowana jest liczba rekolektantów i sposób prowadzenia rekolekcji. W Bretanii odbywały się rekolekcje dla stu i więcej osób i ograniczano się tylko do ćwiczeń pierwszego tygodnia (rekolekcji ignacjańskich), tj. do przygotowania do głębokiego nawrócenia. Te rekolekcje zamknięte umożliwiające zupełne oderwanie się od wszystkich rozprożeń życia codziennego przynosiły owoce nie tylko nawrócenia, ale także prowadziły do intensywnego życia chrześcijańskiego<sup>322</sup>.

W Niemczech pierwszy dom rekolekcyjny został otwarty w 1750 roku. Na użytek rekolektantów przyjmowanych w tych placówkach wielu jezuitów niemieckich pisało medytacje przeznaczone na rekolekcje trzydniowe, ośmiodniowe i trzydziestodniowe<sup>323</sup>. Założyciel domu Maximilien Dufrene (+1765) organizował szczególnie rekolekcje dla kapłanów, których zachęcał do corocznej praktyki rekolekcyjnej. Opublikował dla nich w 1743 roku książkę *Sacerdos aut sanctus aut reprobus*. Liczne kursy, które głosił, zostały opublikowane w czterech tomach w 1820 roku<sup>324</sup>. We Włoszech wśród głoszących ćwiczenia duchowe należy wymienić Cherubina z Correggio<sup>325</sup>, kapucyna (+1728), a we Francji — o. Michel-Ange Marina (+1767), cenionego kaznodzieję prowadzącego ćwiczenia dla młodzieży żeńskiej i dla zakonnicek, który stworzył w 1745 roku stowarzyszenie sióstr Soeurs de la Retraite, które otwierały domy rekolekcyjne<sup>326</sup>.

Duchowość związana z ćwiczeniami dotarła także do Nowego Świata. Balthasar de Mocada SJ pochodził z Peru i tam pracował jako rektor kolegium, mistrz nowicjatu i prowincjał, propagując m.in. nabożeństwo do Serca Jezusowego i do trzech godzin agonii Chrystusa na krzyżu. Był mistrzem ćwiczeń duchowych, założył domy

<sup>322</sup> Por. J. de Guibert, dz. cyt., 295nn.

<sup>323</sup> Por. G. Switek, *Les exercices spirituels*, to samo hasło, *Jésuites*, w: DS 8 (1974), 1023.

<sup>324</sup> P. Bailly, *Dufrene M.*, tamże 3 (1957), 1756n.

<sup>325</sup> L. de Ebersberg, *Cherubino da Ccnreggio*, tamże 2 (1953), 822n.

<sup>326</sup> R. Darricau, *Marin M. A.*, tamże 10 (1980), 601n.

rekolekcyjne w Limie i Quito oraz napisał *Sztukę świętości...*, obszerny komentarz do ćwiczeń, w formie katechizmu<sup>327</sup>.

Jeszcze mocniej zaznaczyła się postać Marii Antonii La Paz y Figueroa (1730-1799), osoby świeckiej urodzonej w Argentynie. Mając piętnaście lat, złożyła ona ślub czystości (w języku ludowym została tzw. „błogosławioną”). Przeżywszy liczne i owocne ćwiczenia duchowe, po zniesieniu zakonu jezuitów (1767) poczuła się zainspirowana do zastąpienia ojców w propagowaniu ćwiczeń. Pomagały jej w tym przyjaciółki, niektórzy zakonnicy, przede wszystkim franciszkanie, oraz biskupi. W Buenos Aires w 1780 roku założyła dwa domy rekolekcyjne, i oblicza się, że jeszcze za jej życia przeszło przez nie sześćdziesiąt tysięcy rekolektantów! Zgromadziła potem swoje „błogosławione” współsiostry, tworząc instytut zakonny; w domach przez nią założonych po przywróceniu Towarzystwa (w 1835 roku) przełożonymi zostali jezuita<sup>328</sup>. Czyż w ten sposób nie realizowano propozycji np. włoskiego jansenisty Józefa Marii Pujatego OSB (+1824), który nakazywał „przejsć od zgiełku do ciszy pobożności (...), do życia ukrytego, które ofiaruje swoim drogim towarzyszom milczenie, skupienie i modlitwę”?<sup>329</sup>

I na koniec jeszcze słowo o jezuitach. Towarzystwo Jezusowe, które oficjalnie przestało istnieć, przetrwało za pozwoleniem Piusa VI (z 1783 roku) w polskiej części cesarstwa rosyjskiego, w którym panowała caryca Katarzyna II. W ukryciu żył jako jezuita z wielką gorliwością hiszpański szlachcic św. Józef Pignatelli, który w czasie zniesienia Towarzystwa był studentem jezuitą i który poświęcił swoje kapłańskie życie przygotowaniu przywrócenia jezuitów. Mając 60 lat, w 1797 roku odnowił swoją profesję zakonną i pracował jako mistrz nowicjatu, a potem wikariusz generała na Białorusi, a od 1803 roku, za pozwoleniem Piusa VII, jako wikariusz dla Królestwa Neapolitańskiego. Zmarł w 1811 roku. W trzy lata po jego śmierci Towarzystwo zostało oficjalnie przywrócone.

<sup>327</sup> A. Nieto, *Moncada B. de*, tamże 10 (1980), 1617n.

<sup>328</sup> A. Mateos, *La Pazy Figueroa M. A.*, tamże 9 (1976), 251n.

<sup>329</sup> Listy z 1778 i 1767 przytoczone w: M. Petrocchi, dz. cyt., 47.

## ROZDZIAŁ 8

# Pobożność, nauczanie, miłość bliźniego

Opisaliśmy już charakterystyczne wątki duchowości XVIII wieku. Zanim jednak przystąpimy do omówienia dwóch nowych szkół duchowości stulecia — alfonsjańskiej i pasjonistów — aby potem nawiązać do dramatu rewolucji stanowiącego jedyną w swoim rodzaju próbę wiary, może byłoby pożyteczne uzupełnić nasze rozważania o pewne zjawiska, co prawda mniej oryginalne i ogólnie mniej bogate niż w uprzednich stuleciach, ale jednak nie pozbawione znaczenia. Odnoszą się one do pobożności ludowej oraz do wysiłku czynionego przez Kościół w osobach swoich najlepszych przedstawicieli, aby podnieść poziom kultury ludu i kontynuować służbę miłości na rzecz cierpiących. Oczywiście, ograniczymy się do przedstawienia pewnego wycinka rzeczywistości, ponieważ, podobnie zresztą jak w poprzednich rozdziałach, niemożliwe byłoby ukazanie jej kompletnego obrazu.

### 1. Głęboka wiara ludu

Panuje dość powszechna opinia o XVIII wieku, że była to epoka duchowego znużenia i braku wielkich świadków wiary. Dla przezwyciężenia tej powierzchownej opinii ukazujemy tu wciąż, że da



się w niej odkryć autentyczny ogień, choć przysypany warstwą popiołu, ogień być może zachowany jeszcze z minionej epoki. Jego oznaką jest m.in. działalność drukarni wydających dzieła z zakresu duchowości, których liczba świadczy o przychylności, z jaką się spotykały

Wystarczy zauważyć, jak wiele razy wydawano Pismo Święte. Pośród wersji biblijnych szczególne miejsce zajmuje tłumaczenie Biblii ks. Antonio Martiniego (+1809) dokonane na życzenie Benedykta XIV. Praca ta zyskała sobie także uznanie Piusa VI w 1778 roku, a jej autor został arcybiskupem Florencji. Dzieło, zawarte w 17 tomach, przeciwstawiało się jansenistycznym poglądom Ricciego i miało ściśle duszpasterski cel. „Będę szczęśliwy — pisze autor — jeżeli miłość do słowa Bożego ożyje w sercach wszystkich wiernych i jeżeli odczują oni pragnienie, aby uczyć się zasad życia chrześcijańskiego i reguł prawdziwej pobożności”<sup>330</sup>.

W XVIII wieku w samych Włoszech dzieła św. Teresy z Avili zostały wydane przynajmniej dziewięć razy, a dzieła św. Jana od Krzyża — pięć razy; równie liczne były wydania (fragmentaryczne i całościowe) św. Franciszka Salezego; w Wenecji w 1759 roku ukazał się nawet *Słownik duchowy* (*Dizionario spirituale*) sporządzony na podstawie jego dzieł. Wydawano we Włoszech także dzieła Ludwika z Grenady, Jana z Avili, Jana Bony, Ludwika z Pontu, Anieli z Foligno, Katarzyny ze Sieny itd.

Także w innych krajach, szczególnie w drugiej połowie wieku, można zaobserwować duszpasterskie starania o zachowanie pobożności ludowej i podniesienie jej na wyższy poziom. Na przykład w Hiszpanii biskup Barcelony Józef Climent (+1781) oraz biskup Salamanki Filip Bertrán (+1783) działali na rzecz odnowienia i zachowania godnych form tradycyjnej pobożności, eliminując z nich wszelkie przejawy przesądów czy braku właściwej czci. W trosce o pogłębienie pobożności, zagrożonej przez przesadne i powierzchowne formy, wychowawczyni Józefina Amar y Borbón pisze: „Byłoby poważną obrazą Boga uważać, że zadowoli się On czysto zewnętrznym kultem i formularzem nabożeństw, w których na serce nie ma miejsca wcale lub jest go bardzo mało”<sup>331</sup>. We Francji zauważa się

<sup>330</sup> Cyt. w: P. Zovatto, *Martini A.*, w: DS 10 (1980), 717.

<sup>331</sup> Cyt. w: DS 5 (1964), 1180.

wzrost zainteresowania liturgią. Jak już wspominaliśmy, przyjął się tam też zwyczaj rozdawania wiernym pobożnych ksiąg w języku francuskim. Na przykład w diecezji Lodeve opublikowany został *Euchologus*, który zawierał poranną i wieczorną liturgię godzin po łacinie i po francusku. „Batalia o książki do nabożeństwa w języku potocznym została już wtedy prawie wygrana”<sup>332</sup>.

Ożywienie liturgiczne miało swoich pionierów, a wśród nich autentycznych świętych. Na pierwszy plan wysuwa się teatyn św. Józef Maria Tomasi (+1712), kanonizowany przez Jana Pawła II 12 października 1986 roku. Był on wybitnym naukowcem — przez całe życie poświęcał się badaniom naukowym i publikowaniu starych dokumentów pomocnych w odnowie liturgicznej i rozwoju modlitwy Kościoła. Pewien epizod z jego życia dobrze ilustruje panującą wokół niego atmosferę: w celu pogłębienia swojej znajomości języka hebrajskiego uczył się go od rzymskiego rabina, który zafascynowany sposobem, w jaki Tomasi opowiadał o Chrystusie i Kościele, nawrócił się na chrześcijaństwo. Tomasi, mając na uwadze potrzeby duszpasterskie ludu, wysuwał propozycje dotyczące rytów liturgicznych, propozycje, które dziś nazwalibyśmy proroczymi. Nawet jeżeli nie doszedł do teologicznego pogłębienia liturgii, to stworzył pogłębienia takiego podstawy, podkreślając konieczność ożywienia liturgii i uczestnictwa w niej wiernych, tak aby stała się ona prawdziwie wspólnym działaniem zgromadzenia, które jest Ciałem Chrystusa <sup>333</sup>. We Francji Jean Grandcolas (+1732) opublikował w 1827 roku *Komentarz historyczny do brewiarza rzymskiego*, który zawierał projekt reformy brewiarza<sup>334</sup>.

Kwitła też nieustannie, pomimo ataków jansenistów, pobożność maryjna z całą gamą jej przejawów, jakimi były nowenny posty, szkaplerze, nawiedzenia sanktuariów, stowarzyszenia i konfraternie oraz dzieła miłosierdzia. Jezuita Anibale Dionisi (Mariano Partenio) nadał w 1726 roku ostateczny kształt maryjnym nabożeństwom majowym; kładł też duży nacisk na łączenie modlitwy z praktykowaniem

<sup>332</sup> A. Fliche, V. Martin, *Storia della Chiesa*, t. XIX/1, Torino 1976, 463.

<sup>333</sup> Por. G. L. Masetti Zannini, *Tomasi Giuseppe Maria*, w: BS 12 (1969), 530-33. G. Concetti, „Oss. Rom.” z 12 października 1986.

<sup>334</sup> G. Maire Oury, *Office divin*, w: DS 11 (1982), 702; por. też I. Noye, *Grandcolas J.*, tamże 6 (1967), 768n.

konkretnych cnót. Alfons Muzzarelli SJ (+1813) wysłał w 1777 do wszystkich włoskich biskupów rękopis swojej pracy *Mese di Maria* (*Miesiąc Maryi*), która została opublikowana w 1785 roku, a w następnym stuleciu doczekała się aż 150 wydań i licznych tłumaczeń<sup>335</sup>. Także nabożeństwo do Maryi Niepokalanej rozwinęło się w tym stuleciu, co przyczyniło się do zdecydowania do późniejszego proklamowania dogmatu. Najgorliwsi składali „ślub krwi” (czasami pisany własną krwią), aby bronić tego przywileju Dziewicy nawet za cenę własnego życia<sup>336</sup>.

Istotnym aspektem pobożności maryjnej XVIII stulecia były „podarunki maryjne”: doroczne publikacje o dość szerokim zasięgu, które oferowały swoim członkom kongregacje maryjne prowadzone przez jezuitów. „Bardzo szeroki ich wybór w sposób ewidentny świadczy o tym, że kongregacje maryjne troszczyły się o pogłębienie formacji religijnej i duchowej należących do nich wiernych. Żaden aspekt życia chrześcijańskiego i nauczania nie został zaniedbany. Można w tych broszurach znaleźć solidne, głębokie i poważne katechezy, ich format jest wygodny w użyciu, a cel zawsze konkretny”<sup>337</sup>. Same ich tytuły zapełniają 16 stron *Dictionnaire de spiritualité* (1535-51). Chociaż wydawanie broszur jako narzędzia duszpasterskiego skończyło się wraz ze zniesieniem jezuitów, jednak mimo to dzięki swej skuteczności zapisało się ono na stałe w historii duchowości, a także w literaturze chrześcijańskiej.

Odnowiona została wrażliwość na modlitwę za dusze czyścicowe, a wśród pobożnych praktyk rozpowszechniało się nowe ćwiczenie (*vita devota*) wspólnej medytacji w kościołach, wprowadzonej przez Benedykta XIV przez specjalną encyklikę<sup>338</sup>. Te dwa nabożeństwa obudziły zainteresowanie praktyką ascetyczną polegającą na przygotowaniu do dobrej śmierci. Rozwinęła się ona już (choć bardziej w formie pobożnych modlitw) w poprzednim stuleciu. Pośród wiernych rozpowszechnia się zwyczaj medytowania rzeczy ostatecznych, a pisarze starają się dostarczyć pomocnych materiałów. Jednym z najpopularniejszych był Claude Judde, innym — J. N.

<sup>335</sup> G. Mellinato, *Muzzarelli A.*, w: DS 10 (1980), 1858-60.

<sup>336</sup> Por. G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, t. II, Milano 1978, 186.

<sup>337</sup> P. Bailly, *Etrennes mariales*, w: DS 4 (1960), 1534.

<sup>338</sup> Por. G. Penco, dz. cyt., 187.

Grou. Pośród wcześniej wspomnianych pism znajdowały się: *Maria mater agonizantium*, 1754; *Ars bonae mortis, sive quotidiana erga SS.mam Dei Matrem Mariam Pietas*, 1744; *Christianus pie moriens, seu adiumenta procurandae bonae mortis*, 1748; itp.

## 2. Święci zajmujący się nauczaniem ludu

Wkrótce po Soborze Trydenckim narodziły się mające wielkie zasługi klasztory które zajmowały się nauczaniem dzieci pochodzących z ludu. Wiek XVIII przyniósł jednak rozpowszechniającą się nową formę życia konsekrowanego poświęconego wychowaniu: braci zakonnych nauczycieli. Początek powstania tego typu zgromadzeń sięgał ostatnich dziesięcioleci poprzedniego wieku, a założycielem najważniejszego z tych instytutów był św. Jan Baptysta de La Salle (+1719). Tego świętego i zamożnego kanonika z Reims poruszyło głęboko opuszczenie, w jakim znajdowały się dzieci „rzemieślników i ubogich”, i zaczął opłacać dla nich szkoły ludowe, zdecydował się także utworzyć „seminarium nauczycieli szkolnych dla wsi”, aby formować wychowawców. W 1717 roku kapituła braci, którzy przekształcili się w kongregację, wybrała pierwszego przełożonego generalnego. Uroczyste zatwierdzenie papieskie nadeszło w 1725 roku. Na początku rewolucji braci było już około tysiąca<sup>339</sup>.

Instytut musiał pozostać świecki, tzn. nie dopuszczano, aby pośród jego członków znajdowali się kapłani, co miało podkreślać, że służba wychowywania ma sama w sobie wielką wartość. Duchowość La Salle'a koncentrowała się na kategoriach służby i wychowania bardziej niż na nauczaniu, chociaż bardzo starano się o profesjonalne przygotowanie nauczycieli. Ewangeliczność tego dzieła wynikała z jego całkowitej bezinteresowności: Święty zapraszał swoich synów, aby rozpoznawali Ducha działającego w Kościele ewangelizującym ubogich, żyjąc z nimi i dla nich zgodnie z chrześcijańskim błogosławieństwem ubóstwa. Wyłącznie w ten sposób, poprzez podstawowy cel Zgromadzenia, jakim była praca katechetyczna, bracia zdołają

<sup>339</sup> A. Hermans, M. Sauvage, *Jean-Baptiste de La Salle*, w: DS 8 (1974), 802-6.

rzeczywiście przekazać Ducha Chrystusa. Dlatego też umiłąją oni modlitwę, której mistrzem jest Duch Święty, i w modlitwie będą sami przyjmować do serca przekazywane Słowo. „Prawdziwi słudzy Boży powinni pochłaniać pobożne księgi aż do nasycenia się nimi, aby mogli przekazywać ich treść i odkrywać tajemnice przed tymi, których mają pouczać, i formować do chrześcijaństwa w imię Boże”<sup>340</sup>.

Formacja w zgromadzeniu św. Jana de La Salle była bardzo surowa. Powtarzał swoim braciom: „Bądźcie przekonani, że najpiękniejszym świadectwem waszej miłości do Boga jest chętnie znoszenie trudności, aby Jemu się podobać i aby upodabniać się do Jezusa Ukrzyżowanego (...). Po strawieniu życia na wykonywaniu waszej posługi formacyjnej nie oczekujcie innego wynagrodzenia niż cierpienie i śmierć w cierpieniu, taka jaką poniósł Jezus”<sup>341</sup>. W XVIII wieku instytut rzeczywiście musiał wiele wycierpieć, ponieważ będąc do głębi „rzymski”, był prześladowany przez jansenistów i gallikanów. Miał też udział w chwale męczeństwa poprzez śmierć błogosławionego Salomona (+1792), sekretarza generalnego, zabitego przez rewolucjonistów w Paryżu<sup>342</sup>.

Pośród przedstawicieli dawnych zakonów zajmujących się w XVIII wieku wychowaniem zabłysnął św. Pompilio Maria Pirrotti (+1766). Należał on do zgromadzenia Scuole Pie (Pobożne Szkoły) i przez wiele lat uczył w różnych instytutach tego zakonu. Jednak swoją sławę zawdzięcza głównie posłudze kaznodziejskiej i spowiadaniu w Abruzzo oraz innych regionach na południu Włoch. Musiał wiele wycierpieć z powodu ataków rygorystów, ponieważ zbyt łatwo (ich zdaniem) dawał rozgrzeszenie i stosował łagodne pokuty. Był we Włoszech apostołem i heroldem nabożeństwa do Serca Jezusowego; w Montecalvo Irpino, swojej rodzinnej miejscowości, założył stowarzyszenie pobożnych osób tzw. „od Najświętszego Serca”, aby „wprowadzać dusze do rozkoszowania się Jezusem w słodkiej samotności”<sup>343</sup>.

<sup>340</sup> Cyt. w: M. Sauvage, *Ordres enseignants*, tamże 11 (1982), 897.

<sup>341</sup> *Medytacje* 130, 3; 175, 2.

<sup>342</sup> Por. M. A. Hermans, *Fratelli delle scuole cristiane*, w: DIP 4 (1977), 740n.

<sup>343</sup> E. Tedeschi, *S. Pompilio Maria Pirotti*, w: BS 10 (1968), 1007-11.

Istniały też nowe inicjatywy inspirowane miłością bliźniego, także miłością do żyjących w największej nędzy. W 1748 roku kapłan rzymski Tommaso Silvestri (+1789) otworzył w Rzymie pierwszą włoską szkołę dla głuchoniemych. Nieco później, wspierany przez hojnego dobroczyńcę adwokata di Pietro, rozwinął swoją działalność, stosując metody zapożyczone z Paryża od de L’Epee, który prowadził podobną działalność. W 1785 roku napisał traktat *Maniera di far parlare e di istruire speditamente i sordi di nascita (O sposobie nauki mówienia i o szybkim nauczaniu głuchych od urodzenia)*<sup>344</sup>. W 1770 roku kapłan z Genui L. Garaventa założył w Ligurii hospicjum dla opuszczonych dzieci oraz „szkoły miłości”. W Rzymie murarz Giovanni Borghi, nazywany Tata Giovanni (+1798), założył podobną instytucję, która przybrała jego imię. Posługiwały w niej wybitne osobistości, jak np. przyszły papież Pius IX<sup>345</sup>.

### 3. „Pobożne nauczycielki”

Na przełomie wieku XVII i XVIII nastąpił przełom w dziedzinie wychowania dziewcząt. We Włoszech istniały już pewne inicjatywy, wzorujące się na św. Anieli Merici. Pobożnym kobietom, które udawały się także na wieś, powierzano kształcenie dziewcząt nie mogących z powodu ubóstwa korzystać z „konserwatoriów” prowadzonych przez mniszki. Jednak zasługa założenia we Włoszech zgromadzenia zakonnego „pobożnych nauczycielek” przypada w udziale błogosławionej Róży Venerini z Viterbo (+1728).

Venerini otwierała szkoły przede wszystkim po to, aby formować do wiedzy i pobożności chrześcijańskiej, a potem także aby uczyć czytać (nie zawsze i nie wszystkich uczono pisać) oraz przyuczać do prac domowych. Kierownikami duchowymi Venerini (która musiała tłumaczyć się z oskarżeń o kwietyzm) byli jezuici. Założyła ona w sumie 40 szkół<sup>346</sup>. Na prośbę kard. Barbarigo, ordynariusza diecezjalnego w Montefiascone, zakładała w tej diecezji szkoły, które

<sup>344</sup> Por. „Oss. Rom.” z 27 stycznia 1984.

<sup>345</sup> Por. G. Penco, dz. cyt., 135n.

<sup>346</sup> G. Rocca, *Maestre Pie Venerini*, w: DIP 5 (1978), 835-38.

potem stały się niezależne. Ich dyrektorką mianowała św. Łucję Filippini (+1732), która przejęła funkcję współpracownicy kardynała, pragnącego, aby instytut istniał wyłącznie na prawie diecezjalnym. Przekształcił on potem Maestre Pie w zakon klauzurowy, podczas gdy Filippini w 1707 roku przeniosła się do Rzymu, przeszczepiając tam swoje zgromadzenie w formie stowarzyszenia życia wspólnego bez ślubów. Także ta święta, pozostająca pod kierownictwem duchowym ojców należących do zgromadzenia Pobożnych Pracowników, musiała tłumaczyć się z oskarżeń o kwietyzm. Potem pozwolono jej jednak zakładać swoje szkoły. Pozostawiła ich w chwili śmierci około czterdziestu, m.in. w Toskanii. Reguła jej zgromadzenia, wydana w 1717 roku, została zatwierdzona przez papieża w 1760 roku<sup>347</sup>. „Święta w ikonografii pojawia się prawie zawsze, będąc w drodze, niosąc wielki krzyż i zwołując młodzież na naukę katechizmu, a kobiety na ćwiczenia duchowe”<sup>348</sup>.

Maestre Pie nie zadowalały się tylko wychowywaniem młodzieży, lecz w swoich domach rano i wieczorem gromadziły matki rodzin, aby wspólnie z nimi modlić się, co stanowiło budujący przykład dla wszystkich. Rozprzestrzeniała się w ten sposób szeroko bardzo solidna duchowość, w której nauczanie, cnota i kontemplacja łączyły się z praktyką życia rodzinnego. Cała ich działalność, w cieniu, lecz bardzo skutecznie, spełniała funkcję ewangelizacji. Poza tym w klasztorach wychowywano także dziewczęta z wyższych klas.

Także za granicą powstawały podobne, lecz bardziej tradycyjne fundacje. Sługa Boża Maria Poussepin (+1744) dała w Chartres początek Siostrom Miłosierdzia Dominikankom od Ofiarowania (Sorelle della Carità Domenicane della Presentazione). Były one tercjarkami, które pracowały w małych osadach; ich założycielka napisała dla nich *Ogólne reguły dla sióstr, które pracują w parafiach*, nawiązujące do nadprzyrodzonych doświadczeń i zawierające także pełne rozsądkiem refleksje psychologiczne. Nie wiążąc się z panującym systemem i nie popadając w sztywne schematy, z łagodną i skuteczną przenikliwością stworzyła ona nowe metody formowania wspólno-

<sup>347</sup> G. Rocca, *Maestre Pie Filippini*, tamże 5 (1978), 828-30.

<sup>348</sup> G. Rocca, *Lucia Filippini*, tamże 5 (1978), 746.

ty; była formatorką osób, które miały okazać się zdolne do stawienia czoła nadchodzącym czasom<sup>349</sup>.

Św. Jeanne Delanoue (+1736) założyła w Saumur Zgromadzenie Sióstr Sw. Anny od Opatrzności Bożej (Suore di Santa Anna della Provvidenza), które posługiwały w sierocińcu gromadzącym około 300 dzieci, a także w hospicjum dla starców. Ich reguła pochodzi z 1709 roku. W Kanadzie błogosławiona Maria Małgorzata Dufrost de Lajemmerais (+1771) przeżyła chwile trudnych prób życiowych jako matka rodziny, a potem wdowa. Dwaj z jej synów zostali kapłanami, a ona sama założyła Instytut Sióstr Miłosierdzia, zwany od koloru habitu „szarymi siostrami”<sup>350</sup>. Przejęła troskę o główny szpital w Montrealu, a jej rodzina zakonna była pierwszą, która powstała w Kanadzie. Objęła troską także chorych psychicznie i porzucone dzieci, kobiety chore na ospę i innych chorych na choroby zakaźne<sup>351</sup>.

Weszliśmy na wielkie pole działalności charytatywnej, lecz należałoby jeszcze przynajmniej wspomnieć o licznych instytutach wychowawczych założonych w XVIII wieku. Na przykład Siostry Zwiastowania („Annunziate”) z Veltem w Belgii powstały w 1787 roku<sup>352</sup>; tercjarki w Argentynie założone przez biskupa Camposa y Juliana w 1780 roku<sup>353</sup>; Siostry Miłosierdzia Maryi (Suore della Carita di Maria) w Belgii w 1769 roku<sup>354</sup>; mistrzynie karmelitańskie z Boville Ernica (Francja) założone w 1737 roku<sup>355</sup>, i inne.

#### 4. Dzieła miłosierdzia świadectwem żywotności Kościoła

Nie można oskarżać o ni jakość wieku, w którym zrodziło się też wiele grup osób konsekrowanych poświęcających się służbie ubo-

<sup>349</sup> R. Darricau, *Poussepin Maria*, w: BS 10 (1968), 1076-82.

<sup>350</sup> S. Mattei, *Dufrost de Lajemmerais M. Margberita*, tamże 4 (1964), 852n.

<sup>351</sup> G. Pettinati, to samo hasło, w: DIP 3 (1976), 990.

<sup>352</sup> G. Rocca, *Annunziate di Veltem*, tamże 1 (1974), 668.

<sup>353</sup> V. Macca, *Camposy Julidn. J. Antonio*, tamże 2 (1975), 12.

<sup>354</sup> J. Devadder, *Suore della Carita di Maria*, tamże 2 (1975), 343n.

<sup>355</sup> V. Macca, *Suore carmelitane*, tamże 2 (1975), 398.



gim i chorym. Zbierzmy tylko niektóre z nich wymienione przez *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, w którym podobne zgromadzenia wymienione są bardzo licznie.

W Chartres powstały Siostry Szpitalne Św. Pawła, zatwierdzone w 1708 roku, które szybko się rozpowszechniły, docierając w 1727 roku nawet do Gujany, aby opiekować się chorymi galernikami<sup>356</sup>. Z nich wywodzą się inne gałęzie zgromadzenia, jak Siostry z St. Pons założone w 1728 roku<sup>357</sup>. Siostry Szpitalne Św. Augustyna powstały w Marsylii w 1727 roku i zajmowały się także zagubionymi moralnie kobietami<sup>358</sup>. W Szwajcarii Siostry Szpitalne Św. Marty założyły placówkę w Porrentruy w 1765 roku; w Syjonie w 1773; we Fryburgu Szwajcarskim w 1779<sup>359</sup>. Siostry Miłosierdzia ze Strasburga, opiekujące się chorymi i starcami, powstały w 1734 roku<sup>360</sup>; Siostry Miłosierdzia Św. Karola Boromeusza z Trewiru (Niemcy) powstały w 1739 roku<sup>361</sup>; Siostry Sw. Wincentego a Paulo otworzyły placówkę w Lowanium w 1794 roku, a na Majorce (Hiszpania) — w 1798 roku<sup>362</sup>. Można by kontynuować wymienianie dziesiątek innych fundacji we wszystkich częściach chrześcijańskiego świata.

Oczywiście, wiele z tych fundacji charakteryzuje pewna stereotypowość i ograniczają się one do rozbudowywania instytucji już istniejących w ubiegłym stuleciu, lecz nie brakuje także sugestywnych przykładów oryginalnych syntez duchowości. Przykładem mogą być, jak się wydaje, Córki Mądrości (*Figlie della Sapienza*) założone przez św. Ludwika M. Grigniona de Montfort, a zatwierdzone przez biskupa z La Rochelle w 1715 roku. Ich współzałożycielka Maria Luisa Trichet (+1755) pozostawiła 40 bardzo prężnych placówek. Sw. Ludwik pragnął włączyć siostry w ówczesne posługi społeczne (nauczanie dzieci, pomoc ubogim w szpitalach i w innych miejscach, troska o chorych czy nieuleczalnie chorych), a także w prowadzenie domów rekolekcyjnych<sup>363</sup>. Istotnie, w klimacie dru-

<sup>356</sup> T. Milana, *Ospedaliere di S. Paolo*, tamże 6 (1980), 965n.

<sup>357</sup> T. Milana, *Ospedaliere, di St. Pons-de-Thamieres*, tamże 6 (1980), 943.

<sup>358</sup> G. Pettinati, *Ospedaliere di S. Agostino*, tamże 6 (1980), 967n.

<sup>359</sup> G. Rocca, *Ospedaliere di S. Maria*, tamże 6 (1980) 972nn.

<sup>360</sup> G. Pettinati, *Suore della Carità, di Strasburgo*, tamże 2 (1975), 325

<sup>361</sup> G. Rocca, *Suore della Carità di S. Carlo Borromeo*, tamże 2 (1975), 360.

<sup>362</sup> G. Rocca, *Suore della Carità di San Vincenzo de' Paoli*, tamże 2 (1975), 368n.

<sup>363</sup> G. Rocca, *Figlie della Sapienza*, tamże 4 (1977), 12.

giej połowy wieku można zauważyć szczególny szacunek dla instytutów szpitalnych, wyrażający się pośrednio w tym, że żaden z nich nie został umieszczony na listach klasztorów przeznaczonych do zniesienia, układanych we Francji w 1783 roku przez specjalne komisje czy w Belgii w wyniku edyktu Józefa II z 1783 roku. Sama rewolucja francuska na początku nie dotknęła instytutów żeńskich, przynajmniej tymczasowo, a zakonnice, czasami przebrane w świecki strój, nadal troszczyły się o chorych i przyjmowały nowe profesje zakonne, których nie składano już jako śluby uroczyste, ale które były wzruszającym potwierdzeniem pragnienia służby ubogim aż do śmierci. Natomiast kiedy próbowano zastraszać i zmuszać siostry miłosierdzia do składania niemożliwych do przyjęcia przysięg, wolały one raczej oddać życie<sup>364</sup>.

Podczas gdy pewien rodzaj chrześcijaństwa zniknął za horyzontem, pozostawał widoczny bardzo ważny znak — miłość bliźniego. Charakterystyczną postacią jest tutaj sługa Boża Maria Klotylda z Burbonów, królowa Sardynii (+1802). Była ona siostrą Ludwika XVI, króla Francji, i poślubiła Karola Emmanuela IV z Savoi. Prowadziła życie ascetyczne, a nie doczekawszy się narodzin potomka, zobowiązała się za zgodą męża do całkowitej czystości. W 1796 roku została królową i zaraz potem musiała udać się na wygnanie z powodu okupacji napoleońskiej. Miała bardzo mocny charakter, tak że jej mąż po jej śmierci opisał ją jako „towarzyszkę, doradczynię, przewodnika, przykład, pielęgniarkę i schronienie”. Jednak zabłysnęła szczególnie z powodu pokory i ducha służby wobec ubogich i chorych. Wiele czasu poświęcała na pomaganie osobom na dworze oraz na odwiedzanie szpitali i hospicjów; sprzedawała złoto i klejnoty, aby wesprzeć potrzebujących, i przeżywała w duchu świętości dramat rewolucji<sup>365</sup>.

Szczególną postacią była także Maria Kajetana Agnesi (1718-1799) pochodząca ze znaczącej mediolańskiej rodziny. Charakteryzował ją szczególny geniusz. Z zadziwiającą łatwością nauczyła się siedmiu języków (m.in. hebrajskiego), orientowała się w filozofii (opublikowała nawet traktat filozoficzny), słynęła też ze znajomo-

<sup>364</sup> P. Bailly, *Hospitaliers aux XVII et XVIII siècle*, w: DS 7 (1969), 802n.

<sup>365</sup> D. Ambrasi, *Maria Clotilde di Borbone*, w: BS 8 (1966), 1045-48; por. „Oss. Rom.” z 16 grudnia 1982.

ści matematyki — opublikowała dwa tomy *Istituzioni analitiche*. Jednak w 1748 roku poświęciła się całkowicie uczynkom miłosierdzia na rzecz najuboższych ludzi w mieście, i opuściwszy swój pałac, mieszkała aż do śmierci razem z pacjentkami wielkiego hospicjum Trivulzio. Pisała: „Kalwaria jest królestwem, krzyż tronem, gwoździe są pierścieniem zaręczynowym szczęśliwego ślubu z Ukrzyżowanym, który kocha umiłowaną duszę”<sup>366</sup>.

## 5. Erudyci i apologeci

Ogromnie trudno jest rozeznąć zawiłości chrześcijaństwa klas panujących, które wyraża się równocześnie w pragnieniu reformy oraz w polityce antyklerykalnej. I tak np. dom w Savoi i jego władcy okazywali się ludźmi bardzo religijnymi, a nawet chętnie popierającymi tendencje jansenistyczne, a zarazem zazdrosnymi o swoje wyłączne panowanie. Na ich rozkaz aresztowano Piotra Giannone (+1748), który walczył z problemami gospodarki włoskiej spowodowanymi przez obciążenia kościelne. Został on oskarżony o tendencje heretyckie<sup>367</sup>.

Nie brakowało też głęboko chrześcijańskich naukowców, którzy prowadzili różnorodne badania. Wspomnieliśmy już o Muratorim. Innym był Antoni Genovesi, neapolitański filozof o tendencjach regalistycznych, który „nie wahał się odwoływać do Ewangelii jako do najwyższej normy moralnej i zachęcał do starań o to, aby miłość bliźniego była czynnikiem, poprzez który chrześcijaństwo włącza się w odnowę życia i kultury w Europie”<sup>368</sup>.

Scipione Maffei, historyk Kościoła, omawiał w swoim dziele *Teologiczną historię nauczania i opinii krążących w ciągu pierwszych pięciu wieków Kościoła (Istoria teologica delle dottrine e delle opinioni corse nei primi cinque secoli della Chiesa)*. Pojawia się ważna postać Jana Baptysty Vico, który w duchu „nowej nauki” snuje rozważania na temat filozofii historii i wznosi uroczyste dziękczynienie za dzieło Opatrzności,

<sup>366</sup> G. Tilche, *Maria Gaetana Agtiesi, la scienziata santa del Settecento*, Milano 1984, 175.

<sup>367</sup> Tamże, 156-168.

<sup>368</sup> Por. G. Penco, dz. cyt., 115.

które „choć chorym oczom śmiertelników wydaje się objęte rygozem sprawiedliwości, to jednak w istocie zawiera w sobie najwyższą łaskawość”. Przeciwwstawiając się pesymizmowi, z którym wielu wykształconych katolików patrzyło na nadchodzące nowe czasy, Vico pisze szkic teologii społecznej, w której śledzi rozwój procesu historycznego ludzkości, prowadzonej przez Opatrzność, i broni ogólnej chrześcijańskiej koncepcji historii, ukazując, że religia jest źródłem wszelkiego ludzkiego postępu. Była to z pewnością najlepsza apologetyka sprzeciwiająca się niewierze zwolenników poznania empirycznego i racjonalistów skupionych wokół *Encyklopedii*. Równocześnie jego dzieło było zachętą do odważnego poszukiwania: nie rezygnując z dawnej metafizyki, zaczęto tworzyć nowożytnie idee historiozoficzne, które stawiały dzieło człowieka w centrum „prawdziwej nauki”. W ten sposób historia i filozofia wzajemnie się uzupełniają, zaś stałe odwoływanie się do Opatrzności eliminuje u korzeni możliwość materialistycznej interpretacji myśli Vico<sup>369</sup>.

Zdawano sobie coraz lepiej sprawę z tego, że apologetyka musiała coraz bardziej liczyć się z historią. Zatem zajęli się nią naukowcy katoliccy, jak jezuici Zaccaria i Tiraboschi, badający historię literatury włoskiej, G. Domenico Manzi (+1769), który opracował monumentalne wydanie dokumentów soborowych, oraz kard. G. Agostino, autor *Historii Kościoła* w dwudziestu tomach<sup>370</sup>. Odnosi się jednak na podstawie dzieł tamtej epoki trochę niepokojące wrażenie, jakoby prawdziwa obrona chrześcijaństwa polegała na ukazywaniu nie spekulatywnym, lecz raczej praktycznym jego zdolności budowania historii.

W swoim dziele *Cristianesimo offeso e difeso*<sup>371</sup> A. Prandi zbadał znaczenie kulturowe i polityczne wyzwań libertynowi przedstawiciele oświecenia wobec chrześcijaństwa oraz próby apologetycznej odpowiedzi na nie w drugiej połowie XVIII wieku. Jako przykład wybrał on traktat Nicolasa Fréreta (+1749), który cieszył się niezwykłym powodzeniem: *Krytyczna analiza apologetów religii chrześcijańskiej*, wydany w 1766 roku. Celem Fréreta było obalenie argumentów historycz-

<sup>369</sup> Tamże, 153.

<sup>370</sup> Por. tamże, 162n.

<sup>371</sup> A. Prandi, *Cristianesimo offeso e difeso*, Bologna 1975, 510.

nych na rzecz chrześcijaństwa i udowodnienie konieczności, aby ustąpiło ono miejsca prostemu deizmowi, stworzonemu na miarę ludzkiego rozumu. Nie wystarczała więc argumentacja filozoficzna, lecz potrzebne były także argumenty historyczne, filozoficzne, egzegetyczne.

Prandi bada sposób, w który niektórzy apologeti katoliccy atakowali Frereta, jak np. Francuz Bergier i Włosi Valsecchi i Fassini, lecz ponieważ ich argumenty nie zadowalają go, więcej miejsca poświęca na argumentację Nicoli Spedalieriego (+1795), którego dzieło wydane zostało po raz pierwszy w 1778 roku, a wydanie przejrzane opublikowano w 1791, już po wybuchu rewolucji francuskiej. Dlatego tok jego myśli nabiera szczególnego znaczenia.

Fréret pogardzał chrześcijaństwem, ponieważ narodziło się ono jako religia pospółstwa i zostało rozpowszechnione przez „głupich i grubiańskich rybaków i celników pozbawionych wykształcenia i gustu”. Apologeta odwraca ten zarzut, wykazując, że wobec tego nie można racjonalnie wyjaśnić rozprzestrzenienia się tej wiary oraz zarzuca racjonalistycznym arystokratom ich pychę: „Od kiedy to ignorancja stała się towarzyszką ubóstwa, a prawdziwe poznanie podstawową cechą charakteryzującą bogatych?”. Apologeta staje więc wyraźnie po stronie ludu. Sprzeciwiając się racjonalistycznym drwinom z Pisma Świętego, Spedalieri stwierdza jasno, że nie jest ono tekstem naukowym, lecz moralnym i teologicznym, i „z niebywałą w jego czasach przenikliwością wycofuje się z wszelkiej dyskusji na temat uniwersalnej wartości treści świętych ksiąg dla ludzkiego poznania”<sup>372</sup>. Jednak w konkluzji Spedalieri wraca na utarte tory i obala założenia deistów, twierdząc, że ludzka natura potrzebuje religii konkretnej, a ten kto ją niszczy, niszczy równocześnie każdą religię i czyni niemożliwym przetrwanie ucywilizowanego i uporządkowanego społeczeństwa. „Jeżeli ponownie wprowadzi się religię, ustaną wszelkie burze”<sup>373</sup>.

Obecny historyk może wyciągnąć wniosek, że nawet najbardziej roztropna dialektyka kościelna końca XVIII wieku nie mogła zwyciężyć przeciwnika, gdyż wykazywała prawie zupełną niemożność

<sup>372</sup> Tamże, 435.

<sup>373</sup> Tamże, 495.

prowadzenia prawdziwego dialogu oraz nieprzydatne wówczas dążenie do „bardziej precyzyjnego określenia wrogich postaw, do zdefiniowania wzajemnie wykluczających się «ortodoksji»”<sup>374</sup>. Ale choć mogłoby się wydawać, że Spedalieri reprezentuje restaurację starych ujęć, w rzeczywistości wkracza na nową drogę, uznając wartość nowych (oświeceniowych) zasad umowy społecznej i władzy ludu<sup>375</sup>. Przeciwwstawiając się tym, którzy oskarżali religię o obłudę i uważali ją za przeszkodę w postępie rozumu, przedstawiał religię nie tyle jako prawdę w tym, co dotyczyło Boskości, lecz przede wszystkim jako jedyną gwarancję uporządkowanego i doskonałego współżycia w społeczeństwie. W ten sposób budował podstawy pod przesunięcie chrześcijaństwa na teren polityczno-społeczny. Innymi słowy, stwierdzał *implicite*, że jedyną prawdziwą apologetykę stanowi czynna miłość bliźniego oraz pomoc ubogim.

## 6. Paradoksy kultury chrześcijańskiej

Miernikiem kultury chrześcijańskiej nie może być więc spekulacja i nauka, lecz tylko świętość, roztaczająca zawsze szerokie perspektywy, nawet jeżeli wówczas przeżywana była w formach już dzisiaj nieaktualnych.

W 1664 roku Benedetta Rencurel (+1718), pobożna pasterka, zobaczyła Matkę Bożą pojawiającą się w okolicy Laus we Francji, niedaleko Gap. Powstało tam później sanktuarium, na które „widząca” oczekiwała przez 53 lata jako tercjarka dominikańska, obdarzana nieustannie wizjami Maryi. „Laus uważane było przez cały XVIII wiek za jedno z najbardziej świętych miejsc Europy poświęconych Najświętszej Dziewicy; stawiano je prawie na równi z Loreto, ponieważ reprezentowało jedno z najważniejszych wydarzeń religijnych wieku”<sup>376</sup>. I tak, wyszukując „mniejsze” postaci osiemnastowiecznej duchowości, można odnaleźć osoby, o których histo-

<sup>374</sup> Tamże, 25.

<sup>375</sup> Por. tamże, 362.

<sup>376</sup> R. Darricau, *Rencurel B*, w: BS 11 (1969), 119-21. M. A. Vallartrossi, *Une laïque missionnaire, Benoîte Rencurel. Le témoignage du Laus*, Paris 1986, 165.

ria zapomniała, a które w ukryciu współpracowały nad tworzeniem prawdziwych dziejów Są to światła, które wydają się nam słabe, lecz wskazują na to, jak pośród przemijającej dawnej chwały działał nieustannie Duch Pana.

W 1705 roku zmarł Giulio Arrighetti należący do Zgromadzenia Sług Maryi, który w swoim zakonie odnowił ducha eremickiego<sup>377</sup>. Do minimitów należał błogosławiony Mikołaj Longobardi (+1709), brat zakonny z Kalabrii doświadczający najwyższych łask mistycznych<sup>378</sup>. Błogosławiony Franciszek de Posadas (+1713) był hiszpańskim dominikaninem, autorem wielu dzieł ascetycznych, a przez trzydzieści lat wielkim kaznodzieją i kierownikiem duchowym<sup>379</sup>. Do tego samego zakonu należał sługa Boży Ludwik Maria Calchi Novati (+1709), nauczyciel i kaznodzieja, który przez całe życie marzył o wyjeździe na misje zagraniczne<sup>380</sup>. Tercjarką dominikańską była sługa Boża Maria Rosa Agostini (+1768) prowadząca życie kontemplacyjne w świecie, w cieniu świętego domku w Loreto<sup>381</sup>.

Carlo Giacinto di S. Maria (+1721), genueński augustianin, założył Instytut Bosych Tercjarek Augustiańskich oraz sanktuarium maryjne („della Madonnetta”), rozpowszechniając szczególnie pobożność maryjną do „Matki grzeszników”<sup>382</sup>. Także augustianin, sługa Boży Tomasz Antoni Arbuatti (+1746), zasłużył się przywróceniem regularnej obserwacji w konwentach regionu Marche<sup>383</sup>.

W połowie XVIII wieku żył Kazimierz Wyszyński (+1755) z polskiego zakonu marianów, który rozszerzył swój instytut (którego generałem został wybrany dwukrotnie) aż do Portugalii<sup>384</sup>; oratorianinem z Piemontu był Jan Baptysta Trona (+1750), człowiek wszechstronny, poświęcający się apostołatowi i dziełom miłosierdzia, który swoje relacje z ważnymi osobistościami starał się wykorzystywać w dobrych celach politycznych i społecznych<sup>385</sup>. W końcu

<sup>377</sup> A. M. dal Pino, *Arrighetti Giulio*, tamże 2 (1962), 471n.

<sup>378</sup> F. Russo, *Nicola da Logobardi*, tamże 9 (1967), 921n.

<sup>379</sup> J. Fernandez Alonso, *Posadas F. de*, tamże 10 (1968), 1052n.

<sup>380</sup> S. M. Betrucci, *Calchi L. M.*, tamże 3 (1963), 665n.

<sup>381</sup> L. A. Redigonda, *Agostini M. R.*, tamże 1 (1961), 424n.

<sup>382</sup> G. M. Raimondo, *Carlo Giacinto di S. Maria*, tamże 3 (1963), 851n.

<sup>383</sup> A. Giacomini, *Arbuatti Tommaso Antonio*, tamże 2 (1962), 344n.

<sup>384</sup> C. Reklaitis, *Wiszyński Casimiro*, tamże 12 (1969), 1423-26.

<sup>385</sup> C. Gasparri, *Trona Giovanni Battista*, tamże 12 (1969), 680n.

wspomnijmy o barnabie Franciszku Marii Castellim (+1771), który już będąc dzieckiem, znany był jako „świętoszek”. Został on zakonikiem w Neapolu, zmarł w wieku 19 lat, kilka miesięcy po złożeniu ślubów, a jego kierownikiem duchowym był św. Franciszek Ksawery M. Bianchi<sup>386</sup>.

Ten szereg na ogół nieznanymi nazwiskami, nielicznymi spośród wielu rozjaśniających odległą noc XVIII wieku, niesłusznie uważanego za pozbawiony świętości i pogrążony w kulturze antychrześcijańskiej, zakończymy przedstawieniem w sposób świadomie paradoksalny dwóch bardziej znanych postaci, na pierwszy rzut oka zupełnie sobie przeciwstawnych: są to Diesbach i Labre.

Nicolas de Diesbach (+1798), pochodzący z kalwińskiej rodziny z Berna, mieszkał później w Piemontcie, nawrócił się na wiarę katolicką i poślubił katoliczkę, a zostawszy wdowcem, wstąpił do jezuitów i został wielkim kaznodzieją misyjnym. Po zniesieniu jezuitów nadal pełnił swoje kapłańskie zadania, odnosząc wielkie sukcesy. Pisał także znane dzieła apologetyczne. Jego nazwisko kojarzy się ze zwalczaniem ówczesnych antychrześcijańskich prądów i jansenizmu poprzez założone przezeń stowarzyszenie elit wykształconych i gorliwych katolików Amicizia Cristiana (Przyjaźń Chrześcijańska), tajną organizację powiązaną z istniejącą już wcześniej analogiczną organizacją francuską Aa.

Założona w Turynie w 1778 roku Amicizia Cristiana rozprzeczowała prawie wszędzie swoje pisma, a jej odłam istniał także poza Włochami i przetrwał nawet rewolucję. Połączona z tą organizacją była Amicizia Sacerdotale (Przyjaźń Kapłańska — od 1782 roku) przeznaczona dla kapłanów, którzy pragnęli karmić swoją duchowość poprzez ćwiczenia duchowe. W szkole Diesbacha formował się Pius Bruno Lanteri, urodzony w 1759 roku, następny pionier apostołatu za pośrednictwem druku i „prekursor Akcji Katolickiej w jej aktualnej formie” (słowa Piusa XI), a potem założyciel Zgromadzenia Oblatów Maryi Dziewicy<sup>387</sup>. Diesbach w 1782 roku przebywał w Wiedniu, aby rozszerzać swoje dzieło, i tutaj skierował do redemptorystów przyszłego świętego, Klemensa Marię Hofbauera. Tam też

<sup>386</sup> A. M. Erba, *Castelli Francesco M.*, tamże 3 (1963), 931.

<sup>387</sup> P. Calliari, *Lanteri, Pio Bruno*, w: DIP 5 (1978), 447-50.



umarł, opłakiwany i uważany za świętego także przez szwajcarskich protestantów, z którymi zawsze utrzymywał kontakty<sup>388</sup>.

W tym samym czasie, kiedy Diesbach wykazuje wielką przedsiębiorczość i zdolności organizacyjne, żył św. Benedykt Józef Labre (1748-1783), który po nieudanych próbach zostania zakonnikiem odkrył swoje powołanie pielgrzyma i żebraka, ubogiego aż do granic absurdu. Przewędrował on całą Francję, Hiszpanię i Włochy, odwiedzając najbardziej znane sanktuaria. Na „oświeconym” Zachodzie stanowi on klasyczny przykład ludzi „szalonych dla Chrystusa”, których także i tutaj (jak na Wschodzie) nie brakowało w minionych stuleciach<sup>389</sup>. Boży włóczęga narażał swoje ciało na nie pogodę, brud, insekty, rany, które je niszczyły, lecz jego modlitwa była nieustanną ekstazą. Przejrzysty w swojej radości, pośród życia w poniżeniu i wzgardzie staje się bratem największych nędzarzy, którym daruje swoją radość. Pod koniec życia czczono go za dary prorocstwa, uzdrawiania i nawracania grzeszników. Ostatnie lata spędził w Rzymie pośród ruin Koloseum i zaraz po śmierci, ku wielkiej radości ludu, został kanonizowany. Jego biograf pisał, że w ciągu czterech miesięcy za jego wstawiennictwem dokonało się ponad sto cudownych uzdrowień.

Daniel-Rops nazywa Labre'a „najbardziej zadziwiającym, a także mającym największe znaczenie świętym stulecia (...). Istnieje dialektyka świętości, której licznych przykładów dostarcza historia Kościoła, tak jakby właśnie w momencie, kiedy ludzkość zdradza własną duszę, Bóg w swoich planach stawiał przed ludźmi postaci swoich uprzywilejowanych świadków i przez nich pragnął wypowiedzieć uroczystą przestrożę (...). W pełnym rozkwicie bezbożnego i frywolnego XVIII wieku żebrak z Koloseum w cudowny sposób spełnia to zadanie: w dniach Woltera i *Encyklopedii* jego nieustanna modlitwa nabiera znaczenia symbolicznego protestu (...). Może Bóg, powołując najbardziej paradoksalnego ze świętych, najbardziej sprzecznego z duchem epoki, zechciał ukazać, że ów wiek nie był aż tak stracony, jak mogło się wydawać, i że w udrękach i próbach potrafił okazać się mimo wszystko wiernym”<sup>390</sup>.

<sup>388</sup> P. Bailly, *Diesbach N. de*, w: DS 3 (1957), 881n.

<sup>389</sup> Por. F. Vandenbroucke, „*Fous pour le Christ*”. *En Occident*, tamże 5 (1964), 767. For. J. Richard, *Benedetto Labre, Il vagabondo di Dio*, Roma 1980, 302.

<sup>390</sup> Daniel-Rops, *Stona della Chiesa del Cristo*, t. V cz. II, Torino 1961, 300n.

## Rozdział 9

# Gigant: św. Alfons Maria de Liguori

Pragnęlibyśmy poświęcić św. Alfonsowi znacznie więcej niż tylko jeden rozdział: jest on niewątpliwie jedną z najwybitniejszych osobowości swojego wieku i przewyższa z punktu widzenia historii wszystkich sobie współczesnych. Pośród rozwijającej się świeckiej kultury radykalnie opozycyjnej wobec chrześcijaństwa „pojął on, że najważniejszą rzeczą jest przeciwstawienie wrogim filozofiom żywej religii, wiary doświadczanej w głębi istnienia. Jedynie on, w czasie gdy eklezjologia wydawała się bardzo słabo rozwinięta, dużo wcześniej niż nauczanie papieskie przypomniało wiernym o tej prawdzie, przeczuwał, że aby przywrócić Kościołowi jego siłę, nie wystarczyło bronić go jako instytucji, lecz należało karmić go u prawdziwych źródeł życia, zrekonstruować go jako «ciało mistyczne Chrystusa». Dusza ówczesnego katolika będzie się karmiła duchowością alfoncjańską bardziej, niż to sobie na ogół uświadamiamy”<sup>391</sup>.

### 1. Etapy długiego życia

Alfons Maria de Liguori przez dziewięćdziesiąt jeden lat swego życia przeżył prawie cały wiek XVIII, i dlatego też będąc w nie-

<sup>391</sup> Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, t. V, cz. II, Torino 1961, 358n.

go całkowicie zanurzony, wyzwala go z szarości: „Jest on więcej niż tylko ważną osobistością historyczną, jest pełnym znaczenia symbolem”<sup>392</sup>.

Urodził się w Neapolu w rodzinie szlacheckiej. Jego apodyktyczny ojciec miał szczególne nabożeństwo do męki Pańskiej; był on kapitanem galer królewskich, i jego dzieci mogły obserwować smutne losy umierających galerników, niewolników oświecenia, wieku XVIII, wieku „najbardziej zniewolonego w epoce nowożytnej”<sup>393</sup>. W 1696 roku przyszedł na świat Alfons — pierworodny syn; miał jeszcze siedmioro rodzeństwa, z których czworo poświęcił się Bogu.

Matka, Anna Cavalieri, pochodziła z rodziny arystokratycznej. Jej brat Emilio należał do Kongregacji Pii Operai, a jego duchowość z pewnością miała duży wpływ na Alfonsa. Anna, sama bardzo pobożna, uczyła syna prawd wiary i pobożności, nie tylko gdy był dzieckiem, ale także w latach młodzieńczych. „«Napełniała go bojaźnią przed wielkim złem, jakim jest grzech i piekło, które jest zapłatą za grzech, i mówiła o bólu, jaki najmniejsza wina sprawia Sercu Jezusa» — pisze pierwszy biograf Świętego, Tannoia. Wszystko to miało głęboki wpływ na Alfonsa. Można postawić pytanie — dodaje Rey-Mermet — czy nie za mocno ulegała tym wpływom psychika tego wyjątkowo wrażliwego dziecka? Czy akcent kładziony na grzech śmiertelny i piekło nie pozostawił rany, która przez całe życie sprawiała mu ciężki, ukryty, wewnętrzny ból?”<sup>394</sup>.

Pierwszy etap życia św. Alfonsa obejmuje jego dzieciństwo, formację kulturalną i lata, gdy był młodym neapolitańskim szlachcicem. Bardzo wczesnie ukończywszy studia prawnicze, zdobywszy wykształcenie w zakresie nauk ścisłych i sztuki, Alfons daje się poznać jako młodzieniec błyskotliwy, przed którym otwierają się szeroko wrota kariery. I wtedy nagle dotyka go do głębi słynne niepowodzenie spowodowane przegranym procesem. Jednak nie żegna on świata tylko z powodu nagłej porażki, zaczyna bowiem wtedy także dostrzegać, jak możni manipulują sprawiedliwością i jak bardzo opuszczeni są ubodzy. Decyduje się stanąć po stronie tych drugich.

<sup>392</sup> O. Gregorio, *Alfonso Maria de Liguori*, w: DIP 1 (1974), 487.

<sup>393</sup> T. Rey-Mermet, *Il santo del secolo dei lumi, Alfonso de Liguori*, Roma 1983, 51.

<sup>394</sup> Tamże, 57.

Lata 1723-32 to następny etap - życie kapłana diecezjalnego, włączającego się aktywnie (ta aktywność będzie cechowała całe jego życie) w działalność Kongregacji Misji Apostolskich, kapłana, który zasłynął z powodu inicjatywy „kaplic wieczornych”, w których ratuje, w szerokim znaczeniu tego słowa (tj. duchowym i materialnym), biedaków z całego miasta. Lecz w 1730 roku, kiedy Alfons, wyczerpany pracą, wyjeżdża na odpoczynek do Scali koło Amalii, dokonuje dwóch odkryć: pierwsze to że istnieją ubodzy pasterze i wieśniacy jeszcze bardziej pozbawieni jakiegokolwiek duchowej pomocy niż ulicznicy Neapolu, a drugie to Maria Celeste Crostarosa, która zachęci go do założenia własnego instytutu misyjnego.

W latach od 1732 do 1762 Alfons całkowicie zaangażuje się w tworzenie nowego instytutu i zarządzanie nim. Stanowi on centrum jego życia. Aby nie narazić się na przeszkody stawiane przez władze świeckie, formalnie instytut będzie składał się z księży pozostających pod jurysdykcją biskupów. Jednak między linijkami św. Alfons wyraźnie podkreśla inspirację zakonną: „Jedynym celem instytutu jest pójście za przykładem (*seguitare l' esempio*) Zbawiciela”<sup>395</sup>, Jezus bowiem powiedział o sobie: *Evangelizare pauperibus misit me* (Łk 4,18bc). Nie ma żadnej dychotomii między osobistym uświęceniem a apostołatem: jedność i naśladowanie Jezusa Chrystusa Ewangelizatora konieczne są do „tworzenia wspólnoty misyjnej tam, gdzie najbardziej brakuje obecności Kościoła; trzeba zamieszkać pośród ludzi duchowo zaniedbanych”<sup>396</sup>. Papież Benedykt XIV zatwierdzi instytut w 1749 roku, kiedy liczy on zaledwie cztery domy, wszystkie w okolicach Neapolu.

Niezmordowany misjonarz i nieustrudzony pisarz, św. Alfons doświadczył następnego przełomu w swoim życiu, kiedy został mianowany biskupem małej diecezji Sant' Agata dei Goti niedaleko Benewentu. Chociaż pozostał tytularnym generałem Zgromadzenia, to faktycznie cała jego praca w latach 1762-75 polegała na pasterzowaniu owczarni złożonej z prostych ludzi, którzy jednak z całą hojnością współpracowali z jego metodą łączącą ewangelizację i pomoc charytatywną. Jednak Alfons dobiegał już prawie osiemdziesięciu

<sup>395</sup> Tamże, 531.

<sup>396</sup> Tamże, 531.

lat i stał się całkowitym inwalidą z powodu bolesnego artretyzmu deformującego jego ciało. Nowy papież Pius VI pozwoli mu wycofać się z zarządzania diecezją.

Ostatnie czternaście lat życia spędza w Pagani koło Salerno jako czynny najwyższy rektor redemptorystów. Nie zaprzestaje pracy: publikuje broszury i książki i troszczy się o swój instytut. Są to jednak lata dotkliwych bólów fizycznych, wewnętrznego opuszczenia i skrupułów, które czynią go godnym współczucia. Poza tym cierpi z powodu reperkusji ze strony ówczesnego prawa. Redemptoryści w domach neapolitańskich, w celu uzyskania zatwierdzenia królewskiego, formalnie dostosowują się do tzw. Regolamentoo, prawa, które modyfikuje regułę papieską. W konsekwencji papież ogłasza, że domy te znalazły się poza kongregacją! Prawowite będą tylko klasztory w Państwie Kościelnym. W takiej sytuacji 1 sierpnia 1787 roku umiera Alfons.

W 1793 roku rozdarcie zostaje zlikwidowane. To pierwsze pocieszenie i pośmiertna chwała Założyciela. Inne nastąpią wkrótce. W 1807 roku Pius VII ogłasza heroiczną jego cnotę, a w 1815 roku celebrowa beatyfikację Alfonsa. Grzegorz XVI kanonizuje go w 1839 roku razem z jezuitą Franciszkiem de Geronimo, który proroczo przepowiedział matce Alfonsa długie życie, biskupstwo i świętość jej syna. W 1871 roku następuje inne ważne wydarzenie: Pius IX ogłasza św. Alfonsa de Liguori doktorem Kościoła, doceniając szczególne znaczenie historyczne jego dzieła jako mistrza duchowego i teologa. W końcu Pius XII w 1950 roku ogłasza Alfonsa niebieskim patronem spowiedników i moralistów<sup>397</sup>.

## 2. Zgromadzenie Redemptorystów

Św. Alfons był założycielem zgromadzenia zakonnego — paradoksalnie! — tylko dlatego, iż zmuszony do tego został zewnętrznymi znakami woli Bożej. Trzeba więc przedstawić dwa elementy tej inspiracji: mistyczny i związany z tradycją misyjną.

<sup>397</sup> C. Henze, *S. Alfonso M. de Liguori*, w: BS 1 (1961), 843-48.

Maria Celeste Crostarosa (+1755), neapolitanka, jest jedną największych włoskich mistyczek XVIII wieku. Wyrosła w zamożnej i głęboko pobożnej rodzinie, z radością wstąpiła do zakonu: najpierw do klasztoru terecjańskiego (karmelitańskiego), potem, kiedy z przyczyn od niej niezależnych klasztor został zamknięty, do nowo utworzonego klasztoru wizytek w Scali, założonego przez o. Tomasza Falcoię. Tutaj w 1725 roku doświadczyła wielkich wizji, które skłoniły ją do zainicjowania dwóch instytutów Najświętszego Zbawiciela: klauzurowego (kobiecego) oraz misyjnego (męskiego). W 1730 roku przekonała Alfonsa do założenia instytutu męskiego, który powstał właśnie w Scali. Maria Celeste, nie mogąc zaakceptować zmian, które Falcoia chciał wprowadzić do napisanej przez nią reguły, opuszcza Scalę i — po okresie czasu spędzonym w Nocera Inferiore — zakłada w Foggii (gdzie też umrze) pierwszy klasztor redemptorystek żyjący według oryginalnej reguły. Swoje doświadczenia mistyczne zawarła w licznych, jeszcze nie wydanych pismach<sup>398</sup> o dużej wartości ze względu na głębię nauczania i spontaniczność stylu<sup>399</sup>.

Alfons zaakceptował także to, że w dokumencie papieskim zatwierdzającym Instytut zmieniono jego nazwę (aby nie dublować nazwy noszonej już przez Kanoników Najświętszego Zbawiciela) na Najświętszego Odkupiciela, zachowując jednak orientację radykalnie chrystologiczną, o której wspomnieliśmy wyżej. Znaczny wpływ na św. Alfonsa miał także Tomasz Falcoia (+1743), członek Pii Operai, a potem biskup Castellamare di Stabia. Był on uczniem de Torresy, którego razem z nim podejrzewano o kwietyzm; jednak jego charakter był całkowicie różny niż de Torresy — był aktywny i aurytatywny. Pomagał także św. Łucji Filippini i opatowi Mateuszowi Ripie (+1746), który założył w Neapolu kolegium dla misji w Chinach (gdzie przez kilka lat mieszkał także Alfons). Kiedy Maria Celeste Crostarosa wyjawiała św. Alfonsowi wizje dotyczące zgroma-

<sup>398</sup> Ostatnio wydano we Włoszech krytyczne opracowania *Autobiografii* i *Listów* Marii Celeste Crostarosy: *Autobiografia*, opr. Sabatino Majorano i Alessandra Simeoni, Materdomini 1998; *Le lettere*, opr. Rita Librandi i Adriana Valerio, Materdomini 1996, a także polskie tłumaczenia *Rozmów duszy z Jezusem*, Kraków 1997, i *Autobiografii*, Kraków 1997. Inne polskie tłumaczenia: *Medytacje na Adwent i Boże Narodzenie*, *Antologia — Florilegium*, *Pisma wybrane*, *Stwórz nas na nowo* (wybór pism), wybór pism w: *Duchowość s. Marii Celeste Crostarosy* (przyp. tłum.).

<sup>399</sup> A. Zingrossi, *Crostarosa Maria Celeste*, w: BS 4 (1964), 378-81; por. też O. Gregorio, to samo hasło, w: DIP 3 (1976), 320-23.

dzenia, Falcoia został jego kierownikiem duchowym u początków nowej fundacji. Może dziwić fakt, że Alfons pozostawił mu także kierowanie Instytutem. Jeżeli nawet Falcoia nie był „bezlitosnym burzycielem”, jak uważają niektórzy, to z pewnością kierował się autorytarnym sposobem myślenia<sup>400</sup>, próbując wprowadzić własny reżim, przesadnie drobiazgowy i związany raczej z „pobożnymi praktykami” niż nacechowany szerokimi horyzontami. Jednak z pewnością cenne było jego ukierunkowanie na misję. Po śmierci Falcoi Alfons „wyplłynął na szerokie wody”. Redemptoryści mają od samego początku bardzo jasne idee. Przede wszystkim czują się przeznaczeni głównie do pracy na wsiach, gdzie, niestety, podczas gdy w miastach kler jest bardzo liczny, księży brakuje lub też żyją w takiej samej nędzy jak ich owieczki. Alfons przejmuje system misji ludowych, twórczo go odnawiając. Szanuje swój lud i nie chce, aby unosił się on na fali przemijających emocji. Woli misje spokojne, refleksyjne, w dużej mierze oparte na systematycznej katechezie<sup>401</sup>. Jest synem swego wieku w sensie pozytywnym: szanuje wolność, oświeca umysły i zdobywa wolę za pomocą perswazji. Do treści, które prezentował, powrócimy jeszcze, wspominając główne linie duchowości alfonsjańskiej.

Ważne w misjach redemptorystowskich jest staranie o to, aby uczynić je „nieustającymi”, czy to wpajając wiernym zwyczaj (i zdolność) codziennej medytacji (szczególnie o męce Pańskiej), czy to zakładając domy misjonarzy w rejonach, gdzie byłyby one jakby ogniskami nieustannej ewangelizacji poprzez specjalnie zaplanowaną działalność rozwijaną w kościołach redemptorystów.

Św. Alfons miał od początku doskonałych towarzyszy. Należy o nich wspomnieć, ponieważ są oni potwierdzeniem duchowej słuszności obranej przez niego drogi. Pośród najbliższych jego towarzyszy był Cesare Sportelli (+1750), także uprzednio adwokat, który rozdał wszystkie swoje dobra, aby dołączyć do Alfonsa, i był mu wierny nawet wtedy, gdy opuścili go pozostali pierwsi współbracia. Był cennym doradcą Świętego, założył dwa kolegia, a dla kierowanych przez niego zakonników stanowił wzór. Zmarł „w opinii świętości”,

<sup>400</sup> O. Gregorio, *Falcoia Tommaso*, tamże 3 (1976), 1386-88.

<sup>401</sup> T. Rey-Mermet, dz. cyt., 421.

jak stwierdził sam Założyciel<sup>402</sup>. Wielkim przyjacielem obu był błogosławiony January Sarnelli (+1744), także adwokat, prawdziwy redemptorysta, chociaż żyjący i pracujący samotnie w Neapolu nad ocaleniem prostytutek, wyeliminowaniem zwyczaju przeklinania oraz uświęceniem kleru i ludu poprzez wspólną medytację. Wiele na te tematy napisał (*Opera omnia* w 14 tomach). Alfons spisał jego biografię, nazywając go „wielkim sługą Pana”.

O przyszłości redemptorystów myślał natomiast przede wszystkim Paweł Cafaro (+1753), który dołączył do Alfonsa, będąc już proboszczem. Wielki misjonarz, był jeszcze większym mistrzem nowicjatu i kierownikiem duchowym. Pośród jego świętych uczniów znajdował się Dominik Blasucci (+1752), który zmarł jako student teologii i o którym Cafaro mówił: „Był świętym, którego można by za życia kanonizować!”<sup>403</sup>. Jednak wszystkich przewyższał sławą inny młodzieniec — św. Gerard Maiella (+1755). Był on uczniem krawca, a potem prostym bratem koadiutorem, który jednak korzystał ze wszystkich zleconych sobie zajęć (szczególnie z obowiązku zbierania funduszy dla Instytutu), aby nawracać grzeszników, uciśzać kłótnie, a nawet reformować klasztory. Był mistykiem o duszy poety, którego życie obfitowało w nadzwyczajne wydarzenia. Po jego śmierci w wieku dwudziestu dziewięciu lat lud od razu ogłosił go świętym; stał się szczególnie popularnym patronem matek oczekujących dziecka<sup>404</sup>.

Jeszcze za życia Alfonsa zarysowała się możliwość rozprzestrzenienia się zgromadzenia za granicę, kiedy to do redemptorystów wstąpił św. Klemens Hofbauer, urodzony w 1751 roku, który stanie się niezmordowanym apostołem ubogiej ludności Warszawy i Wiednia<sup>405</sup>. Instytut redemptorystów, składających śluby proste, jest przykładem „surowej odnowy życia zakonnego”<sup>406</sup>, dzięki czemu będzie mógł sprostać w duchu Ewangelii wymaganiom przyszłości.

<sup>402</sup> N. Ferrante, *Sportelli Cesare*, w: BS 11 (1968), 1359n.

<sup>403</sup> N. Ferrante, *Blasucci Domenico*, tamże 3 (1963), 205.

<sup>404</sup> N. Ferrante, *S. Gerardo Maiella*, tamże 6 (1965), 192-96.

<sup>405</sup> Daniel-Rops, *dz. cyt.*, 360.



### 3. Dynamizm kulturowy prawdziwego przyjaciela ludu

Jednym z najbardziej ewidentnych dowodów nowoczesności św. Alfonsa Marii Liguoriego jest jego ogromna aktywność jako autora dzieł z dziedziny duchowości i teologii. Za wszelką cenę starał się stawać po stronie ludu i nigdy nie realizował tej opcji lepiej niż wtedy, gdy z wielką swadą zwalczał wulgarne uproszczenia, za pomocą których encyklopedyści i ich włoscy zwolennicy próbowali zniszczyć religię katolicką. Nie zapomina przy tym ani na moment, że jest przede wszystkim misjonarzem i kierownikiem duchowym, a cała jego spuścizna literacka uzupełnia tę posługę.

„Jego dzieła duchowe wyrastały z tych samych korzeni co apostołat, a za cel stawiały sobie zintegrowanie go (apostołatu) i umocnienie. Trzeba uświadamiać sobie ten podstawowy fakt, wartościując i oceniając spuściznę tak różnorodną w zakresie tematów i wartości. Św. Alfons pisze zawsze pod wpływem imperatywu misyjnego, który skupia jego uwagę na zbawieniu dusz. Jakiegokolwiek dywagacje, teorie, ciekawostki i erudycja, które nie odpowiadają temu jedynemu, najważniejszemu i niezastąpionemu celowi, są dla niego zbędne”<sup>407</sup>.

Coraz bardziej odkrywamy „neapolitańskość” Alfonsa jako jeden z sekretów niewiarygodnego sukcesu jego dzieł. „Wyraża on w sobie samym całą wszechstronność duszy neapolitańskiej, jakiś aspekt pełnej pasji głębi wypowiedzianej także przez Vico, ale przede wszystkim wibruje w jego dziełach duch tego ludu, genialnego i pełnego żywotności, który to duch pomógł mu wybrać drogę najbardziej trafną, najszcześniejsze rozwiązanie (...). Potrafił przełamać wszelkie bariery klasowe, aby zwracać się do osób wszystkich stanów z prostotą, równowagą, ciepłem (...). Po raz pierwszy pobożność ludowa znalazła właśnie w pismach św. Alfonsa znakomity wyraz literacki, w którym solidność nauczania, prostota stylu i żarliwość pobożności łączyły się w całość pełną harmonii i równowagi (...). Poprzez ogromną pracę, którą włożył w swoje pisma, Święty wyra-

<sup>406</sup> O Gregorio, *Alfonso Maria de' Liguori*, w: DIP 1 (1974), 487.

<sup>407</sup> E. Pacho, *Storia della spiritualità moderna*, Roma 1984, 256-57.

ził pobożną duszę ludu, wyraził jego najprostsze i najgłębsze potrzeby duchowe, wprowadził na drogi miłości Bożej, reagując na dwie przeciwstawne, błędne skrajności: moralny laksyzm i jansenistyczny rygoryzm<sup>408</sup>.

Trudno byłoby wymienić wszystkie dzieła św. Alfonsa, a przykro byłoby ograniczyć się tylko do statystyki; ich wartość, bardziej jeszcze niż zawartością, mierzy się niezwykłą pracochłonnością, której wymagały, aby zebrać materiał, zredagować go w przerwach intensywnej pracy duszpasterskiej czy pośród cierpień spowodowanych ciężkimi chorobami, które jako starca przykuwały go do łóża. Pośród wielu ślubów złożył także ślub niestracenia nigdy ani minuty czasu!

Badania prowadzone na temat biografii i recepcji dzieła Alfonsa podają rezultaty niezwykle: opublikował on 111 mniejszych i większych dzieł. Za jego życia wydawano je w sumie 402 razy a 90 z nich przetłumaczono i wydano w obcych językach. Badania prowadzone w 1933 roku wykazały 4 110 wydań oryginału i 13 015 tłumaczeń, tj. ponad 17 000 wydań! Wówczas tłumaczeń dokonano już na 63 języki. W ostatnich latach potok wydań wcale się nie zmniejszył, i mówi się obecnie o około 22 000 wydań w ponad 70 językach. Żaden inny autor dzieł świeckich czy świętych (z wyjątkiem Biblii) nie może poszczycić się równym powodzeniem. Porównajmy znane wydania dzieł Szekspira — ich liczba do roku 1961 wynosiła około 10 000, chociaż autor żył prawie dwa wieki wcześniej! Pośród dzieł św. Alfonsa znajdują się prace z teologii moralnej i teologii dogmatycznej, nie można też nie wspomnieć o tomach korespondencji i słynnych piosenkach o treści duchowej, które stały się uniwersalnym dziedzictwem Kościoła (Alfons był również kompozytorem i malarzem). Jednak objętościowo i liczbowo przeważają dzieła czysto duchowe, może dlatego że troska o duchowość przenika całą spuściznę literacką Świętego. Pisma św. Alfonsa są treściowo całkiem tradycyjne, nie pretenduje on, aby czynić cokolwiek innego, niż przedstawiać odwieczną mądrość Kościoła. Wyraźnie widoczna jest jednak jego ogromna erudycja, subtelne wyczucie, którym kieruje się przy wyborze tematów i cytatów, i tajemnicze współ-odczuwanie z tymi,

<sup>408</sup> G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, t. II, Milano 1978, 188, 193.

którzy mają być jego czytelnikami. „Podobne dzieło wymaga rzadkiego mistrzostwa w nauczaniu, wybitnego wyczucia w dostosowywaniu stylu do czytelnika, głębokiej znajomości serca ludzkiego. Są to tajemnice jego ogromnej popularności”<sup>409</sup>.

Chociaż dzieła św. Alfonsa są pozornie fragmentaryczne, ożywia je jednak prawdziwa i głęboka, jednolita i harmonijna teologia; nigdy też prostota stylu nie osłabia mocy jego argumentacji. Oczywiście, w dziełach, który miały służyć zbudowaniu wiernych, zawarty jest także pewien specyficzny koloryt, elementy fantazji, które sprawiają, że są one łatwo przyswajalne przez lud. Jednak pełna ciepła fantazja i niezwykła wyobraźnia autora pozostają zawsze pod kontrolą. Świadczy o tym jego w praktyce wielka nieufność wobec łatwo doświadczanej i powierzchownej mistyki oraz zauważalna przy głębszej analizie surowość też Świętego.

#### 4. Problematyka moralna i prymat modlitwy

Nie może dziwić, jeżeli w historii duchowości będziemy badać nauczanie Alfonsa z punktu widzenia jego teologii moralnej, która jest najdoskonalszym przykładem miłości bliźniego i wyczucia duszpasterskiego widocznych w historii życia Świętego. Nie można prowadzić dusz, jeżeli nie potrafi się zainspirować ich do umiłowania religii, aby przestały ją widzieć jako przerażającą masę rygorystycznych przykazań. Trzeba to jednak robić z wielkim przekonaniem. Nie na próżno nurt jansenistyczny propagował „tutoriizm” — kroczenie bardziej pewną drogą. Alfons, pomimo swojej własnej skłonności do skrupułów i niepewności sumienia, od pewnego momentu, w porozumieniu z bardziej doświadczonymi od niego misjonarzami, przyjął sposób postępowania pełen wyrozumiałości. Musiał jednak oprzeć go na solidnym nauczaniu zarówno po to, aby pomóc nowym misjonarzom, jak i po to, żeby stawić czoła kaznodziejom, którzy w większości byli rygorystami.

<sup>409</sup> G. Levin, *S. Alfonso de Liguori*, w: DS 1 (1937), 389.

Za swojego mistrza przyjął św. Alfons jezuitę Busenbauma, zrównoważonego probabilistę, który uważał, że z dwóch równie możliwych opinii moralnych — jednej rygorystycznej, a drugiej łagodniejszej — można wybrać tę drugą. Jednak wielu odbierało to stanowisko jako laksystyczne, tj. „rozwadniające” moralność chrześcijańską. Jezuici, jak wiemy, popadli wówczas w niełaskę i szukano pretekstów, aby ich oskarżyć, a jednym z nich był właśnie ich domniemany laksyzm. Alfons zdecydował się więc napisać własną *Teologię moralną*, która została wydana w dwóch tomach w latach 1753-55. Mówi w niej, że nie pisze „z powodu własnych inklinacji czy to w kierunku rygoryzmu, czy laksyzmu. Każdą kwestię długo studiowałem i starałem się ustalić prawdę, (...) dbałem też, by przedkładać rozum nad autorytet”<sup>410</sup>.

Czyż przedstawiciele oświecenia nie powinni przyklasnąć temu obrońcy rozumu? Jednak on starał się tylko naśladować Boskiego Mistrza, który nie absolutyzował przykazań, lecz zważał na osoby. „Nie wolno niczego narzucać ludziom pod sankcją grzechu ciężkiego, chyba że wina jest wyraźna. Znając jednak słabość natury ludzkiej, nie można przyjąć twierdzenia, że «wąska droga» jest dla dusz najbezpieczniejsza”<sup>411</sup>. Prawda ewangeliczna polega na roztropności, z jaką staje się wobec poszczególnych sytuacji i osób.

System moralny Alfonsa będzie się jeszcze doskonalił, a około roku 1762 zostanie nazwany ekwiprobabilizmem. Pomaga on, kiedy metoda roztropności nie wystarcza, wskazać, jakie należy podjąć postępowanie. Można stwierdzić, że jeżeli istnieje opinia jednakoowo prawdopodobna zarówno za, jak i przeciw prawu, wtedy nie uważa się tego prawa za wystarczająco zobowiązujące dla sumienia. „Człowiek (...) jest wolny, dopóki określona wola Boża nie objawia mu się jasno w jego osobistym sumieniu (...). Wolność człowieka ogranicza jedynie określona wola Boża. Bóg chce bowiem, by człowiek był wolny, chyba że istnieje pewność, iż On sam ogranicza tę wolność. (...) Można tu dostrzec humanizm oświecenia i chrześcijański personalizm: Alfons jest w pełni przedstawicielem swej epoki i również naszej”<sup>412</sup>.

<sup>410</sup> T. Rey-Mermet, dz. cyt., 578. [Ta ostatnia uwaga jest istotna, bowiem w owych czasach traktowano jeszcze często autorytet jako główne źródło tez teologicznych — przyp. wyd.].

<sup>411</sup> Tamże.

<sup>412</sup> Tamże, 587n.

Metoda, za pomocą której Alfons zbija argumenty praktycznych rygorystów pomaga mu również przeciwstawić się rygorystycznym teoretykom jansenizmu, którzy dyskutowali na temat łaski i współpracy z nią człowieka. Wychodzili oni od całkowitego pesymizmu dotyczącego stanu ludzkiej natury po grzechu pierworodnym, a kończyli na mniej lub bardziej utajonej teorii predestynacji, według której Chrystus nie umarł za wszystkich, a Bóg z „masy potępionych” wybiera nielicznych, którym przyznaje wieczne zbawienie. Czy misjonarz mógł to ujęcie aprobować, jeśli miał zamiar pomóc wiernym? Oczywiście, Alfons zdawał sobie sprawę, czym były trudne spekulatywne debaty, a doświadczenie pouczało go, iż lepiej byłoby nie wnikać w te dziedziny, zarezerwowane dla abstrakcyjnych teoretyków (także ze względu na ryzyko przyciągnięcia uwagi cenzury kościelnej), lecz nie zaniechał szukania rozwiązania, które byłoby równie solidne z punktu widzenia teorii, jak skuteczne z punktu widzenia praktyki duszpasterskiej.

Opublikował więc w 1759 roku esej *Del gran mezzo della preghiera*, a następnie w 1761 roku dziełko o tym samym tytule i wreszcie w 1769 roku całą rozprawkę teologiczną. Staje w niej po stronie „ostatnich”, tych, do których, według rygorystów, nie dociera łaska „skuteczna”. Nieważne, wydaje się mówić, wystarczy, że do wszystkich dociera łaska „wystarczająca”. „Według niego — co jest cechą szczególną jego duchowości — łaska wystarczająca daje wewnętrzną moc modlitwy. (...) Poprzez modlitwę zaś uzyskuje się potem łaskę skuteczną, aby przestrzegać Bożego prawa. Ta łaska «prawdziwie wystarczająca», czyli aktualna zdolność modlitwy, są wspólne wszystkim. Nikt nigdy nie jest jej pozbawiony”<sup>413</sup>. Dlatego Alfons pisał, że uważał za najużyteczniejszą ze wszystkich swoich książek to małe dziełko duchowe oraz że pragnąłby wydrukować tyle jego egzemplarzy, ilu jest wiernych, aby wręczyć je każdemu i w ten sposób ułatwić wszystkim wieczne zbawienie.

Alfons czuje się pewny siebie, dowodząc ówczesnym mistrzom, że to właśnie jest najprawdziwsza teologia chrześcijańska. Cytuje św. Tomasza, aby potwierdzić, że „wszystkie łaski, które Pan od wieczności zdecydował się nam dać, pragnie darować nie inaczej,

<sup>413</sup> P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, Paris 1947, 465.

jak tylko poprzez modlitwę”<sup>414</sup>. Modlitwa i zbawienie są więc nierozdzielnie związane; mówi o tym jeden ze słynnych Alfonsjańskich aforyzmów<sup>415</sup>.

„Jak długo należy się modlić? Zawsze, odpowiada św. Jan Chryzostom, aż otrzymamy przychylny wyrok dotyczący wiecznego zbawienia, to znaczy do śmierci: «Nie ustawajcie w modlitwie, dopóki nie uzyskacie wszystkiego», i dodaje, że ten, który mówi: «Nie ustanę w modlitwie, aż się zbawię», z pewnością się zbawi. (...) Nie wystarczy więc pomodlić się jednorazowo o zbawienie, trzeba modlić się nieustannie, aż dojdziemy do otrzymania korony, którą Bóg obiecuje, ale obiecuje tylko tym, którzy wytrwają stali w modlitwie aż do końca”<sup>416</sup>.

## 5. Obfite Odkupienie, miłość i lęk

Wszystkim posługiwał się więc Alfons, aby przeciwstawić panującemu rygoryzmowi przesłanie, które było naprawdę dobrą nowiną. Proponuje ją z całą serdecznością i swymi zdolnościami przekonywania. „Uniwersalizm powołania do doskonałości znajduje w nim mistrza skutecznego i pełnego przekonania”<sup>417</sup>. Wola Boża jest wolą zbawczą: doskonałość nie jest niczym innym niż obejmowaniem aż do końca tej woli, podążaniem bez zatrzymywania się tą jedyną drogą, którą każdy człowiek zobowiązany jest podążać, to jest właśnie drogą zbawienia. Podstawą więc całego nauczania Alfonsjańskiego jest zgodność z wolą Bożą przejawiająca się w postawie, która łączy uczuciowość i decyzję: „Jezu, moja miłości, pragnę stanowczo miłować Cię, na ile mogę, i dlatego pragnę uświęcić się, aby spełnić Twoje upodobanie i bardzo kochać Ciebie w tym i przyszłym życiu”<sup>418</sup>. „Czynić wszystko to, co podoba się Bogu, tj. szukać Jego upodobania, co polega na dostosowaniu się we wszystkim

<sup>414</sup> Alfonso M. de Liguori, *Tutto spero per il sangue di Cristo*, w: *Scritti spirituali*, Roma 1982, 135.

<sup>415</sup> „Kto się modli, ten się zbawi; kto się nie modli, ten się nie zbawi” (przyp. wyd.).

<sup>416</sup> Tamże, 142.

<sup>417</sup> G. Penco, 191.

<sup>418</sup> Cyt. w: G. Velocci, *Alfonso M. de Liguori*, w: DES, t.1, Roma 1975, 63.

do Jego woli (...); w tym z pewnością zawiera się cała doskonałość miłości ku Bogu”<sup>419</sup>.

Nauczanie Alfonsjańskie ma wiele wspólnych elementów z nauczaniem św. Franciszka Salezego i dąży do najczystszej radykalizmu. Widać to szczególnie w dziele *Uniformità alla volontà di Dio (Zjednoczenie z wolą Bożą)* z 1755 roku. Nasza wolność jest jedyną ofiarą, którą możemy złożyć Bogu, dostosowując się do Niego w sprawach pomyślnych i jeszcze bardziej w przeciwnościach, z jakiegokolwiek pochodziłyby źródła — czy znajdowałyby się poza nami, czy w nas, a nawet w sprawach, które dotyczą naszej wieczności.

„Trzeba, abyśmy zjednoczyli się z wolą Bożą w tym, co dotyczy naszej śmierci w takim czasie i w taki sposób, w jaki Bóg ją ześle. (...) W końcu nawet w tym, co dotyczy stopni łaski i chwały, trzeba nam się zgodzić z Bożą wolą (...). Powinniśmy pragnąć miłować Boga bardziej niż serafiny, lecz też powinniśmy zgodzić się na ten stopień miłości, który Pan zechciał nam darować (...). W sumie powinniśmy patrzeć na wszystkie wydarzenia, które nas spotykają i mają spotkać, jako na pochodzące z Bożych rąk (...). Czyniąc wolę Pana, z pewnością uświęcimy się w każdym stanie tam, gdzie stawia nas Pan. Pragniemy więc zawsze tego, czego pragnie Bóg; jeżeli tak będziemy czynili, On przygarnie nas do swego serca”<sup>420</sup>.

Cel jest więc bardzo ambitny; konkretne zdobywanie tej doskonałości polega na całkowitym zwyciężaniu siebie samego, oderwaniu się od całego stworzenia, natychmiastowej dyspozycyjności, posłuszeństwie temu, kto reprezentuje Boga. „Miłość Boża nie polega na doznawaniu wzruszeń, lecz na służeniu Bogu z odwagą i pokorą (...). Należy połączyć działanie z pragnieniami, kiedy nadarza się okazja (...). Nie tyle prosimy Pana o czułą miłość, co o miłość silną”<sup>421</sup>.

Nie należy więc uważać, że św. Alfons pozostawia miejsce dla jakiegokolwiek sentymentalizmu (o co go czasem oskarżano). Co więcej, aby dotrzeć do wszystkich wiernych w ich konkretnych sytuacjach, jakże często tak mało „duchowych”, Alfons nie waha się

<sup>419</sup> Tamże.

<sup>420</sup> Alfonso M. de Liguori, *Tutto spero per il...*, dz. cyt., 129n.

<sup>421</sup> Cyt. w: G. Lievin, art. cyt., 381.

powiedzieć, że „właśnie przez Boży lęk zwykle dochodzi się do miłości Boga (...). Bez groźby piekła bardzo nieliczni miłowaliby Boga. Nadzieja chrześcijańska musi być równocześnie pełna ufności, ale i lęku (...). Pierwszy krok należy pozostawić lękowi, lecz nie lękowi służalczemu, a raczej obawie, by nie utracić Boga, która jest już pewną formą miłości”<sup>422</sup>. „Syntezę duchowości Alfonsjańskiej, kultywowaną przez Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela, można określić jako miłość, która się lęka: miłość lękliwą, ale ufną, pokorną i synowską. To ona rodzi nie tylko czystsza miłość do Boga, lecz także hojniejszą miłość dla braci”<sup>423</sup>.

R. di Martino opublikował mądrą pracę o lęku w duchowości Alfonsa jako jej rysie charakterystycznym<sup>424</sup>, nakreślił także uwarunkowania historyczne tej postawy. „De Liguori od dzieciństwa tajemniczymi drogami wychowywany był przez Ducha Bożego do uczucia pełnej lęku miłości, aby wobec mrocznej wizji jansenizmu objawił bijące, miłosierne serce Boga, aby iluzji kwietystów przeciwstawił miłość opartą na granitowej podstawie lęku, a niedowiarstwu — wstrząsające przypomnienie naszego ostatecznego przeznaczenia”<sup>425</sup>.

Echem tej misjonarskiej troski są słynne *Massime eteme* (*Prawdy wieczne*), opublikowane w 1728 roku, oraz *Apparecchio della morte* (*Przygotowanie do śmierci*) z 1758 roku, które są doskonałym przedłużeniem Ewangelii.

„Z pewnością przyjdzie czas, kiedy nastanie dla ciebie dzień, ale już nie noc — albo odwrotnie. Przyjdę jak złodziej, niezauważony, w ukryciu, mówi Jezus Chrystus. Ostrzega cię od dawna twój dobry Pan, ponieważ kocha twoje zbawienie. Odpowiedz Bogu, skorzystaj z przestrogi, przygotuj się do dobrej śmierci, zanim ona nadejdzie: *Bądźcie gotowi* (Łk 12,40). Nie będzie wtedy czasu na przysposobienie się, należy już wcześniej być przygotowanym”<sup>426</sup>.

<sup>422</sup> P. Pourrat, dz. cyt., 487.

<sup>423</sup> Por. E. Marcelli, „Oss. Rom.” z 29 marca 1981.

<sup>424</sup> R. di Martino, *Timore nella spiritualità alfonsiana*, Pagani 1947, 52.

<sup>425</sup> Tamże, 41 n.

<sup>426</sup> Alfonso M. de Liguori, *Tutto speio per il...*, dz. cyt., 59.



Medytacje Alfonsjańskie, chociaż surowe, nie są jednak nigdy przerażające; przeciwnie, otwierają na przyjęcie samego lęku, ale też radości i pokoju. Alfons mówi szorstko: „Wszyscy rodzimy się ze stryczkiem na szyi, tj. skazani na śmierć. (...) Najstraszniejsze jest to, że umiera się tylko raz: pomyliwszy się po raz pierwszy, mylimy się na zawsze!”<sup>427</sup>. Uczy jednak także „dobrej nowiny” Jezusa: „*Gromadźcie sobie skarby w niebie*, starajmy się więc zdobywać wielki skarb Bożej miłości. «Cóż posiada bogacz, jeżeli nie posiada miłości? Jeżeli ubogi ma miłość, czegoż nie posiada?» — mówi św. Augustyn. (...) Czegoż więc zazdrościmy wielkim tego świata? Jeżeli znajdujemy się w stanie Bożej łaski, to możemy nieustannie zdobywać wielkość o wiele większą w niebie. (...) Tylko ten, kto tego doświadcza, może pojąć, jakim pokojem cieszy się już na ziemi dusza żyjąca w łasce Bożej. *Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan!*”<sup>428</sup>

## 6. Miłość i zbawienie w Jezusie Ukrzyżowanym i w Eucharystii

Pośród najbardziej rozpowszechnionych ksiązek św. Alfonsa na pierwszym miejscu stoi bez wątpienia *Pratica di amar Gesu Cristo* (*O umiłowaniu Jezusa w życiu codziennym*), wydana w Neapolu w 1768 roku, a potem przetłumaczona na wiele języków i drukowana w sumie ponad pięćset razy. Sam autor nazywał ją najbardziej pobożnym i użytecznym ze wszystkich swoich dzieł. Jest prawdziwą syntezą jego duchowości. Jej struktura logiczna jest nienaganna: tylko stawiając w centrum Osobę Jezusa Chrystusa, można odnaleźć siłę, która otwiera zarazem serce, jak i umysł, wyzwala energię i radość, przezwyciężając wszelką ciasnotę doktrynalną czy praktyczną.

Podstawa teologiczna jest jasna od pierwszego rozdziału, w którym Święty ukazuje we wzruszający sposób, „jak bardzo Jezus Chrystus zasługuje na to, aby być przez nas kochanym ze względu na miłość, która nam okazał poprzez swoją mękę i śmierć”. „Umiłował nas, i dlatego że nas umiłował, oddał się na pastwę bólu, znie-

<sup>427</sup> Tamże, 131.

<sup>428</sup> Tamże, 128.

wag i najbardziej bolesnej śmierci, jakiej doświadczyć mógł człowiek na ziemi”<sup>429</sup>. Rozważanie męki Pańskiej „zobowiązuje nas i prawie zmusza” do kochania Jezusa: oto prawdziwe prawo egzystencjalne chrześcijanina!

„Nabożeństwo do męki Pańskiej jest najużyteczniejszym, najtkliwszym i najdroższym Bogu spośród wielu innych nabożeństw. Ono napełnia nas ufnością i rozpala serca. Gdzież otrzymujemy więcej dóbr, jeśli nie z męki Pana Jezusa? Skąd czerpiemy nadzieję przebaczenia, siłę przeciw pokusom, ufność, że osiągniemy raj? Skąd tyle światła o prawdach Bożych, tyle miłosnych wezwań, skąd tak liczne bodźce do zmiany życia i pragnienie ofiarowania się Bogu? — skąd to wszystko, jeśli nie z męki Jezusa Chrystusa?”<sup>430</sup>

G. Velocci w swoim artykule *La croce di San Alfonso de Ligucni (Krzyż św. Alfonsa de Liguori)* twierdzi, że „dla Świętego myśl o Ukrzyżowanym była absolutnym warunkiem wzrastania w życiu duchowym. «Ten, kto nie ma zawsze w sercu Jezusa Ukrzyżowanego, niech nie wierzy, że cokolwiek [w życiu duchowym] uczynił”<sup>431</sup>. Alfons na ten temat napisał w latach 1728-775 co najmniej siedemnaście bardziej lub mniej obszernych książek, które świadczą o jego umiłowaniu krzyża; włączał też teksty pasyjne do innych swoich dzieł. W czasie misji ostatnie trzy dni były poświęcone wyłącznie przepowiadaniu o męce Pańskiej, „aby pozostawić dusze związanymi z Jezusem Chrystusem”<sup>432</sup>. Alfons nie lęka się apelować o nabożeństwo do męki Chrystusowej i czyni to, powołując się nieustannie na słowa Ewangelii oraz na refleksje św. Pawła i ojców oraz doktorów Kościoła.

Potem jednak precyzuje stanowczo, że jeżeli taki był sposób, w jaki Bóg nas umiłował, to nie inny musi też być sposób, w jaki my kochamy Boga. „Św. Alfons, który był moralistą i duszpasterzem, także tutaj kreśli swoją linię postępowania: nie zatrzymuje się na rozważaniu Męki samej w sobie, lecz bardziej rozwija opis tego, czym ona była i powinna być dla ludzi (...). Człowiek powinien tak postępować, aby z obiektywnej stała się ona dlań subiektywną,

<sup>429</sup> Alfonso M. de Liguori, *Pratica di amar Gesu Cristo*, Roma 1979, 41.

<sup>430</sup> Tamże, 47.

<sup>431</sup> G. Velocci, *La croce in S. Alfonso de Liguori*, w: *La Sapienza della croce oggi*, t. II, Torino 1976, 353.

<sup>432</sup> Tamże, 354.

uwewnętrzną. Chrystus jest nie tylko łaską, lecz także wzorem postępowania. (...) Stara się on przedstawić mękę Pańską z punktu widzenia wpływu, jaki powinna ona wywierać na człowieka (...). Podobnie jak dla św. Pawła, jedyną wiedzą chrześcijanina powinna być, według niego, nauka Ukrzyżowanego (...). Z poznania wypływie miłość jako właściwa odpowiedź na miłość Chrystusa”<sup>433</sup>.

Nie ma w tym jednak nic ponurego: bardzo ważna jest konstrukcja dzieła *Pratica di amar Gesù Cristo*, która po uzasadnieniu miłości do męki Pańskiej w dalszych, bardzo praktycznych rozdziałach ilustruje hymn św. Pawła o miłości z 1 Kor 13, ponieważ „nikt lepiej nie naucza o cechach i praktyce prawdziwej miłości jak wielki jej piewca św. Paweł (...). Wymienia on cechy charakteryzujące prawdziwą miłość i jednocześnie poucza nas o praktykowaniu cnót będących jakby córkami miłości”<sup>434</sup>. Także doktryna wyraża więc fakt, że prawdziwa miłość, „agape” z Nowego Testamentu, jest w swojej istocie przeniknięta wymiarem krzyża.

Dla Alfonsa ta Boża ukrzyżowana miłość jest nie tylko związana z należącym do przeszłości wydarzeniem krzyża: jest równie aktualna w Eucharystii, którą *Pratica di amar Gesù Cristo* wymienia w rozdziale drugim jako dodatkowy motyw, dla którego należy miłować Pana. Nie mógł wielki misjonarz nie zachęcać jak najmocniej do duchowości sakramentalnej. Był także odważny w propagowaniu częstej komunii świętej, a przede wszystkim troszczył się o to, aby kapłani sprawowali godnie Najświętszą Ofiarę. Z pewnością — także pod wpływem epoki — najbardziej zachęcał Alfons do praktyki nawiedzeń Najświętszego Sakramentu. Jego słynna książka *Visite al SS. Sacramento* zawierająca „myśli i uczucia pobożne”, po raz pierwszy opublikowana w 1745 roku, zyskała sobie ogromne powodzenie. Naliczono 2009 wydań, w tym 265 włoskich!<sup>435</sup> „W swoich cennych *Nawiedzeniach*, przepojonych uczuciem, łagodnością i wielką miłością, teolog przybliżył lud do tabernakulum poprzez poezję (...). Poezja łączy się tu z roztropnością, prostotą, mądrością serca(...). Można w niej dostrzec, jak potężny jest ogień miłości, który spala wszelką przeciętność, powstrzymuje demony, rozprasza smutne sny”<sup>436</sup>.

<sup>433</sup> Tamże, 358.

<sup>434</sup> Alfonso M. de Liguori, *Pratica di...*, dz. cyt., 79.

<sup>435</sup> C. Henze, *S. Alfonso M. de Liguori*, w: BS 1 (1961), 852.

<sup>436</sup> Por. G. F. Peregio, „Oss. Rom.” z 2 czerwca 1983.

## 7. Zakochany piewca chwały Maryi

Nie jest bez znaczenia, że do książeczki *Nawiedzenia Najświętszego Sakramentu* dołączona została książeczka z nawiedzeniami Najświętszej Dziewicy. Nie mogliśmy zrozumieć Alfonsjańskiej duchowości Wcielenia, gdybyśmy obok Jezusa nie widzieli nieustannie obecnej sercem i umysłem Jego Matki Dziewicy. Słynny traktat *Uwielbienia Maryi* stał się kamieniem milowym w historii katolickiej pobożności maryjnej. Został wydany w 1750 roku i po nim powstały następne, podobne dzieła.

„Św. Alfons był nie tylko piewcą chwały Maryi, lecz także apologetą pobożności do Niej i Jej przywilejów, żywo włączając się do dyskusji najróżniejszych autorów (od jansenistów do Muratoriego), którzy roztrząsali aspekty pobożności maryjnej w drugiej połowie XVIII wieku (...). Czerpiąc pełnymi rękami z wyrażen i opinii pisarzy kościelnych wszystkich wieków, św. Alfons potrafił zgłębiać gruntownie aspekty pobożności związane z tajemnicami przez siebie rozważanymi (...). Było to jakby spojrzenie, którym autor dosięgał duszy Dziewicy, czytał Jej uczucia i zgadywał Jej myśli (...) z czułością i pełnią uczuć, które dla Niej zwyciężają i zdobywają duszę czytelnika”<sup>437</sup>.

„Cechą charakterystyczną dzieła jest ukazanie Dziewicy Maryi jako żywej, aktywnej osoby, która interweniuje w życiu chrześcijan. (...) Obecność Maryi towarzyszy całej drodze duchowej chrześcijanina od jego nawrócenia aż do wejścia do chwały. W całej książce rozbrzmiewa doświadczenie kapłańskie i apostołskie jej autora (...). Ogromnie przyczyniło się ono do podtrzymywania i wzrostu solidnej duchowości maryjnej równie odległej od prądów oświecenia, jak i od rygoryzmu”<sup>438</sup>.

Święty jest bez wątpienia „maksymalistą maryjnym”: „Błogosławiona Dziewica, tak święta i subtelna! Im więcej się Ją wielbi, tym wyraźniej widzi się, jak bardzo zasługuje na chwałę”<sup>439</sup>. Pragnie on, tak jak św. Bernard z Clairvaux, aby żywiono najwyższą cześć do Ma-

<sup>437</sup> G. Penco, dz. cyt., 191n.

<sup>438</sup> S. de Fiores, *Marie*, w: DS 10 (1980), 467.

<sup>439</sup> Alfonso M. de Liguori, *Tutto spero per...*, dz. cyt., 66.

ryi, „ponieważ taka jest wola Pana, który zechciał, abyśmy przez Jej ręce otrzymywali wszelkie dobro”<sup>440</sup>. Przytacza też racje patrystyczne, które po latach znajdują się również pośród dokumentów Soboru Watykańskiego II: „Najsłuszniejszą według mnie rację [pobożności maryjnej] ukazują słowa św. Augustyna: «Nie jest ona w sensie duchowym Matką naszego Przewodnika, którym jest sam Zbawiciel, z którego to raczej Ona zrodziła się duchowo, lecz z pewnością jest Matką Jego członków, którymi my jesteśmy, ponieważ z miłością współpracowała w rodzeniu wiernych w Kościele»”<sup>441</sup>.

Jeszcze bardziej wzruszające jest może to, że można — w perspektywie jego duchowości — zauważyć, z jaką radością św. Alfons przeczłupa pełną łaski obecność Maryi w ważnej chwili śmierci. „O Maryjo, jaka będzie moja śmierć? Już teraz, rozważając moje grzechy i myśląc o tej wielkiej chwili, (...) drzę i jestem pełen zamętu (...). O moja najśodsza Matko, we krwi Chrystusa i w Twoim wstawiennictwie pokładam moją nadzieję. O Pocieszycielko strapionych, nie opuszczaj mnie wtedy (...). Pociesz mnie, abym nie rozpaczał, widząc moje winy, które postawi mi przed oczyma demon. Wybłagaj mi, abym wtedy wzywał Cię jak najczęściej, abym wydał ostatnie tchnienie z Twoim najśodszyim imieniem i imieniem Twojego najświętszego Syna na ustach. Wybacz, Pani, moją śmiałość, ale zanim wydam ostatnie tchnienie, przyjdź Ty sama i pociesz mnie Twoją obecnością. Tej łaski udzieliłaś wielu Tobie oddanym, i ja też jej pragnę i mam nadzieję, że ją otrzymam!”<sup>442</sup>

## 8. Ascetyka czy mistyka?

Brak miejsca nie pozwala nam szerzej omawiać dzieł duchowych św. Alfonsa, jak na przykład pism przeznaczonych dla osób konsekrowanych. Bardzo rozpowszechniona była książka *La vera sposa di Gesù Cristo ossia la religiosa santificata mediante le virtù proprie del suo stato (Prawdziwa oblubienica Clnystusa)* wydana w 1760 roku. Można

<sup>440</sup> Tamże, 75.

<sup>441</sup> Tamże, 76.

<sup>442</sup> Tamże, 98.

dostrzec, że św. Alfons pragnął roztropnie ukierunkować reformę ówczesnych klasztorów, tak bardzo potrzebujących prawdziwego życia duchowego.

Ograniczymy się do paru słów na temat postawy św. Alfonsa wobec prawdziwego życia mistycznego. Zwykle mawia się, że „duchowość liguriańska jest wyraźnie ukierunkowana na ascetykę, i jest to jedna z jej cech charakterystycznych”<sup>443</sup>. Jest to słuszne stwierdzenie. Jest także prawdą, że badając dokładniej życie samego Świętego, można przestraszyć się, stwierdzając, jak różnorodne i czasami drastyczne stosował pokuty; widać nieustanny i gwałtowny wysiłek, aby sprzeciwić się naturze, na przykład umyślne staranie, aby wszystkie pokarmy były niesmaczne. Jest jednak także prawdą, że często widzimy Alfonsa doświadczającego życia mistycznego, także w formach najbardziej nadzwyczajnych.

W 1738 roku, podczas gdy wygłaszał kazanie o Matce Bożej nieopodal Ciorani i kontemplował Jej obraz, „został uniesiony kilka centymetrów z ambony i oświetlony promieniem, który wychodził z twarzy Dziewicy”<sup>444</sup>. W Amalii w 1756 roku w podobnych okolicznościach, w pełnym ludzi kościele, „z ekstazy został siłą przywrócony w naszą ludzką ociężałość”<sup>445</sup>. W dniu Bożego Narodzenia 1762 roku podczas Pasterki „cały lud zobaczył go w ekstazie, promieniującego światłem z innego świata (...). Te «zachwyty» sprawiły, że lud coraz wyraźniej czcił św. Alfonsa”<sup>446</sup>. Nawet podczas ostatnich miesięcy życia, „miesiące wewnętrznej kalwarii, jego ekstazy widziane były przez świadków, tak że trzeba było przenieść go w końcu dalej od kościoła, aby jego uniesienia mistyczne nie wprowadzały zamieszania wśród wiernych”<sup>447</sup>.

Święty był więc doświadczonym mistykiem. Jednak jego „nauczenie, że doskonałość nie polega na zjednoczeniu biernym, nadzwyczajnej i niezasłużonej łasce, lecz na zjednoczeniu czynnym, powtarza się wielokrotnie i jest bardzo wyraźne. Zostało następująco sformułowane w dziele *Pratica del confessore*. «Celem duszy jest dążyć

<sup>443</sup> P. Eourrat, dz. cyt., 481.

<sup>444</sup> T. Rey-Mermet, dz. cyt., 410.

<sup>445</sup> Tamże, 595.

<sup>446</sup> Tamże, 666.

<sup>447</sup> Tamże, 821.

do jedności z Bogiem; jednak aby dusza mogła dojść do świętości, nie jest koniecznym osiągnąć zjednoczenie bierne, wystarczy osiągnąć zjednoczenie czynne»<sup>448</sup>. Alfons porusza w swoich pismach także problematykę łask biernych, aby pouczyć spowiedników, jak w takich sytuacjach postępować. Nie chce jednak, aby dusze o nie prosiły, a nawet uważa, że ci, którzy ich doświadczają, powinni prosić, aby zostali ich pozbawieni i mogli kochać Boga w sposób prosty, w czystej wierze, będącej najpewniejszą drogą<sup>449</sup>.

Można słusznie zauważyć, że „epoka kulturowa naznaczona myślą oświecenia nie zachęcała św. Alfonsa do napisania traktatu o mistyce. Także osobiste doświadczenia uczyniły go bardzo nieufnym wobec chorób duchowych czy umysłowych ogłaszanych jako zjednoczenie bierne z Bogiem; w końcu fakt, iż Kościół potępił jego «bratnie dusze» Fénelona i Petrucciego, mógł zachęcać tylko do milczenia»<sup>450</sup>.

Aby do głębi zrozumieć Alfonsa w tym względzie, należy jeszcze prześledzić jego wielką miłość do św. Teresy z Avili i jej nauczania. Zrozumiały staje się wtedy jego ogromny szacunek dla istoty mistyki i paradoksalna sympatia do oschłości duchowej, w której prześwituje oderwanie od Bożych darów i miłość tylko do samego Boga. „Kiedy dusza odda się życiu duchowemu, Pan zwykle na początku napełnia ją pocieszeniami, aby oderwać ją od upodobań do świata; lecz potem, kiedy widzi, że jest bardziej urobiona duchowo, wycofuje swoją dłoń, aby wypróbować jej miłość i zobaczyć, czy służy Mu i kocha Go, nie otrzymując tu na ziemi zapłaty odczuwalnego upodobania. «Za życia — mówiła św. Teresa — zysk nie polega na tym, aby bardziej cieszyć się Bogiem, lecz na pełnieniu Jego woli». (...) Dziękuj więc Panu, duszo, kiedy czujesz się pieszczona ze słodyczą, lecz nie zadręczaj się i nie bądź niecierpliwa, kiedy czujesz się pozostawiona w osamotnieniu (...). Nie ma piękniejszej okazji do ćwiczenia się w godzeniu się z wolą Bożą niż czas oschłości»<sup>451</sup>.

Także i tutaj św. Alfons wydaje się przygotowywać czasy takie jak nasze, zsekularyzowane i sceptyczne, w których może przetrwać tyl-

<sup>448</sup> G. Velocci, art. cyt. w: DES, t.1, Roma 1975, 65n.

<sup>449</sup> Por. P. Pourrat, dz. cyt., 482.

<sup>450</sup> T. Rey-Mermet, dz. cyt., 821.

<sup>451</sup> Alfonso M. de Liguori, *Tutto spero per...*, dz. cyt., 119.

ko duchowość silna i walcząca. On, który w swojej kruchości wydaje się kończyć życie jak biedny, pokonany człowiek, jest i pozostaje olbrzymem, dzięki któremu jego epoka, przeciętna w wielu aspektach, wznosi się na wyżyny nie poprzez ideologie, filozofie czy rewolucyjną przemoc, lecz przez świadectwo wzniosłego blasku czystej Ewangelii.



## ROZDZIAŁ 10

### Mistyka płynący pod prąd: św. Paweł od Krzyża

„Jeżeli św. Alfons M. de Liguori jest niezrównanym mistrzem duchowości praktycznej, afektywnej i ascetycznej XVIII wieku, to jemu współczesnego, pochodzącego z tego samego regionu misjonarza ludowego, kierownika dusz i, podobnie jak Alfons, założyciela zakonu, można by nazwać doskonałym wcieleniem odnowionej mistyki. Św. Paweł od Krzyża (1694-1775) to wzór i oryginalny mistrz mistyki, która wywołuje wielkie zainteresowanie w naszych czasach. (...) Jeżeli św. Alfons jest bez wątpienia mistrzem prawdziwej ascetyki, to św. Pawła od Krzyża można nazwać mistrzem zdrowej i rozważnej mistyki. Całe jego przesłanie opiera się na tajemnicy męki Pańskiej, podobnie jak jego życie oraz ideał zgromadzenia, które założył”<sup>452</sup>.

W XVIII wieku (a także potem) postać św. Pawła od Krzyża pozostawała w półcieniu; dopiero w 1924 roku, kiedy wydano jego *Diario mistico* (*Dziennik mistyczny*) i *Listy*, sławni naukowcy, pośród nich jako pierwszy Viller, zauważyli jego nadzwyczajny format duchowy. W historii duchowości XVIII wieku jest to jeszcze jeden przykład wielkiego ognia tłącego się pod popiołem. Postaramy się umieścić

<sup>452</sup> E. Pacho, *Storia della spiritualità moderna*, Roma 1984, 261, 264.

św. Pawła w jego czasach, badając równocześnie aspekty jego duchowości, jego odważne zaprezentowanie mistyki pewnej i autentycznej, które można w pełni docenić dopiero w innym kontekście, z perspektywy czasu.

Dlatego też na wstępie przedstawimy, jak w XVIII przeżywano dwa aspekty duchowości św. Pawła od Krzyża: samotność i pobożność pasyjną.

## 1. Odrodzenie eremityzmu

Trudno jest prześledzić historię eremityzmu na Zachodzie i „nie da się opisać jej syntetycznie jako zjawiska jednorodnego”<sup>453</sup>. Interesującym byłoby nadmienić, że niektóre przejawy odrodzenia eremityzmu włączyły się w reformę już istniejących zakonów; tak np. stało się w XI wieku ze św. Romualdem i monastycznymi wspólnotami benedyktyńskimi<sup>454</sup>. Coś podobnego wydarzyło się w XVIII wieku, chociaż były to już ostatnie dostrzegalne snopy światła, ponieważ na ogół ta forma życia konsekrowanego zaczynała zanikać, szczególnie tam gdzie rozpowszechniała się mentalność oświecenia, która życie czysto kontemplacyjne uważała za bezużyteczne<sup>455</sup>.

Szczególny rozwój eremityzmu miał miejsce we Flandrii za sprawą Karola Ludwika Grimmincka (+1728), który już w rodzinnym domu karmił się opowieściami o ojcach pustyni i kochał samotność. Zostawszy kapłanem i proboszczem, złożył dymisję w 1714 roku, aby żyć na wsi jako eremita, lecz właśnie od tego czasu z powodu sławy jego świętości wzywano go często, aby przepowiadał i spowiadał. Od 1724 roku zamknął się w całkowitej samotności i próbował napisać „regułę dla eremitów”, nie znajdując jednak wytrwałych towarzyszy. Zmarł w Wielki Piątek o godzinie 15! Mamy kilka pism Grimmincka, pośród nich *Zegar męki Pańskiej* z 1771 roku. Początkowo oddawał się przede wszystkim spektakularnym pokutom, potem zanurzył się w autentyczną mistykę w stylu dionizjańskim, lecz

<sup>453</sup> P. Doyère, *Erémisme en Occident*, w: DS 4 (1060), 978.

<sup>454</sup> Por. tamże, 962.

<sup>455</sup> Por. tamże, 977.

bardzo związaną z kontemplacją biblijną. Dla niego dusza, która zanurza się w otchłań Boskości, znajduje tam swój niestworzony byt i staje się przebóstwiona, upodobniona do Chrystusa Pana. Wtedy właśnie obejmuje krzyż i udręki Jezusa i osiąga jeszcze bardziej wzniosłe poznanie tajemnic Bożych, które są jednak całkowicie mroczne. „W duchowości Grimmincka zbiegają się wpływy jezuitów i franciszkanów. (...) Jednak przede wszystkim pozwala się on prowadzić Duchowi Świętemu”<sup>456</sup>. „Skutkiem ożywienia przez niego duchowości, zagrożonej zimnym jansenizmem, była nieśmiała odnowa zainteresowania mistykami nadreńskimi i flamandzkimi. Mistyka zawdzięcza więcej proponowanym przez niego próbom odnowy niż jego rękopisom z dziedziny duchowości”<sup>457</sup>.

Kwitł wówczas spontaniczny eremityzm, lecz dyspozycje episkopatów i synodów zmierzały do trzymania na wodzy tego zjawiska, racjonalizując je i próbując połączyć z troską o liczne kościołki i wiejskie kapliczki. Zaczęto zakładać kongregacje eremitów, jak np. w Magonzy, gdzie w 1722 roku arcybiskup oddał 56 pustelni pod patronat św. Jana Chrzciciela, dając eremitom jednakowe habity i zwołując ich na doroczną kapitułę<sup>458</sup>. W ten sposób w Europie Zachodniej powstały różne kongregacje pod patronatem św. Antoniego opata, np. w Trewirze w 1706 roku, w Luksemburgu w 1725 roku, we Freisingu, w Ratyzbonie i innych miastach.

Eremitami zainteresowali się także papieże: dyspozycje na ich temat wydano podczas synodu w Rzymie w 1725 roku. Benedykt XIV w traktacie *De synodo dioeciesana* wyraził życzenie, aby biskup czuwał nad eremitami oraz dawał im dyrektywy<sup>459</sup>. W niektórych regionach, jak Belgia czy Bawaria, eremici znaleźli większe uznanie, paradoksalnie właśnie dlatego, że nie należeli do regularnego kleru, bezczynnego i posiadającego władzę, i że uciekali od społeczeństwa wypaczającego naturalną dobroć człowieka. Byli także pożyteczni dzięki wykonywanej pracy ręcznej czy też jako wiejscy nauczyciele. To ich jednak nie uchroniło przed zniszczeniem przez antyreligijną falę rewolucji<sup>460</sup>.

<sup>456</sup> R. Persyn, I. A. Rayez, *Grimminck Ch.-L.*, w: DS (1967), 1047.

<sup>457</sup> E. Pacho, dz. cyt., 177.

<sup>458</sup> Por. G. Rocca, *Eremiti, di Magonza (Germania)*, w: DIP 3 (1976), 1166.

<sup>459</sup> Por. F. Ferrero, *Eremitismo*, tamże 3 (1976), 1252n; 1240.

<sup>460</sup> Por. P. Doyère, art. cyt., 977.

Wielu eremitów żyło także we Włoszech: w Toskanii w połowie XVIII wieku było ich 168<sup>461</sup>. Wpłynęli na to głównie franciszkanie, zachęcający do „odosobnienia”. Kapucynów już od początku charakteryzowało pewne konkretne ukierunkowanie eremickie<sup>462</sup>; jednak przede wszystkim franciszkanie konwentualni zaczęli zakładać domy rekolekcyjne, które miały na celu doskonalszą obserwację oraz pobudzanie do większej gorliwości, do życia wewnętrznego i zjednoczenia z Bogiem<sup>463</sup>. Wspominaliśmy już o tym, podkreślając także i to, że łączyli oni wymiar apostolski i kontemplacyjny.

Także karmelici, którzy mieli w tej dziedzinie własną pradawną tradycję, doprowadzili do rozkwitu eremy<sup>464</sup>, jak na przykład erem Hieronima od Jezusa i Maryi (+1758) na Sycylii<sup>465</sup>.

## 2. Pobożność pasyjna w XVIII wieku

„Temat pobożności i kontemplacji tajemnic męki Pańskiej — ściśle ze sobą połączone — stanowią rodzaj leitmotivu autorów pism z duchowości w XVIII wieku. Z pewną surowością pragnęli oni wiekowi skłonnemu do hedonizmu, kierującemu się kryteriami racjonalizmu i zmysłowości w poszukiwaniu rzekomego «złotego środka», przeciwstawić wolę ekspiacji i przesłanie o Bogu, który wcielił się, aby cierpieć”<sup>466</sup>. Czytając poprzednie rozdziały, można było zauważyć, jak częste i ważne w opisywanych postaciach i ich dziełach bywało odniesienie do męki Pańskiej.

Szczególnie w duszach mistycznych spotyka się „pragnienie cierpienia aż do czynienia z siebie ofiary za innych z nadzwyczajną wzniosłością i hojnością, aby przybliżyć zesłanie Ducha Świętego na wszystkie dusze (...). Takie pragnienie cierpienia i ekspiacji sprzeciwiało się, chociaż może w sposób nieświadomy i pośredni, dwóm sprzecznym ze sobą tendencjom epoki: z jednej strony zanikaniu

<sup>461</sup> G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, t. II, Milano 1978, 142.

<sup>462</sup> Por. Melchior de Pobladura, *Déserts franciscaines*, w: DS 3 (1957), 346-49.

<sup>463</sup> Tamże, 544-46.

<sup>464</sup> P. Marie de La Croix, *Déserts cannes*, tamże 538.

<sup>465</sup> G. Penco, dz. cyt., 141.

<sup>466</sup> A. Prandi, *Italie, période moderne*, w: DS 7 (1969), 2263.

chrześcijańskiego rozumienia życia, z drugiej strony zmniejszaniu się zaufania do Boga, do czego przyczyniał się jansenizm. Nie bez znaczenia była też reakcja na pewne jeszcze istniejące przejawy kwietyzmu (...). Pragnienie cierpienia, które duchowość chrześcijańska poznała szczególnie w okresie późnego średniowiecza jako wyraz doskonałego upodobnienia się do Chrystusa Ukrzyżowanego, wzbogaciło się w XVIII wieku o coraz głębsze pragnienie ekspiacji<sup>467</sup>.

U osób konsekrowanych i prostego ludu pobożność pasyjna wyraża się w owym czasie na ogół poprzez bardzo popularne praktyki, przede wszystkim drogę krzyżową, która wówczas przybrała swoją definitywną formę i została szeroko rozpowszechniona przez franciszkanów. Mówiliśmy już o tym w związku ze św. Leonardem z Porto Maurizio, którego dzieła były publikowane i tłumaczone także na inne języki<sup>468</sup>. Przeciw nabożeństwu drogi krzyżowej występowali janseniści, szczególnie pod koniec wieku: np. Pujati w swoim dziele z 1782 roku<sup>469</sup> i Giambattista Guadagnini w dziele wydanym w Wenecji w 1786 roku, który „nie tylko zwalczał to, co nie jest w tym ćwiczeniu zgodne z prawdą historyczną, lecz podkreślał, że aby opinia czy tradycja była pobożną, nie wystarczy to, że jej obiekt jest pobożny”<sup>470</sup>. Jednak próby zwalczania nabożeństwa drogi krzyżowej nie powiodły się.

Pośród innych nabożeństw zyskały sobie popularność tzw. „trzy godziny agonii”, w związku z którymi warto wspomnieć o Alfonsie Messii Bedoyi SJ (+1732), Peruwiańczyku, który wprowadził przepowiadanie o siedmiu słowach Chrystusa na krzyżu rozłożone na trzy godziny, przeplatane śpiewami i modlitwami. Odprawiano je szczególnie w Wielki Piątek. Jego broszura na ten temat, która początkowo pojawiła się anonimowo, miała liczne wydania w Hiszpanii od roku 1758, a we Włoszech od roku 1786. Także Pius VI zachęcał do praktykowania tego nabożeństwa<sup>471</sup>. Opublikowano wiele tzw. „godzin męki Pańskiej”, które miały pomagać wiernym w przeżywaniu całego dnia w duchowej jedności z męką Jezusa<sup>472</sup>.

<sup>467</sup> G. Penco, dz. cyt., 178.

<sup>468</sup> Por. M. J. Picard, *Croix (Chemin de)*, w: DS 2 (1953), 2596-2601.

<sup>469</sup> Tamże, 2599.

<sup>470</sup> M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, t. III, Roma 1979, 46.

<sup>471</sup> M. Riuz Jurado, *Messia Bedoya A.*, w: DS 10 (1980), 1090-92.

<sup>472</sup> Por. E. Bertrand, *Horologes spirituelle*, w: DS 7 (1969), 745-763; E. Bertrand, A. Rayez, *Devotion à la Passion*, w: DS 3 (1957), 767.

W pisaniu ich wyróżniał się szczególnie Johann Dirckinck, niemiecki jezuita (+1716)<sup>473</sup>.

Niemożliwym byłoby wymienić wszystkie książki z medytacjami na temat męki Pańskiej wydrukowane w XVIII wieku we wszystkich językach. Tę metodę pobożnych praktyk łączy się także z duchowością ludową. Na przykład Niemiec Jerzy od św. Józefa OCD (+1763) proponuje tematy medytacji na każdy poranek roku oraz zwracanie się kolejno do każdej z pięciu ran Chrystusa na krzyżu<sup>474</sup>. Podobnej metody naucza niemiecki augustianin Michał od św. Katarzyny w swoim dziele z 1711 roku<sup>475</sup>. Wydano także wiele książek, w których męka Pańska została opracowana jako tematyka do kazań: na przykład opublikowane w 1712 roku dzieło zdolnego augustianina belgijskiego Bonawentury Moorsa (+1731), będące równocześnie polemiką przeciw kalwinom: *Lux evangelizantium in Passionem D.N.J.Ch.*

Pośród autorów, którzy jeszcze bardziej przyczynili się do ożywienia pobożności pasyjnej, ważne miejsce zajmuje włoski kapucyn Kajetan Migliorini z Bergamo (+1753), także dlatego iż niewątpliwie zaliczyć go można do zastępu zdolnych i pełnych erudycji katolików, którzy dobrze zapisali się w kulturze swojego wieku. Do 1722 roku był misjonarzem ludowym, a potem, wycofawszy się z tej pracy z przyczyn zdrowotnych, napisał około czterdziestu dzieł na temat modlitwy, kontrowersji teologiczno-duszpasterskich i kierownictwa duchowego. Wydania i tłumaczenia tych dzieł osiągnęły liczbę 397. Papież Benedykt XIV pochwalił go jako autora solidnego i pobożnego; pomimo tendencji do rygoryzmu jego dzieła są zawsze zrównoważone i mocno oparte na Piśmie Świętym i nauce ojców Kościoła<sup>476</sup>. W 1753 roku Kajetan opublikował *Pensieri e affetti sopra la Passione di Gesù Cristo per ogni giorno dell'anno ricavati dalla Scrittura e dai SS. Padri*; prawdopodobnie to właśnie jego dzieło odniosło największy sukces: miało 43 wydania włoskie, 8 francuskich i inne liczne tłumaczenia. Autor zachęca w nim do „wykorzenia wad

<sup>473</sup> P. Bailly, *Dirckinck J.*, tamże, 1000.

<sup>474</sup> I. Moriones, *Georges de Saint Joseph*, tamże 6 (1967), 243.

<sup>475</sup> A. Zumkeller, *Michel de Saint-Catherien*, tamże 10 (1980), 1192.

<sup>476</sup> Por. G. Penco, dz. cyt., 183; M. Petrocchi, dz. cyt., 12; M. de Pobladora, *Gaétan-Marie de Bergamo*, w: DS 6 (1967), 48-53.

i nabycia cnót”, szczególnie troszczy się o praktykowanie pokory i miłości bliźniego i wykorzenie pychy. Opiera się na Ignacjańskiej metodzie trzech władz i zwraca szczególną uwagę na ascezę. Jego język jest ubogi, ale mądre komentarze i proste obrazy przydają mu siły uczucia i przekonania. „Bez wątpienia książka ta ma swoją niepodważalną wartość. Jej bogactwem jest solidne nauczanie oraz szczerą i głęboką pobożność, której celem nie są ulotne uczucia serca, lecz przemiana życia: postać Chrystusa umęczonego, sugestywnie przedstawiona w wielu obrazach, nie może nie oddziaływać z mocą na duszę i nie zachęcać jej do dobrych postanowień”<sup>477</sup>.

Migliorini jest przekonany, że w męce Jezusa ukryty jest sekret chrześcijańskiej świętości, i otwarcie o tym mówi: „Wszyscy święci ojcowie, którzy zajmowali się duchowym nauczaniem, uważali zawsze, że męka Jezusa Chrystusa jest najbardziej godnym i skutecznym przedmiotem naszych medytacji czy to w stanie grzechu, czy niewinności. Męka Pana Jezusa Chrystusa jest dla wszystkich, wszyscy mogą z takiej medytacji odnieść pożytek i znaleźć wiele mistycznych i moralnych argumentów, czy to aby uciec od nałogów, czy to aby doskonalić się w cnotach, czy też żeby dojść do doskonałości”<sup>478</sup>.

### 3. Ogień stopniowo przygasa

Odnosi się wrażenie, że pomimo wielkiej obfitości form pobożności pasyjnej jej wielki płomień zaczyna przygasać. Przede wszystkim znaczna część twórczości na ten temat pochodzi z pierwszego trzydziestolecia XVIII wieku, które w pewnej mierze kontynuuje jeszcze drogę minionego wieku, będącego pod wpływem baroku<sup>479</sup>. Poza tym pobożność pasyjna zaczyna kierować się coraz bardziej ku moralizmowi i ascetyce.

<sup>477</sup> Metodio da Nembro, *Gaetano Migliorini da Bergamo nel Settecento religioso italiano*, Milano 1959, 220.

<sup>478</sup> Tamże, 219.

<sup>479</sup> Na przykład E. Pacho uważa lata 1650-1730 za jeden okres i nazywa go okresem dekadencji, zastoju w tradycyjnej duchowości: dz. cyt., 162-163.

Widoczne jest to także w pismach Kajetana z Bergamo. „Mistyka jest całkowicie nieobecna w jego sposobie myślenia: jest on całkowicie ascetyczny i nie pojawia się u niego idea, że asceza może przechodzić w mistykę, że medytacja może pod wpływem coraz silniejszego działania Ducha Świętego przemienić się w kontemplację (...). Symptomatyczne jest to, że w swojej obszernej spuściźnie literackiej, chociaż powstawała ona w klimacie rozwijającej się mistyki kwitnącej w południowych Włoszech, w latach kanonizacji św. Jana od Krzyża (1726), kiedy to w ciągu czterdziestu lat sześciokrotnie wydawano dzieła Świętego, Migliorini nie czyni żadnej wzmianki o mistycznym doktorze Kościoła”<sup>480</sup>.

Możemy dodać, że ta moralizująca pobożność była spychana coraz bardziej na margines życia Kościoła. Wielkie przepowiadanie (o którego ograniczeniach już wspominaliśmy) zasadniczo nie posługiwało się nią. I tak np. podczas wielkiego postu, podobnie jak podczas Wielkiego Tygodnia, kiedy to kaznodzieje byli wprost zobowiązani do mówienia o męce Pańskiej, w konkluzji kazania następowała seria upomnień na temat wad i cnót oraz seria inwektyw na temat szerzącego się niedowiarstwa. Jednak w kontekście całego kazania upomnienia takie pozostawały tylko faktem dodatkowym, drugorzędym. „Przepowiadanie pasyjne (...) wydaje się rodzajem głazu narzutowego, gdzie ostatecznie nie dyskurs moralizujący formował główny wątek, lecz ewangeliczna narracja, mniej lub bardziej pobożnie czy retorycznie parafrazowana”<sup>481</sup>.

Często kazanie przepełnione było siedemnastowieczną retoryką, jak np. u Hieronima Torniellego SJ (+1752), który mówi o „wielkim bezprawiu tej śmierci tak barbarzyńskiej i okrutnej”, z „teatralnością sakralnych form sztuki baroku i mniejszą lub większą skłonnością do sensacji”<sup>482</sup>. Q. Rossi po stwierdzeniu, że Jezus cierpi za nasze grzechy, kończy wątek teologiczny i powraca do tego, na czym „najbardziej mu zależało: do badania złych skłonności ludzkiego serca i konfrontowania ich z etyką przybraną co prawda w chrześcijańskie barwy, lecz w istocie zupełnie naturalną”<sup>483</sup>. Dla I. Veniniego

<sup>480</sup> Valentino di S. Maria, *Gaetano da Bergamo nel Settecento religioso italiano*, „Rivista di Vita spirituale” 14 (1960), 124.

<sup>481</sup> A. Prandi, *Il tema della passione nella predicazione italiana del 700*, w: *La sapienza della croce oggi*, t. III, Torino 1976, 508.

<sup>482</sup> Tamże, 509n.

<sup>483</sup> Tamże, 510n.



przepowiadanie pasyjne sprowadza się do funkcji instrumentalnej w kluczu epizodycznym i indywidualistycznym: „To wy ukrzyżowaliście Jezusa, musicie więc błagać go o miłosierdzie; idźcie do spowiedzi!”<sup>484</sup>.

Może właśnie ci kaznodzieje mieli mało wiary w skuteczność tego tematu. „Obawiam się — mówił Pederobba — że ten patetyczny i ponury argument winy grzeszników mało lub wcale ich nie wzrusza, nie dociera do nich i nie nawraca”<sup>485</sup>. obliczu szerzącej się areligijności, która już mniej lub bardziej jawnie przeniknęła do kultury, (...) takie przepowiadanie nie przynosiło światła potrzebnego na przyszłość. Byli jednak tacy, których cechowała szczególna pokora i którzy lepiej rozumieli Boże powołanie do pokutującej miłości. (...) Rozumieli oni, że krzyż nie był pobożnym wydarzeniem, a wspomnienie męki Pańskiej nie było rytem, lecz pierwszym i ostatecznym fundamentem, pierwszym i ostatnim słowem, pierwszą i podstawową mocą życia chrześcijańskiego świadomego i nie opartego na przyjętych w społeczeństwie zwyczajach”<sup>486</sup>. Taki właśnie był charyzmat św. Pawła od Krzyża.

#### 4. Historyczny zarys życia św. Pawła od Krzyża

Paweł Franciszek Danei urodził się w Ovadzie w 1694 roku, w skromnej rodzinie pochodzącej z Castellazzo Bormida; stąd uczyni pierwsze kroki w kierunku swojej heroicznej przygody świętości. Młodość przeżywał w niespokojnych czasach, na obszarze, który znajdował się na skrzyżowaniu kultur Piemontu, Ligurii i Lombardii (dzisiaj w prowincji Alessandria). Znosi wstrząsy spowodowane wojną niepokojącą te okolice oraz ubóstwo zmuszające go do pracy najemnej, aby pomagać rodzinie, także wtedy gdy już zarysowuje się jego wzniosłe powołanie, którego nie mógł zrealizować aż do 26 roku życia.

Z temperamentu jest pasjonatem. Już od dzieciństwa pobożna matka uczy go nabożeństwa do Ukrzyżowanego. Po nie ukończo-

<sup>484</sup> Tamże, 511n.

<sup>485</sup> Tamże.

<sup>486</sup> Tamże, 512,

nych studiach, na które uczęszczał w Genui, w wieku 19 lat, w czasie rozmowy ze swoim proboszczem, przeżywa przemianę spowodowaną nawróceniem. Od tego czasu rozpoczęło się dla niego poszukiwanie powołania, ale także bardziej bezpośrednie, mistyczne doświadczenie duchowe. Czy było ono głębokie? Z pewnością było entuzjastyczne: zaprowadziło go na miejsce werbowania chętnych do „krucjaty” (w 1717 roku przygotowywano wojnę przeciw Turkom). Zrozumiałwszy jednak, że czego innego pragnie od niego Pan, przygotowuje się do wypełniania Jego planu, nie szukając już przygód.

W latach 1717-1720 przeżywa wielkie natchnienia dotyczące życia w pokutnej samotności i założenia zgromadzenia, które miałyby za zadanie szerzyć chwałę Bożą oraz nieustannie przypominać o męce Pańskiej. Biskup Aleksandrii, któremu się zwierza, dopuszcza go do obłóczyn jako eremitę 22 listopada 1720 roku, lecz potem nie zachęca go już zbyt do odegrania roli założyciela zakonu. Paweł szuka więc gdzie indziej możliwości zrealizowania swoich inspiracji; przy tym ma duże kłopoty z nadaniem im formy harmonijnej syntezy. Po wędrówkach do wielu miejsc, mając już ze sobą wernego towarzysza brata Jana Chrzciciela, w 1728 roku definitywnie osiada w Monte Argentario niedaleko Orbetello.

W 1725 roku uzyskał słowną zgodę Benedykta XIII, aby zgromadzić towarzyszy. Przez lata żyje jako eremita, zanim dołączy do niego kilku współbraci. Pierwszą prawdziwą pustelnię otwiera na swojej górze dopiero w 1737 roku.

Oficjalne zatwierdzenie papieskie otrzymuje w 1741 roku i od tego czasu życie nowego instytutu toczy się już regularnie. Inne domy, które ufunduje Święty, będą na prawie papieskim, ale w wielu przypadkach będzie musiał z wielkim trudem pokonywać sprzeciw innych zakonów żebrzących. Otrzymuje kolejne zatwierdzenia papieskie: w dokumencie z 1746 roku zostało napisane, że Zgromadzenie prowadzi misje ludowe na ziemiach najbardziej opuszczonych i w okolicach szkodliwych dla zdrowia. Rzeczywiście, błotniste niziny Toskanii i Lacjum były główną sceną apostolatu Założyciela i pierwszych pasjonistów. W stylu nieco podobnym do franciszkanów reformowanych z ich „pustelniami” wędrowali oni przez wioski przez dwa lub trzy miesiące, przeplatane okresami kontemplacyjnego wytchnienia w klasztorach. Misje rozpoczynały się od

elementów spektakularnych, jak publiczne biczowania, procesje pokutne itp. Następne kazania łagodziły trochę to wrażenie, jednak w centrum pozostawało kazanie pasyjne i troska, aby pozostawić jako stałą praktykę wspólną medytację, którą też kończyła się misja.

Św. Paweł od Krzyża dość wcześnie zaczął cierpieć z powodu różnych chorób, spowodowanych w dużej mierze przez trudy życia, które, szczególnie w młodości, było pełne przerażających pokut, zawsze zaś pozostało ciężkie z powodu pieszych podróży, mnóstwa niewygód, nocnych czuwań i braku odzieży, która chroniłaby go przed zmiennym klimatem. Okresy wytchnienia na kontemplacji i przymusowej bezczynności wykorzystywał również na korespondencję ze swoimi zakonnikami, z osobami zaangażowanymi w przeróżne fundacje, a przede wszystkim z osobami, które Święty w ten sposób prowadził drogami Ducha Świętego. Tysiące listów, które po nim pozostały, są praktycznie jedyną pisemną dokumentacją dotyczącą jego duchowości; zostały one jednak poszerzone przez świadectwa zawarte w obszernych dokumentach procesu beatyfikacyjnego.

Gdy w 1769 prowadzi swoje ostatnie misje w Rzymie, jest już w podeszłym wieku, lecz sława jego świętości przyciąga na nauki tysiące ludzi wszystkich stanów. Pod koniec życia, na polecenie papieża, osiada w Rzymie. Klemens XIV ofiarowuje mu wielki dom i bazylikę pw. świętych Jana i Pawła w Celio, gdzie w 1775 Paweł umiera. Pozostawia dwanaście pustelni i 176 zakonników; w 1771 otworzył także w Tarquinii (Viterbo) klasztor klauzurowy pasjonistek. Już w 1777 rozpoczęto jego proces beatyfikacyjny; beatyfikacja nastąpi jednak dopiero w 1853 roku za sprawą Piusa IX, który również kanonizował go w 1867 roku. Pod koniec jego długiego życia nowo wybrany papież Pius VI przybył, aby odwiedzić Pawła podczas choroby, a potem jeszcze raz uroczyście zatwierdził bullą jego zgromadzenie. Święty pośród łez przepowiedział papieżowi katastrofę Kościoła, której wizję dostrzegał za horyzontem. Właśnie wówczas bardziej niż kiedykolwiek był pewien głębokiego sensu istnienia swojej rodziny zakonnej, która miała być nieustanną pamiętką męki Pańskiej w czasach męki, przez którą miał przejść Kościół, i w czasach, które miały potem nastąpić.

To wydarzenie ilustruje historyczną wielkość Świętego, chociaż zapewne należałoby też wygłosić długi dyskurs traktujący o jego humanizmie, ascetycznej drodze uświęcenia, o fenomenach mistycznych, których stale doświadczał, o cudach, które towarzyszyły jego działaniu, budząc wielkie poczucie czci we wszystkich, którzy się z nim spotkali.

## 5. Wizje „intelektualne” Świętego

Zewnętrzne aspekty życia św. Pawła od Krzyża są całkowicie drugorzędne wobec jego życia wewnętrznego, które jest na wskroś oryginalne. Nie można go sprowadzić do żadnej szkoły duchowości; także w dziedzinie studiów był głównie samoukiem, studiował niewiele i nieregularnie. Był przede wszystkim „uczniem w szkole Boga” (*teodidatta*), formowanym bezpośrednio przez własne doświadczenia mistyczne. Także w sposobie wyrażania się opierał się bezpośrednio na słowie Bożym, miłowanym i przyswajanym z gwałtowną pasją. Wszystkie jego pisma przeniknięte są mistyką Janową i Pawłową (nazywano go „świętym apostołem Pawłem naszych czasów”).

Z pewnością znał od młodości i kochał św. Franciszka Salezego i cieszył się możliwością naśladowania go w jego duchowości ufne-go zawierzenia. Nieco później odkrył i otwarcie naśladował św. Teresę z Avili i św. Jana od Krzyża, szukając w ich nauczaniu tego, co pomagało odróżnić mistykę autentyczną od fałszywej. Później jeszcze zakochał się w Taulerze, z którym czuł głęboką jedność z powodu radykalności jego „metafizyki duchowej”. Jednak najistotniejszy rdzeń swojej duchowości Paweł otrzymał wprost od Boga poprzez wizje „intelektualne”, i można stwierdzić, że to właśnie one jeszcze przez rok 1730 pozwoliły mu stworzyć spójną syntezę duchową, którą następnie starał się wprowadzić w życie w rozwijającym się dziele nowego zgromadzenia.

Przez całe swoje życie Paweł od Krzyża był zawsze przeciwny wizjom polegającym na wyobrażeniach, i często radził, aby „odrzucać je stale i nie ufać im (...). Czyniąc tak, postępuje się dobrze, ponieważ jeżeli pochodzą one od Boga, to także kiedy je odrzucamy, spełnią

swoje zadanie; jeżeli zaś pochodzą od diabła, co jest bardziej prawdopodobne, to odrzucając je, człowiek uwalnia się od złudzeń”<sup>487</sup>. Natomiast uważał, że „jeżeli Bóg przemawia do dusz poprzez intelekt i wrażenia (*impressioni*), w sposób anielski, bez wyrażen (*espressioni*) i wymawianych słów, lecz poprzez najwyższe poznanie (nie podlegające złudzeniom, ponieważ jest ono czysto intelektualne), to czyni to zawsze w wielkim majestacie, a skutki, jakie to wywołuje, są niewyraźne”<sup>488</sup>.

Takimi wizjami Paweł cieszył się od początku swojego życia pokutnego, tak że „potrzebował osobnego pokoju na księgi, aby wyjaśniać to, co odczuł i zrozumiał z prawdy, (...) i wydawało mu się, że ponad wizję uszczęśliwiającą nie można już otrzymać w tym śmiertelnym życiu więcej światła i poznania”<sup>489</sup>. Te intuicje wyryte zostały w jego umyśle jako „znaki niepodważalne”, chociaż potem bardzo trudno było je wyrazić. Dlatego Paweł czasami opisywał ich treść przy pomocy obrazów, zaraz jednak dodając: „Nie widziałem formy cielesnej (...), lecz [widziałem] w Bogu, co znaczy, że dusza poznaje Boga, ponieważ pozwala On się rozpoznać poprzez wewnętrzne poruszenia serca i wlaną inteligencję duchową, i to tak wzniośle, że trudno to wyrazić, ponieważ dusza jest tak zjednoczona z tym, co rozumie, że nie może tego ani opowiedzieć, ani opisać”<sup>490</sup>.

Tego rodzaju z pewnością były wizje, które skłoniły Pawła do założenia instytutu zakonnego. Latem 1720 roku widział także Dziewicę Maryję, która przynosiła mu czarną tunikę ze znakiem męki Pańskiej na piersi, nakazując mu założyć zgromadzenie, które pozostawałoby w „nieustannej żałobie” z powodu męki i śmierci Jezusa Chrystusa. „Nie dostrzegałem materialnej formy dawanej mi świętej tuniki, (...) lecz dusza otrzymała od Boga najwyższe poznanie, które jest nieogarnione”<sup>491</sup>. „Rozumiał i czuł obecność Najświętszej Panny Maryi, ale nie widział Jej oczyma ciała”<sup>492</sup>. Jego idee są bardzo

<sup>487</sup> *Lettere*, 1,144n. Por. *Lettere di S. Paolo della Croce*, t. 1-5, Roma 1924-1977. W cytatach pierwsza cyfra odnosi się do tomu, a druga do strony.

<sup>488</sup> *Lettere*, 3,163.

<sup>489</sup> *Processi di beatificazione*, 1,117.

<sup>490</sup> *Lettere*, 4, 219.

<sup>491</sup> Tamże.

<sup>492</sup> *Processi*, 1, 38.

jasne, ale syntetyczne, niełatwo dające się ująć w poszczególne myśli czy pojęcia. „Bóg wlał w moją duszę treść świętej reguły”<sup>493</sup>.

Z tego rdzenia wypływa prawdziwa, trwała tożsamość św. Pawła od Krzyża. Zewnętrzne wyrażenia w większej części stają się relatywne. Dzisiaj jesteśmy na przykład praktycznie pewni, że reguła napisana w grudniu 1720 roku nie zawierała jeszcze czwartego ślubu: szerzenia pobożności pasyjnej. Święty prawdopodobnie przyjął tę formę potem jako sposób nadania swemu zgromadzeniu tożsamości także od strony kanonicznej (jak to czyniło wiele innych instytutów), lecz istota tego ślubu była już wcześniej obecna, chociaż wyrażona w marginesowym rozdziale (jedyne fragment, który nam pozostał z rękopisu, który potem sam Święty kazał zniszczyć). Mówiąc o biczowaniu się, które obowiązywało w piątki wraz z innymi pokutami, Paweł dodawał: „I wiedzcie też, najdrożsi, że głównym znaczeniem naszego czarnego ubioru (według inspiracji danej mi przez Boga) jest noszenie żałoby na pamiątkę męki i śmierci Jezusa, dlatego nie zapominajmy nigdy o tym nieustannym i bolesnym wspomnianiu. I dlatego każdy z ubogich Pana postara się zachęcać kogo może do pobożnej medytacji udręk naszego najśłodsze- go Jezusa”<sup>494</sup>.

## 6. Niezwykłe znaczenie zjednoczenia z Ukrzyżowanym

Arcydziełem św. Pawła od Krzyża są notatki, które zapisywał dzień po dniu od 23 listopada 1720 roku do 1 stycznia 1721 roku, tj. do czasu po swoich obłóczynach, aby potem zdać sprawę biskupowi z pierwszych doświadczeń duchowych, które towarzyszyły redagowaniu reguły zgromadzenia, do którego założenia ów, wówczas młody jeszcze, człowiek czuł się powołany. Wyjątkowa wartość tego dokumentu jest obecnie uznawana przez wszystkich naukowców, jednak pozostaje jeszcze kwestia interpretacji, która nie jest wystar-

<sup>493</sup> *Lettere*, 4, 218.

<sup>494</sup> Tamże, 220n.

czająco dogłębna „w swoich implikacjach intelektualnych i w swej wymowie duchowej”<sup>495</sup>.

Pozostajemy w klimacie wizji intelektualnych. „Głębokie poznanie zostało mi wlane poprzez mękę mojego Jezusa — pisze na przykład 6 grudnia — i odczuwałem tak ogromne pragnienie, żeby się z Nim doskonale zjednoczyć, że pragnąłem odczuwać teraz Jego cierpienia i być z Nim na krzyżu; tych cudów nie można wyjaśnić na płaszczyźnie cielesnej. Bóg pozwala duszy doświadczać ich w sposób wzniosły poprzez poruszenia tak duchowe, że nie sposób ich wyjaśnić słowami, lecz dusza w ciągu krótkiej chwili je pojmuje”<sup>496</sup>. Jest to doświadczenie pełne treści: „Dusza czuje, jak ból jej Oblubieńca wlewa się w nią, lub inaczej mówiąc, jest ona zanurzona w sercu i najświętszym bólu jej Oblubieńca, słodkiego Jezusa; czasami dostępuje poznania wszystkich Jego ran i tak pozostaje w Bogu, w spojrzeniu pełnym miłości i bólu. Bardzo trudno to wyjaśnić; zawsze wydaje się to nowym doświadczeniem”<sup>497</sup>.

Paweł wyjaśnia, że to zjednoczenie z męką Pańską jest oczyszczające, a jego skutki są trwałe. „O pożytku, którego się doświadcza, nie można powiedzieć wiele ponad to, że jest on wielki, lecz dusza nie szuka go, ponieważ miłość nie szuka korzyści”<sup>498</sup>. I w pewnym momencie wychodzi wyraźnie poza mękę Pańską traktowaną tylko jako bolesne wydarzenie z życia Jezusa. „Poznaję, że to doświadczenie jest wielkim cierpieniem przynoszącym owoc i bardzo podobna się Bogu, ponieważ dusza staje się obojętna i nie myśli już ani o cierpieniu, ani o radowaniu się; pozostaje wpatrzona w najświętszą wolę swojego umiłowanego Oblubieńca Jezusa”<sup>499</sup>.

Jego intuicja wydaje się osiągać pełnię w ostatnim dniu samotnych czterdziestodniowych rekolekcji: Paweł rozumie wtedy, że krzyż nie jest tylko tygłem, który oczyszcza, ani miłosnym upodobnieniem do Chrystusa, lecz objawieniem Boskości! „Dusza, zjednoczona więzami miłości z najświętszym człowieczeństwem Jezusa, rozpływa się i unosi w najwyższym poznaniu Boskości, ponieważ

<sup>495</sup> M. Petrocchi, dz. cyt., 26n.

<sup>496</sup> *Lettere*, 1, 7.

<sup>497</sup> *Lettere*, 1, 8.

<sup>498</sup> *Lettere*, 1,12.

<sup>499</sup> Tamże.

jeśli Jezus jest człowiekiem i Bogiem, to dusza nie może zjednoczyć się w miłości z Jego najświętszym człowieczeństwem, nie wznosząc się ku najwyższemu i odczuwalnemu poznaniu Boskości<sup>500</sup>.

Dla Pawła jest to jakby otwarcie nieba: „Tego wspaniałego i wzniosłego cudu nie można opowiedzieć ani wyjaśnić, choćby się próbowało, (...) ponieważ dusza znajduje się w stanie nieskończonego dobra; nie pragnie niczego innego poza chwałą Boga i Jego miłością, oraz aby wszyscy kochali i lękali się Boga”<sup>501</sup>. Przeogromne światło otacza tajemnicę Jezusa Boga i człowieka. Ukazuje ono, że najbardziej pokorne z ludzkich doświadczeń, doświadczenie czystego krzyża, jest równocześnie doświadczeniem Boga. Centralny punkt duchowości św. Pawła pomija zupełnie (w gruncie rzeczy wywodzącą się z neoplatonizmu) drogę ultraspirytualizmu<sup>502</sup> i opiera się na doświadczeniach, które mogą przeżywać także ostatni spośród wiaryzących, jeśli tylko swoją wiarę będą przeżywali w sposób świadomy („oświecony”), poznając całe znaczenie zjednoczenia hipostatycznego, dzięki któremu człowiek Jezus jest Bogiem.

## 7. Inspiracje dla „mistyki ludowej”

Z tego punktu centralnego wypływa cała intuicja apostołska założyciela pasjonistów, przekonanego, że może prowadzić dusze, także najprostsze, do autentycznego doświadczenia mistycznego. „Najkrótszą drogą jest święta wiara, modlitwa odmawiana z żywą wiarą i nieustanną pamięcią o męce Jezusa (...). O, tutaj na pewno nie można zostać zwiedzionym!”<sup>503</sup> W jego wielkiej syntezie mistycznej („<sup>7</sup> męce Pańskiej zawiera się wszystko!”) można dostrzec, jak Paweł wyzwolił się od przypadkowych okoliczności swojej epoki i od swojej osobistej historii, aby stanąć w czystości wiecznie trwałej wiary, która jest wyzwaniem dla jego czasów, a którą może dopiero dzisiaj lepiej rozumiemy. Odkrył na nowo kenozę Chrystusa (krzyż) jako

<sup>500</sup> *Lettere*, 1,17.

<sup>501</sup> Tamże.

<sup>502</sup> Tj. wznoszenia się „ponad” wszelkie doświadczenie cielesne, materialne, zmysłowe (przyp. wyd.).

<sup>503</sup> *Lettere*, 1, 443.



wiarygodną normę posiadania prawdziwego obrazu Boga objawienia, a także Jego obrazu, którym ma się stać każdy człowiek.

Tylko w ten sposób można wyjaśnić, dlaczego uważał, że powinien nieść swoje przesłanie światu, który w rzeczywistości o nim zapomniał, chociaż pozornie rozwijała się duchowość pasyjna. „Najskuteczniejszym środkiem nawrócenia dla dusz najbardziej zatwardziały jest przepowiadanie o najświętszej męce Jezusa Chrystusa (...). Większość ludzi zupełnie o niej zapomniała; rzecz to smutna i godna łez oraz przyczyna wielu niegodziwości, które obfitują na świecie”<sup>504</sup>. Zauważał on, że często rozwijała się nieświadomie pewna dewiacja pobożności. Z jednej strony — uzasadniając to duchem pasyjnym — wzywano do pogodzenia się ze swym losem tych, którzy na drabinie społecznej zajmowali najniższe szczeble; z drugiej strony — niwelując tegoż ducha — poprzez chwilowe eksplozje triumfalizmu kościelnego sprawiano wrażenie, jakoby stary („mocarstwowy”) styl chrześcijański był jeszcze wciąż aktualny. A w tle tego prawdziwą mękę przeżywali ubodzy (czego nie dostrzegano) oraz sam Kościół, raniony do głębi przez kultury potencjalnie ateistyczne, które dominowały w społeczeństwie.

Paweł głosi nieustannie swoje przesłanie z wiarygodnością, która wypływa z jego „ubogiej” mistyki. Przeżywa równocześnie wewnętrzne „opuszczenie” trwające przez pięćdziesiąt lat, które następuje po jego wielkich doświadczeniach duchowych, tak że można go nazwać „księciem opuszczonych”<sup>505</sup>, lecz dzieje się to właśnie po apostołskiej linii jego powołania założyciela zakonu i misjonarza<sup>506</sup>. „Reprezentuje więc typologię mistyczną, która rozbija klasyczne, tradycyjne wzorce, przynajmniej te pochodzące od św. Teresy i św. Jana od Krzyża”<sup>507</sup>. Cieszy się wewnętrzną pewnością i całkowicie angażuje się w dzieło doprowadzenia wszystkich dusz do podobnej pewności poprzez pedagogię duchową, którą stosuje nie tylko w odniesieniu do sióstr kontemplacyjnych, ale także do osób żyjących w świecie. Medytacja pasyjna, którą wpaja, jest zawsze od początku skierowana na tajemnicę Chrystusa Ukrzyżowanego. „Bóg

<sup>504</sup> *Lettere*, 2, 234; 4, 228.

<sup>505</sup> H. Martin, *Saint Paul de la Croix*, to samo hasło: *Désolation*, w: DS 3 (1957), 635.

<sup>506</sup> F. Giorgini, *Paul de la Croix*, tamże 12 (1983), 548.

<sup>507</sup> E. Pacho, dz. cyt., 262.

dla mnie ukrzyżowany!” Życie Boże staje się udziałem człowieka na taką miarę, na ile ten jest w stanie zaakceptować na podstawie własnego doświadczenia to, że nieustannym wzorem życia jest krzyż, rozumiany jako ludzki sposób życia przyjęty przez samego Boga. W ten sposób wchodzi się w tajemnicę Boskości.

Paweł wyjaśnia tym, którzy tego nie rozumieją, co znaczy „uczynić własnymi poprzez działanie miłości najświętsze rany słodkiego Jezusa”. „Jest to wyłącznie dzieło Boga (...). Dusza pozostaje zanurzona w bolesnej miłości i w słodkim, pełnym miłości bólu: *opus Dei*”<sup>508</sup> W klimacie ataków antykwietystycznych Paweł bez lęku naucza o odrzuceniu wszelkich wyobrażeń i zdaniu się na działanie Boże. Należy tylko zejść do głębokiego „centrum” nas samych, to jest tam, gdzie zachowujemy obraz samych siebie, który sami tworzymy, „pamiętkę” naszej tożsamości, mniej lub bardziej świadomy ideał, z którego wypływa cała logika naszej egzystencji. W tej głębi nasza tożsamość zostaje odnaleziona w Chrystusie Ukrzyżowanym i w jego „tak” powiedzianym Ojcu. Tam przenika nieustanna pamięć (*memoria*) męki Pańskiej, tak jak pamięć o sobie samym!

„Musicie uciekać przed samymi sobą — pisze Święty — jak od zarazy, i ukryć się w przeogromnym łonie wielkiego niebieskiego Ojca, poza czasem, w wieczności, ponieważ w Bogu nie istnieje czas, lecz wszystko jest wieczne. W ten sposób ukryjecie się w Panu Jezusie Chrystusie, ponieważ będąc ukrytymi w Chrystusie, nie możecie przebywać gdzie indziej, niż On przebywa (...), *in sinu Patris*. (...) Pozostańcie tam w ciszy i nadziei, w agonii, w której znajduje się wasz duch i którą powinniście sobie cenić. Nie powinniście się zaliczyć, lecz w głębi waszego ducha, w Bogu, powtarzać słodki jęk miłości i oddania: «*Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*». A kiedy spodoba się Wszechmocnemu Ojcu, agonია się skończy i umrzecie śmiercią mistyczną, która jest cenniejsza od życia, i zmartwychwstaniecie w Chrystusie Jezusie do nowego życia, przebóstwionego najczystsza miłością”<sup>509</sup>.

<sup>508</sup> *Lettere*, 3,149.

<sup>509</sup> *Lettere*, 2,440.

## 8. „Śmierć mistyczna” i „Boskie narodzenie”

Paweł od Krzyża nie obawia się używać skażonego przez kwietystów określenia „śmierć mistyczna”, a czyni to w sposób jeszcze bardziej dobitny niż św. Jan od Krzyża<sup>510</sup>, mówiąc o duszach będących dopiero na drodze do doskonałości. Taki też był tytuł jednego z jego dziełek, które powstało z okazji profesji zakonnej pewnej siostry, a potem zostało także wysłane do mistrza nowicjatu jego zgromadzenia jako tekst proponowany młodemu. Dopiero ostatnio tekst ten ujrzał światło dzienne, lecz już wcześniej można było domyślić się jego treści na podstawie bardzo licznych wzmianek o śmierci mistycznej zawartych w listach.

Śmierć mistyczna jest drogą. „Mój Jezu, chcesz, abym umierał z Tobą na krzyżu. Śmierć mistyczna jest okrutna, lecz słodka, ponieważ zanim umrę, trzeba, abym przeżył tysiąc śmierci!”<sup>511</sup> Jest to droga uległości Duchowi Świętemu, pozbawiona nerwowych usiłowań czy zarozumiałości: „Nie odejdę od siebie, który jestem nicością, jeżeli mnie nie poruszy sam Bóg, pierwsza przyczyna i ostatni cel, a wtedy nie odejdę już więcej od tego, czego chce Bóg, abym z powodu mojej zarozumiałości nie upadł”<sup>512</sup>. W pewnym sensie można by powiedzieć, że „centralnym rdzeniem myśli teologicznej św. Pawła od Krzyża jest nicość (...), której koncepcja opiera się na podstawowej cnocie pokory (*humilitas*)”<sup>513</sup>. Paweł powtarza często: „Nie mieć niczego, nie wiedzieć niczego, nie móc niczego!”, lecz właśnie po to, aby być bardziej uważnym na Boga i podążać za Jego wolą. Nie ma w tym żadnej psychicznej bierności, a pełne energii motto Świętego brzmi: „Działać, cierpieć, milczeć!”.

Święty odważa się w pewnym momencie prównać swoją formułę „świętości krzyża” do klasyków takich jak św. Teresa z Avili i św. Maria Magdalena de Pazzi. „Kiedy krzyż naszego słodkiego Jezusa zapuści najgłębsze korzenie w waszym sercu, zaśpiewacie: *«Pati et*

<sup>510</sup> M. Petrocchi, dz. cyt., 31.

<sup>511</sup> *Lettere*, 5,10.

<sup>512</sup> Tamże.

<sup>513</sup> M. Petrocchi, dz. cyt., 29.

*non mori*» lub też: «*Aut pati, aut mori*», lub jeszcze lepiej: «*Nec pati nec mori*», ani cierpienie, ani śmierć, lecz jedynie całkowita przemiana w to, czym Bóg chce mnie mieć!” Ani cierpieć, ani umierać? Tak, zamienić własne „ja” na „ja” posłusznego syna: może to być śmierć, lecz bardziej jeszcze nowe narodzenie! Jest to jakby zasiadanie na uczcie życia wiecznego. „O słodki Jezu, jak wielkiej rzeczy nauczyłeś nas słowami i dziełami swego wiecznego życia! Pamiętajcie, że ten ukochany Zbawiciel powiedział swoim umiłowanym uczniom, że Jego wolą było czynienie woli odwiecznego Ojca!”<sup>514</sup>

Dlatego św. Paweł od Krzyża łączy często zachętę do mistycznej śmierci z obietnicą Bożego narodzenia. „Jeżeli wasza modlitwa jest owocna, powinna utrzymywać was w stanie mistycznej śmierci wobec wszystkiego tego, co nie jest Bogiem, we wzniosłym oderwaniu od całego stworzenia, w przebywaniu z Bogiem w czystej i «nagiej» wierze, w wewnętrznej pustyni, gdzie celebryje się Boskie mistyczne narodziny, w których dusza odradza się w Bożym słowie”<sup>515</sup>.

Podstawowa intuicja Świętego to ogromna płodność, którą zawiera w sobie wspomnienie męki Pańskiej. Doświadczył on osobiście przemiany mistycznej, do której dochodzi się poprzez „bramę” tej męki, i od Boga otrzymał pewność, że ta „brama” jest również otwarta dla każdego człowieka, który zostanie pouczony o sposobie jej przejścia. Motto stojące u źródła jego dzieła można tak sformułować: kontemplować i prowadzić innych do kontemplacji. Napisał to wyraźnie w swoich regułach. Przemiana w Męce prowadzi do narodzenia nowego rodzaju człowieka, gotowego umrzeć dla Ojca i dla braci. W kontekście kulturowym, w którym Święty otrzymał swoje intuicje, przyjęto je w sposób dość zredukowany: moralistyczny, ascetyczny, dewocyjny. Dzisiaj lepiej rozumiemy, co znaczy uwolnić własną „głębę” z wszelkich ograniczeń i stworzonych uwarunkowań (z wszelkich „obrazów”) i otrzymać ją „na nowo” od Boga, zdolną do odważnej wiary. Nic nie jest wtedy niemożliwe!

<sup>514</sup> *Lettere*, 1, 491.

<sup>515</sup> *Lettere*, 2, 722; 4, 59.

## 9. Zgromadzenie Pasjonistów w XVIII wieku

Pod koniec swojego życia święty Założyciel tak streścił swoje dzieło: „Niezmiernie skutecznym środkiem nawracania grzeszników i uświęcania dusz jest częste wspomnianie męki Jezusa Chrystusa, a z zapominania o niej rodzi się godne pożałowania zło i nieporządek moralny. Dlatego miłosierny Bóg w swojej nieskończonej dobroci zechciał mi dać mocne i słodkie natchnienia, aby w świętym Kościele założyć to ubogie zgromadzenie, którego celem jest formowanie gorliwych i duchowych pracowników, by byli sprawnymi narzędziami prowadzonymi wszechmogącą ręką Boga, aby zasiewali pośród ludu cnotę i wykorzeniaли grzech potężną bronią męki Pańskiej, której pełnemu miłości wezwaniu nie może się oprzeć żadne, nawet najtwardsze serce (...). Ich domy będą zakładane w miejscach odosobnionych i nazywane pustelniami. W nich zakonnicy, oddzieleni od świata i wolni od jego praw, będą usposabiali się do otrzymywania niebieskich oświeceń, aby nabyć prawdziwą mądrość (...), aby potem w odpowiednim czasie, z sercem pełnym miłości Boga, mogli przedsięwziąć wielkie rzeczy dla Bożej chwały i dla obrony świętego Kościoła kosztem własnego życia, bez względu na niedostatki i wszelkie trudy”<sup>516</sup>.

Interesujące jest, że w samej regule dostrzec można jednolitość celu: formowanie pracowników w winnicy Pańskiej. Widoczny jest również znajdujący się u podstaw mistycyzm: otrzymywanie niebieskich oświeceń! Rzeczywiście, samotność pasjonistów wzoruje się na przykładzie „Chrystusowego Boskiego majestatu, ponieważ po nauczaniu udawał się na górę *«solus orate»*”<sup>517</sup>. Aspekt pokutny jest także bezpośrednio apostołski: Paweł często powtarza, że zgromadzenie „jest całkowicie oparte na *«oratione et ieiunio»* (modlitwie i poście)” i przypomina, jak Jezus pouczał swoich uczniów, że nie będą zdolni wypędzać złych duchów bez stosowania tych środków.

W XVIII wieku Zgromadzenie prowadziło życie bardzo pokorne, ukryte i odosobnione, jednak wielu z pierwszych towarzyszy św. Pa-

<sup>516</sup> Krótka notatka z 1768 roku z tekstu św. Pawła od Krzyża, *La Congegazione della Passione di Gesu: cosa é e cosa vuole*. Notatki takie wysyłał do przyjaciół, aby poznali jego zgromadzenie; *Notizie*, Roma 1978, 15, 16.

<sup>517</sup> *Lettere*, 3, 417.

wła odznaczało się prawdziwą świętością, chociaż nie byli oni bardzo sławni. Możemy wspomnieć o Janie Baptyście od św. Michała Archanioła (+1765), którego słusznie nazywa się współzałożycielem pasjonistów z powodu wierności, z jaką trwał przy św. Pawle, któremu służył także jako spowiednik i kierownik duchowy. Zajmował się też pracą misyjną, wyróżniało go wielkie umiłowanie samotności i pokuty<sup>518</sup>. Także pokornemu bratu zajmującemu się kwestą Jakubowi od św. Ludwika (+1750), Szwajcarowi z pochodzenia, nadano tytuł sługi Bożego. Został też ogłoszony dokument o heroicznosci cnót matki Marii Crocifissy di Gesu (Costanini) (+1781), która umiłowała pokutę, pośród wewnętrznych zmagania przeżywała swoje życie, jak powiedział św. Paweł, jako „prawdziwa ofiara całkowita, poprzez swoje cierpienia złożona w ogniu Bożej miłości na większą chwałę i cześć Najwyższego”<sup>519</sup>. Duchowość misyjna pasjonistów przeżywana była przez zakonnice klauzurowe jako złożenie siebie w ofierze oraz mistyczne wsparcie apostolatu ojców, ale także ich klauzura mogła służyć bezpośrednio rekolektantom, których siostry uczyły medytacji o męce Pańskiej.

Jeszcze przed końcem wieku Zgromadzenie rozprzestrzeniło się: mons. Tomasz Struzzieri (+1780) był pierwszym biskupem pasjonistą. Został wysłany na Korsykę w celu zaprowadzenia tam pokoju, potem mianowano go biskupem Todi. Franciszek M. Ferreri z kilkoma towarzyszami został w 1781 roku wysłany przez Kongregację Propagandy Wiary do Bułgarii i tam był pierwszym z całej serii biskupów misjonarzy ze Zgromadzenia Pasjonistów. Jeszcze przed śmiercią założyciela (i z jego imprimatur) została wydana pierwsza książka napisana przez pasjonistę, Gianmarię Cioniego (+1796), pt. *Esercizio di affettuose aspirazioni verso Gesu Appassionato*<sup>520</sup>. W 1750 roku opublikowano w Camerino (po misji prowadzonej przez pasjonistów) *La Passione di Gesu Cristo in 40 brevi meditazioni, raccomandate dal rev.mo P. Paolo della Croce*, lecz nie wiadomo, czy autorem był sam Święty. Książkę stanowią świadectwa na temat pragnienia wypracowania w sobie nieustannej pamięci o męce Pańskiej. W 1786 roku wydano pierwszą biografię Założyciela: *Vita del ven. servo di Dio Pa-*

<sup>518</sup> G. de Sanctis, *Giovanni Battista di S. Michele Arcangelo*, w: BS 6 (1964), 945n.

<sup>519</sup> *Lettere*, 2, 316.

<sup>520</sup> Roma 1767.

*olo della Croce*, tekst o dużej wartości opracowany przez św. Wincen- tego Marię Strambiego, naocznego świadka i promotora podczas procesu beatyfikacyjnego, urodzonego w 1745 roku i przyjętego do Zgromadzenia przez Założyciela w 1768 roku.

Apostolat pasjonistów, poczynając od swych początków w cza- sach świętego Założyciela, gromadził grupy osób — mężczyzn i ko- biet, którzy dogłębnie zrozumieli wartość pobożności pasyjnej i podjęli ją jako swoje zadanie życiowe i świadectwo wobec wspól- noty wierzących. Typowy przykład stanowi pierwsza konfraternia (Confraternità della Passione) założona w 1755 roku w Veroli (Fro- sinone) dzięki „mądrym radom i świętym natchnieniom” Pawła od Krzyża<sup>521</sup>. Jak mówi Divo Barsotti: „Od tego człowieka wielkie- go świętością, którym dla XVIII wieku był św. Paweł od Krzyża, wy- wodzi się szkoła duchowości, która dała Kościołowi liczne wielkie dusze, kierowników duchowych i mistrzów duchowości, ludzi god- nych podziwu w wierności centralnej tajemnicy krzyża i bogatych w niebieskie charyzmaty”<sup>522</sup>.

<sup>521</sup> Por. C. A. Naselli, *Movimento Passionista*, to samo hasło: *Passionisti*, w: DIP 6 (1980), 1242.

<sup>522</sup> Ze wstępu Divo Barsottiego do: pr. zbiór., *Spiritualità della Croce. Antologia di profili e testi spi- rituali dal 1900 ad oggi*, Teramo 1980, t. V, 7.

# ROZDZIAŁ 11

## Królestwo Boże, które zdobywa się krwią

*Od czasu Jana Chrzciciela aż dotąd królestwo niebieskie doznaje gwałtu i ludzie gwałtowni zdobywają je (Mt 11,12). W świecie zdominowanym przez przemoc „gwałtowni”, do których nawiązuje Chrystus, to ci, którzy, jak Jan Chrzciciel, nieustraszenie, wobec każdego dają świadectwo o Bogu, gotowi zapłacić za prawdę własnym życiem. Po przedstawieniu mistyki męki Pańskiej przeżywanej wewnętrznie i poprzez ascezę, trzeba, jak się wydaje, zakończyć historię osiemnastowiecznej duchowości epopeją męczeństwa. Odważni chrześcijanie docierali na krańce świata, aby przepowiadać Ewangelię, i świadczyli o wierze własną krwią. Inni chrześcijanie walczyli o ideały Ewangelii w sercu Europy, w tej samej Francji, która przez cały XVIII wiek przodowała w kulturze. Podczas gdy rewolucja starała się zniszczyć wszelkie ślady Ewangelii, przelewali oni swoją krew, oczyszczając w pewien sposób ów trudny wiek z jego mrocznych stron i podsycając na przyszłe stulecia ogień przenikniętego głęboką duchowością katolicyzmu.*



## 1. Czarni i biali misjonarze Dalekiego Wschodu

Także ze względu na misje zagraniczne wiek XVIII, w porównaniu z wcześniejszymi, wydaje się szary, pełen stagnacji. Różnorakie są tego powody, o których zaledwie wspomnimy, ponieważ zamiarem naszym jest raczej pokazanie, jak wielu mężczyzn i kobiet konsekrowanych Bogu w sposób ukryty i bezinteresownie, żyło wówczas duchowością ewangelizacji i męczeństwa.

Na przykład w Japonii po prześladowaniach XVII wieku nie było możliwości prowadzenia misji, lecz jeszcze w 1708 roku, próbując się tam przedostać, zginął o. Sivotti<sup>523</sup>. Dopiero w następnym wieku odnajdą się tam grupki chrześcijan, które przetrwały ponad stulecie bez kapłanów! Inaczej potoczyły się sprawy w Chinach, gdzie dzięki inteligentnym metodom świątłych misjonarzy uformowało się chrześcijaństwo (na początku XVIII wieku naliczono tam około 300 000 ochrzczonych) oraz miejscowy kler. Niestety, wszystko to uszło z powodu słynnego problemu „rytów chińskich”.

Jezuici uważali, że można osiągnąć wiele poprzez inkulturację religii chrześcijańskiej. Jednak fala rygoryzmu jansenistycznego i wpływy przeciwników jezuitów sięgały także poza Europę. Papież najpierw w 1715 roku, a potem w 1742 roku zabronił „rytów chińskich”, po czym, oczywiście, ewangelizacja (szczególnie wśród wyższych klas) została zablokowana, a nawet zaczęto skazywać na wygnanie oraz prześladować misjonarzy. Trwało to całe stulecie i spowodowało zmniejszenie wpływu lub całkowity zanik chrześcijaństwa.

Pośród wielu męczenników beatyfikowani zostali dominikanie Piotr Sanz (+1747) i czterech jego współbraci skazanych na śmierć w 1748 roku. Hiszpanie pochodzący z Filipin ewangelizowali Chiny przez ponad dwadzieścia lat. Sanz był tam biskupem od 1730 roku<sup>524</sup>. W 1785 roku sześciu europejskich księży zmarło w więzieniu<sup>525</sup>. Godna podziwu jest gorliwość, z jaką niewielka grupa chiń-

<sup>523</sup> Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, t. V, cz. II, Torino 1961, 105.

<sup>524</sup> N. del Re, *Sanz Pietro*, w: BS 11 (1968), 643-46; C. Testore, *China, Martiri*, tamże 3 (1963), 1252-55.

<sup>525</sup> A. Fliche, V Martin, *Storia della Chiesa*, t. XIX/1, Torino 1976, 942.

skich kapłanów trwała w całkowitej wierności pośród ogromnych przeciwności: Andrzej Ly i Józef Kio sami prowadzili całe prowincje<sup>526</sup>. Jezuici chińscy mieli nie mniejsze zasługi: pod koniec XVIII wieku prowincja Tse-chuan miała 19 kapłanów, z których tylko sześciu pochodziło z Europy<sup>527</sup>.

Także w Indochinach, z którymi wiązano wielkie nadzieje, zapadł zmierzch, nie tyle z powodu „rytów”, lecz — z bólem trzeba przyznać — z powodu rywalizacji między zakonami misyjnymi połączonej ze wzrastającym nacjonalizmem rządów. A jednak także tutaj żyło prawie 300 000 chrześcijan! W 1732 roku dwóch europejskich jezuitów wraz z kilkoma miejscowymi chrześcijanami zginęło jako pierwsi męczennicy tego stulecia w Annamie (dzisiejszy środkowy Wietnam); czterech innych jezuitów zostało zabitych w 1737 roku; w 1745 roku zostali ścięci błogosławieni Franciszek Gil de Federich i Mateusz Alfons Leziniana, hiszpańscy dominikanie. Wyrok śmierci tego drugiego został zamieniony na dożywotnie więzienie, lecz ku ogólnemu zdziwieniu błagał on, aby mógł zostać ścięty wraz z towarzyszem, i tak się też stało<sup>528</sup>. W Kokinchinie (dzisiejszy południowy Wietnam) w 1798 roku jako męczennicy zginęli także dwaj kapłani miejscowi: Emmanuel Trieu i Jan Dat. W tych regionach, poza licznym klerem tubylczym, istniały także zgromadzenia miejscowych sióstr zwanych Miłośnicami Krzyża<sup>529</sup>.

Ewangelizacja postępowała także w różnych innych regionach Azji, aż do Tybetu, gdzie w latach 1704-1742 zmieniali się franciszkanie, jezuici i karmelici. W Indiach miała, niestety, miejsce decyzja analogiczna do decyzji zabraniającej rytów chińskich, dotycząca rytów syro-malabarskich, która praktycznie ograniczyła misje do pariasów, nie należących do żadnej kasty. Jednak w Maduraju liczba chrześcijan wzrosła do ponad 200 000, zanim zniesienie jezuitów pozbawiło ich pasterzy. Wiele zakonów podjęło się także i tutaj formacji miejscowego kleru i „około roku 1750 u ujścia Indusu, na przylądku Komory i w delcie Gangesu istniały niezliczone miej-

<sup>526</sup> Por. Daniel-Rops, dz. cyt., 111.

<sup>527</sup> A. Fliehe, V. Martin, dz. cyt., 957.

<sup>528</sup> S. Bertucci, *Gil de Federich F. E., Leziniana M. A.*, w: BS 6 (1965), 458n; N. del. Re, *Tonchino, Martiri del*, tamże 12 (1969), 612-622.

<sup>529</sup> A. Fliehe, V. Martin, dz. cyt., 969.

scowe kościoły kierowane przez pasterzy należących do tej samej rasy co wierni”<sup>530</sup>.

## 2. Brzask Kościołów amerykańskich

Dla wszystkich misji katolickich tragedię XVIII wieku stanowiło zniesienie jezuitów: szacuje się, że 3 500 misjonarzy musiało opuścić swoje placówki! Wpłynęło to nie tylko na sytuację Wschodu, ale także, może nawet jeszcze bardziej, na sytuację obu Ameryk. W krajach, gdzie jezuita zakładali swoje słynne „redukcje”, wielkie przedsiębiorstwa, w których pracowały tysiące ochrzczonych Indian, zyski były tak duże, że stały się, niestety, przynętą dla możnych, którzy wywłaszczyli te fabryki, podobnie jak czynili to w miastach, żeby jeszcze bardziej się wzbogacić. Niektóre ze wzbogaconych rodzin utworzyły potem opozycję antymonarchistyczną, dlatego też walka o niepodległość państw południowoamerykańskich miała często oblicze antykatolickie<sup>531</sup>.

Nie możemy jednak pominąć istnienia coraz wyraźniej zarysowujących się wspólnot amerykańskich obdarzonych swoim własnym obliczem. Wspomnieliśmy już o gorliwości ewangelizacyjnej franciszkanów; wraz z nimi pracowali zakonnicy z wielu innych zgromadzeń. „Podsumowanie duchowości Ameryki Południowej jest jeszcze dalekie od doskonałości z powodu braku wystarczającej dokumentacji. (...) Głęboki duch misyjny ożywił kapłanów i zakonników, a historia duchowości przez długi czas wiąże się z historią zakonów. (...) Życie duchowe osiągnęło znaczny rozwój w klasztorach, pośród kleru i laikatu. Tworzono dość liczne dzieła z duchowości (...), lecz niewielka ilość książek drukowana była na miejscu, ponieważ (nie licząc Limy) drukarnie pojawiły się dopiero w XVIII wieku (w Quito, Bogocie i Kordobie)”<sup>532</sup>.

<sup>530</sup> Daniel-Rops, dz. cyt., 116.

<sup>531</sup> Por. M. Batllori, *L'illuminismo e la Chiesa*, w: *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XVII-XVIII*, Napoli 1982, 191-202.

<sup>532</sup> F. Mateos, *Espagne et Amérique du Sud*, w: DS 4 (1960), 1195.

Poza nabożeństwem do Najświętszego Serca Jezusowego i praktyką ćwiczeń duchowych, o której wspominaliśmy wyżej, rozprze-strzeniała się pobożność pasyjna. Na przykład w Limie w 1771 roku Fernando Larrea (+1773) opublikował *Remedio universal en la Pasión de N.S.G.C.*; w 1776 roku Antoni Józef Calisto opublikował sześć kazań o męce Pańskiej itp.<sup>533</sup>. Trzeba nadmienić, że Kościół na tych tere-nach cierpiał z powodu przytłaczającego reżimu patronatu, który w praktyce pozostawiał koronie hiszpańskiej całość władzy, spra-wowanej w sposób despotyczny, także w zarządzaniu Kościołem. W konsekwencji przestano formować miejscowy kler. Inną plagą było niewolnictwo, które „osiągnęło maksymalną intensywność około roku 1770; naliczono wówczas oficjalnie 150 okrętów z Afry-ki, które przywiozły 28 500 niewolników”<sup>534</sup>. Wpłynęło to także na całkowity zanik działań misyjnych w Afryce w tym stuleciu.

Inaczej wygląda sytuacja w Ameryce Północnej. Choć wiele regionów dzisiejszych Stanów Zjednoczonych stanowiło wówczas część wicekrólestwa Meksyku, to kolonizacja na północy początko-wo rozwijała się znacznie bardziej niż na południu. W 1724 roku jezuita Sebastian Rasie padł na polu walki, broniąc swoich parafian Indian przed Anglikami. W owym czasie prawie wszyscy koloniza-torzy byli protestantami i charakteryzowała ich nietolerancja wobec katolików. W 1741 roku skazano na śmierć katolickiego nauczycie-la. Prawie przez cały wiek XVIII trudno byłoby znaleźć ślady trwałe-go zaszczepienia katolicyzmu: może tylko w 1720 roku w Filadelfii przez pewien czas istniała katolicka parafia. W Marylandzie (zało-żonym przez katolika lorda Baltimore) po okresie pewnej tolerancji nastał nietolerancyjny wiek XVIII. Przetrwały tam jednak niektó-re rodziny, wśród nich rodzina Carrollów, która miała dać krajo-wi jednego z sygnatariuszy deklaracji niepodległości, a Kościołowi Johna Carrola, prefekta apostolskiego od 1784 roku i pierwszego biskupa Baltimore od 1789 roku. Od tego czasu zaczęła oficjalnie obowiązywać tolerancja religijna i Kościół katolicki w Stanach Zjed-noczonych zaczął się rozwijać.

Bogata jest historia francuskiej Kanady XVII wieku. Zapisła się w niej wielka sługa Boża Jeanne Le Ber (+1714) — dusza prawdziwie mistyczna; wspominaliśmy już o bł. Marii Małgorzacie (+1771).

<sup>533</sup> Tamże, 1199.

<sup>534</sup> Daniel-Rops, dz. cyt., 146.

Pośród ludu rozprzestrzeniało się Bractwo Świętej Rodziny, szczególnie w czasie kiedy drugim z kolei biskupem Quebecu był J. B. de Saint-Valier (+1727). Bractwo formowało rodziców, aby stawali się prawdziwymi katechetami, gwarantując w ten sposób chrześcijańskie wychowanie nowych pokoleń. Nauczanie, pozostające całkowicie w rękach Kościoła, oraz parafie, które stawały się małymi ośrodkami życia społecznego kolonizatorów, były mocnymi stronami Kościoła kanadyjskiego, który dzięki temu nie został dotknięty jansenizmem i regalizmem istniejącymi we Francji.

Jednak w połowie wieku wpływy francuskie (usunięte siłą już od roku 1714 z Akarii i Nowej Szkocji) zostały przez zwycięskich Anglików wyparte z Kanady i katolicy stali się obywatelami drugiej kategorii, których dotykały przeróżne prześladowania. Mimo to pozostali mocni. Kler był solidnie formowany w duchu sulpicjańskim. Atmosfera kulturalna, szczególnie na wsi, nie pozwalała na przenikanie mody na poglądy wolteriańskie. Co prawda, ludność kolonii składała się ze spragnionych przygód nomadów, ludzi prostych, którzy na religię patrzyli we właściwy sobie sposób. Czy można twierdzić, że lęk przed piekłem miał na nich większy wpływ niż miłość Boga? Kanadyjczycy powtarzali kantyki misjonarzy: „Mam tylko jedną duszę i pragnę ją zbawić — chcę zachować ją od wiecznych płomieni”. Stawiali też zawzięty opór Anglikom, których uznawali za heretyków. Dziwne jest, że w tym narodzie „najzupełniej autentyczna i pełna zapału mistyka łączyła się ze strachem przed piekłem. Tak czy inaczej, ascetyki kanadyjskiej nie można zrozumieć bez miłości”<sup>535</sup>.

Praktycznie żaden kanadyjski Francuz nie przeszedł na anglikanizm, raczej skupiali się oni coraz bardziej wokół swoich kapłanów, którzy wraz z wiarą katolicką bronili także języka i kultury, z której się wywodzili. Wobec buntu swoich francuskojęzycznych kolonii Anglia przyznała w 1774 roku Kanadyjczykom z Quebecu możliwość pełnego i wolnego praktykowania wiary katolickiej, aby zagwarantować sobie ich wierność. W 1784 roku mianowano pierwszego biskupa Quebecu urodzonego w Kanadzie, mons. Miriauchau d'Esgris<sup>536</sup>. We Francji miała wtedy wybuchnąć wielka rewolucja...

<sup>535</sup> A. Fliehe, V. Martin, dz. cyt., 890; por. także A. Rayez, *France*, w: DS 5 (1964), 997-1003.

<sup>536</sup> A. Fliehe, V. Martin, dz. cyt., 893.

### 3. Schyłek XVIII wieku: Kościół wciąż żywy!

Pod wieloma względami rewolucja francuska wydaje się oznaczać triumf sił antyreligijnych, które zdołały już wcześniej przeniknąć do kultury europejskiej i założyć miny pod *ancien regime'em*, chociaż ten w osobach swoich oświeconych władców wierzył w możliwość „zreformowania” religii. Jednak, jak możemy dostrzec powyżej, żywotność wiary katolickiej objawiała się w zadziwiający sposób w odległych od Europy krajach.

Na Dalekim Wschodzie i w Indiach pod koniec XVIII wieku żyło ponad milion katolików. Pomimo obostrzeń w kwestii rytów chińskich i syro-malabarskich Stolica Święta starała się popierać zapłał misyjny i rozwój Kościołów lokalnych. Odwaga miejscowego kleru, gdziekolwiek zaczynał on istnieć, w Chinach, na Cejlonie, w Annamie czy w Indiach, oraz stanowczość, jaką wykazywał on w podtrzymywaniu wiary, często w niezmiernie trudnych warunkach, dawały Kościołowi możliwość świadczenia o Ewangelii także w czasie, kiedy zamęt w Europie nie pozwalał na wysyłanie misjonarzy. ogólnej historii cywilizacji jest faktem nader zaskakującym, że tak bardzo europejska (z powodu swojej hierarchii, formuł dogmatycznych, legislacji kanonicznej, rytów) religia (...) okazała się zdolna do uniwersalizmu i zaspokajała skutecznie potrzeby tak odmiennych ludów. (...) Rzadko podkreślano fakt, że w tym samym czasie, kiedy «filozofowie» opróżniali pojęcie religii z jakiegokolwiek zawartości dogmatycznej, rytualnej, eklezjalnej, misje katolickie zaprzeczały temu poprzez fakty<sup>537</sup>.

O żywotności katolicyzmu świadczy także fakt, że podczas gdy zaczynała się szerzyć tępa nietolerancja rewolucjonistów francuskich, w innych krajach katolicy wydawali się zwyciężać, stawiając opór wobec występujących już wcześniej przejawów tejże postawy, jak to miało miejsce we wspomnianej Ameryce Północnej, ale także w Europie. Mówiliśmy już o świątłej postaci mons. Challone-ra w Anglii. Podobne wydarzenia miały miejsce w Irlandii, gdzie w XVIII wieku przyjęto postawę realistycznej akceptacji panowania angielskiego w zamian za pewną wolność religijną. W 1778 roku zagrożona przez wylądowanie floty francuskiej Irlandia sama zorga-

<sup>537</sup> Tamże, 976n.

nizowała sobie obronę, a w 1782 roku Anglicy przyznali katolikom pełne prawa obywatelskie.

Paradoksalnie, w Prusach niereligijny Fryderyk II uznał prawa i zasługi katolików, szczególnie w dziedzinie troski o ubogich i nauczania. Znany jest fakt, że jezuici po zniesieniu ich zgromadzenia mogli nadal prowadzić swoje szkoły w Prusach! Edykt z 1788 roku przyznał równe prawa katolikom i luteranom. Także w Szwecji od 1783 roku wikariusz apostolski mógł prowadzić działalność na rzecz małej trzódki wiernych.

Katolicka Polska była w XVIII wieku przykładem tego, jak na kalwarii utwierdza się wiara. W pierwszej połowie stulecia, względnie spokojnej, energicznie prowadzona działalność kleru i zakonników pobudziła ogólny zapał, już wcześniej zogniskowany wokół Matki Bożej Częstochowskiej, ukoronowanej na „królową” Polski. Rozbiór Polski w 1772 roku był tragedią, którą pogorszyło jeszcze zniesienie jezuitów, prowadzących 66 kolegiów i 27 seminariów. Jednak nasilała się ożywiana przez kler troska, aby zachować wiarę katolicką i kulturę narodową. Pomimo że powstanie z roku 1791 nie zapobiegło całkowitemu rozbiorowi kraju, to jednak wiara pozostała zawsze żywa.

„Właściwie wszędzie Kościół daleki jest od słabości i chociaż, jak się zwykle podkreśla, zagraża mu panująca dekadencja, to jednak charakteryzuje go niezwykła żywotność, także w krajach, gdzie jest najbardziej zagrożony. Ogień Chrystusa na pewno w nim nie wygasł, lecz nieustannie płonął”<sup>538</sup>.

Podobnie jest we Francji w wigilię rewolucji. Po „czystce” wśród zakonników dokonanej przez komisję królewską nastąpiło wyraźne ożywienie powołań. Prowadzono także gorliwie misje ludowe, jeden z najbardziej skutecznych środków umacniania życia duchowego pośród ludu. Jednym ze słynnych misjonarzy był François-Georges Cormaux (+1794), który głosił misje, nie szczędząc sił: „Przepowiadanie to moje szaleństwo!” — mawiał. Z miłości do ubogich przyłączył się do rewolucji, ale zobaczywszy, że przybiera ona kie-

<sup>538</sup> Daniel-Rops, dz. cyt., 366.

runek antykatolicki, wyraził odważnie swój sprzeciw, co zaprowadziło go na gilotynę<sup>539</sup>.

Powstają także nowe instytuty zakonne; kwitnie literatura duchowa (w latach 1780-1790 wydrukowano 25 000 tysięcy egzemplarzy *Nasładowania Chrystusa*), a bractwa i pobożne stowarzyszenia podtrzymują wiarę wielkiej liczby chrześcijan<sup>540</sup>. Szczególną rolę posiadały tajne zgromadzenia, jak np. Aa<sup>541</sup>, które zakładano w ramach jezuickich świeckich zgromadzeń maryjnych. Formacja świeckich związana była z Amitiés Chrétiennes, o których już mówiliśmy; ważnym narzędziem przemian była także reforma seminariów i kleru. „Poprzez zgromadzenie Aa M. Emery w XVIII wieku odnowił seminarium św. Sulpicjusza, w którym panowało rozluźnienie dyscypliny. Wspólnota seminarium (...) staje się załączkiem, z którego mają wyjść ojcowie pełni wiary, mający wraz z księżmi od Najświętszego Serca utworzyć ponownie Towarzystwo Jezusowe we Francji na początku XIX wieku”<sup>542</sup>.

Może więc wydawać się mniej paradoksalne to, że obrady Zgromadzenia Narodowego we Francji rozpoczęły się 4 maja 1789 roku uroczystą Mszą św. w kościele Notre-Dame w Wersalu, podczas której celebrans zapewniał, że religia wystarczy, aby rozwiązać wszelkie problemy!<sup>543</sup>

Francuzi doradzali zreorganizowanie Kościoła, lecz nie mieli zamiaru obalać go. Prawie jednomyślnie „zeszyty skarg” (*cahiers de doléances*), które deputowani do Stanów Generalnych nieśli w imieniu swoich wyborców, żądały, aby katolicyzm pozostał religią Królestwa. Nową Francję, której oczekiwano, zreformowaną pod względem sprawiedliwości dotyczącej podziału dóbr, można było sobie wówczas z łatwością wyobrazić jako chrześcijańską. Kapłani stali po stronie ludu: z 208 proboszczów wybranych przez „drugi stan” (kler) 160 przyłączyło się do „trzeciego stanu” (ludu), decydując faktycznie o wybuchu rewolucji.

<sup>539</sup> L. Hamon, *Cormaux F. G.*, w: DS 2 (1953), 2327-29.

<sup>540</sup> A. Rayez, *France*, tamże 5 (1964), 955n.

<sup>541</sup> Por. M. Viller, *Aa*, tamże 1 (1937), 1.

<sup>542</sup> R. Rouquette, *Congregations secrets*, w: DS 2 (1953), 1505.

<sup>543</sup> Daniel-Rops, *Storia della Chiesa del Cristo*, t. VI, cz. I, Torino 1964, 7.



#### 4. Najwyższa próba wiary katolickiej

Wiemy, że punktem, w którym nastąpił rozłam między francuskimi katolikami, były postanowienia Konstytucji Cywilnej Kleru przegłosowanej 12 lipca 1790 roku, według której praktycznie całe prawodawstwo kościelne stało się zależne od władzy świeckiej. Papież Pius VI potępił tę ustawę dopiero w marcu 1791 roku, lecz w międzyczasie Zgromadzenie Narodowe już zażądało od całego kleru fatalnej przysięgi. Około połowa księży odmówiła, a potem sprawy potoczyły się bardzo szybko. Król, po nieudanej próbie ucieczki w czerwcu 1791, został praktycznie uwięziony. Na początku 1792 roku Pius VI ekskomunikował kapłanów, którzy złożyli przysięgę, a Francja wypowiedziała wojnę Austrii, winnej tego, że dawała schronienie uchodźcom przed rewolucyjnym reżimem. Lęk przed dalszym pogorszeniem się sytuacji (sprzymierzeni wrogowie zajmowali Francję) wzbudził ogólną psychozę i obawę przed zdradą, co sprawiło, że zaczęła się rozlewać fala przemocy, szczególnie względem kleru i katolików, którzy nie akceptowali „Kościoła” konstytucyjnego.

Na początku września 1792 roku podburzeni przez Marata wichrycyiele rozpoczęli masakrę, która przeszła do historii. Jej sceną była większość więzień, gdzie przebywali aresztowani, podejrzewani o zdradę księcia. Po przejściu przed stolikiem, przy którym siedział „sędzia” wysyłający *ipso facto* na śmierć, tysiąc czy też tysiąc pięćset osób zostało zabitych w najbardziej barbarzyński sposób. 17 października 1792 roku papież Pius XI ogłosił stu dziewięćdziesięciu jeden z nich błogosławionymi, stwierdzając, że w ich przypadku „wystarczająco potwierdzony jest fakt męczeństwa i jego motywy”.

Rewolucjoniści śpiewali na cześć zwycięstwa, lecz w rzeczywistości okropna plama krwi nieodwołalnie splamiła nowy reżim, który miał zanurzyć się w irracjonalnym i samobójczym terrorze. Niektórzy zdawali sobie z tego sprawę, lecz celowo podburzali ludzi z marginesu społecznego do popełniania czynów, po których nie mogli oni się już cofnąć. Inni przeczuwali, że prawdziwymi zwycięzcami byli męczennicy. Niejeden próbował ocalić życie przy pomocy kłamstwa i odwoływał swoją odmowę przysięgi. Jeden z „sędziów”

tak opowiadał później o tym dramacie: „Nie rozumiem, panowała wśród nich atmosfera szczęścia; szli na śmierć jak na wesele”<sup>544</sup>.

Jeżeli jest rzeczywiście prawdą, że masakry wrześniowe nie były machinacją przygotowaną wyraźnie i w oczywisty sposób przeciwko Kościołowi, lecz raczej przeciwko rzekomym zdrajcom, i że księża nie byli jedynymi obiektami tej krwawej represji, to pozostaje również prawdą, że wszyscy ci ludzie Kościoła zostali skazani właśnie z powodu swojej wierności papieżowi i wolnemu, świętemu Kościołowi<sup>545</sup>. Z czterech miejsc, gdzie miały miejsce masakry, pozostało dziś tylko jedno: eks-konwent karmelitów, gdzie skupia się modlitewne wspomnienie chrześcijan. Także procesy kanonizacyjne (rozpoczęte w 1901 roku) przyczyniły się do tego, że poznano postacie zabitych, pośród których znajdował się też arcybiskup Arles i biskupi Beauvais i Saintes.

Dekret o skazaniu na wygnanie wiernych kapłanów sprawił, że wielu było wygnańców i bohaterów podziemnego oporu. Monarchia została obalona 21 stycznia 1793 roku, a Ludwika XVI stracono na gilotynie. Bunt w Wandei i niepowodzenia wojenne doprowadziły do zepchnięcia na margines ostatnich umiarkowanych odłamów rewolucji. W ten sposób osiągnięto szczyt terroru. W lipcu 1794 roku został obalony Robespierre. Były to miesiące zbiorowego, zbrodniczego szaleństwa, którego okropności nikt nie byłby zdolny opowiedzieć. Ważne jest to, że męczeństwo nie było losem pojedynczych osób, lecz całego Kościoła, który w chwili skrajnego zagrożenia odnalazł żywotność swoich ewangelicznych korzeni. „Kapłani, zakonnicy, zakonnice i świeccy umierali tysiącami na szafocie, w więzieniach, na zatapianych barkach, na wygnaniu (...). Jeżeli nie zatrzymalibyśmy się przy tych bohaterach, nie moglibyśmy poznać oblicza religijnego Francji końca XVIII wieku ani ludzi, którzy w niej żyli (...). Ich przykład może rozbudzić wiarę (...). Stąd właśnie wypływa jedno ze źródeł ożywiających odrodzenie religijne początku XIX wieku”<sup>546</sup>.

<sup>544</sup> Tamże, 35.

<sup>545</sup> Por. A. Rayez, *France*, w: DS 5 (1964), 953nn.

<sup>546</sup> Tamże, 957.

## 5. Chwalebne wspomnienia męczenników

Nie wszyscy męczennicy zostali za takich uznani kanonicznie. Trzeba koniecznie wspomnieć o heroicznej postaci Elżbiety Francuskiej, siostry Ludwika XVI, ściętej na gilotynie 10 maja 1794 roku w wieku 30 lat. Żyła w swoim zamku jak zakonnica w wewnętrznej postawie duchowej całkowitego zawierzenia Opatrzności. W 1790 roku poświęciła się Niepokalanemu Sercu Maryi, przygotowując się do męczeństwa: „Mam nadzieję, że krew Chrystusa podtrzyma mnie na dobrej drodze”. Z jej listów promieniował pokój: „Kiedy Jezus został zdradzony i opuszczony, tylko Jego serce cierpiało wiele zniewag, na zewnątrz pozostał jednak spokojny, i my mamy Go naśladować”. Pisała o swoich katach: „Zeszli na złą drogę: pragnę ich nawrócenia, nie kary!”. Wspomnienie tej męczennicy miało znaczący wpływ na katolicką tradycję Francji<sup>547</sup>.

Bardzo słynna jest też grupa szesnastu karmelitanek z Compiègne, które zginęły 17 lipca 1794 roku, w wigilię upadku Robespiera, i zostały beatyfikowane w 1906 roku. Gertruda von Le Fort w swojej powieści *Die letzte am Schafott* (1931), a potem Bernanos w dramacie *Dialogi karmelitanek* (1949) wyśpiewali epopeję ich zwycięskiej słabości. Ich radosny, mistyczny heroizm potwierdzają dokumenty historyczne. W wigilię śmierci, w święto karmelu, jedna z szesnastu sióstr skomponowała pieśń radości i modlitwy na motywach *Marsylianki*. Aż do końca siostry śpiewały hymny liturgiczne, przechodząc kolejno koło przełożonej, aby odnowić śluby i prosić o pozwolenie pójścia do nieba, a potem pogodnie wchodziły na gilotynę. Przełożona Teresa Lidoine powtarzała: „Miłość zawsze zwycięży. Kiedy się kocha, wszystko jest możliwe”<sup>548</sup>.

26 czerwca 1794 roku w Arras zostały stracone cztery siostry ze zgromadzenia sióstr miłosierdzia św. Wincentego a Paulo, ogłoszone błogosławionymi w 1920 roku. Nie złożwszy przysięgi, kontynuowały one posługę wobec chorych aż do czasu, kiedy zaczęto je prześladować; aresztowane wraz z setkami innych podejrzanych, całymi

<sup>547</sup> E. Catta, *Elisabeth de France*, tamże 4 (1960), 580-83.

<sup>548</sup> C. Testore, *Compiègne, XVI Carmelitane di*, w: BS 3 (1964), 135.

miesiącami pełniły dla nich rolę aniołów pocieszenia. Kaci owinęły różańcami głowy ofiar, myśląc, że je w ten sposób znieważają<sup>549</sup>.

W Orleanie podczas prześladowań zostały stracone 332 osoby. W lipcu 1794 roku między skazanymi w tym mieście były dwadzieścia dwie zakonnice, beatyfikowane w 1925 roku. Należały do zgromadzenia urszulanek i sakramentek. W więzieniu kontynuowały swój zakonny styl życia, wspomagając innych więźniów i otaczając modlitwą męczeństwo poszczególnych sióstr. Dziękowały katom przed egzekucją, a jedna z nich nawet ucałowała gilotynę<sup>550</sup>.

Także w Laval byli bardzo liczni zabici, a do beatyfikacji (w 1955 roku) wybrano grupę 19 męczenników, którzy już przed śmiercią cieszyli się wielką sławą świętości, a których koniec przypieczętował ich prawdziwie heroiczne cnoty. Pośród nich było 14 kapłanów, skazanych 21 stycznia 1794 roku. Jeden z nich zwrócił się do tłumu i powiedział, że dotychczas uczył lud, jak dobrze żyć, a teraz pragnie uczyć, jak dobrze umierać<sup>551</sup>. Z pewnością można by jeszcze wymieniać wielu męczenników. W Angers w kwietniu 1794 roku zostało skazanych i ściętych podczas dziewięciu egzekucji od 650 do 2 000 „opornych”; spośród nich dziewięćdziesięciu dziewięciu (12 księży, 3 siostry, 4 mężczyzn świeckich i 80 kobiet) zostało beatyfikowanych 19 lutego 1984 roku przez Jana Pawła II.

Lista męczenników, o których posiadamy dokumentację, chociaż nie są oni kanonicznie uczczeni, jest bardzo długa i poruszająca. Często dokonywane potem badania na temat ich uprzedniego życia pozwoliły wykazać, jak wielki zapał panował w męskich i żeńskich zakonach (przynajmniej w niektórych wspólnotach) oraz wśród prostego chrześcijańskiego ludu. Lecz być może jeszcze bardziej poruszające są losy niektórych księży „zaprzysiężonych”, którzy w wielu wypadkach, postawieni przed ostatnią wymaganą od nich apostazją (która zawierała także obowiązek małżeństwa), nawracali się i odważnie ginęli na gilotynie. Z 484 księży i zakonników sądzonych przez trybunał rewolucyjny w Paryżu przynajmniej 319 złożyło przysięgę. Pośród nich szczególne miejsce zajmuje postać

<sup>549</sup> L. Chierotti, *Arras, Martiri di*, tamże 2 (1962), 468n.

<sup>550</sup> R. Darricau, *Orange, XXXII Martiri di*, tamże 9 (1967), 1219-1222; por. także Daniel-Rops, dz. cyt., 64.

<sup>551</sup> R. Darricau, *Laval, Martiri di*, w: BS 7 (1966), 1130-33.

Adriana Lamourette'a, który złożył przysięgę i został mianowany biskupem konstytucyjnym Rhône-et-Loire. Lamourette, romantyczny „apostoł pokoju”, zwolennik Rousseau, w 1788 roku napisał *Słodycz religii i moc Ewangelii, aby uczynić nas szczęśliwymi*, książkę, która pozbawiała Ewangelię wszelkich śladów nadprzyrodzoności. Został on w 1793 roku aresztowany i nawrócił się pod wpływem o. Emery, podpisał odwołanie i powtórzył je w chwili egzekucji 11 stycznia 1794 roku, oświadczając, że traktuje swoją śmierć jako sprawiedliwą karę Opatrzności<sup>552</sup>.

## 6. Koniec prześladowań — jutrzienka zmartwychwstania

Kiedy wydaje się, że wszystko się wali, to często pojawia się znak nadziei. Może było nim to, że Jacques-Andre Emery, urodzony w 1732 roku, jako pierwszy wikariusz generalny przebywającego na wygnaniu arcybiskupa Paryża mógł pozostać w stolicy podczas rewolucji i nie ugiął się przed nią pomimo dwukrotnego uwięzienia. Wykształcony i pobożny kapłan sulpicjański, pisał dzieła dotyczące odnowy kleru i próbował stosować argumenty apologetyczne, wykazując religijność Leibniza, F. Bacona, Newtona. Opublikował nawet fragmenty dzieł św. Teresy, aby zachęcić do akceptowania mistycyzmu (w złagodzonej formie), który traktowano wówczas z wielką niechęcią. Wspierał on apostołat rozproszonych współbraci i kilku z nich skierował do Kanady i Stanów Zjednoczonych, tak że i te kraje zawdzięczają mu obecność godnych i zdolnych kapłanów. Przyczynił się także w istotny sposób do odnowy Kościoła<sup>553</sup>.

Już wtedy zostały rzucone ziarna mające wzrosnąć w przyszłości. W 1790 roku o. Cloriviere oraz Adelajda Champion de Cice założyli Stowarzyszenie Maryi (potem Stowarzyszenie Serca Maryi), aby zachować życie zakonne, nie przyjmując jednak żadnych zewnętrznych znaków—ani habitu, ani życia wspólnego — które odróżniałyby zakonnice od osób świeckich. Jedną z pierwszych tych zakonnice

<sup>552</sup> A. Dodin, *Lamourette A.*, w: DS 9 (1976), 170n.

<sup>553</sup> I. Noye, *Emety J. A.*, tamże 4 (1960), 609n.

została ścięta w 1794 roku. Kiedy jednak zakończył się czas terroru, grupa ta zaliczała się do osób, które najbardziej ożywiały życie zakonne<sup>554</sup>. Także opat Piotr Maria Józef Coudrin<sup>555</sup> zaraz po święceniach w 1792 roku w ukryciu pełnił posługę kapłańską i cudem zdołał uniknąć wszelkich zasadzek. Następnie w 1793 roku przystąpił do dzieła założenia Kongregacji Najświętszego Serca Jezusa i Maryi (Picpus), którego żeński odłam przy współpracy Henriety Aymer de la Chevalerie<sup>556</sup> rozpoczął swoją działalność zaraz po zakończeniu czasu terroru.

Ubogie młode dziewczęta wśród prześladowań stawały się bohaterkami. Św. Joanna Antida Thouret przez pięć lat przebywała wśród szarytek, a kiedy została przemocą wydalona ze swojej wspólnoty, wraca do Besançon, a potem do Sancey, swojej rodzinnej miejscowości, gdzie wiosną 1794 roku pomaga chorym na tyfus, wspomaga ukrywających się księży, pełni w wiosce funkcje proboszcza i wikariusza, ucząc katechizmu i prowadząc modlitwy. Zmuszona przekraść się do Szwajcarii, aby tam znaleźć wspólnotę zakonną, do której mogłaby dołączyć, w 1799 roku powraca do Francji, aby dać początek nowemu zgromadzeniu sióstr<sup>557</sup>.

W międzyczasie pod koniec roku 1795 rozpoczęła się epoka Dyrektoriatu, która nie była już tak straszliwa, chociaż i wówczas zdarzały się zrywy antyreligijnej furii. Ponownie sprawowano kult, lecz trwały nadal aresztowania i egzekucje, jak np. ścięcie błogosławionego Piotra Renato Rogue, kapłana ze zgromadzenia misjonarzy św. Wincentego, aresztowanego w Vannes, gdy niósł wiatyk, i straconego na gilotynie 3 marca 1796 roku<sup>558</sup>. Były to jednak już ostatnie wstrząsy. Kościół kapłanów zaprzysiężonych został przez wszystkich opuszczony, wierni kapłani wracali z wygnania, otwierano ponownie kaplice.

Na tym etapie możemy zakończyć naszą krótką historię duchowości. Rok 1796 to czas, kiedy generał Bonaparte został posłany do Włoch wraz z oddziałem, który miał za zadanie osłaniać główną ar-

<sup>554</sup> M. L. Ramieri, *Figlie del Cuore di Maria*, w: DIP 3 (1976), 1570-73.

<sup>555</sup> J. Gonzalez, A. Cools, *Coudrin, Pierre-Marie-Joseph*, tamże 3 (1976), 253-55.

<sup>556</sup> G. Pettinati, *Aymer de la Chevalerie, Henriette*, tamże 1 (1974), 1011-1012.

<sup>557</sup> M. C. Rogatil, *Giuarma Antida Thouret*, tamże 4 (1977), 1195-98.

<sup>558</sup> L. Chierotti, *Rogue P. R.*, w: BS 11 (1968), 297.

mię, walczącą nad Renem. Jednak jego zwycięstwa zaczęły zmieniać oblicze historii. Dla świata i Kościoła rozpoczęła się nowa epoka, tak opisana w kilku słowach przez „generała rewolucji” pod koniec 1796 roku: „Nie powiodła nam się nasza rewolucja w dziedzinie religii. We Francji powrócono do katolicyzmu rzymskiego, i może doszliśmy do punktu, w którym jedynie papież może nam zagwarantować poparcie rewolucji przez księży, a więc przez wioski, w których znowu zdołali oni objąć władzę!”<sup>559</sup>.

Wiek XVIII kończy się w ciszy, ale pośród zwiastunów zmartwychwstania. Wydaje się, że powtarza się historia męki Jezusa. „Potęga” papieżstwa została zniszczona, a łagodny Chrystus na ziemi, wówczas Pius VI, umiera w więzieniu 29 sierpnia 1799 roku. Jednak strażnicy, którzy strzegli jego grobu, nie będą mogli spać zbyt spokojnie. Właśnie ta męka Kościoła i jego głowy sprawiły, że poza całą nędzą widoczne stało się coś ponad ludzkiego... Wyraźnym tego znakiem było odnowienie praktyk religijnych pośród ludzi prostych, stanowiące dowód na to, że najwierniejsi zwolennicy papieża stawiający opór rewolucji odnieśli zwycięstwo. Duch Jezusa żył. Także ciało Chrystusa, Kościół, miało wkrótce ukazać dowody swojej żywotności. Lecz także w mrocznych zmaganiach XVIII wieku można odnaleźć jego tajemnicę: nie istnieje znak ukazujący w sposób bardziej dobitny autentyczną historię chrześcijańskiej duchowości niż obecność świętości i męczeństwa.

<sup>559</sup> Daniel-Rops, dz. cyt., 77.

# **CZĘŚĆ V**

**Fulvio Ferrario**

**Paolo Ricca**

**DUCHOWOŚĆ  
PROTESTANCKA**



## Skróty:

- OC *Opera Calvini* („Corpus Reformatorum”),  
Schwetschke-Bruhn, Brunschwig 1863nn.
- WA *Luthers Werke* („Weimarer Ausgabe”), Böhlaus, Weimar  
1883nn.
- WAB *Luthers Werke. Briefvechsel* („Weimarer Ausgabe”), Böhlaus,  
Weimar 1880nn.
- S *Zwingli's Werke*, Schuler-Schultess, Zürich 1828nn.
- Z *Zwingli's Werke* („Corpus Reformatorum”),  
Berlin / München 1905nn.

# ROZDZIAŁ 1

## XVI wiek

### 1. Duchowość Marcina Lutra

#### A) Duchowość chrystocentryczna

Dzieło Lutra można streścić jako tytaniczny wysiłek, aby wprowadzić Chrystusa do centrum życia wiary, a więc teologii. Był to wysiłek, który przenikał całą egzystencję Reformatora i o którym mówi już w liście z 8 kwietnia 1516 roku (zanim jeszcze wynikł konflikt dotyczący odpustów) do swojego współbrata G. Spenleina: „Ucz się, mój drogi bracie, Chrystusa, i to ukrzyżowanego, ucz się Jemu śpiewać, i nie pokładając ufności w sobie samym, mówić Mu: «Ty, Panie Jezu, jesteś moją sprawiedliwością, zaś ja jestem Twoim grzechem; Ty przyjąłeś to, co jest moje, a mnie dałeś to, co jest Twoje; przyjąłeś to, czym nie byłeś, a mnie dałeś to, czym nie byłem». Bądź uważny, abyś któregoś dnia nie zapragnął być aż tak czystym, że nie będziesz już dostrzegać siebie jako grzesznika, którym przecież jesteś. Bowiem Chrystus mieszka tylko u grzeszników. Dlatego właśnie zszedł z nieba, gdzie zamieszkuje ze sprawiedliwymi, aby zamieszkać także z grzesznikami. Rozważaj tę Jego miłość, a ujrzysz Jego słodkie pocieszenie. Jeżeli byłoby właściwym osiągnięcie spokojnego sumienia poprzez naszą pracę i trud, to dlaczego On musiał-

by umierać? Tylko w Nim znajdziesz pokój poprzez pełne ufności zwątpienie (*fiducialem desperationem*) w siebie samego i w twoje dzieła; od Niego samego nauczysz się, że podobnie jak obciążył się tobą i swoimi uczynił twoje grzechy, tak też przyjmie twoją sprawiedliwość za swoją”<sup>1</sup>.

Znajdujemy w tym tekście elementy charakterystyczne dla Luterskiego ducha, dotyczące relacji wierzącego do Chrystusa. 1) Chrystus Lutra jest bliski, można i należy się do Niego uciekać w chwili trudności spowodowanych grzechem. 2) Jest to Chrystus ukrzyżowany: jest On tym, który na krzyżu zapłacił za wszystkich, a wiara żywi się tym „słodkim pocieszeniem”, które wypływa z tej nowiny; pełne udręki pytanie młodego Lutra „Jak dotrzeć do miłosiernego Boga?” w Jezusie znajduje odpowiedź wyczerpującą i definitywną. 3) Do tego Jezusa, który zszedł z nieba, „aby mieszkać z grzesznikami” i za nich umarł, musi przylgnąć wiara: ten krok opisany jest w kategoriach przypominających mistykę. W rzeczywistości jednak podejście Lutra jest inne: nie wzywa on szewca z Wittenbergi czy też matki rodziny, aby weszli na niedostępne ścieżki duchowości elit poszukujących niewyraźalnych przeżyć, lecz do zaakceptowania tego, co w Jezusie zostaje nam z góry i w pełni ofiarowane<sup>2</sup>. Można tu mówić o pewnego rodzaju duchowości biernej: ponieważ Bóg uczynił już wszystko w Chrystusie, człowiekowi nie pozostaje nic do zrobienia, nawet w życiu wewnętrznym. 4) Relacja z Chrystusem przechodzi przez *desperatio fiducialis*, tylko ten, kto nauczył się nie pokładać żadnej nadziei we własnych możliwościach, może zrozumieć dar Boga ofiarowany w Chrystusie.

Koncepcja Lutra koncentruje się więc na wielkiej afirmacji, w świetle której można prawidłowo zrozumieć wszystkie inne jej elementy. Ponieważ Chrystus jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem, jedynym, który jest w stanie obdarować przebaczeniem i pokojem, nie ma już miejsca dla innych pośredników. Dlatego — zdaniem Lutra — kult Maryi i świętych jest poważnym błędem, który polega na traktowaniu Jezusa jako dalekiego i niedostępnego Pana, do którego można zwracać się wyłącznie przez

<sup>1</sup> WAB I, 35, 24-36.

<sup>2</sup> Na temat stosunku Lutra do mistyki por.: W von Löwenich, *Theologia crucis*, Bologna 1975, 189-217.

ich wstawiennictwo. Natomiast kult należy się tylko Bogu; Maryja i święci stoją po tej samej stronie ołtarza co wierni: są oni wiernymi, członkami jedyne Kościoła, który oddaje cześć jednemu Panu<sup>3</sup>. Była to więc walka o Chrystusa, a nie przeciw Maryi i świętym.

Podkreślaną przez Lutera wrażliwość na Chrystusa Zbawiciela wyraża plastycznie słynne zdanie Melanchtona: *Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere*; poznanie zbawienia, które jest darem, nabywa się podczas przepowiadania Chrystusa Biblii.

## B) Duchowość biblijna

„Wiara rodzi się ze słuchania” (Rz 10,17), ściślej ze słuchania słowa Bożego, które Luter przeciwstawia wszelkiego rodzaju wizjom. W latach młodości, komentując psalm 119,105 pisał:

„Dlaczego psalmista nie mówi o lampie moich oczu, świetle, które pozwoli mi widzieć? (...) Trzeba, aby oczy zostały przewiązane szacunkiem dla Chrystusa, aby prowadziło tylko Słowo; to, co jest «dostrzegane» przez słuch, nie może być widziane oczyma; wierzymy w rzeczy niewidzialne, ale nie niesłyszalne (...). Słuchając, możesz kroczyć z wielką pewnością, ponieważ Słowo będzie lampą dla twoich stóp i światłem twego życia”<sup>4</sup>.

Trzeba więc, aby wszyscy byli w stanie słuchać i rozumieć przesłanie Pisma św. Również w tym przypadku Luter nie zwalcza niczego, lecz buduje. Nie chodzi mu o zlikwidowanie sakramentów, lecz o odzyskanie znaczenia Biblii i słownego przesłania. Stąd wypływał ogromny wysiłek tłumaczenia Biblii na język niemiecki, aby dostarczyć także osobom mniej wykształconym możliwość dokładnego uświadomienia sobie objawienia Boga w Jezusie. Objawienie przenika poprzez literę Pisma św., nie identyfikując się jednak z nią, lecz z Chrystusem: „Za każdym razem, kiedy trzymam w ręce tekst, który jest dla mnie jak orzech w zbyt twardej skorupce, rzucam go zaraz na skałę [tj. Chrystusa] i znajduję tam najśodszy orzeszek”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> W tym, co dotyczy postaci Maryi, zob.: *Magnificat tradotto in tedesco e commentato*, w: M. Lutero, *Scritti religiosi*, opr. V. Vinay, Torino 1967, 431-512.

<sup>4</sup> WA 4, 356, 10nn, cyt. w: G. Gandolfo, wstęp do: M. Lutero, *Prediche sulla chiesa e lo Spirito santo*, Torino 1984, 8.

WA 2,12, 32-35, cyt. w: G. Ebeling, *Latero, un volto nuovo*, Roma / Brescia 1970, 95.

Także wspólnota wierzących rodzi się z Ewangelii, ze świadectwa Pisma św.: „Ewangelia bardziej niż Ostatnia Wieczerza i chrzest jest jedynym pewnym i najszlachetniejszym znakiem rozpoznawczym Kościoła, ponieważ tylko poprzez Ewangelię zostaje on poczęty, uformowany, karmiony, zrodzony, jest kształtowany, ubierany, przystrojony, umacniany, uzbrojony, zachowany. Krótko mówiąc, całe życie i istota Kościoła mieści się w słowie Bożym”<sup>6</sup>.

To podkreślanie znaczenia słowa Bożego wymagało zmiany posługi przepowiadania. Przedsięwzięcie to nie było łatwe: generalnie większość pastorów rekrutowała się spośród byłych kapłanów, którzy byli w stanie czytać formularz Mszy św, ale nie posiadali kultury wymaganej przez nową sytuację. Luter stawiał czoła temu problemowi, przygotowując serię wytycznych dotyczących przepowiadania na temat różnych perykop roku liturgicznego do użytku pastorów: *Kirchenpostille*. Równocześnie uniwersytet w Wittenberdze zajmował się przygotowaniem nowych kaznodziejów.

Skutkiem akcentu kładzionego na Pismo św. i głoszenie kazań było to, iż świat protestancki zwracał zawsze szczególną uwagę na akademickie przygotowanie pastorów. Pozbawiony wszelkich funkcji kapłańskich, pastor jest teologiem wspólnoty i musi osiągnąć szczególne kompetencje wymagane przez takie zadanie, a przede wszystkim powinien poznać egzegezę. Pastor musi wyjaśniać Biblię. Jednak nie jego teologiczna wiedza, lecz sam Bóg czyni cuda, kiedy kaznodzieja przemawia z ambony, łącząc głoszone treści z przesłaniem Pisma św. Jego słowo i Biblia są tylko narzędziami, które pozwalają przemawiać samemu Bogu. Pomimo wszystkich ograniczeń i sprzeczności, które zawsze towarzyszą wielkim historycznym przewrotom, protestantyzm zdołał poprzez to wielkie przewartościowanie przepowiadania, opartego na Piśmie Świętym, stworzyć nową wrażliwość wiary. Rodzina luterańska udawała się do miejsca kultu (nie tylko w niedzielę: były także nabożeństwa w ciągu tygodnia) z ufnością, że usłyszy słowo Boże przeznaczone na daną sytuację; słowo zawsze nowe w swojej wiecznej identyczności i zdolne dotrzymać tego, co obiecuje.

<sup>6</sup> WA 3, 416, 21-22, cyt. w: P. Ricca, *Lutero secondo Lutero: la Riforma*: w: pr. zbior., *Lutero nel suo e nel nostro tempo*, Torino 1983, 115-150.

Wraz z odnową przepowiadania świat luterancki wprowadził także odnowę katechezy. Powróciwszy z wizyty duszpasterskiej w kilku wspólnotach Saksonii, Luter pisał: „Pożałowania godna, nędzna sytuacja, którą poznałem podczas spełniania obowiązków wizytatora, zmusiła mnie do napisania tego katechizmu (lub nauki chrześcijańskiej) w formie prostej i krótkiej. Dobry Boże, jak wiele widziałem nędzy! Człowiek z ludu, szczególnie na wsiach, nic nie wie o nauczaniu chrześcijańskim, a pastory są często niezaradni i prawie niezdolni do nauczania. Chociaż wszyscy zwykli nazywać się chrześcijanami, przyjmować chrzest i uczestniczyć w świętych sakramentach, nie znają «Ojciec nasz» ani Credo, ani Dekalogu”<sup>7</sup>.

Trzeba więc było ich uczyć. W 1529 roku, w rok po swojej wizytacji w saksońskich kościołach, Luter opublikował najpierw *Catechismus maior* (*Katechizm większy*) dla nauczycieli, a potem *Enchiridion* dla „mniej wykształconych” pastorów i kaznodziejów. Dekalog, Credo, «Ojciec nasz» i sakramenty tworzą główną treść tych podstaw nauczania.

Nie można zakończyć pobieżnej analizy duchowości narodzonej z lektury i słuchania Pisma, nie wspominając o konsekwencji — pośredniej, ale mającej wielkie znaczenie: prowadziła ona do znacznego postępu w nauczaniu prostego ludu pisania i czytania. Przepowiadanie protestanckie wymaga od słuchaczy świadomej wiary, a świadomość domaga się pewnej kultury, równocześnie ją tworząc; dlatego też następowały przemiany, których dobroczynne skutki odcisnęły ślad na społeczeństwach krajów protestanckich.

### C) Duchowość oparta na modlitwie i sakramentach

Luter przyznaje najwyższą wartość modlitwie wspólnotowej: nie jest ona przypadkową oprawą przepowiadania, które po niej następuje, lecz znajduje się w samym centrum celebracji: „Po posłudze przepowiadania, modlitwa stanowi najwyższą posługę w chrześcijaństwie”<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> M. Lutero, *Scritti religiosi*, 675.

<sup>8</sup> WA 31/1, 395,14n.

Modlitwa wspólnotowa ma charakter uprzywilejowany: „Można i należy modlić się wszędzie, w każdym miejscu i o każdej godzinie; lecz w żadnym przypadku modlitwa nie jest tak potężna i mocna, jak wtedy gdy cała wspólnota modli się zgodnie”<sup>9</sup>.

Oczywiście, także modlitwa musi zostać odpowiednio „oczyszczona” w świetle słowa Bożego. Także tutaj Luter rozwija z wielką wytrwałością swoją działalność pedagogiczną uczenia wszystkich kierowania do Boga autentycznej modlitwy, nie tylko podczas nabożeństw, ale także prywatnie. W 1522 roku przygotowuje pierwsze z licznych wydań *Betbüchlein*, modlitewnika, który miał zastąpić wszelkie pobożne dzieła oparte na praktyce odpustów, modlitw kierowanych do świętych i innych podobnych praktykach. Odrzuca formuły modlitewne, a samą modlitwę łączy z katechizmem, psalmami i tekstami biblijnymi, które wyznaczają drogę i stanowią inspirację modlitwy<sup>10</sup>. W 1535 roku tworzy ciekawą broszurkę *Prosty sposób modlitwy dla dobrego przyjaciela*<sup>11</sup>, poświęcając ją swojemu fryzjerowi Piotrowi Beskendorfowi. Także tutaj „Ojczy nasz”, Credo i dziesięć przykazań są podstawą. Pośród charakterystycznych cech autentycznej modlitwy, które Luter podkreśla z dużą mocą, znajdują się dyscyplina i ufność. Nie można sobie pozwolić na uzależnianie modlitwy od dyspozycji psychicznych: „Przede wszystkim, kiedy zauważam, że stałem się oschły i nie ma we mnie radości na modlitwie z powodu obowiązków czy niepożądanych myśli (istotnie, ciało i diabeł zawsze przeszkadzają i przeciwstawiają się modlitwie), biorę mój mały psalterz, biegnę do pokoju lub, jeżeli dzień i czas jest właściwy, do kościoła, pośród ludzi, i zaczynam powtarzać sobie samemu głośno dziesięć przykazań, Credo, a jeżeli mam jeszcze czas, niektóre słowa Chrystusa czy Pawła lub niektóre psalmy, tak jak to robią dzieci”<sup>12</sup>.

Nieco później podkreśla: „Staraj się usilnie wymawiać zawsze z mocą «Amen» i nie wątpić, że Bóg z pewnością cię wysłucha, obdarzy łaskami i odpowie «tak» na twoją modlitwę. Poza tym pomyśl, że czy to na klęczkach, czy stojąc, nie jesteś tam sam, lecz że

<sup>9</sup> WA 49, 593, 24-26.

<sup>10</sup> WA 10/II, 375-501.

<sup>11</sup> WA 38, 358-375.

<sup>12</sup> WA 38, 358, 5-359, 3.

wszyscy pobożni chrześcijanie są przy tobie, a ty jesteś z nimi w jednogłośnie wspólniej modlitwie, której Bóg nie może odrzucić. I nie kończ swojej modlitwy, nie powiedziawszy czy nie pomyślawszy: «Dobrze, ta modlitwa została wysłuchana przez Boga, to jest pewne i prawdziwe», a to właśnie znaczy «Amen»<sup>13</sup>.

Także i sakramenty nie wydają się u Lutera niedowartościowane z powodu akcentu kładzionego na przepowiadanie. Ich moc i ich centralne miejsce wypływają ze słowa Bożego: na jego mocy znaki mają zdolność sprowadzania łaski. „Chrzest nie jest tylko wodą, lecz wodą wraz z nakazem Boga, złączony jest on ze słowem Bożym”<sup>14</sup>. Oczywiście, to nie woda przynosi zbawienie, lecz słowo, które jej towarzyszy, i wiara, która pokłada ufność „w słowie Bożym odnoszącym się do wody”<sup>15</sup>.

Analogicznie „sakrament ołtarza” jest „prawdziwym ciałem i krwią naszego Pana Jezusa Chrystusa, danym do spożywania i picia nam, chrześcijanom, pod postaciami chleba i wina według ustanowienia samego Chrystusa”<sup>16</sup>. Luter uważa, że powinien utrzymać za wszelką cenę doktrynę o rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Pańskiej w Eucharystii, i to prowadzi go do nieodwołalnego zerwania z Zwinglim<sup>17</sup>. Wiąże się to z najwyższą rolą słowa Bożego: tylko ono, a nie nasze racjonalizacje, powinno decydować o naszym pojmowaniu sakramentów.

#### D) Duchowość świeckich

Protagonistą życia wiarą w protestanckim chrześcijaństwie jest, dzięki ideom Lutera, człowiek świecki; nowatorstwo założeń Lutera zostało słusznie zauważone przez Marksa: „Złamał on wiarę w autorytety, odnawiając autorytet wiary Przemienił księży w ludzi świeckich, przemieniając równocześnie ludzi świeckich w księży.

<sup>13</sup> WA 38, 362, 30-36.

<sup>14</sup> M. Lutero, *Scritti religiosi*, 687.

<sup>15</sup> Tamże, 688.

<sup>16</sup> Tamże, 691.

<sup>17</sup> Na ten temat zob.: P. Ricca, *Lutero e Zwingli: la Cena*, w: pr. zbior., *Lutero nel suo e nel nostro tempo*, 227-245.

<sup>18</sup> K. Marks, F. Engels, *Opere scelte*, Roma 1966, 65.



Uwolnić człowieka od zewnętrznej religijności, czyniąc z religijności sprawę wnętrza człowieka<sup>18</sup>.

Ta „przemiana ludzi świeckich w księży poprzez przemianę księży w ludzi świeckich” jest wyrazem powszechnego kapłaństwa wiernych. Chrześcijanin nie jest kapłanem na mocy święceń udzielonych przez biskupa, lecz na mocy chrztu: „Chrystus jest kapłanem, więc i chrześcijanie są kapłanami (...). Jeżeli jesteśmy Jego braćmi, to dzieje się tak na mocy nowego narodzenia. Z tego powodu jesteśmy także kapłanami jak On sam, dziećmi Boga jak On, królami jak On<sup>19</sup>.

Pisząc do braci z Czech, Luter utrzymuje, że wszystkie funkcje charakterystyczne dla kapłaństwa mogą godnie spełniać bracia świeccy, właśnie dlatego że chrzest przyznaje godność kapłańską każdemu chrześcijaninowi. Posługa Słowa, posługa chrzcielna, przewodniczenie Wieczery Pańskiej, ogłaszanie przebaczenia grzechów, ofiara duchowa (por. Rz 12,1), wstawiennictwo modlitwy, prawo do oceniania nauczania teologicznego zostają wyjęte spod monopolu kleru i przywrócone wspólnocie wierzących<sup>20</sup>. Wszystko to nie eliminuje, jak zauważymy, pojęcia posługi kapłańskiej, ale umieszcza ją w radykalnie nowym kontekście.

W tym nowym kontekście umieszczona zostaje także nowa „duchowość rodziny” wprowadzona przez reformację. Katechizm jest narzędziem, poprzez które ojciec rodziny (prawdziwy pastor we własnym domu) wypełnia osobiście posługę wychowania do wiary: rodzina jest więc podstawowym ośrodkiem wspólnoty Kościoła.

Równocześnie ośrodek życia chrześcijańskiego zostaje przeniesiony z klasztoru na plac, rynek, do warsztatu rzemieślniczego, tam gdzie każdy żyje w swojej codzienności — jedynym „kulcie duchowym” (Rz 12,1nn), który stanowi o powołaniu chrześcijanina. Bóg Lutra nie zadowala się królowaniem w kościołach, lecz rozciąga swoje panowanie na miejsca, gdzie mężczyźni i kobiety, pracując, spędzają swoje życie. Chrześcijanin uformowany przez luterańskie przepowiadanie jest głęboko zanurzony w świat i w historię poprzez dary, którymi Pan go obdarzył, i stara się żyć tym zanurzeniem nie jako sekularyzacją, lecz jako świadectwem dawanym Bogu. Nie po-

<sup>19</sup> WA 12,179,15-19.

<sup>20</sup> WA 12,180-188.

ciąga to za sobą automatycznie optymistycznego wartościowania „świata”, który, tak jak i człowiek, jest polem walki na śmierć i życie. W nim przeciwstawiają się sobie Bóg i szatan. „Znaki czasów”, które, jak twierdzi Luter, można rozróżnić pośród współczesnych mu wydarzeń historycznych, wydają się zapowiadać apokaliptyczny kryzys, dramatyczny finał owej walki. Jednak właśnie dlatego chrześcijanin nie może zdezerterować, musi stanąć na swoim miejscu walki w centrum miasta, pośród ludzi.

To niesie też za sobą postawę pozbawioną negatywnych uprzedzeń wobec instytucji politycznych i społecznych. Wypływa ona z jasnego rozróżnienia między dwoma królestwami: duchowym, w którym rządzi Bóg poprzez przepowiedane Słowo, i królestwem ziemskim, które Bóg chroni przed chaosem za pośrednictwem władz świeckich. O tym rozróżnieniu trzeba nieustannie przypominać: „Przeklęty demon nie przestaje mieszać dwóch królestw połączonych jedno z drugim. Panowie tego świata chcą zawsze uczyć Chrystusa w imieniu diabła i pouczać Go na temat sposobu, w jaki powinien On kierować światem i sprawować duchowe rządy. [I odwrotnie]: fałszywi prorocy i zbuntowani ludzie Kościoła chcą zawsze instruować i pouczać, lecz nie w imieniu Boga, jak należy sprawować rządy nad światem”<sup>21</sup>.

Należy pokreślić duży potencjał wolności zawarty w tej idei, która odrzuca u korzeni zarówno wszelki „klerykalny integralizm”, jak i cesaropapizm, przywracając sferze polityki właściwy jej wymiar świecki, nie przecząc jednak, że Bóg jest Panem historii.

Luter usilnie przeciwstawia się zarówno próbom teologicznego uzasadniania powstania zbrojnego czynionym przez Münzera i innych powstańców<sup>22</sup>, jak i wyobcowaniu chrześcijanina ze świata charakteryzującemu kaznodziejstwo anabaptystów. Redukowanie luteranizmu do legitymizmu politycznego pod przykrywką teolo-

<sup>21</sup> WA 51, 239, 24-30, cyt. w: G. Ebeling, dz. cyt., 163.

<sup>22</sup> Luter, zwracając się do powstańców, powiedział: „Wasza sprawa jest jak najbardziej dobra i słuszna; lecz ponieważ chcecie jej sami bronić i nie chcecie znosić ani gwałtu, ani niesprawiedliwości, jesteście wolni, aby uczynić to, w czym Bóg wam nie przeszkadza. Jednak imię chrześcijan, powtarzam, imię chrześcijan pozostawcie i nie czyńcie z niego płaszczka Noego [por. Rdz 9,23 — przyp. wyd.] dla waszego działania, które nie jest ani pełne cierpliwości, ani pokojowe, ani chrześcijańskie”. Cyt. w: P. Ricca, *Lutero e Münzer: la politica*, w: pr. zbiór., *Lutero nel suo e nel nostro tempo*, 201-225, tu 220nn.

giczną jest tendencyjną przesadą. Tym niemniej jest prawdą, że przepowiadanie Luterskie wzywa swoich słuchaczy do przyjęcia postawy zdecydowanej lojalnej wobec państwa i jego instytucji. Jeżeli z jednej strony mentalność ta znajduje się u podstaw szczerego pozytywnego stosunku do państwa w krajach protestanckich, to ponosi ona również odpowiedzialność za daleko idące kompromisy i za prawdziwe tragedie, a największą z nich — za czasów Lutera — była właśnie chłopska wojna Münzera<sup>23</sup>. Niełatwo jest luteranizmowi krytycznie spojrzeć na tę bezwzględną lojalność. Zdecydowany przełom nastąpił tu dopiero po katastrofie nazizmu, kiedy to konieczność „rozeznawania duchów” stała się szczególnie oczywista.

### E) Duchowość kościelna

Luterański chrześcijanin jako dorosły wierzący przynależał do wspólnoty. Polemika z rzymskim centralizmem i papieską autokracją nie jest rozumiana jako zaprzeczenie eklezjalnego wymiaru życia wiary, lecz jako domaganie się obowiązków i odpowiednich praw należących się wspólnocie lokalnej. Tak zwany „indywidualizm protestancki” jest perspektywą obcą reformacji XVI wieku. Narodził się on raczej z protestantyzmu zsekularyzowanego, który zagubił własną tożsamość. Na wspólnotę lokalną spada obowiązek „osądzania każdego nauczania i powoływania, mianowania oraz odwoływania nauczycieli”<sup>24</sup>; to nie spotykane dotąd słowa, które zmieniają relację między wspólnotą a posługą duszpasterską. Pastor posiada władzę nad wspólnotą tylko wtedy, kiedy przepowiada słowo Boże: autorytet Słowa nad Kościołem ustanawia prymat tego ostatniego wobec posługi, a nie odwrotnie.

Wspólnota jest środowiskiem, w którym ma miejsce „troska o dusze”, czyli taka szczególna forma przepowiadania ewangelicznego, która zwraca się do poszczególnych chrześcijan. W duchowości luterańskiej spowiedź stanowi szczególny aspekt tego zadania wspól-

<sup>23</sup> Poglądy Lutera na ten temat w dziele: M. Luter, *Scritti politici*, opr. G. Panziera Saija, Torino 1968, 443-528. Por. także paragraf poświęcony Münzerowi. W celu szerszego przedstawienia problemu polityki w dziełach reformatorów por. V. Subilia, *Il rapporto tra chiesa e stato in un' prospettiva protestante*, w: pr. zbior., *Chiese nella società*, Casale Monferrato 1980, 111-149.

<sup>24</sup> *Scritti religiosi*, 639-651.

noty. Kiedy podczas rozruchów w Wittenberdze w latach 1520-21 próbowano znieść spowiedź uszną, Luter odpowiedział: „Jeżeli nie chcę się spowiadać, to dlatego, że papież nakazuje mi to uczynić. (...) Jednak nie chcę, aby ktokolwiek zabrał mi spowiedź odbywaną w tajemnicy, której nie oddałbym za całe złoto świata, wiedząc, jak wielkie pocieszenie i siłę mi daje”<sup>25</sup>.

Dla Lutra w jego wieku dojrzałym spowiedź nie jest jednak sakramentem, lecz przepowiadaniem Bożego przebaczenia pośród braci, które, jak każde przepowiadanie, staje się skuteczne poprzez wiarę: „Spowiedź zawiera dwie części. Pierwsza, kiedy wyznajemy grzechy; druga, gdy otrzymujemy rozgrzeszenie lub przebaczenie od spowiednika jak od samego Boga i nie wątpimy w nie, lecz wierzymy mocno, że w ten sposób grzechy zostają odpuszczone przed Bogiem w niebie”<sup>26</sup>.

Luter kładł duży nacisk na wyrażanie wiary poprzez wspólnotową liturgię. Świadomość konieczności wprowadzenia liturgii w języku niemieckim rozwinęła się u niego bardzo szybko, lecz reformę kultu przeprowadzano z wielką roztropnością<sup>27</sup>. Pragnął on opracować tłumaczenie, które pozwoliłoby na podtrzymanie tego, co wydawało mu się bogactwem liturgii łacińskiej, a szczególny nacisk kładł na śpiew gregoriański. Liturgia ta została przygotowana w ciągu kilku lat, wprowadzono ją na próbę w Wittenberdze, a potem opublikowano jej zapis w 1526 roku<sup>28</sup>.

W ten sposób poruszyliśmy następny aspekt duchowości luteranckiej, tylko pozornie drugorzędny: wspólnota zgromadzona wokół Słowa nie ogranicza się do słuchania go, lecz je śpiewa. Sam Luter komponuje liczne hymny, a muzyka zawsze zajmowała waż-

<sup>25</sup> *Otto sermoni del dottor Martin Luter, da lui tenuti a Wittenberg di Quaresima, in cui breuemente si batta delle messe, della immagini, delle due specie del sacramento, dei cibi e della confessione segreta, ecc.*, w: M. Lutero, *Lieder e prose*, opr. E. Bonfatti, Milano 1983, 113-169.

<sup>26</sup> *Scritti religiosi*, 689. Por. E. Bezzel, *Beichte III (Reformationszeit)*, „Theologische Realenzyklopadie” V, 421-425. Można zauważyć w rozwoju myśli Lutra stopniowe akcentowanie ważności spowiedzi. W 1521 roku, polemizując z Latomusem, utrzymuje, że „spowiedź nie jest niczym innym niż pełnym tyranii żądaniem papieża, pozbawionym jakiegokolwiek podstawy w Piśmie św.” (WA 8, 58, 5-6). Później widzi spowiedź jako obowiązkową rozmowę i „troskę duszpasterską”, a od 1524 roku traktuje ją jako przygotowanie do wielkanocnej Wieczery Pańskiej. Otwiera to drogę do typowej prywatnej spowiedzi luteran (Bezzel, 423).

<sup>27</sup> Por. następny paragraf.

<sup>28</sup> *Scritti religiosi*, 653-672.

ne miejsce w Kościołach, które zrodziły się z jego przepowiadania. Poprzez śpiew wspólnota wyraża uczestnictwo w kulcie sprawowanym w zrozumiałym dla wszystkich języku; w ten sposób zostaje podkreślony wspólnotowy charakter celebracji. Jak widać, także na planie liturgicznym reformacja XVI wieku potrafiła być prawdziwie twórcza.

W końcu należy nadmienić o roli wspólnoty wierzących jako podmiocie teologicznym. Teologia jest egzegezą Pisma Świętego pod kątem przepowiadania, a przepowiadanie jest pokarmem koniecznym do istnienia wierzących; oznacza to koniec wszelkich sztywnych podziałów na teologię jako działalność naukową a duchowość jako wyraz żywej wiary Kościoła. „Teologia jest mentalnością «nowego człowieka»”<sup>29</sup>: to trafne powiedzenie współczesnego ewangelickiego teologa można zastosować w odniesieniu do działalności Lutera i jego współpracowników. Pojmowana jako refleksja nad objawieniem Boga w Chrystusie, potwierdzona przez Biblię, teologia staje się sprawą, za którą odpowiedzialni są wszyscy wierzący i całe wspólnoty. Naturalnie, posługa teologa specjalisty nadal stanowi podstawę, jak świadczy o tym burzliwa i pełna pasji historia teologii protestanckiej, lecz teologia jest także (i przede wszystkim!) zadaniem prostego pastora, który co tydzień przygotowuje swoje kazania i katechezy, a także zadaniem matki i ojca rodziny, którzy świadczą wobec swoich dzieci o wierze w Boga objawionego nie w dalekich chmurach, lecz w historii, którą należy poznać i interpretować<sup>30</sup>.

## 2. „Die Schwärmer”

*Schwärmerei*: używając tego wyrażenia, które można przetłumaczyć jako marzycielstwo, entuzjazm, ale także fanatyzm, Luter kpił sobie z postaw swoich „lewicowych” przeciwników, z tych, którzy przez jakiś czas byli towarzyszami drogi, jeżeli nie całkiem uczniami

<sup>29</sup> V. Subillia, *La teologia e la mentalità dell'uomo nuovo*, wywiad z F. Spano, „Gioventù evangelica” XXXIII, nr 73, luty 1982, 21-24.

<sup>30</sup> Szeroki opis duchowości Luteranckiej w: A. Greimerr, *Martin Luter ou l'hymne à la grace*, Paris 1966; J. Wicks, *Luther*, w: DS 9 (1976), 1206-1243, szczególnie 1231-1243.

saksońskiego reformatora, a potem z początków reformacji wyciągnęli konsekwencje, które ten uważał za niefortunne lub wręcz błędne. Spróbujemy tu zbadać ich doświadczenie wiary. Aby je właściwie zrozumieć, należy od razu podkreślić, że nie jest ono tylko odzwierciedleniem pewnego prądu teologicznego, lecz podobnie jak postawa Lutra, reprezentuje punkt widzenia szerokich rzesz ludu.

### A) Karlstadt<sup>31</sup>

Andreas Bodenstein, zwany od nazwy miasta, z którego pochodził, „Karlstadt”, był profesorem na uniwersytecie w Wittenberdze. Przeciwwstawił się Lutrowi, krytykując jego przywiązanie do tradycji, a swoje tezy łączył z dogłębną znajomością św. Augustyna. W 1521 roku, kiedy Luter ukrywa się w Wartburgu, Karlstadt wraz z Melanchtonem (wówczas bardzo jeszcze młodym i mającym znacznie mniejszy autorytet niż później) i kilkoma innymi zostaje heroldem reformacji w Wittenberdze. Tutaj właśnie lud, studenci uniwersyteccy i liczni augustianie pod przewodnictwem Gabriela Zwillinga, czyniąc wiele hałasu, nalegają, aby przesłanie Lutra przełożyć na konkretne reformy liturgiczne i społeczne. Zwilling żąda szczególnie (w październiku 1521 roku), aby zgodnie z teologią Lutrańską obalono ideę Mszy jako ofiary, aby zlikwidowano podniesienie i zniesiono Msze prywatne. W tej fazie Karlstadt próbuje nieco uspokoić sytuację i odpowiada Melanchtonowi, który nalega, aby przystąpiono do konkretnych reform: „Niewątpliwie, lecz bez hałasu i nie dając przeciwnikom okazji do zarzutów”<sup>32</sup>. Prosi, żeby nie przystępowano do zmian bez zgody elektora (Fryderyka Mądrego). W międzyczasie ruchy ludowe przybierają gwałtowne formy: zdarzają się wtargnięcia do kościołów, przerywanie kapłanom celebracji i wyrzucanie ich z kościołów, niszczenie mszałów. 19 grudnia elektor interweniuje, zabraniając wszelkich zmian.

<sup>31</sup> Teksty Karlstadta na temat interesującego nas okresu były w większości publikowane dawno i są trudno dostępne; istnieje dostępny wybór w tłumaczeniu angielskim, opr. R. J. Sider, *Karlstadt's Battle with Luther*, Philadelphia 1978. Na temat Karlstadta: H. Barge, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, Leiden 1974.

<sup>32</sup> N. Müller, *Die Wittenbeiger Bewegung 1521 und 1522*, Leipzig 1911, 2, nr 18, cyt. w: R. J. Sider, *Andreas Bodenstein*, 156.

W tym momencie Karlstadt radykalnie zmienia kurs. Trudno dokładnie powiedzieć, jakie czynniki się do tego przyczyniły; prawdopodobnie przekonanie, że trzeba ustosunkować się do żądań demonstrowanych i świadomość, że paradoksalny, nielogiczny związek między radykalizmem teologicznym i najwyższą roztropnością na planie społecznym nie mógł zostać dłużej utrzymany.

Wigilia Bożego Narodzenia zostaje zakłócona przez poważne zamieszki. Następnego dnia po publicznym ogłoszeniu swoich intencji Karlstadt celebrowa mszę św. bez świętych paramentów, mając na sobie togę profesorską. Stosuje częściowo łacińską, uproszczoną liturgię, nie czyniąc jednak żadnej wzmianki dotyczącej idei ofiary. Prawdziwym ciosem jest jednak przeczytanie słów ustanowienia Eucharystii po niemiecku. Celebrans nie dopełnia rytu podniesienia, a zamiast podać wiernym chleb do ust, pozostawia go, aby oni sami wzięli go sobie do ręki (ktoś bardziej przejęty upuszcza hostię), potem podaje im kielich: komunia jest więc podawana pod dwiema postaciami. W czasie kazania podkreśla, że jedynie wiara uzdalnia do przyjęcia sakramentu, i dodaje: „Nawet jeżeli nie spowiadałeś się, możesz z radością, ufnie, w dobrej wierze i z nadzieją przyjąć ten sakrament, ponieważ jest niewątpliwie prawdą, że jedynie wiara czyni nas świętymi i sprawiedliwymi”<sup>33</sup>.

Mówimy tu o wydarzeniu historycznym, warto więc podkreślić niektóre jego aspekty. Przede wszystkim, ponieważ msza nie jest ofiarą, nie ma tutaj kapłana, znikają też paramenty liturgiczne. Wieczera nie jest tajemnicą, którą należy zabezpieczać przez niezrozumiały dla większości język: lud uczestniczy w tym wydarzeniu, jeżeli sprawowane jest w języku niemieckim. Ci, którzy zgromadzili się wokół Słowa, oczyszczani są przez samo Słowo (J 15,3), mogą więc otrzymać chleb i kielich do ręki. W ten sposób wyraża się wiarę. Jest to taka sama wiara jak Lutra, lecz konieczność wyrażania jej poprzez gesty nie została przez Lutra zauważona z taką konsekwencją.

Następnego dnia po celebracji pojawiło się w Wittenberdze kilku przedstawicieli ruchu „predykanci z Zwickau”, związanych z Thomasem Münzerem. Sprzeciwiali się oni chrzczeniu dzieci, a po-

<sup>33</sup> Cyt. w: R. J. Sider, *Andreas Bodstein*, 156.

wołując się na swoje objawienia prywatne, relatywizowali Pismo Święte, przedkładając ponad nie swoje osobiste inspiracje. Trudno stwierdzić, czy ich przekonania wpłynęły w jakiś sposób na ruch w Wittenberdze. W styczniu reformy postępują dalej: przyjęto linię proponowaną przez Karlstadta w czasie bożonarodzeniowej celebracji, a zapisy pieniężne przeznaczone na msze prywatne zostają przeznaczone na cele społeczne. Mieszkańcy miasta z entuzjazmem przyjmują te zmiany i nalegają na ich przyspieszenie. Wybuchają zamieszki, związane szczególnie z niszczeniem obrazów w kościołach (w lutym 1522 roku). W tym momencie Luter decyduje się wziąć sytuację w swoje ręce. Pisze list do elektora, wyjaśniając motywy swojego postępowania, i praktycznie ucieka z Wartburga do Wittenbergi. Tutaj wygłasza osiem kazań w ciągu ośmiu dni, dotykając różnych dyskutowanych tematów poczynawszy od obrazów po komunię pod dwiema postaciami. Wzywa poza tym, aby nie angażować się w dysputy doktrynalne, o ile miałyby na tym ucierpieć miłość bliźniego; mówi: „Starajmy się tak czynić, aby Wittenberga nie stała się Kafarnaum” [por. Mt 11,23]<sup>34</sup>.

Ponieważ ruch odnowy ma być całkowicie ewangeliczny, należy dać przepowiadanemu słowu szansę, by zaowocowało, bez konieczności uciekania się do przemocy; przede wszystkim więc potrzebna jest cierpliwość: „Sprawa jest niewątpliwie dobra, lecz nie należy się zbyt spieszyc, ponieważ także z tamtej strony (tzn. tych, którzy z niepokojem przeżywają zbyt radykalne zmiany) znajdują się bracia i siostry, którzy zaliczają się do nas i muszą się do nas przyłączyć”<sup>35</sup>.

Interwencja Lutra sprawiła, że rozruchy przygasły, ale niektóre postulaty pozostały: należało do nich zniesienie mszy prywatnych, wzmianek o idei ofiary i spowiedzi usznej. Karlstadt z tego częściowego „nawrotu” wyszedł z mocno nadwerężonym prestiżem. Został wydalony z Saksonii, ale po kilku latach uzyskał posadę na akademii w Bazylei. Z dalszej perspektywy widać, że w 1521 roku różnice między nim a Lutrem nie są natury teologicznej, lecz taktycznej: obracają się one wokół sposobu i czasu przeprowadzania zmian, świadczą jednak o tym, jak w tym, co dotyczyło duchowości,

<sup>34</sup> *Otto sermoni...*, 119.

<sup>35</sup> Tamże, 120.



w tym przypadku liturgicznej, utwierdzenie się *novum* w środowiskach protestanckich nie było wcale linearne, lecz raczej stanowiło proces połączony z cierpieniem i walką.

### B) Tomasz Münzer<sup>36</sup>

Nawet jeśli to twierdzenie może wydawać się tragicznie paradoksalne, można utrzymywać, że przynajmniej w jednym aspekcie cele Münzera i Lutra były identyczne. Münzer pragnął, aby odnowa nie pozostała kwestią akademicką, lecz aby przemieniając relacje do Boga, przemieniała życie ludu. Zaangażowanie rewolucyjne, z którego uczynił kwestię życia i śmierci, można zrozumieć tylko w kontekście walki dotyczącej wiary. W kulminacyjnym punkcie swojej błyskotliwej kariery studenta Münzer w 1519 roku dociera do Wittenbergi, gdzie podczas gorącej polemiki toczącej się w tamtym czasie staje po stronie partii Lutra, chociaż rozpoznaje w nim tylko ludzki autorytet, który można by ująć słowami: „*Emulus Martini apud Domini*”<sup>37</sup>.

Studium mistyki Taulera w dużym stopniu przyczyniło się do ukierunkowania refleksji Münzera w innym kierunku niż Lutra. Bezpośrednie doświadczenie wierzącego, dążenie do bliskiej relacji z Bogiem, która nie musi koniecznie uwzględniać pośredniczącej roli Biblii, stają się dla Münzera coraz bardziej istotne. Następnie postawa Lutra wobec rozruchów w Wittenberdze przekonuje go o niejasnym i w rezultacie reakcyjnym charakterze postawy Reformatora. W 1523 roku zostaje mianowany proboszczem Allstedtu, gdzie poświęca się opracowaniu wytycznych odnowy liturgicznej. Kulminację jego poszukiwań zawiera *Deutsch Evangelisch Messe*<sup>38</sup>. We wstępie do tego dzieła pisze: „Nie można już dłużej znosić przypisywania, jak to czynią czarownicy, słowom łacińskim szczególnej mocy, i nie do zniesienia jest także to, że lud wychodzi z kościoła jeszcze bardziej nieświadomy, niż tam przyszedł (...). Jest moją stanowczą decyzją przyjść z pomocą biednemu, upadającemu chrześcijaństwu, aby

<sup>36</sup> Th. Münzer, *Schriften und Briefe*, opr. G. Franz, Gütersloh 1968. Z szerokiej bibliografii na temat Münzera ograniczymy się do zacytowania pracy W. Eiliger, *Thom as Münzer*, Göttingen 1975, oraz cytowanego artykułu P. Rikki.

<sup>37</sup> Campi, dz. cyt., 21.

<sup>38</sup> *Schriften und Briefe*, 157-206.

mogło zobaczyć, usłyszeć i zrozumieć to, że ci szaleni i nikczemni papiści ukradli mu Pismo Święte”<sup>39</sup>. Münzer występuje przeciwko „papistom”, ale oczywista jest także jego polemika z tymi, którzy opóźniają w Niemczech wprowadzenie kultu w języku narodowym. Pojawiały się głosy<sup>40</sup>, że działalność liturgiczna Münzera zmierzała do przywrócenia kultowi chrześcijańskiemu jego pierwotnego znaczenia polegającego na budowaniu ludu poprzez „psalmy, hymny i pieśni pełne ducha” [por. Ef 5,19; Kol 3,16] i że nie można w niej doszukiwać się śladów rewolucyjnej propagandy. Należy jednak podkreślić, że Münzer nie uznaje żadnego rozdziału między aspektem politycznym a religijnym. Wobec wizji sądu Bożego, który wkrótce zniszczy złoczyńców (dość szybko utożsamionych z książętami i teologami w Wittenberdze), przywrócenie ludowi kultu w języku niemieckim oznacza dla niego uczynienie go świadomym swojej misji i ma na celu także obalenie bariery sakralności, która czyniła Mszę św. w pełni zrozumiałą tylko dla kapłanów i ludzi wykształconych. Lud musi być świadomy, aby stanąć na wysokości zadania powierzonego mu przez Boga. Książęta powinni wymierzać kary złoczyńcom przy pomocy miecza, „lecz jeżeli oni tego nie czynią, to miecz zostanie im zabrany [Dn 7,22], ponieważ wyznają Chrystusa słowami, a zapierają się go poprzez czyny [Tt 1,6]”<sup>41</sup>.

A więc to wieśniacy pochwycają z ręki Boga miecz sądu. Droga, na którą wzywa Münzer, jest drogą zbawienia uzyskanego za najwyższą cenę, jest podążaniem za Jezusem aż do końca, aż na krzyż. Podczas gdy Luter głosi łaskę uprzedzającą i bezwarunkową, Münzer jest teologiem sądu Bożego, który się spełnia, a to spełnienie stanowi właśnie zbawienie, przeznaczone przede wszystkim dla ostatnich, którzy stają się pierwszymi. Łaska Lutera staje się u Münzera łaską „Chrystusa pełnego gorczy” — próbą wiary, której nie mogą rozstrzygnąć szkolne przemówienia<sup>42</sup>.

O tym pełnym gorczy Chrystusie nie może świadczyć tylko prosta litera Biblii, wpadła ona bowiem w ręce teologów, którzy po-

<sup>39</sup> Tamże, 162n, cyt. w: Campi, dz. cyt., 30.

<sup>40</sup> W. Eiliger, dz. cyt., 339.

<sup>41</sup> *Spiegazione del secondo capitolo del profeta Daniele*, w: Campi, dz. cyt., 95- 125.

<sup>42</sup> *Schriften und Briefe*, 222, 8, 23. Na temat teologii sądu u Münzera por. G. Maron, *Thomas Münzer als Theologe des Gerichts*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 83 (1972), z. 2, 1-31.

służyli się nią, aby uciszyć żyjącego Boga, zamykając Go w swoich komentarzach. Wiara może znaleźć swoje źródło jedynie w Duchu Bożym. Przepowiadanie staje się więc prorocstwem, wstrząśnięciem ludzkiej historii przez słowo Boże, wypowiedzianym za sprawą Ducha Świętego za pośrednictwem słów Biblii. Pismo św. jest właściwie językiem Ducha Świętego, który jednak jest wolny i panujący również w stosunku do swego języka. Tego Luter i jego zwolennicy nie chcą zrozumieć: „Mówią «wiara, wiara», lecz przeczą źródłu wiary, ponieważ kpią sobie z Ducha Bożego, a nawet wcale w Niego nie wierzą”<sup>43</sup>.

Jednak Duch mówi, a lud ma uszy, aby Go słyszeć. Czas już dojrzał, nadeszła wyznaczona godzina, dopełnia się sąd: „Dalejże, teraz wy, już czas na was! (...) Nie pozwólcie, aby ostygły wasze miecze, nie słabnijcie! (...) Naprzód, dopóki towarzyszy wam światło, Bóg idzie przed wami, podążajcie za Nim, podążajcie!”<sup>44</sup>. Tak Münzer wzywa swoich zwolenników w wigilię bitwy decydującej o losach powstania: „Podążajcie!”. Nie jest to bynajmniej przede wszystkim program politycznego wyzwolenia, do którego należałoby dążyć; Münzer nie przedstawia programu politycznego. Trzeba w ostatniej godzinie iść za Chrystusem, „pełnym gorzkości”, aby dopełnić Jego sądu.

Sąd, który miał się rzeczywiście odbyć, to bezlitosny osąd historii, który unicestwił Münzera i jego wieśniaków, lecz także, chociaż w inny sposób, Lutra, który był świadom, że pośrednio zabił Münzera: „Zabiłem Münzera, którego śmierć ciąży na mnie. Lecz uczyniłem to, ponieważ chciał on zabić mojego Chrystusa”<sup>45</sup>.

### C) Podsumowanie

Jakie jest znaczenie tego „entuzjastycznego” nurtu odrodzenia chrześcijańskiego w XVI wieku? Czy te zjawiska, tak różnorodne, wyrażają pewien wymiar chrześcijaństwa, czy też tylko fanatyzm tych, którzy myślą Ducha Bożego z własnym duchem?

<sup>43</sup> *Confutazione bert fondata*, w: Campi, dz. cyt., 183-214.

<sup>44</sup> *Proclama ai dtadini di Allstedt*, w: Campi, dz. cyt., 95-125.

<sup>45</sup> M. Lutero, *Discorsi a tavola*, opr. L. Perini, Torino 1969, 73.

„Entuzjazm jest nieodzowny, jeżeli pragnie się naprawdę odnowić kapłaństwo powszechne i jeżeli pragnie się, aby wspólnota była reprezentowana i animowana przez świeckich. Nie może istnieć wolność chrześcijańska bez tchnienia entuzjazmu”<sup>46</sup>. Ta uwaga współczesnego egzegety uchwyciła trafnie fakt, że entuzjazm jest częścią składową biblijnego chrześcijaństwa. Wyraża on potężną interwencję Ducha i eschatologiczną świadomość wspólnoty. Oczywiście, chrześcijaństwo ustabilizowane (nie tylko w Wittenberdze, ale także w Jerozolimie) z trudem przyjmuje nowe inspiracje i stara się bronić przed obaleniem ładu w sposobie myślenia, pobożności, instytucjach. Tam gdzie Duch się objawia, drży ziemia (Dz 4,31), a wydarzenia związane z *die Schwärmer* są dramatycznym tego świadectwem.

### 3. Świat reformacji

#### A) Zwingli i reformacja w niemieckojęzycznej Szwajcarii<sup>47</sup>

1 stycznia 1519 roku Ulrich Zwingli rozpoczyna swoje posługiwanie jako kaznodzieja w Grossmünster — głównym kościele w Zurychu, wyjawiając publicznie swoje zamiary odejścia w przepowiadaniu od porządku przyjętych perykop roku liturgicznego, aby przyjąć *lectio continua* ksiąg biblijnych poczynając od pierwszego rozdziału Ewangelii Mateusza. Tak więc także reforma w Zurychu ma swoje korzenie w odnowie przepowiadania, w ponownym odkryciu Biblii. Projekt Zwinglego i grupy jego zwolenników, którzy w krótkim czasie dołączą do niego, polega na przygotowaniu religijnej odnowy miasta poprzez cierpliwą pracę rozpowszechniania wiedzy o Piśmie Świętym.

<sup>46</sup> E. Käsemann, *Appello alla libertà*, Torino 1972, 70.

<sup>47</sup> Obszerny wybór tekstów Zwinglego w tłumaczeniu włoskim w: H. Zwingli, *Saetti teologici e politici*, opr. E. Genre i E. Campi, Torino 1985. Najlepsza praca w języku włoskim o tym reformatorze to: F. E. Sciuto, *Ulrico Zwingli*, Napoli 1980.

W realizacji tego programu brano pod uwagę porządek w mieście, zakładano więc zdobycie poparcia Rady Miejskiej, odpowiedzialnej za wszystkie aspekty życia publicznego w Zurychu.

Zwingli decyduje się jednak, na ile to jest możliwe, połączyć z przepowiadaniem biblijnym załączki reformy niektórych instytucjonalnych aspektów życia religijnego. W marcu 1522 roku, czasie wielkiego postu popiera łamanie postu dokonane przez grupę jego współpracowników w jego obecności, w domu drukarza Froschauerera. Wkrótce potem angażuje się w dyskusję z biskupstwem w Konstancji, do którego należał Zurych, na temat celibatu kościelnego, którego zniesienia żąda wraz z grupą ludzi Kościoła (możliwe, że w tym czasie sam Zwingli zawarł już w ukryciu związek małżeński). Píše też dzieło *Apologeticus Archeteles*<sup>48</sup> są już w nim obecne tendencje reformatorskie, które wzbudzają nieufność Erazma, darzonego przez Zwinglego wielkim podziwem. Latem 1522 roku Zwingli wygłasza do mniszek w klasztorze w Ötenbach ważne kazanie, w którym wyjaśnia własną koncepcję zasad biblijnych<sup>49</sup>: Pismo Święte jest oczywiście świadectwem o słowie Bożym, jednak „przez słowo Boże można rozumieć jedynie to, co pochodzi od Ducha Bożego”<sup>50</sup>. Ten prymat Ducha, przypomniany nieustannie przywoływaniem słów Ewangelii św. Jana 6,63, stanowić będzie decydujący motyw przewodni myśli Zwinglego, który doprowadzi go do ostrych spięć z innymi reformatorami, szczególnie z Lutrem.

W styczniu 1523 roku Zwingli broni podczas publicznej dysputy 67 tez, których zatwierdzenie decyduje o przyjęciu reformacji w mieście. Najbardziej bezpośrednią konsekwencją dotyczącą duchowości jest rozpoczęcie radykalnej reformy liturgicznej, która zyskała Zwinglemu przydomek „najważniejszego liturga reformacji”<sup>51</sup>, a która opiera się przede wszystkim na 18. tezie: „Chrystus ofiarował samego siebie jeden raz w ofierze, która trwa w wieczności i ma wartość ekspiacyjną za grzechy wszystkich wierzących; stąd wnioskuje się, że msza nie jest ofiarą, lecz wspomnieniem ofiary

<sup>48</sup> Dzieło to według intencji Zwinglego miało stanowić początek i koniec polemiki z kurią w Konstancji.

<sup>49</sup> *Sulla chiarezza e certezza ovvero veracità della parola di Dio*, w: *Saitti teologici e politici*, 70.

<sup>50</sup> Tamże, 106.

<sup>51</sup> F. Schmidt-Clausing, *Zwinglis liturgische Formulare*, Frankfurt a. M. 1970, 5.

i gwarancją odkupienia, które Chrystus nam objawił”<sup>52</sup>. Zwingli jest zdecydowany podążać za tym aż do ostatecznych konsekwencji: jeżeli msza nie jest ofiarą, należy zmienić cały kult. Dopiero jednak w 1525 roku udaje mu się zdobyć zatwierdzenie reformy liturgicznej przez Radę Miejską. Nowości są w niej istotne. Język łaciński zostaje zastąpiony niemieckim, a nawet dialektem używanym w Zurychu, celebrans stoi za stołem Wieczery (jeżeli nie ma ofiary, nie ma też ołtarza), nie używa żadnych świętych paramentów, zwrócony jest w stronę ludu. Zwingli pragnął także, aby Credo recytowane było w formie responsorium przez mężczyzn i kobiety znajdujących się osobno po jednej i po drugiej stronie kościoła, Rada Miejska zdecydowała jednak, aby odmawiali je na przemian przewodniczący mszy i dwaj koadiutorzy. Aby skupić się jedynie na Słowie, zniesiono śpiew i muzykę, które już w swoich tezach Zwingli uważa za elementy negatywne:

„45. Hipokryci spełniają swoje uczynki, aby być widzianymi przez ludzi, i otrzymują już swoją zapłatę.

46. Co za tym idzie, śpiew w kościele lub wezwania, najczęściej wypowiedane bez skupienia i w sposób interesowny, są pysznieniem się wobec ludzi i poszukiwaniem doczesnej korzyści”<sup>53</sup>.

Połączenie śpiewu w kościele i „wezwań pozbawionych skupienia” jest znaczące. Równocześnie Zwingli rozwija swoją koncepcję sakramentów jako symboli rzeczy (*res*), która może zostać uobecniona tylko poprzez Ducha Bożego działającego we wspólnocie wiary, a nie w przedmiotach. W związku z Wieczerzą tak pisze: „Zobacz więc, pobożny chrześcijanie, że krew i ciało Chrystusa nie oznaczają nic więcej ponad słowo wiary w to, że Jego ciało, które zostało wydane na śmierć za nas, i Jego krew za nas przelana odkupiły nas i pojednały z Bogiem”<sup>54</sup>. Słowa ustanowienia „To jest moje ciało” i „To jest krew moja” należy interpretować w sensie metaforycznym: „*est*” oznacza „*significat*”<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> *Scritti teologici e politici*, 115.

<sup>53</sup> Tamże, 118.

<sup>54</sup> Z II, 143,17-21. Cyt. w: Sciuto, dz. cyt., 400.

Nie możemy tu streścić nawet najistotniejszych punktów polemiki pomiędzy Zwinglim a Lutrem: polecamy artykuł na ten temat P. Rikki (cyt.).

Analogiczna interpretacja wyrażona jest w związku ze chrztem: „Chrzest nie jest niczym innym niż znakiem tych, którzy tworzą jedno ciało Chrystusa. Dzieci chrześcijan należą do ciała i do Kościoła Chrystusa, także zanim zostaną ochrzczone”<sup>56</sup>. Ostatnie zdanie stanowi wyraźną obronę chrztu dzieci, który zakwestionowali anabaptyści.

Te bardzo jasne tezy Zwinglego znajdują się u podstaw typowej dla reformacji wizji sakramentów, która jest radykalnie nowatorska nie tylko w odniesieniu do katolicyzmu, lecz także do samego luteranizmu: sakrament jest znakiem, pamiątką, potwierdzeniem, dokumentem, powrotem do dzieła Chrystusa, *verbum visibile*. Nie jest on środkiem łaski, lecz głoszeniem łaski ofiarowanej w Chrystusie. Z tego wszystkiego wypływa często podkreślana „wstrzeźliwość liturgiczna”, która znajduje swoje odzwierciedlenie w rzadziej celebrowanej Eucharystii. Mniejsza „ilość” w życiu sakramentalnym powinna pomagać w lepszej jakości przeżywania go. Moglibyśmy zapytać, czy w chrześcijaństwie reformowanym istnieje duchowość sakramentalna? Istnieje, lecz nie ma wartości sama w sobie. Centrum duchowości reformacji stanowi osobista komunია z żyjącym Panem wewnątrz Jego wspólnoty; sakrament jest momentem uprzywilejowanym tej komunii, która jednak wykracza poza niego.

Także dla Zwinglego jest oczywiste, że modlitwie wspólnotowej powinna towarzyszyć modlitwa osobista, także ta najprostsza, w której przedstawiamy Bogu nasze słabości i to, co nas dręczy, dialogując i „gwarząc”<sup>57</sup> z Nim.

Nowa duchowość, którą Zwingli zamierza wprowadzić, ma oczywiście na celu reformę Kościoła, widzianą jednak w szerszym horyzoncie reformy życia miasta i Federacji Szwajcarskiej. Zaangażowanie w reformę liturgii i przepowiadania (Zwingli stara się o utworzenie szkoły kaznodziejów pn. Prophezey) łączy się z tworzeniem instytucji pomocy społecznej i z troską o obyczajowość, zawsze przy ścisłej współpracy Kościoła i Rady Miejskiej. Rozróżnienie zakresu świeckiego i duchowego jest przez Zwinglego widziane

<sup>56</sup> S VI, 2,173. Por. S VI, 1,374: „Chrzest nie czyni nas nowymi ludźmi, lecz wzywa nas, abyśmy się stali nowymi”.

<sup>57</sup> S VI, 1,581.

zupełnie inaczej niż przez Lutra. Oczywiście, obowiązki Kościoła jako takiego nie są identyczne z obowiązkami Rady Miejskiej, należy unikać wszelkiego zamieszania w kompetencjach<sup>58</sup>; jednak ponieważ przepowiadanie Ewangelii ma miejsce w świecie i w historii, Rada będzie działała w ścisłym kontakcie z kaznodziejami nie tylko w sprawach dotyczących administracji miasta, lecz także polityki Federacji Szwajcarskiej. Zdanie Zwinglego będzie decydowało o tym, czy przystąpić do wojny przeciwko dzielnicom katolików, aby uzyskać tam wolność przepowiadania Ewangelii. Zurych Zwinglego jest w wielu aspektach pierwowzorem Genewy Kalwina: wiara kształtuje całe życie cywilne i polityczne. Naturalnie, taka relacja między Kościołem a wspólnotą cywilną okazała się pod wieloma względami problematyczna nie tylko w Zurychu, lecz także w innych miastach, do których zawitała reformacja w podobnym duchu, jak np. w Rzymie. Radykalne odrzucenie linii Zwinglego, czyli integracji między Kościołem a państwem, znajdzie swój wyraz właśnie w Zurychu w anabaptyzmie.

## B) Kalwinizm<sup>59</sup>

Postawa duchowa zainspirowana myślą Kalwina stanowi jedną z najenergiczniejszych i najbardziej „organicznymi” znanych na Zachodzie prób zorganizowania wszystkich energii fizycznych i duchowych jednostki, Kościoła i społeczeństwa na świadectwo o Bogu i dla Jego chwały. Istotnie, jeżeli jest prawdą, że jak wierzymy, żadne środowisko ludzkie nie jest wykluczone z panowania Boga Jezusa Chrystusa, to trzeba, aby znalazło to odzwierciedlenie wewnątrz i na zewnątrz Kościołów aż do wymiarów nawet pozornie peryferyjnych życia osobistego i społecznego.

<sup>58</sup> Koncepcja Zwinglego na temat relacji między wiarą a życiem świeckim wyrażona jest w dziele *Della giustizia divina e della giustizia umana*, w: *Scritti teologici e politici*, 151-196.

<sup>59</sup> Istnieje włoskie tłumaczenie podstawowego dzieła Kalwina: *L Istituzione della religione cristiana*, opr. G. Tourn, Torino 1971, t.1-2 (dalej skrót Ist.). Tutaj zacytujemy także *Katechizm genewski z 1537 roku (Catechismo di Ginevra)*, opr. V. Vinay, Torino 1983. Dziełem podstawowym na temat Kalwina jest E. Domergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, Lausanne / Paris 1899-1927, t.1-7. Por. także F. Wendel, *Calvin, Labor et fides*, Geneve 1985. W języku włoskim J. Cadier, *Calvino, l'uomo donato da Dio*, Torino 1964.



Ten imponujący program stał się w kalwinizmie codziennym obowiązkiem, przedmiotem pełnego determinacji zaangażowania nie mającego sobie równych w historii. Surowość stylu życia, którą program ów wytworzył, stała się przysłowiowa, lecz jest może znana bardziej poprzez karykatury niż na podstawie lektury tekstów źródłowych, mówiących w istocie o duchowości mającej swoje centrum w Bogu Ewangelii, który w Chrystusie raz na zawsze wypowiedział słowa usprawiedliwienia dla grzesznika. Chociaż kalwinizm mocno podkreśla potęgę, majestat i świętość, a także nieprzeniknioną tajemniczość Boga, wie on, że „prawdziwa pobożność nie polega na lęku, który chętnie umknąłby przed sądem Bożym, a nie mogąc tego uczynić, jest nim przerażony, lecz raczej na gorliwości czystej i prawdziwej, która miłuje Boga prawdziwie jak Ojca i czci Go prawdziwie jak Pana (...). Ci, których cechuje taka gorliwość, nie starają się ukształtować sobie Boga, jakiego by pragnęli zgodnie ze swoim widzimisię, (...) i nie pojmują Go inaczej niż tak, jak On sam się objawia i przedstawia”<sup>60</sup>.

Oblicze tego Boga zostaje objawione w Jezusie Chrystusie. W pamiętnym fragmencie *Instytucji* Kalwin wyraża w dobitny sposób charakterystykę duchowości reformacji: „Ponieważ widzimy, że wszystkie poszczególne elementy naszego zbawienia zawierają się w Jezusie Chrystusie, należy koniecznie strzec się przed umieszczeniem gdzie indziej nawet najmniejszej jego cząstki. Jeżeli szukamy zbawienia, to samo imię Jezusa uczy nas, że znajduje się ono w Nim. Jeżeli pragniemy darów Ducha Świętego, to znajdziemy je w Jego namaszczeniu. Jeżeli szukamy mocy, to znajduje się ona w Jego panowaniu. Jeżeli pragniemy — aby uczyć się pobożności — znaleźć słodycz i dobroć, poprzez które stał się On do nas podobnym, to przedstawia nam je Jego narodzenie. Jeżeli prosimy o odkupienie, to daje nam je Jego męka. W Jego potępieniu znajduje się nasze rozgrzeszenie. Jeżeli pragniemy, żeby bluźnierstwo zostało nam odpuszczone, to otrzymujemy tę łaskę na Jego krzyżu. Zadośćuczynienie zawarte jest w Jego ofierze; ekspiacja w Jego krwi; nasze pojednanie dokonuje się poprzez Jego zejście do piekieł. Umartwienie naszego ciała leży w Jego grobie; nowość życia w Jego zmartwychwstaniu,

<sup>60</sup> *Catechismo di Ginevra*, 12.

w którym mamy poza tym nadzieję nieśmiertelności. Jeżeli poszukujemy niebieskiego dziedzictwa, to jest ono nam zapewnione przez Jego wniebowstąpienie. Jeżeli szukamy pomocy i pocieszenia, i obfitości wszelkich dóbr, to mamy je w Jego Królestwie. Jeżeli pragniemy oczekiwać na sąd ze spokojem, to możemy tak czynić, ponieważ On jest naszym sędzią<sup>61</sup>.

Oto rdzeń wiary kalwinizmu. Człowiek, patrząc na Jezusa, ma moc żyć na tym świecie w radości i ufności, ponieważ Bóg w Chrystusie zrealizował swoją pełną miłosierdzia wolę. Wychodząc z tego punktu, można zrozumieć doktrynę o predestynacji w jej sensie ewangelicznym. Ma ona przede wszystkim znaczenie duszpasterskie<sup>62</sup>: ma pocieszyć wierzących w ich walce wiary. Dążenie do strzeżenia majestatu i wolności Boga prowadziło Kalwina poprzez różne wydania *Instytucji* do tworzenia coraz bardziej rygorystycznej doktryny o podwójnym przeznaczeniu: niektórzy są przeznaczeni do zbawienia, inni do potępienia, co jest całkowicie niezależne od wszelkich wyborów i działania człowieka. Jednakże sercem duszpasterskiego nauczania jest głoszenie darmowego zbawienia w Chrystusie: „Tak jak w Chrystusie zostali wybrani ci, których Bóg przeznaczył do życia, zanim jeszcze świat powstał, tak też w Nim mamy pieczęć naszego wybrania, jeżeli je przyjmujemy i akceptujemy przez wiarę<sup>63</sup>.”

Tak więc właśnie predestynacja, i także ona, głosi Boga Jezusa. Wierzący zostaje wyzwolony poprzez pragnienie swego zbawienia i może oddać się sercem radosnemu chwaleniu Boga w służbie bliźniemu. W przepowiadaniu, w trosce duszpasterskiej i w samym nauczaniu teologicznym Kalwin uczy, że pewność wybrania zostaje nam dana przez słowo Boże przyjęte z wiarą. Oczywiście, nic, nawet Biblia, nie wiąże wolności Boga, lecz nie ma innego Boga niż ten, który objawił się w Jezusie i o którym daje świadectwo Pismo. W wierze nauczanie o przeznaczeniu traci swój przerażający aspekt, który niewątpliwie przybiera ono w abstrakcyjnych sformułowaniach teologicznych, i staje się pokarmem, który przez całe pokolenia pozwolił wierzącym przeżywać swoje chrześcijaństwo z ufnością i zdecydowaniem.

<sup>61</sup> Ist. II, XVI, 19.

<sup>62</sup> F. Wendel, dz. cyt., 204.

<sup>63</sup> *Catechismo di Ginevra*, 32. Na temat doktryny o predestynacji istnieje zwięzła i precyzyjna synteza G. Tourn, *La predestinazione nella Bibbia e nella storia*, Torino 1978.

Ważna jest wiara. W duchowości kalwińskiej traktuje się ją jako bezpośredni dar Boga ofiarowany poprzez „wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego”<sup>64</sup>. Wiara „nie jest tylko pełnym pewnością poznaniem, na mocy którego uznaję za pewne to wszystko, co Bóg mi objawił w swoim słowie, lecz jest także intymną ufnością daną mi przez Ducha Świętego za pośrednictwem Ewangelii, że nie tylko innym, ale także i mnie zostało dane przez Boga przebaczenie grzechów, wieczna sprawiedliwość oraz zbawienie poprzez czystą łaskę i przez zasługi Chrystusa”<sup>65</sup>.

Wiarę kalwinów przenika więc idea powierzenia się temu, czego Bóg już obiektywnie dokonał. Można z pewnością uznać, wbrew wszelkim karykaturom, że chodzi tu o wiarę pogodną. Nie oznacza to oczywiście, że surowość doktrynalna Kalwina nie wpływała w sposób patologiczny na niektóre aspekty duchowości reformacji; obiektywne badanie różnych tekstów modyfikuje jednak wrażenie, które może wypływać z lektury niektórych wyizolowanych cytatów III księgi *Institucji*.

Wierzący, wolny w Chrystusie od dręczącej niepewności swego zbawienia, może przeżywać życie naznaczone wdzięcznością. Dar Boga nie zwalnia od zaangażowania, co więcej, „niemożliwym jest, aby ci, którzy zostali wszczępieni w Chrystusa przez prawdziwą wiarę, nie przynosili owocu wdzięczności”<sup>66</sup>.

Wdzięczność chrześcijanina wobec Pana przejawia się w uświęcaniu się, w oddawaniu Bogu chwały poprzez konkretne zaangażowanie się na rzecz innych. Tutaj duchowość Kalwina objawia wyraźnie swoją oryginalność. Wszelkie nurty reformacji musiały stanąć oko w oko z diaboliczną możliwością przewrotnej interpretacji Dobrej Nowiny o zbawieniu, dostrzeżoną już przez Pawła i wyrażoną w Rz 6,1.15. Jaka będzie odpowiedź reformacji? W Genewie i innych miejscach reformacja włącza się w tworzenie historii, w pełne pasji,

<sup>64</sup> Ist. III, XXIV, 1-11.

<sup>65</sup> *Catechismo di Heidelberg* (tł. wł.), opr. F. Lo Bue, Torre Pellice 1960, pytanie 29. *Katechizm z Heidelbergu* odzwierciedla niemiecki protestantyzm reformowany, stanowi jedno z najpiękniejszych świadectw wiary reformacji, które łączy krystaliczne nauczanie i wielką, czystą pobożność pozbawioną sentymentalnych dygresji. Włącza on do ducha reformacji najpiękniejsze elementy luteranizmu. Wydany został w 1563 roku.

<sup>66</sup> Tamże, pytanie 64.

gorączkowe wręcz przemienianie świata poprzez pracę. Dobre czyny na rzecz innych świadczą o przynależności do Chrystusa i są także formą przepowiadania misyjnego<sup>67</sup>. Ten styl życia przemienił Genewę nie tylko w ośrodek promieniowania zreformowanego protestantyzmu, lecz także w port schronienia dla setek wygnańców, których Inkwizycja wypędziła z ojczyzny. Mogli oni tu znaleźć dom i pracę, ponieważ przepowiadanie ewangelickie zdołało przewyciężyć opór miejscowych, którzy lękali się o własne interesy. Rygoryzm Kalwina zawierał bowiem także wymóg rezygnowania z własnych interesów ze względu na solidarność. Lichwa została zabroniona, ceny i płace uregulowane, praca była chroniona, a bezczynność surowo karana. Genewa XVI wieku nie jest przykładem zrealizowanej eschatologii i nawet nie pragnie nim być. Jest natomiast przykładem tego, co może uczynić chrześcijańskie posłuszeństwo oparte na żarliwej wdzięczności wobec zbawiającego Boga. Ten styl życia, jak już wspominaliśmy, słusznie służył z powodu swojej zapobiegliwości. Protestant potrafi czynić dobry użytek z dóbr ziemskich, które są darami Boga, „także z tych, które wydają się służyć bardziej przyjemności niż koniecznym potrzebom”<sup>68</sup>, decydujące znaczenie w jego życiu ma jednak dyscyplina, mająca je ukierunkować jedynie na chwałę Bożą<sup>69</sup>. Stąd pochodzą korzenie charakterystycznej dla protestantyzmu „ascezy pośród świata”, o której mówił Max Weber.

Także dla Kalwina ośrodek kultu stanowi przepowiadanie, a pastor jest przede wszystkim sługą Słowa: tylko ono, poprzez działanie Ducha Świętego, stanowi o relacji wierzącego z Bogiem. Skoncentrowaniu się na Słowie towarzyszy całkowite odrzucenie obrazów. W myśl posłuszeństwa drugiemu przykazaniu, Boga nie można w żaden sposób przedstawiać. Należy także strzec się, aby nie czynić stworzeń przedmiotem adoracji. Duchowość reformacji jest ogromnie nieufna wobec tradycyjnego sposobu myślenia, który w obrazach widział „Biblię dla nie umiejących czytać”. Lud powinien koniecznie nauczyć się czytać, ale przede wszystkim „nie możemy być mądrzejsi

<sup>67</sup> Tamże, pytanie 86.

<sup>68</sup> J. D. Benoit, *Calvin directeur d'ames*, Oberlin, Strasbourg 1947, 187.

Można zacytować dla zilustrowania duchowości kalwińskiej definicję czystości przytoczoną przez Bonhoeffera, który był luteraninem: „Istotą czystości nie jest wyrzeczenie się przyjemności, lecz ukierunkowanie całego życia na wiarę”. *Lettere a un amico*, Milano 1969, 143.

od Boga, który pragnie nauczać chrześcijaństwa nie poprzez nieme idole, lecz przez żywe przepowiadanie swojego Słowa”<sup>70</sup>.

Chociaż Kalwin nie popiera radykalnych obrazoburców, to niewątpliwie jego drażliwość jest w tym punkcie jeszcze większa niż Luterska. Słabość wiary człowieka wymaga jednak pewnej „pomocy”, tj. sakramentów. „Sakrament jest zewnętrznym znakiem, przy pomocy którego Pan wyraża i zaświadcza swoją dobrą wolę wobec nas, aby przyjść z pomocą słabości naszej wiary, lub też (...) jest on świadectwem łaski Bożej wyrażonej poprzez zewnętrzny znak”<sup>71</sup>.

To pojęcie *auxilia fidei* ujmuje charakterystyczną cechę Kalwińskiego pojmowania sakramentu: jest on momentem i środkiem komunii z żyjącym Panem, jest „szczególną chwilą”, która umacnia i wspiera wiarę.

Chrzest jest znakiem Bożej obietnicy i przynależności wierzącego do Chrystusa, o której daje on świadectwo wobec ludzi. Kalwinizm broni chrztu dzieci, ponieważ „są one włączone na równi z dorosłymi w przymierze z Bogiem i w jego wspólnotę”<sup>72</sup>. Argument ten jest identyczny z poglądem Zwinglego.

Poglądy kalwinizmu na temat Wieczerzy (Eucharystii) są oryginalne, zarówno w porównaniu z wizją Lutra, jak i Zwinglego. Luter trzyma się nauczania rzymskiego, Zwingli tak mocno podkreśla pojęcie znaku, że uchodzi jego uwagi rzeczywistość komunii z Bogiem, o której znak świadczy<sup>73</sup>. Kalwin pragnął, aby Wieczerzę celebrowano często, lecz Rada Miejska Genewy ostatecznie zdecydowała, że będzie ona celebrowana cztery razy do roku: na Boże Narodzenie, Wielkanoc, Zesłanie Ducha Świętego i w pierwszą niedzielę września. Znaki chleba i wina mają za zadanie świadczyć o rzeczywistości i konkretności dzieła Chrystusa i o jego przyjęciu przez wierzącego za sprawą Ducha Świętego. „[Chrystus] pragnie upewnić się poprzez ten znak i widzialny dowód, że poprzez działanie Ducha Świętego stajemy się rzeczywiście uczestnikami Jego prawdziwego ciała i krwi, z tą samą pewnością, z którą przyjmujemy materialnie do

<sup>70</sup> *Catechismo di Heidelberg*, pytanie 98.

<sup>71</sup> *Catechismo di Ginevra*, 57.

<sup>72</sup> *Catechismo di Heidelberg*, pytanie 74.

<sup>73</sup> *Petit traité de la sainte Cène* V, 429-460.

ust te święte znaki na Jego pamiątkę, i że cała Jego męka i posłuszeństwo stają się także naszymi”<sup>74</sup>. Oczywiście, te poglądy, pomimo że podkreślają wagę sakramentu, bardzo różnią się od nauczania katolickiego, które rozumiejąc Wieczerzę jako ofiarę, ponosi ryzyko zapomnienia o tym, że ofiara Chrystusa była jedyna<sup>75</sup>.

Duchowość wdzięczności nie może nie akcentować modlitwy. Jest ona rzeczywiście „podstawowym sposobem wyrażania”<sup>76</sup> wdzięczności. W modlitwie wierzący staje przed Bogiem taki, jaki jest, ze swoimi potrzebami, grzechami, w pokornej ufności, że Bóg mu odpowie. „Ojcze nasz” jest wzorem i syntezą modlitwy chrześcijańskiej, a „amen” wyraża, podobnie jak u Lutera, stanowczą wiarę w Boga, który wysłuchuje modlitwy. Modlitwa chrześcijańska umacnia się i porządkuje dzięki codziennej lekturze Pisma Świętego.

Rozdział na temat porządku we wspólnocie i dyscypliny kościelnej jest bardzo długi. Kalwin pośród przedstawicieli reformacji jest teologiem Kościoła, który dogłębnie i tematycznie opracował konsekwencje eschatologiczne ruchu. Jest także jedynym, który cytując Cypriana z Kartaginy, mówi o Kościele jako o matce wierzących<sup>77</sup>. Kalwin stworzył zreformowaną wizję posługi w Kościele. W gruncie rzeczy tradycja średniowieczna znała tylko posługę biskupa, której lokalnym przedstawicielem był prezbiter. Luter i Zwingli mówią tylko o posłudze przepowiadania. Kalwin natomiast ujmuje wymiar kolegialny kierowania wspólnotą, który charakteryzował Kościół pierwotny. Według niego istnieją trzy posługi (jak w Kościele pierwotnym) lub ewentualnie cztery: pasterz zajmuje się przepowiadaniem i udzielaniem sakramentów, starszyzna dba o dyscyplinę, diakon służy ubogim i chorym; czwarta posługa, która dopełnia charakterystyczną dla reformacji wizję, to posługa uczonego, zajmującego się teologią. Istotne jest istnienie posługi związanej z dyscypliną kościelną, która w kalwinizmie znajduje się na szczególnym miejscu (*nota ecclesiale*): po przepowiadaniu i sakramentach. W jej ramach istnieje możliwość ekskomuniki, która z jednej strony jest

<sup>74</sup> *Catechismo di Heidelberg*, pytanie 79.

<sup>75</sup> Tamże, pytanie 80.

<sup>76</sup> Tamże, pytanie 116.

<sup>77</sup> Ist. IV, 1,1.

wołaniem o opamiętanie się ekskomunikowanego, a z drugiej strony broni Kościoła przed zepsuciem.

Zasadą świata kalwinizmu jest konieczność lojalnej postawy wierzącego wobec władz cywilnych, które sprawują posługę rządu światem na mocy danego im od Boga mandatu. Należy do nich także obowiązek „utrzymania prawdziwie czystej publicznej formy religii”<sup>78</sup>. Religia dotyczy życia instytucjonalnego miasta i nie należy do wyłącznych kompetencji pastorów i konsystorza<sup>79</sup>. Także władzę będącą tyranią należy znosić, jako miecz Boży mający karać grzechy świata. Kalwin precyzuje jednak, że: 1) istnieje prawo i obowiązek magistratu (samorządu miejskiego), który powinien reagować wobec władzy będącej tyranią; 2) w każdym przypadku spod władzy przełożonych należy wyłączyć rozkazy, które sprzeciwiałyby się posłuszeństwu Bogu<sup>80</sup>.

Nie chodzi tu o nieistotny dodatek. Jak wiadomo, sam Kalwin został wraz z Farelem wydalony z Genewy z powodu sprzeciwu wobec władz. Ogólnie, tradycja reformacji zachowała przez wieki bardzo silne poczucie panowania słowa Bożego w świecie, które obejmuje także władzę polityczną. Wyznawca kalwinizmu nie jest buntownikiem, lecz w porównaniu z luteraninem jest on bardziej skłonny nim zostać wtedy, gdy władze przekraczają swoje kompetencje.

Nasza relacja skoncentrowała się na kalwinizmie w jego początkach. W dalszej części przyjrzymy się jego rozwojowi historyczno-geograficznemu. Można stwierdzić od razu, że od francuskich hugenotów i włoskich waldensów kalwini różnią się żarliwym uwielbieniem Boga w świecie i w historii, a żarliwość ta znacząco wpłynęła na rozwój współczesnej Europy.

#### 4. Anabaptyzm<sup>81</sup>

Pasjonująca stronica historii religii XVI wieku — anabaptyzm — stanowi jeszcze dzisiaj zagadkę teologiczną i historyczną. Z punktu

<sup>78</sup> *Catechismo di Ginevra*, 63.

<sup>79</sup> Konsystorz — rada złożona z duchowieństwa i świeckich, naczelny organ religijny gminy kalwińskiej (przyp. wyd.).

<sup>80</sup> Por. odpowiednio Ist. IV, 31 i *Catechismo di Ginevra*, 64.

<sup>81</sup> Ważne dzieło U. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo*, t.1-2, Torino 1972-1981.

widzenia teologii dyskutuje się do dzisiaj, czy anabaptystów można włączyć do reformacji, ponieważ usprawiedliwienie przez wiarę nie ma w ich ideach i pobożności takiego znaczenia, jakie posiada ono dla Lutra, Zwinglego i Kalwina. Z historycznego punktu widzenia chodzi o ustalenie, gdzie należy szukać źródeł ruchu: w Saksonii u Tomasza Münzera czy też w środowisku reformacji w Zurychu, gdzie „lewicowa” grupa radykałów kontestuje Zwinglego i jego zwolenników?

Wydaje się, że narzuca się ta druga teza. Anabaptyzm narodził się w Zurychu wokół młodego szlachcica Konrada Grebela<sup>82</sup>, ucznia Zwinglego. Grebel odrzucił jakąkolwiek kompromisowość w realizowaniu reformacji. Istota jego rozdzwieku z Zwinglim staje się szczególnie widoczna w kwestii chrztu: broniąc chrztu wiernych dorosłych, anabaptyzm żąda zerwania symbiozy Kościoła i społeczeństwa świeckiego, co oznaczało zerwanie z *corpus christianum*.

Można wymienić niektóre najbardziej charakterystyczne cechy duchowości anabaptystów:

1) Świeccy pełnią w niej funkcję centralną. Posiadając także doskonałych teologów pastorów, jak np. B. Hubmaier, wspólnoty anabaptystów są ruchem zasadniczo świeckim złożonym z laikatu, który z dystansem odnosi się do pastorów, uważając reformacyjną wizję ich posługi za nie mającą podstaw biblijnych. Istotna jest związana z tym przestroga skierowana do Münzera, aby jako prezbiter nie przewodniczył Wieczery Pańskiej<sup>83</sup>. Inicjatywa przechodzi tu na rzecz ludzi świeckich: „My także wzięliśmy do rąk Pismo Święte i dociekaliśmy wszelkich możliwych kwestii, uczyliśmy się nieco i odkryliśmy wielkie i szkodliwe błędy pastorów, także naszych”<sup>84</sup>.

2) Biblijność: typowy aspekt anabaptyzmu dotyczący zasad interpretacji Pisma Świętego polega na radykalnej identyfikacji ducha z literą tekstu. Dialektyka litery i ducha zostaje więc zniesiona

<sup>82</sup> H. S. Bender, *Conrad Grebel*, 1950; P. Ricca, *Zwingli e gli anabattisti: il dialogo che non c'è stato*, „Protestantismo” XL (1985), 1-32.

<sup>83</sup> List Grebela i innych do Tomasza Münznera w: *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, opr. L. von Muralt, W Schmid, Zürich 1974, 14, 13-21.

<sup>84</sup> Tamże, 14.



przez sztywną dosłowność. Grebel i jego przyjaciele upominają nawet Miinzera, że zachował śpiew liturgiczny i że na miejscu obrazów powiesił „tabliczki” z dziesięcioma przykazaniami: oba te posunięcia miały być pozbawione podstaw biblijnych. Podkreśla się, że anabaptyzm interpretuje Biblię podczas lektury dokonywanej przez grupy zbierające się w prywatnych domach, a nie poprzez publiczne przepowiadanie. Zresztą prześladowania utrudniały anabaptystom organizowanie zebrań publicznych.

3) Wspólnota anabaptystów przeżywa intensywnie braterską komunie. Zwracają się do siebie nawzajem słowem „bracia”. Natomiast termin „anabaptyści”<sup>85</sup> został prawdopodobnie utworzony przez ich przeciwników<sup>86</sup>. Oczywiście, nie istnieje żadna forma chrześcijaństwa, która nie powoływałaby się na braterstwo ludzi. W anabaptyzmie stanowi ono jednak punkt centralny wizji Kościoła, a co więcej - jedyny „dogmat” dotyczący Kościoła.

4) Anabaptyzm charakteryzuje pełna żarliwość duchowość męczeństwa. Grebel i jego towarzysze krytykują Münzera z powodu gotowości stosowania przemocy: „Prawdziwi wierzący chrześcijanie są owieczkami pomiędzy wilkami, barankami przeznaczonymi na rzeź, muszą ich ochrzcić udręki, nieszczęścia, troski, prześladowania, cierpienie i śmierć. Muszą zostać wypróbowani w ogniu i osiągnąć ojczyznę wiecznego odpoczynku, nie zabijając swoich fizycznych wrogów, lecz umartwiając swoich wrogów duchowych. Nie mają też używać miecza i walczyć, ponieważ zakończyło się dla nich wszelkie zabijanie”<sup>87</sup>. Pacyfistyczni anabaptyści dotrzymują wierności tym zasadom, i wielu z nich stało się ofiarami prześladowań czy to ze strony katolików, czy protestantów. Tradycja mennonitów stanowiąca dziedzictwo duchowe anabaptyzmu odkrywa ponownie martyrologium jako gatunek literacki. Najśłynniejszym dziełem jest *Krwawy teatr lub zwierciadło męczenników*, potężny tom, w którym opis męczeństwa anabaptystów i mennonitów został zinterpretowany z punktu widzenia martyrologii męczenników Kościoła pierwszych wieków.

<sup>85</sup> Grec. *anabaptizein* — chrzcić na nowo (przyp. wyd.).

<sup>86</sup> Omawiany list, na przykład, został napisany przez Grebela i „jego braci”. Por. G. Blake, *Brüder in Christo*, Zürich 1950, oraz *Articoli di Schleithim*, w: *Grande Antologia Filosofica*, t. VIII, 1479-1488.

<sup>87</sup> *Quellen...*, 17.

5) Trzeba także podkreślić istotną u anabaptystów rolę czynów. List do Münzera krytykuje tych, którzy „pragną zostać zbawieni przez powierzchowną wiarę pozbawioną owoców”<sup>88</sup>. Anabaptyzm nie uznaje *simul justus et peccator* reformacji. Jeżeli grzesznik jest prawdziwie usprawiedliwiony przez łaskę, to jest on także w stanie być posłusznym w sposób radykalny i bez kompromisów. Kazanie na górze należy zastosować w sposób dosłowny, i jeżeli zakłada ono oddzielenie od świata, to należy to zaakceptować bez żalu. Taka postawa prowokuje oskarżenie anabaptyzmu o to, że jest on „nowym monastycyzmem”. Duchowość anabaptystów nie zna jednak pragnienia zbawienia świata i historii, gdyż uważa je z góry za potępione. Zbawiony może zostać tylko ten, kto we wspólnocie wierzących kroczy drogą radykalnego posłuszeństwa. Z drugiej strony, wroga przemocy postawa zrodzonego w Zurychu anabaptyzmu kładzie podwaliny pod ideę i praktykę tolerancji.

Istnieją jednak również anabaptyści, którzy uważają za dozwolone posługiwanie się mieczem w walce o Królestwo Boże, konstruują oni pewnego rodzaju teologię świętej wojny. W 1534 roku anabaptysta Bernard Knipperdolling został mianowany burmistrzem Münsteru i wraz z Janem Bockelsonem (zwanym Janem z Leidy) poświęca się stworzeniu „nowego Jeruzalem” w swoim mieście. Katolików i protestantów spotykają tam prześladowania, a następnie zostają oni wydaleny. Wprowadzony zostaje prawny nakaz powtórzenia chrztu, dozwolona jest poligamia, aby mnożyć lud Boży. Eksperyment trwa kilka miesięcy aż do czasu, kiedy klimat wspólnoty dóbr, egzaltacji religijnej i inne wspomniane nowości zaczęły niepokoić władze świeckie i kościelne, które interweniują (w tym przypadku katolicy i protestanci działają wspólnie) i topią we krwi próby przeprowadzone w Münsterze. W porównaniu z anabaptyzmem „klasycznym” Grebela i jego zwolenników próba Knipperdollinga i Bockelsona stanowi przypadek zupełnie odmienny, w którym pojawia się wymiar millenaryzmu, przenikającego po cichu cały wiek XVI i objawiającego się czasami bardzo gwałtownie. Epizod w Münsterze stworzył okazję do rzezi anabaptystów, której skutkiem było prawie całkowite zniszczenie tego ruchu. Zostaje on jednak odbudowany przez Menno Simonsa jako ruch zdecydowanie odrzucający wszelką przemoc. Mennonizm rozwijał się w różnych

częściach Europy, a dzisiaj jego przedstawiciele znajdują się głównie w Stanach Zjednoczonych.

## 5. Anglikanizm

Także w Anglii szesnastowieczna reformacja przyniosła znaczące konsekwencje historyczne. Nie możemy oczywiście nazwać operacji dokonanej przez Henryka VIII protestantyzmem; wszak papież słusznie nazwał tego króla *defensor fidei* z powodu ataków przeciwko Lutrowi. W anglikanizmie objawiają się jednak tendencje zainspirowane myślą reformatorów zarówno w dziedzinie doktrynalnej, jak i liturgicznej, pozostawiając równocześnie tradycyjny porządek episkopatu, odłączonego jednak od papieżstwa. V. Vinay mówi o teologicznej tolerancji anglikanizmu, R. H. Bainton o synkretyzmie<sup>89</sup>. Może najbardziej odpowiednią kategorią jest *comprehensiveness*, co w przybliżeniu możemy przetłumaczyć jako „zawieranie w sobie”: chodzi o próbę wchłonięcia różnorodnych doświadczeń i tradycji w formie syntezy tego, co gdzie indziej okazywało się niemożliwe do połączenia.

Program Henryka VIII polegał na schizmie bez herezji: poza odrzuceniem władzy papieskiej wszystko miało pozostać jak wcześniej. Liczni zwolennicy reformacji zostali uwięzieni, a nawet skazani na śmierć, a jeżeli król zamykał klasztory, to tylko w celu skonfiskowania ich dóbr. Jednak dwa lata po śmierci króla Tomasz Cranmer, arcybiskup Canterbury, przygotowuje reformę liturgiczną wzorowaną na luteranizmie, chociaż nie pozbawioną powiązań z tradycją katolicką: wzmianki o Wieczery Pańskiej jako ofierze zostają zmodyfikowane, lecz nie zniesione. Zostają natomiast zniesione Msze celebrowane przez samego kapłana bez obecności wiernych. Komunii udziela się pod dwiema postaciami, a teksty liturgiczne Eucharystii sugerują luterzańskie rozumienie przeistoczenia. Kal-

<sup>88</sup> Tamże.

<sup>89</sup> V. Vinay, *Protestanti e anglicani*, w: T. Goffi, B. Secondin (wyd.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia 1983, 127-138, 134. R. H. Bainton, *La Riforma protestante*, Torino 1980, 171-193.

win nieprzychylnie patrzył na ten projekt, ponieważ uznawał go za zbyt umiarkowany<sup>90</sup>.

Inny tekst liturgiczny, także Cranmera, przedstawiony w 1552 roku, zawiera pewne nowe propozycje, przede wszystkim autorstwa Bucera, i odzwierciedla odejście redaktora od nauczania na temat realnej obecności Chrystusa w świętych postaciach. Zostają zniesione rytualne gesty i używanie niektórych paramentów liturgicznych. Ogólnie liturgia ta zbliża się znacznie do Wieczery sprawowanej przez protestantów

W 1571 roku, po pełnym okrucieństwa okresie panowania Marii Tudor zwanej „Krwawą” (pośród jej ofiar znalazł się sam Cranmer), Parlament zaakceptował *39 artykułów wyznania wiary Kościoła angikańskiego*, w większości zbliżonych do idei reformacji. Tekst ten jest do dzisiaj obowiązujący i wyraża protestancką duszę anglikanizmu. Już jednak w okresie elżbietańskim powstał High Church, w którym przeważały elementy katolickie. Potem powstaje także Low Church o tendencjach zbliżonych do reformacji i Broad Church odzwierciedlający humanistyczną i filozoficzną duszę anglikanizmu.

Duchowość anglikańską można streścić jako wprowadzenie elementów protestantyzmu do tkanki, która zachowała strukturę i wiele cech charakterystycznych odziedziczonych ze starożytnej oraz średniowiecznej duchowości chrześcijańskiej. Chodzi tu o duchowość, która podkreśla ciągłość, a także różnorodność wyrażania wiary, odnowionej według linii wskazanych przez reformację. Można uznać, że anglikanizm zachowuje ciągłość nie tylko duchową, lecz także instytucjonalną z chrześcijaństwem apostołskim, pragnąc zarazem, bez zrywania z tradycją, wprowadzać reformację. Temu zawdzięcza on swoje szczególne oblicze<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> Cyt. w: Bainton, dz. cyt., 187.

<sup>91</sup> Punkt widzenia anglikanów w: J. W. C. Wand, *La chiesa anglicana*, Milano 1967.

# ROZDZIAŁ 2

## XVII wiek

### 1. Świat luterański

#### A) Życie chrześcijańskie w luterańskich Niemczech w XVI i XVII wieku<sup>92</sup>

Rok 1580 przyniósł akceptację przez Kościoły luterańskie dokumentu *Księga zgody*, co oznaczało koniec ostrych dyskusji doktrynalnych ze strony różnych tendencji luteranizmu, które rozwijały się po śmierci Reformatora. Można uznać tę datę za początek drugiej fazy istnienia protestantyzmu niemieckiego, fazy stabilizacji i umocnienia. Protestantyzm jest już zmuszony uznawać się nie za zapoczątkowanie odnowy całego Kościoła, lecz za osobny Kościół, oczywiście — ten autentyczny. Taka świadomość nabierze znaczenia politycznego po zawarciu pokoju w Westfalii (1648) kończącego katastrofalną wojnę trzydziestoletnią: Europa zostanie podzielona w oparciu o credo religijne.

Na przełomie dwóch stuleci duchowość protestancka zakorzenia się jako nowy styl życia, źródło nowych postaw, a także zwycza-

<sup>92</sup> B. Vogler, *XVI-XVII siècles: La religion populaire en Allemagne luthérienne*, w: J. Delumeau (wyd.), *Histoire vecue du peuple chretien*, Toulouse 1979, t.1, 365-386.

jów religijnych. Kult niedzielny stanowi ośrodek życia wspólnoty. Uczestnictwo jest masowe, przeważają jednak kobiety, a przepowiadanie oczywiście stanowi ważny element celebracji. Niektóre świadectwa mówią o zmiennej uwadze audytorium: nierzadko zdarzało się, że grupy wiernych zaczynały gawędzić lub czytać gazetę podczas kazania. Można taką postawę zrozumieć, jeżeli pomyśli się, że chociaż ograniczono do godziny czas trwania kazań, to jednak często przeciągały się one do dwóch lub trzech godzin. Zdarzało się nawet, że pogrzeb trwał pięć godzin!<sup>93</sup>

Wieczera pozostała punktem centralnym pobożności luterańskiej. Wierni zbliżają się do niej w postawie skruchy, a godność celebracji chroni się na różne sposoby: od uroczystego sprawowania liturgii po odpowiedni strój rozdających komunię. Aspekt rytualny zachowuje swoją istotną rolę w ekonomii kultu; podobnie śpiew, chociaż nierzadko pastorowie narzekali na nie najwyższy poziom chóralnego śpiewu hymnów. Począwszy od 1600 roku szczególnie uroczyście obchodzoną uroczystością staje się Boże Narodzenie. Największy nacisk kładzie się jednak na celebracje upamiętniające mękę Pańską, głównie w Wielki Piątek. Z tej okazji kazania zostają skrócone, a kult koncentruje się na czytaniach i śpiewie opowiadających o Męce. Liturgia ta dała początek wielkim dziełom muzycznym o męce Pańskiej, z których najdoskonalsze zawdzięczamy geniuszowi Bacha.

Za skuteczne uznać można usilne starania Lutera prowadzące do odnowy katechezy. Szczególnie podkreślane są dwa czynniki: rozpowszechnienie przygotowania biblijnego i podjęcie modlitwy w rodzinach. Rano i wieczorem recytuje się „Ojcze nasz” oraz odpowiednie błogosławieństwa — poranne i wieczorne; także posiłki rozpoczyna i kończy wspólna modlitwa.

Wiara, która towarzyszy człowiekowi przez całe życie, jest obecna także w decydującym momencie śmierci. Podkreślanie przepowiadania o osobie Chrystusa nie zmniejsza dramatyczności śmierci, lecz pozwala ją widzieć włączoną w znak łaski. Można więc mówić o pogodnej wizji śmierci, kontrastującej z wrażliwością charakteryzującą kontrreformację.

<sup>93</sup> W. Schütz, *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin / New York 1972, 118.

Życie religijne toczy się na dwóch poziomach<sup>94</sup>. Z jednej strony znajdujemy grupę wiernych, którzy intensywnie w nim uczestniczą i osiągają wysoki stopień świadomości, pogłębiając swoją duchowość. Z drugiej strony istnieją nastawione bardziej konformistycznie szerokie masy wiernych, którzy nie są w stanie wyjść poza przyswojenie sobie podstawowych prawd katechizmu.

## B) Ortodoksja<sup>95</sup>

Poczynając od 1580 roku środowiska akademickie i pastory luterkańscy zwracają uwagę na konsolidację sposobu przedstawiania i obronę dziedzictwa dogmatycznego. Rodzi się ortodoksja lub scholastyka luterkańska. Korzenie tego zjawiska mają podwójny charakter — doktrynalny i społeczny.

Z punktu widzenia doktrynalnego kontrowersje wobec katolicyzmu, a także wobec innych Kościołów reformowanych prowadzą do szczegółowego sformułowania dwóch podstawowych elementów doktryny: dosłownego natchnienia Pisma Świętego i wszechobecności Ciała Chrystusa. Pierwsza stanowi rozwinięcie (i z pewnością regres) wcześniejszej zasady biblijnej. Ogłasza się, że cała Biblia została natchniona bezpośrednio, łącznie z jej dosłownymi sformułowaniami. W życiu wspólnot, a także w nauczaniu akademickim powstaje ryzyko stworzenia z niej „papieża z papieru”. Intencja pozytywna tego nauczania polega jednak na podkreśleniu najwyższego autorytetu Biblii, sprzecznie wobec podejścia selektywnego i zbyt dowolnej interpretacji Pisma oraz na stworzeniu teologicznych podstaw wiary

Nauczanie o wszechobecności Ciała Chrystusa stanowi konsekwencję doktryny podtrzymywanej przez Lutera podczas jego polemiki z Zwinglim, szczególnie podczas spotkania w Marburgu w 1529 roku. W swoich ortodoksyjnych sformułowaniach doktryna stwierdza, że Chrystus jest obecny wszędzie nie tylko jako Bóg, lecz także jako człowiek, jako ciało. Chrystusowi człowiekowi przy-

<sup>94</sup> B. Vogler, art. cyt., 385n.

<sup>95</sup> Por. doskonała synteza E. G. Leonard, *Storia del protestantismo*, Milano 1971, t. II, 290-332.

pisuje się te same cechy, które dotyczą Chrystusa Boga (*communicatio idiomatum*).

Z socjologicznego punktu widzenia można zauważyć powstawanie licznych fakultetów teologicznych i w konsekwencji formowanie się protestanckiej akademickiej klasy społecznej, która opracowywała obszerną literaturę do użytku pastorów, często tworzących całe dynastie. Nauczanie przekazuje się więc także z pokolenia na pokolenie: rodzina Calov na przykład tworzy osobną szkołę teologiczną<sup>96</sup>.

W ortodoksyjnym przepowiadaniu kerygmat staje się dyskursem, wiara zmienia się w racjonalne myślenie, wyznanie wiary staje się rozumowaniem. Proces ten nie jest bezbolesny. O długości kazań już wspominaliśmy; dodajmy jeszcze często spotykany zwyczaj opracowywania skomplikowanych dyskursów teologicznych na temat przepowiadanego tekstu, który czasami czytany był w języku źródłowym. Zgodnie z przyjętym wówczas stylem wygłaszania homilii przypisywano wielką wagę wyszukany zwrotom retorycznym w stylu klasycznym. Homilie obfitowały w pozbawione tłumaczenia cytaty łacińskie, greckie i francuskie (francuski był językiem ludzi wykształconych tamtej epoki)<sup>97</sup>. Opracowania teologiczne powiązane są ściśle z założeniami o charakterze polemicznym: teolog Philipp Nicolai napisał *Krótkie opracowanie o Bogu kalwinistów oraz ich religii*, w którym utrzymuje, że Bóg kalwińskiej predestynacji ma cechy niemal demoniczne!

Ortodoksja luterkańska to jednak nie tylko to. Pasja stworzenia precyzyjnej doktryny jest ostatecznie zakorzeniona w Augustyńskim aforyzmie *Ubi male creditur, male vivitur*<sup>98</sup>. Mnożyły się wówczas doniesienia o złym stanie wspólnot, które próbowano odnawiać. Teologowie ortodoksyjni to często ludzie o głębokiej wierze i bogatym życiu wewnętrznym. Właśnie Nicolai, u którego zauważyliśmy tak małą wrażliwość ekumeniczną, jest autorem licznych dzieł i wydań m.in. hymnów. Opracował on w sposób oryginalny pojęcie życia wiecznego: chodzi o jakościowy wymiar życia wiarą, która

<sup>96</sup> Por. drzewa genealogiczne przedstawione przez Leonarda, tamże, 292-294.

<sup>97</sup> W Schütz, dz. cyt., 121.

<sup>98</sup> E. G. Leonard, dz. cyt., 303.



nie ogranicza się do zaświatów, lecz już teraz można jej doświadczyć jako realizacji przymierza miłości między Bogiem a człowiekiem. Także doktryna o wszechobecności nie jest dla Nicolaia zwykłym sztandarem wyznania: rozciąga ją od Eucharystii na całokształt życia duchowego, w którym wszechobecność Chrystusa nieustannie towarzyszy chrześcijaninowi". Wyraźne jest powiązanie tych myśli z mistyką. Ortodoksja nie odrzuca bowiem z góry mistyki. Charakterystyczna jest postawa Johanna Gerhardta, autentycznego mistrza ortodoksji, żywiącego sympatię do Jakuba Böhmego, w którym widział coś z wewnętrznej pasji ożywiającej Lutra<sup>100</sup>. Gerhardt interesował się także „praktyczną i niosącą pocieszenie użytecznością dogmatów”.

Nie będąc mistykiem, Paweł Gerhardt, pastor i autor hymnów, świadczy w swoich pismach, przez wieki ożywiających nadzieję chrześcijan<sup>101</sup>, o pełnej pasji, żarliwej wierze w pocieszającą obecność Ojca Jezusa Chrystusa. Nie chodzi tu tylko o słowa: stracił on czworo ze swoich pięciorga dzieci, został wdowcem i przez dziesiątki lat trudził się, zanim zdołał otrzymać stanowisko pastora; te kolejno następujące po sobie tragedie umiał organicznie „wcielić” w swoją pracę kompozytorską. Ten człowiek daje takie rady swojemu jedyjnemu synowi, który pozostał przy życiu: „Studiuj teologię w dobrych szkołach, na uniwersytetach, które nie fałszują doktryny, i strzeż się synkretystów, ponieważ szukają oni tylko ziemskich korzyści i nie są wierni ani Bogu, ani ludziom”<sup>102</sup>. Stajemy tutaj chyba wobec żywego rdzenia ortodoksji luteranckiej: wiara pozostaje żywa, będąc zarazem przedmiotem często pedantycznej systematyzacji. Jest to wiara, która nie zagubiła usprawiedliwiającego Boga Lutra; ten Bóg nadal towarzyszy w życiu i pociesza. Co prawda, sądząc po surowych ocenach ówczesnej duchowości dokonanych przez pietyzm, według których ortodoksja zaszkodziła luteranizmowi, można słusznie wyciągnąć wniosek, że poziom duchowości Gerhardta

<sup>99</sup> W Zeller (red.), *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts*, Bremen 1962, wstęp, XXIII nn.

<sup>100</sup> E. G. Leonard, dz. cyt., 297n.

<sup>101</sup> Dla przykładu: Gerhardt jest autorem najczęściej cytowanym przez D. Bonfoeffera w jego listach z więzienia. Jego hymny, śpiewane co tydzień w kościołach luteranckich, stanowią dla wielu istotną część duchowego dziedzictwa.

<sup>102</sup> Leonard, dz. cyt.

pozostał czymś wyjątkowym. Jest to jednak los wspólny wszystkim fazom historii chrześcijaństwa.

### C) Nurty na marginesie

Panująca ortodoksja nie wyczerpuje obrazu luterkańskiego życia religijnego w wigilię eksplozji pietyzmu. Istnieje także grupa wybitnych osób, które dokonują znaczących dzieł zarówno poprzez swoje duszpasterstwo, jak i poprzez swój wpływ na samych teologów ortodoksyjnych. Nie mogąc tutaj wymienić ich nazwisk, ograniczymy się do zarysowania krótkiego szkicu linii i tendencji tej wykraczającej poza ortodoksyjne schematy duchowości.

Wspólna, najbardziej widoczna ich cecha to wpływ mistyki. Mistyka nie jest, jak wspominaliśmy, obca samej duchowości ortodoksyjnej. U autorów takich jak J. Böhme, J. Arndt, J. V. Andreaë (autor legendy, która zapoczątkowała ruch różokrzyżowców) element mistyczny stał się dominujący, a czasem nawet zbliża się, jak u Böhme, do panteizmu. Ta pasja skierowana na bezpośrednią, doświadczalną, osobistą relację z Bogiem spełnia pozytywną rolę w odrodzeniu ortodoksji, a jeśli jest przeżywana przez pastorów, gwarantuje, że ich przepowiadanie nie będzie zwykłą powtórką z dogmatyki.

Drugim elementem ściśle powiązanim z mistyką jest zainteresowanie naturą, widzianą jako objawienie Boga. Przejrzystość natury pozwala na poznanie doskonalsze niż teologia. Rozpowszechnia się dążenie do pansofii, tj. koncepcji, w której Pismo św. i natura łączą się jako elementy jednego wielkiego objawienia.

W końcu zaznacza się też zainteresowanie ekumenizmem, bardzo znaczące w epoce rozdzieranej wojnami religijnymi i obfitującej w teologów poświęcających wiele uwagi tożsamości swego wyznania. W większości przypadków zainteresowanie ekumenizmem wzbudziły argumentacje pansofistyczne i mistyczne, jak osobista relacja z Bogiem czy komunizm człowieka z kosmosem. Pozwalają one odzyskać jedność utraconą pośród scholastycznych subtelności. Niektórzy rozwijają jednak bardziej powściągliwe idee. G. Calixt, na przykład, opiera swoje ekumeniczne zaangażowanie na doktrynie analogicznej do „hierarchii prawd wiary” Soboru Watykańskiego II: istnieje ośrodek wiary, wokół którego trzeba starać się określić

consensus, natomiast w odniesieniu do twierdzeń peryferyjnych może istnieć pewien dozwolony pluralizm<sup>103</sup>.

Podczas dziesiątek lat, kiedy dominowała ortodoksja, luteranizm nie uległ skostnieniu. Zawdzięczamy mu nawet subtelne dzieło przełożenia dynamizmu przesłania na wymiar historyczny i socjologiczny, na obyczaje ludu. Dokonało się to przy równoczesnym ocaleniu ożywiającej reformację pasji wiary, która pomimo wszystkich ograniczeń luteranizmu stanowi rezultat tego wielkiego ruchu.

## 2. Kalwinizm i purytanizm

### A) Założenia dogmatyczne

Także w obrębie świata reformacji (jak u katolików) schyłek XVI wieku charakteryzuje pewien pluralizm teologiczny, szczególnie w tym, co dotyczy nader istotnej kwestii predestynacji. Główny problem można streścić w następującym pytaniu: czy wybranymi są ci, których wybrał Bóg, ponieważ znał z góry ich wiarę, czy też wybór ten jest związany z arbitralną decyzją Boga? Myśl Kalwina zmierza dość wyraźnie w kierunku tej drugiej możliwości, podczas gdy pierwsza reprezentuje próbę „oswojenia” teologicznej brutalności radykalnej predestynacji. Na temat tej kwestii dyskutuje otwarty 13 listopada 1618 roku synod w Dordrechcie. Zwolennicy bardziej radykalnej linii są jednocześnie stroną w sprawie i sędziami, podczas gdy umiarkowani (arminianie, od Arminio, teologa, który sprecyzował ich myśl) pojawiają się w szatach oskarżonych: wyrzuca się im, że są filokatolikami i że chcą ograniczyć wolność Boga. Na synodzie obecne są delegacje z wielu krajów Europy. Uwzględniając uwarunkowania, nie dziwimy się zwycięstwu linii „gomarystów” (Gomar był teologicznym przywódcą zwolenników radykalnej predestynacji) i stwierdzeniu o arbitralności wybrania i potępienia<sup>104</sup>. Partia

<sup>103</sup> Na temat; postaci Calixta por. R. Rouse, S. C. Neill (red.), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1940*, Bologna 1973.

<sup>104</sup> Na temat tej kwestii, która miała ważny wydźwięk społeczno-polityczny, por. E. G. Leonard, dz. cyt., 332-434.

zwyciężona została potraktowana z taką surowością, że jeden z jej delegatów wykrzyknął: „O Dordrechcie! Oby Bóg zechciał, żebym nigdy cię nie zobaczył!”<sup>105</sup>. Dwustu pastorów arminiańskich zostało zdjętych ze stanowisk, a wielu z nich skazano na wygnanie.

Dordrecht stanowi epizod dramatyczny, który zdziwił także wielu zwolenników zwycięskich poglądów. Jednakże postanowienia synodu zdołały obronić Boga Biblii od prób racjonalizacji wyznania proponowanych przez Arminio. Trzeba było poczekać na Karla Bartha, aby problem wybrania został sformułowany w terminach oddających słusność chrystologicznemu rdzeniowi wiary. W międzyczasie jednak „duch Dordrechtu” stał się „autoświadomością” ludzi reformacji XVII wieku, bardzo mocno świadomych własnego wybrania, którzy jednak starali się nie znajdować w nim tylko powodu do religijnego samozadowolenia, lecz dawali świadectwo chwały Bożej w świeckim życiu.

W wielkiej różnorodności przejawów wiary wyrażonej w kano-  
nach z Dordrechtu i generalnie w kalwinizmie tamtego okresu możliwe jest wyróżnienie dwóch wielkich wymiarów powiązanych ze sobą: duchowości ascezy pośród świata, czyli ascezy świeckiej, oraz duchowości oporu.

## B) Duchowość ascezy świeckiej

„Bóg kalwinizmu nie wymagał od swoich wyznawców pojedynczych dobrych czynów, lecz świętości czynów tworzących całościowy system oglądu świata. Postępowanie etyczne przeciętnego człowieka zostało w ten sposób przemienione w metodyczny i konsekwentny sposób życia. (...) Życie świętego było skierowane wyłącznie ku celowi transcendentnemu: ku wiecznemu szczęściu. Lecz właśnie dlatego jego ziemski rozwój był całkowicie racjonalny i zdominowany przez ów wyłączny punkt widzenia: aby na ziemi wzrastała chwała Boża”<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> Tamże, 342.

<sup>106</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1965, 202, cyt. w: G. Tourn, dz. cyt., 60. Szersza dyskusja na temat problematyki związanej z tezami Webera w: M. Miegge, Y. Corsani, U. Gastaldi, *Protestantismo e capitalismo da Calvino a Weber*, Torino 1983.

Ten fragment pism Webera streszcza istotę świeckiej ascezy charakteryzującej kalwinizm XVII wieku. Nie bez racji podkreślano, że to dążenie do uświęcenia poprzez pracę stało się wkrótce ideologią kupieckiej burżuazji i jednym ze źródeł „ducha kapitalizmu”. Stwierdzenie to pozostaje prawdziwe, jeżeli umieścimy je w odpowiednim kontekście. Możemy wspomnieć, że w Dordrechcie interesy warstwy kupców zbiegały się z interesami arminianów, których przegrana przyniosła ścięcie Jana Oldenbarneyelta, głównego ich przedstawiciela. Natomiast gomaryści popierani byli przez chłopów i rybaków. Należy też sobie uświadomić, że także w Anglii front purytański w swojej początkowej fazie gromadził różne grupy społeczne. Zaraz po jego powstaniu po 1650 roku klasy kupieckie przejęły w nim czołową rolę, „oswajając”, jeżeli tak można powiedzieć, wywrotowe i egalitarne tendencje ducha purytańskiego.

Tożsamość purytanina została dobrze syntetycznie określona przez włoskiego teologa piszącego o Cromwellu: „Taki kalwin, że nie istnieje nikt bardziej kalwiński: Biblia w ręce, a nogi mocno stojące na ziemi”<sup>107</sup>.

Do czego byli zdolni ci ludzie „z nogami mocno stojącymi na ziemi”, zostało szeroko opisane w bardzo obszernej literaturze na temat rewolucji angielskiej. Trzeba tutaj podkreślić aspekt „Biblii w ręce”. Protestantyzm zsekularyzowany, któryż wiary ojców zachował tylko aktywizm przemieniony w kupiecką drapieżność, miał pojawić się później. Purytanie XVII wieku osiągnęli natomiast głęboką syntezę modlitwy i pracy doskonale streszczoną przez jednego z nich: „Jednym z największych grzechów, który przynosi w konsekwencji stratę czasu, jest lenistwo lub nieudolność (...). Jutro jest dniem pracy leniwego, dzisiaj jest jego dniem odpoczynku. (...) Właśnie ci, którzy spełniają leniwie swoją pracę, nie mogą potem znaleźć czasu na obowiązki religijne. Poświęćcie rzetelnej pracy wasz dzień, a zobaczycie, że zdołacie znaleźć także czas na modlitwę i na czytanie Pisma Świętego”<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> G. Bouchard, *La parabola dello spirito puritano*, w: pr. zbiór., *L'etica protestante*, Torino 1968, 16-27; tutaj 22.

<sup>108</sup> R. Baxter, *Il Manuale del cristiano*, w: U. Bonanate (wyd.), *I puritani*, Torino 1975, 258n. W obszernym, bardzo udanym wstępie Bonanate stosuje jednak kontrowersyjny schemat interpretacji sugerujący, że wiara purytan jest tylko próbą sprostania wymaganiom społeczno-politycznym. Schemat ten wydaje się zbyt uproszczony.

Oczywiście, nieprzypadkowo na dwóch stronach, z których pochodzą te stwierdzenia, na pięć cytatów biblijnych cztery pochodzą z Księgi Przysłów, to jest z tekstu, który podaje reguły zachowania nacechowane roztropnością. Jednak o tym, że twierdzenia Baxtera nie opierają się jedynie na zwykłym pobożnym zdrowym rozsądku, lecz na silnej świadomości wybrania, świadczy, co następuje: „[Wybrani są takimi] nie *a posteriori*, na podstawie ich przewidzianej wiary, lecz *a priori*, bezpośrednio i natychmiast, tak że nie istnieje w nich [tj. zależnie od nich] żadna skuteczna przyczyna determinująca”<sup>109</sup>.

Jest to, jak widać, dokładnie stanowisko z Dordrechtu. Dokumentem bardzo znaczącym dotyczącym duchowości purytańskiej jest *Wędrowka pielgrzyma* Johna Bunyana, dzieło, które jeszcze za życia autora doczekało się około stu tysięcy kopii; ilość po prostu niewiarygodna w tamtej epoce. Jest to alegoryczne opowiadanie, którego bohater po wysłuchaniu słów Ewangelisty opuszcza rodzinę i udaje się w podróż, podczas której spotyka różne osobistości (Upartego, Uległego, Panią Mądrość Światową, Wiernego, Miłość, Miłosierdzie...), które pomagają mu lub też wystawiają go na próbę. Główną ideą jest to, że przeciwności, chociaż mogą bardzo przeszkadzać, nie mogą jednak uniemożliwić przeznaczonemu do zbawienia chrześcijaninowi osiągnięcia celu.

Często mówi się o „chłodzie” duchowości purytańskiej, lecz w istocie nie brakuje w niej ciepła Pisma Świętego. Przestrzegana z najwyższym zapalem czystość (*purity*) zostaje przyjęta jako Boży dar i znajduje w Biblii swój wzorzec. To nas prowadzi do biblijnego kamienia probierczego — punktu, który jednoczy najróżnorodniejsze przejawy duchowości protestanckiej. Ta sama Biblia, która podtrzymuje oddział Cromwella w wojnie prowadzonej „w imię Boże”, dodaje kalwinom mocy w chwilach męczeństwa.

### C) Duchowość oporu

Podkreśliliśmy już pogląd Kalwina dotyczący możliwości, wcale nie teoretycznej, ustalenia granicy chrześcijańskiego obowiązku

<sup>109</sup> R. Baxter, *Disputa sulla redenzione speciale*, w: U. Bonanate, dz. cyt., 43-49; tutaj 45.

posłuszeństwa, gdy wola władz jest sprzeczna z wolą Bożą. W historii drugiej połowy XVI wieku i dwóch następujących stuleci można dostrzec, że nierzadko Kalwin oraz jego zwolennicy wprowadzali w czyn to stwierdzenie.

Należy przede wszystkim wspomnieć o hugenotach<sup>110</sup>. Zdołali oni przetrwać dwa bardzo silne uderzenia: rzeź św. Bartłomieja (1572) i odwołanie edyktu z Nantes (1685) dzięki głęboko biblijnej duchowości, która zadziwiała i zawstydziała ich przeciwników. Kanonik o nazwisku Blouyn tak pisał: „Najtrudniejsze fragmenty [Biblii] były tak znane niektórym żonatym mężczyznom i ich żonom, że każdy z nich, kiedy zechciał i zgodnie ze swoją fantazją, uznawał siebie samego za doskonałego teologa i nauczyciela”<sup>111</sup>. Psalmi spełniają istotnie decydującą rolę w duchowości hugenotów: w nich człowiek wierzący, często męczennik, znajdował swój wzór modlitwy i zapewnienie o Bożej pomocy.

Zmuszeni niejednokrotnie do ukrywania się, hugenoci cenili sobie bardzo rodzinę jako uprzywilejowane środowisko, w którym odbywało się nie tylko wychowanie religijne, lecz także sam kult. Jak widzieliśmy wyżej, kanonik Blouyn ze zdziwieniem zauważył, że nie tylko żonaci mężczyźni zajmowali się teologią, lecz także ich żony. Istnieją rzeczywiście dokumenty świadczące o tradycji zaangażowania religijnego ze strony kobiet należących do wyznania hugenotów i o radykalizmie, z jakim ta mniejszość protestancka przeżywała kapłaństwo powszechne. Na przykład w 1620 roku niejaka Anne de Mornay darowała swojemu synowi Biblię otrzymaną od swego ojca ze wzruszającą dedykacją. Uczyniła to w rocznicę swojego ślubu, wyrażając w ten sposób świadomość łączności pokoleń, która, wspólna mężczyznom i kobietom, w ukochaniu Biblii znajduje swą treść i swoją siłę. Podobne kobiece tradycje trwają aż do czasów Marie Durand, która uwięziona w wieży w Konstancji, pozostając tam przez prawie czterdzieści lat, wyryła na kamiennych ścianach celi program francuskiego protestantyzmu: „Stawiać opór”.

Wkrótce po unieważnieniu edyktu z Nantes niektórzy nieugięci hugenoci, nie zamierzając ukrywać się ani też szukać schronie-

<sup>110</sup> E. G. Léonard, dz. cyt., 135-235; 403-599.

<sup>111</sup> Cyt. w: J. Estebe, *Vivre la varie religion*, w: J. Delumeau (wyd.), dz. cyt., t.1, 387-403.

nia na bardziej przyjaznej ziemi, udają się do Cevenne na spotkania pod gołym niebem, na „pustynię”. Wielu z nich zostaje aresztowanych, straconych, wysłanych na królewskie galery. Hugenoci traktują ową „pustynię” jako drogę do wolności, drogę, która oddala od służalczości wobec Rzymu. Ich wiara opierała się na ekstatycznych doświadczeniach i prorocत्वach. Kiedy ich opór zaczyna przybierać charakter zbrojny (wojna „kamizardów”<sup>112</sup>), kaznodzieje stają się także dowódcami wojska. Protestantyzm francuski zapisze wtedy dramatyczne stronicie walki i wiary, które miały wyrzeć wrażenie na całej Europie.

Doświadczane prześladowania sprzyjały zakorzenieniu się duchowości hugenotów, jak też ściśle z nią złączonej duchowości włoskich waldensów o szczególnie zaakcentowanym zabarwieniu antyklerykalnym, które nie było trudne do zrozumienia w świetle protestanckiego martyrologium. Nie można stwierdzić, że kalwini francuscy rozwinęli świadomość sekciarską; jest jednak prawdą, że świadomość bycia „innymi” w stosunku do Kościoła księży i króla była integralną częścią ich tożsamości wiary.

Szczególnie trudna sytuacja protestantów francuskich nie przeszkadzała im w życiu posłuszeństwem wobec Boga w ich działalności zawodowej. Także w krajach, gdzie stanowili uciskaną mniejszość, kalwini zachowali tę swoją charakterystyczną cechę. Hugenoci, którzy po odwołaniu edyktu rozproszyli się po różnych protestanckich krajach, istotnie przyczyniali się do rozwoju ziem, które ich gościły. Grupa hugenotów z Berlina spełniła decydującą rolę w podniesieniu tej drugorzędnej wówczas miejsciny do rangi jednej z kulturalnych stolic Europy.

Także w Anglii zauważa się przejawy „duchowości oporu” w nurcie protestantyzmu reformowanego. Za panowania Jakuba I grupa purytanów zdecydowała osiedlić się daleko od świata kompromisów i przeciętności, który zdaniem jej członków charakteryzował ówczesny anglikanizm, i przeniosła się do Holandii, do Lejdy (1609). W ciągu dziesięciu lat jednak ryzyko wchłonięcia ich przez wspólnotę holenderską i utraty własnej narodowej tożsamości popycha

<sup>112</sup> Kamizardzi — hugenoci mieszkający w Sewennach i Langwedocji, którzy w roku 1702 powstali zbrojnie w obronie swych swobód religijnych. Pokonani ostatecznie w 1710 roku (przyp. wyd.).



ich do wyjazdu do Nowego Świata. Moglibyśmy nazwać to zjawisko „duchowością ziemi obiecanej”. Przeciwwstawienie się konformizmowi religijnemu wyraża się w formie biblijnego exodusu jako poszukiwania nowej ziemi, na której błogosławieństwo Boga może przynieść nowe owoce. Tą ziemią będzie Ameryka, będąca w XVII wieku i w następnych stuleciach sceną wielkich eksperymentów wiary.

Jak zauważyliśmy, doktryna predestynacji zapoczątkowała także w Anglii wielkie ruchy egalitarne: predestynacja nie zależy bowiem od stanu społecznego. Ruchy te rozwijają się żywiołowo w czasie rewolucji Cromwella. Po roku 1650 rozpoczyna się ich zanikanie, które znowu przemieni się w odnowę po śmierci Cromwella. Energie „alternatywne” zmobilizowane przez purytanizm nie wygasają, lecz wyrażają się w zmienionych formach. Szczególnie znacząca jest forma tzw. przyjaciół, zwanych kwakrami (drżący) przez władze, które kpiły w ten sposób z wezwania skierowanego do nich przez założyciela, George’a Foxa, aby drzeć wobec słowa Bożego. Kwaków nie można już nazywać kalwinami, chociaż wywodzą się z ruchów biorących swój początek z kalwinizmu. W centrum ich doświadczenia wiary znajduje się nacisk kładziony na osobiste nawrócenie: „Wierzmy, że dla wszystkich, w każdej części świata istnieje ustalony dzień i moment nawiedzenia, tak że każdy może opamiętać się i zostać zbawionym przez Jezusa Chrystusa”<sup>113</sup>. Nawrócenie oznacza dla wierzącego nowe narodzenie, które czyni możliwym doskonałe posłuszeństwo. Wierzący „w Chrystusa mogą być doskonali, żyć bez grzechu i przez wiarę odnosić zwycięstwo nad każdą pokusą”<sup>114</sup>.

Ruch ten, czasami wyśmiewany przez prostaków i ludzi niedoinformowanych, ożywiany jest przez silną świadomość wiary i żyje oryginalną duchowością ewangeliczną, którą można streścić w punktach w następujący sposób: 1) Zdecydowane podkreślanie powszechnego kapłaństwa prowadzące do odrzucenia zawodowej posługi eklezjalnej; 2) Poczucie panowania jedynie Boga, przez co nikogo nie nazywa się panem i nie zdejmuje się kapelusza przed nikim; 3) Preferowanie modlitwy w milczeniu, która mogła trwać

<sup>113</sup> E. Burrogh, *Confessione di fede e di ciò in cui crediamo rivolta a tutto il mondo*, w: *I Quaccheri*, opr. G. Vola, Torino 1980, 80-86; tutaj 82.

<sup>114</sup> Tamże, 112.

godzinami, także na zgromadzeniach wspólnotowych; 4) Podjęcie tematu wyrzeczenia się przemocy: pierwsi kwakrzy nie są w tej dziedzinie radykalni, lecz zawdzięczamy im zaistnienie nowej wrażliwości dotyczącej tego problemu.

Zjawiska, jakim byli kwakrzy, nie można zamknąć w jakimkolwiek schemacie, lecz niewątpliwie duchowość ta rozwinęła pragnienie wolności wiary, a więc wolności wierzącego, co przyniosło istotne owoce. Karta podstawowych praw zachodniego New Jersey zredagowana m.in. przez kwakra Williama Penna nie ogranicza się do mówienia o tolerancji, lecz broni wolności religijnej: „Żadna osoba czy grupa osób nie ma prawa narzucać praw ograniczających wolność sumienia w dziedzinie religii; zostaje przeto ustalone, uzgodnione i zarządzane, że nikogo (...) nie można przesłuchiwać, nawet w najmniejszym stopniu prześladować czy potępiać lub też kwestionować prawa własności czy innych praw z powodu wiary, opinii religijnych i kultu. Wszystkie natomiast poszczególne osoby czy grupy mają w tym stanie prawo wyznawania w sposób wolny własnych opinii i działania zgodnie z sumieniem w dziedzinie kultu”<sup>115</sup>.

Wolność religijna dla wszystkich, nie tylko dla kwaków czy protestantów: to jest spuścizna kwaków z 1676 roku, spisana dziewięć lat przed unieważnieniem edyktu z Nantes, którego skutkiem było w Europie polowanie na hugenotów.

Nie możemy zakończyć tych krótkich notatek o „duchowości oporu”, nie wspominając o doświadczeniu wiary czarnych niewolników, które rozpoczęło się już w XVII wieku. Biorąc do rąk Biblię, odkrywają w niej zdolność pocieszania, lecz także tendencje „wywrotowe”, świadczące o obliczu Boga wyzwalającego. Dość szybko niektórzy niewolnicy przejmują posługę przepowiadania. „Właśnie kaznodzieja był i jest jedną z centralnych postaci czarnego Kościoła. Przemawiał on z żarliwością, a zgromadzenie słuchało jego wywodu i odpowiadało «Amen» lub «Tak, tak», lub też «Mów, mów, kaznodziejo!». Kazanie stopniowo nabierało szybkości, a kaznodzieja nadawał mu rytm: stawało się ono *spiritual*”<sup>116</sup>.

<sup>115</sup> Tamże, 160n.

<sup>116</sup> P. Ribet, *Origine e significato degli Spirituals*, w: *Negro Spirituals*, opr. P. Ribet, F. Gitti, Torino 1982, 7-21, tutaj 14. Pośród wydań dźwiękowych *spirituals* przypomnijmy *The best of Golden Gate Quartet*, Columbia QPX 8038.

*Spirituals* wraz z luterańskimi chórami i psalmami hugenotów stanowią jedną z najbardziej wzniosłych ekspresji muzycznych duchowości ewangelickiej. Towarzyszą one drodze wiary i życia wpływającej nie tylko na historię chrześcijaństwa, lecz także na historię demokracji amerykańskiej; Martin Luther King i jego „sen” o Ameryce i świecie wreszcie wolnym od rasizmu są ich symbolem i kulminacją. W naszych czasach tę refleksję i walkę kontynuuje tzw. czarna teologia.

# ROZDZIAŁ 3

## Od pietyzmu do liberalizmu

### 1. Pietyzm

Jak już zauważyliśmy, wiek XVII przeniknięty jest troską o ożywienie życia religijnego wspólnot, a z czasem, w ciągu mijających dziesięcioleci, wzrasta także świadomość konieczności „odnowy” zmian zapoczątkowanych przez Lutera. Pietyzm stanowi w tym względzie próbę najbardziej zdecydowaną. Termin ten początkowo używany był przez przeciwników w sensie negatywnym; pochodzi od dzieła *Pia desideria* opublikowanego przez Ph. J. Spenera w 1675 roku<sup>117</sup>. Nie byłoby właściwym dostrzegać w dziele Spenera reakcji na ortodoksję jako taką. Nierzadko teologowie ortodoksyjni do głębi podzielali wymagania wyrażone w *Pia desideria*, a pierwsza połowa niemieckiego XVII wieku roi się od autorów, którzy korzystali z tych samych źródeł co Spener. Ten ostatni jednak zasłużył sobie na uznanie tym, że sformułował wymagania i znane już idee w formie syntetycznego programu.

<sup>117</sup> Ph. Spener, *Pia desideria*, opr. R. Osculati, P. Ricca, Torino 1986.

Punktem wyjścia broszurki jest stwierdzenie, że życie chrześcijańskie ulega dekadencji, która wyraża się w niezważaniu na „pierwszą zasadę praktyczną chrześcijaństwa — zaparcie się siebie”<sup>118</sup>.

Spener słowami ortodoksyjnego Johanna Gerhardta krytykuje rozłam między teologią jako nauką a pobożnością, nadmiar kontrowersji, braki w formacji pastorów i formułuje sześć propozycji przezwyciężenia tej kryzysowej sytuacji: 1) pogłębienie znajomości Pisma Świętego ze strony świeckich, także poprzez tworzenie grup, które dziś nazwalibyśmy biblijnymi; 2) podkreślanie kapłaństwa powszechnego wiernych w jedynym wielkim kulcie codziennego życia; 3) pogłębianie aspektu praktycznego chrześcijaństwa, identyfikowanego z przykazaniem miłości; 4) umiarkowanie w dysputach religijnych; 5) rewizja formacji kaznodziejów: przygotowaniu teoretycznemu ma towarzyszyć formacja duchowa przygotowująca studenta do zadań nie ograniczających się do nauczania, lecz zakładająca duchowe ukierunkowanie wspólnoty (w ramach którego Spener poleca lekturę mistyków niemieckich i Tomasza z Kempis); 6) odnowa przepowiadania w perspektywie pogłębiania życia wewnętrznego<sup>119</sup>.

Nie sposób nie dostrzec głęboko luteranckiego charakteru przynajmniej niektórych z tych propozycji. Spener, stanąwszy wobec potrzeby odnowienia życia chrześcijańskiego, wskazuje na drogę mobilizowania laikatu. Niektóre głosy krytyczne oskarżały pietyzm o pragnienie wspierania „Kościoła równoległego” obok oficjalnego. Krytyka ta była bezpodstawna, zdradzała raczej niepewność kościelnego establishmentu wobec ruchu powstałego pod wpływem sugestii zawartych w dziele *Pia desideria*. Pietyzm wyznawał także wymiar eschatologiczny wiary, a znakami końca czasów był upadek wielkiej Babilonii (identyfikowanej z papieskim Rzymem) i nawrócenie Żydów; także ten aspekt dodał propozycji Spenera szczególnego dynamizmu. Z ekumenicznego punktu widzenia Spener jest synem swojego czasu: jego eschatologia zawiera w sobie osąd katolicyzmu. Jednakże konkretną sytuację Kościołów widzi on w sposób bardziej obiektywny: „Właśnie to [krytyczna sytuacja luteranizmu] stanowi

<sup>118</sup> Tamże, 41.

<sup>119</sup> Tamże, 82-115.

największą przeszkodę dla wielu dobrych dusz znajdujących się w innych wspólnotach błędzących w wierze, a szczególnie w Kościele katolickim, które dostatecznie rozpoznają ich błędy (...), ale nie łączą się z nami, co mogłoby w innej sytuacji nastąpić”<sup>120</sup>.

Co prawda, ewidentnie nie ma tu postawy ekumenizmu, lecz istnieje przynajmniej jasna świadomość, że słuszna doktryna (pomimo że Spener bardzo wysoko ją ceni) nie jest równoznaczna z autentycznością wiary

Spener aktualizuje niektóre punkty swojego programu podczas przepowiadania, odrzucając eksponowanie własnej erudycji i chwytów retoryczne i używając swoich (doskonałych) umiejętności kaznodziei w służbie budowania innych. Przepowiadanie powinno być proste i jasne: „Jak chcielibyśmy doprowadzić do Nieba nieoświecony lud, jeżeli w naszych kazaniach troszczymy się bardziej o retoryczne sztuczki niż o kontemplację?”<sup>121</sup>.

Pomimo wytrwałego wysiłku, z którym Spener propaguje odnowę (raczej życia niż chrześcijańskiej doktryny), jego przepowiadanie jest wolne od wszelkiego przesadnego legalizmu. Prawo w przepowiadaniu luterańskim uświadamia grzech, lecz temat ten wymaga, aby „być ostrożnym jak lekarz przepisujący silne leki (...). Podstawowym zadaniem pozostaje Ewangelia”<sup>122</sup>.

Propozycje pietyzmu rozprzestrzeniały się szeroko i wywarły znaczny wpływ na duchowość luterańskich Niemiec. Jego owoce widoczne są też w szerokich horyzontach, które ruch ten otwiera. Pietysta Johann Albrecht Bengel<sup>123</sup> jest jednym z pionierów współczesnej krytyki tekstów Nowego Testamentu. Głęboka i spokojna wiara pozwalała mu na rozwinięcie radykalnych krytycznych badań, które jednak nie wstrząsały jego sumieniem człowieka wierzącego. Przypadek Bengela pozwala na spojrzenie w innym wymiarze na szeroko rozpowszechnione przekonanie, jakoby pietyzm odznaczał się ciemnotą i w swej istocie był wrogo nastawiony do teologii. Dla pietystów teologia jest jedynie funkcją wiary, wiary przeżytej.

<sup>120</sup> Tamże, 64.

<sup>121</sup> Cyt. w: Schütz, dz. cyt., 148.

<sup>122</sup> Tamże, 149.

<sup>123</sup> W. G. Kümmel, *Il Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, opr. M. Pesce, Bologna, 1976, 59-61.

Duchowość pietystów rozpowszechniła się także dzięki szerokiej i wpływowej spuściznie muzycznej i tworzonym hymnom (G. Teerstegen). W tym klimacie wyrażało się także mistrzostwo Bacha, o którym tak pisał A. Schweitzer: „[Wiara] była integralną częścią jego natury artysty. Jeżeli wszystkie jego partytury były ozdobione literami S.D.G. (*Soli Deo Gloria*), to dlatego że wyznawał on ideę muzyki w swej istocie religijnej. Muzyka była dla niego najpotężniejszym środkiem wielbienia Boga”<sup>124</sup>.

Rozwój pietyzmu wysuwa na pierwszy plan duchowość podkreślającą osobiste nawrócenie. Autobiografia wierzącego nabiera więc znaczenia pierwszorzędного: „nowe narodzenie” to cecha charakteryzująca chrześcijanina. To podkreślanie nawrócenia jest wspólne różnym doświadczeniom wiary — od wspólnoty w Herrnhut do metodyzmu Wesleya — i pełni ważną funkcję historyczną zachowania i podkreślenia chrześcijaństwa „z wyboru” w kontekście chrześcijaństwa „z urodzenia”. Było to jedno z głównych zadań odnowy propagowanej przez Spenera. Jednakże w całym tym nurcie obecna jest tendencja do tego, aby prawdziwym przedmiotem doświadczenia chrześcijańskiego stało się samo nawrócenie, a więc następuje przesunięcie centrum uwagi z Boga i Jego słowa na człowieka wierzącego. Pietyzm klasyczny jest mniej narażony na to ryzyko dzięki swojemu mocnemu zapleczu luterańskiemu, lecz epigoni dokonują bardzo istotnego przesunięcia akcentów w tę właśnie „ludzką” stronę. Czynią oni także ogromny pozytywny wysiłek, aby uniknąć ograniczenia rozwoju nowej duchowości do elitarnych kół, i łączą ją z szeroko zakrojoną akcją społeczną.

Szczególnego znaczenia nabierało z tego punktu widzenia doświadczenie metodystów, które pomimo wszystkich swoich ograniczeń stanowi pierwszą poważną próbę Kościoła chrześcijańskiego, aby skonfrontować się z nową rzeczywistością proletariatu, stworzoną przez rozwijający się brytyjski kapitalizm przemysłowy<sup>125</sup>. Wraz z tymi przejawami protestantyzm, w miarę jak krystalizowała się forma współczesnego świata, zaczął wchodzić w drugą fazę, charakteryzującą się stopniowym oddalaniem się Kościołów od cen-

<sup>124</sup> Cyt. w: E. G. Leonard, dz. cyt., t. III/1, 140. Por. G. Long, *J. S. Bach, il musicista teologo*, Torino 1985.

<sup>125</sup> S. Carile, *Il metodismo*, Torino 1984.

trum życia społecznego, politycznego i kulturalnego. Podkreśla on bardziej wymiar życia wewnętrznego i czerpie ze swojego dziedzictwa, choć nie zapomina całkiem o świecie. Jednakże nowe akcenty, a zwłaszcza rozwijające się poglądy antropocentryczne zapoczątkują kryzys historycznego znaczenia wiary chrześcijańskiej, który utrzymuje się przez ostatnie trzy wieki.

## 2. Oświecenie

Jedną z podstawowych cech charakterystycznych życia religijnego epoki oświecenia polega na przejściu chrześcijaństwa do pozycji defensywnych. Może po raz pierwszy od zakończenia prześladowań chrześcijaństwo musi w jakiś sposób „usprawiedliwiać się”. Nie chodzi tu w pierwszym rzędzie o obronę przeciw niszczącej krytyce radykalnego oświecenia, naznaczonego materializmem: pozostaje ona w rzeczywistości elementem o mniejszym znaczeniu, występującym w ograniczonym zakresie. Tradycyjne chrześcijaństwo kwestionuje natomiast nowa mentalność, skoncentrowana na wartościach użyteczności i oczywistości.

Wojny religijne XVII wieku w dużej mierze zdyskredytowały doktrynalny wymiar chrześcijaństwa. Coraz częściej uważa się je za źródło podziałów, polemik, a nawet wojen. Źródłem tej patologii miałyby być skomplikowany i niejasny charakter nauki chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo oświeceniowe reaguje na tę sytuację, dokonując radykalnego przesunięcia akcentów. Należy przejść od chrześcijaństwa jako doktryny do dowartościowania aspektu praktycznego wiary. Dogmat, kiedyś zachowywany, teraz jest w istocie martwy duchowo i nieskuteczny: nie odczuwa się już jego potrzeby.

Na tym polega podstawowa różnica między pietyzmem a racjonalizmem oświecenia: dla pietyzmu dogmat nie jest wszystkim, lecz pozostaje ważny i potrzebny. Dla przedstawicieli oświecenia jest on natomiast krępującym dziedzictwem, z którym nie bardzo wiadomo, co robić.

Jeżeli dogmatyka znajduje się u źródeł sporów, a więc i wojen, to praktyczne chrześcijaństwo będzie początkiem nowego, rozumnego,



pokoju i cywilizowanego współistnienia. Chrześcijaństwo praktyczne oznacza przede wszystkim chrześcijaństwo etyczne. Nawet jeżeli ktoś nie przyjmuje radykalnego sprowadzenia wiary do moralności, którego dokonał Kant, poddaje się fascynującej (w owych czasach) sugestii, która pozostawia pewne miejsce Bogu i równocześnie sprowadza problematykę religijną do zakresu tego, co jest praktyczne i użyteczne.

Konsekwencje tego w przepowiadaniu są natychmiastowe. W kazaniu z pierwszej niedzieli adwentu (czytanie: Mt 21,1nn), nawiązując do wersetu 8b, który wspomina o gałązkach rozłożonych jak dywan przed Jezusem wjeżdżającym do Jerozolimy, kaznodzieja rozwija temat „O kradzieży drzewa”<sup>126</sup>. Inny kaznodzieja w niedzielę Wielkanocy ilustruje niektóre „rozumne reguły dla chrześcijan związane ze zwyczajem grzebania ciał zmarłych” (motto: nie grzebcie zbyt wcześnie ciała, bo może ono być jeszcze żywe). Ten sam pastor z okazji zbrodni wykrytej we wspólnocie skupia swoje przepowiadanie wokół tematu: „Straszna jest mordercza złość, która rozlewa ludzką krew!”<sup>127</sup>.

Także liturgia odzwierciedla ten klimat. Okres oświecenia obfitował w dzieła i czasopisma liturgiczne zaangażowane w propagandę radykalnej odnowy liturgicznej. Szczególną troską otacza się jednolitość kultu, skupionego wokół kazania, które nadaje ton całości (o jaki ton chodzi, zostało powiedziane powyżej). Pojawia się kult o charakterze otwarcie dydaktycznym: Kościół włącza się we wspólny wysiłek budowania i wychowywania społeczeństwa. Stworzono nawet nowe formuły używane podczas Wieczery Pańskiej: „Skosztujcie tego chleba! Duch pobożności niech wypełni was swoim pełnym błogosławieństwem. Skosztujcie trochę wina! Moc cnoty nie znajduje się w tym winie, znajduje się ona w was, w Boskim nauczaniu i w Bogu!”<sup>128</sup>.

Oczywiście, ten rodzaj odnowy nie wszędzie utrwał się z równą łatwością. Miasta i wspólnoty pozbawione prawdziwej tożsamo-

<sup>126</sup> W. Nagel, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Berlin 1962, 148.

<sup>127</sup> K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo*, (wyd. wł.), opr. Italo Mancini, Milano 1979, t. 1-2; tu t.1, 143. Zarówno Barth, jak i Nagel w dz. cyt. dostarczają wielu innych tego typu przykładów.

<sup>128</sup> W. Nagel, dz. cyt., 149.

ści liturgicznej okazały się bardziej dyspozycyjne na te innowacje; wieś, jak to często ma miejsce, była bardziej rozważna. Wobec szczególnie opornych literatura liturgiczna dostarcza rad mających pomóc w stopniowym wprowadzaniu nowości.

Okrutne doświadczenia wojen religijnych sprzyjają uwrażliwieniu na tolerancję. Etyka stanowi tu naturalnie teren szczególnie płodny, i preferuje się stronice Nowego Testamentu, które najłatwiej można połączyć z tego rodzaju poglądami.

Po teologii Bartha dość modne stały się surowe osądy tego okresu historii chrześcijaństwa, i mają one pewne podstawy. Trzeba jednak wraz z samym Barthem<sup>129</sup> stwierdzić, że nie byłoby słusznym sprrowadzanie wysiłku tych pastorów i wiernych do zwykłego poddania się duchowi czasów. W centrum znajduje się jeszcze wówczas wysiłek określenia znaczenia Jezusa z Nazaretu dla tej generacji, wysiłek nie zawsze nieudany. Wspólnoty nadal wydawały dobrych obywateli i przyczyniały się do dobrobytu całego społeczeństwa.

Oczywiście, dziesięciolecia okresu oświecenia dostrzegają ową substancjalną zgodność wizji chrześcijaństwa kulturowanej w Kościołach dominującymi z tendencjami kulturowymi. Kiedy w tej sytuacji uczciwy przedstawiciel burżuazji zapyta, dlaczego trzeba, żeby także pastory kształcili lud, a nie tylko nauczyciele (skoro ci pierwsi nie mówią nic innego niż ci drudzy), to protestantyzm niemiecki nie bardzo będzie znał odpowiedź na to pytanie.

### 3. Romantyzm i ruch przebudzeniowy

Duchowości pojawiających się w połowie XIX wieku nurtów romantyzmu i tzw. ruchu przebudzeni owego nie spotykają się ze sobą. Obie przeciwstawiają się oświeceniowi, interpretując je jednak według różnych kluczy. Romantyzm próbuje łączyć wiarę i kulturę, Boga i człowieka. Próbowali tego dokonać już teologowie XVIII wieku, czerpiąc pełnymi rękami z dziedzictwa filozofii i sztuki. Przebudzenie odnawia natomiast pasję dla przeżywanej ortodoksji, która

<sup>129</sup> K. Barth, dz. cyt., 143nn.

to pasja charakteryzowała pietyzm. Można oczywiście wraz z Barthem twierdzić, że te dwa zjawiska stanowią różne aspekty tej samej linii antropocentrycznej duchowości XIX wieku; należy jednak wyjaśnić podstawową różnicę. Bijące serce romantyzmu można z łatwością zauważyć w następujących wersetach Herdera: „Wysłuchaj się w sobie, a usłyszysz Boga. / W sobie możesz usłyszeć Boga tak, / jak nie słyszą Go słońce i zwierzęta: / usłyszysz, jak On prowadzi do spełnienia się w sobie”<sup>130</sup>.

Bóg w człowieku i człowiek w Bogu — program ten sięga najwyższych szczytów teologii w dziełach F. D. Schleiermachera, który poza tym że był nadzwyczaj systematycznym naukowcem, był także praktycznym teologiem, kaznodzieją i liturgistą jednocześnie. Trudno przecenić jego wpływ, także dlatego że nie ogranicza się on do jego zwolenników w ścisłym sensie tego słowa, lecz rozciąga się na generacje teologów i pastorów aż do naszych czasów.

Dla Schleiermachera miejscem doświadczenia wiary jest samoświadomość religijna człowieka: radykalnie precyzując termin — jest ona właściwie objawieniem. Stanowi ona więc przedmiot przepowiadania i zarazem jego cel: „Przepowiadanie stanowi konsekwencję myślenia; jego celem nie jest nic innego, jak tylko ożywienie religijnej świadomości obecnych, tak jak (...) cały kult jest ustanowiony ze względu na rozprzestrzenianie świadomości religijnej”<sup>131</sup>.

Świadomość religijna pełni więc funkcję, którą duchowość oświecenia przypisywała sferze moralnej. Jest ona miejscem pojednania sfery dogmatycznej i praktycznej, miejscem, w którym stare dogmaty, odpowiednio zinterpretowane, znów nabierają praktycznego znaczenia. Właśnie w odniesieniu do życia praktycznego przepowiadanie Schleiermachera podkreśla trzy aspekty: znaczenie państwa jako gwaranta współistnienia i społecznego pokoju (aspekt szczególnie podkreślany w ówczesnych Niemczech), znaczenie wyznania wiary, wyznaczającego istotny zakres posłuszeństwa chrześcijańskiego, oraz znaczenie życia małżeńskiego i rodzinnego<sup>132</sup>. Dziedzictwo reformacji pozostaje więc aktualne i zostaje włączone w romantyczną

<sup>130</sup> Tamże, 368.

<sup>131</sup> Cyt. w: W. Schütz, dz. cyt., 178.

<sup>132</sup> K. Barth, dz. cyt., t. II, 15n.

syntezę. Umocniony przez tę duchowość, przedstawiciel burżuazji XIX wieku może próbować w dobrej wierze żyć jako chrześcijanin, nie wyrzekając się niczego, co proponuje mu wysoko rozwinięta kultura jego czasów.

Geneza duchowości ruchu przebudzeń i owego wyraża natomiast, podobnie jak to miało miejsce z pietyzmem, żywą troskę o sytuację Kościoła i teologii oraz zdecydowaną intencję ożywienia modlitwy lektury biblijnej i misji poprzez szacunek dla tradycji dogmatycznej. Wymagania te nie zniknęły w okresie oświecenia, kiedy to ugrupowanie pietystów, sprzymierzone ze zwolennikami ortodoksji, proponowało inną alternatywę niż sprowadzanie wiary do wymiaru racjonalistyczno-moralnego. W nowym klimacie tendencja ta odnawia się i ożywia.

Ruch przebudzeniowy zapoczątkowany został z inicjatywy R. Haldane'a, który wywarł wpływ na niektórych studentów teologii na uniwersytecie w Genewie. Następnie ruch przebudzeniowy przenika do Francji, gdzie gwałtownie się rozwija. Mieszkaniec Genewy F. Neff kieruje przesłanie przebudzenia także do waldensów, wywierając silny wpływ na ich orientacje duchowe. W Niemczech dzięki pismom F. A. G. Tholucka duchowość ruchu przebudzeniowego nabiera wymiaru i rangi teologicznej. Zostaje ona tak oto zwięźle sprecyzowana: „1) Do Chrystusa dochodzi się nie tyle poprzez dysputy i refleksje, ile poprzez uczucie serca; 2) Nie tyle jednak poprzez «ciemne» uczucie serca, ile przez «impuls» serca; 3) Nie tyle jednak poprzez impuls, który pochodziłby z samego serca, ile poprzez impuls, którym jest głos Boga Ojca w sercu; 4) Nie tyle poprzez jasność tego głosu Boga, ile poprzez wierność, z jaką go słuchamy”<sup>133</sup>.

Zainteresowanie romantyków dla *Gefühl* (uczucia) pozostawia więc swój ślad także u Tholucka. Barth z łatwością dostrzegają tu analogie ze Schleiermacherem. Ruch przebudzeniowy nie skupia jednak swojego zainteresowania wokół syntezy chrześcijaństwa i kultury, lecz na ożywieniu przepowiadania i Kościoła poprzez zaczerpnięcie ze źródeł biblijnych oraz tradycji. Ruch przebudzeniowy troszczy się o świat i historię, lecz w odmienny sposób niż romantyzm:

<sup>133</sup> Tamże, 98.

chodzi o otwarcie na Boga tych, którzy pragną pomagać w nawracaniu świata. Angażują się oni w budowanie solidarności i w pomoc potrzebującym, widząc w tym formę misji. Pośród dziesiątków przykładów, które można by przytoczyć, wspomnijmy o Armii Zbawienia realizującej troskę metodystów o przepowiadanie pośród najniższych warstw ludności: dokerów, robotników, a przede wszystkim wszelkiego typu ludzi, którzy znaleźli się na (szeroko rozumianym) marginesie społeczeństwa, od sierot po prostytutki. Tutaj teologia, a także liturgia zostają zredukowane do minimum, a całą energię mobilizuje się, żeby ewangelizować i tworzyć dzieła solidarności: posiłki dla ubogich, schroniska, rozdawanie odzieży, tworzenie szkół ludowych. Trzy „S” Armii Zbawienia: *Soul, Soup, Soap* (dusza, zupa, mydło) same w sobie stanowią program o godnej pozazdroszczenia jasności. W tym wysiłku misyjnym pierwszoplanową rolę spełniają kobiety. Rezultaty osiągnięte przez tę organizację i przez inne zrodzone w tym samym klimacie w epoce, w której prawie nie odczuwano odpowiedzialności społecznej wobec osób z marginesu, były imponujące. Jeszcze dzisiaj, kiedy minęło zaufanie do możliwości radykalnej przemiany politycznej społeczeństwa, ten duchowy udział ruchu przebudzeniowego pozostał pod wieloma względami wzorem, który z powodzeniem mogłyby naśladować Kościoły. Nie można więc nieostroźnie powtarzać szablonowej krytyki odnoszącej się do pobożności ruchu przebudzeniowego, że pozostawała ona głucha na społeczny wymiar przesłania chrześcijańskiego.

#### 4. Liberalizm

Chrześcijaństwo „liberalne” w wielu aspektach stanowi kontynuację myśli oświecenia. Z niej czerpie ono pasję do badań historycznych nad Biblią i do dogmatycznego dziedzictwa Kościoła, którym zajmował się geniusz Adolfa von Harnacka, wznosząc teologiczne monumenty nie do prześcignięcia nawet w dzisiejszych czasach. Jednakże w tym, co dotyczy codziennego życia wspólnot, relacja z oświeceniem jest tu szczególnie wyraźna i polega na podkreśleniu etycznego wymiaru życia chrześcijańskiego. Określa go przykaza-

nie miłości, która w Chrystusie osiągnęła swój szczyt radykalizmu i przejrzystości. Liberał widzi element ludzki i chrześcijański jako charakterystyczną ciągłość, co prowadzi go do uznawania aspektów dogmatycznych jako przejawów przemijających, historycznie relatywnych wobec *unum necessarium* utożsamianego z ojcostwem Boga z jednej strony, a z przykazaniem miłości z drugiej. Liberalizm pragnie uczynić z protestantyzmu religię człowieka współczesnego (według niego „ciężki” aparat dogmatyczny przeszkadza w tym katolicyzmowi). Próbując to uczynić, dokonuje on podejrzanej operacji, za którą upominał go Barth: rozróżnienie między Bogiem a człowiekiem nie jest już ujęte właściwie, a wiara sprowadza się do religijnej wersji wartości ludzkich uznawanych za godne i cenione. Zdarzają się liberałowie, którzy podpisują manifest intelektualistów niemieckich popierający przystąpienie Niemiec do wojny w 1914 roku, i inni, którzy walczą w szeregach socjalistów: są to różne przejawy tej samej logiki. Dzieło naukowców takich jak Harnack nie może nie napełniać podziwem nawet jego przeciwników teologicznych<sup>134</sup>, niewątpliwie jednak liberalizm reprezentuje ostre stadium przenikania burżuazyjnego sposobu myślenia do chrześcijaństwa. Można zaobserwować wzrost tej tendencji w ciągu następujących stuleci.

Nie byłoby jednak słuszne odrzucanie ducha liberalnego, nie wspominając przy tym, że historia chrześcijaństwa XX wieku zawdzięcza mu serię istotnych dokonań, które można streścić w postaci Alberta Schweitzera. Ten teolog i muzykolog o wielkiej sławie zdecydował się przeżyć aż do końca najbardziej radykalne konsekwencje teologii liberalizmu: jeżeli chrześcijaństwo jest w swej istocie miłością bliźniego, należy przeżywać je z radykalizmem wymaganym przez Jezusa. Schweitzer pozostawia więc teologię, kończy studia medyczne i zakłada leprozorium w sercu Afryki, w Lambarane (Gabon). Jego niezwykle zdolności gry na organach służą mu w czasie podróży, kiedy zbiera środki na swoje centrum. Trudno u niego znaleźć duchowość Lutera i Kalwina, lecz czym byłaby duchowość protestantyzmu XX wieku bez Schweitzera i iluż czerpało z niego inspirację?! Schweitzer i różne rodzaje chrześcijaństwa społecznego,

<sup>134</sup> Por. D. Bonhoeffer, *In memoria di A. von blamach*, w: tenże, *Gli scritti*, Brescia 1979, 65n.

które na różne sposoby wyrażają w historii istotę chrześcijaństwa liberalnego, podkreślając centralne miejsce międzyludzkiej solidarności, kładą nacisk na przykład życia Jezusa; z pewnością jest to dla nich kwestia pierwszorzędna. Można do nich zastosować stwierdzenie E. Kasemanna, który z właściwym sobie zapałem pisze: „Jeżeli nie znałbym nic innego tylko to [solidarność ludzką], to już bym coś o Nim [Jezusie] wiedział. Gdybym nie żył dla nikogo innego i nie wierzył w nic innego, to jednak żyłbym i wierzył z Nim, a jeden promyk Jego światła w naszej egzystencji wydaje mi się ważniejszy niż całe słońce ortodoksji”<sup>135</sup>.

<sup>135</sup> E. Kasemann, dz. cyt., 47.

# ROZDZIAŁ 4

## Od „boskości Boga” do „duchowości politycznej”

### 1. Duchowość „całkowicie Innego”

Reakcja liberalizmu nie rodzi się przede wszystkim na wydziałach teologicznych, lecz pośród żywej pracy duszpasterskiej. Przykładem tego byli Karl Barth i Eduard Thurneysen. Formacja Bartha dokonywała się najpierw w ścisłym kontakcie z myślą liberalną, a potem z religijnym socjalizmem. Ten ostatni ruch jest głównie wcieleniem podwójnej tendencji: z jednej strony zamierza uchwycić aspekt rewolucyjny przesłania ewangelicznego, z drugiej pragnie, aby rewolucja socjalistyczna wyrastała z rzeczywistości Boga, który porusza i odnawia historię, zrzucając możnych z tronów i podnosząc pokornych. Chodzi o uwolnienie chrześcijaństwa od hipoteki burżuazyjnej, a socjalizm od przyjętego z góry ateizmu. Główni przedstawiciele tego nurtu to pastory szwajcarscy Herman Kutter i Leonhard Ragaz. Próba religijnych socjalistów nie powiodła się, przede wszystkim z powodu głuchoty słuchaczy: Kościoły nie mają siły i odwagi, aby wyjść ze złotej klatki świata (mentalnego, moralnego i instytucjonalnego) burżuazji; socjalizm nie chce otrząsnąć się z zaufania wyłącznie sobie samemu i z przeświadczenia, że Bóg jest tylko reliktem minionych, pełnych ciemnoty wieków.



Socjalizm religijny rozwija się w ramach liberalizmu, dotycząc problematyki historii ludzkości oraz zaangażowania etycznego, w tym przypadku odznaczającego się tendencjami socjalistycznymi traktowanymi jako kontynuacja objawienia Bożego. To właśnie jest *forma mentis*, przeciwko której protestuje Barth, wyraźnie nawiązując do tego w drugim wydaniu *Komentarza do Listu do Rzymian*, który został opublikowany w 1921 roku. Centralna teza Bartha dotycząca interesującego nas tutaj problemu brzmi następująco: człowiek religijny i jego duchowość należą we wszystkim i przez wszystko do sfery ludzkiej, naznaczonej grzechem. „Religia” we wszystkich swoich przejawach jest wieżą Babel wznoszoną przez człowieka w celu osiągnięcia nieba, i jest wobec tego skazana na tragiczną klęskę. Jedyną autentyczną możliwość relacji między człowiekiem a Bogiem proponuje Objawienie, które jak grom spada z nieba i nieustannie pozostaje wydarzeniem darmowym i nie dającym się zamknąć w ludzkich kalkulacjach.

Krytyka „człowieka religijnego” i jego pobożności ma stanowić przede wszystkim bodziec do odnowy przepowiadania. Tematem centralnym przepowiadania zainspirowanym tą pierwszą fazą myśli Bartha jest wiara jako instancja krytyczna, która nie pozwala na sakralizację świata, Kościoła, historii. Wokół tego przepowiadania utworzy się „Kościół wyznaniowy” w Niemczech<sup>136</sup>. Także w latach pracy akademickiej przepowiadanie pozostawało w centrum zainteresowań Bartha: teologia jest dla niego w swej istocie „praktyczna”, tj. ukierunkowana na posługę głoszenia Ewangelii. Nie jest więc przypadkiem, że głosi on kazania praktycznie aż do swojej śmierci w Bazylei.

Natomiast w dziedzinie teologii dialektycznej największą uwagę duchowości poświęca Dietrich Bonhoeffer. Podziela on główną tezę Bartha dotyczącą niemożności traktowania religii jako drogi człowieka do Boga, i w konsekwencji absolutne znaczenie łaski. Wielkim tematem Bonhoeffera jest właśnie łaska, lecz łaska za wysoką cenę: „Łaska za niską cenę jest śmiertelnym wrogiem naszego Kościoła. Dzisiaj walczymy o łaskę za wysoką cenę. (...) Istota łaski, mawia się, polega właśnie na tym, że rachunek zostaje uregulowa-

<sup>136</sup> Por. pr. zbior., *Tra croce e la svastica*, Torino 1984. Obszerny zarys historii Kościoła wyznaniowego w: S. Bologna, *La Chiesa confessante sotto il nazismo*, Milano 1967.

ny uprzednio na wszystkie czasy. I tak, kiedy konto jest spłacone, wszystko można otrzymać gratis. (...) Łaska za niską cenę jest jednak zaprzeczeniem żyjącego słowa Boga, zaprzeczeniem wcielenia Słowa Bożego. (...) Łaska za wysoką cenę to Ewangelia, której trzeba ciągle na nowo szukać, dar, o który trzeba ciągle na nowo prosić, drzwi, do których trzeba ciągle na nowo pukać”<sup>137</sup>.

Dzieła teologiczne Bonhoeffera są ściśle związane z wysiłkiem i troską o dojrzewanie do duchowości karmionej tak przeżywaną łaską. Życie duchowe łączy się, według tego autora, z ćwiczeniem dyscypliny. Tak pisze o sobie pod koniec swoich dni w więzieniu w Tegel: „Jeżeli wyruszasz na poszukiwanie wolności, naucz się przede wszystkim dyscypliny zmysłów i duszy, aby pragnienia i członki twojego ciała nie nosiły cię przypadkowo raz tu, raz tam. Niech twój duch i ciało będą czyste i podporządkowane szukaniu wyznaczonego celu. Nikt nie doświadcza tajemnicy wolności inaczej niż poprzez dyscyplinę”<sup>138</sup>.

Dyscyplina staje się nicią przewodnią życia wspólnego w seminarium w Finkenwalde, w którym formują się pastory Kościoła wyznaniowego i którego dyrektorem jest Bonhoeffer. Mocne chrześcijańskie życie wspólnotowe karmione Biblią, modlitwą, muzyką, wspólnym śpiewem i wymianą myśli stanowi najlepsze przygotowanie do decydujących batalii, które czekają młodych pastorów w czasach nazistowskich<sup>139</sup>.

Ta potężna synteza teologii i modlitwy nie mogła nie znaleźć realizacji w działaniu. Zaproszony latem 1939 roku do prowadzenia kursów w USA, Bonhoeffer powraca do Niemiec w przededniu wojny, aby do końca podzielić los swojego ludu. Nawiązuje kontakty z ruchem oporu, uczestniczy w spisku przeciwko Hitlerowi. W 1943 roku zostaje aresztowany i osadzony w więzieniu berlińskim Tegel, skąd pochodzą słynne listy adresowane przede wszystkim do przyjaciela Eberharda Bethgego. Po nieudanym zamachu na Hitlera 20 lipca 1944 roku zostają odkryte kompromitujące dokumenty, które pogarszają jego sytuację. Bonhoeffer zostaje przeniesiony do wię-

<sup>137</sup> D. Bonhoeffer, *Sequela*, Brescia 1971, 21-23.

<sup>138</sup> D. Bonhoeffer, *Lettere a un amico*, dz. cyt., 138.

<sup>139</sup> Por. D. Bonhoeffer, *La vita comune*, Brescia, 1969.

zienia SS na Prinz Albert Strasse, stamtąd do kilku kolejnych obozów koncentracyjnych. Po doraźnym procesie zostaje powieszony wraz z innym członkami ruchu oporu (pośród których był też dowódca wywiadu wojskowego admirał Canaris) w obozie koncentracyjnym we Flossenburgu 9 kwietnia 1945 roku.

We Włoszech myśl Bonhoeffera spotkała się z dość dziwną recepcją. Jego pierwsze przetłumaczone książki to *Widerstand und Ergebung* oraz *Ethic*, to jest dzieła, które powstały pod koniec jego twórczości. Czytane z pominięciem pozostałych jego pism, pod wpływem rozwiniętej w międzyczasie „teologii śmierci Boga”, książki te posłużyły wielu krytykom do potwierdzenia obrazu Bonhoeffera jako „teologa sekularyzacji” *ante litteram*. Rzeczywiście, sekularyzacja i „człowiek niereligijny” stanowią zasadniczy temat pism z okresu jego dojrzałości. Bonhoeffer jednak rozwija te refleksje w świetle wiary (w Boga żywego, nie „umarłego”), głęboko zakorzenionej w najczystszej tradycji protestanckiej. Pisma z więzienia nie prezentują pełnego nauczania, są to tylko fragmenty nie tyle typu teologicznego i systematycznego, co raczej dotyczące życia chrześcijańskiego, które autor próbuje interpretować w sposób „niereligijny”, z odrzuceniem milczących założeń, które zwykle charakteryzują „pobożne” oddzielenie [niechrześcijańskiego] świata i [chrześcijańskiego] życia<sup>140</sup>. Chodzi tu jednak o nie zawsze łatwe do odcyfrowania sugestie, które na ogół stanowiły bardziej temat do dyskusji niż do zastosowania w praktyce.

Postać i dzieło Bonhoeffera mogłyby może stanowić symbol dla chrześcijaństwa XX wieku, lecz tak się nie stało: może za bardzo wyprzedzały swoje czasy.

## 2. Duchowość sekularyzacji?

Konfrontacja ze zsekularyzowanym światem stanowi od czasów powojennych wielki problem wszystkich Kościołów. Naturalnie, jak mogliśmy zauważyć, nie chodzi tu o kwestię nową, nowa jest jednak

<sup>140</sup> D. Bonhoeffer, *Lettere a un amico*, 79-84. List ten, z 30 kwietnia 1944, ma zasadnicze znaczenie w ewolucji myśli Bonhoeffera.

gwałtowność, z jaką się ona narzuca. Ruch robotniczy rozwija się na ogół na zewnątrz Kościołów i często się im przeciwstawia; rozwój nauki wydaje się powoli przenikać do przestrzeni, które uważano za tradycyjnie zajmowane przez Boga i sferę religii. Ogólny antropocentryzm naszych czasów odczuwany jest jako ostra polemika z tradycją chrześcijańską.

Ze strony Kościołów obserwuje się różne postawy. Raz jeszcze Karl Barth wskazuje na niektóre owocne szlaki refleksji i zaangażowania, podkreślając je szczególnie w swojej konferencji pod tytułem *Człowieczeństwo Boga*<sup>141</sup> z roku 1956. W czasach młodości Barth podkreślał boskość Boga, a obecnie akcent kładzie na stwierdzenie, że jeżeli jest prawdą, iż Bóg jest Bogiem, a człowiek człowiekiem, to jest także prawdą, że Bóg stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie. Gdy więc wychodzi się od Wcielenia, możliwe jest rozwinięcie postawy głębokiej sym-patii wobec współczesnego świata i jego przejawów, a także wobec problemów i nadziei, które mu towarzyszą. Nie będzie to oczywiście naiwna sym-patia oparta na powierzchownym optymizmie ewolucyjnym. Chrześcijanin może pozwolić sobie na ufność tylko krytyczną, lecz przez to nie będzie ona mniej szczerą i pełną serdeczności. Wypływa stąd także propozycja duchowa Bartha z czasów drugiej fazy jego refleksji: proponuje on życie chrześcijańskie pełne ufności, wolne i radosne, wypełnione pewnością, że słowa Ewangelii wyzwalają, ukierunkowują, zbawiają. Świeckość świata dobrze pojmowana koresponduje<sup>142</sup> z rzeczywistością Boga nawet lepiej niż niektóre środowiska religijne. Według Bartha aniołowie w niebie grają z pewnością muzykę Bacha, kiedy stają przed Panem, ale kiedy znajdują się sami, wykonują utwory Mozarta, a Pan nadstawia ucha... Kościoły protestanckie w jakiś sposób starały się korzystać z tej lekcji Bartha, rozpoczynając poważne starania o dialog i współpracę ze zsekularyzowanym światem.

Należy także zauważyć pewne błędne postawy, które nie pozostały bez następstw: nie brakło prób proponowania „duchowości

<sup>141</sup> K. Barth, *L'umanità di Dio*, Torino 1975.

<sup>142</sup> Pojęcie korespondowania (*Entsprechung*) używane jest przez Bartha w celu określenia teologicznego znaczenia świata i historii. Jeżeli nawet nie istnieje ciągłość między Bogiem i światem, to jednak w całej jego (świata) różnorodności istnieje powiązanie między Ewangelią i tym, co najbardziej pozytywnego może wyrażać historia.

sekularyzacji”, która w istocie rzeczy sprowadzała się do rezygnacji z wiary w technokratycznym społeczeństwie. Chodzi tu bardziej o modę robiącą furorę szczególnie w klimacie euforii i pewnego bezkrytycyzmu początków lat sześćdziesiątych niż o autentyczne zjawisko kulturowe (a tym bardziej chrześcijańskie); uświadomiła ona jednak powagę problemu, który dotyczył już nie tylko teologii, lecz objął same podstawy Kościołów. Dzisiaj moda ta już minęła, lecz nie wydaje się, by chrześcijaństwo naszych czasów odnalazło już właściwą sobie duchowość. Teologia dokładała wielu często głębokich starań, aby przemyśleć sekularyzację w świetle Jezusa Chrystusa, lecz ich owoce nie zostały jeszcze przemienione w życie wiary we wspólnotach.

### 3. W kierunku duchowości ekumenicznej

W okresie po II wojnie światowej można dostrzec usilne starania mające na celu nadanie wymiaru instytucjonalnego ruchowi ekumenicznemu. Znalazły one swój punkt kulminacyjny w ustanowieniu Światowej Rady Kościołów (1948). Jednoczy ona główne denominacje ewangelickie i Kościoły prawosławne. Problem stanowi oczywiście nieobecność Kościoła rzymskiego; jednak on także przechodzi od suchego potępienia, poprzez próby dialogu ekumenicznego jako takiego (encyklika *Mortalium animos* z 1928 roku), aż do ścisłej współpracy mającej miejsce w naszych czasach. Przez pewien czas myślano nawet, że Rzym mógłby należeć do Światowej Rady Kościołów, lecz taka nadzieja zniknęła wraz z innymi falami entuzjazmu związanymi z Soborem Watykańskim II.

Doświadczenie ekumeniczne doprowadziło duchowość protestancką przede wszystkim do kontaktu ze wschodnim prawosławiem. Duchowość prawosławna stanowiła istotne wyzwanie dla ewangelickiego chrystocentryzmu, ponieważ element trynitarny przybiera w niej wyraźnie inny wymiar, także w liturgii. Chodzi tu o zjawisko znajdujące się jeszcze w stadium embrionalnym, wobec którego pojawiają się pytania na razie znacznie jaśniejsze niż odpowiedzi. Te intuicje obejmują dotychczas przede wszystkim

awangardę zaangażowaną w badania naukowe, chociaż także w poszczególnych wspólnotach pojawia się nowy rodzaj ekumenicznej wrażliwości.

Podobne rozważania można snuć na temat inspiracji, które duchowość protestancka może zaczerpnąć z konfrontacji z rzymskim katolicyzmem. Pomijając aspekty teologiczno-instytucjonalne dialogu, możemy z jednej strony zaobserwować zjawiska w rodzaju Taizé, w których wkład tradycji katolickiej (a także prawosławnej) jest tak przeważający, że trudno już wyróżnić spuściznę protestancką. Z drugiej strony, stwarzane są coraz liczniejsze okazje do spotkań, które sprzyjają wymianie idei i kontaktowi z odmiennym niż własny typem wrażliwości. Protestantyzm przeżywa na ogół z wielkim optymizmem doświadczenia ekumeniczne, w których widzi okazję pogłębienia rozumienia wiary i odnowy wiarygodności Kościołów wobec świata.

Czasy ekumenizmu nie są przeżywane wyłącznie w wymiarze międzywyznaniowym obejmującym badania naukowe dotyczące wiary, lecz także w wymiarze międzykulturowym. Drugą połowę XX wieku charakteryzuje pojawienie się ludów „Trzeciego Świata” na scenie międzynarodowej historii. Chrześcijaństwo, które dotarło do nich wraz z kolonizacją, potrafiło w tym kontekście odnaleźć nowe, pełne entuzjazmu formy ekspresji. Nie można już podawać w wątpliwość utraty „pierworództwa” chrześcijańskiego przez Europę. Pojawiają się nowe horyzonty i idee nadchodzące z bardzo nawet odległych miejsc. Kościołom europejskim i północnoamerykańskim, dotkniętym przez kryzys, który wydaje się nie mijać, przeciwstawia się bujne i zdrowe młode wspólnoty azjatyckie, afrykańskie i południowoamerykańskie. Ostatnio przykład dają także Kościoły chińskie, które wychodzą teraz z niezmiernie ciemnego okresu swojego istnienia mocniejsze i liczniejsze niż uprzednio, głęboko zakorzenione wśród ludu, także w tamtejszym społeczeństwie socjalistycznym. Co oznaczają te nowości dla starego chrześcijaństwa europejskiego? Przynajmniej jedno - to, że Ewangelia jest większa od naszych Kościołów, że Bóg nie przestaje przemawiać nawet wtedy, gdy my jesteśmy niemi, że błogosławieństwo skierowane do ubogich nie przestaje realizować się w życiu i historii milionów osób.

Pojawienie się nowych, różnorodnych wspólnot stwarza też, jak już wspominaliśmy, nowe obowiązki: zachowanie jedności między tymi oryginalnymi doświadczeniami a duchowością zrodzoną z europejskiej i północnoamerykańskiej inkulturacji chrześcijaństwa. Jak już stwierdziliśmy: „Kościół rozwija się dzisiaj, jak wierzymy, w miejscach spotkania kultur i ras, jak również poprzez nowe dzieła w dziedzinie twórczości literackiej, muzyki oraz liturgii”<sup>143</sup>. Dialog może więc i powinien używać przeróżnych środków, a te związane z twórczością artystyczną okazują się w tej dziedzinie szczególnie znaczące.

#### 4. Spadkobiercy „entuzjazmu”<sup>144</sup>

Kryzys, który towarzyszy historycznym Kościołom zachodnim dwudziestego wieku, nie wydaje się w równym stopniu dotyczyć tzw. ruchów ewangelizacyjnych, które mnożą się w przeróżnych częściach świata. Bardzo trudno dostrzec w tym skrajnie zróżnicowanym archipelagu wspólne cechy charakterystyczne. Przy ogólnym przeglądzie można jednak dostrzec niektóre zbliżone aspekty.

1) Prymat wymiaru charyzmatycznego: wspólnota żyje przejawami Ducha Świętego — zgromadzenia i kult charakteryzuje wielka żywołowość. 2) Fundamentalizm biblijny: w większości tych grup przeważa bardzo dosłowne podejście do Pisma Świętego oraz podejrzliwe traktowanie krytycznej egzegezy; bardzo często ta podejrzliwość obejmuje także teologię jako taką, którą oskarża się o zaciemnianie jasności i prostoty słowa Bożego rozumowaniem kształtowanym przez ludzką mądrość. 3) Silny duch prozelityzmu: podczas gdy Kościoły historyczne na ogół rodziły się z ludu, grupy charyzmatyczne rodzą się jako kontestacja Kościoła masowego, podkreślając wymiar nowego narodzenia (J 3); zaangażowanie w prozelityzm, często nagradzane szybkim wzrostem liczebnym wspólnot, koresponduje z takim rozumieniem ich roli i zwrotnie je wzmacnia.

<sup>143</sup> E. Routley, wstęp wydawcy do *Cantate Domino*, Kassel 1974, XIII. Chodzi o zbiór hymnów wydany przez Światową Radę Kościołów, w którym starano się je zebrać, korzystając z doświadczeń zrodzonych w różnych kontekstach kulturowych.

<sup>144</sup> Zob. rozdz. 1, p. 2 tejże części (przyp. wyd.).

4) Pewien brak zainteresowania historią: uwagę zwraca się na indywidualne nawrócenie i życie wewnętrzne, któremu generalnie towarzyszy niedocenianie zaangażowania historycznego i politycznego wierzących. Postawa ta ukrywa stanowisko generalnie konserwatywne, czasami otwarcie reakcyjne, często mniej lub bardziej otwarcie antykomunistyczne. Zjawisko to jest szczególnie dostrzegalne w grupach utrzymujących ścisłe relacje z krajami północnoamerykańskimi, skąd pochodzą. Nie stanowi ono jednak stałej reguły: w licznych przypadkach grupy charyzmatyczne i wspólnoty odnowy w Duchu Świętym włączały się w ruch politycznej opozycji.

Fakt, iż ruchy te często rozwijały się jako reakcja na historycznie uwarunkowany protestantyzm, utrudnia stosunki ekumeniczne. Jednak wyraża się w nich, zapoznany częściowo przez wielkie tradycje luteranizmu i reformacji, oryginalny wymiar biblijny chrześcijaństwa, do którego w ten czy też inny sposób należałoby powracać.

## 5. Duchowość polityczna

Pod koniec lat sześćdziesiątych szerokie masy, zwłaszcza młodych, a także liczne Kościoły zainteresowały się polityką, lub bardziej precyzyjnie: zapragnęły przeprowadzić rewolucyjne zmiany w społeczeństwie. Zjawisko to stwarza okazję do poszukiwania środków wyrazu, także liturgicznych, dla tej nowej duchowości. Przykładem są przejawy tzw. kultu politycznego w Kolonii prowadzone przez Dorotę Solle i Fulberta Steffansky'ego<sup>145</sup>, w czasie których medytacja na temat Pisma Świętego zlewa się z refleksjami na tematy aktualne (szczególnie te, które są źle widziane przez władze) i z projektami interwencji w celu przemiany rzeczywistości.

Pełne znaczenia jest także doświadczenie tzw. Kirchentage, także w Niemczech: chodzi tu o wielkie sesje organizowane co dwa lata, które gromadzą dziesiątki tysięcy osób i w czasie których przygotowywane są za każdym razem referaty dotyczące jednego z aspektów sytuacji przeżywanej aktualnie przez Kościoły (Kirchentag w 1985

<sup>145</sup> D. Sölle, P. Steffansky (wyd.), *Politisches Nachtgebet in Köln*, Stuttgart/ Berlin / Mainz, 1969, t.1-2.



roku był na przykład zatytułowany „Ziemia należy do Boga”). Tutaj tradycyjne formy wyrażania wiary—słowo i muzyka — łączą się z innymi poszukiwaniami sposobu wyrazu, zawierającymi także język ciała, gesty, obrazy itp. Kirchentage stanowią zwykle „mocne chwile” w życiu Kościołów ewangelickich w Niemczech i stwarzają doskonałą okazję kontaktu między Kościołami i światem młodzieży.

Wydarzenia mające miejsce przede wszystkim w świecie katolickim Ameryki Łacińskiej<sup>146</sup> nie stanowią więc, jak widzimy, jedynej formy poszukiwania „duchowości politycznej”. Jak już nieraz podkreślaliśmy, świadomość powołania wierzących do zaangażowania się w historię i życie społeczne jest jedną z charakterystycznych cech duchowości protestanckiej. W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku pojawiła się ona jako rewolucyjna utopia; dzisiaj utopia ta zaniknęła, lecz nie można już nie brać pod uwagę konieczności przyswojenia sobie politycznego wymiaru miłości bliźniego, który głęboko zakorzenił się w sumieniu wspólnym różnym Kościołom. Nie jest przypadkiem, że dzisiaj w krajach Zachodu właśnie Kościoły chrześcijańskie poruszają tematy niesprawiedliwej dystrybucji dóbr w skali światowej i w konsekwencji zabijania przez głód trzech czwartych ludzkości. Oczywiście, Kościoły znajdują się dzisiaj na marginesie wobec ośrodków realnej władzy; kto wie jednak, czy ta marginesowość nie może się stać źródłem nowej wolności i w konsekwencji odnowionej historycznej skuteczności?

<sup>146</sup> Mowa głównie o teologii wyzwolenia (przyp. wyd.).

**TOM VI**  
**DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA**  
**CZASÓW WSPÓŁCZESNYCH**

Luigi Boriello, Giovanna della Croce,  
Bruno Secondin

**SPIS TREŚCI**

**SKRÓTY 5**

**WSTĄP WYDAWCY WŁOSKIEGO 7**

**CZĘŚĆ PIERWSZA**

**DUCHOWOŚĆ DZIEWIĘTNASTEGO WIEKU**

**A. 1815-1848 POCZĄTKI DUCHOWOŚCI AUTENTYCZNEJ  
I RÓŻNORODNEJ 9**

Wprowadzenie 11

**ROZDZIAŁ I KOŚCIÓŁ I DUCHOWOŚĆ POCZĄTKÓW  
DZIEWIĘTNASTEGO WIEKU 13**

1. Epigoni rewolucji francuskiej w duchowości dziewiętnastego wieku 16
2. Romantyzm 22
3. Restauracja 25

**ROZDZIAŁ II NOWY DYNAMIZM W ŻYCIU KAPŁAŃSKIM I  
DUSZPASTERSTWIE PARAFIALNYM 28**

**ROZDZIAŁ III ODNOWA NIEKTÓRYCH SFER DUCHOWOŚCI 50**

1. Doświadczenia mistyczne 50
2. Formy pobożności 54
3. Ku odnowie liturgicznej 68
4. Nowe fermenty ortodoksyjne i nieortodoksyjne w protestantyzmie 70

**ROZDZIAŁ IV DUCHOWOŚĆ KATOLICKIEGO LAIKATU 74**

Podsumowanie 79

**B. 1848 – 1903 MIĘDZY DUCHOWOŚCIĄ ZACHOWAWCZĄ  
A DUCHOWOŚCIĄ DIALOGU 83**

**ROZDZIAŁ I CECHY DUCHOWOŚCI DRUGIEJ POŁOWY XIX WIEKU 85**

1. Kościół i katolicy 88
2. Typowe aspekty duchowości 91
3. Życie chrześcijańskie za czasów pontyfikatu Piusa IX i Leona XIII 100

**ROZDZIAŁ II WZROST PRAKTYK POBOŻNOŚCIOWYCH 109**

1. Kult Serca Jezusowego 110
2. Pobożność eucharystyczna 114
3. Kult Dzieciątka Jezus 116
4. Pobożność maryjna i cześć oddawana świętym 118
5. Odnowa liturgiczna 122

**ROZDZIAŁ III NOWE MODELE ŚWIĘTOŚCI 125**

1. Nowe horyzonty kontemplacji 127
2. Duchowość i działanie 132
3. Duchowość misyjna 135

**ROZDZIAŁ IV LAIKAT KATOLICKI 139**

1. Kilka postaci świeckich 139

2. Stowarzyszenia katolickie 143

## **ROZDZIAŁ V DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WSCHODU OD REWOLUCJI FRANCUSKIEJ DO NASZYCH CZASÓW 149**

1. Sytuacja ogólna prawosławia 149

2. Egzys tencjalne i religijne znaczenie literatury i filozofii rosyjskiej 153

3. Monastycyzm 162

4. Pobożność ludowa 169

Ekskurs: Zarys duchowości żydowskiej i protestanckiej 174

Podsumowanie 181

### **CZEŚĆ DRUGA WIEK XX**

## **1903-1960 EPOKA ODNOWY RELIGIJNEJ I SPOŁECZNEJ 185**

### **ROZDZIAŁ I OD “KRYZYSU MODERNISTYCZNEGO” DO ZWOŁANIA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II 187**

Wprowadzenie 187

1. Modernizm 188

2. Znaczenie i wpływ sekularyzacji na życie chrześcijańskie 189

3. W kierunku nowej religijności 194

4. Umiarkowanie i prostota tradycyjnej pobożności 198

### **ROZDZIAŁ II NOWE NURTY DUCHOWOŚCI 203**

1. Ruch liturgiczny 203

2. Ruch biblijny i patrystyczny 212

3. Ruch ekumeniczny 215

### **ROZDZIAŁ III NOWE KIERUNKI DUCHOWOŚCI KAPŁAŃSKIEJ I ZAKONNEJ 227**

1. Duchowość kleru diecezjalnego 227

2. Księża-robotnicy i ruchy duszpasterskie 230

3. Wybitne postacie kapłanów 237

4. Kryzys i odnowa duszpasterstwa 245

5. Odnowa w zakonach 248

### **ROZDZIAŁ IV NOWA OBECNOŚĆ LAIKATU 260**

1. Akcja Katolicka i nowe stowarzyszenia świeckie 261

2. Instytuty świeckie 265

3. Duchowość laikatu 267

4. Literatura dwudziestowieczna 271

### **ROZDZIAŁ V NURTY MYŚLI TEOLOGICZNEJ A DUCHOWOŚĆ 282**

1. Doświadczenie a egzystencjalizm 284

2. W kierunku “nowej teologii” 289

3. Inne nurty teologiczne 291

### **ROZDZIAŁ VI TEOLOGIA DUCHOWOŚCI JAKO NAUKA AUTONOMICZNA 298**

1. Wkład dominikanów 300

2. Wkład jezuitów 304

3. Anzelm Stolz i Gabriel od św. Marii Magdaleny 306

4. Końcowe aspekty 310

Zakończenie 316

### **CZEŚĆ TRZECIA DUCHOWOŚĆ WSPÓŁCZESNA**

## **A. 1960 – 1965 OKRES SOBORU I JEGO DOKUMENTY 319**

Wprowadzenie 321

## **ROZDZIAŁ I EKLEZJOLOGIA MISTAGOGICZNA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II 324**

1. Liturgia źródłem chrześcijańskiego życia 325
2. Prymat Słowa Bożego 328
3. Kościół jako lud Boży 330
4. Chrystus - misterium Boga aktualizowane w życiu sakramentalnym 334
5. Duch Święty animatorem Ludu Bożego 341

## **ROZDZIAŁ II SOBOROWE PLANY I PROBLEMY DOTYCZĄCE ŚWIECKICH 347**

1. Określenie roli laikatu: wiara przeżywana w doczesności 348
2. Ewangelizacja i uświęcenie 351
3. Animacja chrześcijańska samej doczesności 351

## **ROZDZIAŁ III ANTROPOLOGIA I KULTURA KONIECZNOŚĆ ODNOWIONEGO POŚREDNICTWA KULTURY 353**

1. Antropologia kulturalna 353
  2. Człowiek obrazem Boga 354
  3. Godność osoby ludzkiej 356
  4. Chrystus - nowy człowiek 359
  5. Chrystus - człowiek doskonały a pośrednictwo kultury 361
- Zakończenie 367

## **B. OD 1966 DO 1984 ELEMENTY DUCHOWOŚCI WSPÓŁCZESNEJ 369**

Wprowadzenie 371

### **ROZDZIAŁ I PERSPEKTYWY DUCHOWOŚCI WSPÓŁCZESNEJ 374**

1. Dominujące tematy 378
  - a) Zaangażowanie w doczesność 378
  - b) Duchowość a kultura 381
  - c) Duchowość a Ewangelia 386
  - d) Duchowość jako droga do Chrystusa 388
  - e) Duchowość wobec kwestii kobiecej 390
2. Duchowe przebudzenia: elementy charakterystyczne 394
  - a) Współczesne ruchy duchowe 394
  - b) Religijność ludowa 399
3. Duchowość świętowania 404

### **ROZDZIAŁ II EKLEZJOLOGICZNE I TEOLOGICZNE PRZESŁANKI POZWALAJĄCE ZROZUMIEĆ NOWE DROGI DUCHOWOŚCI 407**

1. Elementy teologii i duchowości posoborowej 408
2. Teologia polityczna i teologia narracyjna 412
3. Kontemplacyjny, pneumatyczny i misteryjny wymiar duchowości 415
4. "Teologia odnowy" 416

### **ROZDZIAŁ III „NOWY SPIRYTUALIZM”: WARTOŚCI I NIEJASNOŚCI 422**

1. Dzisiejsza duchowość: nowa nadzieja 423
2. Dwa typy duchowości o największym znaczeniu 427
3. Elementy duchowości w Kościele przyszłości 429
4. Powrót do modlitwy 432
5. Zainteresowanie Wschodem 434
6. Nowy zryw mistyczny 438

## **ROZDZIAŁ IV DUCHOWOŚĆ I NOWY HUMANIZM 442**

1. Od kultury do kontrkultury 442
  - a) Kontrkultura 442
  - b) Egzystencjalizm, strukturalizm, makrsizm 447
2. Nowa problematyka 451 <<
3. Nowy "homo religiosus" 455
4. Typowe postawy ruchów odnowy 459
5. Sytuacja duchowości w Afryce 463
6. Duchowość w Azji 470 <<
7. W kierunku duchowości kosmoteandrycznej 473

## **ZARYS PRZYSZŁOŚCI 479**

1. Mitologizacja terażniejszości 481
  - a) Charoby naszych czasów 481
  - b) Kryzys jako wyzwanie 486
  - c) W poszukiwaniu świętości związanej z życiem 490
2. Ku kulturze nadziei 493 <<
  - a) Rezygnacja z bezpieczeństwa 493
  - b) Zadania chrześcijanina 496
3. Nowe syntezy na drogach życia 500
  - a) Pokój jako wyzwanie Królestwa 500
  - b) Orędzie ubogich 502
  - c) Praca - dobro utracone i usunięte z kultury 503
  - d) Komunikacja w świecie, który stał się "wielką wioską" (Mc Luhan) 505
  - e) Wiedza - pomiędzy intelektualnym rygorem a jakością życia 506
  - f) Duchowość jako poszukiwanie "innego wymiaru" 507

## **SYSTEMATYCZNA BIBLIOGRAFIA PODSTAWOWA 510**

1. Historia Kościoła 510
2. Historia duchowości 510
3. Duchowość - opracowania ogólne 511
4. Opracowania systematyczne 512
5. Nowe perspektywy i aktualne problemy duchowości 517

# Skróty

## 1. Słowniki i periodyki

AAS	Acta Apostolice Sedis
CivCatt	- La civiltà Cattolica
ConSer	- Consecrazione e Servizio
DES	- Dizionario enciclopédico di spiritualité
DIP	- Dizionario degli Istituti di Perfezione
DS	- Dictionnaire de spiritualité
DTI	- Dizionario Teologico Interdisciplinare
DivThom	- Divus Thomas
DizSpLaici	- Dizionario di spiritualité dei laici
EphCarm o	- Ephemerides Carmeliticae Teresianum
ÉtCarm	- Études Carmelitaines
GUL	- Geist und Leben
HK	- Herder Korrespondenz
HUM	- Humanitas
LumVie	- Lumière et Vie
LumVit	- Lumen Vitae
Mte	- El Monte Carmelo (Burgos)
NDS	- Nuovo Dizionario di Spiritualità
NRTh	- Nouvelle Revue Théologique
OGE	- Ons Geestelijk Erf
OrChrAn	- Orientalia Christiana Analecta
OssRom	- Osservatore Romano
PalCler	- Palestra del clero
RAM	- Revue d'Ascétique et Mystique
RESp	- Revista de Espiritualidad
REspptTeol	- Revista Española de Teologia
RevHisEccl	- Revue d'Histoire Ecclésiastique
RevHisSpir	- Revue d'Histoire de la Spiritualité (wcześniej: Revue Ascétique et Mystique - RevAscMyst)

RivAscMis	- Rivista di Ascética e Mística
RivFilN	- Rivista di Filosofia Neoscolastica
RivLit	- Rivista Litúrgica
RivStLettRel	- Rivista di storia e letteratura religiosa
RThom	- Revue Thomiste
RVSp	- Rivista di Vita Spirituale
ScCatt	- La Scuola Cattolica
StZeit	- Die Stimmen der Zeit
TeolEsp	- Teologia Espiritual
ThPrakQ	- Theologische Praktische Quartal schrift
TheQ	- Theologische Quartalschrift
ViCons	- Vie Consacrée
ViEsp	- Vida Espiritual
ViPens	- Vita e Pensiero
ViRelM	- Vida religiosa (Madrid)
ViPast	- Vita Pastorale

## *2. Dokumenty Soboru Watykańskiego II*

AA	- Apostolicam Actuositatem
AG	- Ad Gentes Divinitus
CD	- Christus Dominus
DV	- Dei Verbum
DH	- Dignitatis Humanae
GS	- Gaudium et Spes
GE	- Gravissimum Educationis
IM	- Inter Mirifica
LG	- Lumen Gentium
NAE	- Nostra Aetate
OT	- Optatam Totius
OE	- Orientalium Ecclesiarum
PC	- Perfectae Caritatis
PO	- Presbyterorum Ordinis
SC	- Sacrosanctum Concilium
UR	- Unitatis Redintegratio

## Wstęp wydawcy włoskiego

Nakreślenie oblicza współczesnej duchowości chrześcijańskiej - myślimy tutaj o dziewiętnastym i dwudziestym wieku - wydaje się zamiarem trudnym i z konieczności niekompletnym. Różne doświadczenia, postacie, tendencje, różne przejawy duchowej odnowy, wszystko to narażone jest na fragmentaryczność, sprzeczne interpretacje, często na relatywizację spowodowaną różnymi zainteresowaniami i odmiennością prądów kościelnych czy duchowych.

Bardzo liczne tendencje kościelne i kulturowe tych dwóch wieków - od nostalgicznej restauracji aż po konflikt z modernizmem, od nieprzejednanej wrogości wobec „świata” po zaangażowanie społeczne, od walki z nowymi mesjanizmami po uważną lekturę znaków czasu, od monokultury po pluralizm kulturowy i dialog międzyreligijny, od uniformizmu po twórczą różnorodność, od klątwy po dialog itd. - wszystko to zmusza do tworzenia nigdy nie zamkniętych syntez, prowizorycznych i tylko częściowych bilansów.

Książka ta skupia swą uwagę na tej właśnie różnorodności prądów i zjawisk, na przyspieszonej ewolucji różnych wymiarów doświadczenia chrześcijańskiego, na związkach pomiędzy historią polityczną a przeżyciem religijnym, pomiędzy kontekstem kulturowym a przejawami chrześcijańskiej egzystencji. Nie jest ona jednak tylko pewnym rodzajem uporządkowanego zbioru wielości i różnorodności. Stara się bowiem o pewną syntezę i zestawienie, o wydobywanie na jaw tych czynników i wartości, które mimo całej różnorodności i ewolucji, jednak określają i charakteryzują epokę. W tym wypadku takimi zasadniczymi cechami są: eklezjalność, ewangelizacja, diakonia przepowiadania, dialog z człowiekiem współczesnym, rozwój antropologii, ewolu-



cja socjalno-kulturowa, wypracowywanie konkretnych form życia nadzieją i miłością, wreszcie - doświadczenie chrześcijańskie odwołujące się do całego potencjału chrześcijańskiego misterium.

W sposób szczególny można w tej książce dostrzec próbę nakreślenia pewnych linii charakterystycznych dla aktualnego doświadczenia Kościoła i dla jego prawdopodobnego rozwoju w niedalekiej przyszłości. Strony, które zostały temu poświęcone (część trzecia i podsumowanie), są chyba najbardziej sugestywnym fragmentem tej książki i na pewno - ze względu na swą obszerność - nie znajdują przykładów analogicznych. Nie było możliwym szersze zagłębienie się w specyfikę duchowości włoskiej ze względu na zachowanie należytej równowagi w przedstawieniu innych duchowości. "Księga Aneksów", przewidziana jako uzupełnienie tego dzieła, potraktuje ją w sposób bardziej kompletny

Jeśli chodzi o autorstwo poszczególnych części, to chociaż książka jest owocem współpracy trzech specjalistów, w większości należy się ono dwóm autorom; są nimi Giovanna della Croce i Luigi Borriello. Wkład Bruno Secondin ogranicza się w istocie do duchowości najnowszej, bo jego autorstwa są tylko refleksje podsumowujące ("Zarysy przyszłości").

# **CZĘŚĆ PIERWSZA**

## **DUCHOWOŚĆ DZIEWIĘTNASTEGO WIEKU**

**A. 1815-1848**

**Początki duchowości autentycznej i różnorodnej**

## Wprowadzenie

Na duchowość dziewiętnastowieczną wpływ miały dwa czynniki: doczesna potęga papieżstwa i kryzys tej potęgi prowadzący aż do jej zaniknięcia. Wiek dziewiętnasty w sposób wyraźny jest epoką przejściową, poruszaną jeszcze przez echa rewolucji francuskiej, ale jednocześnie zdolną pod wpływem Bożego Ducha do odrodzenia i odbudowania już w nowych formach żywej i własnej religijności. Pozostały w niej jeszcze obecne ślady mistycznych doświadczeń wieku poprzedniego. I tak Weronika Giuliani i Magdalena z Canossy dalej mają wpływ na ascetykę i mistykę początków dziewiętnastego wieku. Jednocześnie wyłaniają się nowe linie duchowości, które kierują się w stronę duchowości określanej jako "romantyczna", zgodnej z klimatem historyczno-religijnym epoki. W jej rozwoju ponownie nabierają znaczenia instancje dyscyplinarne i duchowe odziedziczone z przeszłości: centralizacja Kościoła hierarchicznego, intensyfikacja życia i dzieł miłosierdzia, pojawienie się laikatu katolickiego, który osiąga własną fizjonomię, odmienną od tej, którą kształtowały dawne bractwa, zgromadzenia i zakony. Niewłaściwe relacje pomiędzy klerem a laikatem, zbyt ściśle powiązania Kościoła z potęgami doczesnymi, jak również ujawniające się wyraźnie żądania, aby katolicyzm wyrażał się życiem, aspiracje w kierunku odnowy filozofii chrześcijańskiej, inicjatywy duszpasterskie - wszystko to razem tworzy urodzajne pole, na którym zakorzenia się i dojrzeje świadomość laikatu coraz bardziej odpowiedzialnego za swoje życie chrześcijańskie w ogólności oraz za osobiste zaangażowanie się w życie Kościoła na mocy chrztu świętego.

Dzięki temu nurtowi odnowy laikat nabiera większego rozmachu, a wraz z nim cały katolicyzm poprzez tworzenie coraz

mocniejszych struktur i poprzez coraz klarowniejsze idee. Również parafia, z coraz lepiej funkcjonującym duszpasterstwem i coraz lepiej zorganizowana, nabiera wigoru i staje się centrum misji Kościoła, na co wpłynęło też osłabienie zakonów. Te natomiast, po pewnym okresie dopasowywania się do nowej rzeczywistości, zaczynają odkrywać swoje pierwotne oblicze, przystosowane jednocześnie do wymagań obecnego czasu. Rodzą się też nowe zgromadzenia i instytuty, prawie wszystkie oddane posłudze charytatywnej.

W drugiej połowie dziewiętnastego wieku rozpoczyna się również dyskretna ekspansja Kościoła na ziemi misyjne.

Wzrosła też wtedy wyraźnie pobożność, a wraz z nią różne praktyki pobożnościowe. Tu i tam pojawiły się nowe ruchy religijne. Były one wyrazem autentycznego życia chrześcijańskiego, które chciało za wszelką cenę znaleźć swoje formy wyrazu i osiągnąć własne oblicze, zgodne z duchem czasów.

W tym duchowym klimacie daje się zauważyć prymat wiary, pojmowanej już nie tylko jako ufność, ale jako pewność w Bogu obecnym w głębi naszych sumień.

Duchowość dziewiętnastego wieku jest również mocno naczyniona utajonym indywidualizmem, będącym owocem pewnego typu moralizatorstwa głoszonego przez kaznodziejów tego czasu. Refleksja teologiczna, chociaż dopiero odradzająca się, poszerzyła horyzonty chrześcijan, którzy powoli zaczęli się otwierać na doświadczenia nowe i różnorodne.

# ROZDZIAŁ I

## Kościół i duchowość początków dziewiętnastego wieku

Rewolucja francuska nazaczyła koniec epoki określonym sposobem myślenia i wierzenia, kładąc fundamenty pod nowe koncepcje i podstawy życia społecznego i religijnego. Idee wolności, równości i braterstwa, odziedziczone po rewolucji i rozwijane w pierwszych dziesięcioleciach dziewiętnastego wieku, przyczyniły się do ożywczego rozbudzenia świadomości chrześcijan, oscylujących pomiędzy "traditio" a "renovatio". Dziewiętnasty wiek<sup>1</sup> został nazwany okresem "Sturm und Drang", bo

<sup>1</sup> **Bibliografia:** I. HISTORIA KOŚCIOŁA:

*Nuova storia della Chiesa*, Torino 1971:

- t. IV: *Secolo dei lumi, rivoluzioni, restauri* (1715-1848);

- t. V: *La Chiesa nella societd liberale e net mondo moderno*;

*Storia della Chiesa* - Fliche-Martin, Torino:

- t. XX/1: *La crisi rivoluzionaria (1789 -1815)*, 2 wyd. 1976;

- t. XX/2: *Restaurazione w crisi liberale (1815-1846)*, 1975;

- t. XXI/1: *II Pontificato di Pio IX (1846-1878)*, 2 wyd. 1970;

Jedin H., *Storia della Chiesa*, t. VIII/1: *Tra rivoluzione e restaurazione 1775-1830*, Milano 1977; tenże, t. VIII/2: *Liberalismo e integralismo. Tra stati nazionali e diffusione missionaria 1830-1870*, Milano 1977; Rouse R. - Neill S.C. - Fey H.E., *Storia del movimento ecumenico*, t. II: *Dagli inizi dell'800 alla conferenza di Edimburgo*, Bologna 1982.

II. HISTORIA DUCHOWOŚCI:

a) *Wiochy*, de Rosa G., *Storia del movimento cattolico in Italia*, Bari 1966; tenże, *Chiesa e religione popolare net mezzogiorno*, Bari 1 979; de Luca G., *Introduzione alla storia della pietĆ*, Roma 1962-1980, 8 t.; Penco G., *Linee della spiritualitĆ monastica in Italia net sec. scorso*, w "Studia monastica" 15 (1975) 407-421; tenże, *Storia del monachesimo in Italia nell'epoca moderna*, Roma 1968; tenże *Storia della Chiesa in Italia*, t. II, Milano 1978; Candeloro C., *II movimento cattolico in Italia*, Roma, 2 wyd., 1970 (marksistowska); Barsotti D., *Magiste-*

naprawdę był to okres różnorodnych dążeń do niezależności, pragnień osiągnięcia ideałów wolności propagowanych przez rewolucję francuską, ale też potrzebujących jeszcze dojrzenia w świadomości społecznej poszczególnych narodów. Jest to okres wielorakiej sekularyzacji, rewolucyjnych wystąpień przeciwko klerowi i przewagi autokracji, okres laicyzacji struktur Kościoła,

*ro dei Santi, Saggi per una storia della spiritualit  italiana dell'Ottocento*, Roma 1971; PR.ZBI R., *Il movimento cattolico e la societ  italiana in cento anni di storia*, Roma 1976; PR.ZBI R., *Chiesa e spiritualit  nell'Ottocento italiano*, Verona 1978; Petrocchi M., *Storia della spiritualit *, t. 3, Roma 1979; Borzomati P., *Chiesa e societ  meridionale. Dalla restaurazione al secondo dopoguerra*, Roma 1982; Favaro O., *Aspetti della spiritualit  dell'Ottocento con particolare riferimento al Piemonte, w Spirito del Signore e libert *, Brescia 1982, s.155-171.

- b) *Francja*: Bremond H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris 1 967-71, 11 t.; tenze, *Manuel illustré de la littérature catholique en France à nos jours, Introduction*, t.1, Paris 1947; Duroselle J.-B., *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris 1951; Arnold O., *Le Corps et l'âme. La vie des religieuses au XIX siècle*, Paris 1984.
- c) *Niemcy*: Lichtenberger F., *Histoire des idées religieuses en Allemagne*, Paris 1 888; Goyau G., *L'Allemagne religieuse*, Paris 1910-1913; Hermelink H., *Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, vornehmlich in Deutschland*, Gotha/Stoccarda 1 926; Fuchs F., *Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur in Deutschland im 19. Jahrhundert*, w: *Wiederbegegnung der Kirche und Kultur in Deutschland*, München 1927; Schnabel F., *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, Brescia 1944; pr.zbior., *Studien zur Theologie und Geistesgeschichte*, Göttingen 1965 nn.
- d) *Anglia*: Church R.W., *The Oxford Movement. Twelve Years 1833-1845*, London 1 891 ; Thureau-Dangin P., *La renaissance catholique en Angleterre au XIX siècle*, Paris 1899-1906, 4 t., Gordon S. Wakefield (wyd.), *A Dictionary of Christian spirituality*, London 1983.
- e) *Dzieła ogólne*: Portaluppi A., *Dottrine spirituali*, 2 wyd., Alba 1943; Colombo G. (mnpsj), *La storia della spiritualit  e le scuole della spiritualit *, RivAscMis 4-4 (1965) 443 nn.; Jimenez Duque B.-Saba-Balust L., *Historia de la Espiritualidad A/M, Espiritualidades del Renacimiento, barroca e ilustrada, romantica y contemporánea*, Barcellona 1969; Velocci G., *Crisi e la rinascit  della spiritualit . Dal Sette all'Ottocento*, Roma 1982.

### III. S owniki i serie wydawnicze:

*Dictionnaire de spiritualit  ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*, M. Vil lier, Paris 1932 nn.; *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1961 nn., 12 t.; Thruhlar VI., *Lessico della spiritualit *, Brescia 1973; pr.zbior., *Dizionario Enciclopedico di Spiritualit *, Roma 1975, 2 t.; de Fiores S.-Goffi T. (opr.), *Nuovo dizionario della spiritualit *, Roma, 1979; Rocca G. -Pelliccia G. (opr.), *Dizionario degli Istituti di perfezione. Sintesi storica degli ordini e istituti religiosi e secol.iri*, Roma, 1974 nn., 7 t.; *Dizionario di spiritualit  dei laici*, Milano 1981, 2 t

który jednocześnie dzięki odnowie papieżstwa zyskuje swobodę działania. Jest to też okres, w którym burżuazja ujawnia swą agresywność wobec wszelkich form feudalizmu czy przeżytków dawnych systemów politycznych i społecznych. W pewnym momencie objawia też właściwą sobie zdolność ekspansji, która popycha ją do zdobycia innych kontynentów i prowadzi do odkrycia w sobie samej nowych sił ideologicznych.

W tym okresie różnorodnych i głębokich ruchów rozwojowych, postępu i przełamania starego świata praw feudalnych wyłania się w sposób fenomenalny jako element możliwej odnowy nowy prąd - *romantyzm*. W swojej istocie jest to ruch kulturowy znajdujący swój wyraz w filozofii, kulturze, sztuce, we wrażliwości i obyczajowości, a także i w duchowości.

Do niego właśnie odwoływała się duchowość początków dziewiętnastego wieku w swoim sprzeciwie wobec racjonalizmu i zbyt surowym koncepcjom jansenizmu, nawet nie będąc zawsze świadomą, że jej religijność jest też pewnym fenomenem kultury, poszukiwaniem ideału pojętego jako element dawnej prawdziwej cywilizacji, którą chciano na nowo odzyskać.

Ponieważ romantyzm przyciągał grupy ludzi o mentalności zdecydowanie rewolucyjnej, tworzył tym samym energię pobudzającą do odrodzenia narodów, a w sposób pośredni współpracował w dziele przebudzenia religijnego. Był uważany za dynamiczną koncentrację najlepszych sił postępu i kultury, ponad ograniczeniami tradycyjnych struktur. To pasjonujące poszukiwanie odnowy jest obecne we wszystkich przejawach religijności, podobnie jak w ruchach narodowościowych. Z tym też wiąże się zarówno odrodzenie prestiżu Kościoła, oczyszczonego przez rewolucję, jak i pragnienie nowych doświadczeń mistycznych oraz próby wcielenia w nowe formy religijne odzyskanego teraz obrazu ewangelicznego, przeżywanego jako wyraz Chrystusowej miłości.

## 1. Epigoni rewolucji francuskiej w duchowości dziewiętnastego wieku

Jaki jest obraz Kościoła po rewolucji francuskiej w czasie epoki napoleońskiej, w pierwszych dziesięcioleciach dziewiętnastego wieku? Jaka jest duchowość, która rodzi się po okresie kryzysu, tak wstrząsającego i przemieniającego?

Deklerykalizacja i desakralizacja, choć tak dramatycznie odcisnięte na praktykach religijnych, niewątpliwie doprowadziły do oczyszczenia, stały się bodźcem do odnowy, czy to poprzez uwolnienie się od starych struktur, czy też poprzez połączenie reformy religijnej z reformą cywilną. Jednakże perspektywy efektywnych przemian, natychmiastowych i długotrwałych, były znikome. Aż do rewolucji Kościół w krajach katolickich był zależny od woli monarchów i często był przez nich wykorzystywany do celów politycznych. Episkopat, z rzadkimi wyjątkami, przynależał do arystokracji. W Niemczech i Austrii liczba biskupów-książąt, będących bardziej ziemskimi władcami niż pasterzami, ukazywała prawdziwy obraz tego Kościoła, zwalczano przemocą przez protestantów i często z rezygnacją znoszonego przez dobrych katolików. Niełatwo im było zaakceptować luksusowe życie swoich biskupów, tak niewiele mające wspólnego z wymaganiami Ewangelii, którą ci właśnie pasterze głosili. Ponadto biskupi-księżęta trwali w jedności z monarchicznymi rządami, broniąc ich interesów, nie zawsze odpowiadających Rzymowi. Papieże często byli pozbawieni możliwości przeciwstawienia się tym biskupom.

Fala rewolucyjna, wywracając trony ich protektorów i zrzucając biskupów z urzędów, zupełnie odwróciła tę sytuację. W konsekwencji kler, który wcześniej ściśle zależał od biskupów pochłoniętych ziemskimi troskami, zaczął teraz szukać inspiracji do swego życia w dyrektywach Stolicy świętej. Dotyczy to zwłaszcza księży, którzy w sposób heroiczny stawili czoła prześladowaniom przez lata ciężkich ofiar. Teraz, na progu wieku dzie-



więtnastego, kler ten ukazał swe odnowione oblicze, zdecydowanie dążąc do świętości.

Nie inaczej przedstawiała się sytuacja ludu chrześcijańskiego. Wobec odstępstwa części burżuazji i wobec bolesnego wspomnienia fali rewolucyjnej w ludzie ukształtował się taki typ religijności, który wzruszał wiernością papieżowi i własnemu księdzu; lud ten pragnął konkretyzacji cennego dziedzictwa wiary w żywych i świeżych przejawach kultu. Również arystokracja, po szoku rozczarowania, zdecydowanie skierowała się ku wierze i dała wyraz szczeremu przekonaniu, że tylko ścisła jedność z papieżem może wskazać drogi odnowy. W poszukiwaniach — w kontekście niedawnej rewolucyjnej przeszłości — religijności odpowiedzialnej i żywotnej rodził się katolicki laikat. Była to grupa laików zaangażowanych, którzy odkrywali własne zadanie w Kościele: czy to jako ściśli współpracownicy duchowieństwa, czy też jako samodzielni inspiratorzy przedsięwzięć na polu charytatywnym, kulturalnym czy też socjalnym.

Wśród najwybitniejszych przedstawicieli katolicyzmu wzrastało przekonanie, że narodom udręczonym i niepewnym przyszłości należy dać punkt zaczepienia poprzez przybliżenie je do wiary koncentrującej się integralnie wokół Kościoła rzymskiego oraz boskiej instytucji papieża; to stało się chrześcijańską odpowiedzią na szok wywołany przez rewolucję francuską. Zwłaszcza we *Francji*, gdzie postawa antyrewolucyjna wyraziła się bardzo klarownie, wzrost roli papieża stanął w centrum katolickiej koncepcji wiary. Sam ideał państwa i społeczeństwa zaczął też wyraźnie kształtować swój obraz i model w Kościele papieskim, za decydujące kryterium katolickiej eklezjalności uznając absolutną wierność papieżowi. Najbardziej charakterystycznym przejawem tego wyraźnego przebudzenia była publikacja książki *Du Pape* (1822) Sabaudczyka Józefa de Maistre<sup>2</sup>:

<sup>2</sup> Wydanie krytyczne w opr. Levie J.- Chetail J., Genève, 1966. Przekład polski O papieżu, Kraków 1853.

zyskała ona powszechnie ogromny sukces, choć prezentowała koncepcje zbyt teokratyczne, aby zostać zaakceptowaną przez polityków, dla których była przeznaczona. Lektura tej książki nie tylko skierowała Feliksa Roberta de Lamennais<sup>3</sup> w kierunku ultramontanizmu, ale też doprowadziła do umocnienia praw papieżstwa i Kościoła rzymskiego, przeciwstawiając się gallikanizmowi i przeciągając na swoją stronę młode duchowieństwo.

W *Niemczech* ultramontanizm przenikał trochę wolniej; najpierw ogarnął niektóre centra, jak np. poprzez św. Klemensa Marię Hofbauera "koło" wiedeńskie; do Münster i Monachium przedostawał się poprzez grupę księżniczki Galicyn i Görresa; w Eichstätt zaś pod protekcją biskupa Józefa von Stubenberga zarówno księża, jak i świeccy zgrupowali się w "konfederację" oddaną "restauracji romantyzmu". Gdzie indziej prezentował się w formie bardziej złagodzonej, przede wszystkim jako reakcja skierowana przeciw skrajnym formom febronianizmu i józefinizmu. Möhler ze swej strony próbował w swoim nauczaniu teologicznym ukazać papieża jako ożywiające centrum jedności Kościoła. Jego teologia powoli przygotowywała drogi dogmatowi o nieomyślności Najwyższego Pasterza Kościoła<sup>4</sup>.

Dzięki wzrostowi znaczenia Rzymu jako centrum Kościoła powszechnego ukonstytuowały się, zwłaszcza na początku wieku, tendencje do wzajemnego zbliżenia się wyznań chrześcijańskich. Podczas gdy w łonie protestantyzmu grupa "eudajmonistów", ortodoksyjnych pastorów i urzędników, wypracowywała doktrynę konserwatywną, wśród katolików, przede wszystkim w Niemczech i Holandii, pojawiło się wiele inicjatyw

<sup>3</sup> Derré J.R., *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, Paris 1962; por. też de Lamennais F.R., *Scritti politici*, Torino 1965; Sancipriano M., *Il pensiero del Lamennais in Italia*, *Giornale di metafisica*, 2 (1959) 226-240; tenże, *La "verità" politica di Lamennais*, *HUM* 5 (1967) 558-563. W Polsce wydano *Wybór pism*, Warszawa 1970.

<sup>4</sup> Warto zauważyć, że w tych wszystkich inicjatywach odnowy Kościoła brakowało poparcia ze strony Kongresu Wiedeńskiego (1815). Jest to fakt zaskakujący, ponieważ przedstawiciel Stolicy Świętej (kard. Consalvi) odegrał w nim rolę znaczącą.

międzywyznaniowych, zatroskanych o zjednoczenie chrześcijan, stojących ponad dogmatami i opierających się wpływowi ześwieczzonego modernistycznego społeczeństwa. Marzono o jedności chrześcijan widzianej jako "święte przymierze". Planowano pewien rodzaj konfederacji wyznań, ale niewiele z tego udało się skonkretyzować. Już bowiem w 1817 roku, wraz z fundacją pruskiej Unionkirche i potem poprzez popularną literaturę protestancką, która ewangelików zwróciła przeciw katolikom, doszło do ponownego usztywnienia wyznaniowego. Wzmocniły je jeszcze próby spowodowania powrotu do Kościoła rzymskiego chrześcijan odłączonych, tak jak to zdarzyło się we Francji w przypadku Bonalda, de Maistre'a, Lamennais'go, czy w Hiszpanii Katalończyka J. Balmesa, autora potężnego dzieła wydanego w czterech tomach: *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1841-42).

Jeśli chodzi o życie Kościoła, to prawie wszędzie było ono uwarunkowane od dobrej czy złej woli państwa i jego władców. Ale to nie powstrzymało narodzin - wokół niektórych kapłanów wybijających się na polu nauki i cnoty (Sailer, Liebermann, Overberg) - duchowieństwa mniej arystokratycznego, bardziej duchowego, ukierunkowanego na istotę powołania kapłańskiego, znacznie lepszego od duchowieństwa "ancien régime'u". Właśnie negatywne efekty supremacji państwa nad Kościołem przybliżały wielu księży do Stolicy świętej.

Takie było oblicze Kościoła Europy z początków dziewiętnastego wieku. Natomiast po drugiej stronie Atlantyku formował się nowy nurt życia duchowego, niedostatecznie zauważany przez Stary Kontynent.

W *Ameryce* katolicy tworzyli mniejszość uznawaną przez państwo i w jakimś sensie nawet chronioną przez konstytucję federalną, która udzielała religii katolickiej pełnej wolności. Ale całe tamtejsze społeczeństwo chrześcijańskie było głęboko przeniknięte uprzedzeniami protestanckimi wobec Kościoła rzymskiego i samego papieżstwa. Bycie katolikiem oznaczało przez

dłuższy czas przymus życia na marginesie, wegetowanie jak egzotyczna roślina przesadzona na teren zimny i suchy, na którym nie mogła znaleźć środków koniecznych do rozwoju. Sytuacja taka trwała aż do ustania masowych emigracji zamkniętych grup, takich jak Irlandczycy, Niemcy, a w drugiej połowie wieku Włosi i Polacy.

Nie zabrakło poważnych konsekwencji wynikających z takiej sytuacji. Przez dziesiątki lat Kościół Ameryki miał oblicze katolicyzmu irlandzkiego, niemieckiego, włoskiego lub polskiego, a każdy z Kościołów żył swoimi specyficznymi zwyczajami, językiem, świadomością narodową, mniej lub więcej oddaloną od tego, co amerykańskie. Ponadto grupy robotników wiejskich, rozproszone po wioskach, nie miały kapłanów ani zakonników, którzy zapewniliby im odpowiednią opiekę duszpasterską. Wierność Kościołowi była zawsze zagrożona przez niebezpieczeństwo przejścia na protestantyzm, mocniejszy i lepiej traktowany przez rząd. Często obietnica korzyści politycznych czy ekonomicznych, zapewnianych przez protestantów, przeważała, doprowadzając do porzucenia wiary katolickiej. Kapłani, świadomi, że tylko katolicyzm miejski może to powstrzymać, starali się odciągać katolików od poszukiwania pracy na wsi. Ci zaś, będąc w większości potomkami rolników i robotników, kończyli najczęściej wśród najniższych warstw społecznych. W konsekwencji również katolicyzm stawał się *religią ludu*: religią, która bardziej wyrażała się działaniem niż myślą, bo bazowała przede wszystkim na praktyce sakramentalnej i pobożności ludowej. Jednakże dziewiętnastowiecznemu społeczeństwu amerykańskiemu, poddajacemu się wpływom liberalizmu ekonomicznego i wyrosłemu na bazie nabytego bogactwa jako podstawowej skali wartości, wystarczały właśnie takie przejawy religijności zewnętrznej, aby zagwarantować żywotność wierze katolickiej.

Odmienna była sytuacja katolików w *Ameryce Łacińskiej*<sup>5</sup>. Tutaj, w atmosferze jednolitego katolicyzmu, dochodzi do skrzyżowania się rzeczywistości religijnej z polityczną przy zniewalającej protekcji państwa, które chociaż rozpoczęło już drogę ku stabilizacji, było jednak jeszcze bardzo słabe i despotyczne. Różnorodność lokalnych uwarunkowań na przestrzeni całego kontynentu, nagłe przemiany polityczne spowodowane najpierw walkami o niezależność, a potem wojnami wewnętrznymi, oglądane z dystansu sprawiały wrażenie “zwariowanego kalejdoskopu”. Chociaż czynnik religijny nie miał wielkiego znaczenia w walkach o niezależność, to jednak niższy kler parafialny odegrał pierwszorzędą rolę w rewolucjach wyzwoleniczych. Dążenia wolnościowe, chociaż prowadzące do laicyzacji zgodnej z ideologią wolności tak bardzo bronionej przez te narody, przywiodły — dzięki ich sprzężeniu z wiarą katolicką - do ogłoszenia katolicyzmu jako religii państwowej w prawie wszystkich konstytucjach nowych republik. Ten stan rzeczy przyniósł ogromne szkody moralne i duchowe zarówno ludowi, jak i samemu Kościołowi. *Podsumowując wszystko - chociaż brakuje jakichkolwiek danych statystycznych - wydaje się aż nazbyt pewnym, że wyzwolenie Ameryki hiszpańskiej przez katolicyzm doprowadziło do wyraźnego obniżenia potencjału duchowego i materialnego Kościoła. Nie mówiąc już o utracie własności - która zapewniała pewien stopień niezależności w stosunkach z władzą - ewidentny stał się upadek kleru zarówno ilościowy, jak i jakościowy, spowodowany przez samą anarchię, przez długo wakujące urzędy biskupie i wyrzucenie kapłanów hiszpańskich oraz sekularyzację zakonów. A jak ocenić szkody poniesione przez dusze patrzące na walki, które z surową bezwzględnością ujawniały*

<sup>5</sup> La Torre *L'Eglise romaine dans l'Amérique latine*, Paris 1910; von Schoen W., *Geschichte Mittel - und Südamerikas*, München 1933; Lloyd Meham *Church and State in Latin America*, North Carolina 1934; Ryan E., *The Church in the south american Repúblicas*, London 1 934.

*namiętności tak dalekie od postaw ewangelicznych, jak ambicje, ducha zemsty, przywiązanie do bogactw?*<sup>6</sup>

W rzeczywistości to właśnie kolonializm położył fundamenty pod religię katolicką w tych narodach. Mogła się tam szczęśliwie rozwijać dzięki opiece reżimu, który deklarował się jako wierny Rzymowi i papieżowi. Całe narody wyznawały katolicyzm, ale to stawało się dla możliwych jedynie środkiem posiadania kontroli nad całą ekonomią, i pod pozorem opieki nad ubogimi w rzeczywistości wyzyskiwano całe narody. W interesie państwa leżało, aby pozwolić robotnikom na wyznawanie wiary i spełnianie praktyk religijnych, by móc "paternalistycznie" pochylić się nad ich nędzną kondycją, chcianą rzekomo przez Boga jako fakt naturalny i niemożliwy do wyeliminowania. Religijność ludu miała przyczyniać się do cierpliwego znoszenia ciężkiego jarzma nakładanego ludowi przez panów, ukazując korzyści duchowe obiecane przez Ewangelię ubogim. W ten sposób monopol na bogactwo, skupione w niewielu rękach, został ogłoszony jako prawo Boże pozbawiające lud wszelkiej autonomii.

## 2. Romantyzm

Znajdując się w takiej sytuacji, Kościół początków dziewiętnastego wieku napotyka na przejawy porządku etycznego i religijnego nowego nurtu: *romantyzmu*<sup>7</sup>. W swoim pragnieniu, aby dokonać odnowy według wzorów z przeszłości i szukając nowych form wyrazu dla religijności, romantyzm, ze swoim prochrześcijańskim odniesieniem do świata, zaofiarował Kościołowi wszelkie możliwości, aby zaspokoić potrzeby duchowe czasu oraz wyakcentować swoją myśl filozoficzną i teologiczną. To wyjaśnia, dlaczego René de Chateaubriand mógł zostać

<sup>6</sup> De Bertier, de Sauvigny G., *La Restaurazione (1800-1848)*, w *Nuova Storia della Chiesa*, Torino 1971, t. IV, s. 415 i 417.

<sup>7</sup> Prandi A., *Romanticismo e spiritualit  nell'Ottocento cristiano*, cyt., s. 13-30.

nazwany "ojcem duchowym wieku"<sup>8</sup> i dlatego po nim myśl katolicka mogła być podtrzymywana przez Lamennais'go, de Maistre'a, Eugeniusza de Guérin i innych.

Romantyzm czerpał ze źródeł kultury i religijności chrześcijańskiego średniowiecza, widzianej jako ideał, który należy osiągnąć, reaktywować i wcielić w nową rzeczywistość. Nie myślano o prostym kopiowaniu życia chrześcijańskiego Kościoła z przeszłości czy dawnego społeczeństwa, które nosiło ewidentne znamię chrześcijaństwa, ale kierowano się nadzieją na przeniesienie go w nową sytuację historyczną dzięki dialektyce zrywania z przeszłością i jednocześnie jej kontynuacji.

Dzięki romantyzmowi Kościół na nowo uświadomił sobie mocno swoją tożsamość jako organizmu historycznego i żyjącego, powołanego do realizacji *dynamicznego i witalnego programu*, który zarazem wzmocniłby jego teologiczną podbudowę. Dlatego teologia Kościoła skłaniała się wtedy, w sposób historiograficzny, ku odkryciu bogactw tradycji, będąc otwartą na poznanie wartości wydobytych z uważnej lektury doświadczeń mistycznych.

W sposób radykalny ujawnia się to w romantyzmie niemieckim, który w swoich całościowych koncepcjach walczył o syntezę kultury świeckiej i religijnej. Najbardziej wymownym tego przykładem może być poeta *Novalis*<sup>9</sup>. Całe jego dzieło jest kontynuacją mistyki średniowiecznej, która jednak zostaje przywrócona do życia poprzez twórczą przemianę dawnych form. Życie i doświadczenie, poezja i mistyka, syntetycznie zjednoczone, tworzą Novalisa określoną koncepcję życia, która jest w stanie oddać rytm uniwersalnego chrześcijaństwa, zwiastowanego przezeń poprzez idealistyczne odwołanie się do średniowiecza i poprzez utopijne kreowanie "nowego świętego okresu wiecznego pokoju". Jego gwarantem miał być Kościół uniwersalny,

<sup>8</sup> Melchior de Vogüé w *Heures d'histoire*, Paris 1983, s. 104.

<sup>9</sup> Niektóre polskie przekłady: *Hymny do nocy*, 1923; *Pieśni duchowe*, 1926.

katolicki, będący ponad wszystkimi Kościołami i wyznaniem protestanckimi<sup>10</sup>.

W ten sposób romantyzm popierał “ruch odnowy, przebudzenia” (*Erweckungsbewegung*) w wymiarze ponad wyznani owym, urzeczywistniany przede wszystkim w katolicyzmie. Wielu jego reprezentantów zostało pociągniętych przez Kościół rzymskokatolicki, którego widzialna instytucja, struktura i forma odpowiadały najbardziej ich ideałom. Nastąpiło wtedy naprawdę wiele nawróceń (Newman, Ratisbonne, Jürgensen, Veillot, Stolberg i inni), które odbiły się wyraźnie na początkach katolickiego ruchu w Niemczech. Najpierw wyraziło się to powstaniem małych ośrodków, “kółek”, a w konsekwencji doprowadziło do odnowy teologii<sup>11</sup>, sprzyjając również rozwijaniu się patriotyzmu.

We *Włoszech* romantyzm, poza rehabilitacją duchowości średniowiecznej, popierał również ducha mistycyzmu, który ożywiał teologię i życie chrześcijańskie. Do tego kierunku należał Rosmini, teolog i mistyk, którego dzieła pozwalają poznać na nowo odzyskane i odnowione prądy kulturalne. Widać bowiem u niego staranie o odnowienie dziedzictwa przeszłości i przystosowanie jej do wymagań czasu. On to jest twórcą zasady, że to, co dawne, musi być obecne w nowym, ale jako coś ożywiającego i stymulującego, co pozwala na kontynuację myśli i czyni ją propozycją odnowioną i aktywną. Duchowość Rosminiego ma swoje korzenie w płodnej tradycji Kościoła, ale rozwija się dzięki konfrontacji ze współczesnym mu światem duchowym i nowym kontekstem.

<sup>10</sup> Novalis, *Gesammelte Werke*, Zürich 1945, t. V, s. 33.

<sup>11</sup> Na przykład szkoła teologiczna w Tybindze wraz ze swym organem prasowym *Theologische Quartalschrift*, który wychodził od 1819 roku, pomagała wykształconym katolikom zdobyć nową świadomość ich roli w Kościele, co sprzyjało ich działalności. Por. Geiselman J.R., *Die Katholische Tübinger Schule*, Freiburg 1964.



### 3. Restauracja

Romantyzm, odnoszący się do nowej generacji dziewiętnastego wieku, pragnął żyć nowym doświadczeniem Kościoła. A to łączyło się nierozdzielnie z ogólnym nurtem powszechnej odnowy, która ze względu na swoje dążenie do odnowienia znaczenia tradycji przyjęła nazwę *restauracji*.

Jako przedział czasu restauracja odpowiada okresowi po upadku napoleońskim. Ale jej celem nie był jedynie powrót do przeszłości. Prawdą jest, że istniał w niej nie dający się zauważyć nurt konserwatywny. Jednak obok reakcyjnych tendencji odrzucających niedawną (tj. rewolucyjną) przeszłość pojawiały się też siły czujące potrzebę przyjęcia tego, co było korzystne w doświadczeniu jakobińsko-napoleońskim. Natomiast w protestantyzmie niemieckim, potrzebującym odwołania się do ortodoksji Lutra i jego reformy, konserwatyzm miał wyraźną przewagę nad "ruchem odnowy", nadając specyficzny charakter duchowości protestanckiej, która na cały wiek zamknęła się w swojej szczególnej tradycji wyznaniowej.

We Francji zwolennicy i obrońcy restauracji: *de Maistre* (1754-1821), *Lamennais* (1782-1854), *Bonald* (1754-1840) przyczynili się do przemiany religijności poprzez znaczącą pracę nad rekonstrukcją dziedzictwa duchowego. Do tego doszły jeszcze inne czynniki rozwojowe: wzrost powołań kapłańskich, reorganizacja tradycyjnego życia parafialnego, założenie nowych zgromadzeń i apostołskich dzieł świeckich, jak np. fundacja sławnego Stowarzyszenia Rozkrzewiania Wiary, związana z osobą Pauliny Jaricot. Wszędzie można było zauważyć powrót do wiary i praktyk religijnych, chociaż w tym czasie nie cały Kościół katolicki zdołał się uwolnić od wpływów starego czworoboku Wiedeń-Neapol-Kadyks-Bruksela, to znaczy od swego typowo europejskiego charakteru. Ale chociaż w Belgii i w Anglii restauracja była mniej zauważalna jako ruch reformy, to jednak znajdowała swoje nowe przejawy na płasz-

czyżnie socjo-politycznej i religijnej. Również w tych krajach zauważa się stopniowe ukierunkowanie na reformę i zaangażowanie, chociażby na polu diakonii charytatywnej.

We Włoszech okres ten zaznaczył się z pewnością nowym ożywieniem religijnym, ale nie tak gwałtownym, jak we Francji czy w kręgach niemieckich. Zauważa się tutaj wytrwałą pracę kapłańską, rozwijaną często anonimowo i w ukryciu, aby tylko dotrzeć do ludu. Takie postacie, jak *Pio Brunone Lanteri* w Piemoncie, Antoni Rosmini w północnej Italii, Joachim Ventura w Neapolu, wysuwają się na pierwszy plan, pozostawiając znaczące ślady w ewolucji duchowej kraju, chociaż ich dzieło nie zostało należycie docenione; co więcej, odrzuciła je nawet większa część monarchicznych rządów ówczesnej Italii. Zwłaszcza wobec koncepcji Lamennais'go, który postulował separację Kościoła od monarchii, włoski ruch odnowy przybrał postawę raczej konserwatywną. *Jego wysiłki ograniczyły się do zewnętrznych działań Kościoła w świecie, większe znaczenie przypisując chrystianizacji instytucji niż formowaniu sumień. Znajdujemy się tutaj - i to wyjaśnia znaczenie nadane temu ruchowi pomimo jego nikłego bezpośredniego wpływu - u początków bezkompromisowego nurtu, którego rola w życiu chrześcijańskim drugiej połowy wieku będzie coraz bardziej zasadniczą*<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Jedin H., *Storia della Chiesa*, t. VIII/1, cyt., s. 276-277; por., dla tego okresu: Schmidlin J., *Papstgeschichte der neusten Zeit*, München 1933-1936, 3 t.; Leflon J., *La crise révolutionnaire*, 1 789-1 846, Paris 1949 (t. XX *l'Histoire de l'Eglise* Fliche-Martina); Haies E.Y. (wyd.), *The catholic church in the modern world. A survey from the french revolution to the present*, London 1958; Daniel-Rops H., *La Chiesa delle rivoluzioni*, I, *Di fronte ai nuovi destini*, Torino 1966; Martina G., *La Chiesa nell'etC dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo. Da Lutero ai nostri giorni*, Brescia 1970.

Zderzenie konserwatyzmu z odnową i starcia umiarkowanych z reakcjonistami przebijają również z ustaleń Kongresu Wiedeńskiego. Dopiero jednak kiedy walka ta zamieni się w konflikt pomiędzy reakcjonistami a liberałami, pojawią się na tym polu nowe siły zdolne położyć kres samej koncepcji restauracji.

## ROZDZIAŁ II

### Nowy dynamizm w życiu kapłańskim i duszpasterstwie parafialnym

Dwa elementy duchowości dziewiętnastowiecznej zasługują na szczególną uwagę: pierwszy - *duchowość kapłańska i duszpasterska*, która przez swój wpływ na pierwszą połowę wieku daje potem początek duchowości ludu; drugi - *duchowość zakonników* należących zarówno do starych, jak i nowych rodzin zakonnych. Dzięki stopniowemu rozwojowi staje się ona dominującą. *Odnowa kapłańska i duszpasterska* pragnęła od wewnątrz poznać stan kapłański i pobudzić do odpowiedzialności każdego kapłana, aby życiem i działalnością świadczył o przyjętym przez siebie sakramencie. Tak oto pisze Sailer w roku 1801: *Kapłan dziewiętnastego wieku powinien więcej wiedzieć i lepiej cierpieć niż musiał wiedzieć, czynić i cierpieć kapłan wieków wcześniejszych*<sup>13</sup>. Wymagano też, aby ideał kapłański nie pozostawał tylko przedmiotem studium, ale znalazł swoje ucieleśnienie w różnych przejawach życia współczesnego kapłana.

I rzeczywiście, w każdym kraju daje się zauważyć pojawienie się generacji kapłanów świętych, jednocześnie ludzi działania modlitwy. We Włoszech: Brunone Lanteri (1759-1830), zmarły w Pinerolo w opinii świętości, życie swoje opierał na dwóch sformułowanych przez siebie fundamentalnych zasadach: "Być kartuzem w domu, a apostołem poza domem". Obok niego

<sup>13</sup> Cyt. z Goyau G., *L'Allemagne religieuse*, Paris 1913-14, I, s. 305.

należy wymienić takie postacie: Antoni Rosmini (1797-1855), Józef Cottolengo (1786-1842), Józef Cafasso (1811-1860). W Niemczech: Jan Michał Sailer (1751-1832) i Bernard Overberg (1754-1826) kontynuują skuteczną pedagogię kapłańską czerpiącą z Pisma świętego. W Austrii: św. Klemens Maria Hofbauer (1751-1820), redemptorysta, kaznodzieja i przede wszystkim organizator życia kościelnego. We Francji wyłaniają się takie postacie jak: Feliks Robert de Lamennais (1782-1854) i św. Jan Maria Vianney (1786-1859). W Belgii znajdujemy franciszkanina H. Thyssena (1755-1844)<sup>14</sup> i kanonika Piotra Jana Triesta (1760-1836), nazwanego "belgijskim Wincentym à Paulo"<sup>15</sup>, w Anglii pojawia się John Henry Newman (1801-1890).

We wszystkich tych wspaniałych postaciach kapłanów dziewiętnastego wieku widać żarliwe dążenie do poważnej formacji duchowieństwa<sup>16</sup>, które w okresie rewolucji francuskiej nabrało mieszczańskich nawyków i spadło do bardzo nędznej kondycji. Tak twierdził *Antoni Rosmini* (1797-1855)<sup>17</sup>. Urodzony w Rovereto (Trydent), po ukończeniu filozofii studiował teologię

<sup>14</sup> Schoutens St., *Levensschets van den Eerweerden Pater Thyssen*, Anversa 1 890.

<sup>15</sup> Cnockaert L., *Pierre-Joseph Triest*, Louvain 1974.

<sup>16</sup> Por., Broutin P., *La piété sacerdotale au début du XIXe siècle*, w RAM 20 (1939) 158-180; tenże, *Recherches sur l'évolution pastorale au XIXe siècle*, NRTh 81 (1959) 696-720.

<sup>17</sup> Ascetyki i problemów życia duchowego dotyczą następujące dzieła Rosminiego: *Massime di perfezione cristiana* (ostatnie wyd. krytyczne: Roma 1976); *Manuale dell'esercitatore* (ostatnie wyd. w tomie *Ascética*, Padova 1974, jest niedoskonałe i niepoprawne); *La dottrina della Caritá* (Roma 1963); *Conferenze dei doveri ecclesiastici* (Domodossola 1 941); *Epistolario Ascético* (Roma 1911-1913), 4 t. Tematykę duchową spotyka się też w *Costituzioni dell'Istituto della Caritá* (Stresa 1 974), w *Lezioni Spirituali* (Roma 1976), w *Discorsi parrocchiali* (1 843), w *Introduzione al Vangelo secondo S. Giovanni* (Padova 1966).

Opracowania: Antonelli M.T., *L'asceti cristiana in A. Rosmini*, Domodossola 1952; Bozzetti G., *Lineamenti di spiritualitá rosmianiana*, w: *Opere complete*, I, Milano 1956; Vecchi A., *Introduzione al Rosmini spirituale*, "Rivista rosmianiana" 61 (1967), s. 243-273; Velocci G., *L'esperienza religiosa in Antonio Rosmini*, Milano/Roma 1971; Prandi A., *Romanticismo e spiritualitá*, w: *Chiesa e spiritualitá dell'Ottocento italiano*, dz. cyt. s. 13-30; Valle A., *Momenti e valori della spiritualitá rosmianiana*, Roma 1980; Rebora C., *Antonio Rosmini, Asceta e místico*, Vicenza 1980; Muratore U., *Una "lettura" di Rosmini*, z uwagami na temat ascetyki Rosminiego uczynionymi przez Remo Bessero Beltiniego; del Degan G., *In difesa del vero Rosmini*, Udine 1982.

w Padwie i otrzymał święcenia kapłańskie w 1821 roku. Powróciwszy do Rovereto oddał się studium nauk politycznych (pod wpływem książki Ludwika Hallera *Restauration der Staatswissenschaft*), założył Instytut Miłosierdzia (1827), a swoją myśl wyraził w esejach, które szybko zostały zakwestionowane i skrytykowane przez Giobertiego i Tommaseo. Pomimo tej niesprawiedliwej polemiki Rosmini utrzymał swoją pozycję. Bardzo aktywnie włączył się w wydarzenia polityczne roku 1848. Doświadczwszy gorzkiego zawodu, oddalił się do miejscowości Stresa, gdzie spędził ostatnie lata swego życia. Po jego śmierci polemika z jego myślą stawała się stopniowo coraz bardziej zacięta. Oskarżenia o panteizm i ontologizm, o pomieszanie porządku naturalnego z nadprzyrodzonym doprowadziły w 1887 roku do potępienia jego czterdziestu twierdzeń (dekretem *Post obituni*). Dzisiaj ta polemika wygasła. Wielkość Rosminiego, zarówno filozoficzna, jak i religijna została uznana powszechnie.

Przez całe życie Rosmini odczuwał wielką potrzebę odnowy ideału katolickiego kapłana. Jego długie medytacje nad duchowością kapłańską stanowią treść jego dzieła *Le cinque piaghe della Chiesa* ("Pięć ran Kościoła")<sup>18</sup>. Wydane w roku 1848, już w roku następnym znalazło się na indeksie, może dlatego, że nie zrozumiano intencji autora, który pragnął reformy kleru, wyrażnie i z pasją ujawniając jego miernotę. Odwołując się nieustannie do Kościoła pierwszych wieków wymagał kategorycznie, aby do nich znów nawiązano poprzez przywrócenie pierwotnego obrazu kapłana. Kapłan powinien naśladować przykład Chrystusa, powinien być doskonały i święty i poświęcać się dziełom miłosierdzia. W swoich *Konferencjach o obowiązkach kapłańskich* wskazywał na różne sposoby realizacji tego kapłańskiego zadania. Przede wszystkim należy — jego zdaniem — zadbać o lepszą edukację kleru i starać się przewyciężyć podział pomiędzy nim a ludem, tak boleśnie odczuwany przez współczesnych. Bezlito-

<sup>18</sup> Brescia 1966.

śnie chłostał *ubóstwo i mierność idei oraz odczuć, które tworzy formacja seminaryjna i sama istota współczesnego kościelnego nauczania, sprawiając, że kapłani są nieświadomi tego, czym jest laikat chrześcijański, czym jest powszechne kapłaństwo, czym są święte więzy pomiędzy nimi (...).* W duszy młodzieńca wychowywanego w takich seminariach wiedza o religii nie ma ani korzeni, ani jedności; nie przenika też do jego duszy<sup>19</sup>. W konsekwencji stajemy przed zastępem księży bardzo dalekich od kapłańskiego ideału, niezdolnych do podjęcia prawdziwego parafialnego duszpasterstwa.

Rosmini tymi swoim wymaganiami łączy się z wielką refleksją tamtego wieku nad *zadaniem duszpasterskim* kapłana, nad postacią proboszcza - animatora i lidera wspólnoty, w większości składającej się z robotników i pracowników wiejskich. Ta klasa społeczna, w odróżnieniu od arystokracji i mieszczaństwa, zachowała jeszcze wiarę, ale nie na tyle, aby stawić czoła ideom rewolucyjnym, które głośno proklamowały swoją niezależność od Kościoła. Radykalnymi ideami skażone było przede wszystkim mieszczaństwo, które ponadto miało świadomość odciskającego się na religijności konfliktu pomiędzy nową naukową kulturą a przekazaną przez tradycję wiarą, pomiędzy filozofią a religią. Można było zauważyć, że było ono najbardziej otwarte na pokusę przyjęcia racjonalizmu jako jedynej drogi przywrócenia człowiekowi jego prawdziwego oblicza.

Pilnym zadaniem duszpasterstwa powinno więc być z troszczenie się o różne klasy społeczne. Odczuwano ogromną potrzebę należytego wyodrębnienia się *duszpasterstwa parafialnego*, które nie wykluczyłoby ani robotników fabryk, ani też chłopów. Proboszcz powinien mieć świadomość, jak bardzo potrzebują oni religijnego i kulturalnego wykształcenia, a także widzieć konieczność zaradzenia ich materialnemu ubóstwu i ciężarom życia. Natomiast w miastach duszpasterstwo powinno być w stanie zaofiarować klasom wykształconym klarowny wykład religii,

<sup>19</sup> *Le cinque piaghe della Chiesa*, s. 80 i 98-99.

wyrażnie przeciwny prądom oświeceniowym i jansenizmowi. Powinno głosić duchowość, która pragnie wzniesić człowieka na wyżyny ducha, zgodnie z ideałami romantyzmu. I wreszcie powinno umieć wyzwolić człowieka od religii racjonalistycznej, która poprzez swoje nakazy i naukę bardzo obciążała życie wiernych. Przed duszpasterstwem stały więc bardzo trudne zadania. Dlatego też minęły dziesiątki lat, zanim udało się stawić czoła laicyzującym tendencjom społeczeństwa, tak zabójczym dla religii, i podjąć skuteczne reformy duszpasterskie, liturgiczne i eklezjologiczne, dokonywane sukcesywnie w różnych krajach Europy i Ameryki.

Chociaż nie we wszystkich krajach sytuacja przedstawiała się tak samo, generalnie można stwierdzić, że parafia odgrywała rolę decydującą w odnowie duchowości ludowej. Zwłaszcza we Włoszech, gdzie duchowieństwo miało duży wkład w edukację społeczeństwa, duszpasterstwo masowe musiało wyjść od parafii. Chociaż w dziewiętnastym wieku funkcjonuje nadal model kapłana jako domowego nauczyciela szlachty i mieszczaństwa, jako administratora i naukowca, to jednak nie odnosiło się to już do działalności proboszcza. W tych czasach parafia jawi się jako centrum życia duchowego<sup>20</sup>, centrum opieki społecznej, nauczania, formacji katechetycznej i społecznej, ale przede wszystkim *jako centrum życia sakramentalnego, miejsce nie tak wyjątkowe, jak sanktuarium, ale za to miejsce codziennego praktykowania wiary, do którego wierni odwołują się w sprawach swego życia, które uznają za ważne dla nich i święte* (Józef de Rosa)<sup>21</sup>.

Oczywiście nie we wszystkich parafiach istniała taka idealna sytuacja. Obok kapłanów pełnych inicjatywy było również duchowieństwo ospałe, zabiegające o własny spokój i unikające trosk, ograniczające się tylko do udzielania sakramentów. Dlate-

<sup>20</sup> Por. Martina G., *Il dero Italiano e la sua azione pastorale verso la met  dell'Ottocento*, w: Aubert R., *Il pontificato di Pio IX (1846-1878)*, I, XX/2, Torino 1970, s. 761 nn.

<sup>21</sup> W: pr.zbior., *La parrocchia nel Mezzogiorno dal Medioevo all'et  moderna*. Atti del I Incontro Seminariale di Maratea (17-18 maggio 1977), Napoli/Roma/Andria 1980, s. 19.



go rodziny, których synowie przechodzili do stanu duchownego, uznawane były za “szczęśliwe”, bo w ten sposób zapewniały sobie przyszłość, skromną, ale pewną pod względem społecznym i ekonomicznym. Niewystarczające i ogólne tylko wykształcenie, nierzadko zdobyte poza seminarium, oraz brak powołania do tego stanu, tworzyły tę kategorię proboszczów, która została potem przedstawiona w powieści Manzoniego *Narzeczeni*. Jednakże dało się też zauważyć dużą liczbę kapłanów-proboszczów naprawdę doskonałych, zapalonych pragnieniem całkowitego poświęcenia się ludziom z marginesu społecznego, aby uczyć ich budowania na cierpieniu autentycznych wartości religijnych. Często żyjąc w miejscach odosobnionych, prowadzili życie niezwykle ubogie i, jak to zdarzało się w południowej Italii, *w wielkiej biedzie i nawet pokrzywdzeni przez mocniejszych. To kapłani, którzy nie walczyli o zdobycie beneficjów czy intratnych urzędów kościelnych i dlatego byli ignorowani przez kurie diecezjalne, ale głęboko umiłowani i czczeni przez wiernych, a nawet ludzi dalekich od Kościoła*<sup>22</sup>.

Wiek dziewiętnasty charakteryzuje się więc wyraźnym zatroskaniem o formację duchowieństwa. Dzięki reorganizacji diecezji dochodzi do erekcji nowych seminariów, w których obowiązywały rygorystyczne metody, dyskusyjne w świetle nowoczesnej pedagogii, ale skuteczne w duszpasterskim przygotowaniu kleru. Przykładem tego jest założenie kościelnego konwiktów w Turynie, planowanego już od 1808, ale urzeczywistnionego dopiero dziesięć lat później przez teologa *Luigi Guala*<sup>23</sup>, którego współpracownikiem był św. Józef Cafasso. Konwikt ten użył wszystkich możliwych środków, aby przygotować kler piemoncki i prowadzić swoją młodzież do kapłaństwa. Uczniem tego konwiktów był m.in. św. Jan Bosco.

Z takim samym zaangażowaniem starano się o tworzenie różnego rodzaju zgromadzeń kapłańskich. I tak np. oblaci Maryi

<sup>22</sup> Borzomati P., *Chiesa e società meridionale*, Roma 1982, s. 21.

<sup>23</sup> Usseglio G., *Il teologo Guala e il Convitto ecclesiastico di Torino*, Torino 1948.

Niepokalanej, założeni przez Brunone Lanteri (1759-1830) w 1816 w Turynie, mieli precyzyjnie określone zadania apostołskie i powołaniowe. Aby wzmacniać powołania kapłańskie, powstały również następujące zgromadzenia: w Genui Instytut Synów Maryi Niepokalanej założony przez *Józefa Frassinetti*<sup>24</sup>, w Bobbio za sprawą biskupa *Antoniego Marii Gianelli* (1789-1845) oblaci św. Alfonsa<sup>25</sup> w celu reformy seminariów zgodnie z pragnieniami Soboru Trydenckiego.

Mimo niezmiernych trudności reforma kleru osiągnęła jednak wielki sukces. Wiek dziewiętnasty mógł się wszędzie poszczycić imponującym zastępem kapłanów wyniesionych później na ołtarze.

We *Francji* pojawia się wspaniała postać świętego proboszcza z Ars, *Jana Marii Vianneya* (1786-1859)<sup>26</sup>, syna biednych chłopów, dojrzewającego podczas tragicznych wydarzeń rewolucji francuskiej. Bardzo trudne było jego dochodzenie do kapłaństwa, ale od razu — gdy tylko został mianowany wikariuszem i kapłanem Ars-en-Dombes w diecezji lyońskiej — poprzez swoje przykładowe życie zaprezentował ideał prawdziwego kapłana, tak bardzo upragniony i poszukiwany przez lud. Vianney był w pełni świadomy tego, że skuteczność parafialnego duszpasterstwa zależała od tego, w jakim stopniu proboszcz wcielał w życie ewangeliczne przesłanie. Ponadto był przekonany, że przykład życia jest o wiele bardziej wymowny od wszel-

<sup>24</sup> Faldi F., *Il priore di S. Sabina. Il Servo di Dio don Giuseppe Frassinetti*, Genova 1967; również w DS, V, 1138-1141.

<sup>25</sup> Frediani G., *S. Antonio Maria Gianelli: profilo biografico*, Roma 1951; Coletto P., *L'episcopato di sant'Antonio Maria Gianelli nelle testimonianze dei bobbiesi*, w: *Bobbio: Una città (cronache, storia, leggenda)*, Piacenza 1970, s. 269-273. Podobne zgromadzenia powstały też w Modenie za sprawą mons. Luigi Reggiani (+1848) i w Bergamo za sprawą kapłana Józefa Benaglio.

<sup>26</sup> Trochu F., *Il Curato d'Ars, san Giovanni Maria Battista Vianney*, Torino 1943 (przekład wyd. francuskiego z 1925; przekład polski *Proboszcz z Ars*, Poznań 1932); Fourrey R., *Il Curato d'Ars*, Roma 1959; tenże, *Le Curé d'Ars tel qu'il fut, l'homme et son entourage*, Paris 1971; tenże, *Vita autentica del curato d'Ars*, Roma 1983.

kiego moralizatorstwa czy abstrakcyjnego nauczania.

W swoich *Mysłach* (tytułowanych też “maksymami”<sup>27</sup>), naszkicował oblicze takiego kapłana. Na mocy sakramentu kapłaństwa zostaje on “przyobleczony we wszystkie moce Boskie” i w ten sposób wchodzi w indywidualną historię życia każdego parafianina, jako reprezentant samego Boga. Oto dlaczego, zgodnie z jego słowami, *kiedy się pragnie zniszczyć religię, rozpoczyna się od walki z kapłanami.*

Dobroczynny wpływ kapłana-proboszcza, który - jak mówi Vianney - *jest administratorem dóbr wszystkich*, powinien rozprzestrzenić się na wszystkie sfery chrześcijańskiego życia i objąć wszystkich parafian. Charakterystyczne jest dla Vianneya nazywanie proboszcza “Bożym ekonomem”, “przyjacielem Boga”, który “otwiera drzwi”, aby dla wszystkich było możliwe życie uczciwe, święte, spokojne i pełne miłosierdzia. *Nie ma takiego Bożego dobrodziejstwa, przy którym nie pojawiłaby się postać kapłana, ponieważ kapłan nie istnieje dla siebie samego.* Jest człowiekiem dla innych, człowiekiem, który czuje się odpowiedzialnym za dusze, które powierzają się jego pośrednictwu. Święty Proboszcz z Ars czuł ciężar swego kapłaństwa, co wyraził w słowach: *Gdybym miał świadomość, co to znaczy być księdzem, zamiast wstępować do seminarium, zostałbym raczej trapiastą.* Ta świadomość doprowadziła go aż do pokusy ucieczki przed posługą w konfesjonale, gdzie czasami przebywał od szesnastu do osiemnastu godzin. Wymagał jednak, aby kapłan był szanowany i przyjęty przez lud, on sam i cała jego posługa, co jest absolutnie konieczne dla skuteczności parafialnego duszpasterstwa, oddanego przede wszystkim klasie ubogich - chłopów i pracowników fabrycznych.

Duszpasterstwo Vianneya okazało się niezwykle owocne i pozostawiło głębokie ślady w społeczeństwie francuskim. Przede wszystkim pragnął on zarazić ludzi miłością do Boga i bliźniego,

<sup>27</sup> Proboszcz d'Ars, *Scritti scelti*, Roma 1975. Por. Nodet B., *Le curé d'Ars, sa pensée, son coeur*, Lyon 1966. Pisma J. M. Vianney'a po polsku w *Naukach katechizacyjnych*, Kraków 1906.

miłością pełną szczerą wyrozumiałości wobec wszystkich, zdolnej znosić, usprawiedliwiać i ukrywać wady i słabości innych, co widział jako warunek autentycznego chrześcijaństwa. *Cała nasza religijność jest fałszywa, a wszystkie nasze cnoty są tylko złudzeniem* (takim sądem demaskował teorie jansenistyczne) *i jesteśmy tylko hipokrytami w oczach Bożych, jeśli nie ma w nas tej uniwersalnej miłości do wszystkich, tak dla dobrych, jak i dla złych, tak dla ubogich, jak i dla bogatych, dla tych, którzy czynią nam zło, jak i dla tych, którzy świadczą nam dobro.* Taka uniwersalna miłość powinna być fundamentem duszpasterskiej działalności tak ze strony duchowieństwa, jak i świeckich, bez jakichkolwiek preferencji i uprzedzeń, ale w pełni zatroskania o duchowy rozwój wszystkich<sup>28</sup>.

Ta żywa działalność duszpasterska poświęcona przede wszystkim ubogim kontynuowana była przez *Antoniego Chevrier*

<sup>28</sup> Współczesnym proboszczowi z Ars jest proboszcz z Maillé, *św. Andrzej U. Fournet* (1 752-1 832). Por. anonimową biografię, *Sant'Andrea-Uberto Fournet, parroco do Maillé*, Milano 1 933. Po swoim nawróceniu Fournet żył w skrajnym ubóstwie, całkowicie poświęcając się pracy nad rozkwitem duchowym swej parafii. W codziennym kontakcie z klasami mniej uprzywilejowanymi zauważył absolutną konieczność pracy na rzecz ich lepszej przyszłości. W tym celu założył szkołę dla chłopców, małe seminarium, a potem stowarzyszenie składające się z parafian gotowych iść do miejsc pozbawionych pomocy duchowej, aby zastąpić tam kapłana. Stąd w jego duszpasterstwie parafialnym aktywność świeckich, zbierających się w zrzeszenia, zajmuje coraz poważniejsze miejsce. Wreszcie w roku 1807 Fournet założył wraz ze swą duchową córką *św. Elżbietą Bichier des Ages* Zgromadzenie Córek Krzyża, które podjęło się wychowania dzieci i opieki nad chorymi. Było ono owocem dojrzałych duszpasterskich planów parafialnych, tak samo, jak inne zgromadzenia powstałe w początkach XIX wieku we Francji oraz w innych krajach.

<sup>29</sup> Wszystkie jego pisma opublikowane zostały przez Vitte w Lyonie. Zawsze fundamentalnymi pozostaje: *Le prete selon l'Evangile ou le véritable disciple de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Lyon 1924; por. AAS 3(1 91 3) 309-311. Biografie i opracowania dotyczące tej postaci: Chamobst C., *Vie nouvelle du venerable p. Chevrier*, Lyon-Paris 1 920; Hamel R., *Chevrier*, w: *Catholicisme hier, aujourd'hui et demain* 2 (1949), s. 1054-1055; Ancel A., *Chevrier*, DS, II, 835-837; J.F. Six, *Un prete: le p. Chevrier. Jalons pour une histoire spirituelle du XIX siècle*, Paris 1 966; Berthelon P., *Antonio Chevrier. Un prete per le masse popolari* (Lyon 1 826-1879), Verona 1977; Ancel A., *Discepoli secondo Vangelo*, Bologna 1985.

(1826-1879)<sup>29</sup>. Pracując w robotniczej parafii na peryferiach Lyonu, zauważył ogromną ignorancję religijną wśród większości społeczeństwa, odseparowanego ponadto od tych, którzy uczęszczali do parafii. W ten sposób zdał sobie sprawę z potrzeby takiego duszpasterstwa, które docierałoby do osób rzadko przychodzących do Kościoła, choć zachowujących religijną tradycję.

Jednak do takiego ludu mógłby przybliżyć się tylko ksiądz ubogi, który nie jest "panem" a więc obcym dla nich. "Parafie potrzebują ubogich kapłanów" - takie było jego nieustanne wołanie. Z pomocą Kamila Rambaud, mieszczanina z Lyonu, który pracował w przemyśle jedwabniczym i ufundował dom opieki dla młodzieży ubogiej i opuszczonej, oraz zachęcony przez proboszcza z Ars, Chevrier oddał się duszpasterstwu w powyższym domu duszą i ciałem. Na początku ograniczył się do nauczania chłopców katechizmu i zapewnienia mieszkania najuboższym robotnikom. W 1860 roku zdecydował się na stworzenie nowego dzieła nazwanego "Opatrzność Prado", aby zapewnić odpowiednią formację chrześcijańską młodym, którzy nie mogliby jej zdobyć poprzez normalne duszpasterstwo parafialne. Później zauważył konieczność zapewnienia szczególnej formacji ubogiej młodzieży pragnącej dojść do kapłaństwa. To doprowadziło go do utworzenia bardzo specyficznego seminarium. Mieli tam być formowani kapłani biedni, potrzebujący dosłownie wszystkiego. Ta "szkoła duchowna", tak nazywana we Francji, oficjalnie rozpoczęła swą działalność w 1865 roku. Wcześniej Chevrier w jednym ze swoich listów napisał: *Cel nasz musi być całkowicie duchowy. Nie możemy zbierać młodych i dorosłych w innym celu, jak tylko po to, aby ich kształcić i uczyć religii*", ponieważ nauka religii, uczenie katechizmu, formowa-

nie katechistów "jest dzisiaj potrzebą epoki i Kościoła". Apostolską gorliwością odpowiedział na tę potrzebę poprzez stworzoną przez siebie nową instytucję<sup>30</sup>.

W Niemczech ściśle związana z odnową kapłańską jest postać Jana Michała Sailera (1751-1832)<sup>31</sup>. Gromadząc wokół siebie "koło" uczniów i przyjaciół każdej klasy i kondycji społecznej, Sailer przez całe życie pracował na rzecz odnowy prawdziwego chrześcijaństwa, wyrażając je taką formułą: "Bóg w Chrystusie jest zbawieniem świata". Będąc profesorem teologii moralnej i duszpasterskiej na uniwersytecie w Dillingen i w Landshucie (Bawaria), poświęcił się kształtowaniu katolicyzmu otwartego na spotkanie z ówczesną kulturą filozoficzną

<sup>30</sup> W tym okresie we Włoszech, tak jak wszędzie, pojawiły się jeszcze inne postacie świętych, poświęcających się apostołatowi tego typu. Spośród wielu wymienimy: *bl. Vincentego Romano* (1751-1831), pierwszego włoskiego proboszcza wyniesionego na ołtarze w 1963 roku. Por. Balzano C., *Il venerabile Vincenzo Romano*, Napoli 1932; d'Onorfio A., *Il primo parroco italiano agli onori degli altari: il beato Vincezo Romano*, PalCler 1964, s. 31 7-324; Garofalo S., *Un parroco sugli altari*, Milano 1963; pr.zbior., *L'impegno pastorale del beato Vincenzo Romano nel suo contesto storico*, Torre del Greco 1 984.

Do świętych kapłanów należy też *Józef Cafasso* (1811-1860), nazywany "perłą kleru włoskiego". Jego umiłowany uczeń św. Jan Bosco nazywał go *wzorem życia kapłańskiego, znakomitym mistrzem duchowieństwa, ojcem ubogich, doradcą wątpiących, pocieszycielem chorych i umierających, podporą więźniów, wyzwoleniem skazanych na śmierć, przyjacielem wszystkich, wielkim dobroczyńcą ludzkości*. Por. Salotti C., *La perla del dero italiano*, Torino 1960.

W poczet świętych kapłanów można też zaliczyć: *św. Wincentego M. Strambi* (1745-1824), pasjonistę i biskupa Maceraty; *św. Kaspra de Bufalo* (1789-1837), *św. Wincentego Pallottiego* (1795-1850) i wreszcie *św. Józefa Benedykta Cottolengo* (1786-1842).

<sup>31</sup> Wszystkie jego dzieła wydano w czterdziestu tomach: *Johann Michael Sailers sämtliche Werke*, opr. Widmer J., Sulzbach 1830-1841, Sup.-Bd. 1855. Teksty wybrane: Baumgartner K. (opr.), *Johann Michael Sailer. Geistliche Texte*, München-Zürich 1981; Krömler H. (opr.), *Johann Michael Sailer. Die Gegenwart Gottes*, Zürich 1982. Opracowania: Friemel H.G., *Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession*, Leipzig 1972; Schwaiger G., *Johann Michael Sailer. Der bayrische Kirchenvater*, München/Zürich 1 982; tenże, *Johann Michael Sailer und die Priesterbildung*, ThPrakQ I (1983), s. 8-22; Schilling H., *Ist die Pastoraltheologie Johann Michael Sailers noch aktuell?*, Diakonia 6 (1982), s. 395-402; Gründel J., *Der theologische Ansatz. Johann Michael Sailer und seine Bedeutung für die Moralthologie*, Theologie der Gegenwart 25 (1982), 14, 309-315. Przekłady polskie: *Słowa życia*, Warszawa 1989; *Teologia pasterska*, Warszawa 1 989.

i literacką. Kładł również nacisk na interioryzację katolicyzmu tradycyjnego, oczyszczając go od tendencji moralizatorskich i zdecydowanie kierując się ku jego źródłom biblijnym i patrystycznym. Promowana przez niego odnowa wyływała z całkiem nowego ujęcia teologicznego, nie rozumianego jeszcze przez wielu jemu współczesnych i przez wielu uważanego za wpływ oświecenia, i o to też Sailer był oskarżany. W rzeczywistości starania Sailera wykraczały daleko ponad idee oświeceniowe.

Dzisiaj Sailer został na nowo doceniony za swoją reformatorską działalność wśród kleru. Już w latach 1809-1811 zostało opublikowane jego dzieło poświęcone formacji kapłańskiej (*Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen*), w którym zachęcał młodych kapłanów do intymnej jedności z Bogiem. Następnie, jako współpracownik biskupa, a potem już jako biskup, zadbał o erekcję nowych seminariów. Wyprzedzając czasy, zaproponował episkopatowi, aby seminarzyści ostatni rok studiów spędzali na parafii, by efektywnie przygotować się do kapłaństwa. W roku 1827 wprowadził dla swojego kleru obowiązek uczestniczenia każdego roku w kursie ćwiczeń duchowych.

Jan Paweł II z okazji 150-lecia jego śmierci wyraził się z głębokim szacunkiem o jego duszpasterskich inicjatywach, uznając go za "duchowego przewodnika" nowej generacji kapłanów. Podkreślił jego wpływ na niemiecką duchowość dziewiętnastego wieku i na jego znaczenie w nadaniu nowego kierunku duchowości ludowej. *Mistrz bardzo kochany przez uczniów, choć jego myśl spotykała się nieraz z rezerwą, to jednak miała ogromny wpływ na niepewny okres, w którym dojrzewiała; nikt też nie mógł wątpić w jego szczere przyłgnięcie do prawd katolickich. Ze względu na wielkoduszność i przyciągającą innych słodycz, z jaką zbliżał się zarówno do niewierzących, jak i protestantów, chętnie był porównywany do św. Franciszka Salezego. Pedagog o subtelnej psychologicznej intuicji, miał*

to rzadkie szczęście, że mógł formować do szczerzej wiary katolickiej młodego następcę tronu, przez co zasłużył sobie na tytuł Fénelona Niemiec<sup>32</sup>.

Sailer miał również wpływ na współczesnego sobie Jana Adama Möhlera<sup>33</sup>. Jako docent egzegezy nowotestamentalnej i historii Kościoła w Tybindze, Möhler dostrzegał jasno ogromną potrzebę formacji kleru. W centrum swojego nauczania umieścił pneumatologiczno-mistyczną wizję Kościoła, co zebrał w swoim fundamentalnym dziele *Symbolik*. W nim podkreślił odkryte na nowo powszechne kapłaństwo wiernych; myśl, która w jego czasach była zupełnie nieobecna w refleksji teologicznej. Właśnie to kapłaństwo, według jego doktryny, zajmuje miejsce centralne w misteryjnej rzeczywistości Kościoła. Jego nieustanną troską było, aby takie jego rozumienie efektywnie uformować w kapłanach i świeckich. Möhler rozwija ponadto ideę *communio sanctorum*, przypisując każdemu chrześcijaninowi szczególne zadanie w ramach Ciała Mistycznego Kościoła. Tym nowym impulsem odnawia we wspólnocie kościelnej żywotną jedność, i to w różnych dziedzinach: taka była jego własna idea *jedności Kościoła*. Möhler był przede wszystkim teologiem i eklezjologiem (...); ma on swoje miejsce w "Słowniku Duchowości" (a my

<sup>32</sup> Piolanti A., *Sailer J.M.*, w: *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano 1953, t. X, s.

1 61 8. Dzieło Sailera zostało podjęte i kontynuowane przez jego uczniów, wśród których wyróżnia się zwłaszcza Melchior Diepenbrock (1798-1853).

<sup>33</sup> Vermeil E., *J.A. Möhler et l'école catholique de Tubingue 1815-1840*, Paris 1913;

Vigener F., *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler - Diepenbrock - Döllinger*, München 1926; Geiselman J.R., *Geist des Christentums und Katholizismus: J.A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs*, TheQ 112 (1931), s. 1-91; tenże, *Die theologische Anthropologie J.A. Möhlers*, Freiburg i. Br. 1955; tenże, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, Freiburg/Wien 1 966; pr.zbior., *L'Église est une. Hommage a J.A. Möhler*, Paris 1 938; Chaillet P., *Centenaire de Moehler: l'amour et l'unité. Le mystère de L'Église*, w "Revue d'Apologetique" 66 (1938) 51 5-540; Hoffmann F., *J.A. Möhlers Persönlichkeit und Theologie als Erbe und Verpflichtung*, "Pastor Bonus" 49 (1 938), s. 221 - 240, 347-364; 50 (1939), s. 12-20; Loesch S., *Prof. Dr. Adam Gengel 1799-1866. Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu I. Döllinger und J.A. Möhlers*, Würzburg 1963; tenże, *Verzeichnis der gedruckten Arbeiten J.A. Möhlers*, Göttingen 1975; Scheele P.W., *J.A. Möhler. Leben und Werk*, Graz/Wien/Köln 1969.



nawet powiemy: w historii duchowości) ze względu na swoją duchową i mistyczną troskę o Kościół zawartą w jego teologii i eklezjologii. Przeciwstawiając się racjonalizmowi oświecenia i oschłości scholastyki wykładanej młodzieży w seminariach niemieckich, ukazuje Kościół jako żywy organizm, utrzymywany w jedności przez Ducha Świętego i przez Niego ożywiany: „Idea Kościoła, tak jak sam Kościół, jest rzeczywistością żywą; jego zasadą jest wewnętrzna siła zawsze aktywna i kreacyjna:

Chrystus poprzez Ducha Świętego działa w wiernych i gromadzi ich w jedno. Wierni są w Chrystusie jednością życiową. To jest jedyna prawdziwa idea Kościoła” (cytat z P. Chaillet, *L'Eglise est une*, s. 194)<sup>34</sup>. Eklezjologia Möhlera, ożywiana przez Ducha Świętego, rzeczywiście pragnęła widzialnej jedności wszystkich katolików. W tej jedności każdy jest powołany do przekazywania innym światła, łaski i własnego chrześcijańskiego istnienia.

Obok działalności teologicznej prowadzonej przez jej godnych przedstawicieli wyżej wymienionych pojawia się też duszpasterstwo podejmujące się kierownictwa duchowego i otwarte na problemy klasy robotniczej. Znakomitym tego przykładem jest postać redemptorysty św. *Klemensa Marii Hofbauera*<sup>35</sup>, który ponadto odegrał — pośrednio, jako przewodnik duchowy niektórych delegatów - ważną rolę na Kongresie Wiedeńskim (1814-1815). Wspólnie z kard. Consalvi, legatem papieskim na Kongresie, udało mu się nie dopuścić do erygowania przez partię Wessenberga (wikariusza generalnego Konstancji) narodowego Kościoła niemieckiego, niezależnego od Rzymu, pod przewodnictwem niemieckiego „prymasa”. W rzeczywistości więc to Hofbauer był prawdziwym zwycięzcą na Kongresie Wiedeńskim.

<sup>34</sup> Holstein H., *J.A. Möhler*, DS, X, 14-46.

<sup>35</sup> Hosp E., *Clemente Maria Hofbauer*, Roma 1954; Dudel E., *Klemens Hofbauer, Ein Zeitbild*, Bonn 1970 (przekład polski - *Apostoł Warszawy i Wiednia*, Warszawa 1982). Por. też *Monumenta Hofbaueriana*, Kraków/Toruń 1915-1935, t. I-XIII; Roma 1951, t. XIV i XV.

Św. Klemens Hofbauer urodził się w Tasowicach na Morawach w 1788 roku. Po skończeniu studiów teologicznych w Wiedniu udał się do Rzymu, gdzie w roku 1784 przywdział habit Zgromadzenia Redemptorystów założonego przez św. Alfonsa de Liguori. Potem w Warszawie powołał do życia pierwszy na północ od Alp klasztor redemptorystów. Od 1813 roku pracował jako kapłan w Wiedniu; jako kaznodzieja nieodparcie fascynował swoich słuchaczy, a jako spowiednik był bardzo poszukiwany przez pracowników uniwersytetu, polityków, pisarzy, artystów i studentów. Wielu oświeconych jego słowem zdecydowało się na powołanie kapłańskie. Pomiędzy nimi był przyszły kardynał Rauscher. Na liście kandydatów na niemieckie urzędy biskupie, zredagowanej po Kongresie Wiedeńskim przez kard. Litę, znajdowało się również jego imię. Jednak śmierć przeszkodziła w zrealizowaniu tego projektu.

Hofbauer pozostawił po sobie znaczące ślady w austriackiej duchowości dziewiętnastego wieku. Swoją osobowością, typową dla romantyzmu, umiał przeciwstawić się przemocy kończącej się już cywilizacji oświeceniowej oraz stworzyć pogodny chrześcijański model życia, z odnowionych i przewartościowanych motywów i elementów tradycji, wychowując do szeroko pojętej koncepcji etycznej, bardziej wolnej i bardziej dynamicznej. Jego zasługą było szukanie punktów stykowych pomiędzy elitą a ludem oraz stworzenie duszpasterstwa odpowiadającego na potrzeby religijne robotników. Jeszcze większe uznanie należy mu się za kształtowanie religijności "ludzkiej" dzięki syntezie "ratio" i "voluntas". W tej jedności rozumu i woli wolność człowieka staje się tym punktem docelowym, do którego zdobycia wszyscy zostali powołani. Znakomici przedstawiciele kultury, tacy jak Zachariasz Werner, Fryderyk Schlegel, Adam Müller, poparli go w rozwijaniu tego nowego kierunku w sferze duchowości.

W Anglii odnowa katolicka miała swoje podstawowe centrum w uniwersyteckim *ruchu oxfordzkim*<sup>36</sup>, poprzez jego wielkich przedstawicieli, takich jak J. Kneble, E. Pusey, H. Froude, J.H. Newman. Pracowali oni niezmiernie nad ukształtowaniem nowej świadomości życia kapłańskiego, aby dzięki temu doprowadzić do skutecznej odnowy religijności ludu, będącej w stanie wielkiego upadku. Anglikanie nie widzieli już bowiem w kapłanie szafarza dobrami duchowymi. Okazywali wielką nieufność, brak szacunku i często obojętność wobec przeciętnego kleru, zamkniętego na potrzeby duszpasterskie.

Ta wielka potrzeba reformy została zrozumiana przez *Jana Henryka Newmana* (1801-1890)<sup>37</sup>, po jego głębokiej refleksji nad Kościołem rzymskim, który uważał on za "Kościół katolicki". Jemu zapragnął oddać wszystkie swoje siły, bo według niego zastępował on Chrystusa na ziemi. Chrystusowi zaś chciał poświęcić siebie samego jako Jego narzędzie; *w każdej pracy i za cenę każdego poświęcenia* (list z 1835 roku).

<sup>36</sup> Brilioth, *The Anglican Revival, Studies in the Oxford Movement*, London 1925;

Dawson G., *The spirit of Oxford Movement*, London 1933; Lovera di Castiglione C., *Il Movimento di Oxford*, Brescia 1935.

<sup>37</sup> *Cardinal Newman's Works*, London 1868-1879, 37 t. Bibliografia kompletna w:

*Newman Studien*, t. 1-10, Nürnberg 1948-1978; Blehl V.F., *John Henry Newman: A bibliographical catalogue of his writings*, Charlottesville 1978. Dzieła o jego duchowości: Velocci G., *Newman mistico*, Roma 1964; tenże, *L'esperienza mistica in J.H. Newman*, RVSp 73 (1979), s. 293-304; Dittrich H., *Realisierung des Glaubens. Grundzüge christlicher Lebensgestaltung nach J.H. Newman*, München 1966; Graef H., *God and Myself. The Spirituality of J.H. Newman*, London 1967; Dolan G., *The Gift of the Spirit according to J.H. Newman*, "Franciscan Studies" 30 (1970), s. 77-130; Boyce P., *Christian perfection in the writings of J.H. Newman*, Eph Carm. 24 (1973), s. 214-290; tenże, *The challenge of Sanctity. A Study on the Christian perfection in the writings of J.H. Newman*, Roma 1974; tenże, *J.H. Newman: The Birth and Pursuit of an Ideal of Holiness*, EphCarm 30 (1 979), s. 292-348; Frost T., *Le personnalisme dans l'itinéraire théologique et spirituel de Newman*, "Mélanges de Science religieuse" 32 (1975), s. 57-70; Karotemprel S., *Experience of God according to Cardinal Newman*, Roma 1977; Masson P., *Newman et l'Esprit-Saint*, Roma 1978; Zanin E., *La Chiesa nell'esperienza religiosa di J.H. Newman*, Udine 1980; Honore J., *Itinerario spirituale di Newman*, Brescia 1981; Klausnitzer W., *Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Dollinger. Ein historisch-systematischer Vergleich*, Innsbruck 1 980. Wydania polskie m.in.: *Apologia pro vita sua*, Kraków 1948; *Logika wiary*, Warszawa 1 956; *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1 957; *Słowo, które nie przemija*, Warszawa 1969; *Rozmyślania i modlitwy*, Warszawa 1985.

Newman już w roku 1816, w wieku 15 lat, poczuł Boże powołanie, co można nazwać jego “pierwszym nawróceniem”. Zaś w roku 1833 pojawiło się w nim przeczucie, że Bóg chce mu powierzyć reformę Kościoła w Anglii, której potem poświęcił się całkowicie w duchu prawdziwej służby. Szybko poprzez studium doszedł do poznania prawdy o Kościele, porzucił anglikanizm i nawrócił się na katolicyzm (1845). Zostawszy katolickim kapłanem, w roku 1847 założył oratorium (wstąpił bowiem do oratorianów, czyli filipinów), kierował Uniwersytetem w Dublinie i miał wielki wpływ na swoje otoczenie, zwłaszcza na studentów, a wraz z nimi na ruch oxfordzki, z którego wyszedł. Ale nie tylko to. Oprócz prowadzenia dyskretnej działalności duszpasterskiej koncentrującej się na reformie kleru jego praca i jego przykład stały się bardzo ważne dla odnowienia otwartego dialogu ekumenicznego. Tutaj objawił się on jako wielkiego formatu znak jedności, jak pisał Gomall. *Na polu duchowości jego oryginalność - kontynuuje ten sam autor - polega zarówno na odkryciu nowego, jak i na syntezie tego, co dawne; w obu tych wypadkach ta oryginalność tworzy dzieła genialne. Newman wyróżnia się w obu tych sferach, ale jego duchowość czerpie żywotność z drugiego źródła: nie jest niczym innym, jak syntezą Nowego Testamentu*<sup>38</sup>.

Jeśli chodzi o współczesnych Newmanowi, to początki ruchu ekumenicznego znajdują swoje urzeczywistnienie także wśród jego przyjaciół, a szczególne miejsce należy się tutaj błogosławionemu Dominikowi od Matki Bożej, pasjoniście, i kilku jego nawróconym uczniom.

Wśród nich wyróżnia się *Fryderyk William Faber* (1814-1863)<sup>39</sup>. Newmana poznał na uniwersytecie w Oxfordzie. Tam

<sup>38</sup> Gornall G., *J.H. Newman*, w DS, XI, 178.

<sup>39</sup> Najważniejsze dzieła (tłum.pols.): *Wszystko dla Pana Jezusa, czyli łatwe drogi miłości Bożej*, Warszawa 1921, 1958; *Postęp duszy* t. I-II, Warszawa 1886-88; *Przenajświętszy Sakrament, czyli dzieła i drogi Boże*, Brody 1911; *Matka Bolesna, wzór dla cierpiących*, Warszawa 1 887; *Stwórca i stworzenie, czyli cuda miłości Bożej*, Warszawa 1 865; *Krew Przenajdroższa, czyli cena zbawienia naszego*, Warszawa 1874; *O dobroci*, Warszawa 1890. Bibliografia: Chapman R., *Father Faber*, London 1961.

kontynuował jego drogę duchową, nawracając się na katolicyzm. Po święceniach kapłańskich został przyjęty przez Newmana do jego oratorium Zgromadzenia św. Filipa, które uważał *poza niebem za najwspanialsze miejsce swego pobytu*. Faber, “mistyczny romantyk” pociągnięty przez włosko-francuski typ religijności, starał się ją zaszcześcić w Anglii, ale z miernym skutkiem. Nieufny świat anglosaski nie był przygotowany na zrozumienie znaczenia takiej pobożności, która ponadto nie pasowała do jego charakteru. Niemniej jednak dokonał on godnych podziwu dzieł poprzez swoje przepowiadanie, pisma ascetyczne i hagiograficzne, poezje i bardzo liczne pieśni religijne, dzięki którym dotarł do różnych warstw katolickiej i nie tylko katolickiej społeczności. Część jego książek, tłumaczonych na inne języki, wpłynęła korzystnie na duchowość XIX i XX wieku, zachęcając do głębokiego poznania misterium Chrystusa, krzewiąc pobożność maryjną, ucząc miłości do papieża i Kościoła; ten ostatni fakt jest tym bardziej znaczący, że Faber był nowo nawróconym na katolicyzm. Podsumowując, można się zgodzić ze stwierdzeniem Cogneta, że *u Fabera w zasadzie nie ma prawdziwej i własnej doktryny: swój punkt widzenia wyraża on prawie zawsze w formie duchowych i moralnych napomnień, i każde teoretyczne rozważanie przekłada na stan życia wewnętrznego*<sup>40</sup>.

Inne znaczące postacie z koła uczniów Newmana to: Henryk Wilberforce (1807-1873) oraz *Henryk Edward Manning* (1808-1892), konwertyta, a potem kardynał świętego Kościoła rzymskiego<sup>41</sup>. Cechą charakterystyczną jego duchowości jest oddawanie czci Duchowi Świętemu. Zresztą wszyscy konwertycy należący do ruchu oxfordzkiego karmili się tą duchowością,

<sup>40</sup> Cognet L., *F. W. Faber*, DS V, s. 12.

<sup>41</sup> Purcell E., *Life of Card. Manning*, London 1895; Gasquet J.R., *Card. Manning*, London 1896. Polskie wydania dzieł Manninga m.in.: *Cezaryzm i katolicyzm*, Kraków 1874; *Grzech i jego następstwa*, Warszawa 1880; *Nauki o Najświętszym Sercu Jezusowym*, Warszawa 1883; *O miłości Jezusa w sakramencie pokuty*, Warszawa 1883; *O wiecznym Nowego Zakonu kapłaństwie*, Warszawa 1885; *O sprawach Ducha Świętego*, Warszawa 1906.

chcieli nawet w sposób zewnętrzny ukazywać, jak Duch Święty nad nimi “pracował” i jak ich przyprowadził do Pana. Manning napisał historię swego nawrócenia, uwypuklając w nim działanie Ducha Świętego i przytaczając jednocześnie argumenty wiary katolickiej: *Prawdziwy i doskonały katolicyzm jest całkowicie zgodny z niezmienną i powszechną wiarą katolickiego Kościoła rzymskiego. Na tym fundamencie (...) opieram swoją wiarę, do której Bóg powołuje mnie w swoim miłosierdziu i w której też mam nadzieję żyć i umrzeć, a za którą dzięki Jego łasce oddałbym nawet życie*<sup>42</sup>.

Wreszcie, w tym zastępie postaci, które walczą o bardziej autentyczne życie chrześcijańskie poprzez reformę podjętą przez ruch oxfordzki, spotykamy jeszcze Edwarda B. Pusey’a (1800-1882), znanego dzięki “Listowi Newmana” oraz J. Kneble’a (1792-1866), dwóch zarliwych i praktykujących anglikanów.

Drugim elementem charakteryzującym początek dziewiętnastego wieku jest *duchowość zakonników*. Zauważa się wtedy prawdziwy rozkwit życia zakonnego.

Jeśli chodzi o zakony dawne, na pierwszym miejscu starano się o “*odnowienie dawnych wspólnot monastycznych, zamkniętych przez rewolucję francuską lub zlikwidowanych przez zawieruchę napoleońską*”<sup>43</sup>. Problem ten ujawnił się we wszystkich krajach Europy, gdzie w większej części mnisi i zakonnicy stali się klerem diecezjalnym, do czego zostali zresztą zmuszeni. Sami świeccy pragnęli, aby otworzono zamknięte wcześniej klasztory, często też zdewastowane albo przeznaczone do celów świeckich. Liczono na powrót mnichów i zakonników w nadziei na tworzone przez nich dawniej centra życia duchowego, skąd czerpano pomoc i wsparcie dla życia chrześcijańskiego.

Odnowa nie była rzeczą łatwą, tak z punktu widzenia materialnego jak i duchowego. Niepewnie rysowała się przyszłość zakonów. Nowe prądy wydawały się faworyzować nowe formy

<sup>42</sup> Card. Manning, *Le ragioni della mia fede*, Roma 1929, s. 89.

<sup>43</sup> Penco G., *Storia della Chiesa In Italia*, t. II, s. 270-282; por. też tenże, *Storia del monachesimo in Italia nell'epoca moderna*.

życia konsekrowanego, a nie te dawne, klauzurowe. Jednakże dawnym zakonom, z wyjątkiem tylko około dwudziestu, udało się dokonać reorganizacji,. Z jednej strony, przy znaczącym współdziałaniu mężczyzn i kobiet wielkiej wiary, szybko pokonano trudności materialne. Zaś z drugiej - starania samych zakonników i pisarzy duchowych, aby wydobyć wiecznotrwałe znaczenie życia klauzurowego, zostały szybko uwieńczone nową generacją żarliwych mnichów. We Włoszech wyróżnia się na tym polu teatyn Joachim Ventura poprzez swoją książkę *Conversazioni sopra dei Religiosi* ("Pogadanki o zakonnikach") (1820) oraz Rosmini poprzez swoje "klasyczne" dzieło: *Discorsi sulla carità* ("Rozmowy o miłości") (1839, 1844, 1847, 1851, 1852).

Natomiast *zakony żebracze* musiały bardzo się starać, aby stawić czoła kryzysowi. Pierwszym i, którym udało się powoli wydobyć z upadku, byli kapucyni, przede wszystkim dzięki działalności ojca generała i przyszłego kardynała Micara (1824-1830). We Włoszech zakon ten zdobył na nowo sympatię ludu dzięki popularności, jaką przyniosła im powieść Manzoniego *Promessi sposi* (wyd. polskie *Narzeczeni*, Warszawa 1953)<sup>44</sup>. Franciszkanie konwentualni, których pozostało tylko kilkuset, odrodzili się w drugiej połowie wieku, stawiając czoła sekularyzacji w latach 1833-1837 i trudnościom wewnętrznym w łonie samego zakonu, dzięki dziełu dokonanemu przez ich generała ojca Angelo Bigone w latach od 1839 do 1845.

Podobne trudności napotkały inne zakony żebracze, takie jak karmelici, augustianie eremici i dominikanie. Ci ostatni swoje odrodzenie zawdzięczają w większej części ojcu *Henrykowi Lacordaire* (1802-1861)<sup>45</sup>, który przeszedł do historii jako konferencjonista katedry Notre-Dame w Paryżu. Trudne było również odrodzenie redemptorystów we Włoszech i we Francji, podczas gdy za Alpami rozwijali się dobrze dzięki misjom

<sup>44</sup> Santarelli G., *I cappuccini nel romanzo manzoniano*, Milano 1970.

<sup>45</sup> Zob. jego biografie: Chocarne B., Paris 1 866, 2 t.; Foisser Th, Paris 1 870, 2 t.; Baron P., *La jeunesse de Lacordaire*, Paris 1 961. Wyd. dzieł: *Oeuvres complètes*, wyd. P. Fesch, Paris 1897, 9 t.

ludowym. Wraz z odnową dominikanów we Francji również *zakon benedyktynów* nabrał nowej witalności, która będzie charakteryzowała jego odnowę w drugiej połowie wieku. Dokonało się to w roku 1833, kiedy to *Prosperowi Guéranger* (1805-1875), który zapalił się pragnieniami Lamennais'go, aby odbudować centra życia monastycznego zgodnie z wzorcami średniowiecznymi, udało się osiąść wraz z trzema towarzyszami w dawnym klasztorze w Solesmes. W roku 1837 klasztorowi został mu nadany tytuł opactwa; stał się on nowym centrum zgromadzenia benedyktynów we Francji.

Również *ślugom Maryi*<sup>46</sup> udało się na nowo zaistnieć i podjąć działalność z szansami dalszego rozwoju. Dokonali tego w pierwszych dziesięcioleciach dziewiętnastego wieku, zwłaszcza dzięki dziełu ojca Stefana Antonmarchi. Najwięcej szczęścia mieli na drodze swej odnowy, przynajmniej we Włoszech, *pasjonistów*<sup>47</sup>, którzy dzięki ojcu Antoniemu Testa (od św. Jakuba) szybko wzrosli w liczbę. Zgromadzenie to pogłębiło zrozumienie swego charyzmatu dzięki nauczaniu św. *Wincentego Marii Strambi*<sup>48</sup>, biskupa Maceraty i Tolentino (+1824). Odkrywało ono i realizowało duchowość opartą na miłości Jezusa Ukrzyżowanego, zgodnie z duchem św. Pawła od Krzyża.

Dzięki odnowie dawnych zakonów oraz zgromadzeń epoki nowożytnej rodziła się nowa świadomość o potrzebie podjęcia przez zakonników i zakonnice zadań społecznych. Jednocześnie kładło się nacisk na styl życia naznaczony klasycznym ascetyzmem, wyrażającym się umartwieniami i intensywną modlitwą za zbawienie ludzkości. Życie chrześcijańskie rozwijało się w klimacie pokuty i mistycyzmu.

<sup>46</sup> Por. Montagna D.M., *I conventi dei Servi in Italia nel 1827*, w: *Quaderni per la storia delle fondazioni venete dell'Ordine dei Servi*, I, Vicenza 1966, s. 93-97; pr.zbior., *Istituti dei Servi di Maria*, Roma 1975; de Candido L., *Il cammino dei Servi di Maria*, Roma 1983.

<sup>47</sup> Ravasi L., *La Congregazione dei Passionisti verso la metà del secolo XIX*, Roma 1963.

<sup>48</sup> Stanislao dell'Addolorata, *Vita di S. Vincenzo M. Strambi*, Roma 1949.



Obok tego powolnego i stopniowego odradzania się dawnego monastycyzmu w wieku dziewiętnastym dostrzega się bardzo charakterystyczne zjawisko, które ujawnia się tak na zewnątrz, jak i wewnątrz ówczesnych instytucji religijnych oraz tradycji ludowych i ich twórczych energii. Mowa tutaj o rozkwicie nowych zgromadzeń. Niektóre z nich charakteryzowały się szybkim rozwojem również poza diecezjami i krajami, gdzie powstały. Szybko zajęły znaczącą pozycję obok dawnych zakonów, a wyróżniały się też płodnym apostołatem w Kościele. Jeśli chodzi o gałęzie męskie, obserwuje się narodzenie zgromadzeń kapłańskich, oddanych całkowicie duchowemu apostołatowi, przepowiadania, duszpasterstwu, promowaniu pobożności ludowej, zwłaszcza kultu Eucharystii. Powstanie takich instytutów oznacza ponowne uświadomienie sobie autentycznych wartości duchowości chrześcijańskiej odziedziczonej z przeszłości i aktualizowanej w świetle nowych kierunków jako mocna opozycja wobec zimnego racjonalizmu wieków XVII i XVIII.

Jeszcze liczniejsze były fundacje zgromadzeń żeńskich. Charyzmatem tych wszystkich instytutów, takich jak np. *córki miłości* błogosławionej Magdaleny z Canossy (1774-1835)<sup>49</sup>, *siostry miłosierdzia* s. Joanny Antidy Thouret (1765-1825)<sup>50</sup>, było pragnienie całkowitego oddania się na służbę ludowi poprzez podjęcie pracy opiekuńczej wśród chorych, ubogich, sierot i nie mających możliwości kształcenia, wśród opuszczonej młodzieży, dziewcząt pracujących w fabrykach, w szkołach i na parafiach.

Natomiast odrodzenie trzecich zakonów świeckich, które w wiekach XVII-XVIII cieszyły się wielkim rozkwitem, napotkało wiele trudności. Prawdziwe ożywienie widać dopiero przy końcu wieku, chociaż i wcześniej można było spotkać wzorowe tercjarki, takie jak Elżbieta Canori Mora (1774-1825) oraz Anna Maria Taigi (1769-1837).

<sup>49</sup> Piccardi T., *Sola eon Dio. Memorie di Maddalena di Canossa*, Milano 1966; Bar-sotti D., *Abbozzo di uno studio sulla beata Maddalena di Canossa*, w: *Tre mistici e il loro messaggio*, Vicenza 1980.

<sup>50</sup> Trochu F., *Santa Giovanna Antida Thouret, fondatrice delle Suore della Carità*, Milano 1961; Lubich G.- Lazzarin P., *G.A. Thouret*, Roma 1981.

## ROZDZIAŁ III

### Odnowa niektórych sfer duchowości

Duchowość dziewiętnastego wieku ma swoje własne oblicze z charakterystycznymi dla niej cechami, ale jest też złożona i zróżnicowana. Dają się w niej zauważyć echa duchowości mistycznej wieku poprzedniego, czego przykładem jest doświadczenie Katarzyny Emmerick czy Dominika od Matki Bożej. Ale jest też kilka sfer tej duchowości bardziej wyakcentowanych, dominujących na przestrzeni całego wieku: głębokie zaangażowanie charytatywne i owocny apostolat społeczny. W sprawozdaniu o sytuacji religijnej we Włoszech G. Penco słusznie stwierdza: *Wiek dziewiętnasty nie tyle był wiekiem mistyków, co raczej wiekiem ascetów i mistrzów duchowych, zaangażowanych w wielu sektorach Kościoła*<sup>51</sup>.

#### 1. Doświadczenia mistyczne

Chociaż nastąpiło przesunięcie akcentu z doświadczenia mistycznego na nauki systematyczne, przesiąknięte, jeśli chodzi o teologię moralną, nauczaniem poprzednich wieków - bo Francja była jeszcze pod wpływem de Bérulle'a, a Włochy św. Alfonsa Marii de Liguori - to jednak odczuwało się pragnienie rozkwitu doświadczeń mistycznych znanych z przeszłości, a wraz z nimi nadzwyczajnych fenomenów ducha. Przykładem tego może być mniszka-augustianka *Anna Katarzyna Emmerick* (1774-1824),

<sup>51</sup> Penco G., *Storia della Chiesa in Italia*, t. II, s. 305.

stygmaticzka z Dülmen, słynna ze swoich wizji ekstatycznych opisanych w książce *Bolesna Męka Pana naszego Jezusa Chrystusa*<sup>52</sup>, a wcześniej przedstawianych jej kierownikowi duchowemu Bernardowi Overberg oraz biskupowi Michałowi Sailerowi, jej stałemu doradcy. Fenomeny te zostały upowszechnione i usystematyzowane w kilku książkach przez poetę Klemensa Brentano, ale bez dbałości o ich wierność i dosyć subiektywnie. Książki te przez cały wiek były zachłannie czytane przez naród niemiecki. W bibliotekach zajmowały miejsce obok dzieł Marcina von Cochena (1634-1712), autora *Życia Chrystusa*<sup>53</sup>, jako pozycje wprost obowiązkowe. Niezależnie od ich niewielkiego znaczenia historycznego, nie można zanegować ascetycznego znaczenia chrystocentrycznych medytacji Emmerick. Prawdą jest, że właśnie dzięki swemu popularnemu charakterowi dotarły do bardzo wielu osób i były przez nie czytane z autentycznym podziwem oraz uznawane za owoc prawdziwego mistycznego doświadczenia.

Najbardziej jednak charakterystycznym dla doświadczenia duchowego Emmerick jest eklezjany charakter niektórych jej wizji. Jako centralna spośród nich wyłania się wizja okaleczonego ciała Kościoła, składającego się z ciał wszystkich ludzi, których ona widziała jako wznoszących się w górę: ciało obumarłe (obraz tych, którzy umarli w sposób duchowy i nie należą już więcej do Kościoła) oraz ciało skażone, zakrzepłe wokół ran (obraz heretyków, którzy oddzielają się tym bardziej, im bardziej rośnie ich liczba). To widok niezwykle smutny, wobec którego konkretyzuje się jej misja: ofiarowanie niezwykłych cierpień

<sup>52</sup> Sulzbach 1833. Por.: de Jaecher P., *Anna Caterina Emmerich*, w: *Antologia mistica*, Milano 1960, s. 306-314. Bibliografia w: Akta sympozjum z Münster: *Emmerick und Brentano. Dokumentation eines Symposiums der Bischöflichen Kommission "Anna Katharina Emmerick"*, Dülmen 1982. Wydania polskie m.in. *Życie Najświętszej Maryi Panny*, Kraków 1 889, *Żywot i bolesna męka Pana naszego*, Częstochowa 1991.

<sup>53</sup> *Das große Leben Christi*, Frankfurt 1677, 1680 i wersja skrócona w 1 686. Było to dzieło, które szybko się rozprzestrzeniło i było w XIX wieku wielokrotnie wznowiane w dużych nakładach.

fizycznych jako ekspiacja za grzechy tego Ciała Kościoła, którego przeznaczeniem jest stać się oblubienicą Chrystusa. Jest to wizja, która ukazuje jej głębokie współodczuwanie z Kościołem jej czasów, typowa dla epoki ze względu na obecność elementów mistyczno-pasyjnych, nie uwolniona też od lęku przed konsekwencjami niedawnej epoki napoleońskiej; wizja, w której dominuje przenikliwe - dokonane z moralnego punktu widzenia - spojrzenie na ludzkie działanie.

Również błogosławiony *Dominik od Matki Bożej* (1792-1849)<sup>54</sup> był mistykiem, teologiem, apostołem, filozofem i mistrzem życia duchowego. Urodzony w Viterbo, już od dzieciństwa odczuwał pragnienie życia świętego. To go pociągnęło do przyjęcia stanu zakonnego w Zgromadzeniu Pasjonistów. Szybko został obdarowany łaskami mistycznymi, i to pomimo całkowitego poświęcenia się apostołstwu przepowiadania i innym służbom oraz obfitej twórczości teologicznej, duszpasterskiej i duchowej. W rozdziale ósmym swego *Komentarza do Pieśni nad Pieśniami*, przyznawszy, że reflektuje nad własnym intymnym doświadczeniem mistycznym, starał się przedstawić stan zjednoczenia duszy z Bogiem. Dusza, pochłonięta przez "czujny sen", w porywającej ją zazwyczaj (w tym stanie) "ekstazie", *nie jest już w stanie wpatrywać się w nic, co ziemskie, ponieważ tylko Bóg ją całkowicie pochłania; a jeśli oddaje się działalności zewnętrznej, to wykonuje ją - jeśli tak można powiedzieć - jakby połową siebie samej, co więcej, nawet mniej niż połową, ponieważ najszlachetniejsza jej część znajduje się zawsze z Umiłowanym. Nie martwi się śmiercią ani żadną inną niełaską, która mogłaby jej się zdarzyć, ponieważ wie,*

<sup>54</sup> Federico dell'Addolorata, *II "Gemito del la Colomba" del ven. Domenico della Madre di Dio*, "Archivio italiano per la storia della pietá" 2 (1959), s. 119-168; tenże, *Un testo místico nasce tra i colerosi*, "Fonti vive" 5 (1959), s. 100-112; tenże, *Il beato Domenico della Madre di Dio, Passionista, místico, apostolo, scrittore (1792-1849)*, Roma 1963; pr.zbior., *Visse per l'unitá cristiana*. Padova 1966. Pisma: *Traccia della divina misericordia per la conversione di un peccatore*, Brescia 1959; *II gemito della Colomba*, "Archivio italiano per la storia della pietá", art. cyt.

że znajduje się w rękach wszechmocnego Oblubieńca, który ją kocha<sup>55</sup>. To jest właśnie to zawierzenie, to zanurzenie się w Chrystusie-Oblubieńcu, które ujawniło się w zwierzeniach Dominika czynionych przyjaciółom, odkrywających w nim duszę “wyniesioną ponad wszelkie stworzenie na łono Boga”, do “najwyższej części nieba”.

Jako mistyk czuł się on posłany przez Boga, aby doprowadzić do duchowej odnowy Włoch, a także katolicyzmu w Anglii, gdzie spędził dojrzałe lata swego krótkiego życia. Kard. Newman był szczęśliwy, że mógł być “przez niego nawróconym i zostać jego penitentem”. Pisał o nim jako o “osobie najdelikatniejszej spośród tych, które tworzyły jego wspólnotę” w Littlemore. Dominik miał wielki wpływ na anglikanów, którzy tłumnie słuchali jego kazań i nauk.

Również Francja miała swego mistyka w słudze Bożym *Franciszku Marii Libermannie* (1802-1852)<sup>56</sup>, konwertycie, który został mistrzem życia duchowego, odnowicielem i jedenastym przełożonym najwyższym Zgromadzenia Ducha Świętego i Niepokalanego Serca Maryi. Zainicjował on i animował misje w Afryce. Przywrócił hierarchię kościelną w koloniach francuskich w Ameryce. Był autorem wartościowych *Komentarzy do Ewangelii św. Jana*<sup>57</sup> i licznych *Pism duchowych*.

Libermann pozostawił po sobie solidną doktrynę duchową, owoc wewnętrznego doświadczenia łaski, przyjętego w wierze i miłości. Doświadczenie to przeanalizował, sformułował i przedstawił w sposób usystematyzowany. Jednak elementem charakterystycznym nie była u niego refleksja intelektualna, ale wewnętrzne, charyzmatyczne doświadczenie stojące u podstaw nauki o najistotniejszych wartościach chrześcijańskich: o Bogu i jego ożywiającym zamieszkiwaniu w duszy. Mistyczne doświadczenie działania Boga i Jego odczuwalnej obecności,

<sup>55</sup> Cyt. w: Federico dell'Addolorata, *Il beato Domenico...*, s. 216.

<sup>56</sup> Blanchard P., *Le vénérable Libermann*, EtCarm, Paris 1966, t. 2 (z bibl.).

<sup>57</sup> Pierwsze wydanie sięga roku 1872.

zwłaszcza w momentach ekstazy modlitwy, uczyniło z niego zdecydowanego przeciwnika każdej formy racjonalistycznego oddziaływania na życie duchowe. Jego pozycja była zdecydowanie antydeterministyczna, patrzył z perspektywy nadprzyrodzonej i podkreślającej prymat łaski nad porządkiem „mechanicznej” przypadkowości.

Rekonstrukcja historii monastycznej wymagałaby z pewnością wydobyć na światło dzienne jeszcze innych postaci mistyków, ukrytych za „świętym murem klauzury”, takich jak np. benedyktynka Maria Luisa Prosperi (+1847)<sup>58</sup> czy też osoby zaangażowane w pokorną diakonię charytatywną, jak św. kapucyn Konrad z Parzham (1818-1894)<sup>59</sup>. Również Newmana chciano zaliczyć pomiędzy mistyków. Ale wiek dziewiętnasty nie jest wiekiem mistycznych doświadczeń. Jest natomiast wiekiem *odrodzenia się solidnych form chrześcijańskiego doświadczenia*, wyrażonego w formach religijności ludowej, chrystocentrycznej i maryjnej, odrodzenia tego wszystkiego, co określa się mianem „pobożności”. Termin ten pojmowano jako *“uczucie” religijne: kult, oddanie chwały Bogu, Jezusowi, Maryi i świętym, prowadzące do wypełnienia szczególnego aktu religijnego ku ich czci*<sup>60</sup>.

## 2. Formy pobożności

Formy dziewiętnastowiecznej pobożności zaistniałe w krajach nordyckich w sposób ewidentny różnią się od form pobożności krajów Południa, nie tylko z powodu odmienności charakterów poszczególnych narodów, ale również ze względu na odmienną ewolucję kulturalną i historyczną tych obszarów

<sup>58</sup> Cabitza M.I., *Un fiore benedettino: Donna M. L. Prosperi*, Firenze 1943.

<sup>59</sup> Felice da Porretta, *II Beato Corrado da Parzham*, Poliglotta Vaticana 1930.

<sup>60</sup> Por. Chatillon *Devotio*, DS III, s. 702-716. Próbie syntetycznego studium religijności ludowej podejmuje de Rosa G., *La religione popolare. Storia, teologia, pastorale*, Roma 1981. O rozwoju różnych form pobożności zob.: *Espiritualidad católica*, Madrid 1969.

geograficznych. W obydwu przypadkach nie brakowało przerysowań, dewiacji, poszukiwania sensacji, upodobania w cudownościach czy przypisywania zbytniego znaczenia gestom zewnętrznym. To jednak nie upoważnia nas do uznania pewnych form pobożności za zabobon czy magię, bo dla człowieka okresu restauracji były one wyrazem i środkiem prowadzącym do spotkania z Bogiem. Biblia nie była zbytnio czytana przez katolicyzm dziewiętnastego wieku, również celebracji liturgicznych nie uważał on za najwyższy przejaw swego kultu. Prawie wszystkie przejawy swej religijności wyrażał w formach pobożnościowych (nie-liturgicznych), których odmiany ludowe w większości przejęte z wieków poprzednich, tworzyły zasadnicze elementy pozwalające zrozumieć jego duchowość.

Przede wszystkim zaczęto na nowo doceniać *kult zewnętrzny Najświętszego Sakramentu*, wypływający z głębokiej wewnętrznej pobożności, z kultu osobistego wyrażanego przez każdego wiernego w wierze i miłości. Wystarczy przypomnieć, że już w 1810 roku w Rzymie, w kościele S. Maria in via Lata założono pierwsze bractwo Najświętszego Sakramentu, pragnące zadośćuczynić za uwięzienie papieża Piusa VII. Fundacje tych bractw pomnażały się szybko szczególnie w drugiej połowie wieku.

Ponadto niektóre zgromadzenia, zarówno męskie, jak i żeńskie, aby podkreślić centralną rolę Sakramentu Ołtarza w swojej duchowości, wybierały jako program życia i apostołatu jakiś tytuł, nazwę odwołującą się do tajemnicy Eucharystii. Przykładem tego są nieustanne adoratorki Najświętszego Sakramentu (1807), Siostry od Wieczystej Adoracji (1835), Zgromadzenie Zakonnice od Wieczystej Adoracji Najświętszego Sakramentu (1845), Zgromadzenie Pań od Wynagradzającej Adoracji (1848). Pragnienie odrodzenia zewnętrznego kultu Eucharystii zostało też potwierdzone przez podjęcie na nowo procesji i pielgrzymek do sanktuariów słynnych z cudów eucharystycznych.

Ten zewnętrzny kult, wzmocniony przez przepowiadanie i wzywianie do częstej Komunii świętej, był w zdecydowanej opozycji do ruchu jansenistycznego, tak bardzo paraliżującego wysiłki kaznodziejów. Nauczanie przekazywane w przepowiadaniu niez mordowanych apostołów Eucharystii (mons. de Segur, P. Montrouzier, P. Cros, P. Ramiere, opat Fabre, o. G. Eymard i wielu innych) kierowało eucharystyczną pobożność ludu ku dwóm aspektom, istotnym i aktualnym dla tamtej epoki: *ku adoracji i zadośćuczynieniu*. Echem tej postawy była ogromna liczba ludzi świętych, którzy całe swoje życie uczynili nieustanną adoracją Jezusa Eucharystycznego oraz ogromna liczba kaznodziejów, którzy potrafili porwać lud swoim żarliwym wołaniem o zadośćuczynienie.

Przykładem tego jest promieniujące osobiste świadectwo świętego proboszcza z *Ars Jana B. M. Vianneya* (1786-1859). Jego przekonanie o ważności kultu przejawiającego się w adoracji można zauważyć w jego *Maksymach* poświęconych realnej obecności Jezusa w Eucharystii - we Mszy świętej i Komunii świętej. Wychodząc od bolesnego stwierdzenia, że wiele osób nie okazuje należytego szacunku Najświętszemu Sakramentowi Ołtarza, ponieważ nie dostrzega w nim chwalebного objawiania się Boga, święty proboszcz wołał z mocą: *Jezus jest tutaj obecny, we własnej Osobie! On jest wśród nas! Nie jest koniecznym wiele mówić Bogu, który zasiada na tronie w świętym tabernakulum: trzeba otworzyć przed Nim serce i radować się przebywaniem w Jego obecności. To jest najlepsza z modlitw (...). My otwieramy nasze serce, a dobry Bóg otwiera przed nami swoje. My przychodzimy do Niego, a On do nas. My prosimy, a On nas przyjmuje: pomiędzy Bogiem a nami tworzy się w ten sposób miłosny kontakt i wzajemne obdarowywanie się<sup>61</sup>.*

Cechą dominującą dziewiętnastowiecznej duchowości

<sup>61</sup> *Massime*, część III, rozdz. III, 2; por. *Scritti scelti*, opr. Rossé G., Roma 1975.



eucharystycznej jest zaproszenie do adoracji, do serdecznej i ufnej rozmowy, zaproszenie do tego, aby karmić się Ciałem i Krwią Chrystusa i niezmordowanie pić z tej rzeki łaski. Żywiąc się Ciałem Chrystusa, człowiek doświadcza głębokiej przemiany - mistycznej, ale tym niemniej realnej: *Ciało Chrystusa będzie jaśnieć poprzez nasze ciało, a Jego godna uwielbienia Krew poprzez naszą krew (...). W dniu Sądu Ostatecznego zobaczymy, jak zabłyśnie Ciało naszego Pana poprzez uwielbione ciała tych, którzy godnie przyjmowali Go na ziemi, tak jak w miedzi widzimy błyszczące złoto a w ołowiu srebro.* Jeżeli Komunia święta dla życia tutaj na ziemi jest jak *podmuch, który rozpała na nowo gasnący płomień*, tak dla życia wiecznego staje się ona jakby *otchłanią miłości (...), w której się zatracą jak kropla w oceanie, tak że nie można jej już od niego odróżnić*<sup>62</sup>.

Podobne postawy dają się zauważyć u wielu ludzi świeckich. *Maria Eustella Harpam* (1814-1842), uboga krawcowa z Saint-Pallais, wyróżnia się wśród prekursorów rozpowszechniania kultu eucharystycznego we Francji. *Tabernakulum* było jej *wszystkim* - pisze jej pierwszy biograf - *było celem jej egzystencji, skoncentrowanej na nieprzerwanym wzywaniu wszystkich, aby kochali Bożą Eucharystię*, w której widziała ona *zbiór wszystkich Bożych tajemnic, najczulsze objawienie się Miłości Jezusa Chrystusa, źródło życia duchowego i wiecznego, prawdziwe Słońce Kościoła*<sup>63</sup>. *Maria Eustella*, prawdziwa mała hostia ofiarowana w dużej Hostii, wzywała do częstej Komunii świętej, aby *spalić się w ogniu Eucharystii*, centrum dnia każdego chrześcijanina. *Si scires donum Dei* - oto jedno ze zdań najczęściej powtarzanych w jej listach. Kiedy ojciec Herman Cohen przeczytał jej życiorys, wzruszył się do łez. On, który wprowadził praktykę nocnej adoracji eucharystycznej we Francji i w Niemczech, był bardzo zafascynowany jej dziewiczym życiem, które dla współczesnych stało się modelem życia pociągającego

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Anonim, *Maria Eustella o l'Angelo dell'Eucaristía*, t. I, Bologna 1896, s. 6.

do kultu eucharystycznego. *Jestem przekonany* - zanotował w 1862 roku przełożony pewnego zgromadzenia zakonnego - że *dziewica z Saint-Palais była prekursorką tego triumfu kultu eucharystycznego, którego jesteśmy teraz świadkami, a jeśliby zebrano z jej listów przeróżne zapisy pobożnych uczuć, które nią poruszały, to można by było ułożyć zachwycający podręcznik do adoracji*<sup>64</sup>.

Również drugi aspekt kultu eucharystycznego, czyli *zadośćuczynienie*, był podkreślany przez wszystkie wielkie postacie tego wieku, zgodnie z przesłaniem Małgorzaty Marii Alacoque. Kult eucharystyczny pojmowany jako zadośćuczynienie przejawiał się żywo u Magdaleny z Canossy, u Magdaleny Zofii Barat, u Lacordaire'a i u *św. Piotra Juliana Eymarda* (1811-1868)<sup>65</sup>.

Eymard, po krótkim doświadczeniu życia zakonnego u oblatów, ze względu na słabowite zdrowie przeszedł do kleru diecezjalnego. Szybko został proboszczem, jednakże pragnienie konsekracji zakonnej nigdy w nim nie wygasło. W roku 1839 wstąpił do Stowarzyszenia Maryi założonego przez ojca Colina, gdzie szybko został magistrem nowicjuszy, prowincjałem, asystentem i wizytatorem generalnym. W latach 1856 i 1859 on sam przystąpił do założenia dwóch Zgromadzeń: Kapłanów Najświętszego Sakramentu i Służebnic Najświętszego Sakramentu. Aby wzmocnić pobożność wśród ludu, założył również Zrzeszenie Najświętszego Sakramentu. Dlatego w pierwszej biografii, opublikowanej dwa lata po jego śmierci, został nazwany *kapłanem Eucharystii*, który to tytuł potwierdził potem Pius IX. W mowie wygłoszonej z okazji uroczystego ogłoszenia heroicznego jego cnót (1924) papież podkreślił: *Ze wszystkich wieków i z najgłębszej istoty tradycji eucharystycznej* Eymard wydobył myśl o umieszczeniu Eucharystii w centrum pobożności

<sup>64</sup> Tamże., t. II, s. 232.

<sup>65</sup> Tesnière A., *Il sacerdote dell'Eucaristia*, Roma/Milano/Torino; por. edycja skrócona, Milano 1925: *Compendio della Vita del Beato Pietro Giuliano Eymard*. Por. Eymard, P.J., *Avete l'Eucaristia avete tutto*, Roma 1980.

i pozostawił tę myśl swoim synom jako najbardziej charakterystyczne dla nich dziedzictwo, jako szczególny przedmiot ich studiów, jako ich praktykę osobistą i jako apostołat; tę myśl, która w Jezusie Eucharystycznym, w Jego nieustannej obecności na naszych ołtarzach widzi sprawy najwznioślejsze, w których się zawiera, wznosi i sublimuje cała istota i praktyka kultu oraz samej religii: adoracja, dziękczynienie, przebłaganie i prośba<sup>66</sup>.

Te słowa Ojca świętego doskonale określają miejsce, jakie Eymard zajmował w życiu chrześcijańskim XIX wieku. Patrząc z perspektywy czasu na lata swego powolnego dojrzewania ku pełnemu zanurzeniu się w Chrystusie Eucharystycznym, ten wielki czciciel i kaznodzieja Eucharystii mógł wykrzyknąć z głębokim wzruszeniem: *Jakże mnie Bóg ukochał! Prowadził mnie za rękę aż do Zgromadzenia Najświętszego Sakramentu. Wszystkie jego łaski przygotowały mnie do tego. Eucharystia panowała we wszystkich okresach mojego życia. A Tą, która rozpałała w nim tę fascynację, była Najświętsza Maryja Panna: Ona mnie ofiarowała Jezusowi Eucharystycznemu.*

Rozważania Eymarda, będące często swego rodzaju rozmowami duszy z Jezusem w Najświętszym Sakramencie, są zarówno pełne żarliwych uczuć, jak i solidnie oparte na tradycyjnej doktrynie katolickiej, przepełnione biblijno-ascetycznymi zachętami do naśladowania Jezusa Chrystusa. Zawierają gorące zaproszenia do przeżywania Eucharystii w jedności z najważniejszymi świętami roku liturgicznego zaproszenia, zdolne rozpalić w sercach gorącą miłość do Jezusa Eucharystii, Towarzysza, Przyjaciela i Pocieszyciela człowieka. Wszędzie

<sup>66</sup> OssRom., 25-26 czerwca 1924. Zob.: Nufiez E.C., *La preghiera in S. Pietro Ciuliano Eymard*, w: pr.zbior., *La preghiera*, t. II, Milano/Roma 1967, s. 703-731 (z bibl.). - Pisma Świętego, powstałe w większości z notatek jego duchowych synów, przede wszystkim ojca Alberto Tesniere, podczas jego kazań czy też z notatek, które służyły mu do jego godzin adoracji albo do głoszenia kazań, zebrane zostały w sześć tomików pod następującymi tytułami: *Realna obecność, Komunia święta, Medytacje do ćwiczeń duchowych, Doskonałość zakonna a światło Eucharystii, Eucharystia a życie chrześcijańskie, Kapłan*, Torino 1924-1927. (por. Nufiez, *La preghiera...*).

można zauważyć zasadniczy jego cel: pragnienie uczynienia adoracji eucharystycznej *najważniejszym pobożnym ćwiczeniem życia i celem doskonałości stanu zakonnego*. Miał być on przede wszystkim ćwiczeniem wewnętrznym, intymnym, osobistym, indywidualnym uwielbieniem Jezusa obecnego w Najświętszym Sakramencie, aby oddać Mu *wewnętrzny kult wiary, ufności i miłości*, na którym polega *cała praktyczna religijność*.

Jeżeli dla Eymarda *adoracja*, rozumiana jako wyraz żywego i gorącego przekonania o realnej obecności Jezusa Chrystusa w sakramencie, jest aspektem charakterystycznym dla kultu eucharystycznego, to koniecznie wymaga ona również dynamicznej postawy daru z siebie czy - jak on go nazywa - *daru osobowości*, daru, który nie tylko obejmuje całe życie danej osoby, ale który wypływa ze sfery jej osobowości, a przy tym nabiera charakteru eklezjalnego i staje się zadośćuczynieniem. Myśl tę można zauważyć również w zachętach świętego do zjednoczenia modlitwy osobistej z tym najważniejszym aktem dokonywanym przez całe Ciało Mistyczne: *Jednoczcie się z całym Kościołem (...), ze wszystkimi duszami, które adorują naszego Pana w tym momencie: (...) oto łaska adoracji*<sup>67</sup>.

Wpływ eucharystycznej duchowości Eymarda rozciąga się na cały wiek a nawet i później, stając się punktem wyjścia dla

<sup>67</sup> Zgodnie z potrzebami duchowymi wieku, który lubił nadawać pewne schematy aktom pobożności, Eymard wprowadził precyzyjną metodę schematyzacji adoracji Najświętszego Sakramentu zgodnie z czterema podstawowymi formami oddawania czci Jezusowi Eucharystycznemu, zdefiniowanymi przez Sobór Trydencki: adoracja, dziękczynienie, zadośćuczynienie, modlitwa-prośba. W podziale tym widać jednak żywe i dominujące przekonanie świętego, że żadna modlitwa eucharystyczna nie może być oddzielona od Mszy świętej. Z teologiczną precyzją łączy on każdą godzinę indywidualnej adoracji z adoracją Jezusa Chrystusa, Kapłana i Hostii w Ofierze ołtarza, z "aktami" dokonanymi przez Jezusa w Eucharystii. Choć Eymard pozostał związanym z subiektywną pobożnością swego czasu, to jednak umiał zauważyć konieczność uzupełnienia tej pobożności pobożnością "obiektywną". W ten sposób przygotował drogę dla interpretacji Eucharystii jako komunii życia i jako życia komunią na co dzień.

rozwoju idei królewskości naszego Pana Jezusa Chrystusa, która pojawiła się podczas pontyfikatu Piusa XI: *Święta Eucharystia jest przejawem królewskości Zbawiciela, poprzez nią On króluje nad duszami i nad społeczeństwami*. Ta koncepcja zwraca również większą uwagę na kult Najświętszego Serca Pana Jezusa, będący w centrum dziewiętnastowiecznej pobożności, oraz podkreśla intymną jedność Męki Chrystusa z Eucharystią. Sam Eymard, aby związać te dwa aspekty duchowości, ułożył *Eucharystyczną Drogę Krzyżową*, w której Eucharystia rozumiana jest nie tylko jako pamiątka, ale i kontynuacja Męki Jezusa Chrystusa.

Inną pobożnością typową dla dziewiętnastego wieku, nierozzerwalnie związaną z odnową religijną i moralną ludu, zwłaszcza we Włoszech, jest *kult Najdroższej Krwi Pańskiej*. Jej niezmordowanym apostołem był *św. Kasper del Bufalo* (1789-1839)<sup>68</sup>, kapłan rzymski. Nie zgodziwszy się na złożenie przysięgi wierności Napoleonowi, został skazany na wygnanie, a potem cztery lata więzienia. Uwolniony w 1814 roku po upadku Napoleona, oddał się całkowicie na służbę papieżowi. Ten zachęcił go do poświęcenia się w pełni misjom ludowym. Poprzez swoje wezwania do kultu Najdroższej Krwi Jezusowej udało mu się doprowadzić do licznych nawróceń i do skierowania pobożności ludowej na kult eucharystyczny. Pobożność ta karmiła się książeczką iw. *Wincentego Marii Strambiego*, opublikowaną w 1828 roku, a zawierającą pobożne medytacje na trzydzieści dni, pełne *najpokorniejszej i najczulszej czci dla Boskiej Krwi*<sup>69</sup>. Medytacje te przekształcały się w “rozmowy” i “przykłady”, aby pomagać czytelnikowi zanurzyć się w misteriach męki Chrystusa. Teksty tego rodzaju są typowe dla dziewiętnastego wieku.

Największe znaczenie miał jednak rozwój *kultu Najświętszego Serca*<sup>70</sup>. We Francji wiąże się on z publikacją

<sup>68</sup> De Libero G., 5. *Gaspare del Bufalo romano*, Roma 1954.

<sup>69</sup> Strambi V.M., *Il mese santificato con divote considerazioni e affetti sopra il sangue preziosissimo di Gesù Cristo*, Milano 1878, s. 14.

książeczki zatytułowanej *Zbawienie Francji* (1815), której autor gorąco zachęcał wiernych do poświęcenia się Sercu Jezusowemu, ponieważ ta “wzniosła i pełna miłości pobożność”, w “czasach pełnych nieszczęść” podtrzymująca wiarę ludu, została objawiona jako najlepsza pomoc dla pobożności czasów nowożytnych. Niemniej jednak, aby odnowić ten kult, lud musiał usilnie walczyć przeciw oskarżeniom jansenistów. Zwolennicy tego ruchu z furją występowali przeciw czci Najświętszego Serca, pogardzali nią, twierdząc, że jest niezgodna z czystością i prostotą wiary chrześcijańskiej. Potępiali ją nawet jako zabobon wyrosły z fantazji “zaślepionej i fanatycznej mniszki”.

Istotnie, przejawy tego kultu same przez się kwestionowały idee dziewiętnastowiecznego jansenizmu, który co prawda sam w sobie nie był herezją, ale formą skrajnego rygoryzmu odwodzącego wiernych od pobożności sakramentalnej (i od wszystkich zresztą form pobożnościowych), pod pretekstem troski o szacunek dla sakramentów i Boga samego. Kaznodzieje starali się więc ukazać zwłaszcza tę prawdę, że kult Najświętszego Serca nie jest tylko zewnętrznym przejawem pobożności, ale praktyką będącą dla chrześcijanina pełnym wyrazem chrystocentryzmu przeżywanego z wiarą i miłością. Takie przepowiadanie odbija się echem w żywym świadectwie niektórych założycieli i założycielek nowych zgromadzeń mających w nazwie Najświętsze Serce. Wszystko to dokonywało się już od początku wieku. Powstały w ten sposób Panie Najświętszego Serca założone przez *Magdalenę Zofię Barat* (1800-1815), których nazwa precyzyjnie określa ich pobożność. Innym przykładem jest *Teresa Eustochio Verzeri*, która mówiąc o “obowiązku Córek Najświętszego Serca”, chciała propagować kult Bożego Serca i wszędzie go bronić.

Wielkie znaczenie dla rozpalenia pobożności do Najświętszego Serca miały objawienia, które w czerwcu 1823

<sup>70</sup> Hamon A., *Histoire de la dévotion au Sacre-Coeur*, Paris 1923-1940, 5. t.; Arragalin *Le Coeur du Seigneur*, w: *Étude sur les écrits et l'influence de saint Jean Eudes dans la dévotion au Coeur de Jésus*, Paris 1955.

roku otrzymała matka Maria od Jezusa z Konwentu w Des Oiseaux. Jezus tak jej powiedział: "Francja zostanie poświęcona mojemu Boskiemu Sercu i cała ziemia będzie się radować łaskami, które zostaną na nią rozlane. Poprzez kult mojego Boskiego Serca na nowo rozkwitną we Francji wiara i religia". Już w roku 1833 biskup de Quélen pozwolił na celebrowanie miesiąca poświęconego Najświętszemu Sercu w konwencie Des Oiseaux. Szybko ta praktyka rozpowszechniła się w całej Francji. Niektórzy biskupi poświęcali swoje diecezje Najświętszemu Sercu. Rozpoczęto liturgiczną celebrację święta Najświętszego Serca, które w 1856 roku zostało ustanowione dla całego Kościoła na piątek po oktawie Bożego Ciała.

Razem z kultem Najświętszego Serca, rozwijanym dzięki rozpowszechnianiu obrazków i szkaplerzy oraz pobożnych praktyk jak litanie, pierwsze piątki miesiąca czy dziewięć pierwszych piątków, zrodziły się też pobożne zrzeszenia: arcybractwo Serca Eucharystycznego i arcybractwo Straży Honorowej, inicjatywy po części oficjalnie poparte przez Kościół. Rozpoczęto również wprowadzać do pobożności ludowej poświęcenie czerwca Sercu Jezusowemu, zachęcając lud do stałej adoracji w tymże miesiącu.

W ścisłej łączności z kultem Najświętszego Serca zrodziło się Apostolstwo Modlitwy, założone przez ojca *F.X. Gautreleta S.J.* (1807-1886) 3 grudnia 1844 w Vals (Le Puy), aby wspierać pracę misjonarzy. Dla rozpowszechnienia tej fundacji Gautrelet napisał książeczkę pt. *Apostolstwo modlitwy* (Lyon/Paryż 1846), która opracowana następnie przez ojca *H. Ramière S.J.* (1821-1884), została rozpowszechniona po całym świecie wraz z *Posłańcem Najświętszego Serca* (1861). Apostolstwo to zalecało rodzinom chrześcijańskim kult i poświęcenie się Najświętszemu Sercu.

Wraz ze wzrastającą liczbą pobożnych pism i praktyką kultu Najświętszego Serca jednocześnie posuwał się do przodu proces

beatyfikacyjny siostry Małgorzaty Marii Alacoque<sup>71</sup>. Kult Jezusowego Serca pojmowano coraz bardziej jako pobożność ekspiacji i zadośćuczynienia. I ten charakter zachował on przez dłuższy czas. Dopiero w naszym stuleciu odkryto szersze jego znaczenie jako kultu Człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Prekursorem tego kierunku pobożności był ojciec *Léon Dehon* (1843-1925).

Również sługa Boży *Wawrzyniec Salvi* (1782-1856), pasjonista<sup>72</sup>, wyróżnił się szczególną formą pobożności do Człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Jako autor wielu pism zachęcał cały świat katolicki do oddania czci dziecięctwu Słowa Wcielonego oraz do kroczenia drogą duchowego dziecięctwa. Wzywał do tego z pasją w swoich kazaniach, listach i dziełach o doniosłym znaczeniu<sup>73</sup>. Tak jak misterium dzieciństwa Jezusa stanowiło jednoczące centrum całego życia ojca Wawrzyńca, tak cała jego duchowość była ukierunkowana na doświadczenie pełni miłości, która objawiła się już w żłóbku, w pokornym Dzieciątku z Nazaretu.

Elementem nie mniej charakterystycznym dla duchowości dziewiętnastego wieku jest *pobożność maryjna*. Rewolucja francuska występowała przeciw wszelkim przejawom tej pobożności, co doprowadziło nawet do profanacji paryskiej katedry Notre-Dame, gdzie na miejscu Maryi umieszczono statwę bogini Rozumu. Ale już w 1801 roku konkordat napoleoński wśród świąt religijnych, które we Francji ograniczył tylko do czterech, umieścił Wniebowzięcie. W samym ludzie pobożność maryjna czekała tylko na możliwość wyrażenia się w rozkwicie sanktuariów i form maryjnego kultu. Pod tym względem bardzo znaczące okazały się objawienia Matki Bożej siostrze Katarzynie Labouré z instytutu św. Wincentego a Paolo (1830) oraz objawienia z La Salette (1846).

<sup>71</sup> 1819 - otwarcie, 1824 - prezentacja, 1846 - ogłoszenie heroicznego cnót, 1864 - dekret beatyfikacyjny.

<sup>72</sup> Nesti P.G., *Il Natale di Cesù: esperienza di vita*, Roma 1978.

<sup>73</sup> *L'anima innamorata di Cesù Bambino*, Assisi 1832-33.



*Katarzyna Laboure*, kanonizowana przez Piusa XII w 1947 roku, została obdarzona trzema wizjami, w których Maryja nakazała jej wykonać “cudowny medalik” z napisem: “O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy”. Medalik rozprzestrzenił się po całym świecie, aż do naszych dni.

Natomiast w *La Salette*, dwoje małych górali, Maksymilian Giraud i Melania Calvat<sup>74</sup>, zobaczyło płaczącą Maryję, która powierzyła im pewien sekret i wyraziła życzenie, aby się modlono i czyniono pokutę, by ustrzec naród od wielkich nieszczęść. Objawienia te zostały uznane za autentyczne przez ordynariusza miejsca w roku 1851. Natomiast co do sekretu, Stolica święta zachowała rezerwę. Na miejscu objawień powstała bazylika, ukończona w roku 1864. Od tego czasu jest ona obsługiwana przez misjonarzy Najświętszej Maryi Dziewicy z La Salette.

Dziewiętnasty wiek zaznaczył się też rozkwitem instytutów i zgromadzeń zakonnych z tytułem maryjnym. We Francji np. w 1816 roku Eugeniusz de Mazenod utworzył oblatów Maryi Niepokalanej. W 1817 narodziło się Zgromadzenie Małych Braci Maryi; w 1822 powstało Stowarzyszenie Maryi, założone przez G.C. Colina. W 1839, jako dzieło G.B.C. Scheppera, powołane zostało zgromadzenie Braci Naszej Pani Miłosierdzia, a w 1845 w Nimes powstali augustynianie od Wniebowzięcia.

To samo nastąpiło we *Włoszech*: powstali oblaci Maryi Dziewicy Brunona Lanteri w Piemoncie, siostry miłosierdzia od Maryi Dziewczynki w Lombardii, fundacje Rosminiego i Campostriniego od Matki Bolesnej; w *Belgii* fundacja sióstr Naszej Pani z Namur jako dzieło błogosławionej Julii Billiard (1808). *Obliczono, że w okresie od 1802 do 1898 każdy rok przyniósł jedno lub dwa zgromadzenia poświęcone Maryi, a w sposób szczególny w okresach dwóch dziesięcioleci: 1830-1839*

<sup>74</sup> Stern J., *La Salette. Documents authentiques*, Paris 1980; Corteville F., *La Bergère de Notre-Dame de la Salette et le serviteur de Dieu Mgr. Zola Évêque de Lecce*, 1981.

oraz 1850-1859<sup>75</sup>. Dane te wskazują na miejsce, jakie Maryja zajmowała w duchowości tej epoki, kiedy to sami założyciele i założycielki wybierali Ją za mistrzynię i przewodniczkę swego apostołatu, zalecając Jej kult jako potężny i skuteczny środek wychowania w cnotach chrześcijańskich. Takie nauczanie weszło do reguł i konstytucji różnych instytutów, które postanowiły wieść swe konsekrowane życie w “obecności Najświętszej Dziewicy Maryi”.

Trochę wolnej rozpowszechniała się *literatura maryjna* i dzieła mariologiczne. Pojawiły się one przede wszystkim jako przygotowanie do zdefiniowania dogmatu o Niepokalanym Poczęciu (1854), rozpoczęte od dysertacji Rivaroli (Palermo 1854) i kard. Lambruschiniego (1843), kontynuowane dalej przez prace O. Perrone (1847), Bonfiglio Musa, dom Guerangera i innych. Następnym echem tego “maryjnego wieku” byli “*nawróceni przez Maryję*” J.H. Newman (1801-1890), J.K. Huysmans (1847-1907), A. Manzoni (1785-1873), A.M. Ratisbonne (1814-1884), A. Franchi (1821-1895), F. Faber (1814-1863).

Do tego dochodzą jeszcze liczne *pielgrzymki* do sanktuariów maryjnych - (np. we Włoszech *Domek w Loreto* staje się szybko bardzo atrakcyjnym centrum religijnym<sup>76</sup>) - oraz podjęcie na nowo praktyk maryjnych (rózaniec, szkaplerz, procesje). O tym, jak bardzo rozwinęły się związki wiernych z sanktuariami i ich “cudownymi” Madonnami, mówią niezliczone wota<sup>77</sup> za otrzymywane łaski oraz różnorodność tekstów nowenn, modlitw błagalnych i triduów, które zostały wtedy rozpropagowane. Takie praktyki były podtrzymywane przez rodzącą się literaturę maryjną. Bardzo rozpowszechnił się *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* św. L.-M. Grignon de Montfort,

<sup>75</sup> Jedin H., dz. cyt., t. VIII/2, s. 367; zob. też zarys w *Enciclopedia mariana "Theotocos"*, Genova/Milano 1958, s. 609-629.

<sup>76</sup> Luca da Monterado, *Storia del culto e del pellegrinaggio a Loreto*, Loreto 1979.

<sup>77</sup> Por. Tempera A., *Il linguaggio della pietá mariana negli ex-voto. Testimonianze romane*, Roma 1977; pr.zbior., *Religiositú popolare e pittura votiva*, Brescia 1979.

odkryty na nowo i opublikowany w 1842 roku<sup>78</sup>.

Do tego dołącza się również wprowadzenie rytów stosowanych przy uroczystych koronacjach czczonych już obrazów w nowych sanktuariach, ogłaszanie nowych tytułów maryjnych (Niepokalana, Pośredniczka, Dobrej Rady) oraz dokonywanie aktów osobistego albo wspólnego poświęcenia się Maryi. Powstało wtedy wiele sanktuariów maryjnych w miejscach, gdzie Maryja się objawiła albo gdzie dokonała jakiegoś cudu. Pod wpływem nabożeństwa do Najświętszego Serca większe znaczenie nadano również ruchowi oddanemu nabożeństwu do *Niepokalanego Serca Maryi* (pochodzącemu od św. Jana Eudesa, + 1680). Publicznie zostało ono zatwierdzone przez Piusa VII. Ustanowił on też jego święto liturgiczne (fakultatywne) dla diecezji i dla rodzin zakonnych, które o to zabiegały.

Następny kolektywny fenomen pobożności maryjnej ujawnia się poprzez powstanie prawie wszędzie w parafiach Francji, Włoch i Belgii, a częściowo też i w innych krajach, grup młodych, które za swoją patronkę wybrały Maryję. Kanonik Bourdier-Delpuits, ex-jezuita, podczas porannej Mszy świętej 2 lutego 1801 roku - w tym samym dniu, w którym Chaminade powołał do życia Zgromadzenie Marianów - założył stowarzyszenie mające stać się "zgromadzeniem mariańskim" dla świeckich o nazwie "Auxilium Christianorum". Kiedy Towarzystwo Jezusowe za pontyfikatu Piusa VII mogło na nowo wrócić do życia, stowarzyszenie to przeszło pod jego kierownictwo i szybko się rozwinęło. W roku 1847 zostało utworzone pobożne zrzeszenie Synów Maryi, zatwierdzone potem przez Piusa IX w 1865 roku.

Również kult świętych, relikwii i inne zwyczaje religijne na nowo rozkwitły w Europie, zwłaszcza w krajach południowych. Do wzmocnienia religijności ludowej przyczyniła się bardzo celebrowanie Roku Świętego 1825.

<sup>78</sup> Por. S. Louis-Marie Grignion de Montfort, *Oeuvres complètes*, Paris 1966. Przekłady polskie m.in.: *Tajemnica Maryi*, Poznań 1982, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie...*, Lublin 1996.

### 3. Ku odnowie liturgicznej

W tym samym okresie spotyka się pierwsze próby odnowy *życia liturgicznego* we Francji, związane z niezłomną pracą dom *Prospera Guérangera* (1805-1875)<sup>79</sup>. Reforma liturgiczna znajduje w tym pobożnym benedyktynie swojego zwolennika i pioniera. Rodzi się ona jako znakomity owoc jego solidnej doktryny duchowej, za pomocą której chciał się przyczynić do ponownego rozbudzenia życia kontemplacyjnego. Uważał je przede wszystkim za istotę monastycyzmu benedyktyńskiego i doskonałego życia chrześcijańskiego, za element charakterystyczny dla życia mnicha, które swoją kompletną realizację i najgłębszy wyraz znajduje w życiu liturgicznym<sup>80</sup>.

Jego reforma w łonie samego monastycyzmu - ale też i życia chrześcijańskiego w ogólności - będącego znakiem życia eschatologicznego i "anielskiego", pragnęła aktualizować trzy zasadnicze cele: pokutę za grzechy, naśladowanie Chrystusa i zjednoczenie z Bogiem w miłości braterskiej. Wszystko to było możliwe dzięki oddaleniu się od świata, poprzez codzienną celebrację liturgii godzin, pracę intelektualną i ręczną, umartwienie, życie w braterskiej komunii pod władzą opata oraz dzięki przewyciężaniu wszelkich przejawów oziębłości liturgicznej. Guéranger nigdy nie uważał, aby jego reforma życia monastycznego była ostateczną i zakończoną. Oto jak pisał: *Mysł monastyczna jest (...) poddana nieustannemu rozwojowi. Dlatego wszystko w niej jest możliwe pod życiodajnym tchnieniem Ducha*

<sup>79</sup> Najważniejsze dzieła Guérangera: *Institutions liturgiques*, Le Mans et Paris 1840, 1841, 1851 ; *L'anno liturgico*, Alba 1 959 nn.; *L'Eglise ou la société de la louange divine*, Paris 1905. Zob. ponadto: Cabrol F., *Bibliographie des bénédictins de la congrégation de France*, Solesmes 1 889; Delatte P.M., *Dom Guéranger abbé de Solesmes*, Paris 1909-1910, t. 2; Robert L., *L'abbé Guéranger et la révolution de 1830*, Solesmes 1965. Por. Le Maître G., *Théologie de la vie monastique selon dom Guéranger*, "Revue Mabillon" 51 (1961), s. 165-178. Po polsku wyszedł *Rok liturgiczny*, Sandomierz-Łomża 1927-35.

<sup>80</sup> Rousseau O., *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIXe siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, Paris 1 945.

*Świętego*. Tę wizję życia monastycznego będą kontynuowały klasztory ufundowane przez opactwo w Solesmes.

Zarówno reforma monastycyzmu, jak i ożywienie życia chrześcijańskiego wzięły swój początek z niezastąpionego źródła, jakim jest liturgia, czy precyzyjniej mówiąc, z intensywnego życia modlitwy na chwałę Pana. Rzeczywiście bowiem Guéranger *jako pierwszy w czasach nowożytnych uroczystą celebrację Divinum Officium uznał za podstawowe źródło i centrum pobożności monastycznej (i chrześcijańskiej), odkrył całe jego bogactwo dogmatyczne i duchowe, z przekonaniem i z głębią, która odcisnęła niezatarty ślad na historii naszej duchowości*<sup>81</sup>.

Ideą centralną Guérangera - typową dla romantyzmu — był, na wzór Cluny, powrót do manastycyzmu średniowiecznego, całkowicie oddanego uwielbianiu Boga. *Ne rien préférer à l'oeuvre de Dieu* (Nic ważniejszego nad dzieło Boże, tj. uwielbienie Boga przez liturgię).

Ta zasada podstawowa “Reguły” (1832), która stała się istotna dla duchowości benedyktyńskiej, powinna określić życie mnicha we wszystkich jego wymiarach i uwypuklić jego charakter kontemplacyjny. Edukacja liturgiczna Guérangera pragnęła ożywić duchowość karmiącą się “tajemnicami Bożej liturgii”, rozumianej jako *modlitwa Kościoła, ta która jest najmiłsza dla uszu i serca Bożego, a także odznacza się największą potęgą*<sup>82</sup>. Modlitwa liturgiczna wznoszona do Boga *w jedności z Kościołem, jest światłem dla inteligencji i dla serca oraz ogniem Bożej miłości*. Nie tylko zewnętrzność, piękno i podniosłość celebracji liturgicznych, choć i tego nie powinno zabraknąć, ale ich duchową zawartość chciał Guéranger umieścić na pierwszym miejscu w swoim *Wprowadzeniu liturgicznym* (1846). Jego staraniem było wykreowanie żywej jedności pomiędzy liturgią a teologią, między liturgią a życiem duchowym, aby *modlitwa liturgiczna*

<sup>81</sup> Visentin P., *La preghiera nella rinascita monastica dei secoli XIX-XX*, w pr..zbiór., *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma 1964, s. 892.

<sup>82</sup> Guéranger P., *L'Année liturgique*, t. I, Tours 1920, s. X.

*przygotowywała człowieka kontemplatywnego do spotkania z Bogiem i była wyrazem tego spotkania w (eschatologicznej) przyszłości. Chrystus jest centrum życia liturgicznego; wszystkie celebracje roku liturgicznego nie są niczym innym, jak objawieniem Jezusa Chrystusa i jego misteriów w Kościele oraz w duszach wiernych”. We wstępie do *Roku Liturgicznego* Guéranger woła: *O, jakże byśmy chcieli godnie opowiedzieć święte cuda tego mistycznego kalendarza! Bo to, co rok liturgiczny działa w Kościele w ogólności, to samo powtarza w wiernej duszy otwartej na przyjęcie daru Boga*<sup>83</sup>.*

W działalności Guerangera, nastawionej na odnowę liturgii romańsko-francuskiej, zauważa się zdecydowaną opozycję przeciw jansenizmowi (tamtego czasu), który jego zdaniem był związany również z politycznym gallikanizmem i opozycją antyrzymską. Zostawszy opatem Solesmes, Gueranger kontynuował swoje dzieło odnowy zwłaszcza w środowisku monastycznym. To dzieło pod jego wpływem rozprzestrzeniło się na inne zgromadzenia benedyktyńskie: Monte Cassino, Beuron, opactwa Anglii. Obecna reforma liturgiczna ma swoje korzenie w dziele Guerangera, który pod wieloma aspektami był prekursorem współczesnej wrażliwości liturgicznej.

#### 4. Nowe fermenty ortodoksyjne i nieortodoksyjne w protestantyzmie

Życia duchowego rozwijającego się w środowiskach nordyckich, gdzie chrześcijanie byli już w mniejszości wobec niewierzących, nie można oceniać jedynie na podstawie zasklepionej w sobie wizji “protestanckiej”(nomen omen), tj. w opozycji do Kościoła rzymskiego. Chociaż zaznacza się tam brak elementów oryginalnych i mistrzów duchowych zdolnych

<sup>83</sup> Tamże, s. XI; XVII; XVIII-XIX.

skierować lud na nowe ścieżki duchowe, nie możemy nie zauważyć dążenia do życia w klimacie zdrowego pietyzmu, zainspirowanego przez mistykę katolicką.

Tak jest w przypadku Duńczyka *Soerena Kierkegarda*<sup>84</sup>, dzisiaj lepiej poznanego i docenionego również z punktu widzenia teologii duchowości. Chociaż należał do Kościoła protestanckiego, jego życie wewnętrzne ma charakter katolicki. Gdyby miał kontakt z katolicyzmem, zwłaszcza świata łacińskiego, niewątpliwie przybliżyłby się bardziej do Kościoła katolickiego, co sam zresztą wyznał: *Gdybym żył w średniowieczu, skończyłbym w klasztorze i oddałbym się pokucie*. Rzeczywiście, przez całe swe życie żywił sympatię do katolicyzmu, który wydawał mu się bliższy pierwotnemu chrześcijaństwu i wymaganiom Nowego Testamentu. Poddając się wpływowi ducha pietyzmu, stworzył ideał chrześcijańskiego życia przeżywanego w pokornym ukryciu, w małych "kręgach" nieznanym ogółowi, nie dążących do światowego sukcesu. Nie mogąc znaleźć tego ideału w protestantyzmie swego czasu, potępił go surowymi słowami za *nieuczciwość, która fałszuje naukę i koncepcję chrześcijańskiego świata i życia*.

Poczucie grzechu, melancholia, tajemne i niewyraźne siły - oto trzy wymiary jego myśli duchowej. Koncentruje się ona na człowieku stojącym wobec Absolutu, wezwanym do dokonania

<sup>84</sup> Jego dzieła: *Samlede Vaerker* (Köbenhavn, 1930 nn.) *Dziennik (Papirer, Köbenhavn 1909-48, w dwudziestu tomach)*. Bibliografia: Rutterbeck W., *Sören Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk*, Berlin 1929; Wahl J., *Études Kierkegardiennes*, Paris 1938; Mensnard P., *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris 1948; Armieri S., *Sören Kierkegaard e cristianesimo*, Lugano 1956; pr.zior., *Studi kierkegardiani*, opr. C. Fabro, Brescia 1957; Jolivel R., *Kierkegaard. Alle fonti dell'esistenzialismo cristiano*, Roma 1958; Colette J., *S. Kierkegaard. La difficoltà di essere cristiani*, Alba 1970; Rosadoni L., *Sören Kierkegaard. E' magnifico essere cristiani*, Torino 1971; Gigante M., *Religiosità di Kierkegaard*, Napoli 1972; Fabro C., *Spunti cattolici nel pensiero religioso di Kierkegaard*, "Doctor Communis" 1973, 3nn; tenże, *Introduzione ai Diario*, Brescia 1980; Velocci G., *Filosofia e Fede in Kierkegaard*, Roma 1976; tenże, *La donna in Kierkegaard*, L'Aquila 1980; Spera S., *Introduzione a Kierkegaard*, Bari 1983. Wydania polskie: *Wybór pism*, Lwów 1914; *Bojaźń i drżenie*, Łódź 1972; *Albo albo*, Warszawa 1982; *Okruchy filozoficzne*, Warszawa 1988.

egzystencjalnego wyboru, będącego u Kierkegarda gwałtowną reakcją przeciw logicyzmowi, racjonalizmowi i gloryfikowaniu czystej światowości. Kierkegaard wychodził zawsze z sytuacji konkretnej i zaczynał od poszukiwania klarownej syntezy siebie samego jako bytu wiecznie niezaspokojonego (ze względu na egzystencjalną niewystarczalność), pragnącego zakorzenić to, co skończone, w transcendentnym. Przy takich dążeniach niezbędna była mu wiara w Jezusa Chrystusa, która prowadzi człowieka poprzez cierpienia i walki do pewności spotkania z Chrystusem-Odkupicielem, a w Nim z Bogiem. Chrystianizm wyznawany przez Kierkegarda jest w ten sposób zwrócony na osobę, na ludzkie "ja", którego miarą jest Bóg, osiągalny dzięki wolności decyzji.

Na tych zasadach opiera się istota egzystencjalizmu Kierkegarda w swoim aspekcie pozytywnym, metafizycznym. Kierkegaard nie był ani realistą, ani idealistą, ale człowiekiem i chrześcijaninem ponad wszelkimi wyznaniem. Chciał, aby człowiek był pojmowany jako "duch", poprzez długą refleksję nad "istotą" ducha, aby został wydarty z rąk tłumu i tych, co go oszukują, i by stał się osobowością świadomą swego duchowego panowania nad przypadkowością historii.

Dopiero po śmierci Kierkegaard został doceniony. Jego myśl filozoficzna zaczęła powoli przenikać najważniejsze centra kulturalne Europy, a potem świata. Natomiast na polu duchowości pozostał wyizolowany, niezrozumiany lub źle interpretowany, oskarżony o idee rozbijające wspólnotę i o sekciarstwo ze względu na swoją przychylność wobec idei tworzenia małych grup.

Drugi fenomen religijny w środowisku protestanckim zauważa się w USA: formują się tutaj pierwsze grupy ruchów nieortodoksyjnych (w relacji do wielkich wyznań protestanckich) o charakterze eschatologicznym. I tak w latach 1826-1832, jako dzieło *Williamy Millera* (1782-1849), powstaje ruch Adwentystów, kontynuowany potem jako Związek adwentystów Dnia Siódmego, zaś w roku 1830 za sprawą *Józefa Smitha* (1805-1844), nazywanego



“prorokiem”, powstaje “Kościół Jezusa Chrystusa i świętych ostatnich dni”, którego wyznawców zwie się mormonami<sup>85</sup>. Ruchy te oczekiwały bliskiego przyjścia Jezusa Chrystusa (objawionego na rok hebrajski 1843) i przepowiadały straszliwą katastrofę, która miała doprowadzić do całkowitej zagłady Ziemi w bliski dzień sądu ostatecznego: powierzchnia Ziemi zostałaby rozdarta, a z jej głębin wydobyłyby się niezmiernie wody, które przekształciłyby ją w jedno jezioro ognia. Tylko sprawiedliwym zostałaby dana możliwość przeżycia w nowej erze, “złotym wieku”.

Idee te znalazły swój najbardziej radykalny wyraz u świadków Jehowy<sup>86</sup>, założonych przez Karola Russella (1852-1916). Sekta ta wskazywała na rok 1874 jako datę powrotu Chrystusa, datę początku sądu, który trwałby czterdzieści lat. Następca Russella, Józef Franklin Rutherford, zmienił tę datę na rok 1925, ale ponieważ powrót Chrystusa nie nastąpił, proklamował tylko zstąpienie Chrystusa na tron „nowego świata” (w niebie), aby rozpocząć walkę przeciwko władzy szatana.

Wszystkie te ruchy wskazują na obecność w Kościele powszechnym XIX wieku kryzysu eschatologicznego. Rewolucja francuska, upadek racjonalizmu i nurtów oświeceniowych w pobożności końca XVIII wieku - co dla wielu wierzących mogło się wydawać początkiem końca świata - wywołały oczekiwanie na paruzję. Tam, gdzie to oczekiwanie doszło do szczytu, co więcej - znalazło swoją fanatyczną realizację i było interpretowane jednostronnie, tam uformowały się grupy oparte na wierze w bliski powrót Chrystusa, rezerwujące zbawienie tylko dla “wybranych”.

<sup>85</sup> Hutten K., *Seher/Grübler/Enthusiasten*, wyd. 10., Stuttgart 1966; Delafield D.A., *Ellen G. White und die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten*, Hamburg 1963.

<sup>86</sup> Pape G., *Io ero testimone di Geova*, Brescia 1974; por. też Aveta A.-Palmieri W., *I testimoni di Geova*, Napoli 1981.

## ROZDZIAŁ IV

### Duchowość katolickiego laikatu

Obok dawnych zakonów, nowych zgromadzeń i promowanych przez nie stowarzyszeń laików już w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku wyłoniły się różne inicjatywy apostolatu świeckiego: dzieła rozwijane przez parafie oraz przedsięwzięcia podjęte wyłącznie przez laikat, pobożny i angażujący się społecznie<sup>87</sup>. Wśród tych ruchów katolickich, diecezjalnych albo tylko parafialnych, niektóre istniały jako grupy bardzo zamknięte, ograniczające się do podejmowania pewnych dzieł opiekuńczych, głównie prywatnych. Inne natomiast ujawniły się jako aktywne centra z własną regułą i programem, zdolne zaspokoić duchowe i doczesne potrzeby tych wspólnot, wśród których działały. Nie wszystkie te ruchy zostały przyjęte przez społeczeństwo. W niektórych krajach lud uważał je za narzędzia w rękach bogatych i mających władzę, ponieważ ich prowadzący, liderzy lub promotorzy należeli, przynajmniej w większości, do klasy szlacheckiej lub mieszczańskiej, a tylko wyjątkowo do robotniczej lub chłopskiej. Różnicę klas odczuwano jako barierę nie do pokonania, kreującą relacje wzajemnej nieufności. To też wyjaśnia, dlaczego tego rodzaju ruchy niedługo przetrwały.

<sup>87</sup> Pr. zbiór., *Spiritualit  e azione del laicato cattolico italiano*, Padova 1969; Mezzadri L., *Alle origini del movimento laicale cattolico*, w: *Storia della Chiesa*, Fliche-Martin, XX/2, Torino 1975.

Po latach ucisku lepiej postępowała odnowa *bractw*<sup>88</sup>. Stało się to dzięki ich formie zrzeszeń, szeroko rozpowszechnionej (przy najmniej w Europie Zachodniej), a starającej się określić formy pobożności i nabożeństw, zwyczaje i tradycje religijne każdej klasy społecznej. Dzięki temu bractwa te mogły pełnić fundamentalną rolę elementu łączącego tkankę społeczną oraz dającego jej formację duchową poprzez istniejące grupy i związki pobożnych laików.

Istniały rzeczywiście bractwa, rozpowszechnione i trwałe, które dzięki elastyczności swoich wewnętrznych powiązań zdolne były odpowiedzieć na istniejące potrzeby czasu, zachowując jednocześnie jednorodność swoich struktur. W sposób ewidentny dotyczyło to potrzeb odnoszących się do sfery religijnej, choć rozumianych w najszerszym znaczeniu tego terminu. Pomimo zaangażowania kulturalnego, pobożnościowego i pokutniczego na poziomie samych statutów, sfera religijna stanowiła zawsze albo przynajmniej najczęściej pierwszorzędną rację istnienia bractwa. Należy tu wspomnieć chociażby o pomocy materialnej i duchowej ofiarowanej członkom bractw, włączając w to i współbraci zmarłych, a także zagwarantowanie wsparcia w ciężkich przypadkach choroby; w czasach, gdy brakowało efektywnych działań tego typu ze strony instytucji publicznych i kościelnych, dla wielu jednostek pomoc ta była bardzo cenna. Choć były to sprawy drugorzędne, to jednak decydowały często o sukcesie i rozpowszechnieniu się bractw.

Niektóre z nich proponowały pewną działalność duszpasterską, nie zawsze jednak mile widzianą przez "klasę" kościelno-kapłańską. Natomiast inne bractwa były odnawiane przez samo duchowieństwo, tak jak to np. działo się we Francji za sprawą kapłanów pełnych szacunku dla tradycji dawnego kleru francuskiego. Biskup Burgundii przywrócił do życia w roku 1821 dawne bractwo Santa Infanzia (Święte Dzieciństwo), a Pius IX w roku 1855 nadał mu status arcybractwa.

<sup>88</sup> Por. Meersseman G.G., *Ordo fraternitas - Confraternité e pietà dei laici nel medio-  
evo*, Roma 1977, t. 3; G. Angelozzi, *Le confraternité laicali*, Brescia 1978.

W pierwszej połowie dziewiętnastego wieku zauważa się we Francji prawdziwą ekspansję stowarzyszeń “córek Maryi”, co było wyrazem wzrastającej pobożności maryjnej, związanej z objawieniami Matki Bożej św. Katarzynie Labouré i z jej cudownym medalikiem, będącym znakiem wyróżniającym członków tych maryjnych bractw.

Wśród innych inicjatyw świeckiego apostolatu wyróżniają się *nowe formy zrzeszania się świeckich*, w których można by dostrzec - choć jeszcze z wielkiej odległości czasowej - prekursorów współczesnej Akcji Katolickiej. W Paryżu w roku 1801 założono zgromadzenie, do którego zostało przyłączonych około sześćdziesiąt zrzeszeń tego typu, wszystkie oddające się dziełom dobroczynnym i trosce o potrzebujących<sup>89</sup>. W Lyonie w roku 1822 grupa tego zgromadzenia, do której należała młoda Paulina Jaricot, powołała do życia bardzo zasłużone Stowarzyszenie Rozkrzewiania Wiary. Fundacja ta okaże się w przyszłości bardzo owocną dla Kościoła. Szybko rozprzestrzeniła się na inne kraje, gdzie przyczyniła się do aktywnego włączenia się świeckich w życie i duszpasterstwo Kościoła.

Na szczególne wyróżnienie zasługuje Stowarzyszenie św. Wincentego à Paulo, dzieło *Fryderyka Ozanama* (1813-1853)<sup>90</sup>, człowieka świeckiego, którego głęboko poruszyła nędza robotników w fabrykach jedwabiu w Lyonie, niewolników społeczeństwa uprzemysłowionego. Zapragnął stworzyć dla nich jakąś znaczącą pomoc. Miał dwadzieścia lat, kiedy w roku 1833 założył stowarzyszenie z pomocą kilku młodych paryżan. Rozpoczęli to dzieło z wielkim oddaniem, wspomagani przez Lacordaire'a i Montalemberta. Już w roku 1840 w pięciu innych miastach zostały stworzone grupy podobne do tej paryskiej, gromadząc około dwóch milionów członków. Nie byli oni dobrze widziani przez władze. Zarzucano im, że są ukrytymi zwolennikami Lamennais'go, który został potępiony przez Rzym.

<sup>89</sup> Zob. inne zgromadzenia ws: *Dizionario délia spiritualità dei laici*, t. I, Milano 1981, s. 384.

<sup>90</sup> Gu i Neman H., *Quel piccolo Ozanam*, Verona 1955.

Pius IX natomiast wspierał Konferencje św. Wincentego i zachęcał, aby dzieła charytatywne tego rodzaju rozprzestrzeniać również za granicą. W roku 1856, po śmierci Ozanama, narodziło się bliźniacze stowarzyszenie żeńskie. Obydwa te związki przedstawiają się jako inicjatywy, w których naczelną rolę odgrywali świeccy: odwiedzali ubogich, chorych, również w ich miejscach zamieszkania, oraz świadczyli różne formy pomocy socjalnej, która świadczyła o ich wzrastającej odpowiedzialności w służbie Kościołowi. Dla wieku XIX było to coś absolutnie nowego, zwłaszcza w krajach, gdzie liczba kapłanów odczuwalnie zmalała i nie można było liczyć na ich posługę, a działalność świeckich stała się niezbędną<sup>91</sup>.

Wszystkie te rodzące się ruchy katolickie, niezależne od zewnętrznych struktur kościelnych, ale rozwijane przez lud na mocy duchowości zakorzenionej we chrzcie świętym i w wierze, zostały już wcześniej przygotowane przez różnego rodzaju "kółka" i "wieczerniki", grupy "przyjaciół" i "przyjaciółek", jak np. Amicizie Cattoliche Piusa Brunona Lanteri we Włoszech, Ligue Catholique pour la Défense de l'Eglise we Francji, Piusverein w Szwajcarii, Catholic Union w Anglii, Asociación de Católicos w Hiszpanii. Nawet jeśli odradzały się w nich czasami stare formy bractw, to ruchy te kierowały się ku nowej duchowości świeckich, której dopiero po Soborze Watykańskim II udało się w pełni włączyć laikat w duszpasterstwo diecezjalne. Same bractwa były zazwyczaj stowarzyszeniami duchowymi, znanymi również innym kulturom dawnym i obecnym, tzn. stowarzyszeniami, które pomagały ludziom — przede wszystkim swoim członkom — wydobyć się z samotności i zmniejszyć ciężar narzucony im z góry przez warunki społeczne. Natomiast nowe formy ruchów katolickich, choć miały też wiele wspólnego z bractwami przeszłości, to jednak koncentrowały się na bardziej powszechnej służbie potrzebującym, w których odkrywały Chrystusa

<sup>91</sup> Przypomnijmy postać Leona Harmela (1829-1915), (por. Guitton G., *Leon Harmel*, Paris 1927) oraz Armanda de Melun (1807-1877) (por. d'Andigne A., *Un apôtre de la charité. Armand de Melun*, Paris 1961).

Ukrzyżowanego. Ich celem było zaspokojenie potrzeb duchowych każdego wierzącego. W niektórych krajach utożsamiały się z duchowością ludową, ogólnie zaś wyróżniały się sprzeciwem wobec wszelkich wyobrażeń Kościoła triumfującego.

Ruchy te, zwłaszcza na Południu, wiele się natrudziły, aby obronić się przed oskarżeniami, nieufnością, licznymi przeszkodami ze strony biskupów i rządów. Pierwsza połowa dziewiętnastego wieku była więc dla nich tylko czasem rzucania ziarna. Potem ono się zakorzeniło i rozwinęło, osiągając dojrzałość. Trzeba przyglądać się dopiero uważnie końcowi dziewiętnastego i początkom dwudziestego wieku, aby dostrzec jego asymilację w religijności oficjalnej.

Na tym polu wielkie zasługi ma prasa katolicka i rodzące się nauki biblijne. Zwłaszcza dziennik katolicki stał się we wszystkich krajach narzędziem komunikacji, nosicielem kultury katolickiej, punktem orientacyjnym na froncie polemik teologicznych oraz narzędziem rozświeclającym treść prawdziwej wiary katolickiej.

Wiek dziewiętnasty zna też postacie świeckich, tak mężczyzn jak i kobiet, którzy gromadzili wokół siebie, niezależnie od wszelkich struktur i organizacji, katolików zaangażowanych. Sławna jest Zofia Swieczin (1782-1857)<sup>92</sup>, nawrócona Rosjanka żyjąca we Francji. Za czasów monarchii lipcowej 1830 roku i aż do lat II Republiki wszystkie problemy Kościoła francuskiego były poddawane pod jej rozagę i stosowano się do jej rad. Wiele znaczących osobistości, takich jak Lacordaire, Gueranger, Montalembert, prosiło ją o radę w trudnych momentach życia<sup>93</sup>. Madame Swetchine charakteryzowała się nadzwyczajną znajomością doktryny wiary i wielką psychologiczną pewnością w kontakcie z ludźmi. Te jej cechy uczyniły ją podporą dla wielu katolików.

<sup>92</sup> Rouët de Journel M.J., *Une Russe catholique. Madame Swetchine*, Paris 1929.

<sup>93</sup> Jej korespondencja z Lacordairem (Paris 1864) i Armandem de Melun jest bardzo ważna dla poznania duchowych nurtów i świeckich incjatyw tamtego czasu.

## Podsumowanie

Jak można było dotychczas zauważyć, pierwsza połowa dziewiętnastego wieku charakteryzuje się powolnym, ale stopniowym rozwojem duchowym, spowodowanym z jednej strony przez oczyszczające dzieło rewolucji francuskiej, a z drugiej przez pragnienie Kościoła odrodzenia się i rozpoczęcia na nowo, rezygnując z płaczu nad przeszłością i pozwalając się kierować Duchowi Świętemu. W ten sposób pojawiają się nowe kierunki duchowe, zgodne z ogólnie odczuwanym - według wymagań czasu - pragnieniem wyrażenia własnych doświadczeń wiary, przemienionej i odnowionej. Ta świeżo zrodzona wrażliwość religijna jest doświadczeniem wewnętrznym, które pojawiło się w opozycji do zimnego osiemnastowiecznego racjonalizmu i dziedzictwa rewolucji. Taka religijność staje się jedną z cech charakterystycznych mentalności religijno-duchowej wieku XIX w różnych krajach Europy, a nawet poza nią.

W praktyce te symptomy odrodzenia duchowego zostają ukierunkowane i skonkretyzowane w różnych i następujących po sobie dynamicznych ruchach religijnych oraz w postaciach reprezentujących pierwszą połowę chrześcijańskiego XIX wieku. Pierwszym typowym przejawem tych symptomów odnowy religijnej jest romantyzm: zjawisko złożone, z wielu względów trudne do określenia, ale też z wielu względów bardzo znaczące. Jest on pewnego rodzaju powrotem do przeszłości, do duchowości tradycyjnej, ale przy mocnym wyakcentowaniu potrzeb teraźniejszości. Nie jest zwykłą nostalgią za tym, co minęło, ale przypomnieniem przeszłości, która odciska się na sposobie bycia i działania dzisiaj: daje formę i życie nowym wyrazom religijności, które znają przeszłość, ale jednocześnie doskonale współgrają z wrażliwością religijną współczesnego człowieka. Wśród postaci reprezentujących romantyzm religijny wyróżnia się Rosmini, obrońca prymatu wiary jako pewności o obecności Boga we wnętrzu każdego człowieka.

Jeśli chodzi o dalszą charakterystykę tego okresu, to jest prawie niemożliwym wydobycie specyficznych i determinujących cech pierwszej połowy XIX wieku. Częściej niż postacie mistyków można w całym XIX wieku znaleźć wielu ascetów i mistrzów duchowych, zaangażowanych w diakonię charytatywną, w ożywienie kultu i pobożności, którą lud usiłował wyrazić we własny sposób. Dlatego rodzą się różne praktyki pobożnościowe oraz kultury: Maryi, Eucharystii, Najświętszego Serca, czasami podtrzymywane przez postać jakiegoś świętego, a czasami bez jakiegoś konkretnego i prawdziwego animatora, ale jako spontaniczny wytwór pobożności ludu, narodu, grupy chrześcijan pragnących nadać wyraz jakiemuś szczególnemu aspektowi własnego życia wewnętrznego. Wiele pozytywnego jest więc w tych spontanicznych przyływach i odpływach religijnych, w akcentowaniu społecznego zaangażowania realizowanego w jedności z całym Kościołem hierarchicznym.

Jednakże duchowość początków XIX wieku, wyłączając teologiczną refleksję Rosminiego, prawdziwego "teologa sytuacji"<sup>94</sup>, grzeszy trochę indywidualizmem, który przełamany został dopiero w późniejszych czasach. Dzięki temu przewycięzeniu duchowość Kościoła odzyska tradycyjną myśl religijną XVII i XVIII wieku, oczyszczoną z apologetycznego, antyprotestanckiego piętna.

Oto dlaczego w tym okresie ujawnia się nowa duchowość kapłańska, promowana przez Möhlera i Rosminiego, zaangażowana na polu duszpasterskim, szczególnie w parafiach. Jest to pierwszy dojrzały owoc dynamizmu odnowy i następstwo romantyzmu.

<sup>94</sup> *Był jedynym w ubiegłym wieku, który sformułował zasadę powszechnego kapłaństwa wiernych we wspólnocie Kościoła zjednoczonego z Chrystusem, na bazie jedności kapłaństwa kleru i wiernych* (Quacquarelli A., *La lezione litúrgica di Antonio Rosmini. Il sacerdozio dei fedeli*, Milano 1970).



Wraz z odnową duchową zauważa się też odrodzenie pewnych sektorów duchowości, takich jak np. monastycyzm, mistycyzm (dzięki Katarzynie Emmerick), różne formy pobożności, ożywienie w liturgii, narodzenie nowych zgromadzeń i instytutów religijnych.

Z tego źródła tryskającego religijno-duchowym zapałem wypływa - czy też zostaje chętniej (przez hierarchię kościelną) uznany - laikat ze swoimi wymaganiami tworzenia stowarzyszeń religijnych. Lud ze swoją prostą mądrością gromadzi się, aby dać upust swojej religijno-mistycznej wrażliwości. To lud, który nigdy nie rezygnuje z tworzenia i odtwarzania ciągle nowych form i postaw religijnych, które by lepiej odpowiadały jego potrzebom społeczno-kulturalno-duchowym.

**B. 1848 - 1903**

**MIĘDZY DUCHOWOŚCIĄ ZACHOWAWCZĄ  
A DUCHOWOŚCIĄ DIALOGU**

## ROZDZIAŁ I

### Cechy duchowości drugiej połowy XIX wieku

Na pierwszy rzut oka kierunki duchowości chrześcijańskiej tego okresu<sup>1</sup> mogą wydawać się mało znaczące, ponieważ nie zrodziły wyjątkowych postaci liderów czy animatorów, tak jak to zdarzyło się w wiekach poprzednich. Wyizolowanie, w którym znalazł się świat religijny z jednej strony ze względu na presję antyklerykalną, z drugiej zaś ze względu na zamknięcie broniącego się klerykalizmu, a także z powodu rozszerzania się doktryn liberalnych, socjalistycznych, laickich i modernistycznych, uniemożliwiło prawdziwe pogłębienie i rozwój duchowości. Ten świat religijny musiał wyjątkowo długo walczyć przeciw nowym filozofiom ateistycznym i antyklerykalnym. W środowiskach katolickich przyjmowano zdecydowane postawy zachowawcze, aby móc zwalczyć myśl modernistyczną i zachować własne oblicze wobec ówczesnego społeczeństwa. Wszystko to utrudniało rozwój prawdziwej duchowości. Co więcej, boleśnie zaciążyło na odniesieniu do świata i uniemożliwiło pozytywny wpływ na niego, co w konsekwencji spowodowało niemożność przystosowania się do wymogów nowych czasów i nieumiejętność sformułowania właściwej odpowiedzi wobec coraz bardziej rozszerzającego się zła. Jednakże i ten okres ma swoich świętych, odznacza-

<sup>1</sup> Pr. zbior., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861 - 1878)*, Milano 1973.

jących się odpowiednią wrażliwością, która pozwoliła im czytać znaki nowych czasów i zaangażować się w znalezieniu należnych środków przeciw niesprawiedliwości, dyskryminacji i brakowi równowagi społecznej. To prawda, że było ich niewielu. Duchowość tego okresu w większości reprezentowali założyciele nowych zgromadzeń zakonnych, mistrzowie duchowi z różnych instytutów, którzy doświadczyli wielu trudów i znaleźli się w sytuacjach naprawdę ekstremalnych. To wyjaśnia istnienie w tej epoce ścisłego związku pomiędzy charyzmatem osobistym a instytucją. W charyzmacie tym wyrażała się głębia wiary, praktykowana z przekonaniem i miłością do Kościoła. Wiara rozumiana była jako świadczenie o wartości, którą należy odzyskać w całym jej wymiarze, a odczuwano to jako absolutny wymóg nadający życiu chrześcijańskiemu wigor i godność.

Dzieło tych założycieli rozgałęzia się w różnych kierunkach, aby dotrzeć do najbardziej opuszczonych sfer społeczeństwa. We Włoszech widzimy przede wszystkim św. Jana Bosco i jego niezamordowaną pracę nad wychowaniem opuszczonej młodzieży. Jego apostołat kontynuował ks. Rua i Ks. Luigi Guanella (1842-1915)<sup>2</sup> poprzez dzieła miłosierdzia, różne formy opieki nad niezliczoną liczbą ludzi chorych, starych, głuchoniemych, niewidomych, niepełnosprawnych i psychicznie chorych. W Lombardii podjął to dzieło (angażując się na rzecz opuszczonych dzieci) ks. Carlo San Martino (1844-1919)<sup>3</sup>. Dzięki jego znaczącym wysiłkom narodził się Pio Istituto per i Figli della Provvidenza (Pobożny Instytut dla Synów Opatrzności), a potem Narodowe Stowarzyszenie dla obrony opuszczonych dzieci. We Francji mamy Fundację Betanii stworzoną przez dominikanina o. Jeana J.M. Lataste (1832-1868)<sup>4</sup> na rzecz byłych prostytutek. Było to dzieło

<sup>2</sup> Tamborini A. - Preatom G., *Il servo della carità beato Luigi Guanella*, Milano 1964.

<sup>3</sup> Olgiati F., *Uomini grandi e uomini piccoli*, Milano 1920; Anonim, *Don Carlo San Martino*, Milano 1933.

<sup>4</sup> Evers R.E.C., *L'Apostolo delle prigioni Giovanni Giuseppe M. Lataste*, Torino 1948; M. Nouwen, *Padre Lataste, un uomo afferrato da Dio*, Roma 1978.

całkowicie nowe, które nie znalazło zbyt dużego zrozumienia u współczesnych. Spotkało się z wielu przeciwnościami, a nawet było uznane za "skandal" ze względu na to, że dokonywało się w ramach wspólnoty zakonnej. Ale mimo to rozwinęło się bardzo szybko również za granicami Francji jako filia Zgromadzenia Świętej Marii Magdaleny z Betanii przy zakonie dominikańskim (1888). W Ameryce rozwijał się bardzo żywo apostołat M. Franciszki Saverio Cabrini (1850-1917)<sup>5</sup>. Nie można też zapomnieć o szczególnym poświęceniu się dla trędowatych ojca Damiana de Veuster (1840-1889) na wyspie Molokai na Pacyfiku<sup>6</sup> oraz ojca Daniela da Samarate (1876-1924) pracującego w Brazylii<sup>7</sup>.

Duchowość dziewiętnastowieczna miała kapłanów, zakonników i zakonnice, a także świeckich, którzy w heroicznym stopniu osiągnęli doskonałość chrześcijańską, i Kościół niektórych z nich ogłosił świętymi. Karol de Foucauld, Teresa z Lisieux, Elena Guerra, Innocenty da Berzo<sup>8</sup> - to ludzie, którzy pozostawili znaczące ślady w pobożności chrześcijańskiej dwudziestego wieku, a ich błogosławiony wpływ sięga również naszych czasów. Wielkim podziwem otaczano takie postacie, jak Gemma Galgani, Giuseppe Toniolo, Contardo Ferrini. Dla całej generacji pełnych zapału chrześcijan znaczącą pozostanie duszpasterska aktywność jezuitów Adolfa Petit (1822-1914)<sup>9</sup> i Ryszarda Friedla (1847-1924)<sup>10</sup>. We Włoszech niezapomniane wspomnienie pozostawił po sobie wielki kaznodzieja Lino Maupas di Parma (1866-1924)<sup>11</sup>. Należy docenić te postacie, ponieważ w ich życiu można odczytać nie tylko całą niełatwą historię końca dziewiętnastego wieku z pierwszymi zwiastunami nowej pobożności, ale również wielkie

<sup>5</sup> Vian N., *Madre Cabrini*, Brescia 1982.

<sup>6</sup> Alazard P.I., *II P. Damiano Apostolo dei lebbrosi*, Roma 1925.

<sup>7</sup> Metodio da Nembro, *Padre Daniele*, Milano 1963.

<sup>8</sup> Gianmaria da Spirano, *Beato Innocenzo da Berzo*, Milano 1961.

<sup>9</sup> Laveille E., *II servo di Dio. P. Adolfo Petit*, Torino/Roma 1937.

<sup>10</sup> Ingono G.C., *Vita del P. Riccardo Friedl*, Vincenza 1927.

<sup>11</sup> Rossi P., *L'amico dei poveri*, Parma 1978.

pragnienie autentycznego doświadczenia mistycznego, które jak widać nie zagasło w katolikach praktykujących.

## 1. Kościół i katolicy

Duchowość tego okresu została naznaczona przez dwa krzyżujące się, destrukcyjne nurty: pierwszy to niekończące się kontrowersje pomiędzy katolikami “ugodowymi” (liberalnymi) a “bezkompromisowymi”, drugi - to męcząca walka pomiędzy Kościołem a państwem, obydwie spowodowane nieumiejętnością przystosowania się Kościoła do nowych czasów oraz do stawienia czoła z należyтым otwarciem postępującemu zjawisku sekularyzacji. Można powiedzieć, że dopiero na końcu tego wieku Kościół rozpoczął uzdrawianie swych “ran”, ujawnionych już przez Rosminiego, Fogazzara i Brizio Casciola. Kiedy pomyślimy, że Marks już w 1848 roku opublikował *Manifest Partii Komunistycznej*, a Leon XIII dopiero w 1891 encyklikę *Rerum Novarum*, to pozostajemy w zakłopotaniu wobec takiego opóźnienia Kościoła w dotrzymywaniu kroku współczesnym czasom, szczególnie wobec poważnej kwestii robotniczej, która bardzo zaciążyła na tamtym okresie. Katolicy nie zechcieli rozważyć drażliwego problemu reformy struktur, a nawet za niebezpieczny uważali każdy kierunek społeczny pragnący instytucjonalnej przemiany kondycji robotnika, podczas gdy Marks ukonstytuował już w 1848 roku I Międzynarodówkę, pierwsze światło nadziei, które zabłysło dla proletariatu przemysłowego. Powszechna w owym czasie mentalność katolików wyrażała się w encyklice *Quod Apostolici muneris* (1878) Leona XIII. Potępiał on w niej socjalistów, uznając miłosierdzie bogatych, a więc “paternalizm”, za postawę usprawiedliwioną przez prawo naturalne, a także pochwalał cierpliwość biednych i podporządkowanie się robotników swym panom, na mocy nieuchronności nierówności ekonomicznej pomiędzy klasami.

Jednakże jeszcze przed opublikowaniem *Rerum Novarum* pewna grupa w Niemczech, zarówno świeckich, jak i kapłanów i biskupów, będąca wprawdzie mniejszością, zdołała jednak pojąć konieczność reformy Kościoła. Myśleli oni o konstytucji demokratycznej, zgodnej ze społecznymi dążeniami ludu. Chociaż te idee z trudem przebijały się do świadomości większości katolików, to jednak wysiłek ten nie poszedł na marne i Kościół posłużył się nim w przygotowaniu *Rerum Novarum*. Encyklika ta była historyczno-doktrynalnym momentem interwencji Kościoła w problemy społeczne, pierwszym dokumentem, w którym Rzym uświadomił sobie sytuację niesprawiedliwości i wyzysku robotników, stworzoną przez nowe społeczeństwo uprzemysłowione. Dlatego tym mocniej zażądał dla robotnika sprawiedliwego wynagrodzenia, głosząc godność pracy i osoby ludzkiej; osoba ta nie może być traktowana jako *res* (rzecz), której celem jest przynoszenie zysku.

Pionierów świeckich tego ruchu nie znajdziemy, jak można by było przypuszczać, w środowiskach katolików liberalnych (Francja, Belgia) czy też "ugodowych" (Włochy), ale wręcz przeciwnie, wśród zdecydowanych przeciwników liberalizmu, "bezkompromisowych", którzy w historii znani są jako "reakcjoniści". Wielu z nich pochodziło z arystokracji ziemskiej. W odróżnieniu od katolików liberalnych nie dali się pochłonąć zbyt intensywnej działalności, dzięki czemu mniej ulegali "prawu siły" oraz jego zabójczemu oddziaływaniu. W działalności tych katolików-społeczników dominują natomiast dwa decydujące aspekty: z jednej strony kierunek paternalistyczny, pragnący pozyskać masy na swoją stronę, z drugiej strony - walka przeciw antyklerykalnej burżuazyjnej oligarchii, usiłującej zastąpić potęgą złota dawną potęgę arystokracji.

Jeśli chodzi o stosunek Kościoła do nowych koncepcji państwa, które postulowały separację zadań specyficznych dla tych dwóch instytucji, to Kościół ograniczał się przez dłuższy czas do obrony dawnego systemu relacji, będącego pomieszaniem doktryny duchowej z zaangażowaniem politycznym. W różnych pań-

stwach Europy, które mniej lub więcej głosiły neutralność religijną, Kościół w ogólności i Kościoły lokalne były uznawane za stowarzyszenia prywatne i musiały ograniczać swoją działalność do wymiarów własnej instytucji, bez prawa wkraczania na teren problemów politycznych i administracyjnych. Konflikt, wyrażony w praktykach *Kulturkampf* i kontynuowany później przez dziesiątki lat, zakończony został zamknięciem papieża na Watykanie, co pozbawiło go władzy doczesnej. Katolicy, zwłaszcza we Włoszech, nie mogli pojąć, że ewolucja idei państwowej wymagała również od Kościoła koniecznej reformy jego struktury wynikającej z uwarunkowań historycznych i ich praw. Nieudana obrona Państwa Kościelnego została boleśnie zrozumiana przez katolików jako upokorzenie chrześcijaństwa i pogwałcenie papieża, będące wynikiem rewolucyjnej polityki włoskiej. Tylko niewielu dostrzegало, zgodnie ze zdrową teologią, prawdziwe prerogatywy papieża dające mu moc ponadczasową i duchową. Większość usiłowała bronić dalej, w doczesnym znaczeniu, *plenitudo potestatis* papieża, odwołując się do koncepcji przestarzałych i niemożliwych już do utrzymania.

Zaś wewnątrz samego Kościoła w różnych sektorach duszpasterstwa w sposób absolutny panował kler. Parafia nadal była w centrum życia duchowego ludu, ponieważ mogła mu zaofiarować instytucjonalną formę życia religijnego oraz pomoc materialną. Zwłaszcza dzieła charytatywne rozwijane przez duchowieństwo przy pomocy świeckich nabierały wymiarów niewyobrażalnych, docierając nawet do tych sfer społeczeństwa, które zostały zaniedbane i zapomniane przez poprzednie pokolenia.

Świadomość szczególnej roli kapłana niosła ze sobą potrzebę zatroszczenia się o jego formację duchową, co spowodowało powstanie licznych publikacji o świętości i doskonałości kapłańskiej. Duch zrodził określone formy instytucjonalne: ćwiczenia duchowe, rekolekcje, konferencje duchowe czy też poprzez różne dyrektoria Magisterium. Ale w wielu tych książkach daje się



zauważyć brak solidnego przygotowania z zakresu teologii duchowości, wcześniej jeszcze nie istniejącej, chociaż wszędzie zauważa się pragnienie studiowania fenomenów mistycznych. Przeważają koncepcje apologetyczne i moralne, które tworzą podstawy przepowiadania oraz są obecne jako baza ascetyczna w praktykach pobożnościowych.

Znaczące w tej epoce jest docenienie socjologicznej i teologicznej roli laikatu, chociaż jeszcze podporządkowanego duchowieństwu; laikatu będącego żarliwym obrońcą papieżstwa. Dążenie do autonomii, chociaż artykułowane tylko przez niewielką część laikatu, zaczynało powoli fermentować w świadomości katolików gromadzących się w różnych wspólnotach. Ponadto pod koniec dziewiętnastego wieku spadek liczby powołań kapłańskich ukazał konieczność współpracy ze świeckimi w sferze katechezy i działalności socjalnej. Z odrobiną humoru można by mówić w owych czasach o “biskupach w cylindrze” i “nie-kościelnych spowiednikach”, aby scharakteryzować nową formę dawania świadectwa przez laikat katolicki. I nie jest rzeczą małą, że ten właśnie laikat mocno odczuwał potrzebę włączenia się w apostolstwo poprzez swoje propozycje reformy w różnych sektorach życia Kościoła. Występuje on zdecydowanie przeciw błędom rodzącego się modernizmu i włącza się w badania biblijne. Zajmuje wyraźne solidarnościowe pozycje w relacjach pomiędzy klasami społecznymi. Podejmuje wysiłek, aby wcielić w życie z nadzwyczajnym zapałem pewne formy pobożności odziedziczone po poprzednich pokoleniach a teraz zintensyfikowane, nie pragnąc jednak przy tym rozwijać nowych doktryn.

## 2. Typowe aspekty duchowości

Charakterystyką duchowości drugiej połowy XIX wieku jest niewątpliwie szerzący się eklektyzm i ewidentny synkretyzm. Oprócz tego, stykają się wtedy ze sobą dwa aspekty, nie

bez znaczenia dla historii duchowości: wysiłek teologiczny, jeszcze na razie marginesowy, pragnący przeanalizować zjawiska doświadczeń mistycznych oraz wysiłek apologetyczno-biblijny, chcący wyzwolić wiernych z szoku spowodowanego przez mitologiczne i racjonalistyczne interpretacje życia Jezusa, poprzez przeciwstawienie im obfitej literatury chrystologicznej.

Początek studiom ascetycznym i mistycznym, skoncentrowanym na systematycznym przedstawianiu stopni modlitwy, poszczególnych etapów wznoszenia się ku Bogu, daje w Niemczech *Johann Joseph Gorres* w swoim wielkim dziele *Die christliche Mystik* (Mistyka chrześcijańska)<sup>12</sup>. Pracę tę kontynuują inni, choć pod różnymi aspektami: *Scheeben* w swoich pierwszych dziełach (*Natura i łaska*, 1861, *Cuda łaski Bożej*, 1863<sup>13</sup>), jako przeciwstawienie tezom protestanckim; *Jerôme Ribet* w *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*<sup>14</sup>, dziele, w którym autor bardzo często i obficie odwoływał się do wielkich traktatów mistycznych poprzednich wieków; zaś *A. Meynard* w dziele *Traité de la vie intérieure, petite somme de théologie ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de saint Thomas d'Aquin*<sup>15</sup>. Natomiast *Auguste Sauréau* w swojej znaczącej pracy *Le vie d'union à Dieu*<sup>16</sup>, mającej formę “metody prowadzenia dusz poprzez śledzenie ich postępów w cnocie”, tak jak i wielu innych autorów, stara się, aby jego dzieło było pomocą dla praktycznego życia wierzących.

Jednocześnie we Francji zaczyna kwitnąć nowa literatura, ożywiona pragnieniem systematycznego przedstawienia doświadczenia chrześcijańskiego, nie będąca jednak prostą kontynuacją dzieł ascetycznych np. ze szkoły francuskiej XVII wieku, tak typowej aż do 1860 roku—ta nowa szkoła usiłowała przedstawić problemy życia duchowego na użytek wszystkich wiernych. Naj-

<sup>12</sup> Regensburg 1836-1840, 5 t.

<sup>13</sup> Polski przekład Scheebena: *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970.

<sup>14</sup> Paris 1879-1883, 3 t.

<sup>15</sup> Paris 1 885, 2 t.

<sup>16</sup> Angers 1900.

znakomitszym jej przedstawicielem jest *mons. Charles Gay* (1815-1892)<sup>17</sup>, wzięty kaznodzieja i kierownik ćwiczeń duchowych. Jego dzieło *De la vie et les vertus chrétiennes*<sup>18</sup>, prawdziwy traktat o życiu duchowym, miało wiele tłumaczeń i było duchowym pokarmem dla wielu pokoleń aż do wojny 1914-1918, a nawet i później. Obok jego dzieł znane były również pisma Lacordaire'a, Graty'ego<sup>19</sup>, Perreyve'a, mons. de Ségura, w których widoczny był wyraźny wpływ św. Franciszka Salezego, za pośrednictwem prac M. Hamona o tym świętym. Rozpowszechnione były również pisma Fabera, Manninga, Dalgairnsa, Newmana oraz literatura pobożnościowa akcentująca przede wszystkim elementy sensacyjne czy też tworząca mniej lub bardziej fascynujące i poetyckie opowieści. Wystarczy tu wspomnieć o niezwykłym rozpowszechnieniu się objawień Katarzyny Emmerick.

Cała ta literatura pod względem historycznym jest ważna na tyle, na ile ukazuje pragnienie dotarcia do autentycznej teologii duchowości, która jako nauka narodzi się dopiero na początku XX wieku<sup>20</sup>.

Drugim aspektem duchowości chrześcijańskiej tego okresu, wynikającym z rodzących się badań nad Pismem świętym, jest walka o to, aby objawić na nowo Chrystusa ewangelicznego. Aspekt ten łączy się z zainteresowaniem na nowo Biblią i jej interpretacją historyczno-krytyczną. I tak np. w Niemczech *Biblische Geschichte*, historia wydarzeń biblijnych stworzona już w 1799, w wieku XIX po wielu poprawkach osiąga prawie sto wydań<sup>21</sup> i zajmuje znaczące miejsce w katechezie, ukierunkowując pobożność ludową na wielkie tematy biblijne. Zwłaszcza *Michał Sailer* pracował nad przypomnieniem przesłania zbawczego Bi-

<sup>17</sup> Du Boisrouvray B., *Mgr. Gay*, Tours 1922, 2 t.

<sup>18</sup> Poitiers 1874, 2 t. Spośród innych dzieł ważne są *Lettres de direction spirituelle*, Paris/Poitiers 1902-1908.

<sup>19</sup> Graty, w swoich *Komentarzach nad Ewangelią św. Marka* ujawnia swoje zdolności bycia mistrzem życia duchowego (wł. wyd. Torino/Roma 1 923).

<sup>20</sup> Por. Garcia Llamera, *La teologia espiritual come ciencia*, TeolEsp 4 (1 960), s. 483-485.

<sup>21</sup> Sahner W., *Overberg als Pädagoge und Katechet*, Gelsenkirchen 1949.

blii jako fundamentu katechezy i nauczania dogmatycznego, domagając się głoszenia słowa Bożego w przepowiadaniu i w szkole. W szkolnictwie religia stała się obowiązkowym przedmiotem regularnego nauczania. Jednocześnie rodzą się pierwsze prace krytyczne nad tekstem Biblii, wraz z greckim wydaniem Nowego Testamentu (Lachmann, Berlin 1831; C. Tischendorf po odkryciu kodeksu synajskiego, Lipsk 1864-1872), paralelnie z wydaniem angielskim (Tregelles, 1857-1872, Westcott i Hort, Londyn 1881), dopełnionym przez wydanie H. von Sodena (1902-1913). Te wielkie wydania krytyczne stały się inspiracją dla Eberharda Nestle w jego edycjach "szkolnych" (pierwsza w roku 1898), które weszły do nauczania teologicznego na uniwersytetach i w seminariach.

W *środowisku protestanckim* obok prac nad krytyką tekstu rozwija się egzegeza biblijna bardzo racjonalistyczna, przygotowana i kontynuowana już przez Schleiermachera (1768-1834), Eichhorna (1752-1827) i Paulusa (1761-1851). Kierunek liberalny tej szkoły reprezentuje H.J. Holtzmann (1832-1910) swoim dziełem *Synoptischen Evangelien* (1863) i *Einführung in das Neue Testament* (Wprowadzenie do Nowego Testamentu) (1885) oraz Edward Reuss (1804-1891) psychologicznym komentarzem do całej Biblii, a także Martin Kahler (1835-1912) dygresjami na temat *tak zwanego Jezusa historycznego i Chrystusa historii biblijnej*<sup>22</sup>, w których dokonał bezlitośnej racjonalnej krytyki historycznej egzystencji Jezusa. Poprzez koncepcję "ponadhistoryczną" egzegeci ci pragnęli powiedzieć, że w Biblii spotyka się tylko wspomnienia historyczne, przybierające formę wyznania wiary, odnoszące się do tego, co jest ponad czystym faktem historycznym. Przez jakiś czas szkoła liberalna była wierna duchowi swojego założyciela z Tybingi, Ferdynanda Christiana Baura (1792-1860). Na koniec jednak zrezygnowała z jego tez, wybierając opcję racjonalnego eschatologizmu.

<sup>22</sup> *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (1 892).

Bardziej niż ta egzegeza, znana tylko teologom, ale nie znajdująca żadnego oddźwięku w środowiskach świeckich, wszędzie wywołały skandal prace nad życiem Jezusa dokonane przez *Davidę Fryderyka Straussa* (1808-1873). Odwołał się on do mitu, uważając całą historyczną egzystencję Jezusa za ideę stworzoną przez jego pierwszych naśladowców i uczniów. Jego dzieło *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (Życie Jezusa opracowane krytycznie), wydane po raz pierwszy w 1835 roku, cieszyło się prawie przez pół wieku niebywałym powodzeniem, zwłaszcza po jego popularnym wydaniu w roku 1864. Cała literatura protestancka o życiu Jezusa, triumfująca w Niemczech w II połowie XIX wieku, znajdowała się pod wpływem tej mitycznej koncepcji Straussa. Ze strony katolickiej nie brakowało sprzeciwu, ale zarówno G.E. Kuhn i G.N. Sepp oraz inni teologowie nie byli na tyle mocni, aby radykalnie zwalczyć jego teorie.

W zupełnie odmiennym klimacie egzegezy powstały w ostatnich dziesiątkach XIX wieku fundamentalne prace nad Starym i Nowym Testamentem *Juliusza Wellhausena* (1844-1918). Jego książka *Die Geschichte Israels* (1878) (jej drugie wydanie w 1883 roku miało tytuł *Prolegomena zur Geschichte Israels*) miała wielkie znaczenie dla teologii biblijnej XIX wieku w Niemczech. Zasługi Wellhausena, nie tylko jako egzegety, ale też jako filologa i głębokiego znawcy antycznego Wschodu, są do dzisiaj powszechnie uznane.

*Egzegeza katolicka*, w duchu wierności nauczaniu Kościoła, przyjęła postawę apologetyczną wobec błędów liberalizmu protestanckiego oraz jego szkodliwego wpływu. Niebezpieczną groźbą stał się on zwłaszcza we Francji po wydaniu *Vie de Jésus* (1863) *Ernesta Renana* (1823-1892) oraz dzieł egzegetycznych *Alfreda Loisy'ego* (1857-1940), szczególnie jego książki *L'Évangile et l'Église* (1902), rozpowszechnionej bardzo szybko zarówno pod koniec wieku XIX i w początkach XX.

Kościół rzucił ekskomunikę na Loisy'ego oraz umieścił na *Indeksie* jego obszerne publikacje biblijne.

Odrzucenie przez Kościół ciągle rozwijającej się biblijnej egzegezy protestanckiej, racjonalnej i liberalnej, wpłynęło również na duchowość chrystocentryczną wiernych, wzbudzając w nich żarliwą postawę obronną. Z jednej strony rozpętała się prawdziwa kampania przeciw *Życiu Chrystusa* Renana, zorganizowana przez Augustyna Cochina przy pomocy jego „Correspondant”, podczas której w ciągu roku pojawiło się około osiemdziesięciu różnych publikacji podejmujących otwartą polemikę z Renanem i pragnących zdemaskować jego błędy. Z drugiej zaś strony pojawiło się też wiele dobrych książek, może niezbyt wartościowych pod względem krytycznym, koncentrujących się na Ewangelii i Jezusie Chrystusie, Bogu-Człowieku. Również we Francji, w roku 1864, Louis Veuillot opublikował swoje dzieło *Vie de N.S. Jésus-Christ*, które Pius IX bardzo gorąco pochwalił w swoim breve. W tym samym roku profesor Sorbony Henry Wallin napisał broszurę pt. *Jésus Christ et son nouvel historien*. Przekonany, że powinien stworzyć dzieło bardziej znaczące, w roku 1865 napisał z zaangażowaniem *Vie de N.S. Jésus-Christ selon la concordance des quatre évangélistes*, najlepsze dzieło apologetyczne tamtego czasu. W roku 1867 wychodzą też w Paryżu *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* opata Pauverta, przełożonego niższego Seminarium w Montmorillons, a w roku 1869 *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* mons. Dupanloupa, będące bardzo prostym, ale głębokim przedstawieniem opowieści ewangelicznych. Ponadto sam Graty tworzy wydanie popularne zatytułowane *Jésus-Christ*, na bazie swego bardziej obszernego traktatu *Les sophistes et la critique*. Wychodzi też biografia Jezusa o znaczeniu naukowym, *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* opata Karola Fouarda (Lyon 1880).

We Włoszech powstała najobfitsza literatura przeciw Renanowi. W roku 1864 P.C. Passacaglia napisał *La vita di Gesu*, dzieło polemiczne, obalające wszelkie argumenty Renana. W roku 1868 została opublikowana w Neapolu *La vita di Gesù Cristo* napisana przez oratorianina, przyszłego kardynała

A. Capecelatro; w 1870 *Storia di Gesù* G. Testa; w 1871 *Vita di Gesù* L. Biraghi'ego; w 1872 V. Compsa; w 1876 G. Checcacci'ego; w 1886 P.C. Curci rozpoczął badania nad przypowieściami i cudami Jezusa w dziele o Jego życiu, które kontynuują w 1877 G. Gatti, w 1878 L. Arosio, w 1879 Benassuti, w 1897 o. Marcellino z Civezza, w 1900 G. Morgera, w 1901 P. Stoppani.

Wśród tych dzieł o życiu Jezusa znakomite miejsce zajmuje *Vita di Gesù Cristo*, wydana w trzech tomach (1869, 1877, 1893) przez opata z Neapolu *Vito Fornarięgo* (1821-1900), w którym przeważa nie tyle element apologetyczny, co pragnienie umieszczenia Jezusa w centrum ludzkiej historii; to dzieło bardziej filozoficzne niż teologiczne osiąga nawet pięć wydań. Jest pierwszą próbą chrystologicznego ujęcia historii zbawienia w obecnym znaczeniu tego terminu. Nie wszystko w nim jest znaczące, ale wiele jego stron bardzo oryginalnych weszło do chrystocentrycznej duchowości XX wieku.

W Anglii H.J. Coleridge, jezuita, zaprezentował w dwudziestu dwóch tomach dzieło *The Life of our life* (Życie naszego życia) (Londyn 1874-1892). W Niemczech zostały opublikowane *Sechs Bücher des Lebens Jesu* (Sześć ksiąg o życiu Jezusa) P. Schegga (1873) i *Das Leben Jesu* (Życie Jezusa) 1876-1882 J. Grimma.

Te dzieła o *życiu* Jezusa uformowały mentalność religijną katolika drugiej połowy XIX wieku. Chciano wychować pokolenie, które by umiało zneutralizować skandal wywołany przez Renana jego przedstawieniem Jezusa "filozoficznego", delikatnego i odrealnionego, herosa ewoluującego ku boskości i jednocześnie dyletanta, którego udziałem niespodziewanie stał się niezwykle los. Zamiast tego Jezusa fałszywego, modnego w tamtym wieku, usiłowano "zrekonstruować" prawdziwego Jezusa Biblii. Podjęto wszelkie wysiłki, aby powrócił On w całej swojej realności historycznej, jako dziecko, jako młodzieniec, jako mężczyzna pochłonięty wydarzeniami życia, jako dobry Pasterz o bezgranicznym miłosierdziu, jako

Odkupiciel w swojej męce i śmierci. Tutaj znajdują swój fundament rodzące się pobożności "chrystocentryczne", czczące wszystkie misteria ziemskiego życia Jezusa: poczynając od kultu Dzieciątka Jezus z całym bogactwem Bożego Narodzenia i czcąc dla Świętej Rodziny, poprzez kult Dobrego Pasterza, Bożego Oblicza bardzo rozpowszechniony we Francji, Najdroższej Krwi Jezusowej oraz poprzez zawierzenie się Opatrzności Jezusa Miłosiernego<sup>23</sup>. Dzięki temu typowi pobożności wierzący przyjmowali postawy duchowe żywo przeciwstawiające się racjonalizmowi i protestantyzmowi. Ale ponieważ w przeważającej części miały one charakter sentymentalny, nie wyszły poza ogólny charakter ówczesnej duchowości, wyrażający się w zewnętrznych i schematycznych formach pobożności, dla której symptomatyczne było regularne odwoływanie się do kursów "ćwiczeń duchowych", przepowiadanych wtedy według sztywnego systemu.

Duchowość ta poprzez swoje ukierunkowanie na Osobę Jezusa, odbija się echem w poezji i literaturze dziewiętnastowiecznej. Widać to w dziełach Wiktora Hugo, Lamartine'a, Gauthiera, Balzaca, Paula Verlaine'a, a także u znakomitych poetów włoskich, zwłaszcza u Aleksandra Manzoni (1785-1873)<sup>24</sup>, piewcy misteriów Bożego Narodzenia, Męki Pańskiej i Zmartwychwstania, ale też u innych, takich jak Jan Torti, Jakub Leopardi, Mikołaj Tommaseo i Jakub Zanella. Jezus jest również tematem

<sup>23</sup> W tym duchu jest też dzieło de Caussade'a J.-P., *L'abandon à la Providence divine*, Paris 1909 (przekład polski: *Zdaj się na wolę Bożą!*, Kraków 1935).

<sup>24</sup> D'Ambrosio Mazziotti A.M., *Incontri e dissidi manzoniani*, Brescia 1982. *W prezentowanym tomie jest w sposób wyjątkowy przedstawiona geneza myśli filozoficznej i religijnej Manzoni - z dwóch odmiennych, lecz nie przeciwstawianych punktów widzenia. Dzięki precyzji szczegółów i za pomocą właściwej metody ukazane zostały historie jego złożonych relacji rodzinnych, jego konfrontacja z myślą Pascala i jej akceptacja (nie drobiazgowo ale zaangażowana), konfliktowe, ale i zbieżne relacje pomiędzy Manzoniem a Lamennais (...). Książka ta przyczynia się do zrozumienia Manzoni "od środka", do pójścia za nim po śladach wewnętrznych świadków, którzy ukrywają się za jego twórczością literacką i życiem moralnym, a którzy tutaj zostali świetnie wydobyli. Powstaje w ten sposób obraz duchowości Manzoni z pewnością niezupełnie nowatorski (bo jakże mogłoby być inaczej?), ale za to bardziej złożony, bogaty i trwały (ze wstępu G. Petrocchini'ego).*



wielu poematów autorstwa Jana Paseoliego. Nawet u Giosuego Carducci nie brakuje wersetów poświęconych Jezusowi, np. *Sotto un crocifisso* (Pod krucyfiksem).

Pojawiają się też bardzo wyraźne znaki odrodzenia duchowości ludowej. Wystarczy przypomnieć powieść *Aleksandra Manzoni* „*Promessi sposi*” (Narzeczeni), w której autor szczególnie uwagę zwraca na ubogi lud, bezbronny i prześladowany przez bogatych oraz posiadających władzę, lud, przez którego słabość jeszcze *wyraźniej widać działanie Bożej Opatrzności, umiejącej przewyciężyć wszystkie ludzkie intrygi*. Powieść wyraża ufność, że możliwe jest ukształtowanie odnowionego ludzkiego sumienia chrześcijańskiego w walce pomiędzy dobrem a złem. Posługując się piękną formą artystyczną, zdolną, aby powiązać i zharmonizować różne plany medytacji historycznej i etyczno-religijnej, udało się autorowi na bazie wątku opowieści ukazać z nieodpartą mocą triumf łaski. To dzieło, w którym potrafił on przetransponować w losy jednostek odważne pragnienie przewyciężenia przypuszczalnego (w jego przypadku) konfliktu pomiędzy jansenizmem a prawowiernym katolicyzmem, czyni z Manzoni pierwszego wielkiego odnowiciela powieści, potraktowanej jako narzędzie katolickiej ideologii<sup>25</sup>.

Podobnie dzieje się w muzyce. Wśród wielkich kompozytorów romantycznych temat religijny i chrystocentryczny zajmuje miejsce centralne. Schubert, Liszt, Mendelssohn, Wagner, Berlioz, Gounod, Massenet, Dubois pragnęli zadedykować Chrystusowi to, co najlepsze w ich myśli artystycznej. Wiek dziewiętnasty jest wiekiem wielkich dzieł muzycznych opiewających misteria życia Chrystusa.

<sup>25</sup> Obok tej literatury "prawowiernej" wiek XIX prezentuje też owoce chorej świadomości z jej wypaczeniami snobistycznymi. Godna pożałowania jest np. sentymentalna przesada, widoczna w teatralnych przedstawieniach dzieł literackich, zachęcających nawet niewierzące tłumy do litowania się nad Jezusem.

Do tej ogólnej charakterystyki duchowości drugiej połowy dziewiętnastego wieku należy dołączyć, na razie tylko w samym środowisku benedyktyńskim, powolną i trudną, ale progresywną reformę liturgii, a w wymiarze Kościoła powszechnego narodzenie się duchowości misyjnej. Okazała się ona bowiem konieczną poprzez nowe konfrontacje z krajami Ameryki Łacińskiej i Afryki. Również szczególny rozwój daje się zauważyć w Kościele prawosławnym, dla którego ten okres był epoką nadzwyczaj bogatą i intensywną.

### 3. Życie chrześcijańskie za czasów pontyfikatu Piusa IX i Leona XIII

Z nastaniem pontyfikatu Piusa IX<sup>26</sup>, po przezwycięzeniu kryzysu roku 1848, wydawało się, że nastąpi odrodzenie Kościoła katolickiego a wraz z nim okres spokojnej refleksji nad religijnością w różnych krajach Europy. Kościół mógł po części wykorzystać *konserwatywne niepokoje wywołane wzrostem demokratycznych żądań. Oczekiwano bowiem od niego obrony porządku burżuazyjnego, aby w ten sposób odsunąć niepokojące tendencje liberalnego socjalizmu, z drugiej strony zmuszające rządy do zrezygnowania z polityki regalistycznej i do przyznania Kościołowi pełnej niezależności*<sup>27</sup>. Okres ten nie trwał dłużej niż do lat sześćdziesiątych, ale był wystarczający, aby zagwarantować Kościołowi utrwalenie ogólnego religijnego status quo i jednocześnie umożliwić rozwój jego misyjności. Jest to ten okres, w którym Święta Kongregacja Rytów badała wartość ludowych form dewocyjnych, zalecając na przykład celebrację święta Najświętszego Serca w całym Kościele w piątek po oktawie Bożego Ciała z rytem drugiej klasy. Ponadto papież zachęcił zrzeszenia świeckich (stowarzyszenia i bractwa) do rozszerzania kultu Eucharystii. Wraz z ogłoszeniem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Ma-

<sup>26</sup> Aubert R., *Il pontificio di Pio IX*, Torino 1970; Andreotti G., *La sciarada di Papa Mastai*, Milano 1978.

<sup>27</sup> Por. Jedin H., *Storia della Chiesa*, Milano 1977, t. VIII/2, s. 214.

ryi Panny (8 grudnia 1854 roku) rozkwitł bardzo szybko we wszystkich krajach katolickich ruch maryjny Poparty następnie przez encyklikę *Ineffabilis Deus* (1854), przyczynił się do powstania obfitej literatury maryjnej.

Wraz z likwidacją Państwa Kościelnego również *Kulturkampf* wszedł w fazę upadku. Retrospektywne spojrzenie na te lata walki i zżartej opozycji wobec Kościoła europejskiego liberalizmu pozwala zauważyć, że miała ona też strony pozytywne. W tym okresie rozdarcia pojawiło się przede wszystkim nowe duchowieństwo, odpowiedzialne, wrażliwe na aktualne problemy społeczne. *Ksiądz światowy robiący dobre wrażenie w salonach, erudyta, któremu beneficjum pozwalało na zaniechywanie kapłańskich obowiązków na rzecz "światowych" zainteresowań, ksiądz wiejski o prostackich obyczajach, tylko strojem różniący się od swych parafian, to okazy już rzadko spotykane po roku 1850, zwłaszcza w Europie Zachodniej. Wzrost poziomu duchowego kleru jest jednym z najbardziej charakterystycznych aspektów Kościoła podczas pontyfikatu Piusa IX, co z drugiej strony jest też nieustanną troską papieża, który regularnie powraca do tego tematu w swoich encyklikach i przemówieniach, a jeszcze bardziej w swojej korespondencji prywatnej*<sup>28</sup>. We Włoszech w latach 1860-70 dokonano konkretnych reform, aby w przyszłości przygotować kler do pracy w seminariach. Domagano się wytrwałego zaangażowania w studia, posłuszeństwa wobec hierarchii, rygoru moralnego, pełnej niezależności wobec władz politycznych, a także prawdziwego powołania. Chociaż nie wszystkie rezultaty tej formacji były zadowalające, często z powodu braku kierowników duchowych, a zwłaszcza kapłanów zajmujących się nauczaniem w seminariach, w ogólności poziom duchowy kapłaństwa wszędzie wzrastał. We Francji w seminariach duchowych przyjęto ideał duchowy św. Sulpicjusza, który mniej lub bardziej, ale został też przyjęty w formacji kleru w Ameryce.

<sup>28</sup> Jedin H., *Storia della Chiesa*, t. VIII/2, s. 353.

W *Niemczech* pojawiła się na tym polu postać biskupa *Wilhelma Emmanuela Kettelera* (1811-1 877)<sup>29</sup>. Poprzez duszpasterstwo, którego głównym celem była odnowa duchowieństwa, wprowadził on regularną praktykę ćwiczeń duchowych i zaangażował się w budowanie życia wspólnotowego kapłanów. Niestety, nie osiągnął zadowalających rezultatów. Jego myśl najlepiej charakteryzuje taki obraz kapłana: w jego życiu wszystko powinno grawitować wokół zjednoczenia z Chrystusem, aby pomóc, na mocy tej jedności, najuboższym i niewygodnym dla społeczeństwa. Sławnym, ze względu na zawartą w nim doktrynę życia duchowego, zakorzenioną w misterium Kościoła, jest jego list pasterski skierowany przez niego specjalnie do kapłanów diecezjalnych pt. *Warum liebt Katholik seine Kirche?* (Dlaczego katolik kocha swój Kościół?)<sup>30</sup>. Przedstawia w nim Chrystusa i Kościół jako dwa bieguny duchowości katolickiej. Eklezjologia Kettelera antycypowała czasy Vaticanum II, zarówno jako dokument świadczący o rodzeniu się społecznego zaangażowania katolicyzmu, jak i ze względu na jego wykład doktrynalny o duchowej istocie Kościoła jako Ciała Chrystusa.

W latach pontyfikatu Piusa IX następnym pojawiającym się nurtem duchowości jest nurt laicki, który nabiera odwagi, aby sprostać własnej odpowiedzialności historycznej, nie idąc w kierunku stopniowego uwalniania się spod władzy kościelnej, jak to zdarzyło się w protestantyzmie, ale zachowując absolutną wierność papieżowi. I rzeczywiście, ten laikat pragnie dzielić wraz z episkopatem, klerem i zakonnikami wszystkie najtrudniejsze problemy dzwiązane z sytuacją społeczną klasy robotniczej, spowodowane postępującym uprzemysłowieniem. Pragnie też prze-

<sup>29</sup> Lenhart L., *Bischof Ketteier*, Mainz 1966-1968, 3 t. z bibl.; Fastenrath E., *Bischof Ketteler und die Kirche. Eine Studie zum Kirchenverständnis des politisch-sozialen Katholizismus*, Essen 1971; Birke A.M., *Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus*, Mainz 1971; Iserloh E., *Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang...*, Mainz 1975; tenże, *W.E. von Ketteler und die Freiheit der Kirche und in der Kirche*, Mainz 1978.

<sup>30</sup> Wydany w: Iserloh E. - Stoll Ch., *Bischof Ketteler in seinen Schriften*, Mainz, Topos-Taschenbuch, s. 57.

ciwstawić się z mocą presji liberalizmu i wzrostowi sekularyzacji.

Owocna była również działalność misyjna w wielu stronach świata. Rozwijała się na równi z ekspansją kolonialną. Nie zawsze było to korzystne dla Kościoła powszechnego i jego duchowego rozwoju.

Kościół zawsze starał się neutralizować wszelkie podziały, odłamy, sekciarstwo każdego rodzaju, a przede wszystkim pragnął stawić czoła procesowi amerykanizacji z końca dziewiętnastego wieku, a który miał wpływ jeszcze na Amerykę XX-wieczną. Pomimo uporu ze strony takich grup jak IPA (American Protective Association), Ku-Klux-Klan czy POAU (Protestants Union and Other Americans United for Separation of Church and State), usiłujących zamknąć katolików w gettach religijnych lub etnicznych, Ameryka stała się krajem przebudzenia religijnego. Zaczęła formować typową dla siebie formę pobożności. Nie było to łatwe, ponieważ emigranci, szczególnie ci, którzy pochodzili z krajów Europy Wschodniej, nie chcieli pozostawić własnych tradycyjnych form katolicyzmu i starali się odtworzyć za wszelką cenę dawne formy pobożności, zwłaszcza te dotyczące kultu eucharystycznego, Najświętszego Serca, praktykę różańca, szczególnie drogą Irlandczykom, nabożeństwo czterdziestogodzinne, już zapoczątkowane w 1839 w kościele św. Alfonsa w Peru w stanie Ohio. Ale jednocześnie ci sami emigranci stanęli wobec idei liberalizmu protestanckiego, którym przesiąknięte było całe środowisko amerykańskie: wobec urbanizmu, kapitalizmu i progresywizmu. Aby włączyć się w nowe społeczeństwo, konieczna była natychmiastowa odnowa religijna, której potrzebę jasno dostrzegał bardziej postępowy kler amerykański. Próbował on zaszczepić w wiernych *American Way*, katolicyzm "o stylu amerykańskim". Była to praca powolna, ale w końcu udało mu się zdobyć poparcie dla tej myśli i nowych sposobów życia w "kraju adopcji" na tyle, że emigranci mogli się

uchronić przed oskarżeniami o odmiennosc (foreignism), powtarzany często przez amerykańskich liberałów i protestantów.

Nowy kierunek religijności amerykańskiej, "wyznania cywilnego", aby użyć szeroko rozpowszechnionego określenia Rousseau, nie został właściwie zrozumiany przez europejskich katolików orientacji konserwatywnej. Witalność Kościoła amerykańskiego wydawała się im tylko zjawiskiem zewnętrznym, pozbawionym solidnej *bazy opartej na teologii głębokiej i duchowej*<sup>31</sup>.

Podejmowali ogromne ryzyko ci, którzy chcieli nazywać się *amerykanistami*<sup>32</sup>, tak jak określano arcybiskupa Johna Irelanda, biskupa Keane, czy o. Izaaka Heckera, którego biografia ukazała się w 1897 roku w tłumaczeniu francuskim. Gdy usiłowali określić, i to na dość wysokim poziomie, swoją tożsamość religijną, spotkali się ze zdecydowanym sprzeciwem Kościoła, którego punktem kulminacyjnym było *Testem Benevolentiae* (1899) Leona XIII. Ojciec święty rozpoczął ten dokument od potępienia takich oto pięciu idei *amerykanizmu*: (rzekome) odrzucenie zewnętrznego kierownictwa duszpasterskiego w nadziei, że Duch Święty udzieli większych darów ludziom obecnego czasu, niż czynił to w przeszłości; wynoszenie cnót naturalnych ze szkodą na rzecz nadprzyrodzonych; preferencja cnót aktywnych nad pasywnymi; brak szacunku dla ślubów zakonnych; wprowadzenie nowych metod ewangelizacyjnych. W dokumencie nie zwrócono zupełnie uwagi na pozytywne znaczenie postępującej integracji tego, co święte i tego, co świeckie, ku której zaczynał kierować się katolicyzm amerykański. Został on potępiony jako "modernizm", jako dążenie do stworzenia "kościelnej burżuazji" w

<sup>31</sup> Słowa wypowiedziane przez protestanckiego historyka Filipa Schaffa podczas konferencji w Berlinie; Por. Schaff P., *America. A Sketch of its political, social and religious character*, Cambridge 1961, s. 95.

<sup>32</sup> Termin "amerykanizm" jako idea i teoria jest pochodzenia francuskiego. Por. artykuły: Russo A., *Americanismo e modernismo cattolico*, "Rivista di Storia e Letteratura ecclesiastica" (1973), s. 65-73; 147-158; 226-239; 303-312; por. tekst listu Leona XIII z 22 stycznia 1899 roku w AAS 31, 1898-1899, 474-78. Por. też Confessore O., *L'americanismo cattolico in Italia*, Roma 1984.

tym sensie, jak ją rozumiał marksizm. Nowy Świat natomiast w swoim podwójnym ukierunkowaniu na "sacrum" i "profanum" rozpoczął urzeczywistniać program, który w ostatnich latach wojny domowej w roku 1864 zapisał na swoich monetach: "Po-  
kładamy ufność w Bogu".

*Testem Benevolentiae* jest wyrazem dogłębnego braku przygotowania Kościoła do stawienia czoła takim problemom, jakie zrodziły się w Ameryce, a obecnych już podczas Soboru Watykańskiego I. Jednak podczas tego soboru nie zdołano sformułować zadowalających odpowiedzi ani podjąć jakichkolwiek rozwiązań dotyczących aktualnych sytuacji, również co do problemów aktywności misyjnej. Trzeba jednak wiedzieć, że mimo to, choć może nie bezpośrednio, ale poprzez studium nad naturą misyjną Kościoła, Sobór Watykański I był momentem stymulującym refleksję nad misyjnością katolicką w USA. Młoda duchowość amerykańska przeżywała szybko nadzwyczajny rozkwit, odnawiając swoją charakterystyczną pobożność ludową i własną kulturę. Nie można też zapomnieć, że rozkwit życia katolickiego w Nowym Świecie, będący owocem wielkiego dzieła odnowy, pomógł też autentyczniej przeżywać tradycję katolicką i jej wartości uniwersalne. Kościół w USA ukształtował ponadto swoją własną fizjonomię poprzez kontakty z różnymi wyznania-  
mi religijnymi; kontakty konieczne, aby zapewnić sobie wsparcie w sytuacjach trudnych, a wynikających z przyjętej przez nich pozycji awangardy. Problem przewyciężenia pewnych barier, uznawanych w wieku XVI i XVII, a nawet w wielu środowiskach wieku XIX za nieprzewyciężalne, w USA znalazł swoje rozwiązanie w narodzinach wolnego Kościoła w wolnym państwie<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Ciekawym jest fakt, że ruch zielonoświątkowy, tak ważny dla odnowy religijnej, miał swoje początki właśnie w 1900 roku w Kansas, w Bethel Bible College w Topeka. Ruch ten, zupełnie odmienny od ruchu tzw. "Ewangelii społecznej", rozszerzył się na inne stany; okazał się bardzo otwartym, przyjmując jako swoich członków chrześcijan wszystkich odłamów, także katolików.

Bardzo trudnym dla Kościoła rzymskiego okazało się dzieło misyjne w *Ameryce Łacińskiej*<sup>34</sup>. Chociaż konstytucje republik Ameryki Łacińskiej uznały religię katolicką za religię państwową, w praktyce rządy posługiwały się dalej metodami kolonialnymi: przywłaszczyły sobie prawo patronatu nad Kościołem, nadużywały swojej władzy i pozbawiły duchowieństwo jego praw.

W drugiej połowie XIX wieku działalność Kościoła w Ameryce Łacińskiej utrudniał antyklerykalizm, masoneria, podejrzliwość wobec kapłanów i kościelnej organizacji administracyjnej. Wyniknęły też trudności z Kreolami, ludem pochodzenia hiszpańskiego urodzonym w Ameryce, którego mentalność kierowała się w stronę kwietyzmu i utrudniała wszelkie działania kleru albo świeckich na rzecz ubogich. Mentalność kwietystyczna dążyła we wszystkim do utożsamienia woli jednostki z wolą Bożą, dlatego wykluczała wszelką interwencję Kościoła instytucjonalnego i jego przedstawicieli.

Do tego dochodziły jeszcze trudności na polu pracy ewangelizacyjnej z powodu łączenia wierzeń indiańskich z religią katolicką, wierzeń które panowały na olbrzymich terytoriach Amazonii. Natomiast na wybrzeżu północno-wschodnim, gdzie ludność w większej części składała się z Murzynów, na wiarę katolicką miały wpływ elementy kultury i religii afrykańskiej. Wszędzie też panoszył się spirytyzm. W środowiskach wiejskich nie zaprzestano praktyk religijnych i wierzeń odziedziczonych z tradycji przodków, których okupacja hiszpańska nie zdołała całkowicie zniszczyć.

W konsekwencji w latach od 1820 do 1900 Kościołowi katolickiemu nie udało się niczego zmienić, ani na polu polityczno-społecznym, ani w sferze samej religijności. Klasy wy-

<sup>34</sup> Por. Zea L., *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Dal romanticismo al positivismo*, Mexico 1949; von Schoen V., *Geschichte Mittel-Südamerikas*, München 1953, s. 343-665; Lloyd Mecham J., *Church and State in Latin America*, Chapel Hill 1966; Dussel E.D., *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona 1972; Cuenca J.M., *Estudios sobre la Iglesia española del siglo XIX*, Madrid 1973; Carmagnani M., *L'America latina dal 1880 ai nostri giorni*, Firenze 1973.



wsze, ukierunkowane na pozytywizm, nie były skłonne udzielić mu pomocy, klasy średnie wyznawały katolicyzm raczej formalny, akcentując zwłaszcza jego przejawy zewnętrzne: celebracje liturgiczne ze wspaniałym wystrojem, zewnętrzny kult świętych itd.

Pewien wysiłek odnowy został podjęty jedynie po synodzie biskupów latynoamerykańskich w Rzymie, zwołanym przez Leona XIII i kontynuowanym przez synody prowincjalne w poszczególnych republikach. Zaczynały się też kształtować świeckie grupy Akcji Katolickiej, ale i one uważały, że należy kontynuować linię paternalizmu, i miały nadzieję, że na tej drodze odnajdą jakieś remedium na nędzę materialną mas. Wydawało się, że pod przewodnictwem Kościoła będzie można rozbudzić "sumienie społeczne" klas wyższych, rozpalając w ten sposób poczucie solidarności społecznej. Ta aktywność świeckich, mało jeszcze zbada- dana jeśli chodzi o ewolucję katolicyzmu w Ameryce Łacińskiej, korzystnie wpłynęła na złagodzenie problemu społecznego i niewątpliwie zmniejszyła wpływ zwolenników gwałtownej rewolucji, jednak nadmiernie uwikłana w burzliwy polityczny kontekst poszczególnych republik, nie przyczyniła się do podniesienia poziomu religijności ludowej. Pobożność ludowa, typowa dla wiary ludów żyjących zawsze w ucisku i uciemnieniu, z dala od nauki i kultury europejskiej, cechowała się wielkim rozchwianiem na poziomie praktyk religijnych, dalekich od jakiejkolwiek teologii. W życiu wierzącego tubylca wszystko mieściło się w duchowości wcielonej w życie: Bóg, Niepokalana Dziewica, nawet "ojczulek" duchowny wpisani byli nierozdzielnie w codzienne wydarzenia. To nie wykluczało wpływu różnych zabobonów i magii, nie korygowało tej mentalności, która szukała obrony przed złem w magicznych "cudach". Ku temu światu, opartemu na wierze prostej i infantylnej, tubylcy zwracali się z przekonaniem, że znajdą pomoc w swej nędzy i wyzysku, z góry wykluczając wszelki indywidualny protest przeciw przemocy swych panów.

Misjonarze w zasadzie respektowali tę ludową religijność i unikali jakiegokolwiek konfliktów z burżuazją, w której interesie było podtrzymywać taką właśnie religijność poddańczą i infantylną. W konsekwencji również szkolnictwo religijne i wszelkie formy rzeczywistości kulturalnej były na bardzo niskim poziomie, a nawet napotykały w rozwoju wiele przeszkód ze strony możnowładców. Czynniki te wyjaśniają, dlaczego prawie niemożliwym było uformowanie kleru latynoamerykańskiego o własnej fizjonomii, przygotowanego do przyjęcia wiary ludu i umiejscowienia jej w teologii i duchowości tubylczej, inkulturowanej.

## ROZDZIAŁ II

### Wzrost praktyk pobożnościowych

W drugiej połowie XIX wieku form pobożności ludowych, takich jak kult Najświętszego Serca, Eucharystii, Dzieciątka Jezus, Niepokalanej Dziewicy i świętych nie można tylko sprowadzić do drugorzędnych aspektów duchowości, choć były krytykowane jako owoce sentymentalizmu religijnego i przedstawiane w opozycji do zimnego kultu protestanckiego. Trzeba je natomiast potraktować jako istotną część życia religijnego pokolenia, które chciało nadać pełny wyraz temu, co odnowa zaczęła wydobywać z samego ducha katolickiego. Poprzez praktyki dewocyjne, celebrowane jako autentyczne przejawy wiary, pobożność katolicka zaprezentowała światu i w świecie własne oblicze, choć z pewnością mało oryginalne. Dziedzictwo to zachowa się w większej części jeszcze do pierwszej połowy XX wieku, aż do czasów po II wojnie światowej. Prawdą jest, że te przejawy kultu, niezrozumiałe dla protestantów i dlatego odrzucone jako drugorzędne (a nawet zabobonne) aspekty prawdziwej religii, umacniały jeszcze tak zwane "getto" katolickie, utrudniały dialog ekumeniczny, a nawet stwarzały pewne ryzyko polegające na tym, że istota katolickiego Credo nie zostanie przedstawiona we właściwym teologicznym świetle. Jednocześnie jednak jako wyraz postawy apologetycznej stanowiły swego rodzaju wał obronny dla dechrystianizacji poszczególnych krajów.

Ci, którzy oceniają negatywnie tego typu religijność, pozornie ukierunkowaną na sentymentalne formy zewnętrzne, łatwo zapominają, że wobec liberalizmu i racjonalizmu katolik czuł ogromną potrzebę oparcia się na jakichś dotykanych formach własnej pobożności i chciał, aby napełniły go one entuzjazmem. A wszystko to po to, aby osobiście doświadczyć nadziei i miłości płynących z nadprzyrodzonego świata wiary, aby znaleźć oparcie i siłę do obrony, wytrwania i stawienia czoła krytykom, oskarżeniom i pogardzie. Ponadto pobożności tego okresu, mniej lub bardziej rozwijane w poszczególnych krajach, ujawniały zawsze wielkie pragnienie zjednoczenia z Bogiem na poziomie biblijnym czy chrystocentrycznym, mocno opartym na tradycji duchowej Kościoła, a także wykazywały zdolność ciągłego angażowania ludzkiego serca. To tło ascetyczne, surowe i związane z pobożnością dziewiętnastowieczną, często bywało pomijane przez krytykę nowożytną<sup>35</sup>, protestancką i katolicką. Niewiele uwagi zwracano również na fakt, że szybki rozwój dzieł charytatywnych, rodzących się z czystej miłości do Chrystusa, do Maryi i do świętych oraz z pragnienia naśladowania ich w bezgranicznym oddaniu się potrzebującym, znajdował nieustannie pokarm i siłę właśnie w tych tak zwanych sentymentalnych pobożnościach, i one były bodźcem do praktyk ascetycznych.

## 1. Kult Serca Jezusowego

Dzięki misjom parafialnym kult Serca Jezusowego zaczął stawać się popularnym już w epoce restauracji. Pius IX dodał odwagi temu ruchowi poprzez wprowadzenie jego święta liturgicznego w całym Kościele (1856) oraz poprzez beatyfikację Małgorzaty Marii Alacoque (1864). Zwłaszcza we Francji poprzez działalność jezuitów kult ten miał możliwość szybkiego

<sup>35</sup> Por. Mayeu J.M. (opr.), *L'Histoire religieuse en France XIX-XX siècles, problèmes et méthodes*, Paris 1975; pr. zbior., *La religion populaire, approches historiques*, Paris 1976.

rozwoju. Już w roku 1844 o. *Franciszek Ksawery Gautrelet* (1807-1867) założył w Vals (Le Puy) Apostolstwo Modlitwy. Zostawszy Prowincjałem w Lyonie, w 1857 roku powierzył tę inicjatywę o. *Henrykowi Ramière* (1821-1884), który zaprzagnął połączyć je z propagowaniem kultu Najświętszego Serca. Rozpoczął to nowe dzieło książeczką pt. *L'Apostolat de la prière, sainte ligue des coeurs unis au Coeur de Jesus pour obtenir le triomphe de l'Église et le salut des ames*, która była wielokrotnie wydawana, również w tłumaczeniach na różne języki, przyczyniając się bardzo do rozpowszechnienia kultu Najświętszego Serca. W roku 1861 Ramière powołał do życia pismo „*Messenger de S. Coeur*” (Posłaniec Serca Jezusowego), będące krzewicielem i wyrazicielem tego ruchu, który dzięki zaangażowaniu wielu kapłanów rozprzestrzenił się na cały świat<sup>36</sup>. Ruch ten, *Apostolstwo Modlitwy*, już w 1885 wydawał dziewiętnaście czasopism w różnych krajach świata. Przed pierwszą wojną światową miał już milion członków. Kierownictwo ruchu, ze swoim centrum w Rzymie, zostało powierzone jezuitom.

Podczas Soboru Watykańskiego I Ramière podjął bardzo wiele starań, aby celebracja święta Najświętszego Serca została ustanowiona z rytym pierwszej klasy. Dzięki ogromnym wysiłkom wybudował w Vals wielką Bazylikę Najświętszego Serca (1870-73). Jego przykład znalazł szybko wielu naśladowców, którzy również wybudowali wielkie bazyliki, spośród których największe znaczenie ma bazylika *Sacre Coeur* na Montmartre (1873, z napisem *Gallia poenitens*). Jednocześnie kult Najświętszego Serca nabrał charakteru bardziej powszechnego, co przypieczętował jeszcze dekret Piusa IX (1875), który zaproponował diecezjom, parafiom, rodzinom i grupom ofiarowanie się Sercu Jezusowe-

<sup>36</sup> Ramière jest autorem licznych dzieł filozoficznych i teologicznych oraz ok. trzydziestu artykułów do pisma "Études religieuses", redagowanego przez niego do 1870 roku. Opublikował *Compendium Istituti Soc. Jesu*, 1880, opracował traktat de Caussade'a *L'abandon à la providence divine*. Współpracował też z pismami "Association catholique" i "Revue catholique des Institutions et du Droit".

mu. O tym wydarzeniu o. L. Dehon napisał w swoich *Wspomnieniach (Memorie): Rok 1875 będzie wspominany jako rok Najświętszego Serca.*

To bardzo trafna uwaga. Rok ten pozostawił bardzo liczne echa w prasie i przygotował teren pod zaproszenie Leona XIII do celebrowania, w dwusetną rocznicę śmierci Małgorzaty Marii Alacoque<sup>37</sup>, z większą miłością i wdzięcznością święta Bożego Serca. W roku 1899 ten sam papież opublikował encyklikę *Annum sanctum* z propozycją, aby ofiarować cały rodzaj ludzki Najświętszemu Sercu. Dokonał tego Pius XI w 1925 roku w uroczystość Chrystusa Króla, ustanowioną przez niego jako święto liturgiczne, które miało przyczynić się do wzrostu światowej czci dla Jezusowego Serca. W encyklice *Miserentissimus Redemptor* Piusa XI można odnaleźć motywację tego gestu papieża: *kult Najświętszego Serca jest syntezą naszej religii, a co więcej - jest też normą doskonalszego życia, która prowadzi dusze do głębszego i szybszego poznania Jezusa Chrystusa, aby Go goręcej kochać oraz szczerze i efektywnie naśladować.*

Obok tego podkreślenia wartości teologiczno-duchowej, która już sama w sobie była zdolna nadać kultowi Najświętszego Serca charakter ideologiczny, Leon XIII wzmocnił jeszcze jego podstawy teologiczno-ascetyczne przez ukazanie w pełnym świetle jego aspektu zadośćuczynienia. Przede wszystkim ten aspekt, jako wyraz chrystocentrycznej pobożności katolickiej, służył zdecydowanemu przeciwstawieniu się Kościoła pozytywizmowi i nowej filozofii religii. Kult Serca Jezusowego rozwijał się na skalę światową, tak że mons. d'Hulst nazywa wiek XIX *wiekem Najświętszego Serca*; wiekiem, w którym - tak jak w żadnym innym - rozkwitają liczne instytuty,

<sup>37</sup> Por. Ladams J., *Margherita Maria Alacoque*, Andria/Napoli 1982. Dla poznania historii kultu Najświętszego Serca por. dzieło podstawowe: pr.zbior., *Cor Jesu, Commentationes in Litteras Encyclicas Pii PP. XII "Haurietis aquas"* Roma 1959,

2 t. Por. niektóre opracowania na ten temat: AA., W., *Teologia e spiritualit  del Cuore di Gesu*, Napoli/Roma 1982; Denis M., *II mistero dell'amore divino*, Andria/Napoli 1982; Faricy R. - Malatesta E., *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, Andria/Napoli 1982.

które obok kapłanów i świeckich ofiarowują się jako zadośćuczynienie za zbawienie dusz, zgodnie z przesłaniem Bożego Serca. Wiele z tych osób podjęło się apostołatu ofiarowania siebie samych z miłości, przypieczętowując ten akt szczególnym ślubem<sup>38</sup>.

W tym nurcie duchowości wyróżnił się we Francji ojciec *Leon Dehon* (1843-1925)<sup>39</sup>, założyciel Zgromadzenia *Oblatów Serca Jezusowego*. O. Dehon jako autor licznych pism, z których pięć jest szczególnie poświęconych Najświętszemu Sercu, rozwinął prawdziwą doktrynę o kulcie Najświętszego Serca, która przewyższa wszystkie inne opracowania powstałe w tym wieku. Zwracając się do kapłanów chciał podkreślić, że Serce Jezusa jest nie tylko *przedmiotem* naszej adoracji. Prawdziwy Jego kult polega na *jedności* z Sercem Jezusowym, która czyni Je jakby duszą naszej adoracji, narzędziem chwały Boga. Poszerzając to fundamentalne rozróżnienie o sens eklezjalny, o. Dehon w swoim dziele *La vie intérieure* (Droga wewnętrzna) podkreśla ogromne znaczenie dla samego Kościoła dusz poświęconych Sercu Jezusowemu: są one w Kościele jakby jego sercem i ich zadaniem jest żyć tylko na chwałę Boga i dla zbawienia świata. O. Dehon podkreśla również, jak bardzo koniecznym dla budowania tej jedności z Sercem Jezusa jest miłość miłosierna, czysta miłość i zapomnienie o sobie. Ta jedność według niego nie może bazować jedynie na uczuciu czy objawiać się jako owoc wyobraźni. Musi zostać oświecona i stać się pobożnością bazującą na dogmacie. Powinna jednocześnie zawierać “czułość serca” oraz “siłę woli i ofiary”.

<sup>38</sup> Książką zachęcającą do tej praktyki było we Francji dzieło o. Girauda, *De l'union C' N.S. Jésus-Christ dans sa Vie de victime*, La Salette 1870. Por. studium na ten temat: Denis M., *Qualche aspetto storico della spiritualit  sacrificale del XIX secolo in Francia*, w: *La sapienza della Croce, oggi*, Torino 1976; t. II, s. 465-478.

<sup>39</sup> Tanzella P., *Per Lui vivo (P. Dehon)*, Andria/Napoli 1979; Dorresteijn H., *Vita e personalit  di P. Dehon*, Bologna 1978. Na s. 938-944 znajduje się kompletna bibliografia: *Oeuvres*, t. I, 1889-1922; t. II, 1894-1897; t. III, 1898-1908; t. IV (rózne: 1864-1912); t. V (tablice i indeksy).

W centrum tego kultu, według o. Dehona, jest aspekt zadośćuczynienia. Wyróżnia on trzy rodzaje zadośćuczynienia: zastępcze, pokutnicze i eucharystyczne. To ostatnie jest najważniejsze i najbardziej charakterystyczne dla epoki. Wystarczy zauważyć, że w 1903 roku zostaje erygowane przez Leona XIII arcybrytanie, które wyznawało szczególny kult Serca Jezusowego jako źródła Eucharystii oraz praktykowało Komunię świętą w pierwszy piątek miesiąca. Widać w tym ścisły związek, jaki naprawdę istniał w duchowości tego okresu pomiędzy kultem Najświętszego Serca a kultem Eucharystii. Według o. Dehona w Eucharystii Serce Jezusa staje się jedynym prawdziwym Zadośćczyniacym, a my możemy się do Niego przyłączyć: *Jego miłość przemienia w wino wodę naszych ubogich możliwości (starań)*.

## 2) Pobożność eucharystyczna

Jako nie mniej bogaty w różne formy wyrazu prezentuje się *kult eucharystyczny*, choć wiek XIX nie otworzył się jeszcze na wspólnotowy aspekt liturgicznego kultu Eucharystii. Cała pobożność eucharystyczna koncentrowała się na realnej obecności Jezusa jako przedmiotu adoracji i ukazywała wartość częstej Komunii świętej. Wszystko to było reakcją na postawę jansenistyczną oraz sprzeciwem wobec chrześcijaństwa zanurzonego jedynie w ideach deistycznych poprzednich wieków.

Różne formy adoracji Najświętszego Sakramentu, praktykowane w pierwszej połowie wieku zwłaszcza w Italii, szybko rozprzestrzeniły się na cały świat. W 1851 roku Pius IX oficjalnie zalecił nieustanną adorację jako świadectwo prawdziwej katolickiej miłości, mające moc obdarzyć wszystkich swoją najgłębszą rzeczywistością, którą jest Chrystus, Bóg Człowiek. Tacy konwertycy, jak Faber i Dalgairns propagowali nieustanną adorację w Anglii. W latach 1850-1860 rozpowszechniła się ona też w Kanadzie (poprzez działania mons. Bourgeta), w USA i we



Francji, gdzie bazylika na Montmartre poświęcona Najświętszemu Sercu stała się międzynarodowym centrum nocnej adoracji. W Niemczech zwłaszcza o. Hermanowi Cohenowi udało się wszędzie wprowadzić kult eucharystyczny, będący życiodajnym ziarnem, które dało początek nowym zgromadzeniom i pobożnym stowarzyszeniom.

Jak to już zostało powiedziane, adoracja eucharystyczna łączy się ściśle z aspektem zadośćuczynienia. We Francji pojawił się jeszcze jeden nowy jego odcień: nie tylko zadośćuczynienie za grzechy indywidualne i za zniewagi wycierpiane przez Chrystusa, ale również i zadośćuczynienie za działalność potęg społecznych dążących do laicyzacji społeczeństwa. W takim celu rodzą się tam zgromadzenia niosące Bogu zadośćuczynienie.

Ale największą inicjatywą płynącą z pobożności eucharystycznej było powstanie *Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych* (1875), których celem było uwrażliwienie obojętnych mas ludu na obecność eucharystyczną Boga poprzez wielkie manifestacje pobożności.

W krajach katolickich idea Kongresów Eucharystycznych od początku zafascynowała tłumy i nie przestała rozpalać gorliwości wiernych do praktykowania wszystkich form adoracji Najświętszego Sakramentu. Pomogła im uwolnić się od zniewolenia ludzkimi osądami i głosić wszędzie społeczne królowanie Chrystusa, odrzucone przez zwolenników laicyzacji. W Niemczech *Katholikentage* (Dni katolickie), z których pierwszy zorganizowany przez Kettelera sięga roku 1871, przybierały coraz bardziej formę manifestacji eucharystycznych. Te ruchy eucharystyczne otrzymały wyraźną aprobatę papieską poprzez encyklikę *Mirae caritatis* (1902). Dokument ten jest ważny ze względu na otwarcie nowych perspektyw przed kultem eucharystycznym w przyszłości. Leon XIII wyraził naprawdę pragnienie całego Kościoła, kiedy

stwierdził: *Podczas każdej ofiary Mszy świętej niech obecni na niej wierni przybliżają się do stołu Pańskiego.* Również Pius X dekretami wydawanymi od 1905 do 1910 roku zachęcił do częstej Komunii świętej, nawet codziennej.

Decydujący krok dla rozwoju duchowości eucharystycznej wiernych był już w fazie przygotowań: poczynając od pobożności indywidualnej, skoncentrowanej na nieustannej adoracji pojmowanej jako zadośćuczynienie za świat antykatolicki, kierowano się ku wspólnotowej duchowości eucharystycznej, która narodziła się dopiero w naszych czasach. W tym kontekście trzeba koniecznie wspomnieć, że duchowość eucharystyczna drugiej połowy XIX wieku znalazła swój wyraz w olbrzymiej ilości publikacji pobożnościowych, rozpowszechnianych również przy udziale świeckich. We Włoszech np. list błogosławionego Contardo Ferriniego (1859-1902), napisany przez niego z okazji pierwszej Komunii jego młodszej siostry Antoniny, był wielokrotnie wydawany; czyniono z niego podarunek dla dzieci pierwszokomunijnych<sup>40</sup>.

### 3. Kult Dzieciątka Jezus

Następnym aspektem charakterystycznym dla duchowości chrystocentrycznej było ożywienie kultu Dzieciątka Jezus. Katolicki wiek XIX, zakorzeniony w misterium Chrystusa, z nową świadomością medytował nad związkami pomiędzy Betlejem a Kalwarią, i to - jak się wydaje - od samego swojego początku. Dowodem na to jest fakt, że nawet sam termin "duchowe dzieciństwo", odziedziczony po wielkich francuskich prądach duchowych (kard. Berulle, Fenélon, madame Guyon), pojawił

<sup>40</sup> Ferrini C., *Scritti religiosi*, Milano 1912, s. 331-333. List ten przypomina analogiczne dzieło Manzoni z okazji pierwszej Komunii jego córki Wiktorii; pr. zbiór., *Miscellanea Contardo Ferrini*, Milano 1947.

się już u *Lorenzo Salvi* (1782-1856)<sup>41</sup>, włoskiego pasjonisty. Cała jego twórczość pisarska, poświęcona duchowości dzieciństwa, dobrze ukazanej i zrównoważonej pod względem doktrynalnym, jest gorącym i entuzjastycznym zaproszeniem do *stania się dziećmi w wymiarze duchowym, poprzez kontemplację dzieciństwa Chrystusa*. Zasadnicze jego dzieło *Dusza zakochana w Dzieciątku Jezus (L'anima innamorata di Gesu Bambino)* osiągnęła w roku 1870 sześć wydań. Znamionnym jest to, że jego pierwsza biografia<sup>42</sup> wyszła w roku 1906, czyli prawie zaraz po śmierci Teresy z Lisieux, z którą łączyło go wyraźne duchowe pokrewieństwo.

Kult Dzieciątka Jezus pociągał prosty lud przede wszystkim tam, gdzie wprowadzono praktykę pobożnych ćwiczeń przed figurką czy obrazem Dzieciątka Jezus i gdzie objawiały się szczególne łaski dokonywane przez Boskiego Cudotwórcę. W świecie katolickim można wyróżnić trzy wielkie centra tego kultu: Meksyk, Filipiny i Europę Środkową. Z *Meksyku* kult "Santo Niño de Atocha" z sanktuarium w Señor de los Plateros rozprzestrzenił się potem w USA a zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej, co potwierdzają liczne wota, których liczba w wieku XIX i XX doszła do pięciu milionów<sup>43</sup>. Na *Filipinach* kult Świętego Dzieciątka, praktykowany w kościele augustianów w Cebu - wzmocniony na nowo przez Pawła VI nadaniem temu kościołowi miana bazyliki mniejszej - doznał szybkiego rozkwitu przy końcu wieku XIX, kiedy owo miasto wybrało Święte Dzieciątko za swojego patrona. W *Europie Środkowej* miejscem licznych pielgrzymek stał się Salzburg z kultem "Loreto Kindl", gdzie narodziły się specjalne praktyki pobożnościowe, podtrzymywane jeszcze do dzisiaj. Ale też w Rzymie, w kościele Santa Maria in Ara Coeli można zauważyć silną odnowę tego kultu, zwłaszcza po uroczystej

<sup>41</sup> Nesti P.G., *Il Natale di Cesù: Esperienza di vita*, Roma 1978.

<sup>42</sup> P. Andrea C.P., *L'apostolo di Gesù Bambino o Vita del Servo di Dio P. Lorenzo M. di S. Francesco Xaverio*, Viterbo 1906.

<sup>43</sup> Lopez de Lara, *El Niño de Santa Maria de Atocha*, Plateros, wyd. 2., 1981.

koronacji Świętego Dzieciątka (1897), czczonego przede wszystkim przez dzieci<sup>44</sup>. Wprowadzono praktykę pisania przez dzieci z całego świata listów z prośbą o pomoc do "Małego Opiekuna". Również około 1900 roku kult Świętego Dzieciątka z Pragi zostaje rozpowszechniony przez karmelitów z Arenzano, aby zachęcić wiernych do życia duchowym dziecięctwem, według pouczeń świętej Teresy z Lisieux<sup>45</sup>.

#### 4. Pobożność maryjna i cześć oddawana świętym

Odkryciu Chrystusa - jako normalna tego konsekwencja - towarzyszyła odnowa pobożności maryjnej. Od Chrystusa do Najświętszej Dziewicy: to była zawsze linia duchowości katolickiej, i odwrotnie: od Maryi do Chrystusa. Zapal wiernych wzmocniło ogłoszenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu (1854), a jeszcze bardziej objawienia Matki Bożej w Lourdes. 11 lutego 1858 roku *Bernadetta Soubirous* (1844-1879)<sup>46</sup>, córka ubogiego młynarza, zobaczyła w grocie Massabielle "Panią" ubraną na biało, która przesuwiała w palcach paciorki różańca. Nastąpiły kolejne objawienia. Na pytanie dziewczynki o Jej pochodzenie, "Pani" odpowiedziała: "Ja jestem Niepokalane Poczęcie". Bernadetta, choć nie rozumiała z początku znaczenia tego dziwnego objawienia, nigdy o nim nie zapomniała ani nigdy nie zaprzeczyła jego realności. Szybko liczni wierni zaczęli przybywać do groty, gdzie wytrysnęło źródło wody o cudownym działaniu. Niezwykła liczba uzdrowień

<sup>44</sup> Oliger L., *Saggio di Bibliografia intorno al 5. Bambino d'Aracoeli*, Roma 1947.

<sup>45</sup> Całościowa dokumentacja kultu Dzieciątka Jezus w: Rothmund B. - Puckett J., *Cnadenreiche Jesulein*, Autenried 1982.

<sup>46</sup> Por. Laurentin R., (we współpracy z Billet B.) *Documents authentiques*, Paris 1961, 7 t.; Laurentin R., *Histoire authentique des apparitions*, Paris 1961-1964, 6 t.; tenże, *Vita di Bernadette*, Roma 1979 (polski przekład *Życie Bernadetty*, Warszawa 1986; pośród wielu innych życiorysów por. też Trochu F., *Św. Bernadetta Soubirous*, Niepokalanów 1983); tenże, *Bernadetta vi parla*, Roma 1979; por. Laurentin R., Bourgeade M.T., *Logia de Bernadette*, (studium krytyczne nad wypowiedziami Bernadetty od 1866 do 1879), Paris 1971, 3 t.

uzyskana dzięki modlitwie i ufnemu powierzeniu się Maryi uczyniły z Lourdes wielkie centrum pielgrzymek maryjnych z całej Europy.

Cuda zaistniałe w grocie z jednej strony sprowokowały gwałtowną reakcję w środowiskach pozytywizmu i liberalizmu antykatolickiego, a z drugiej rozbudziły świadomość chrześcijańską poprzez głoszenie wielkości Maryi jako Tej, która była bez żadnej winy, nawet bez zmyzy pierworodnej. Tymczasem Kościół dzięki tak jasnemu potwierdzeniu jego stanowiska przez samą Maryję mógł zdecydowanie wystąpić przeciw błędom tego czasu. Wszystko to umacniało jeszcze autorytet papieża, zwłaszcza gdy ogłosił dogmat o Niepokalanym Poczęciu. To pociągnęło za sobą ożywienie praktyki codziennej modlitwy różańcowej. Narodziła się też Krucjata Różańcowa, zainspirowana przez objawienia Maryi w Lourdes.

Kilka nowych zgromadzeń religijnych, utworzonych pod egidą Matki Bożej, żyło w sposób ewidentny duchowością maryjną w swoich wspólnotach<sup>47</sup>. Pobożność maryjna stała się faktem powszechnym, poczynając od ostatnich dziesięcioleci XIX wieku. Uwypukliła ona ideę *pośrednictwa* Maryi (Maryja pośredniczką wszystkich łask), której po raz pierwszy w roku 1904 poświęcił swoje dzieło belgijski redemptorysta o. Godts, a co stanowiło preludium do przyszłych sukcesów, jakie ten maryjny tytuł odniesie podczas dwóch kolejnych wojen światowych.

<sup>47</sup> Por. spis w *Teotokos, Enciclopedia mariana*, s. 609-629. Instytuty maryjne rozwijają się również w dwóch Amerykach i w krajach misyjnych, np. w Afryce Siostry Białe, założone przez kard. Lavigerie w 1869, w Australii - Dominikanki N. Pani Różańcowej (powstałe w Adelajdzie 1868).

Wielkim apostołem maryjnym tej epoki był *św. Antoni Maria Claret* (1807-1870)<sup>48</sup>, założyciel Zgromadzeń Misjonarzy Synów Niepokalanego Serca Maryi, zwanych klaretynami (1849), oraz Córek Niepokalanego Serca Maryi, które żyły w świecie swoim ofiarowaniem Niepokalanej Dziewicy. Claret, mianowany arcybiskupem Santiago na Kubie, rozwinął tam owocną działalność duszpasterską. To przysporzyło mu licznych nieprzyjaciół, którzy grozili mu śmiercią. Z tego powodu powrócił do Hiszpanii, gdzie powołany na dwór królewski jako kierownik duchowy królowej Izabelli II, poświęcił się różnym dziełom duszpasterskim, ze szczególnym zaangażowaniem na polu prasy katolickiej. Inaczej niż sądzono, nie jest on założycielem Księgarni Katolickiej w Barcelonie<sup>49</sup>, chociaż miał też swój udział w tej inicjatywie. Najważniejsze książki Clareta to *El camino recto y seguro para llegar al cielo* (czterdzieści osiem wydań do 1866 roku) i *Maná* (dwadzieścia trzy wydania w tych samych latach). Miały one ogromny wpływ na życie duchowe w Hiszpanii, podobnie jak tysiące „*hojas devozionales*” (karteczki pobożne), spośród których wiele zostało wprowadzonych do maryjnego kultu (np. nowenny, modlitwy, pieśni, akty strzeliste). Przede wszystkim lud hiszpański znalazł w tych „*hojas*” skuteczny pokarm dla swego życia wewnętrznego. Wielu wiernych zachowywało te jego „karteczki” w książkach do modlitwy. Korzystali z nich podczas praktyk religijnych. Z Hiszpanii rozeszły się one również do Ameryki Łacińskiej.

<sup>48</sup> Lozano J.M., *Un gran apóstel de la prensa, San Antonio Maria Claret*, Madrid 1963; Papisogli G. - Stano F., *L'uomo che sfida l'impossibile*, Roma 1984. Claret pozostawił wiele pism autobiograficznych i duchowych, zebranych w: *San Antonio Maria Claret, Escritos autobiográficos y espirituales*, Ed. J.M. Vinas, Madrid 1959.

<sup>49</sup> Pierwszym dziełem przez nią wydanym był *Catechismo explicado* Clareta. Por. studium: Borrás I. - Feliu A., *La "Librería religiosa" de Barcelona*, w: *Traditio-Krísis in Theologischer Sicht-Renovatio*, Festschrift, Marburg 1976, s. 370-383. Ta „Librería Religiosa” została zamknięta w 1969. Pozostałe po niej materiały przeszły do jezuickiej „Biblioteca Borja” w Barcelonie (Sant Cugat Valles).

Wraz z pobożnością maryjną rozkwitł również *kult świętych* wokół miejsc objawień, cudów czy szczególnych łask. Posągi tych “cudotwórców” były noszone w procesjach przez ulice czy pola, brzegiem morza (św. Mikołaj z Bari) czy z jednej świątyni do drugiej (św. Katarzyna ze Sieny do Varazze). Lud błagał ich o błogosławieństwa, o uzdrowienia poprzez cudowne interwencje czy też o inne łaski. Pomiędzy świętymi a ich czcicielami zawiązywały się intymne związki, które nie były wcale mistycyzującymi uniesieniami, ale wyrazem spontanicznej wiary, pobożności bogatej w różnorodne środki wyrazu, a także postawą uległości zupełnie odmienną od tej, którą lud tak boleśnie odczuwał w relacjach z “możnymi tej ziemi”. Według G. de Rosa *człowiek święty nie prezentuje jakiejś odmiennej historii, jego życie nie jest wyłączone z kompleksu codziennych wydarzeń przeżywanych przez lokalne środowisko, nie jest ucieczką od rzeczywistości czy dodatkiem folklorystycznym, ale w pełni przynależy do struktury społeczeństwa, przenika ją do głębi i na swój sposób wyraża, naturalnie w swoim szczególnym wymiarze kulturalnym*<sup>50</sup>. Obserwacja ta, uwieczniona w pewnym studium nad duchowością południowych Włoch, dotyczy również wszystkich krajów Europy Południowej i Ameryki Łacińskiej. W krajach za Alpami kult świętych nie rozwinął się tak bardzo, ale był również obecny.

W sposób szczególny znany był kult św. Józefa, który w roku 1870 otrzymał imię “zbawienego patrona Kościoła katolickiego”. W encyklice *Quamquam pluries* (1889) poświęconej całkowicie św. Józefowi Leon XIII ukazał go jako przykład męża i ojca oraz model do naśladowania dla *proletariatu, robotników i wszystkich ludzi, którzy żyją w skromnych warunkach*, aby nauczyli się odrzucać pokusę “wywracania” bezprawnymi metodami *porządku ustalonego przez Bożą*

<sup>50</sup> Cyt. w *Pertinenze ecclesiastiche e santità nella storia sociale e religiosa della Basilicata dal XVIII al XIX secolo*, w: *Società e Religione in Basilicata in età moderna*, Potenza 1977, s. 51.

*Opatrzność* i aby zaakceptowali ze spokojem własną sytuacją. W liście apostolskim *Neminem fugit* (1892) ten sam papież zaproponował na nowo postać św. Józefa szczególnie ojcom rodziny, którzy mają w nim najwspanialszy wzór ojcowskiego i czujnego opiekuna. Kult św. Józefa, a wraz z nim szczególne nabożeństwo do Świętej Rodziny, rozprzestrzeniły się wszędzie, zwłaszcza w Kanadzie, gdzie kilka zgromadzeń zakonnych wybrało tego świętego za swego patrona. Natomiast w społeczeństwie przemysłowym nie udało się uczynić z niego patrona do naśladowania.

## 5. Odnowa liturgiczna

Gorzej przedstawiała się odnowa liturgiczna<sup>51</sup> zapoczątkowana przez dom Guérangera. Zaciążyły na niej bardzo podziały (między duchowieństwem a świeckimi) stworzone przez klerykalizm XIX wieku. Uformowaną w tym czasie wizję uczestnictwa ludu w celebracji Mszy świętej widać wyraźnie we wstępie do *Cantate* H. Bone (Moguncja 1847). Ukazana jest tam “wspólnota zebrana dla cichej modlitwy”, której zadaniem jest tylko “bełkotanie” za plecami kapłana. Przedział pomiędzy celebransem a ludem, umocniony zakazem tłumaczenia tekstów Mszy świętej, skierowanym przeciwko propozycjom Grafa, Hirschera, i Hnogeke<sup>52</sup>, ponowiony został jeszcze w 1857 przez Piusa IX. Praktycznie istniał on aż do roku 1897, kiedy to Leon XIII, porządkując normy postępowania wobec ksiąg zabronionych, po cichu go skasował. Nawet książki z modlitwami służące do uczestnictwa we Mszy świętej, opublikowane w Niemczech i używane razem z tekstem “Mszy śpiewanej” w języku ludowym, nie pomagały w kształtowaniu liturgicznej mentalności. Co więcej, umacniały jeszcze podejście subiektywne, oddzielając

<sup>51</sup> O początkach ruchu liturgicznego zob. Rousseau O., *Histoire du mouvement liturgique*, Paris 1945.

<sup>52</sup> Hnogeke A.A., *Christkatholische Liturgik*, Praga 1835-1842, 5 t.



modlitwy przygotowujące do Komunii świętej od dziękczynienia po Komunii świętej czy nawet zalecając “Komunię duchową” pomimo zachęty papieża do codziennego przystępowania do stołu eucharystycznego. Tylko niewielu niemieckich teologów doszło do przekonania, że należy formować “wspólnotę ofiarujących” zjednoczonych liturgicznie z celebransem.

Na tym tle pojawia się postać dom *Maura Woltera* (1825-1890), głównego odnowiciela opactwa w Beuron. Dom Maur rozpoczął swoje dzieło poprzez postawienie w centrum duchowości nowej wizji liturgicznej urzeczywistnionej we Francji przez dom Guérangera. W roku 1864 przetłumaczył *Ćwiczenia* św. Gertrudy, a we wstępie do nich uświadomił ludowi niemieckiemu istnienie nowego ruchu liturgicznego. W roku następnym opublikował broszurkę zatytułowaną *Choral und Liturgie*, która zawierała również wprowadzenie do *Roku liturgicznego* Guérangera i streszczenie najważniejszych idei opata z Solesmes o bogactwie duchowym tekstów biblijnych zawartych w *Officium divinum*. Parę lat później rozpoczął przygotowywać komentarz do psalmów, oparty na świadectwie Ojców Kościoła, *Psallite sapienter* (1871-1890), w pięciu tomach, przeznaczony dla mnichów, aby pogłęбили swoją modlitwę wewnętrzną na bazie psalmów. Ta jego inicjatywa była niewątpliwie nową i awangardową u schyłku XIX wieku, zwłaszcza w środowiskach, gdzie można było zauważyć zupełny brak poczucia liturgicznego<sup>53</sup>.

W tym samym duchu, poprzez fundację Maredsous (1872), gdzie dom Placidus Wolter, brat dom Maura został w 1878 roku opatem, mnich dom Gerard van Caloen<sup>54</sup> opublikował pierwszy „mszał dla wiernych”, założywszy jeszcze wcześniej pismo “*Messenger des fideles*”, które w 1890 roku zmieniło nazwę “*Revue bénédictine*”. Dom Caloen razem z dom Anzelmem Schottem znany jest jako niez mordowany krzewiciel

<sup>53</sup> Rousseau O., *Maurus Wolter, der Gründer Beuron*, s. 1945.

<sup>54</sup> Rousseau O., *L'oeuvre liturgique de Msagr van Caloen*, QLP 17, Louvain 1932.

liturgii w świecie laickim. Ale pomimo ich wysiłków prawdziwa odnowa liturgii w sferze religijności ludowej rozpocznie się dopiero znacznie później poprzez działalność dom *Lamberta Beauduina*<sup>55</sup>. Przedstawivszy ten problem na kongresie w Malines w roku 1909, zaczął on rozpowszechniać dziesiątki tysięcy egzemplarzy tomików zawierających zaopatrzone w komentarze tłumaczenie niedzielnej Mszy świętej. Poprzez założenie pisma "Les questionnes liturgiques" starał się dotrzeć do duchowieństwa, aby otwierało się stopniowo na wymiary modlitwy liturgicznej rozumianej jako niewyczerpane źródło życia duchowego.

Ruch liturgiczny mógł rozwijać się tam, gdzie udało mu się przełamać typowy dla życia duchowego XIX wieku konserwatyzm. Poza tym w ostatnich dziesiątkach lat tego wieku życiu religijnemu towarzyszyła zazwyczaj wyraźna tendencja ukierunkowana na subiektywizm, zrodzona w wyniku rozczarowań wobec rewolucji burżuazyjnej i celowo rozwijana przez duszpasterstwo, aby sprzeciwić się ateistycznemu materializmowi. To wyjaśnia, dlaczego ruch liturgiczny pozostał przez dłuższy czas związany ściśle tylko ze środowiskiem benedyktyńskim jako jego typowy charyzmat.

<sup>55</sup> Haquin A., *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux 1970.

## ROZDZIAŁ III

### Nowe modele świętości

Rozkwit różnych przejawów religijności ludowej, odczuwalny wzrost i jakościowe polepszenie poziomu duchowieństwa i pracy duszpasterskiej, odnowa literatury duchowej, jak również znaczny rozwój dzieł charytatywnych każdego rodzaju pozwalają mówić o odrodzeniu duchowym w tym okresie. Potwierdzeniem tego jest również odnowa duchowa dawnych zakonów, połączona z uświadomieniem sobie wartości ich specyficznych duchowości oraz zakładanie nowych instytutów zakonnych, które rozprzestrzeniły się na cały świat. Są one autentycznymi znakami obecności licznych nowych fermentów duchowych.

Rzeczywiście bowiem w ostatnim dwudziestopięcioleciu XIX wieku można zauważyć odnowę i rozkwit dawnych zakonów i zgromadzeń religijnych, boleśnie doświadczonych przez rewolucję francuską, wojny domowe, liberalizm, kasacje i inne drastyczne pociągnięcia władz. Ten zryw odnowy rozpoczął się zaraz po Kongresie Wiedeńskim (1815). Pomimo zmniejszenia się liczby zakonów, głównie w czasie pontyfikatu Piusa IX, zauważa się w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej ich stopniowe i jakościowe polepszenie. Fakt ten, wraz z postępującym wzrostem zgromadzeń, skłonił zakonników do zaangażowania się w rozwój dzieł duszpasterskich i charytatywnych, zwłaszcza w krajach misyjnych.

Do tego należy jeszcze dodać, że wstąpienie do zakonu lub zgromadzenia poświęcającemu się nauczaniu stanowiło promocję społeczną dla środowisk wiejskich. Nabór powołań zakonnych nie zawsze był właściwy - czego nie można nie dostrzec - ale intensywność i witalność religijna, związana z odnową tych zakonów i zgromadzeń, była faktem niezaprzeczalnym i zjawiskiem nieznanym od czasów średniowiecza. Zjawisko to podkreśla wiecznotrwałą wartość życia kontemplacyjnego, zdolnego ciągle fascynować świat chrześcijański. Na tej fali odnowy zrodziło się w Belgii centrum duchowości benedyktyńskiej, ściśle związane z imieniem dom *Columby Marmiona* (1858-1923)<sup>56</sup>. Doktryna duchowa tego wielkiego benedyktyna, nakreślona w jego arcydziele będącym komentarzem do cyklu liturgicznego *Cristo nei suoi misteri* (*Chrystus w swoich misteriach*, 1919), ujawnia wyjątkową wrażliwość duszy tego mnicha, który nosił w sercu ogromną miłość do Boga, do Chrystusa i Jego Kościoła. Zasadniczą linię duchowości dom Marmiona może wyrazić taki oto fragment: *Nigdy nie zapominajmy, że całe życie chrześcijańskie, jak również cała świętość sprowadza się do bycia przez łaskę tym, czym Jezus Chrystus jest z natury: Synem Boga. W tym tkwi godność naszej religii. Źródło wszystkich "wzniosłości" Jezusa, wartość wszystkich Jego stanów, płodność wszystkich Jego misteriów, ma źródła w Jego Boskim narodzeniu i w Jego byciu Synem Boga. Dlatego świętym najbardziej wywyższonym w niebie będzie ten, który na tym świecie najpełniej był synem Bożym, który pozwolił w sobie najpełniej zaowocować łasce nadprzyrodzonego przybrania za synów w Jezusie Chrystusie.*

*Są to te rzeczywistości, które stanowią o istocie chrześcijaństwa. Nigdy nie zrozumiemy, na czym polega doskonałość i świętość, a nawet proste chrześcijaństwo, jeżeli*

<sup>56</sup> Philippon M.M., *La dottrina spirituale di dom Marmiona*, Brescia 1978; Delforte T., *Marmion C.*, DS, X, s. 627-630, tenże, *Columba Marmion*, Maredsous 1963 (z bibliografią).

nie będziemy przekonani o fundamentalnym znaczeniu tego faktu, że jesteśmy “dziećmi Boga” i że tę naszą właściwość, cechę czy stan przekazuje nam łaska Boża, poprzez którą uczestniczymy w odwiecznym synostwie Słowa wcielonego. Każde nauczanie Jezusa Chrystusa i apostołów streszcza się w tej prawdzie; wszystkie misteria Chrystusa dążą do jej praktycznego zrealizowania w naszych duszach<sup>57</sup>. Dzieło dom Marmiona przetłumaczone na wiele języków<sup>58</sup>, przyczyniło się do rozpowszechnienia wszędzie typowych cech charakterystycznych dla duchowości benedyktyńskiej: a mianowicie spontanicznej kontemplacji chrześcijańskiego życia w ścisłej łączności z liturgią.

## 1. Nowe horyzonty kontemplacji

Po tej samej linii odnowy ideału kontemplacyjnego idzie rozkwit zakonu karmelitańskiego, tak w Europie, jak i w Trzecim Świecie. Jednakże w tej epoce zakon karmelitański nie odznaczał się taką intensywną i charakterystyczną dla siebie, mocną teologicznie duchowością, jak jego dawni wielcy mistycy. Nawet sama *Teresa Martin z Lisieux* (1873-1897)<sup>59</sup> za bazę swego życia duchowego przyjęła pobożność uformowaną u schyłku XIX wieku przez “katolicyzm środowiskowy”, który

<sup>57</sup> *Gesù Cristo nei suoi misteri*, III, 6, Torino 1943.

<sup>58</sup> Jego dzieła wydane w Polsce m.in.: *Chrystus życiem duszy*, Kraków 1926; *Chrystus w swoich tajemnicach*, Kraków 1923; *Chrystus wzorem zakonnika*, Kraków 1927; *Oblubienica Chrystusowa*, Kraków 1924; *Chrystus wzorem kapłana*, Warszawa 1956; *Sponsa Verbi*, Warszawa 1961.

<sup>59</sup> Dzieła Teresy zebrane w: *Manuscrits autobiographiques*, Lisieux 1957 (tłumaczenie polskie: *Rękopisy autobiograficzne*, Kraków 1997); *Correspondence générale*, Paris 1972-74; *Derniers Entretiens; J'entre dans la vie*, Paris 1973; *Conseils et Souvenirs*, Paris 1973; *Histoire d'une Ame-Manuscrits autobiographiques*, Paris 1973. Bibl. (przed 1980): Laurentin R., *Thérèse après le Centenaire (1973): bibliographie récapitulative des ouvrages fondamentaux*, "Carmel", s. 115-128. W szczególności: Laurentin R., *Iniziazione alla vera Teresa di Lisieux*, Brescia 1973; de Meester C., *A mani vuote*, Brescia 1976 (tłum. polskie: *Z pustymi rękami*, Kraków 1990); Philippe de la Trinité, *Thérèse de Lisieux, la sainte de l'enfance spirituelle: une relecture des textes d'André Combes*, Paris 1980; Chiappetta L., *Una storia d'amore. Vita e spiritualité di Teresa di Lisieux*, Napoli 1982 (z bibl.).

znajdował swój wyraz w przesłodzonych obrazkach charakterystycznych dla tego czasu.

Pomimo to Pius X uznał Teresę Martin za “największą świętą współczesnych czasów”. W tej opinii powołał się na osobistą świętość Teresy z Lisieux, na wartość jej sposobu dążenia do świętości, interpretowanego przez nią jako “mała droga całkowicie nowa”. Doktryny tej nie można utożsamić jedynie z duchowym dziecięctwem. To Matka Agnieszka, jej siostra, aby po śmierci Teresy, przedstawić ją w sposób bardziej zrozumiały, uznała za konieczne zamknąć jej doktrynę w tej prostej i biblijnej formule. Opatrznościową jednak była swoboda, z jaką pozwoliła sobie włączyć do edycji pism terecjańskich z 1907 roku ten termin i włożyć go w usta samej Teresy, której odpowiedź stała się tak sławna: “Matko, jest to droga duchowego dziecięctwa...”. Myśl ta odpowiadała w pełni aspiracjom duchowym ludzi początku XX wieku i zaspokajała pragnienia następnych pokoleń. Ale wizja Teresy miała odmienny odcień. Nie chciała głosić tylko ograniczonej świętości, dostępnej dla wszystkich, ponieważ zawężonej do praktykowania obowiązków własnego stanu, ale chciała powiedzieć, że nawet najmniejsze dusze mogą dążyć do wielkiej świętości, ponieważ sam Bóg pragnie obdarzyć je nią. Jeżeli używała takich terminów jak “maleńkość” czy jeszcze innych dotyczących duchowego dziecięctwa, to dlatego, aby wydobyć na światło dzienne darmowy porządek łaski. Chodzi jej o stanie się dziećmi, ale w sensie ewangelicznym, o wyjście z dzieciństwa, aby stać się apostołami. Nie chciała nikogo pociągnąć ku przeciętności, ale pragnęła wszystkich zaprosić do bycia małymi, aby stać się wielkimi w ufnym oddaniu się Bogu.

Autentyczna doktryna terecjańska o “małej drodze, ale całkowicie nowej” wraz z antropocentrycznym rysem jej teocentryzmu doskonale wyraża się w takim oto twierdzeniu: “właściwością Miłości jest schylić się” ku człowiekowi. Prowadzi

to bezpośrednio do życia w centrum Ciała Mistycznego Chrystusa. W “sercu” tego ciała, którym jest Kościół, Teresa ogłasza, że jest “miłością”, uczestnicząc w ten sposób w jego aktywności apostołsko-misyjnej. Zrozumienie roli miłości mającej swoje miejsce w samym sercu Kościoła oraz *zawierającej wszystkie powołania, obejmującej wszystkie czasy i miejsca* (rękopis B, 254) staje się dla niej celem, stopniowo rozszerzanym i stosowanym do różnych okoliczności jej karmelitańskiego powołania:

*Być twą oblubienicą, Jezu, być karmelitanką, być - przez moje zjednoczenie z Tobą - matką dusz, to wszystko powinno mi wystarczyć (...), lecz tak nie jest (...). Te trzy przywileje: Karmelitanka, Oblubienica i Matka są z pewnością moim powołaniem, a jednak odkrywam w sobie także powołanie Wojownika, Kapłana, Doktora, Męczennika (...); chciałabym umrzeć na polu bitwy broniąc Kościoła* (rękopis B, 250).

Uświadamiając sobie tajemnicę Kościoła i uznając ją za misterium kluczowe, pozwalające zrozumieć własną egzystencję, Teresa doszła do pełnego dowartościowania cierpienia, w którym widziała Bożą łaskę i przejaw ojcowskiej opatrności wobec stworzeń. Siostrze Celinie wyznała: *Jeden dzień przeżyty w Karmelu bez cierpienia to dzień stracony*. Cierpienie musi być kochane i przyjmowane z wdzięcznością, a nawet powinno być dobrem upragnionym, ponieważ Jezus Chrystus - którego cierpienie kontynuowane jest w Jego pełni, którą jest Kościół - zapragnął cierpieć dla zbawienia człowieka. Miłość w duchowości Teresy nie mogła nie być naznaczona cierpieniem, ponieważ Chrystus nie wybrał innej drogi. Kiedy w swoim “akcie ofiarowania się Miłości Miłosiernej” poprosiła, aby umiała kochać samego Jezusa, właśnie cierpienie dawało jej nieskończone możliwości aktualizowania tego pragnienia.

Wszystko to ujawnia wielkość i geniusz tej młodej kobiety, której model duchowy pozostawił głębokie ślady w religijności ludowej całego naszego wieku, zwłaszcza po ogłoszeniu ją

patronką misji. Teresa z Lisieux, choć nie zrezygnowała z duchowości swego czasu ani z tradycji swego zakonu, potrafiła je ożywić poprzez nadanie im znaczenia nowego i istotnego dla życia duchowego współczesności.

Obok Teresy Martin trzeba umieścić *Elżbietę Catez* (Elżbietę od Trójcy Przenajświętszej) (1880-1906), karmelitankę z Dijon<sup>60</sup>, świętą od skupienia i wewnętrznej ciszy. W jej duchowej drodze można zobaczyć konkretny sposób przeżywania misterium zamieszkiwania Trójcy Świętej w nas i nowy sposób uczynienia go obecnym dla wszystkich poprzez osobiste świadectwo. Jej miłość do Chrystusa jako droga miłosnego poznania Ojca, jej uległość wobec prowadzenia Ducha Świętego poprzez nieprzeniknione ścieżki misterium trynitarnego, jej charyzmat zamieszkiwania Trójcy Przenajświętszej w świątyni jej własnej duszy, czynią z niej mistrzynię życia duchowego. Jej wewnętrzne doświadczenie jest przykładem urzeczywistnienia komunii z Bogiem-Trójcą Świętą w sercu świata. Nie jest to więc ucieczka od problemów społeczeństwa, ale konstruktywne zaangażowanie się w nie poprzez własną aktywność duchową.

Duchowość Elżbiety nie odwołuje się tylko do mistrzów Karmelu, ale również do mistyków Północy, a wśród nich do flamandzkiego mistyka Jana Ruysbroeck. Nie jest też pozbawiona oryginalności jej interpretacja chrystocentrycznej doktryny św. Pawła, wypływająca z jej osobistego doświadczenia. Wyprzedzając egzegezę naszych czasów, doszła do zrozumienia treści myśli Pawiowej: "Istnieć ku chwale Jego majestatu" (Ef 1,6.12). Był to jej program wewnętrzny, wyrażony w przyjęciu "nowego imienia" ku chwale

<sup>60</sup> *J'ai trouvé Dieu. Oeuvres complètes*, Paris 1979-1980, 3. t. Bibliografia: Urs von Balthasar H., *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1974; de Meester C., *Elisabeth ou l'Amour est là*, Paris 1980 (przekład polski *Siostra Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej*, Kraków 1985); Borriello L., *Elisabetta délia Trinitù. Una vocazione realizzata secondo il progetto di Dio*, Napoli 1980 (z bibl.); pr. zbiór., *Elisabetta délia Trinitù. Esperienza e dottrina*, Roma 1980.



Trójcy Świętej. Jej doktryna, której kwintesencją jest wzniosłe *Uwielbienie Trójcy Świętej*, koncentruje się na spotkaniu z Miłością Miłosierną i prowadzi do komunii międzyosobowej z Bogiem-Trójcą.

Karmelitanka z Dijon nie była mistyczką w pełni oryginalną. Jednak w odnowie duchowości karmelitańskiej zajmuje miejsce wyjątkowe ze względu na jej jasne ukierunkowanie na doświadczenie trynitarne, chrystologiczne i pneumatologiczne oraz ze względu na umiejętność podkreślania w życiu karmelitańskim wartości teologicznych, maryjnych i kontemplacyjnych. W Elżbiecie Catez Karmel znalazł uosobnienie jednej ze swych zasadniczych postaw mistagogicznych, którą skonkretyzowała ona w misji *przyciągania dusz, pomagając im wychodzić z siebie, aby mogły przyłgnąć do Boga w sposób spontaniczny i pełen miłości oraz aby zachowywać je w wielkim wewnętrznym milczeniu, które pozwala Bogu odcisnąć się w nich, przemieniając je w Siebie samego*. Są to słowa Elżbiety skierowane do s. M. Odile w liście z 28.X. 1906 roku. W duchowości współczesnej Elżbieta objawia się jako jedna z postaci niezwykle autentycznych, dających przekonujące świadectwo życia wewnętrznego zanurzonego w wielkich tematach paschalnych powołania chrześcijańskiego. Budząca zainteresowanie ze względu na swe powołanie kontemplacyjne, skoncentrowana na zagadnieniu łaski, młoda mniszka z Dijon porusza sumienia, potwierdzając swoją postawą, że jeszcze jest możliwym *trwanie bez ustanku przy Bożym źródle, aby móc przekazać duszom życie, pozwalając przelewać się nad nimi rzekom łaski Bożej*, jak to pisze do ks. Chevignarda w grudniu 1904 roku. Jej program polegający na głębokim miłosnym poszukiwaniu Boga we własnym wnętrzu, aby znaleźć się tam “z Nim sam na sam”, z uwagą nieustanną i adorującą Bożą transcendencję, w milczącym wsłuchaniu się w Boże Słowo, w dialogu wiary i miłości, jest silnym przynagleniem, aby w

aktualnej sytuacji historyczno-kulturowej nową intensywnością napełnić wewnętrzną egzystencję chrześcijanina. Elżbieta została beatyfikowana w roku 1984<sup>61</sup>.

## 2. Duchowość i działanie

Wśród licznych fundacji nowych instytutów zakonnych życia aktywnego niektóre zasługują na szczególną uwagę ze względu na świętość ich założycieli oraz ogromny wpływ ich duchowości. W tym wypadku nie można pominąć wielkiej i wyjątkowej postaci *św. Jana Bosco* (1815-1888)<sup>62</sup>, który wobec wielu charyzmatów istniejących w Kościele wyróżnił się umiejętnością zabiegania o dobro ubogich chłopców, sprzeciwiając się przy tym społecznej niesprawiedliwości swojego czasu. Nie chciał jednak wejść na drogę polityki. Mówił: *Zostawmy innym zakonom, bardziej biegłym od nas, działalność polityczną. My chodźmy prosto do ubogich.* I rzeczywiście, chodził tam ze swoim szczególnym charyzmatem, nie mniejszym od tego, który posiadał Toniolo czy ksiądz Sturzo.

<sup>61</sup> Polskie wydanie pism Elżbiety od Trójcy Świętej: *Wspomnienie*, Lwów b.r.w. Zob. też Philippon M.M., *Trójca Święta w moim życiu*, Warszawa 1963.

<sup>62</sup> Pisma: *Storia Sacra, Storia Ecclesiastica, Vita del Comollo, Corona dei Sette dolori, II giovane provveduto, II Divoto dell'Angelo Custode*. W 1 853 roku zaczął wydawać "Letture Cattoliche", w 1 856 *Historię* Włoch, a w 1 877 ukazał się "Bollettino Salesiano". Pisma zawierające wzmianki biograficzne: *Vita di S. Pietro Principe degli Apostoli* (1857); *Vita di Domenico Savio* (1859); biografie ks. Józefa Cafasso (1860), Michała Magone (1861), B. Katarzyny de-Mattei da Racconigi (1863), Bessucco Francesco d'Argentera (1864) B. Marii degli Angeli (1865), *św. Józefa* (1867), Louisa Fleury A. Colle (1882), papieży trzech pierwszych wieków (1902). Pisma dydaktyczne: maryjne, o historii kościelnej, apologetyczne. Opracowania i dzieła biograficzne: Lemoyne-Amedei-Ceria-Foglio, *Memorie biografiche di don Bosco*, S. Benigno Canavese Torino 1898-1948, 20 t.; Stella P., *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. II, Zürich 1968; t. II, Zürich 1969; Auffray A., *San Giovanni Bosco*, Torino 1970; Bosco T., *Don Bosco. Una biografia nuova*, Torino 1979. Por. też: Cognasso F., *Storia di Torino*, Milano 1974. O duchowości: Desraumont F., *Don Bosco e la vita spirituale*, Torino 1979; tenże, *jean Bosco*, DS, II, 291-303. W Polsce m.in. *Wspomnienia z oratorium*, Warszawa 1987.

Jan Bosco, urodzony w Becchi przynależącej do Castelnuovo d'Asti, zostawszy kapłanem w 1841 roku, szybko ujawnił swój niesłychany geniusz organizacyjny, wzmocniony niewyczerpaną siłą ducha, w realizacji planu fundacji Towarzystwa Salezjańskiego, zatwierdzonego przez papieża w roku 1869. Choć zainspirował się doktryną św. Franciszka Salezego, nadał jej jednak własny charakter określający linie i zasady edukacji, jeszcze dzisiaj doceniane i efektywnie stosowane w jego instytucie. Trzeba w nim widzieć założyciela nowej szkoły duchowości o następujących priorytetach: łagodność, której towarzyszy pokora, skromność, radość, docenienie pracy - modlitwajest praca, która otrzymuje impuls "z wysoka" i wznosi się do Boga - a przede wszystkim głęboka pobożność eucharystyczna połączona z wielką pobożnością maryjną. Nie tylko kult Maryi *Auxilium Christianorum*, tak bardzo polecany przez Piusa VII, znalazł w Janie Bosko niezrównanego apostoła, ale również praktyka codziennej Mszy świętej z częstą Komunią świętą miała w nim swego prekursora.

Duchowość ta wyraża się przejrzystością w metodzie wychowania młodzieży przez niego praktykowanej, a którą pozostawił jako "system wychowawczy" swej zakonnej rodzinie. Znany jest on jako "system prewencyjny", podejmowany przez wychowawcę chrześcijańskiego, aby efektywnie pomóc młodym w wykluczeniu tego, co obraża Boga i wcielić w życie integrujący humanizm, całkowicie przeniknięty miłością. Pius XI, ogłaszając w roku 1927 dekret o heroiczności cnót Jana Bosko, pragnął zaliczyć go w poczet *ludzi powołanych przez Ducha Bożego, w momentach przez Niego samego wybranych*, ludzi przeznaczonych do tego, aby być *olbrzymami o dobroczynnej wielkości* dla całej ludzkości.

*Czy ksiądz Bosco był kontemplatykiem oddającym się działaniu? Czy był mistykiem w najpełniejszym tego słowa znaczeniu? Odpowiedź nie może być inna, jak tylko twierdząca.*

*Ksiądz Bosco był mistykiem, ponieważ jego życie przebiegało pod nieustannym znakiem darów Ducha Świętego: był mistykiem*

*apostolskiego działania, ponieważ dary Ducha Świętego, które w nim przeważały (dar rady, męstwa, pobożności i bojaźni Bożej), są darami przeznaczonymi do działania (...).*

*W odróżnieniu od mistyka kontemplatywnego o cechach intelektualnych czy afektywnych, który zatracą się w Bogu obecnym w jego wnętrzu i tam doświadczą Bożego działania, ksiądz Bosco, mistyk aktywny, przyjmował i doświadczał Boga nie tylko w momentach samej modlitwy, ale w wykonywaniu samej działalności apostolskiej, charytatywnej, humanitarnej; dotykał Go i odczuwał, uczestnicząc i współpracując w aktualizacji Jego zbawczego planu.*

*(...) Jest w nim odwaga i zapał świętego, jest mocny mocą Boga, który sprawia, że człowiek przekracza siebie samego. Jak Jezus drży z radości w modlitwie uwielbienia, tak św. Jan Bosco doświadczą mistycznego pocieszenia, kiedy kontemplanuje Boga w dziełach dokonywanych w sercach młodych i w sercu całego świata (...).*

*"Kiedy myślę o mojej odpowiedzialności, drzę cały Tęgo typu wyrażenia ukazują prawdę o jego wielkiej duszy: mówią o wiele więcej, niż to można zobaczyć w całej ich prostocie.*

*Mistyka działania przechodzi przez bolesną drogę; żyje miłością ukrzyżowaną, zna swoje noce zmysłów i ducha. Wszystkiego tego doświadczą św. Jan Bosko<sup>63</sup>. Od jego czasów mamy prawo mówić o duchowości działania, tak charakterystycznej dla chrześcijańskiego XIX wieku.*

<sup>63</sup> Brocardo P., *Don Bosco 'profeta di santità' per la nuova cultura*, w pr.zbior., *Spiritualità dell'azione. Contributo per un approfondimento*, Roma 1977, s. 204-205.

### 3. Duchowość misyjna

Druga połowa XIX wieku ma swoich wielkich animatorów misyjnych, kontynuujących dzieło zainicjowane przez Eugeniusza de Mazenod (1782-1861), założyciela oblatów Maryi Niepokalanej. Wystarczy pomyśleć o Danielu Combonim (1831-1881)<sup>64</sup>, który poświęcił się pracy na Czarnym Kontynencie ze swoim instytutem misyjnym dla Afryki (1866), nazwanym "Nigrizia"; o mons. Angelo Ramazzottim (+1861), który na wzór paryskiego seminarium misyjnego założył Misje Zagraniczne w Mediolanie; następnie o mons. Guido M. Confortim (1865-1931), który stworzył w Parmie instytut misjonarzy sawerianów (1895); o Ojcach Białych założonych przez kard. Lavigerie (1825-1892), niezmordowanego apostoła centralnej Afryki; o św. Franciszce Saverio Cabrini (1850-1917), która udała się do Stanów Zjednoczonych, aby podjąć wielkie dzieło miłości ewangelicznej wśród emigrantów.

Doświadczenia zdobyte w krajach misyjnych i refleksja nad specyficznymi zadaniami misjonarza, większe otwarcie na ludność tubylczą, ogołocenie się z europejskich form i wejście w życie miejscowych narodów — wszystko to dało podstawy do powstania teologii i duchowości misyjnej.

Pionierem na tym polu "misyjnym" w bardzo szerokim znaczeniu tego słowa był *Karol de Foucauld*<sup>65</sup>, prawdziwy kontemplatyk na ziemi misyjnej.

Wszechstronna osobowość i szczególna działalność Karola de Foucauld przedstawiają w sposób autentyczny przesłanie ewangeliczne, całkowicie i wiernie wcielone w życie. Aby

<sup>64</sup> A. Furioli, *Daniele Comboni, la spiritualit *, Brescia 1981.

<sup>65</sup> *Ecrits spirituels*, Paris 1 957; *La derniere place (retraites en terre sainte)*, Paris 1 974. Wybór pism w języku pol. m.in.: *Milczenie i ogień*, Warszawa 1993; *Mądrość pustyni*, Wrocław 1989. Opracowania: Six J.F., *Foucauld de C.*, DS, V, 729-741 (polski przekład: *Karol de Foucauld*, Paryż 1973), Borriello L., *II messaggio spirituale di Carlo de Foucauld*, Bologna 1979; tenże, *Charles de Foucauld: contemplativo nel mondo al seguito di Gesu di Nazaret*, EphCarm XXX (1979) 87-146; tenże, *Sulle orme di Gesu di Nazaret*, Napoli 1980; Furioli A., *L'amicitia con Cristo in Charles de Foucauld*, Brescia 1980; Lepetit C., *Sempre imprevedibile: Carlo de Foucauld*, Bologna 1980; pr. zbior., (opr. Borriello L.), *La preghiera dei poveri*, Roma 1982.

naśladować dosłownie Chrystusa z Nazaretu, ubogiego i pokornego, brat Karol wstąpił do klasztoru trapistów. Ale szybko go opuścił, aby żyć swoim ideałem w tych samych miejscach, w których żył Jezus Chrystus, prowadząc życie odosobnione, pokorne, ubogie. Powoli zrodziła się w jego umyśle idea, aby konkretnie nieść zbawienie idąc za Słowem Wcielonym, tak jak to widać poprzez Jego ukrycie w tajemnicy Nazaretu. Podjął więc decyzję zamieszkania w Tamanrasset w górach Hoggar na południu Sahary, jako Tuareg pomiędzy Tuaregami. Nie zdradzając pierwotnego ideału naśladowania Jezusa z Nazaretu, realizuje go podejmując takie samo życie jak Arabowie, choć w pełni otwarte na kontemplatywne doświadczenie Boga, ciche, ale owocne, pośród ludu pozostawionego samemu sobie. Od tego momentu Karol de Foucauld staje się bratem wszystkich ludzi, bratem pragnącym, aby być przez nich spożytym jak chleb eucharystyczny dla ich zbawienia. Wie, że to oznacza wstąpienie na twardą drogę krzyża. Siłę czerpał z adoracji eucharystycznej, zgodnie ze stylem pobożności swego czasu. Eucharystia dała mu siłę przyjęcia gwałtownej śmierci, zadanej mu przez tych, których najbardziej ukochał.

Jego duchowość koncentruje się na misterium Nazaretu, przeżywanym w jego wymiarze horyzontalnym i wertykalnym, konkretyzującym się poprzez życie braterskiej służby, która karmi się *zanurzeniem* w czystym życiu kontemplatywnym. Inaczej mówiąc: nie jest to abstrakcyjny ideał przeżywania misterium Chrystusa z Nazaretu jako drogi życia kontemplatywnego, ale ideał wcielony i przeżyty w samej kenozie Jezusa ze względu na człowieka potrzebującego zbawienia, aż do coraz większego utożsamienia własnego działania i cierpienia z dziełem i cierpieniem Pana.

Poprzez tę braterską służbę człowiekowi, nie podejmowaną dzięki bogactwu, ale "ubogimi środkami" Ewangelii, Karol de Foucauld wskazał Kościołowi nową drogę, bardziej autentyczną i pełną szacunku, prowadzącą do dialogu z pluralistycznym

społeczeństwem naszych czasów, z ludami głęboko zanurzonymi we własnej tradycji religijnej, borykającymi się z nędzą, która okazała się największym problemem krajów Trzeciego Świata. Kierunek ten został podjęty przez Sobór Watykański II oraz encykliki ostatnich papieży. Ten człowiek, który chciał być mnichem kontemplacyjnym na ziemi misyjnej i który starał się być apostołem obecności Boga w Eucharystii, zainaugurował nową formę życia zakonnego kontemplacyjnego, realizowaną z dala od tradycyjnych schematów, którą może dopiero dzisiaj w pełni rozumiemy w całej jej mocy. Duchowość brata Karola *skoncentrowana na Sercu Chrystusa, otwiera się na misterium miłości do ludzi, kontemplowanej w jej Boskim źródle* (T. Merton). Oryginalne intuicje wypływające z jego życia i nauki, jego doświadczenie Boga w dialogach z Jezusem eucharystycznym stanowią ośnowę jego ludzkiej egzystencji, tworzonej wciąż na nowo i ożywianej przez Ducha Świętego. Czynią go one prekursorem duchowej drogi, która zanurza miłość kontemplatywną w życiu codziennym naszych bliźnich, aby być z nimi w każdej sytuacji życiowej, dzieląc wspólny ludzki los.

Ale to nie znaczy, że Karol de Foucauld nie myślał o stworzeniu pewnych norm prowadzących do życia konsekrowanego według określonej reguły. Już w roku 1896 zdecydował się na powołanie własnej rodziny zakonnej: "Zgromadzenia Małych Braci od Jezusa". Mieli oni żyć, zgodnie z jego słowami, *nie ubierając habitu ani nie biorąc reguły benedyktyńskiej (...), jako małe rodziny monastyczne, małe i proste*. Czując się wezwanym do powołania nowej rodziny zakonnej, do jej tytułu dodał określenie: "od Najświętszego Serca Jezusa". Patrząc na sytuację Kościoła w krajach pod panowaniem francuskim, poczuł się przynaglony, aby sprecyzować w swej regule istotny punkt: *Mali bracia pójdą do tych krajów (...), ukrywając fakt, że są zakonnikami i kapłanami, używając świeckich imion i strojów. Uznani za prostych*

*robotników, przyjmą doraźnie konieczne środki, aby pozostać ukrytymi (...), aby w ukryciu wypełniać dzieło zbawienia umiłowanego Jezusa ”* (1903). Ta reguła za jego życia służy tylko jemu samemu. Mając jednak świadomość, że życie przekracza normy, czuł się zobowiązany iść ponad wypracowane rozwiązania. Umarł nie widząc potwierdzenia swego dzieła nawet w jednym następcy. Ale ziarnu rzuconemu przez niego w ziemię był przeznaczony ogromny rozwój. Rodzina zakonna Karola de Foucauld obejmuje dzisiaj różne zgromadzenia zakonne i liczne stowarzyszenia (fraternités), również świeckie, rozsiane po całym świecie.

Stowarzyszenia te pragną żyć duchowością brata Karola, kładąc akcent na kontemplację w działaniu, w ubogiej egzystencji świadcząc o rzeczywistościach Boskich, ku którym skierowane jest ich życie. Prowadząc ten typ życia, brat Karol pozwalał się prowadzić Duchowi Świętemu. Stworzył nowy model życia zakonno-monastycznego, nie przystosowując go do dawnych form, ale żyjąc kontemplacyjną miłością do Boga w całkowitej zgodzie z wymaganiami miłości apostoelskiej. Te idee, bardzo reformatorskie, a nawet rewolucyjne na początku tego wieku, uczyniły z niego autentycznego proroka Kościoła dzisiejszego i jego misjologii. Duchowość brata Karola, który umiał utożsamić się z życiem afrykańskich ludów wyznających islam, nie usiłując przeszczepić europejskich tradycji monastycznych, ale wykorzystując praktyki i elementy kontemplacyjnego życia tego ludu, jest znakomitym przykładem tego, jak misjonarz powinien przeżywać swoje autentyczne chrześcijaństwo pośród ludu, któremu pragnie bardziej życiem niż słowem zwiastować Królestwo Niebieskie.



## ROZDZIAŁ IV

### Laikat katolicki

W ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku laikat katolicki zaczął przyjmować postawy bardziej odpowiedzialne i bardziej zdecydowane niż wcześniej, zwłaszcza w odniesieniu do swojej aktywności i duchowości w Kościele. Stał się bardziej świadomy swoich zadań w sferze kultury i problemów społecznych. Nastąpił moment, kiedy wobec antykierykalnej i antykatolickiej polityki państw europejskich musiał zaświadczyć o swojej przynależności do Kościoła. Laikat ten miał w owych latach możliwość oprzeć się na osobowościach wyjątkowych, będących pod każdym względem wzorami autentycznego chrześcijaństwa.

#### 1. Kilka postaci świeckich

We Włoszech pojawia się postać *Józefa Toniolo* (1845-1918)<sup>66</sup>, profesora socjologii i ekonomii na uniwersytecie w Pizie, człowieka, który energicznie zwalczał każdy przejaw idei modernistycznych rozwijanych przez racjonalistów i liberałów. Jego imię jest związane z Unione Cattolica di Studi

<sup>66</sup> Orabona L., *Giuseppe Toniolo e la sua spiritualità nella storia dell'azione cattolica*, w: *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, II, Padova 1969, s. 509-537. Por. też pr.zbior. (opr. P. Pecorari), *Ketteler e Toniolo. Tipologie sociali del movimento cattolico in Europa*, Roma 1977; P. Pecorari, *Giuseppe Toniolo e il socialismo*, Bologna 1981.

Sociali in Italia (Unia katolicka studiów socjologicznych we Włoszech) (1891), oraz z Societa Cattolica Italiana per i Studi Scientifici (Włoskie stowarzyszenie katolickie dla studiów naukowych) (1899) a przede wszystkim z jego działalnością jako animatora w Unione Popolare (Zjednoczenie ludowe), któremu napisał statuty. Był przekonany, że konieczne jest święte życie, aby apostolat był skuteczny. W swoim *Dzienniku duchowym* zanotował: *Na nic się zda działanie zewnętrzne, nawet owocne i uporządkowane, jeśli nie poprzedza go i nie towarzyszy mu nieustannie życie wewnętrzne* (20 lipca 1888). Taka działalność *dokonyje się w pokornym i ukrytym wypełnianiu swoich codziennych obowiązków* (4 lipiec 1887), *praktykując pokorę, posłuszeństwo i cierpliwość* (7 października 1887)<sup>67</sup>. Starał się postępować zgodnie z postanowieniami podjętymi podczas rekolekcji, wciągając je w regułę swego życia duchowego, rodzinnego i naukowego. Leon XIII poprosił o jego współudział w redagowaniu *Rerum Novarum*. Papież posłużył się nim też w formułowaniu żarliwych wezwań do włoskich katolików w wielkim dziele odnowy chrześcijańskiej na polu ekonomicznym i społecznym. Odnowa ta, mówił Toniolo, *nie pozostawi skutecznych i trwałych oznak, jeśli nie zostanie zainspirowana przez ideę całościową, wzniosłą, ale i jednocześnie praktyczną, uniwersalną i wieczną. Wszystkie te cechy nosi w sobie idea cywilizacji chrześcijańskiej, która też ukazuje w swej potężnej syntezie najlepsze lekarstwo na potrzeby społeczne naszych czasów*.

Kiedy wspominamy tę wielką postać uczonego, ukrytego pod pokornymi rysami Bożego człowieka, spontanicznie przychodzi nam na myśl inne nazwisko, błogosławionego *Contardo Ferriniego* (1859-1902)<sup>68</sup>, naukowiec i profesora uniwersyteckiego. Ferrini, obok obszernych publikacji

<sup>67</sup> Toniolo G., *Memorie religiose*, Milano 1919, z kompletnym wykazem jego dzieł.

<sup>68</sup> Portaluppi A., *L'anima religiosa di Contardo Ferrini*, Alba 1942; Giordani L., *Contardo Ferrini, Un santo fra noi*, Milano 1949.

naukowych, ukazał swą myśl w listach i we wzniostych pismach ascetycznych zredagowanych nie dla innych, ale dla siebie samego.

Wszystkie te dzieła (medytacje, pisma autobiograficzne, reguły życia duchowego) ujawniają głęboki chrystocentryzm jego pobożności, jego ducha pełnego miłości do Boga, a przede wszystkim jego optymizm płynący z wiary. Zachód słońca kontemplowany nad szczytami Apeninów kierował jego myśl ku słońcu, które *powróci jutro ze swoimi skarbami światła*, zapalając "słodką nadzieję", że powróci również *to Słońce, które coraz bardziej jest ukryte dla społeczeństwa (...), powróci chrześcijańskie społeczeństwo, powróci dobro, czystość, wiara*<sup>69</sup>. W tej nadziei wyrażała się duchowa wielkość i postawa tego autentycznego chrześcijanina, która podkreślona została przez Achillea Ratti, przyszłego papieża Piusa XI, w liście do jego ojca, napisanym zaraz po śmierci Ferriniego. Chcąc uwydatnić niektóre cechy jego życia, *przynoszące wielkie korzyści nauce oraz tak zaszczytne dla jego ojczyzny*, Ratti wspomina *zgodność jego znakomitej wiedzy, będącej przejawem wspaniałego geniuszu, z wiarą i to nie byle jaką, ale z religijnością i pobożnością chrześcijańską o rzadko spotykanej głębi i stałości* (P. Ernesti).

We *Francji* wielkimi obrońcami chrześcijańskiego programu społecznego i ludźmi żyjącymi autentycznie wiarą byli przede wszystkim *Albert de Mun* (1841-1913) i *Latour du Pin*, w *Niemczech* księżę *Karol von Löwenstein* (1834-1921), prezydent Centralnego Komitetu Niemieckich Stowarzyszeń Katolickich, w *Austrii* hrabia *Franz Kufstein* i konwertyta *Karl von Vogelsang* (1818-1890), którego działalność kierowała się przede wszystkim przeciwko wykorzystywaniu klasy robotniczej.

Również na polu ekumenizmu widać działalność laikatu katolickiego, który miał swego pioniera w baronie *Friedrichu*

<sup>69</sup> *Scritti religiosi*, Milano 1912, s. 131. *Pensieri e preghiere*, Milano 1930.

von Hügel (1852-1935). Słusznie uważany jest on za jednego z twórców myśli teologicznej będącej bazą do dialogu z Kościołem anglikańskim. Urodził się we Florencji w rodzinie austriackiego dyplomaty. Studiował prawo, a w 1873 roku poślubił lady Mary Herbert i przeniósł się do Anglii. Choć znalazł się w ścisłym kontakcie z protestantyzmem, pozostał absolutnie wierny Kościołowi katolickiemu, zarówno w swojej refleksji teologicznej, jak i w życiu praktycznym, podkreślając nierozzerwalny związek pomiędzy elementem instytucjonalnym, krytyczno-spekulatywnym i mistycznym w religii. Ale dostrzegł też potrzebę reformy Kościoła rzymskiego, tak że aktualne tendencje reformatorskie na łonie katolicyzmu uznają w nim prekursora. Jego idee zostały zebrane w jego wielkim dziele o św. Katarzynie z Genui<sup>70</sup>. Jest to studium wskazujące na odpowiedzialność historyczną chrześcijanina w kroczeniu ku Kościołowi przyszłości, w którym sekularyzacja i wiara muszą przewyciężyć swą opozycję i uznać, że są od siebie nawzajem zależne. W swoich pismach religijnych von Hügel kreśli koncepcję mistyki, która łączy się z wiarą wyznawaną w aktywnym życiu. To mistyka osiągnana przy normalnym rozwoju życia duchowego, aktualizowana w walce i w pójściu drogą krzyża, nie uciekająca od koniecznej i uzdrawiającej "oschłości" duchowej, która bynajmniej nie jest elementem negatywnym. Jego mistyka spotyka Boga w samych rzeczach stworzonych dzięki działaniu Ducha Świętego, pobudzającego inteligencję i historyczną działalność człowieka.

Wszyscy ci chrześcijańscy przewodnicy XIX wieku to prorocy wcielający w życie chrześcijańską odwagę i pragnienie, aby ukazać własną odpowiedzialność historyczną w Kościele - wyływającą z głębokich przekonań związanych z katolickim Credo - poprzez wzorową eklezjalną egzystencję.

<sup>70</sup> *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, London 1908, 2 t.

Ci przewodnicy nierozdzielnie związani są z powstawaniem ruchów katolickich, które rozmnożyły się szybko jako charakterystyczny wyraz rosnącej potrzeby zrzeszania się świeckich, celem podjęcia *razem* tego samego religijnego i społecznego zaangażowania, zdając też sobie sprawę ze specyficznej sytuacji historyczno-politycznej i z istniejących odrębności narodowych.

## 2. Stowarzyszenia katolickie

Na początku stowarzyszenia te miały cel wyraźnie religijny. Zaangażowane w katolicką odnowę społeczeństwa, stoczyły długą walkę, najpierw pragnąc zrealizować zasady *Syllabusa* i jego klątwy przeciw społeczeństwu liberalnemu, a po wydaniu encykliki *Rerum Novarum* (1891) poświęciły się wprowadzeniu w życie nowych zasad społecznych, dojrzewających w świadomości chrześcijan wrażliwych na problemy związane z rozwojem przemysłowym i świadomych konieczności rezygnacji z obrony konserwatywnych pozycji.

We *Włoszech* stowarzyszenia katolickie znajdują podporę w zaufaniu, jakim obdarzył ich działalność Leon XIII. Papież zachęcił je, *aby za swój zasadniczy cel uznały doskonalenie religijno-moralne i aby w tym kierunku cała praca organizacyjna została skierowana*. Katolicy zrzeszeni w stowarzyszeniach mieli świadomość, że *zwyrodnieliby, tracąc swoją naturę, jeśli nie pracowaliby nad rozwojem religijnego nauczania, jeśli nie uczyliby miłości do Kościoła i nie zachęcali do częstego przystępowania do sakramentów świętych* (*Rerum Novarum*, nn. 42-43). Starano się bardzo, aby stworzyć scentralizowany ruch działalności katolickiej, chociaż idea ta miała już swój początek w Dziele Kongresów Eucharystycznych i podtrzymywana była przez komitety katolickie.

Myśl ta napotkała na opozycję nawet wśród katolików “zapalonych”, ale jeszcze nie na tyle dojrzałych, aby w sposób autonomiczny zaistnieć w Kościele. W niektórych nie wygasło jeszcze pewne uprzedzenie prowadzące ku preferowaniu stowarzyszeń lokalnych, promowanych przez parafie i mających wpływ na życie duchowe świeckich. Ponadto sami promotorzy tego ruchu (tj. stowarzyszeń katolickich) zdawali sobie sprawę, że nie mogą liczyć na pomoc kleru, który widział, że traci część swoich “praw” nad zarządzaniem parafią i nad działalnością duszpasterską. Ponadto na terenach południowych Włoch była tendencja, aby programy działalności socjalnej, promowane np. przez Dzieło Kongresów, uważać za znaczące tylko dla Kościołów północy.

Pośród tych kontrastów w Bolonii narodziło się w roku 1863, dzięki inicjatywie adwokata Casoniego, pierwsze dzieło świeckich pragnące rozprzestrzenić się na terytorium całego kraju: *Associazione Cattolica per la Liberta della Chiesa in Italia* (Stowarzyszenie katolickie dla wolności Kościoła we Włoszech). Rząd, ulegający masonerii, rozwiązał to dzieło po krótkim czasie istnienia, ale nie mógł przeszkodzić narodzeniu się niewiele później, bo w 1867 roku, z inicjatywy hrabiego Jana Acquaderni i hrabiego Mario Fani, *Societa della Gioventu Italiana Cattolica* (Stowarzyszenia katolickiej młodzieży włoskiej)<sup>71</sup>. Ono to przyczyniło się do zorganizowania pierwszego narodowego zjazdu katolików włoskich, będącego jakby preludium do Dzieła Kongresów i Komitetów Katolickich, które zostało zainicjowane w 1876, proponując zjednoczenie wszystkich katolików i ich stowarzyszeń w jedno wspólne i zgodne dzieło: *Azione Cattolica Italiana* (Włoska Akcja Katolicka). Stowarzyszenie to było prowadzone przez wiele lat przez jeden stały Komitet Generalny. Papież Pius X komitet ten rozwiązał, a kierownictwo i odpowiedzialność nad A.C.I. oddał w ręce biskupów poszczególnych diecezji.

<sup>71</sup> Maggi G., *Giovani cattoliche e "questione sociale" (1867-1874)*, "Fonti e studi di storia dell'azione cattolica", 4, Roma 1980 (z bibl.).

W XIX wieku Akcja Katolicka miała już swoją szczególną duchowość, jak to widać ze *Wspomnień* Hrabiego Acquademi<sup>72</sup>: oddanie Stolicy świętej, studium religijne, życie chrześcijańskie, dzieła miłości. Te powinności członków wymagały nie mniej precyzyjnego programu: modlitwa (nabożeństwo do Jezusa i Maryi oraz inne pobożne praktyki), działanie (wypełnianie własnych obowiązków, gorliwość na rzecz stowarzyszenia, dobrej prasy, nauczania), ofiara (w życiu indywidualnym i wobec świata). Te *Wspomnienia*, choć naznaczone ograniczeniami pobożności tamtej epoki, dają się dzisiaj poznać jako odbicie głębokiej świeckiej duchowości, która ożywiała działalność i życie młodzieży katolickiej, dla której zostały one napisane. Są zachętą do obrony wiary chrześcijańskiej, aby przewyciężyć religijność tylko prywatną i oddać się apostołstwu, broniąc praw Kościoła, nieznanych i pogwałconych przez świat ateistyczny, obojętny, a także antypapieski. Można powiedzieć, że na początku to zadanie pochłaniało wszystkie siły młodego stowarzyszenia. Kwestie społeczne pozostawiono na drugim planie, również ze względu na fakt, że jądro stowarzyszenia stanowiła arystokracja. Dopiero później (po 1873), kiedy wśród członków pojawili się robotnicy i rzemieślnicy, zaczęto się interesować coraz bardziej problemami społecznymi.

Leon XIII z uwagą śledził wzrost tego dzieła. Szczególnie po roku 1887 - kiedy zobaczył upadek swoich nadziei co do pojednania z nową Italią - w pełni oparł się na Akcji. Była to bowiem próba zorganizowania najlepszych sił katolickich, jedynych, które - wobec oporu liberalnej klasy rządzącej - były w stanie utrzymać sympatię klasy robotniczej do Kościoła. Wraz z jego studium nad "kwestią robotniczą" ta postawa papieża przygotowała olbrzymi krok naprzód, urzeczywistniony potem w *Rerum Novarum*, aby wydobyć robotników z sytuacji niesprawiedliwości charakterystycznej dla społeczeństwa przemysłowego. Papież pisał: *Jeśli chodzi o*

<sup>72</sup> Acquademi G., *Ricordi agli amici*, "Fonti e studi...", 1, Roma 1977.

*proletariat, to Kościół chce i zdąża do tego, by się podniósł ze stanu nędzy i by zdobył lepsze warunki materialne (Rerum Novarum, n. 23).* Wiedział, że Akcja Katolicka będzie zabiegać o sprawiedliwe traktowanie robotnika przez społeczeństwo. Przyczynił się również do tego, aby laikat był bardziej świadomy i odpowiedzialny w społeczeństwie chrześcijańskim. Jego pragnieniem było, by Akcja Katolicka rozprzestrzeniła się jako stowarzyszenie ogólnonarodowe na całym terytorium Włoch, aby móc tworzyć korzystne i programowe kontakty pomiędzy kapłanami i działaczami katolickimi różnych regionów kraju. Był to pierwszy znaczący krok prowadzący ku temu, aby za zjednoczeniem politycznym poszło również zjednoczenie religijne. Ponadto dzieło to miałoby wspomagać prasę katolicką, przynajmniej na poziomie ilościowym, pracując nad konsolidacją wszelkich form współpracy pomiędzy poszczególnymi klasami społecznymi. W rzeczywistości nie wszystko udało się przeprowadzić bez ujawniania słabych stron. Przynależność do Akcji Katolickiej mogła oznaczać wyizolowanie od reszty społeczeństwa, szczególnie na polu kultury, oraz przeniesienie na pozycje polityczne doktryny przyjętej na polu religijnym. Ze strony władz kościelnych nie brakowało też prób przywłaszczenia sobie kontroli nad inicjatywami nawet świeckimi. Ponadto sam fakt przynależności do komitetu, który ściśle współpracował z Watykanem, stwarzał trudności w relacjach z lokalnymi biskupami<sup>73</sup>.

W roku 1892 powstała *Federazione Universitaria Italiana* (FUCI) jako organizacja paralelna do Akcji. Potem w roku 1908 została erygowana *Unione fra le Donne Cattoliche Italiane* i wreszcie w roku 1918 *Gioventù Femminile Cattolica Italiana*.

<sup>73</sup> Por. pr. zbior., *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, opr. Bachelet V.B., Padova 1969, 2 t.; Guzzetti G.B., *Il movimento cattolico italiano dall'unità ad oggi*, Napoli 1980.



Trudniejsze było rodzenie się ogólnonarodowego ruchu katolickiego we *Francji*, ponieważ napięcia polityczne istniejące wewnątrz francuskiego katolicyzmu stawiały przeszkody niełatwe do pokonania. Stowarzyszeniem o największym znaczeniu była *Association Catholique de la Jeunesse Française*, założona w roku 1886 przez Roberta de Roquefeuil. Powierzona przewodnictwu *Alberta de Mun*, w ciągu niewielu lat wzrosła znacznie w liczbę członków, zwłaszcza po roku 1899, ponieważ prawie wszystkim stanom społecznym każdego wieku dała możliwość przynależności. Sukces, który zdobyło to stowarzyszenie we Francji, przygotował narodziny dwóch wielkich ruchów katolickich: *Sillon*, który został założony przez M. Sangniera i *Action Française*, która potem będzie się mocno przeciwstawiać "modernizmowi społecznemu". *Sillon*, wyrosły na początku z inspiracji czysto religijnej, począwszy od roku 1906 zajął się polityką, z ukierunkowaniem na społeczeństwo demokratyczno-pluralistyczne, w którym widział również miejsce dla protestantów i wolnomyślicieli. Pius X nie zaaprobował tego nowego kierunku organizacji *Sillon*. Ta zaś, odmawiając z poddania się władzy kościelnej, została w końcu potępiona.

W *Austrii* udało się stworzyć centralną organizację katolicką *Katholischer Volksbund* (1909), która zachowała charakter ściśle religijny. Katolicy ze *Szwajcarii* w 1904 roku pojawili się jako stowarzyszenie na poziomie ogólnonarodowym poprzez organizację *Katholischer Volksverein*. W *Niemczech*, nie bez sprzeciwu mocno antykatolickiej organizacji protestanckiej *Evangelischer Bund*, zrodziła się w 1890 roku *Volksverein für das katholische Deutschland*. Pod wieloma aspektami jako ogólnonarodowe stowarzyszenie katolickie była organizacją wzorową, ale cierpiała na wewnętrzne sprzeczności oraz spotkała się z nieufnością i cichą opozycją części hierarchii kościelnej.

Praca dokonana przez członków tych wszystkich stowarzyszeń nie może być oceniana z obecnego punktu widzenia. Zazwyczaj ich działalność docierała tam, gdzie kapłan nie mógł dotrzeć, to znaczy rozwijała się na polu socjalnym i charytatywnym. Ani Pius IX, ani Leon XIII, ani nawet Pius X, który wydawał się bardziej otwarty i świadomy konieczności apostołatu świeckiego - jak to widać z encykliki *Il fermo proposito* (1905) - nie uznawali jeszcze duszpasterskiego działania świeckich rozwijanego przy pewnej niezależności od bezpośredniej kontroli kościelnej. Działanie katolików uważano tylko za przedłużenie apostołstwa duchowieństwa, i redukowano do wykonywania jego dyrektyw. W ten sposób tworzono typowo klerykalne oblicze tak Akcji Katolickiej, jak i wszystkich innych stowarzyszeń ogólnonarodowych i lokalnych.

Fakt ten wyjaśnia, dlaczego - zwłaszcza wśród robotników - z rezerwą odnoszono się do inicjatyw katolickich. Klasy te pragnęły wyzwolić się spod "paternalizmu" Kościoła i czuły się dostatecznie dojrzałe, aby podejmować inicjatywy niezależne od kleru. W konsekwencji w łonie samych stowarzyszeń zrodziły się kryzysy i opory, z których najgłośniejsze miały miejsce w organizacji *Sillón*. Musiało jeszcze upłynąć kilka dziesiątków lat, aby laikat katolicki doszedł do jasnych i zdecydowanych pozycji oraz swego specyficznego apostołatu społecznego.

## ROZDZIAŁ V

### Duchowość chrześcijańskiego Wschodu od rewolucji francuskiej do naszych czasów

#### 1. Sytuacja ogólna prawosławia

W krajach europejskich wiek XIX jest okresem wielkich kontrastów, które odbiły się również na życiu Kościoła prawosławnego i zasadniczych elementach jego duchowości.

W Rosji Kościół prawosławny stał się Kościołem państwowym. Był to więc Kościół, który troszczył się o wszystkich chrześcijan prawosławnych z ramienia prawa, ale który jednocześnie posuwał się do różnych form przemocy w stosunku do mniejszości religijnych katolickich i protestanckich, które zamieszkiwały ten olbrzymi kraj. W innych państwach, w których zaczęło się utwierdzać prawo narodu do samostanowienia o sobie, poszczególne Kościoły rozluźniły więzy z patriarchatem ekumenicznym w Konstantynopolu. W roku 1850 została uznana autokefaliczność Grecji, w 1879 Serbii, w 1885 Rumunii, w 1937 Albanii, w 1945 Bułgarii. Pomimo to Konstantynopol, choć w innym wymiarze, nadal był jednak centrum religijnym. Wśród jego patriarchów należy wyróżnić: Joachima III (1878-1884; 1901-1902) i Atenagorasa (1959-1971), tego ostatniego ze względu na jego próby zbliżenia się do Kościoła katolickiego<sup>74</sup>.

<sup>74</sup> Por. Clement O., *Dialoghi con Atenagora*, Torino 1980. Atenagoras w 1964 spotkał się w Jerozolimie z Pawłem VI, który w 1967 odwzajemnił wizytę.

Kościół prawosławny nie wykazał w XIX wieku szczególnych starań w kierunku duchowej odnowy. Podejmowane one były natomiast przez prawosławny laikat i środowiska monastyczne, które odznaczały się żywym i prawdziwym *sensus Ecclesiae* oraz “instynktem ortodoksyjnym”, który rozwijał świadomość tworzenia jednego ludu Bożego, zjednoczonego mocą Ducha Świętego<sup>75</sup>. Lud ten nie tylko szczylił się przynależnością do “Kościoła duchowego”, ale poczuwał się również do odpowiedzialności przejawiającej się dążeniem do chrześcijańskiej doskonałości, świętości, do życia w Bogu, pojmowanych jako “ewidentne znaki i synonimy ducha eklezjalnego”.

W tej epoce kultura religijna zarówno duchownych jak i świeckich na ogół nie wykraczała poza przeciętność. Dopiero w wieku XX dała się zauważyć dostrzegalna poprawa, i to jedynie w Grecji, dzięki uniwersytetom w Atenach i Salonikach. Istotnego znaczenia nabrał też paryski Instytut św. Sergiusza, centrum teologii prawosławnej, otwarty w 1923 roku przez emigrantów rosyjskich. Do dziś pracują tam najlepsi teolodzy prawosławni, ukazując historię i tradycję Kościołów wschodnich, aby chrześcijański Wschód wydobył się ze swojej izolacji, zaprezentował swoje ekumeniczne otwarcie i w ten sposób mógł przekazać innym skarby swej duchowości<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> A.S. Chomiakow (+ 1860), założyciel ruchu słowianofilów, bardzo podkreśla koncepcję ludu Bożego, żywą w rosyjskim życiu rodzinnym, jako właściwie określającą stosunek jednostki do całego Kościoła.

<sup>76</sup> Barsotti D. (opr.), *Mistici russi*, Torino 1961; Timiadis E., *La spiritualità ortodossa*, Brescia 1962; Bouyer L., *Spiritualità bizantina e ortodossa*, Bologna 1963; Losky W., *La visione di Dio*, Bologna 1967; Evdokimov P., *Le età della vita spirituale*, Bologna 1968; tenże, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Roma 1969 (przekład polski: *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, Kraków 1996; inne polskie wydania: *Prawosławie*, Warszawa 1964, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991); tenże, *La novità dello spirito*, Milano 1979; tenże, *Cristo nel pensiero russo*, Roma 1980; tenże, *L'uomo icona di Cristo*, Milano 1982; Kologrivov I., *Santi russi*, Milano 1977; Hausherr I., *Études de spiritualité orientale*, OrChrAn 183, Roma 1969; Codevilla G., *Religione e spiritualità in USSR*, Roma 1980; Anonim, *Parole del Monte Athos*, Bologna 1982; Špidlik T., *La spiritualité de l'orient chrétien. Manuel systématique*, OrChrAn 206, Roma 1978; tenże, *La spiritualità russa*, Roma 1982; Špidlik-Gargano, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, t. 3/A, Roma 1983.

Kościół prawosławny XIX i XX wieku, pod względem kulturalnym i politycznym odpowiadające różnorodnej mentalności swoich wiernych, mają swoją własną historię<sup>77</sup>, często uwarunkowaną przez wydarzenia polityczne, wojny i rewolucje, ale też uformowaną przez różne koncepcje teologiczne, przez specyficzne praktyki i tradycje kulturowe i religijne. Charakterystyczne dla tych Kościołów są odmienne liturgie, które ze względu na autonomię poszczególnych Kościołów są celebrowane w językach narodowych. W obecnym stuleciu rozwijają się tam dobrze również ruchy świeckie np. w Grecji bractwa *Zoe* i *Soter* (jest to pewien rodzaj instytutów świeckich, których członkowie składają śluby) oraz grupy *Syndesmos* podejmujące posługę dla Kościoła. W patriarchacie antiocheńskim istnieje ruch *MJO* (*Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe*), kierowany przez I. Hazima. Ruch ten rozpowszechnił się również we Francji i Ameryce wśród emigrantów prawosławnych. W Rosji natomiast uformował się ruch tzw. "starowierców". Trzymając się mocno tradycji, członkowie tego ruchu, odrzucili reformę liturgiczną patriarchy Nikoma (1653) i w ten sposób stali się odrębną sektą.

Kościółowi prawosławnemu, choć nie zajmował pozycji wiodącej w teologii duchowości, udało się jednak ocalić swoje dziedzictwo ascetyczne i mistyczne. Prawosławie rosyjskie poprzez potępienie błędów Tołstoja pragnęło przeciwstawić się ideom racjonalizmu i wpływom niemieckiej szkoły protestanckiej (Kant, Schleiermacher, Hegel, Marks). Jednak Kościół rosyjski był zbyt słaby, aby obronić się przed relatywizmem i rodzącym się antropologizmem filozoficznym, wyznawanym przez młodą inteligencję ogarniętą ideami antyklerykalnymi i nihilistycznymi.

<sup>77</sup> Amman A.M., *Storia della chiesa russa*, Torino 1948; Berti G., *II pensiero democratico russo del XIX secolo*, Firenze 1950; Benz E., *Die russische Kirche und das abendländische Christentum*, München 1966; Giusti W., *Russi dell'Ottocento*, Roma 1970; Dvotnik F., *Cli Slavi: Storia della civiltà dalle origini al secolo XIII*, Padova 1974; Peri V., *La "Grande Chiesa" bizantina*, Brescia 1981.

Na dziewiętnastowiecznym Wschodzie nie brakowało duchowych fermentów, i to nie tylko w łonie monastycyzmu czy duchowości ludowej. Problem religii był obecny wszędzie, zwłaszcza w filozofii i w wielkich dziełach rosyjskiej literatury<sup>78</sup>. Był tematem teologicznych dysput, z których najślawniejszymi będą “filozoficzno-religijne zebrania” w Petersburgu. Roztrząsano podczas nich kluczowe zagadnienia historycznej nośności przesłania ewangelicznego we współczesnych czasach. Czy może się ono jeszcze wcielić w ludzką historię? Czy może tylko prowokuje silne konflikty? Prawdą jest, że Tołstoj nie był w stanie przyjąć faktu, że chrześcijaństwo jest związane z Kościołem instytucjonalnym. Według niego Kościół, każdy Kościół, był “zdrajcą Chrystusa”. Tak jak on, który Kościół i chrześcijaństwo uznawał za dwie rzeczywistości przeciwstawne<sup>79</sup>, tak myślała większa część inteligencji rosyjskiej, co znalazło swoje wyraźne konsekwencje w relacjach pomiędzy Kościołem a kulturą (nauką), w kwestii dogmatów, wolności sumienia, sakramentów.

To jednak nie przeszkadzało rozwojowi duchowości “metafizycznej”, otwartej na fenomen nadprzyrodzoności, która pragnęła temat religijny przenieść ze sfery filozoficznej na sferę życiową. W większości wypadków nie dążono do stworzenia nowej wizji świata, stworzenia i Boga. Starano się raczej reaktywować elementy istniejącej wiary, aby uwolnić się od pogańskiej wizji natury, rozumianej jako miejsce tajemnej obecności Boga i Jego działania. W wielu środowiskach wzrastała w ten sposób potrzeba życia wiarą “eklezjalną”, biblijną, wyrażoną kultem i pobożnością prywatną, a trzymano się tej wiary mocno, aby stworzyć świat wewnętrzny bogaty w nadzieję, ewangeliczne światło i wartości chrześcijańskie.

<sup>78</sup> Mirski D.S., *Storia della letteratura russa*, Milano 1965.

<sup>79</sup> Por. Castelli F., *L'Odissea di Lev Nikolaevic Tolstoj*, CivCatt 1979 I, s. 330.

Można więc mówić o pewnym “zmartwychwstaniu”, choć dokonującym się poprzez długotrwałe i męczące przejście od idei heglowsko-marksistowskich do prawdziwej duchowości. W tym przejściu przeplatały się nawzajem elementy przeciwstawne, charakterystyczne dla duszy rosyjskiej: rozczarowania, smutki, nadmierne radości, zmęczenie, pycha i samochwalstwo, melancholia i pokusy samobójcze, pełne pasji poszukiwania i zatopienie się w najstraszliwszych otchłaniach ludzkiego życia. Ta bolesna przemiana jest jeszcze obecna u Mereżkowskiego<sup>80</sup>, Łosskiego, Bierdiajewa, przy tym z wyraźnym zabarwieniem okcydentalistycznym. Widzimy w niej wyraz prawosławia cierpiącego, żarliwie poszukującego, a docierającego tylko częściowo do wielkiej metahistorycznej wizji powrotu Chrystusa.

Zupełnie odmiennie prezentuje się ten okres w środowisku monastycznym, gdzie wielka tradycja bizantyjska jest kontynuowana i rozwijana, gdzie wciąż znajduje i pogłębia swoje elementy oryginalne i atrakcyjne.

## 1. Egzystencjalne i religijne znaczenie literatury i filozofii rosyjskiej

Prądy naturalistyczne, nasycone dialektyką heglowską, zaadaptowane do obrony oraz wzbudzenia wiary, tak bardzo rozpowszechnione w Rosji dziewiętnastowiecznej, sięgają aż do *Mikołaja Wasiliewicza Gogoła* (1808-1852), a przede wszystkim do *Wisariona Gregoriewicza Bielińskiego* (1810-1848). Wpływ tych dwóch myślicieli przygotował teren dla idei socjalistycznych, proponowanych przez Marksa i Engelsa, a zwłaszcza dla rewolucji sowieckiej. Już Dostojewski zauważył ich (tj. idei socjalistycznych) niebezpieczeństwo i zdolność zniszczenia każdego przejawu chrześcijaństwa. Natomiast *Lew Nikołajewicz*

<sup>80</sup> Przekłady polskie jego dzieł m.in.: *Carewicz Aleksy*, Warszawa 1921, *Dekabryści*, Warszawa b.r.w., *Napoleon*, Warszawa b.r.w.

Tołstoj (1828-1910)<sup>81</sup> interpretował je w sposób pozytywny, do tego stopnia, że jego refleksje przyczyniły się do uformowania mentalności anarchicznej i antyklerykalnej.

Rosyjska inteligencja nie zdawała sobie sprawy z takiego wydźwięku myśli Tołstoja, ponieważ proponował on chrześcijaństwo przeniknięte silnym ładunkiem emocjonalnym i specyficznym kolorytem biblijnym. Zauważył to natomiast doskonale Sołowjow, który widział w Tołstoju “herolda Antychrysta, obok Marksa i Nietzschego”<sup>82</sup>. Jednak z pewnością Tołstoj był też geniuszem, ascetą i na swój sposób ortodoksyjnym. W jego dziełach literackich temat religijny zajmuje miejsce pierwszorzędne. Nieustannie powracał do kwestii stosunku człowieka do Boga, którego pojmował niejako “Osobę”, ale jako *to wszystko, co nieskończone, wobec którego człowiek ma świadomość, że jest elementem skończonym. Człowiek jest bowiem Jego przejawem w materii, przestrzeni i czasie*<sup>83</sup>. Bóg, “życie nieskończone”, staje się dla Tołstoja fascynującą ideą, która *formuje nową religię, odpowiednią do obecnego stanu rodzaju ludzkiego (Dziennik 1855)*. Religia ta nie miała jednak nic wspólnego z tą, którą głosił Kościół. Tołstoj nie pragnął zanegować “religii Jezusowej”, co sam zresztą często podkreślał, co więcej - chciał ją na swój sposób obronić. Próbował ją jednak zredukować do nauczania etycznego, wykluczając Boskość Chrystusa, dogmaty, sakramenty, dążąc do stworzenia religii praktycznej, która obiecuje szczęście we współżyciu z bliźnim i z naturą. I wydawało mu się, że logiczną konsekwencją tej religii będzie to, że każdy “chrześcijanin”

<sup>81</sup> Najważniejsze jego dzieła wiążące się z naszą tematyką: *Zmartwychwstanie, Dzieciństwo - Lata chłopięce - Młodość, Dziennik, Wyznania, Co to jest religia i na czym polega jej istota?* Opracowania: Mereżkowski D., *Tołstoj e Dostoevskij*, Bari 1938 (przekład polski : *Tołstoj i Dostojewski jako ludzie*, Lwów 1904); Lenin V.O., *Über Leon Tołstoj*, Berlin 1953; Steiner G., *Tołstoj o Dostoevskij*, Roma 1965; Troyat H., *Tołstoj*, Milano 1969.

<sup>82</sup> Soloviev V., *L'avvento dell'Anticristo*, Milano 1951, s. 27.

<sup>83</sup> Por. Steiner G., dz. cyt., s. 294-295.



powinien zanegować Kościół i państwo, nie godząc się na służbę dla tych instytucji, ale wracając do ubogiego chłopskiego życia i porzucając luksus wielkich miast.

Dla Tołstoja całe znaczenie doktryny chrześcijańskiej polegało na tym, aby nadać życiu sens. Odwołując się do Chrystusa, do Jego przykładu i przesłania rozumianego jako kodeks postępowania etycznego, jego myśl ograniczała się do religii naturalnej albo do chrześcijaństwa humanistycznego. Wielu mu współczesnych, zahipnotyzowanych jego sławą i wyjątkową mocą ducha, nie miało siły ani odwagi, aby przeciwstawić się tej koncepcji. Nawet Gorki, największy przedstawiciel literatury sowieckiej po rewolucji, powiedział: *Zobaczcie Jakież to wspaniałe człowiek żyje na ziemi!* Niewątpliwie był to człowiek, który ze względu na swój nadzwyczajny talent przynależał do całej ludzkości. To człowiek, który pomimo swego podeszłego wieku pragnął opuścić świat, szukając ucieczki w klasztorze.

Zupełnie inną postawę prezentuje *Fiodor Michajłowicz Dostojewski* (1821-1881)<sup>84</sup>, człowiek zdolny do otwarcia się na chrześcijaństwo uniwersalne, następny geniusz, wielka osobowość tego pokroju, co Tołstoj, ale zasadniczo odmienna. *Gdy dla Dostojewskiego wszystkie wartości relatywne zależą od wartości absolutnych i nabierają znaczenia pozytywnego lub negatywnego w zależności od tego, jak odbijają wartości*

<sup>84</sup> *Sobranie Soczinienij*, Moskwa 1956-1958. Dzieła Dostojewskiego wydane w Polsce: m.in. *Bracia Karamazow, Zbrodnia i kara, Biesy, Dziennik pisarza, Idiota, Biedni ludzie*. Opracowania: Berdjaev N., *La concezione di Dostoevskij*, Roma 1945; Gide A., *Dostoevskij*, Milano 1946; Guardini R., *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Brescia 1951-1968; Girard R., *Dostoevskij. Du Double à unite*, Paris 1963; *Atti di Convegno, Dostoevskij e la coscienza oggi*, Venezia 1972; Frank S., *La leggenda del grande Inquisitore*, "Russia Cristiana", listopad-grudzień 1975; tenże, *Il pensiero religioso russo*, Milano 1977; Grigorievna Stnikina A., *Dostoevskij mio marito*, Milano 1977; Evdokimov P., *Gogol e Dostoevskij*, Roma 1978; Clement O., *Il volto interiore*, Milano 1978; Bulgakov S., *Ivan Karamazov come tipo filosofico*, "Russia Cristiana", marzec-kwiecień 1979; Dal Santo L., *Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini, 1960-1881*, Firenze 1980; Castelli, *Il Cristo di Dostoevskij*, CivCatt 1981 III 225-237; III 477-489; IV 248-262; Zappitello G., *Dostoevskij e il pensiero occidentale. Il problema antropologico*, "Russia Cristiana", styczeń-luty 1981.

wyższe, tak dla Tołstoja Absolut i to, co relatywne, należą do dwóch zupełnie odrębnych światów, a to, co relatywne, samo w sobie jest dla niego złem (Mirski).

W swoich pismach Dostojewski doskonale ukazuje misterium Chrystusa<sup>85</sup>. Kluczowe myśli jego wielkich powieści grawitują wokół Jego Osoby, odbijają wiarę chrystocentryczną, nabytą przez powolną, ale efektywną walkę będącą uwalnianiem się od siebie samego, wiarę dojrzewającą poprzez cierpienie i wewnętrzne uczestnictwo w burzliwym i tragicznym życiu jego czasów. Wielkim odkryciem tej wiary była Osoba Chrystusa, podniesiona do najwyższego ideału, Osoba, która w oczach Dostojewskiego stała się promieniującym ogniskiem społecznego humanizmu, źródłem jego witalności, a więc i absolutnym fundamentem każdej duchowej drogi. W przeciwieństwie do Tołstoja, Chrystus Dostojewskiego jest Słowem Wcielonym. Częste odwoływanie się do Człowieczeństwa Chrystusa, czy mówiąc precyzyjniej, do człowieczeństwa Słowa Wcielonego, wynika z faktu, że Dostojewski wznosi się poprzez ten "sakrament", ku Boskości i z Nią się jednoczy. Poznawszy drogę, którą jest Chrystus, *Dostojewski zrywa ze światem humanizmu, którego prorokiem był Bieliński*. Właśnie dzięki takiemu doświadczeniu Chrystusa przedstawia Go w swoich powieściach *jako Tego, dzięki któremu człowiek staje się naprawdę i w pełni człowiekiem, w sposób absolutny*<sup>86</sup>. *Mam tylko jeden ideał, Chrystusa*<sup>87</sup>, który pochyla się z miłością ku człowiekowi, aby przemienić jego cierpienie, który kieruje go ku zasadniczemu wyborom, który prowadzi ludzką egzystencję ku prawdziwej wolności, ku tej wolności osobistej, której wyrazem jest miłość, dar z siebie, przewyciężenie egoizmu, braterstwo i życie. Starzec Zosima w *Braciach Karamazow* ukazuje drogę wiodącą ku tej wspaniałej wolności. Jednak Zosima, który według Dostojewskiego jest wcielonym

<sup>85</sup> Por. Castelli F., *Il Cristo di Dostoevskij*.

<sup>86</sup> Berdjaev N., *La concezione di Dostoevskij*, Roma 1945, s. 32.

<sup>87</sup> Dal Santo L., *Dostoevskij inedito*, cyt., s. 409.

obliczem Chrystusa - "ikoną", poprzez którą mówi On do świata, zmuszony jest powiedzieć: *Ale my nie idziemy tą drogą*. Nie jesteśmy z Chrystusem, ale z Antychrystem, idąc za *duchem nicości, negacji, auto destrukcji*<sup>88</sup>. Z odrzucenia Chrystusa wynika wszelkie zło. To odrzucenie, jeśli będzie dalej trwało, doprowadzi do tego, że *świat zostanie zalany krwią*<sup>89</sup>.

Zadziwiająca jest prorocka klarowność, z jaką Dostojewski analizował upadek wartości chrześcijańskich, zapanowanie w naszych czasach ateizmu, jak również z jaką przeniknął marksistowską "nową ludzkość" oraz jak umiał przeciwstawić prawdę wiary chrześcijańskiej ideologiom socjalistycznym, walcząc z nimi zaciekle przez usta bohaterów swoich powieści. Arcydziełem przedstawiającym jego przekonania jest *legenda o Wielkim Inkwizytorze* (w *Braciach Karamazow*), w której - wychodząc poza kontekst historyczny opowiadania - potępia straszliwą tendencję ludzkiego ducha do absurdalnego zastąpienia Boga stworzeniem, by w końcu stworzyć nowy porządek społeczno-religijny. Dostojewski stawia społeczeństwo przed alternatywą: albo Chrystus, albo Antychryst. Od tego wyboru zależy los świata. Albo rewolucja jest "duchowa", czyli chrześcijańska, albo jest przeciw człowiekowi i niszczy najpiękniejsze walory jego egzystencji.

Ta głęboko religijna myśl znajduje nowy oddźwięk w trzecim wielkim pisarzu i filozofie rosyjskim XIX wieku, Włodzimierzu Siergiejewiczu Sołowjowie (1853-1900)<sup>90</sup>. Wychowany w rodzinie głęboko chrześcijańskiej, Sołowjow nigdy nie wyrzekł się wiary. Już w roku 1874, w Petersburgu, broniąc swojej pierwszej rozprawy naukowej *Kryzys filozofii zachodniej*,

<sup>88</sup> *Bracia Karamazow*, Warszawa 1978.

<sup>89</sup> Tamże, s. 382.

<sup>90</sup> Pisma: *Wybór pism*, Poznań 1988. Opracowania: Hersipny D.M., *Vladimir Soloviev*, Paris 1934; Zernov N., *The Three Russian Prophets, Khomiakov-Dostoevskij-Soloviev*, London 1944; Schultze B., *Pensatori russi di fronte a Cristo*, t. II, Firenze 1949; Rupp), *Message ecclésial de Soloviev, présage et illustration de Vaticanum II*, Paris 1977.

zdecydowanie przeciwstawił się dogmatycznemu i nihilistycznemu pozytywizmowi, który panował w rosyjskiej filozofii. Może po jakimś doświadczeniu wewnętrznym, które pozwoliło mu zobaczyć w Bogu najwyższe Piękno, sprecyzował w swoim nauczaniu postawę otwarcie apologetyczną, kierując się ku metafizyce i filozofii religii<sup>91</sup>. Stąd obecność transcendentalnych twierdzeń w jego systemie "realizmu mistycznego" we wszystkich jego wielkich dziełach. Chcąc żyć zgodnie ze swoimi przekonaniem, starał się praktykować chrześcijaństwo charakteryzujące się charytatywną ofiarnością na polu społecznym. Jego trudna droga duchowa i głęboka świadomość moralnej odpowiedzialności wymaganej od chrześcijańskiego filozofa kazały mu zaangażować się w organizowaniu życia chrześcijańskiego w Rosji. W swej książce *Historia i przyszłość teokracji* (1884) stawiał czoła delikatnej kwestii separacji Kościołów, którą uznał tylko za fakt historyczny i dlatego możliwy do pokonania na poziomie "pleromy (pełni) Wcielenia" poprzez odnowę mistycznej i sakramentalnej jedności w Chrystusie. Jego idee wyrażone w wydanej w języku francuskim książce *Rosja i Kościół powszechny* (1889) spotkały się w tamtym czasie z całkowitym niezrozumieniem. Zmuszony do pozostawienia apostołatu, wyłączył się zgodnie z nakazami z życia aktywnego i dzięki temu mógł zakończyć swoje wielkie dzieło poświęcone etyce zatytułowane *Usprawiedliwienie Dobra* (1897). Łącząc elementy

<sup>91</sup> Na temat *filozofii religii*: Herzen A., *Textes philosophiques choisies*, Mascon 1950; Peano L., *La chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1954; Lossky V. - Zenkovsky B., *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris 1954; Schultze B., *Profetismo e messianismo russo religioso. Essenza, origine e rappresentanti*, "Or. Christ. Periodica" 22 (1956), s. 1 72-197; Ganèikov L., *Orientamenti dello spirito russo*, Torino 1 958; Meyendorff J., *The orthodox Church*, New York 1962 (po polsku tego autora *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984); Lossky V., *La teologia mistica della chiesa d'Oriente. La visione di Dio*. Bologna 1967 (polski przekład: *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989); Zuzek R., *La trasfigurazione finale dell'universo secondo gli ortodossi russi*, Roma 1971.

okcydentalistyczne i słowianofilskie, wysunął ideę misteryjnej *teurgii* (dzieła Bożego), w której dzięki działaniu Boskiej Mądrości, "Sophia", życie ludzkie zostanie przemienione w nową egzystencję, wydobytą z pierwotnego chaosu i obleczoną w Boskie piękno.

Do nas dzisiaj należy odkrycie wyjątkowej osobowości Sołowjowa. Ale w latach dziewięćdziesiątych już w samej Rosji rodziło się coś, co było efektem jego działalności religijno-kulturalnej. Występował za prymatem religijności nad zimnym filozoficzno-racjonalnym rozumem. Powrócił do wizji człowieka, który nie zawiera zbytnio sobie samemu, ale koncentruje się na Chrystusie i w Niego przemienia. Poprzez jego dzieło rozbłysło światło wskazujące drogę od idealizmu filozoficznego do prawosławnego chrześcijaństwa.

Na falach odnowy duchowości wschodniej pojawił się również wczesny marksizm jako system filozoficzny zaprezentowany pod formą nowej antropologicznej wizji świata, jako nowa metafizyka przeciwstawiająca się supremacji moralizmu. Przez Bierdiajewa, Bułhakowa i wielu innych był on oceniany jako nowa droga, zdolna przewyciężyć zagubienie moralistów, wprowadzić nową wolność i doprowadzić do koniecznych przemian społecznych. Wydawało się, że to, czego nauczał Hegel, chce teraz kontynuować Marks poprzez zdecydowany powrót do ontologii, rzeczywistości, bytu. Ponadto w antyrewolucyjnych nurtach marksizmu nie brakowało elementów kryptoreligijnych: poczucie wspólnoty, solidarność, a także swego rodzaju mesjanizm<sup>92</sup>, które to idee w sposób bezpośredni kierowały poszukiwania filozoficzne ku chrześcijaństwu.

<sup>92</sup> Por. Guariglia G., *II messianismo russo*, Roma 1956.

To wyjaśnia, dlaczego Bierdiajew, Bułhakow, Frank<sup>93</sup>, Struwe wywodzili się z marksizmu. Ale też zrozumiałym jest, że po rewolucji, gdy marksizm związał się z komunizmem i antyklerykalizmem, ci filozofowie musieli wejść w konflikt z systemem. Nie inaczej stało się z tymi, którzy należeli do środowiska monastycznego czy hierarchii prawosławnej.

*Mikołaj A. Bierdiajew (1874-1948)*<sup>94</sup>, niezależny filozof, wydalony w 1922 roku ze Związku Radzieckiego, noszący w sercu wiarę prawosławną, myślą kierujący się ku mesjanizmowi i eschatologii, będąc w sytuacji emigranta miał świadomość konieczności otwarcia się na dialog ekumeniczny. Oddał się długim rozważaniom historycznym nad kwestią człowieka *narodzonego od wieczności dla wieczności* oraz na temat eschatologicznych oczekiwań człowieka, które łączą się ściśle z jego osobowością, indywidualnością i wolnością. Oczekiwania te *aktualizują się już w teraźniejszości poprzez ruch w kierunku tego, co jest "ponad-życiem, ponad-naturą, ponad-bytem, ponad-boskością", ale dopiero na końcu czasów staną się spotkaniem z Bogiem*. Będą one oznaczać nowe narodzenie, nowe objawienie Ducha Świętego, który przyniesie społeczeństwu nowy porządek, tak głęboko upragniony przez Bierdiajewa. Aż do ostatnich chwil swego wygnania żywił eschatologiczną nadzieję o nastaniu nowej epoki, która nadałaby światu chrześcijańskie oblicze. Tę epokę miało otworzyć nawrócenie ludu rosyjskiego, oznaka przejścia z ciemności do światła. Czuł się po trosze prekursorem takiego nawrócenia.

<sup>93</sup> Por. Frank S., *Dieu est avec nous. Trois méditations*, Paris 1955; tenże, *Die russische Weltanschauung*, Darmstadt 1967; tenże, *L'inattingibile. Verso una filosofia delia religione*, Milano 1977.

<sup>94</sup> Najważniejsze dzieła: *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947; *Au seuil de la nouvelle époque*, Neuchâtel 1947. Opracowania: dell'Asta A., *La creatività a partire da Berdjaev*, Milano 1977; por. też dwa zbiory esejów (Bierdiajewa i innych): pr. zbior., *La svolta*, Milano 1970, *Dal profondo*, Milano 1971; Medusa L., *Nikołaj Berdjaev. La morale*, Napoli 1984. Polski przekład Bierdiajewa: *Nowe średniowiecze*, Warszawa 1936.

*Siergiej N. Bułhakow* (1871-1944)<sup>95</sup> również został wydalony z Rosji w 1923 roku, ponieważ był członkiem Najwyższej Rady Kościoła prawosławnego. Był też przyjacielem Bierdiajewa. Jako kapłan i profesor teologii dogmatycznej podczas swego pobytu w Paryżu zapoczątkował dialog z Kościołem anglikańskim. Pragnął także lepiej poznać Kościół katolicki. Mimo to pozostał zawsze teologiem prawosławnym, który ponad Kościół instytucjonalny (prawosławny czy katolicki), hierarchicznie ustrukturalizowany, przedkładał Kościół zjednoczony w Duchu. Ten ideał “symfonicznej” jedności wszystkich chrześcijan, ideał wspólnoty stworzonej mocą miłości do Boga przekraczał samoświadomość samych Kościołów - prawosławnego, katolickiego czy anglikańskiego - i to też było dla niego przeszkodą w postępowaniu drogą ekumenizmu. To samo ma miejsce w jego duchowości. Oryginalna ze względu na swoją koncepcję Kościoła uniwersalnego i powszechnej ludzkości, zmierzała ku idei Chrystusa kosmicznego. Ale nie wykroczyła ponad system swego rodzaju “panchrystyzmu”, w którym położyła akcent na “światliste” wylanie Ducha Świętego, *Hagia Sophia*, opiewane już przez Sołowjowa. U Bułhakowa kosmos podtrzymuje i przekształca pierwotna siła, *dynamis*. Za pomocą olbrzymich, apokaliptycznych obrazów, podobnych do tych, które pojawiają się u Ojców greckich, opisuje on piękno tego wielkiego *obrotu nieba, które łukiem zagina się nad ziemią*, a jest to właśnie *Sophia*. Jej właśnie poświęcił swoje najważniejsze studium: *Pocieszyciel*<sup>96</sup>, w którym zebrał najsubtelniejsze elementy mistycznej teologii bizantyjskiej, poszerzając ją o wizję “ultrahistoryczną” przyszłej pełni w Chrystusie uniwersalnym.

<sup>95</sup> Najważniejsze pisma: *Owa grada; Świat niewieczernyj; Tichije dumy*; trylogia *O bogoczełowieczestwie (Agniec Bożij, Utieszitiel; Niewiesta Agnca)*. Napisał on wstęp do pełnego wydania dzieł Dostojewskiego (Petersburg 1906). Polskie tłumaczenie: *Prawosławie*, Białystok 1992.

<sup>96</sup> Tł. wł. *II Paraclito*, Bologna 1971.

### 3. Monastycyzm

Dzieje monastycyzmu prawosławnego<sup>97</sup> w wieku XIX nie są tylko kontynuacją tradycji bizantyjskiej, ale również jej ożywieniem i zintegrowaniem z niezmiernym bogactwem duchowym odziedziczonym po wiekach poprzednich. Historia ta bowiem wciela się w życie i działalność literacką wielu świętych mnichów i pisarzy, pustelników i pielgrzymów.

Pośród nich, ze względu na jego wpływ jako pisarza, ważne miejsce zajmuje *Teofan Pustelnik (Zatwornik)* (1815-1894), "w świecie" Jerzy Goworow<sup>98</sup>. Jako syn kapłana wybrał drogę prowadzącą ku karierze kościelnej. Studiował w Kijowie, Petersburgu, odwiedził Rzym i Niemcy, w 1859 roku otrzymał sakrę biskupią. Ale już w roku 1866 złożył rezygnację i udał się do monasteru Wyszenskaja Pustyni, gdzie jako eremita przeżył dwadzieścia lat; w tym okresie poświęcił się przede wszystkim apostołatowi pióra. Jako doskonały znawca języka greckiego i starosłowiańskiego, przetłumaczył na język rosyjski (pod tytułem *Dobrotolubije*) *Filokalia* (dzieło Makarego z Koryntu i Nikodema Hagioroty ze Świętej Góry Athos).

Książka ta, która powołała na nowo do życia wielkie postacie chrześcijańskiego Wschodu, krążyła już po Rosji w tłumaczeniu biskupa Brianczaninowa (1807-1867), opublikowanym w Petersburgu w 1857 roku. Ale była to wersja skrócona, wyjęta z tekstu opracowanego przez Paisija Wieliczkowskiego (+1794), znana też Teofanowi dzięki książce *Opowieści pielgrzyma rosyjskiego* (sam pielgrzym miał ją ze sobą podczas swoich podróży). Widząc wielkie dobro, którego dokonywały *Filokalia*, Teofan przekonał się o konieczności podjęcia pełnego

<sup>97</sup> Najważniejsze studium: Smolitsch I., *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988-1917*, Würzburg 1953 (z bibl.); Śpidlik T., *I grandi mistici russi*, Roma 1977 ( *Wielcy mistycy rosyjscy*, Kraków 1996); tenże, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, OrChrAn, 206, 1978; tenże, *La spiritualité russa*, Roma 1982; Kologrivov I., *Santi russi*, Milano 1977.

<sup>98</sup> Por. Bossuyt F., *Théophane le Reclus. Sa doctrine sur l'oraison*, Roma 1959; Śpidlik T., *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, OrChrAn 171, Roma 1965.



tłumaczenia, które podczas kilku lat wytrwałej pracy udało mu się doprowadzić do końca, z pewnymi modyfikacjami i dodatkami. Największą jego pracą było ponowne zredagowanie i uporządkowanie tekstu". W krótkim czasie przekład ten został w Rosji wielokrotnie wydany (od 1865 do 1925 roku). Sukces ten należy z pewnością przypisać umiejętności Teofana wydobywania tych elementów, które odpowiadały rodzącemu się zainteresowaniu wielką tradycją bizantyjską oraz pogłębionej refleksji nad elementami charakteryzującymi pobożność monastyczną i świecką. Tym, czym na Zachodzie dla późnego średniowiecza było *Naśladowanie Chrystusa*, tym stały się *Filokalia* dla odnowy duchowej krajów języka rosyjskiego. Teofan Pustelnik poprzez *Dobrotolubije* może się więc szczycić, że dał duszy rosyjskiej oryginalną formę *Filokalii*; właśnie tej Rosji ascetycznej i wzniosłej, której nieskończone potrzeby duchowe poznał dobrze poprzez listy docierające do jego pustelni, listy, na które odpowiadał<sup>100</sup> wspaniałymi traktatami poruszającymi różne tematy życia duchowego.

Powrót duchowości rosyjskiej do tradycji zaznaczył się również wielotomowymi publikacjami dokonanymi pod kuratelą metropolitów Petersburga: *Pomniki antycznej literatury (Pamjatniki driewniej russoj pismiennosti i iskusstwa)*, *Kroniki*, *Wielkie żywoty świętych*. Były to inicjatywy ostatnich dziesięcioleci XIX i początków XX wieku.

Ale większym wpływem niż te prace badawcze uczonych, zarezerwowane dla niewielkiego kręgu zainteresowanych, cieszył się w tamtych czasach prosty, niewykształcony mnich, tzw. *starzec*. Nie przesadzając można powiedzieć, że starcy byli liderami religijnymi ludu rosyjskiego przez cały wiek XIX aż do samej rewolucji.

<sup>99</sup> Z tego dzieła został dokonany dobry wybór po angielsku, opr.: Kadloubovsky E., - Palmer G.E.H., *Writings from the Philokalia on prayer of the heart*, London 1951-1954, 2 t.

<sup>100</sup> Jego *Korespondencja* była wydawana kilkakrotnie po rosyjsku od 1865 do 1915, istnieje też skrócone tłumaczenie niemieckie: *Russische Frömmigkeit*, opr. przez von Bubnoffa N., Wiesbaden 1947.

Starcem był zazwyczaj starszy mnich (*gerontikon*), który pędził życie surowe i pełne modlitwy jako wielki znawca Bożych dróg i poszukiwany kierownik duchowy. Nawet nie będąc kapłanem, mógł zostać przełożonym (*igumenem*) małej wspólnoty mnichów, zależnej od któregoś z większych monasterów. Ale najczęściej był to prosty mnich żyjący gdzieś w lasach, w małym domku lub pustelni, gdzie swobodnie mógł przyjmować odwiedzających, wypełniając swoją świętą posługę (spowiedź, kierownictwo duchowe)<sup>101</sup>. Do takiego starca udawali się wielcy tego świata, politycy, uczeni, artyści, ale przede wszystkim ubogi lud, przyjmujący jego światłe słowa z posłuszeństwem *wobec ojca duchownego, którego Pan kocha i któremu ich powierza*, jak pisze Sylwan z Góry Athos. *Nawet jeśli starzec miał trudny charakter, co było wielkim nieszczęściem dla ucznia, to ten nawet w takim wypadku powinien modlić się za niego do Boga w duchu pokory, a Pan z pewnością okaże swoje współczucie zarówno wobec ucznia, jak i starca*<sup>102</sup>.

Termin "starzec" sięga tradycji wywodzącej się z Góry Athos. Miał tam znaczenie bardzo ogólne, wskazywał na osobę godną szacunku, czci i postawy uległości wobec niego<sup>103</sup>. W Rosji natomiast odnosił się do mistrza duchowego określonego typu, odmiennego jednak od osoby kierownika duchowego na Zachodzie, choć czasem porównywanego do proboszcza z Ars. Nauczanie takich mistrzów duchowych ukazane zostało w pouczeniach starca Zosimy z *Braci Karamazow*, wziętych przez Dostojewskiego prawie bezpośrednio z myśli starca Ambrożego

<sup>101</sup> Starzec nie był zobowiązany do przebywania przez całe życie w tej samej pustelni. Na przykład anachoreta i jero diakon Melchizedek (1715-1840) po pobycie w trzech różnych monasterach w wieku 95 lat udał się do lasów pod Smoleńskiem. Inni anachoreci rezygnowali z wszelkich urzędów klasztornych, pozostając przez całe życie nowicjuszami, jak Gregorij Masurin (+1836), czczony jako starzec.

<sup>102</sup> Archimandryta Sofronio, *Silvano del Monte Athos (1866-1938). Vita, dottrina scritti*, Torino 1978, s. 369.

<sup>103</sup> O historii starców por. Ieromonach Sofronij, *Starec Siluan*, Paris 1951; Lossky V., *Les startsi d'Optina*, w: *La paternité spirituelle en Russie aux XVIII et XIX siècles*, "Spiritualité orientale" 21, Bellefontaine 1977.

pochodzącego z monasteru w Optino (Pustelnia Optyńska). Dostojewski często odwiedzał to miejsce. Tam również udał się Tołstoj po rzuconej na niego ekskomunice, niedługo przed śmiercią, co było jego ostatnią próbą zrealizowania *fuga mundi*. Jak bardzo car Aleksander I szanował starców, widać z krążącej opowieści o tym, jakoby on sam wyreżyserował własną śmierć, aby resztę swego życia przeżyć jako starzec Kuźmicz.

Zadaniem starca było przede wszystkim kierowanie nowicjuszami własnego monasteru. Mieli oni prawo do swobodnego wyboru “ojca duchowego”, aby pozwolić mu się formować do życia monastycznego. Starzec i uczniowie czuli się nawzajem za siebie odpowiedzialni i z tego rodziły się pomiędzy nimi takie relacje jak pomiędzy ojcem i synem. W systemie tej duchowej edukacji panował kierunek ascetyczny, który za cel miał “przebóstwienie” (*theosis*). Droga ta wymagała surowych praktyk oczyszczenia i unicestwienia, wielu godzin kontemplacji (*theoria*) oraz modlitwy wewnętrznej (*noera proseuche*), aby uczeń mógł osiągnąć stan głębokiej wewnętrznej ciszy (*hesychia*)<sup>104</sup> oraz jedności z Bogiem. Ten system, praktykowany już na Górze Athos i będący częścią jej świętej tradycji, w Rosji został ożywczo wznowiony, tak znacznie, że wpłynął na duchową kulturę przyszłych mnichów. Przekazywana przez jednego starca drugiemu lub grupie jego uczniów, formowała się w ten sposób “szkoła” starców. Jedną z najważniejszych była ta, którą stworzył starzec *Paisij Wielickowski*, w której uformowani zostali anachoreci i mnisi prezentujący sobą wielki potencjał duchowy i którzy stali się założycielami lub odnowicielami antycznych monasterów, zarówno męskich, jak i żeńskich. Na przykład starzec Anatolij Putiłow (+1865), wychowany w pustelni znajdującej się lesie pod Smoleńskiem, lata od 1821 do 1839 spędził w pustelni monasteru Optino, a w roku 1839 stał się opatem klasztoru Małojarosławskiego.

<sup>104</sup> Hausherr I., *Solitudine e vita contemplativa secondo l'Esicasmò*, Brescia 1978.

Również starzec Mojżesz Putiłow (+1862), pochodzący z tej samej szkoły starców w Smoleńsku<sup>105</sup>, został wybrany Opatem monasteru Optino (1825-1862). Podczas długiego okresu jego zarządzania w Optino monaster ten rozwinął się i stał się centrum głębokiej duchowości. Już w 1821 roku kilka kilometrów od monasteru została otwarta *pustelnia* w pobliskiej puszczy. Grupa starców, którzy żyli tam głęboką kontemplacją wzniosłych misteriów wiary, w sposób owocny służyła swoim kierownictwem duchowym, ofiarowując tę bezinteresowną posługę tłumom pielgrzymów spragnionym pouczenia i duchowego prowadzenia. Ich słowa, proste i głębokie, przenikały serca wszystkich. Ich nauczanie było też w stanie dokładnie ukazać oblicze rosyjskiej religijności.

Po śmierci opata Mojżesza Putilowa rządy w Optino objął archimandryta Isaakij (1862-1894); był to również okres wielkiego duchowego rozkwitu. Troszczył się on o życie cenobityczne, a jeszcze bardziej zależało mu na życiu anachoreckim. Wśród starców Pustelni Optyńskiej żył jeszcze wielki Ambroży Grienkow (1812-1892), nazywany ojczulkiem (batuszką) Ambrożym, który w swej maleńkiej celi prowadził długie rozmowy z Sołowjowem, Tołstojem i Dostojewskim. On też należał do tych starców, którzy chętnie podejmowali się duchowego kierownictwa wspólnot żeńskich.

Drugim centrum płodnego życia monastycznego była pustelnia koło *Sarowa*, która stała się słynna dzięki starcowi imieniem *Serafin* (1759-1833)<sup>106</sup>, kanonizowanemu w 1903 roku przez Kościół prawosławny. Na temat jego surowego i świętego życia stworzono nawet legendy i opowieści pełne cudownych wydarzeń. Przez pięćdziesiąt lat Serafin mieszkał w leśnej chacie, w surowym odosobnieniu, aby nieustannie kontemplować życie Jezusa. Potem w roku 1831, dzięki otrzymanej od Boga łasce

<sup>105</sup> Już w XVII wieku pojawili się w Smoleńsku mnisi i świeccy, którzy pragnęli żyć w całkowitym odosobnieniu. W wieku XIX wielu mnichów udawało się tam na jakiś czas, aby wieść bardziej surowe życie duchowe.

<sup>106</sup> GoraTnoff I., *Serafino di Sarov*, Torino 1981.

podczas rozmowy z Mikołajem Motowiłowem, w jego duchowości zaczyna przeważać wymiar pneumatologiczny<sup>107</sup>. W ostatnich latach swojego życia opuścił swoją samotnię, aby służyć licznie odwiedzającym go gościom. Wszyscy uważali go za “pełnego Ducha Świętego” i Ducha Chrystusa zmartwychwstałego; bowiem kończył zawsze swoje rozmowy z ludźmi odwołując się do tych pełnych dynamizmu terminów. Przyjmując odwiedzających, zawsze obdarzał ich pocałunkiem i wzywał nad nimi Ducha Świętego, a na koniec pozostawiał im przesłanie: “Chrystus zmartwychwstał!”. Lud rosyjski zachwycał się Serafinem, a ten miał na niego wpływ ogromny. Nawet niewierzący otaczali go czcią, a byli wśród nich pierwsi rewolucjoniści naszego wieku<sup>108</sup>.

W tych szkołach “starczestwa” narodził się i rozwinął ruch duchowy w łonie samego XIX-wiecznego monastycyzmu wschodniego, istniejący aż do czasów rewolucji. Obok takich monasterów jak Optino, Sarow, Smoleńsk pojawiły się szybko następne centra monastyczne. Wielkie monastery Rosji, Rumunii i Świętej Góry Athos, ośrodki prawdziwej i specyficznej duchowości wschodniej, nigdy nie stałyby się tym, czym były, bez obecności starców i ich szkół. Ostatnim starcem był *Sylwan z Góry Athos* (1866-1938)<sup>109</sup>, syn ubogiego wieśniaka, autor licznych dzieł duchowych. On właśnie, w roku 1892, zanim opuścił Rosję i udał się do wielkiego klasztoru rosyjskiego św. Pantelejmona na Górze Athos, spotkał jeszcze innego kontemplatyka, kapłana świeckiego *Iwana z Kronsztadu* (1829-1909)<sup>110</sup>, który miał ogromny wpływ na jego decyzję wyboru życia monastycznego.

<sup>107</sup> Przed rokiem 1903 cenzura kościelna nie pozwoliła opublikować osobistych wspomnień Motowiłowa na temat nauki o Duchu Świętym św. Serafina z Sarowa.

<sup>108</sup> Charakterystyczny jest okrzyk bohatera powieści o terroryście Savinkova B., *Cavallo pallido, Cavallo nero*, Milano 1976, s. 63: *Czyż Serafin nie jest cudem?... Tak wielkim, jak wskrzeszenie Łazarza...*

<sup>109</sup> Archimandryta Sofronio, *Silvano del Monte Athos...*, cyt.

<sup>110</sup> Cronstadt I., *La mia vita in Cristo*, Torino 1980. Por. Lossky V., *La teologia mistica della chiesa d'Oriente*, Bologna 1967.

Iwan to postać bardzo znacząca. Znany jest ze swojej działalności duszpasterskiej i z nieustannego starania, aby połączyć nauczanie religijne z diakonią miłości, co zawarł w książce *Moje życie w Chrystusie* (Moskwa 1894), przetłumaczonej na język francuski w 1902 roku. Jest przedstawicielem wspaniałej tradycji pneumatologicznej Wschodu; w jego doświadczeniu widać przejrzyste metafizyczną otwartość duszy prawosławnej na Ducha Świętego, który pragnie uczynić z ludzkiego świata “nową ziemię” i odbudować eschatologiczne Królestwo Chrystusa.

Mniej znacząca jest historia monastycyzmu innych Kościołów prawosławnych, takich jak serbski, bułgarski, rumuński, łotewski i ukraiński<sup>111</sup>. Do dzisiaj przeżył, choć uszczuplony liczbowo, monastycyzm ormiański, melchicki (aktualnie zorganizowany w trzech patriarchatach) oraz maronicki (nazwany tak od imienia mnicha św. Marona) w Libanie. Ten ostatni Kościół ma swego cichego świadka o bardzo owocnym życiu kontemplacyjnym, połączonym z dyskretną działalnością ewangelizacyjną: to św. *Charbel Makhlouf* (1828-1898)<sup>112</sup>. On sam, ze swoją surową duchowością akcentującą pobożność eucharystyczną i maryjną, swoim współczesnym był prawie nieznanym, ale teraz jawi się nam jako promieniujący przykład świętości.

<sup>111</sup> Por. Alzati C., *Terra romana tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo*

*500*, Milano 1982. Studium to podejmuje i odtwarza jednostkowe doświadczenia społeczne i religijne, które rozwinęły się w XVI wieku w środowisku rumuńskim, na które miały też swój wpływ inne grupy etniczne jak Węgrzy, Ormianie itd

<sup>112</sup> Garofalo S., *Il profumo del Libano. B. Charbel Makhlouf*, Milano 1966.

#### 4. Pobożność ludowa

Monastycyzm rosyjski i cały stworzony przezeń ruch duchowy został gwałtownie przerwany przez rewolucję sowiecką. Żyjący wtedy mnisi szukali schronienia w wielkich puszczech lub innych odosobnionych miejscach. Tylko niewielu mnichom udało się dotrzeć do Góry Athos, ponieważ poczynając od roku 1918 rząd rosyjski zabronił wszelkiej monastycznej emigracji, a rząd grecki pozwolił tylko małej grupie mnichów rosyjskich osiedlić się na swoim terenie<sup>113</sup>.

Jednak ziarno religijności, które mnisi wszędzie rozsiali, nie mogło zostać zniszczone przez antychrześcijańskie zabiegi sowietów. Potajemnie lud zachowywał to, co przejął z ust swoich duchowych mistrzów, nawet jeśli w sposób realny nie można było zostać pielgrzymem szukającym Boga (*strannikiem*), a więc przemierzać Rosji pokrytymi pyłem stopami “Chrystusa pielgrzyma-wędrowca”, podobnie jak to czynił nieznany autor *Opowieści pielgrzyma*<sup>114</sup>. Dzieło to zostało wydane w Kazaniu około roku 1860. Od tego czasu lud rosyjski nie zapomniał znaczenia takiego pielgrzymowania, podczas którego, czując się ludem pielgrzymującego Boga, powtarzał nieustannie modlitwę Jezusową. W ten sposób jeszcze przed Vaticanum II wcielił w życie znaczenie chrześcijańskiej pielgrzymki.

*Modlitwa Jezusowa*, która polega na powolnym powtarzaniu słów: “Panie Jezu, zmiłuj się nad nami!” (są też wersje nieco poszerzone), zajmuje w pobożności ludu wschodniego to samo miejsce, co różaniec i modlitwy litanijne w Kościele katolickim.

<sup>113</sup> Po wojnie na Bałkanach (1912-1913) Góra Athos stała się terytorium greckim.

Por. Bori P.C. - Bettolo P., *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluziorte (1900-1917)*, Brescia 1978.

<sup>114</sup> Wydanie polskie: Poznan 1988. Por. Barsotti C., *Relazioni di un pellegrino*, Fi-

renze 1978. O rosyjskiej pobożności: Arseniev N., *La pieté russe*, Neuchâtel 1963; Kologrivov I., *I Santi russi*, cyt. Zob. antologię tekstów duchowych pochodzących bezpośrednio z doświadczenia monastycznego, opublikowanych przez igumena Caritona di Valamo, w tłumaczeniu włoskim: Caritone di Valamo, *L'arte della preghiera*, Torino 1980.

Nigdy jednak nie była praktykowana podczas celebracji liturgicznych. Te zaś, często bardzo długie, były celebrowane bardzo uroczyście<sup>115</sup> za ikonostasem, który nie pozwalał ludowi na uczestnictwo wizualne. Słuchał on natomiast pobożnie liturgicznego śpiewu celebransów (w języku staro-cerkiewno-słowiańskim). Tam, gdzie to było możliwe, jednoczył się z celebransem w błaganiach i ze szczególnym upodobaniem włączał się w śpiewy polifoniczne, charakterystyczne dla wschodniej muzyki. Odpowiadało to typowej postawie duchowości wschodniej, która preferowała uczucie, "serce", w opozycji do tego, co można by nazwać elementem racjonalnym i refleksyjnym samej modlitwy. Według Teofana Pustelnika serce, które integruje całą osobę, pozwala zachować autentyczną wiarę. Modlitwa serca wznosi duszę do Boga, bo w niej objawia się tchnienie Bożej Pneuma, dzięki czemu sama może stać się "oddechem Ducha Świętego".

Charakterystyką tej pobożności jest *kult świętych ikon*. Nawet sami kapłani na początku celebracji eucharystycznej odmawiali modlitwy *proskomedia* przed ikoną Zbawiciela. Oto jedna z nich: *Kłękamy przed Twoją ikoną, Chryste, nasz Panie, prosząc o Twą łaskawość w odpuszczeniu nam grzechów (...). Z wdzięcznością głosimy: Ty, zstąpiłeś, nasz Zbawicielu, aby zbawić świat i cały wszechświat nappełniłeś radością*. Potem udawali się przed ikonę Maryi Dziewicy, kłaniali się i całując ją pobożnie, mówili: *Źródło miłosierdzia, którym jesteś, Theotokos, uczyni nas godnymi Twego współczucia...*

W mentalności prawosławnej ikony wskazywały na nadprzyrodzoną relację człowieka z Bogiem i ją urzeczywistniały. Modlitwa przed świętymi ikonami umożliwia wszystkim żywy i owocny kontakt ze światem niewidzialnym, misterium Boga,

<sup>115</sup> Klasycznym tekstem na ten temat są *Medytacje nad boską liturgią* Gogola (wydanie francuskie, Bruges 1952). Por. Raes A., *Introductio in liturgiam orientalem*, Roma 1947. O duchu liturgii zob. Evdokimov P., *L'uomo icona di Cristo*, Milano 1982; por. konferencję o św. Sergiuszu, Paryż 30 czerwca - 3 lipca 1975: *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle*, Roma 1976.



które ikona przedstawiała za pomocą ludzkich pojęć, form, struktur i kolorów. Według św. Jana Damasceńskiego święte obrazy, *pełne Bożej siły i Bożej miłości*<sup>116</sup> prowadzą ludzką duszę do kosmicznych rzeczywistości ducha. Wierzący, w sposób bezpośredni, spontaniczny i autentyczny, rozpoznaje w nich objawienie najwyższej potęgi Boga i Jego nieskończone piękno, przed którym chciałby skłonić swą duszę w postawie pełnej hołdu, adoracji i podziwu<sup>117</sup>.

Kiedy chrześcijanin prawosławny kłania się przed ikoną, nie można tego traktować jako idolatrii, ale jest to pobożna postawa (*proskynesis schetiké*) uwielbienia w ikonie samego jej prototypu: Chrystusa, Maryi, aniołów i świętych. Odkrywa on w ikonie "miejsce pośredniczące", które wszystko, co zmysłowe, kieruje ku temu, co duchowe. To pozwala mu doświadczyć kontaktu z Boskością wyobrażaną przez ikonę. Sama linearność ikon, ich bezcielesność i niematerialność czyni je prawdziwymi towarzyszami człowieka we wznoszeniu się ku Bogu. Zdaniem wielu prawosławnych ikony uczą dróg modlitwy i oczyszczenia, co więcej, pełnią jakby funkcję sanktuariów, stają się nawet quasi-sakramentami obecności Boga i jako takie emanują tajemniczą siłą, która napełnia człowieka ufnością i pobudza go do błagania Osobę przedstawioną w świętej ikonie o skuteczne wstawiennictwo we wszystkich jego troskach. Olivier Clement, odrzuciwszy socjalistyczne i ateistyczne przekonania pod wpływem Łoskiego i Bierdiajewa, przyjął w pełni tradycję i pobożność prawosławną, ponieważ w sposób niezwykle głęboki pociągała go cudowna harmonia, łagodność i spokój ikon, symbol

<sup>116</sup> *De imag.* or. II, 14; PG 94, 1335. O ikonach por. Ouspensky L., *Essai sur la théologie de l'icone dans l'Église orthodoxe*, Paris 1960 (przekład polski: *Teologia ikony*, Poznań 1993); Alpatov M., *Le icône russe. Probierni di storia e d'interpretazione artistica*, Torino 1976; Florenskij P., *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Milano 1977 (po polsku *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984); Calignani P., *Il mistero e l'immagine. L'icona nella tradizione bizantina*, Milano 1981. Por. Sr Maria Donadeo, *Le icone*, Brescia 1981; tejsze, *leone della madre di Dio*, Brescia 1982.

<sup>117</sup> Evdokimov P., *L'art de icône*, tł. wł. *La teologia della bellezza*, Roma 1971; Trubeckoj E., *Contemplazione nel colore. Tre studi sull'icona russa*, Milano 1977.

i znak nieskończonego piękna Boga. Te doświadczenia skłoniły go do podjęcia teologicznego studium nad ikonami<sup>118</sup>, w którym przedstawiał je jako Ewangelię bez słów, pozwalającą przybliżyć się do prawdziwych duchowych wartości i znaleźć odpoczynek w sferze najczystszej misterium.

Ten intymny stosunek duszy prawosławnej do świętych obrazów stanowi najwymowniejszy element duchowości wschodniej. Przed rewolucją sowiecką w Rosji nie było domu, który nie miałby swojej ikony. Jeszcze dzisiaj (tj. przed upadkiem komunizmu w Rosji — przyp. wyd.) potajemnie czci się w wielu domach jakiś święty obraz. W wieku XIX prawie w każdym rosyjskim monasterze mnisi i mniszki kopiowali stare ikony. Nawet jeśli pod względem artystycznym nie miały one wielkiej wartości, to wyrażały jednak pragnienie twórców, aby kontynuować ich hieratyczny, dostojny styl i przekazać w liniach oraz kolorach tajemne misterium świętych obrazów.

Cześć oddawana ikonom otwierała na tę kosmiczną duchowość, tak po mistrzowsku przedstawioną przez wielkich myślicieli rosyjskich w ich sofiologicznych teoriach (Sołowjow, Florenski, Bułhakow), a przeżywaną przez lud z tak wzruszającą prostotą. Duchowość ta zwracała swe spojrzenie ku niebieskiej Jerozolimie, czekając z tęsknotą na jej zstąpienie na ziemię, co byłoby początkiem nowej ery i powszechnego szczęścia. Również mistyczny *eschatologizm* rosyjskiego Kościoła wypływa z kultu ikon, tak jak to zostało ukazane, choć nie w sposób bezpośredni, lecz przez uczonych religioznawców i filozofię prawosławną<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> Clement O., *A propos d'une théologie de l'icone*, "Contacts", 1960.

<sup>119</sup> Por. Berdjaev, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, dz. cyt.; tt. wf - *Cinque meditazioni sull'Esistenza*, Leumann (Torino) 1982.

Ostatnim dziełem rosyjskiej duchowości jest dzieło archimandryty *Spirydiona* (1875-1917) *Moje misje na Syberii*<sup>120</sup>. Zostało ono opublikowane w Kijowie w 1917 roku w czasopiśmie "Myśl chrześcijańska", które było organem redagowanym przez kapłanów i świeckich zaangażowanych w prowadzenie szczerego dialogu Kościoła ze światem współczesnym<sup>121</sup>. W tym tekście Spirydion opisuje grzech i świętość każdego człowieka jako rezultat jego stosunku do Boga.

W dzisiejszej Rosji czasopismo "Nadzieja", wydawane w Samizdacie<sup>122</sup> przez Zoję Krachmalnikową, publikuje regularnie teksty pochodzące z dawnej duchowości prawosławnej. Również w środowisku ateistycznym<sup>123</sup> budzi się zainteresowanie dla prawosławnej tradycji i - co jest paradoksem - dla Kościoła, ponieważ ideologia marksistowska już nie zaspokaja ludzkich oczekiwań. Zaś duchowość prawosławna zaczyna ogniskować na sobie uwagę intelektualistów, zarówno jako rzeczywistość kościelna, jak i jeszcze bardziej jako strażnik tradycji, ze względu na bogactwo swoich rytów oraz inkulturację przesłania

<sup>120</sup> Archimandrita Spiridione, *Le mie missioni in Siberia. Cose viste e vissute* (tł. wł.), Torino 1982.

<sup>121</sup> Por. Chrysostomos J. OSB, *La storia della chiesa russa nei primi anni della rivoluzione*, Milano 1982.

<sup>122</sup> Jest to zbiorowa nazwa wydawnictw podziemnych publikujących dokumenty i teksty odrzucone przez cenzurę sowiecką (chodzi tutaj o listy otwarte, protesty, apele, czasopisma, poezje, dzieła literackie, opracowania historyczne, religijne, filozoficzne). Współpracuje z nimi Aleksander Sołżenicyn, największy żyjący pisarz rosyjski. Jego książka *Archipelag Gułag* ujawnia zbrodnie komunistyczne od 1918 do 1956 i woła o sprawiedliwość dla milionów zmarłych. Por. pr. zbior., *Samizdat: cronaca di una vita nuova nell'USSR*, Milano 1974; Dudko D., *Parroco a Mosca. Conversazioni serali*, Milano 1976; Mondin B., *Cristo ancora clandestino*, Wyd. I.S.M.E.

<sup>123</sup> Por. Codevilla G., *The attitude of the Soviet state towards religion*, Milano 1971 ; Dahm Ch., *Millionen in Russland glauben an Gott*, Jestette 1972. Na temat dzisiejszej religijności w Rosji zob. periodyk "Russia Cristiana" wydawany przez Centrum badań nad tą duchowością w Mediolanie oraz pismo "Russia and Orthodoxy", t. I-III, *Essays in honor of G. Florovsky*, Mouton 1974-1976; Dupire B., *La vie religieuse actuelle en USSR, Histoire vecue du peuple chrétien*, cyt., t. II, s. 391-432.

ewangelicznego. W ten sposób dojrzewa laikat świadomy swej odpowiedzialności. Droga Rosji do wiary została już otwarta. Ale niemożliwym jest przewidzieć, kiedy te pędy głębokiego doświadczenia religijnego staną się drzewami pełnymi widzialnych i smakowitych owoców<sup>124</sup>.

### Ekskurs: Zarys duchowości żydowskiej i protestanckiej

Na tych paru stronach nie zamierzamy wyczerpać tematu przedstawionego w tytule, ale jedynie zasygnalizować istnienie duchowości hebrajskiej i protestanckiej, zarysowując bardzo schematycznie jej elementy najbardziej charakterystyczne. Już w tym momencie należy wyjaśnić znaczenie terminu "duchowość." Pojmowanie duchowości w świecie katolickim nie ma bowiem wiele wspólnego z rozumieniem tego terminu przez świat żydowski czy protestancki. Tutaj pragniemy przedstawić duchowość jako sposób przeżywania przez Żydów i protestantów ich zasad religijnych czy, mówiąc precyzyjniej, jak nakazy Pisma są przez nich przeżywane, czytane i interpretowane. Po wyjaśnieniu tego sposobu patrzenia na duchowość można od razu stwierdzić, że *w judaizmie rabinistycznym świętość osiąga się poprzez wypełnienie woli Boga, tak jak jest to w formułę rozpoczynającą żydowskie błogosławieństwa: "Błogosławiony bądź Panie, nasz Boże, Królu wszechświata, który czynisz nas świętymi przez wypełnianie przykazań i który nam nakazujesz...". Te przykazania to 613 nakazów pochodzących z Pisma świętego oraz te nakazy, które przedstawia w „Sculchan Aruch” Józef Caro (1488-1575) w wieku XVI. Wymowny jest fakt, że ten autorytatywny i prawniczy traktat jest dziełem kabalisty<sup>125</sup>, a to prowadzi do stwierdzenia, że duchowość taka opiera się przede wszystkim na studium Prawa, a nie na zjednoczeniu z Bogiem,*

<sup>124</sup> Por. Tyszkiewicz S., *Spiritualité et sainteté russe pravoslave*, "Gregorianum" 15 (1934), s. 349-367.

<sup>125</sup> Blue L., *Jewish spirituality. Judaism*, w: *A Dictionary of Christian spirituality*, cyt., s. 226.

co zresztą z góry zostaje odrzucone. Jednak to, co pozostaje i podtrzymuje całe życie Żyda "wiecznego tułacza", to poszukiwanie Boga, który mówi na różne sposoby.

Jeżeli Bóg mówi, to Żyd nie może nic innego uczynić, jak tylko słuchać Go w ciszy własnego bytu. *Dlatego duchowość żydowską można by zdefiniować jako duchowość "zastuchania Jej szczególny charakter daje się wyodrębnić poprzez wyjątkową postawę człowieka wobec Boga, postawę, która została zdeteminowana przez szczególne Boże zrządzenia wobec człowieka (...). Ta postawa zastuchania - nieustannego dialogu pomiędzy Bogiem a człowiekiem, poprzez który realizuje się cała historia Izraela - ma swoje precyzyjne uzasadnienie w szczególnej sytuacji samego Izraela: jest on pierworodnym synem Boga (...). Wybór Izraela jest rzeczywistością ontologiczną o podstawowym znaczeniu. (...) Dlatego Izrael swoje "Credo" wyraża takimi słowami Pisma Świętego: "Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem, Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich sił swoich Sens życia ludu wybranego polega właśnie na tym zastuchaniu i na żarliwym staraniu się, aby odpowiedzieć z miłością na słowa miłości, które Pan do niego kieruje. To zastuchanie odbija się więc bezpośrednio na życiu moralnym, które jest od niego zależne<sup>126</sup>. W tego typu duchowości zastuchania i przyjmowania szczególne miejsce zajmuje modlitwa jako odpowiedź człowieka wobec Boga.*

<sup>126</sup> Cavalletti S., *Ebraismo*, DES, str. 653. Por. pr.zbior., *Judaïsme Thèmes fondamentaux de la vie religieuse et spirituelles* w DS, VIII, 1503-1564; Hruby K., *Elements de spiritualité juive*, w pr.zbior., *La Mistique et les mystiques*, Paris 1965, str. 1-65nn; Scholem G.G. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Milano 1965; Fleg E., *Mosè secondo i saggi*, Napoli 1981; Ravenna A., *L'ebraismo post-biblico*, Brescia 1981; Cagiati A., *Che cosa sappiamo della religione ebraica?*, Casale Monferrato 1982; Cagiati A. - Dani G., *Chi sono gli Ebrei*, Casale Monferrato 1982; Sestieri L. - Cereti G., *Le chiese cristiane e l'ebraismo (1946-1982)*, Casale Monferrato 1983; Bori P.C., *Il vitello d'oro. Le radici della controversia anti-giudaica*, Torino 1983; Stefani P., *Tradimento fedele*, Bologna 1983; Thoma C., *Teologia cristiana del ebraismo*, Casale Monferrato 1983. Szczególnie zob. Buber M., / *racconti dei Chassidim*, Milano 1979; tenże, *Mosè*, Casale Monferrato 1983. Por. też hasło *giudaismo* w DIP, v. 4, 1305-1319.

Modlitwa jest tutaj rozumiana jako nieustanne poszukiwanie Boga w medytowaniu *Tory*.

Nowy *chasydyzm*, będący mistycznym prądem z czasów niemieckiego średniowiecza — kierunek, w którym pojawia się nowy człowiek, *chasyd* czyli pobożny, ze względu na swego ducha wyrzeczenia wobec dóbr ziemskich i postawę altruizmu, podejmuje na nowo tego ducha modlitwy, choć nie tyle jest to medytacja *Tory*, co nieustanna asymilacja słów Psalmów, czyli historii Izraela. Neochasydyzm rodzi się jako reakcja wobec sabbatianizmu i jednocześnie w jakimś sensie jako jego kontynuacja. Był to również ruch mistyczny z lat 1665-1666, powstały wokół pseudomesjasza Sabataja Cwi, który zanegował *Torę* i jej bezwarunkowe znaczenie. Neochasydyzm głosi, w przeciwieństwie do sabbatianizmu, który był sensu stricto mesjanizmem, służbę Bogu na ziemi wygnania, gdzie życie chasyda polega na przyłgnięciu do Boga, bez eschatologicznego napięcia, ale w pokoju, w warunkach chwili obecnej.

W koncepcji chasydyzmu wielkie znaczenie ma osoba i jej misja. Nadaje ona wielką godność człowiekowi duchowemu, którego serce zostało dotknięte przez Boga i który został przez Niego oświecony bardziej niż znawca *Tory*. Człowiek, postawiony w centrum wszechświata, jest jakby demiurgiem mogącym rozniecić w nim “iskry”, o których mówi kabalistyka, po to, aby przemienić całe stworzenie w światło, a więc w objawienie samego Boga. Buber wskazuje nawet na “sakramentalne” działanie człowieka pobożnego, zdolnego do zmniejszenia odległości pomiędzy sacrum i profanum, a tym samym do przyprowadzenia wszystkiego do Boga. Takie działanie w życiu pośród świata jest odpowiedzią człowieka pobożnego na słowo Boga. Cel ten chasyd osiąga poprzez codzienne pokorne działania, które pozwalają mu całe jego życie przemienić w sakrament i “wcieloną” kontemplację.

Jak widać, istotnym elementem *duchowości chasydów* jest *pokora*, która pozwala człowiekowi pobożnemu utożsamić się z

bliźnimi i ich życiem. A to skłania go do oddania na służbę drugim całego siebie. Taka służba jest też służbą dla Boga, poprzez nią może on dotrzeć do Boga ponad czasem i przestrzenią. Przeżywszy doświadczenie "posiadania" Boga, oddaje się on pokornej służbie innym, aby uczynić ich uczestnikami tajemnej treści tego doświadczenia. Stajemy tutaj wobec dynamicznej koncepcji życia, gdzie ekstaza, największe pragnienie każdego pobożnego Izraelity, zostaje osiągnięta poprzez działanie dokonane z sercem skierowanym ku Bogu i ludziom.

W późniejszej wersji chasydyzmu, zwanej cadycyzm, osoba ludzka nie zajmuje już pierwszego miejsca, jak w fazie wcześniejszej. Tutaj chasydyzm zbliża się do elementów negatywnych koncepcji Sabataja. Pomijając jednak tę degenerację, nie ulega wątpliwości, że chasydyzm ożywił i zaktualizował duchowość żydowską, wpływając - zwłaszcza poprzez osobę Martina Bubera (1878-1964)<sup>127</sup> i jego prace - na dzisiejszą koncepcję ludzkiej egzystencji. Buber, podejmując idee wczesnego chasydyzmu, otwiera jednostkę dotkniętą głęboką izolacją na dialog z drugim poprzez wprowadzenie kategorii tworzących relacje: *Człowiek realizuje swoje „Ja” w „Ty* Stąd płynie religijne znaczenie dialogu w ludzko-Boskiej koncepcji życia. Rozumiejąc w ten nowy sposób życie w dialogu z Bogiem i innymi, Buber odkrywa na nowo wartość zasłuchania w innych i w Innego, w którym zbiegają się wszystkie relacje osobowe. W ten sposób duchowość żydowska znajduje w Buberze nie tylko wytrwałego obrońcę, ale również pioniera nowych idei, co łączy go ze starotestamentalnym pokoleniem proroków, którym Bóg otworzył uszy, aby usłyszeli Jego głos i przekazali go innym.

Podsumowując można powiedzieć, że w judaizmie są obecne dwie koncepcje doskonałości, istniejące również w życiu duchowym chrześcijan: doskonałość rozumiana jako doskonałe

<sup>127</sup> Por. Buber M., *II principio dialogico*, Milano 1959; tenże, *L'eclessi di Dio*, Milano 1961; zob. Fagone V., *M. Buber e il fondamento religioso del dialogo*, CivCatt 1965, I, s. 25-39-53. Tłumaczenia polskie Bubera: *Opowieści chasydów*, Poznań 1986; *Problem człowieka*, Warszawa 1 993; *Dwa typy wiary*, Kraków 1995.

wypełnienie woli Boga oraz doskonałość pojmowana jako doskonała i habitualna jedność duszy z Bogiem. Oczywiście w judaizmie, który całą swą duchowość koncentruje na wypełnieniu Tory, pierwsza koncepcja jest powszechną. Według niej bycie bardziej lub mniej doskonałym zależy od liczby porządkowej przykazania Tory, które się wypełnia, a ponadto od doskonałości intencji i wypełnienia *miswot* (przykazań). *Cadyk* to ten, który wypełnia przykazania lub większą ich część. *Chasyd*, czyli pobożny, to ten, który czyni coś więcej, niż jest przepisane lub zabronione w Torze<sup>128</sup>. Jak widać, duchowość żydowska bazująca na intymnej relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem, ma jeszcze coś do powiedzenia ludziom dzisiejszych czasów i samej duchowości chrześcijańskiej.

Przejdźmy teraz do krótkiego zarysowania duchowości świata protestanckiego od jej narodzin aż do Soboru Watykańskiego II.

Zacznijmy od wyjaśnienia terminu “protestancki”. Dla nas oznacza on wyznania chrześcijańskie, które od XVI wieku i później, wraz z Lutrem, Kalwinem i Zwinglim, Henrykiem VIII i innymi, odłączyły się od Kościoła katolickiego i nie respektują władzy Ojca świętego, utrzymując jednocześnie, że chcą urzeczywistniać autentyczne chrześcijaństwo, takie jak je przedstawiają Ewangelie. Pod nazwą duchowości protestanckiej<sup>129</sup> pragniemy zaprezentować istotne aspekty doskonałości

<sup>128</sup> Faur J., *Espiritualidad judia*, w: *Historia de la espiritualidad*, IV, s. 70.

<sup>129</sup> Carón E.A., *Essais sur les principes du protestantisme*, Monauban 1874; Bridel P., *L'esprit du protestantisme*, Paris 1926; Fulliquet G., *Personalité chrétienne et foi protestante*, Genève 1934; Bertrand A.N., *Protestantisme*, Paris 1946; Tillich P., *Protestanismus*, Stuttgart 1 950 (tegoż autora po polsku zob. *Męstwo bycia*, Paryż 1983, *Pytanie o nieuwarunkowane*, Kraków 1994); Bornkamm H., *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Heidelberg 1955; Ellul J., *Actualité de la Reforme*, Paris 1959; Gherardini B., *La seconda Riforma. Uomini e scuole del Protestantismo moderno*, t. 2, Brescia 1964; Jaeger H., *La mystique protestante et anglicane*, w: pr.zbior., *La Mystique et les mystiques*, Paris 1965, str. 257-407; Aumann J. - Hopko A.T. - Bloesch D., *Christian spirituality: East and West*, Chicago 1968; Bloesch D., *The crisis of piety. Essays towards a theology of Christian life*, Michigan 1968; Cabas R., *La espiritualidad luterana*, w: *Historia de la espiritualidad*, t. III; Waag E.E., *La espiritualidad calvinista*, tamże; Bouyer L., *Spiritualité protestante e anglicana*, t. 5, 1972; *Protestantismo*, DIP, v. 7, s. 1024-1034.



chrześcijańskiej - określając ich genezę, ewolucję i etapy realizacji - zgodnie z tezami teologii głoszonej przez reformację.

W swej koncepcji pierwotnej reformacja koncentruje się całkowicie na problemie usprawiedliwienia jedynie przez wiarę. Dzieła, czyny są jej owocem. Przy takim pojmowaniu wiary sam chrześcijanin i tylko on jest jedynym i absolutnym sędzią swoich czynów, swojego stosunku do Boga i do innych. To samo dotyczy interpretacji Pisma świętego - reformacja odrzuca jakiegokolwiek pośrednictwo instytucjonalne i obiektywne w interpretacji Biblii. Zasadniczą opozycję pomiędzy katolicyzmem a protestantyzmem w sposób najbardziej ewidentny widać - według Schleiermachera - w relacji pomiędzy wierzącym a Kościołem: *Jeśli w protestantyzmie relacja wiernego do Chrystusa determinuje jego związki z Kościołem, to w katolicyzmie jest przeciwnie: związek wierzącego z Chrystusem zależy od jego związków z Kościołem*<sup>130</sup>. W ten sposób dochodzi się do radykalnego fideizmu pojmowanego i urzeczywistnianego jako absolutny indywidualizm w pełni podległy "zasadzie wewnętrzności". Zasada ta, uwalniająca wierzącego od zależności wobec jakiegokolwiek autorytetu, prowadzi go do całkowitego subiektywizmu.

Dwa nurty duchowości protestanckiej - obydwie o równie dużym zasięgu - świadczą o pragnieniu stworzenia duchowości zgodnej z pryncypiami dogmatycznymi sformułowanymi przez Lutera: zreformowana scholastyka (=teologia naturalna) i nurt pobożności (=Frömmigkeit). Pierwszy z nich domaga się, aby wola, uzależniona od rozumu i poznania bytu, poprzedzała objawione poznanie woli Bożej. Drugi nurt jest ruchem powracającym do duchowości tradycyjnej, podkreślającym wewnętrzne doświadczenie jednostki przeciwstawiające się ucieczce w sprawy zewnętrzne, w politykę. Według Ritschla ta pobożność pochodzi z katolicyzmu średniowiecznego, a więc jest powrotem do źródeł życia duchowego, od którego potem oderwał się protestantyzm. Nurt ten powrócił do praktyk "dewocyjnych",

<sup>130</sup> Schleiermacher F., *Der christliche Glaube*, Bd. I, Berlin 1960, s. 137.

podjął “uczynki miłości” jako konieczny element należytego postępowania w życiu chrześcijańskim; powrócił do ascetyki i do “naśladowania” Chrystusa. Zauważa się w nim nawet potrzebę życia we wspólnocie, a życie kontemplacyjne uważane jest za szczyt życia chrześcijańskiego i antycypację przyszłej błogosławionej wizji nieba. Wszystko to urzeczywistnia się w rodzących się wspólnotach diakonis, takich jak Reuilly (1841), Bethel (1867) i inne<sup>131</sup>. W tym powrocie do przeszłości wielkie intuicje reformatorów, takie jak supremacja łaski na drodze do zbawienia, wiara-ufność w Boga i w Jego słowo jako źródło duchowości chrześcijańskiej, chwała Boża jako zasada życia chrześcijańskiego, powszechne kapłaństwo wiernych jako powołanie świeckich w Kościele, pomieszane zostały z błędami i różnymi interpretacjami subiektywnymi, i tak stłumiono to, co mogło być początkiem prawdziwej duchowości protestanckiej. Oto dlaczego — bardziej zdecydowanie niż ktokolwiek inny - Barth wyrzuca z protestantyzmu każdą formę mistyki, pozbawiając go w ten sposób możliwości autentycznego odtworzenia przesłania ewangelicznego. Jednak od końca XVIII wieku następcy reformatorów próbowali stworzyć duchowość w pełni katolicką, choć związaną z doktryną o usprawiedliwieniu uzyskanym jedynie przez wiarę, dzięki łasce Bożej w Jezusie Chrystusie i zakotwiczonej w Piśmie świętym, interpretowanym i medytowanym subiektywnie. *Ci, którzy odrzucili ten kierunek, przyjęli formy duchowości zupełnie pozbawionej jakiegokolwiek zawartości naprawdę chrześcijańskiej i biblijnej. To nam wyjaśnia, dlaczego protestantyzm jeszcze nawet po drugiej wojnie światowej poddawał w wątpliwość samą ideę duchowości i gwałtownie sprzeciwiał się mistyce, która przecież nie jest niczym innym, jak duchowością ewangeliczną najczystszą i najżarliwszą*<sup>132</sup>.

<sup>131</sup> Por. Zeller W., *Drucktätigkeit und Forschung des 19. Jahrhunderts*, "Marburger Studien" 8, Marburg 1971, s. 219-223.

<sup>132</sup> Bouyer L., *Spiritualité protestante e anglicana*, s. 243; por. Halckenhauer *Kirche und Kommunität...*, Paderborn 1978.

Podczas Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki dał Kościołom reformacji szansę otwarcia się na dialog, aby wspólnie rozpatrzyć możliwość pewnej duchowości, która pozwoliłaby światu protestanckiemu stać się bardziej wiernym intencjom pierwotnych reformatorów, zgodnym również z tradycją, na bazie czego można by zbudować życie duchowe, ascetyczne i mistyczne odpowiadające pragnieniom nowych pokoleń Kościołów reformacji.

## Podsumowanie

W okresie stabilizacji po rewolucji francuskiej i podczas powolnego, ale stopniowego rodzenia się religijności odnowionej od wewnątrz przez cierpienie, w II połowie XIX wieku pojawiają się bardziej określone kierunki duchowości. Wprawdzie nie ma tam wielkich postaci i mistyków ani też specyficznych nurtów mistyki, ale jednak można zauważyć pewien nurt duchowości zanurzonej w doświadczeniu chrześcijańskim, bardziej odpowiadający na potrzeby ludu; tego ludu, który jest jakby zbiorowym teologiem i który tak genialnie i spontanicznie wyraża nowe formy własnej wiary. Jest on też zdolny od wewnątrz ożywić duchowość dawnych zakonów, które z różnych powodów zatraciły swoją żywotność.

Pod koniec tego okresu pojawia się bardzo ważny dokument Kościoła, *Rerum Novarum*, który oznacza, że Kościół skierował większą uwagę na problemy społeczne swoich czasów, a nawet włączył się w nie poprzez samych katolików.

Otwierając się na kwestię robotniczą, katolicyzm próbował zaoferować światu prawdziwy obraz Chrystusa, Słowa Wcielonego, Człowieka pośród ludzi, który przeżył ludzką historię ze wszystkim tym, co ona z sobą niesie. Duchowość ta odwołuje się więc do Wcielenia i nabiera charakteru chrystocentrycznego. Przeżywana jest tak entuzjastycznie, że ma nawet wpływ na

literaturę i muzykę. To zaś pociąga do studium nad fenomenami mistycznymi, będącymi szczerym wyrazem prostej wiary ludu.

Szczególnym zainteresowaniem Kościoła cieszą się zwłaszcza dwa wydarzenia: ogłoszenie dogmatu o Niepokalanym Poczęciu (8 grudnia 1854) i opublikowanie *Syllabus errorum*<sup>133</sup>. Ponadto następuje odnowienie życia kleru (Ketteler), który zaczyna być bardziej świadomy swych zadań duszpasterskich (Döllinger).

Kościół zauważa potrzebę rozprzestrzenienia się poza Europę, aby zwiastować Królestwo Boże, odrzucając jednak schematy kolonializmu. Misjonarze starają się wszelkimi siłami poznać i zbadać obyczaje, tradycję, kontekst historyczno-kulturowy, mentalność ludów, wśród których chcą żyć. Niestety, czasami nie byli rozumiani, doświadczyli prześladowań, a nawet śmierci, tak jak Karol Lwanga czy Karol de Foucauld.

Kontynuując dawny kierunek, który przebiega przez całą historię duchowości, ożywione zostają znane formy pobożności ludowej, takie jak kult Najświętszego Serca Pana Jezusa (ojciec Dehon), pobożność eucharystyczna i związane z nią pierwsze Kongresy Eucharystyczne, kult Dzieciątka Jezus, pobożność maryjna i kult świętych oraz odnowa liturgiczna.

Jest to przebudzenie duchowe przeżywane na poziomie ludowym, które wlewa nowego Ducha w stare zakony i przyczynia się do narodzenia nowych zgromadzeń zakonnych. Można mówić o ożywieniu zakonno-monastycznym, które doprowadza do odrodzenia np. benedyktynów (dom C. Marmion) i karmelitów, zwłaszcza poprzez dwie postacie o wielkim znaczeniu duchowym, córki swej epoki: Teresę od Dzieciątka Jezus i Elżbietę od Trójcy Przenajświętszej. W tym porywie odnowy, jak już powiedziano, rodzą się nowe zgromadzenia zakonne, wśród których miejsce wyjątkowe zajmują salezianie księdza Jana Bosco.

<sup>133</sup> Zob. m.in. Six J.F., *Od „Syllabusa” do dialogu*, Warszawa 1972.

Z tej fali odnowy nie zostali wyłączeni również katolicy świeccy, którzy starają się grupować w stowarzyszenia, aby lepiej służyć braciom pod przewodnictwem Kościoła rzymskiego. W ten sposób rodzi się Akcja Katolicka.

Kościół wschodni, choć z oddali, odczuwa w pewien sposób ten podmuch odnowy i on również, jak w przeszłości, wydaje swoje owoce, swoje zgromadzenia i swoich świętych. On też czuje potrzebę wewnętrznej odnowy i poddania się prowadzeniu Ducha Świętego w stworzeniu chrześcijaństwa prawosławnego, odpowiadającego swoim czasom i zgodnego z potrzebami historyczno-polityczno-społecznymi ludzi Wschodu.

# **CZĘŚĆ DRUGA**

## **WIEK XX**

**1903-1960**

**Epoka odnowy religijnej i społecznej**

## ROZDZIAŁ I

### Od “kryzysu modernistycznego” do zwołania Soboru Watykańskiego II

#### W prowadzenie

Sobór Watykański I zamknął pewną epokę historii Kościoła. Ogłoszenie dogmatu o nieomyślności papieża i prymatu pośród biskupów biskupa Rzymu potwierdziły wyższość papieża nad soborem. W ten sposób Kościołowi zaofierowano nowe perspektywy i możliwości co do jego organizacji. Przede wszystkim można było przystąpić do rozpowszechnienia nowego *Codex Juris Canonici* (1917), uważanego za konkretne zastosowanie prymatu papieża w kwestiach prawnych jemu podlegających. Nowa kodyfikacja odpowiadała praktycznym wymaganiom wynikającym ze sprawowania jego władzy i relacji posłuszeństwa wiernych wobec papieża.

Jeden z problemów zrodził się z faktu, że Kościół stanął naprzeciw nowego laikatu, już świadomego swojego powołania do kapłaństwa powszechnego, laikatu uznanego i docenionego przez ostatnich papieży, co przejawiało się w jego oficjalnych zachętach, które wymagały teraz bardziej określonych ustaleń prawnych. Było to zresztą zgodne z pragnieniami ówczesnego laikatu, oczekującego na przypieczętowanie nowymi i precyzyjnymi prawami jego pozycji i specyficznych zadań, wzbogaconych o “dary hierarchiczne”, jak powie Va-

ticanum II (LG 4), oraz na stworzenie szerszej wizji samego Kościoła zorganizowanego jako społeczeństwo widzialne<sup>1</sup>.

## 1. Modernizm

Modernizm<sup>2</sup>, zrodzony jako tendencja pragnąca odpowiedzieć na potrzeby kulturalne nowego społeczeństwa, został przyjęty przez tych, którzy - również w Kościele katolickim - usiłowali pojednać nowe czasy z wiarą katolicką.

Rzym odpowiedział na kwestię modernizmu umieszczeniem w *Indeksie* najważniejszych dzieł A. Loisy'ego (1902-1904). W roku 1905 biskupi Turynu i Vercelli opublikowali wspólny list duszpasterski, używając po raz pierwszy w dokumencie kościelnym terminu "modernizm". W roku 1906 komisja kościelna umieściła w *Indeksie* powieść Fogazzara *Il Santo* (Święty). Wreszcie w roku 1907 Pius X wydał encyklikę *Pascendi*, w której potępił "novarum rerum molitores" i ich tezy<sup>3</sup>.

Dokument ten został przyjęty z zadowoleniem w środowiskach konserwatywnych, zaś w środowiskach nie-konserwatywnych, ale czujących swój związek z Kościołem - w duchu uległości. Jednakże nie brakowało i sprzeciwów. Oto przykłady: w Niemczech mons. Ehrhard, profesor teologii w Strasburgu, we Francji opat L. Vénard, uczeń Loisy'ego i autor anonimowej broszurki *Lendemains d'encyclique*; we Włoszech opublikowany

<sup>1</sup> O historii pobożności tego okresu por. Lortz *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, t. II, Alba 1967, s. 466-487.

<sup>2</sup> O modernizmie por.: Ranchetti M., *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Torino 1963; Poulat E., *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Brescia 1968; Vidler A., *A Variety of Catholic Modernists*, Cambridge 1970; Porro C., *La controversia cristologia net periodo modernista*, Milano 1971; Scopola P., *Recenti studi sulla crisi modernista*, w RivStLettRel 1 (1965), s. 274-310.

<sup>3</sup> Grasso D., *I modernisti e la "Pascendi"*, "Divinitas" 2 (1958), s. 150-176. Fundamentalne jest tu studium Riviére'a J., *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris 1929.

O Piusie X por. Dal-Gal P.G., *San Pio X*, Padova 1954. Autor ukazuje, że w programie papieża - "Instaurare omnia in Christo" - encyklika *Pascendi* była jego "pierwszym aktem wielkim i uroczystym" (s. 367).



został *II programma dei modernisti, risposta all'enciclica di Pio X* (Program modernistów, odpowiedź na encyklikę Piusa X), powstały we współpracy mons. Fracassiniego i E. Bonaiutiego. Idee modernistyczne były jednak nadal kontynuowane, co było wielkim zmartwieniem papieża, który w 1910 roku w motu proprio *Sacrorum antistitum* zażądał od całego kleru tak zwanej przysięgi antymodernistycznej. Zanotowano niewiele otwartych sprzeciwów, jedynie pewne wzburzenie we Francji i w Niemczech. Niemożliwym jednak było stłumienie modernizmu podziemnego, który śmiało podjął problematykę zbyt drażliwą i realną, aby mogła zostać rozwiązana tylko za pomocą zwyczajnego potępienia, np. w kwestii relacji pomiędzy teologią a jej źródłami (Pismo święte, patrystyka, Magisterium Kościoła) czy też w kwestii jednoznacznej zależności teologii od Bożego objawienia.

Dwie wojny światowe, dokonująca się ewolucja społeczeństwa i rozwój nauki skryły w cieniu te burzliwe dla Kościoła czasy, choć nie były one pozbawione znaczących postaci teologów (Prat, Lagrange, Ehrhard, Bardenhewer, Rauschen, Huby, Bouvier, Chabot, Lebreton, Grandmaison i inni) oraz ważnych inicjatyw na polu studiów historyczno-biblijnych, wraz z powstaniem czasopism o wysokim poziomie naukowym: „Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie” (1907), „Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques” (1912), wymieniając tylko te najwyższej rangi.

## 2. Znaczenie i wpływ sekularyzacji na życie chrześcijańskie

Modernizm zaognił problem stopniowej dechrystianizacji życia i społeczeństwa Europy. Rzeczywiście, coraz bardziej rozprzestrzeniał się liberalizm, racjonalizm, idee rodzącego się marksizmu, a obok tego jeszcze antyklerykalizm. Poszerzała się w ten sposób sfera sekularyzacji, która nawet w krajach chrześcijańskich ogarniała wiarę i praktyki religijne, propagując takie obyczaje, takie formy społecznego życia, taką wolność i niez-

leżność, których nie można było pogodzić z doktryną chrześcijańską. Prawdę mówiąc, problematyka związana z *sekularyzacją* pojawiała się już przed epoką modernizmu. Ale wraz z postępem technicznym i naukowym jeszcze się wyostrzyła i pogłębiła, przybierając formę *sekularyzmu*, który był typowym przejawem postawy modernistycznej, uważającej religię za coś powierzchownego, a nawet szkodliwego.

Termin "sekularyzacja"<sup>4</sup> spotyka się w kategoriach arystotelesowskich, dotyczących ludzkiego działania. Pochodząc od słowa "saeculum", oznacza on świat i to wszystko, co należy do świata "świeckiego" w opozycji do sacrum. Sekularyzacja wiąże się z działaniem, i postawami, które kierują się ku światu, aby uczynić "światowym" to wszystko, co wcześniej było uważane za boskie i święte.

Za pomocą terminu "sekularyzacja" określa się ponadto postawę reakcji skierowanej przeciwko wyłącznemu ukierunkowaniu człowieka na inne (niż świeckie), tj. nadprzyrodzone życie; przeciw temu ukierunkowaniu, które nie chciało przecież człowieka wykluczyć, ale pragnęło jego ludzkim działaniom nadać sens i znaczenie wynikające z jego uczestnictwa w rzeczywistości, która go przekracza: w tym co święte. Ten religijny kierunek starał się podobnie jak sekularyzacja zaangażować najlepsze ludzkie siły dla budowy lepszego świata. Pragnął ukazać prawdziwy humanizm, w przeciwieństwie do sekularyzmu, który poprzez swoje fałszywe ujęcie wiary jako totalitaryzmu doprowadził człowieka do humanizmu destrukcyjnego. Sekularyzm bowiem nie ogranicza się - jak sekularyzacja - do (w jakimś stopniu przecież uprawnionej) desakralizacji świata, lecz dąży aż do desakralizacji pozytywnych wartości związanych z chrześcijaństwem. Dzisiaj teologia sekularyzacji, nazywana "teologią radykalną", "teologią śmierci Boga", jest propagowana przez niektórych teologów protestanckich ufor-

<sup>4</sup> Dla szerszej bibliografii por. opracowanie uczynione przez Instytut "Fe y Secularidad" *Secularización*, Madrid 1970; Máchese A., *Educazione cristiana e secularizzazione*, HUM 1970, s. 1050-1063.

mowanych w dialektycznej szkole Bartha, a potem w szkole demitologizacji Bultmanna. Obaj ci teologowie wywarli wielki wpływ na sekularyzm. Zaraz po pierwszej wojnie światowej doprowadzili go do najbardziej ostatecznych konsekwencji: aż do identyfikacji z “ateizmem chrześcijańskim”, reprezentowanym zwłaszcza przez teologów amerykańskich takich jak Paul van Buren, William Hamilton, Thomas Altizer, John A.T. Robinson, Harvey G. Cox.

Jednak sekularyzacja rozumiana jako otwarcie na świat, w którym się żyje i działa, jako akceptacja wartości, które on prezentuje oraz potrzeb, które posiada, nie musi być koniecznie procesem niszczącym życie duchowe. Dlatego postaw odrzucenia, zastraszenia, krytyki, które pojawiły się w wielu tradycyjnych środowiskach katolickich w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku, nie można usprawiedliwiać, jak to jasno wynika z ewolucji teologii duchowości mającej swój punkt kulminacyjny w Soborze Watykańskim II. Okres ten został już przewyciężony. Dzisiaj odnowiona mentalność katolicka wzbogaciła się o nową wrażliwość wobec potrzeby przystosowania się do świata. Z drugiej strony również przesadny entuzjazm niektórych teologów i grup, które pojawiły się po drugiej wojnie światowej, widzących w sekularyzacji realizację upragnionej autonomii religijnej człowieka, też nie był właściwą drogą. Nie mógł doprowadzić do niczego innego, jak tylko do chrześcijaństwa “horyzontalnego” zaistniałego w latach pięćdziesiątych.

Pomijając te dwie pozycje ekstremalne, sekularyzacja spotkała się z pozytywnym i zrównoważonym osądem większości teologów chrześcijańskich, którzy uznali ją za pewien etap w procesie odkrywania związku Kościoła ze światem. Ci *teologowie pozytywni* za swoje podstawowe zadanie uznali wychowanie wiernych do stawiania czoła atakom i zastrzeżeniom “tradycjonalizmu”, ukazując ważność chrześcijańskiego zaangażowania w doczesność, aby pomóc im znaleźć konkretne rozwiązanie kryzysu społeczeństwa. Jednocześnie, pełniąc to zadanie, zauwa-

żyli konieczność zaofiarowania chrześcijaninowi formacji wewnętrznej, aby mógł rozeznaczyć pomiędzy szczegółowymi kompetencjami różnych wymiarów rzeczywistości i dyscyplin wiedzy oraz zgodzić się na ich wzajemną niezależność. Rozdział pomiędzy Kościołem a państwem oraz modyfikacja relacji pomiędzy wyznaniem a polityką pokazały, że chrześcijanin może pełnić swoją działalność bez uciekania się do wsparcia i przywilejów kościelnych. Przyszedł czas, aby nadać jego powołaniu, polegającemu na “ewangelicznej obecności zanurzonej w świecie”, nową formę religijną, która zagwarantowałaby mu swobodne działanie w świecie i jednocześnie pozwalała go przekraczać.

Po tej linii idzie działalność dominikanina *Marie-Dominique Chenu* (ur. 1895)<sup>5</sup>. Przekonany, że refleksja teologiczna powinna zająć się też rzeczywistością ziemską, wypracował on teologię pracy, która odbiła się bardzo na duchowości. Ten jego znaczący i oryginalny wkład, ważny dla *theologia perennis*, wyplęwał z jego ogromnego pragnienia, aby stworzyć “teologię świata”, naszego świata realnego, miejsca wcielenia Słowa. Poprzez umieszczenie go w *ekonomii Wcielenia* - w tym Bożym sposobie zaangażowania się w świat, dzięki któremu każda ludzka możliwość, w czasie i przestrzeni, staje się narzędziem łaski, jak pisze<sup>6</sup> - świat widziany we wszystkich swoich formach, w których się przejawia, staje się punktem wyjścia dla nowej ludzkości, która wyraża się w coraz bardziej określonym społecznym życiu pracy. Z tej jakościowej przemiany spojrzenia na pracę, która tu stała się czynnikiem humanizacji, jasno wynika - co teolog powinien zrozumieć - że nie jest już wystarczające snucie prostych rozważań na temat moralnych działań człowieka, ale trzeba zdefiniować znaczenie, jakie praca

<sup>5</sup> De La Brosse O., *Le Père Chenu: la liberté dans la foi*, Paris 1969; Congar Y., *Le Père M.D. Chenu*, w: *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972, t. IV, s. 103-122; Mondin B., *I grandi teologi del secolo ventesimo*, I, *I teologi cattolici*, Roma, ed. 2. 1972, s. 157-194. Bibl. kompletna w *Mélanges offerts à M.D. Chenu*, Paris 1967. Polskie wydania pism Chenu m.in.: *Lud Boży w świecie*, Kraków 1968; *Teologia materii*, Paryż 1969; *Wybór pism*, Warszawa 1971.

<sup>6</sup> *Per una teologia del lavoro*, Torino 1964, s. 126.

osiąga w nieprzewidzialnym kontakcie człowieka i natury. Co więcej, należy ukazać, że sukcesy ludzkie na polu nauki i techniki również przynoszą chwałę Bogu. *Robotnik nie nadaje chrześcijańskiego znaczenia swojej pracy jedynie poprzez swoją intencję, ale również poprzez sam jej przedmiot, którym jest przemiana materii i współpraca z Bogiem*<sup>7</sup>. To Wcielenie powoduje takie dowartościowanie pracy i ono właśnie wzywa człowieka do realizowania swej doskonałości w strukturach społecznych. *Cywilizacja techniczna jest cudownym materiałem dla królestwa Bożego. Homo artifex zostaje zbawiony w Chrystusie jednocześnie z homo sapiens. Robotnik jako taki jest też odbiorcą Ewangelii. Oto jak uwolniliśmy się od duchowego arystokratyzmu, który nadawał chrześcijaninowi cechy mieszczańskie, a Kościół czynił niedostępnym dla mas*<sup>8</sup>.

Chenu, teolog i wierzący, nie widział w sekularyzacji powodu do niepokoju. Przeciwnie, wydawało mu się, że prowadzi ona do duchowego przebudzenia mas, przyczynia się do specyficznej misji chrześcijanina, polegającej na ukazaniu Chrystusa w konkretnej sytuacji, w której się znajdujemy, a nie poza nią. Sekularyzacja wydawała mu się pozytywnym objawem dojrzałości osiągniętej przez człowieka współczesnego. Jest to idea, którą można spotkać mniej lub więcej rozwiniętą u takich teologów katolickich, jak Thils, Congar, Teilhard de Chardin oraz wśród protestantów: u Tillicha, Bonhoeffera, Gogartena, Coxa.

Z tej wizji zrodziła się też "Mission de Paris" i idea księżyrobotników oraz "Mission de France". A jednocześnie tworzył się grunt dla propozycji, które Sobór Watykański II sformułuje w odniesieniu do roli Kościoła w świecie współczesnym. Jednakże duchowość Chenu, bazująca na wewnętrznych wartościach rzeczywistości ziemskich, odznaczała się nadmiernym optymizmem. Trzeba by zapytać, czy w ogóle i do jakiego stopnia można wartościować również pod względem soteriologicznym nasze dzia-

<sup>7</sup> Cyt. w *Le Père Chenu: una théologie pour le monde*. Wywiad opr. przez F. Ferrier, "L'Union", 10-25 sierpień 1966, s. 11.

<sup>8</sup> Chenu M.-D., *Teologia della materia*, Torino 1966, s. 19.

łania same w sobie, nie łącząc je ściśle z celem nadprzyrodzonym, którym jest Bóg. W wizji Chenu nie wszystko jest do przyjęcia.

I rzeczywiście, historia pokazała, że technologiczny rozwój wiedzy ograniczył przestrzeń sacrum i wpłynął negatywnie na religijność, przyspieszając desakralizację<sup>9</sup>. W przesłaniu Bożonarodzeniowym Pius XII mówił:

*Technika wydaje się przekazywać współczesnemu człowiekowi pochylonemu nad jej ołtarzem poczucie samowystarczalności, ale też każe mu płacić cenę za jego pragnienie władzy i nieograniczonego poznania. Poprzez wielorakie zaangażowania i absolutną ufność, którą wzbudza, poprzez niewyczerpalne możliwości, które obiecuje, technika roztacza wokół współczesnego człowieka wizję tak szeroką, że może zostać przez wielu pomyłona z samą nieskończonością<sup>10</sup>.*

Jednakże i te negatywne elementy miały pewien wpływ na odnowę religijną - rozumianą w szerokim znaczeniu - jako odnowiona refleksja nad problemem Boga i praktyką życia duchowego. W sposób zdecydowany skierowały się ku nowemu chrześcijaństwu, oczyszczonemu i odnowionemu z wszelkiego konwencjonalizmu, a wraz z nim ku posoborowej teologii duchowości.

Jakie są elementy charakterystyczne dla tej drogi, tego poszukiwania "nowego"?

### 3. W kierunku nowej religijności

Najprostsza odpowiedź mogłaby być taka: wojenne doświadczenie pozbawiło wielu ludzi ufności w odkrycia współczesnej techniki jako w stałe zasady i mocne punkty cywilizacyjnej ewolucji. Widać było nagłą potrzebę lepszych podstaw, odpowiadających istniejącemu rozwojowi, ale bardziej pewnych. Z tego

<sup>9</sup> Por. Acquaviva S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano 1971.

<sup>10</sup> A.A.S. 35 (1954), s. 8.

wyplęła konieczność stworzenia autentycznej religijności i efektywnego uświadomienia sobie tych wartości, które stoją u źródeł religijnego doświadczenia. Wartości te jednak nie mogą zostać zaciemnione przez mentalność już od początku zamkniętą na życiodajne kontakty ze światem, tak jak to było w wieku poprzednim. Bez zrozumienia języka obecnego czasu, bez zaakceptowania głębokich przemian poziomu życia (takich jak rozwój nauki, zrównanie pomiędzy klasami społecznymi) oraz przemian w organizacji świata (dekolonizacja, organizacje ponadnarodowe) wartości te pozostałyby bezpłodne, bezkształtne, pozbawione wszelkiej możliwości apostołskiego i ewangelizacyjnego działania. Powinny one zostać odkryte w całym ich bogactwie. A to oznaczało podjęcie zadań nie cierpiących zwłoki, które wymagały wkładu nie tylko samych teologów, ale i świeckich, którzy podjęliby się konfrontacji z autonomią nauk świeckich oraz stawiliby czoła pluralizmowi kultur, aby wydobyć to, co jest specyficznie religijne. Właśnie wiek XX, zwłaszcza w okresie poprzedzającym Sobór, podjął te wielkie zadania.

W latach dwudziestych, w początkach powstawania historii duchowości zaczęła się też rozwijać *“teologia duchowości”* w nowoczesnym znaczeniu tego terminu. I rzeczywiście, jeszcze w roku 1917, kiedy to o. Garrigou-Lagrange prowadził kurs teologii duchowości, panowała teoria dwóch dróg dochodzenia do świętości, ascetycznej i mistycznej, podczas gdy kontemplacja uznawana była za zjawisko nadzwyczajne i często sprowadzana do fałszywego mistycyzmu. W roku 1923 Lagrange opublikował swoje pierwsze wielkie dzieło z teologii duchowości: *Perfection chrétienne et contemplation* (Doskonałość chrześcijańska i kontemplacja), przeciwstawiając się mocno tradycyjnemu nauczaniu. Zdecydowanie potwierdził powszechne powołanie do świętości na jedynej drodze, która od życia ascetycznego prowadzi do kontemplacji i życia mistycznego. Studium o tej jedynej drodze nazwał *“teologią duchowości”*: była to koncepcja rewolucyjna, która natrafiła na niemały sprze-

ciw tradycjonalistów, ale też jednocześnie została przychylnie przyjęta przez najlepszych teologów. Wystarczy tu przypomnieć publikację J. Heerinksa, *Introductio in theologiam spiritualem* (1931) i studium J. de Guiberta, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*<sup>11</sup>, kontynuowane w jego *Leçons de théologie spirituelle*<sup>12</sup>. Znaczące też było ukazanie się pierwszych tomów *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*<sup>13</sup>.

Razem z terminem “teologia duchowości” został też wprowadzony termin “duchowość”, choć było to o wiele trudniejsze i przez dłuższy czas stanowiło *quaestio disputata*, nawet mimo że teologia duchowości stała się samoistną dyscypliną. To, że wyszła zwycięsko z tych kontrowersji, zawdzięcza wytrwałej pracy pionierów teologii duchowości systematycznej: w Hiszpanii ojcu J. Arintero OP, we Francji ojcu Reginaldowi Garrigou-Lagrange, Henri’emu Bremond, Augustowi Poulain, Albertowi Farges, których kontynuatorami byli Jacques Maritain i Etienne Gilson; we Włoszech działał o. Gabriel do św. Marii Magdaleny OCD; w Niemczech — obydwaj odznaczający się bardzo wysokim poziomem teologicznym - Karl Rahner i Hans Urs von Balthasar<sup>14</sup>.

Wraz z utrwaleniem się w powszechnej świadomości samego terminu “duchowość” i jej precyzyjnego znaczenia refleksja przeniosła się w kierunku jej źródeł: Biblia, patrystyka, religijność średniowieczna, kult. Zaczęto wydobywać z przeszłości daty, fakty, doświadczenia, drogi życia wewnętrznego, poddając je obiektywnej weryfikacji i krytycznemu rozeznaniu. Pojawiają się

<sup>11</sup> Dzieło to w roku 1952 osiąga czwarte wydanie (Uniwersytet Gregoriański, Roma).

<sup>12</sup> *Apostolat de la prière*, Toulouse 1955.

<sup>13</sup> Beauchesne, Paris 1932 nn.

<sup>14</sup> Niektóre polskie tłumaczenia tego ostatniego: *Modlitwa i kontemplacja*, Kraków 1965; *Kim jest chrześcijanin?*, Paryż 1971; *Duch chrześcijański*, Paryż 1976; *W pełni wiary*, Kraków 1991; *Chrześcijaнин i lęk*, Kraków 1997; *Credo*, Kraków 1997; *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.



liczne wydania dzieł patrystycznych<sup>15</sup> wraz ze znaczącymi opracowaniami naukowymi, np. *Sources chrétiennes*, opracowane w 1941 przez Jeana Daniélou i Henri'ego de Lubac czy w środowiskach anglosaskich - *Christian Fathers* (czy *Ancient Christian Writers*, wydane przez J. Quastena i J.C Plumpe) albo w Hiszpanii *Biblioteca de autores cristianes*. Były to wszystko narzędzia pomagające wierzącemu dostrzec jedność pomiędzy doktryną a życiem, tak wyraźną w dziełach Ojców. Proponowały naszkicowanie nowego stylu życia duchowego poprzez odnowienie jego wymiarów eklezjalnych, chrystologicznych, pneumatologicznych, sakramentalnych.

Temu samemu celowi miała służyć nowa literatura hagiograficzna. W pracach, które stopniowo się pojawiały, zauważa się większe staranie o precyzję informacji i dokumentacji poprzez cierpliwe poszukiwania archiwalne i użycie rygorystycznych metod naukowych. Niestety, tylko niektórzy osiągnęli precyzję żadaną przez naukowców. W rzeczywistości w pierwszej połowie XX wieku wielki wpływ na religijność popularną miał "typ wyidealizowanego świętego", typ, który Paul Claudel w swoim eseju *Le soulier de satin*<sup>16</sup>, tak mocno wysmagał, jako zbyt daleki od rzeczywistości. Nierzadko tacy wyidealizowani święci służyli w duszpasterstwie za przykłady chrześcijańskich cnót zdobytych na drodze ascetycznej czy mistycznej, dalekiej od konkretnego ziemskiego życia, ale uważanej za pewną drogę w osiągnięciu szczęśliwej wieczności.

Jednakże w krajach Europy północnej około lat trzydziestych zauważa się już na polu hagiograficznym pracę demitologizacyjną i demistyfikacyjną. Stało się to niezbędne, ponieważ zauważono, że wyidealizowany święty nie odpowiadał już oczekiwa-

<sup>15</sup> *Patrologia* - grecka i łacińska - Migne'a, także *Corpus Christianorum Latinorum* (CCL), Brepols-Turnhout, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), Wiedeń. Ponadto: Funk F.X., *Opera patrum apostolicorum*; Bardenhewer O., *Storia dell'antica letteratura ecclesiastica*; Cayre F., *Compendio di patrologia e storia della teologia*; Rouét de Journel M.J., *Enchiridion Patristicum*.

<sup>16</sup> Paris 1930.

niom religijnym. Obok gwałtownego potępienia wielorakiego braku precyzji historycznej pojawiło się też pragnienie posiadania krytycznych edycji pism duchowych świętych i wielkich ludzi Kościoła lat poprzednich. Z tego pragnienia zrodziło się np. dzieło belgijskich jezuitów D. A. Strackego, L. P. Poukensa, L. Reypensa, J. van Mierlo „Ruysbroeck-Genootschap” (Antwerpia, 1925), poświęcone studium i publikacjom mistyków flamandzkich. W 1927 roku powstało czasopismo “Ons Geestelijk Erf”. W Lowanium zrodziło się podobne centrum będące dziełem dominikanina Stefana Axtersa, a w Nijmegen ośrodek stworzony przez karmelitę Tytusa Brandsmę.

Rodzeniu się nowej duchowości towarzyszył szybki rozwój ruchu liturgicznego i ekumenicznego. Jednocześnie starano się stworzyć nową duchowość kapłańską i zakonną, a zwłaszcza usiłowano nadać określone oblicze duchowości świeckich, aktualizując program zredagowany z profetyczną bystrością przez Piusa XI, bardzo istotny dla wytyczenia linii apostołatu świeckich, jak to potem zostanie doskonale wydobyte przez Sobór Watykański II.

#### 4. Umiarkowanie i prostota tradycyjnej pobożności

Wszystkie zasygnalizowane tutaj nowe nurty współczesnej duchowości nie pozbawiły kontynuacji tradycyjnych, chrystologicznych i mariologicznych przejawów pobożności katolickiej. Zostały one teraz wsparte świetnie zaprezentowanym bogactwem teologicznym, które oczyściło tę pobożność od wszelkiego rodzaju przesłodzonej sakralności, typowej dla dziewiętnastowiecznej religijności. Nie znaczy to, że wcześniej w praktykach religijnych brakowało powagi, ale było w nich zbyt wiele form zewnętrznych, a także zbyt wiele przykazań moralnych i “pobożnych ćwiczeń” przytłaczających to, co stanowi istotę. Od nich właśnie należało się uwolnić poprzez poszukiwanie solidnych podstaw teologicznych, aby odkryć ich

prawdziwe religijne znaczenie i ukierunkować je na autentyczne przejawy pobożności katolickiej.

Zwłaszcza jeśli chodzi o *kult Serca Jezusowego*, udało się poprzez opracowania biblijne, patrystyczne i dogmatyczne nadać jego praktykowaniu wymiar wyrażnie teologiczny. Również ustanowienie przez Piusa XI święta Chrystusa Króla, jako zakończenie Roku Świętego 1925, przyczyniło się do wzrostu czci dla Boskiego Serca Jezusa, w którym ten papież widział symbol królewskości Chrystusa. Ponadto 8 maja 1928 roku Pius XI w *Miserentissimus Redemptor* podkreślił, że Chrystus Król to Najświętsze Serce, i tego nie można zapoznać. Stwierdził w tym dokumencie, że kult Bożego Serca jest *syn-tezą naszej religii. Ponadto jest on zasadą życia doskonałego, która prowadzi dusze do najgłębszego i najszybszego poznania Chrystusa Pana, aby goręcej Go kochać oraz uważnie i skutecznie naśladować.*

W tym samym czasie również *pobożność eucharystyczna* kieruje się ku powolnej, ale stopniowej przemianie: kult adoracji Jezusa Eucharystycznego, kult indywidualny, niezależny od uczestnictwa we Mszy świętej, staje się coraz bardziej wspólnotowym uczestnictwem w Uczcie Eucharystycznej. Różne czynniki przyczyniły się do tego nowego zrozumienia Eucharystii. Na pierwszym miejscu należałoby z pewnością umieścić ruch liturgiczny, mający wielki wpływ na pobożność młodych, a zwłaszcza grup akademickich. Wiele też uczyniły te prądy, które starały się zachęcić wiernych do częstej Komunii świętej, nawet codziennej, na rzecz której pozytywnie wypowiedział się już Leon XIII w *Mirae caritatis* (1902) oraz Pius X w dekrete *Sancta Tridantina Synodus* (1905). Ogłoszone przez papieża nowe przepisy co do kultu pozwalały również dzieciom przystępować codziennie do stołu eucharystycznego. Przez większą część katolików zostało to przyjęte przychylnie i było też realizowane w praktyce przez ciągle wzrastającą liczbę zaangażowanych chrześcijan. Kongresy Eucharystyczne miały wielki wpływ na tę nową koncepcję Eucharystii jako ofiary dziękczynnej celebrowanej

przez Chrystusa Pana ze swoim Kościołem.

Również *pobożność maryjna* otrzymuje znaczący impuls poprzez zachęty papieży: Leon XIII ukazał pożyteczny wymiar kultu maryjnego dla życia publicznego i prywatnego, a Pius X w encyklice *Ad diem illum* (1904), nakreślił charakterystykę prawdziwej pobożności, która ściśle jednoczy misterium Maryi z misterium Jej Boskiego Syna oraz potwierdził przekonanie, że nie może być autentycznego kultu bez zaangażowania serca i uczucia. Po tej samej linii idą zaproszenia Piusa XI skierowane przede wszystkim do młodych, aby *poprzez modlitwę uczynić Maryję codzienną pośredniczką, naszą obrończynią przed obliczem Boskiej dobroci i Boskiego miłosierdzia*. Pius XII, uważając pobożność maryjną za *podstawowy element życia chrześcijańskiego*, starał się ją rozwijać poprzez poświęcenie rodzaju ludzkiego Niepokalanemu Sercu Maryi (1942) i doszedł aż do ogłoszenia dogmatu o Wniebowzięciu (1950). W sto lat od ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu i na pamiątkę tego faktu ten sam papież 11 października 1954 roku ustanowił święto Matki Bożej Królowej, co było godnym uwieńczeniem Kongresu Mariologicznego, który odbywał się w Rzymie w tym samym Roku Maryjnym. Była to jedna z największych inicjatyw XX wieku, przygotowująca nową i solidną teologię maryjną.

Wśród objawień maryjnych zatwierdzonych przez Kościół pierwsze miejsce zajmują objawienia w *Fatimie* (od 13 maja do 13 października 1917 roku, co miesiąc)<sup>17</sup>. Maryja Dziewica prosiła tam o odmawianie różańca w intencji pokoju na świecie, o poświęcenie Rosji Jej Niepokalanemu Sercu oraz o Komunię świętą jako zadośćuczynienie, w każdą pierwszą sobotę miesiąca. Okazało się, że przesłanie to mocno wpłynęło na maryjną pobożność ludu, rodząc tzw. krucjatę różańcową, popieraną przez kanadyjskiego biskupa Dignana oraz różańcową krucjatę zadośćuczynienia powołaną w roku 1947 przez franciszkanów z Wiednia.

<sup>17</sup> Fonseca L., *Le meraviglie di Fatima*, ed. 26. Roma 1981.

Również objawienia Maryi w Belgii (Niepokalana w *Beaurain* 1932-1933 oraz "Matka ubogich" w *Banneux* 1933) uzyskały dosyć powszechny rozgłos. Obydwa zostały potwierdzone przez Kościół. Jeszcze do dzisiaj żywy jest w tych miejscach kult Maryi, wyrażający się zwłaszcza pielgrzymkami, ale i nie brakowało tam nawróceń oraz żarliwej odnowy życia duchowego. Przede wszystkim jednak kwitnie dalej pobożność maryjna w *Lourdes*, które stało się żywym centrum religijnego przyciągania, wzbudzającym nadzieję podsycaną cudownymi uzdrowieniami; jest ono także miejscem autentycznego odnowienia wiary.

Do tego dochodzą jeszcze fundacje ośrodków poświęconych studium i kulturze maryjnej, np. w Rzymie Collegium Marianum czy w Québec (Kanada) Centre Marial Canadien<sup>18</sup>, oraz powołanie stowarzyszeń maryjnych, publikacje nowych czasopism i encyklopedii maryjnych, celebrowanie kongresów maryjnych krajowych i międzynarodowych, tradycja pielgrzymek maryjnych, *Peregrinatio Mariae* (od 1945 i później) oraz liczne świeckie inicjatywy maryjne, które można spotkać na całym świecie. Spośród nich na wzmiankę zasługują: Legion Maryi założony w roku 1921 w Dublinie przez Francka Duff, Milicja Niepokalanego Pożycia założona w 1917 roku przez Maksymiliana Kolbe, Niebieskie Wojsko Maryi ufundowane przez Harolda von Colgan oraz Ruch Szensztacki, który wywodzi się od Josepha Kentenich, powstały w roku 1914.

Mocnym bodźcem dla rodzącej się współczesnej duchowości katolickiej była kanonizacja Joanny d'Arc, dokonana przez Benedykta XV w 1920 roku, oraz kanonizacja męczenników angielskich Jana Fishera i Tomasza More (1936). Te ostatnie stanowią punkt kulminacyjny bardzo licznych kanonizacji i beatyfikacji, które ukoronowały pontyfikat Piusa XI. Joanna d'Arc, której kanonizacja była prawdziwym trium-

<sup>18</sup> Badania i prace mariologiczne dążące do odkrycia biblijnych i patrystycznych źródeł mariologii oraz jej związków z chrystologią, eklezjologią i eschatologią przeżywają widoczny wzrost w latach pięćdziesiątych i przygotowują nową wizję Maryi na płaszczyźnie teologii zbawienia: Maryja "typem Kościoła".

fem dla katolickiej Francji, zafascynowała młodzież żeńską jako przykład heroicznej wiary oraz objawiła światu zupełnie nowy kierunek duchowości<sup>19</sup>. Ponadto zaczęto pojmować świętość jako fakt dotyczący całego Kościoła, uwalniając ją ze sfery prywatności i łącząc ją z działaniem, zaangażowaniem na rzecz Kościoła oraz służbą bliźniemu. Zwłaszcza młodzież katolicka mogła odwołać się do apostolskich poczynań francuskiej bohaterki, która u początków rodzącego się feminizmu, przynajmniej w środowisku katolickim, przedstawiana była jako przykład i punkt odniesienia. Jej postać zachwyciła najlepszych pisarzy “renouveau français”, w sposób szczególny zaś Karola Péguy.

<sup>19</sup> Kanonizacja Joanny d'Arc w przeszłości byłaby niemożliwa ze względu na ówczesną mentalność Kościoła.

## ROZDZIAŁ II

### Nowe nurty duchowości

#### 1. Ruch liturgiczny

Początki ruchu liturgicznego<sup>20</sup>, związane najpierw z dom Guérangerem a potem z dom Lambertem Beauduinem, miały też swoje mocne poparcie w zachętach Piusa X. Właśnie zasługą tych dwóch zakonników jest odkrycie prawdziwego miejsca, jakie liturgia ma w życiu wiernych, oraz wytrwałe wołanie o ich aktywne uczestnictwo w celebracjach liturgicznych. Ze szczególną przenikliwością Pius X dostrzegł znaczenie, jakie miała dla życia Kościoła ta chrześcijańska elita uformowana wokół opactw benedyktyńskich, zwłaszcza w Belgii i Niemczech. Nazywając ją “ruchem liturgicznym”, pragnie go rozpowszechnić i rozwinąć. Najważniejszym dokumentem papieskim w tej kwestii jest motu proprio *Tra le sollecitudini* z 22 listopada 1903 roku, w którym poleca odnowę śpiewu gregoriańskiego jako śpiewu Kościoła oraz powrót do muzyki klasycznej.

Pius X zajął się też zmianą struktury brewiarza (bulla *Divino Afflatu* z 1 listopada 1911 roku)<sup>21</sup> oraz rewizją kalendarza litur-

<sup>20</sup> Odpowiednie dokumenty papieskie opublikowane zostały przez: Bugnini A., *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia*, Roma 1953 i 1959. Por. Garcia G.J., *Orientamenti di teologia spirituale contemporanea, II ritorno alle fonti*, RVSp 1967, s. 246-263; 1968, s. 87-100; Botte B., *Le mouvement liturgique. Témoignage et souvenirs*, Paris 1973.

<sup>21</sup> Vinck H., *Essai de la réforme generale du bréviaire par Pie X en 1913*, RevHistEccl 73 (1978), s. 69-74.

gicznego. Te dwa dzieła o znaczeniu powszechnym stały się bazą dla skutecznego duszpasterstwa liturgicznego, rozwijanego w następnych dziesiątkach lat w sposób programowy, najpierw w ośrodkach benedyktyńskich, przede wszystkim poprzez liczne publikacje liturgiczne o różnym charakterze: duchowym i naukowym<sup>22</sup>.

Głównym centrum liturgicznym w Belgii było opactwo Maredsous, z którego dom Marmion opublikował krótki komentarz duchowy do mszału rzymskiego (na okres od Adwentu do Zesłania Ducha Świętego oraz o świętych)<sup>23</sup>. Ale prawdziwym animatorem liturgicznym okazał się dopiero dom Lambert Beauduin. Jako doskonały znawca życia parafialnego, starał się uczynić wszystko, aby w duszpasterstwie doceniono rolę liturgii, rozpoczynając od formacji liturgicznej duchowieństwa poprzez liczne pouczenia liturgiczne, doktrynalne i praktyczne, publikowane w czasopiśmie "Questions liturgiques"<sup>24</sup>.

Zachęcony w swych inicjatywach odnowy poparciem Piusa X, dom Beauduin przedstawił syntezę swojej myśli w książce *La pieté de l'Eglise*<sup>25</sup>. W tym krótkim ale przenikliwym komentarzu historyczno-duszpasterskim rozwinął zaproszenie papieża, aby w liturgii szukać pierwszorzędного źródła pokarmu dla życia wiernych oraz aby aktywnie uczestniczyć w *najswiętszych misteriach oraz publicznej modlitwie Kościoła*.

<sup>22</sup> Por. Mayer A.L., *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, opr. E. von Severus, Darmstadt 1971; Doncoeur P., *Cinquante années de renaissance liturgique (1903-1953)*, "La Maison-Dieu" 40 bis (1955), s. 133-149; Häring B., *Il movimento litúrgico e il ritorno alla comunità cristiana*, HUM XVIII (1963), s. 1221-1231; Vagaggini C., *Orientamenti e probiorni di spiritualità litúrgica nella letteratura degli ultimi quarant'anni*, tamże, s. 499-584.

<sup>23</sup> *Paroles de Vie. En marche du Missel*, Maredsous-Paris 1937.

<sup>24</sup> Potem w opactwie św. Andrzeja z Bruggii zostaje powołany "Apostolat liturgique", który będzie współpracował z "Société liturgique" z Paryża.

<sup>25</sup> Louvain, 1914. (Tłum. polskie *Modlitwa Kościoła*, Kraków 1987). Por. Haquin A., *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux 1970.



W Hiszpanii w roku 1919 celebrowano pierwszy kongres liturgiczny w Montserrat, zwołany, aby ponownie ocenić niektóre inicjatywy liturgiczne dom Guérangera. Niestety, echo, które wzbudził, było bardzo słabe. Wpływ opactw Montserrat, Siło i Samos jako prawdziwych ośrodków ruchu liturgicznego dał się zauważyć na Półwyspie Iberyjskim dopiero po drugiej wojnie światowej<sup>26</sup>.

We Francji początki ruchu liturgicznego związane są z badaniami nad historią liturgii, dokonanymi przez dom Henri Leclercq'a oraz przez dom Ferdynanda Cabrola w monumentalnym *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie* (od 1903), przez Duchesne'a w jego fundamentalnym dziele *Les origines du culte chrétien*, przez dom Marie Férotin i przez dom Gaspara Lefebvre w dwóch tomach *Méditations liturgiques*<sup>27</sup> oraz przez dom Capelle w "Questiones liturgiques et paroissiales".

W Niemczech podjęte zostały podobne studia naukowe przez Josefa Andreasa Jungmanna w *Missarum Sollemnia*<sup>28</sup>. Jeszcze pod innym aspektem zostały one szeroko rozwinięte w opactwie Maria-Laach, wraz z bardzo znaczącą pracą dotyczącą liturgicznej inicjacji, w której wyróżnili się dom Ildefons Herwegen (1874-1946) oraz dom Odo Casel (1886-1848).

*Ildefons Herwegen*, wybrany opatem w roku 1913, uświadomił sobie wielkie znaczenie liturgii w głębokim wprowadzeniu tak mnicha, jak i każdego wiernego w "Ecclesia orans"; opactwo bowiem uważał za mały Kościół, za obraz całej *Ecclesia*. To wyjaśnia, dlaczego jego początkowe nauczanie dotyczące wprowadzenia w liturgię szybko się poszerzyło o szeroką teologiczną wizję "Kościoła modlącego się" jako przestrzeni, gdzie

<sup>26</sup> Por. Braso G.M., *Liturgia i espiritualidad*, Montserrat 1956.

<sup>27</sup> Brugge-Paris 1932.

<sup>28</sup> Tł. wł. Torino 1953. Por. też następujące opracowania Jungmanna: *L'Église dans la vie religieuse d'aujourd'hui*, NRTh 65 (1938), s. 1026-1043; *Unsere liturgische Erneuerung im Lichte des Rundschreibens "Mediator Dei". Rückblick und Wegweisung*, GUL 21 (1948), s. 249-259; *Liturgie und geistliches Leben. Die Spiritualität der Constitutio de Sacra Liturgia*, tamże, 37 (1964), s. 91-98. Po polsku wyszło *Sprawowanie liturgii*, Kraków 1992.

obecny jest Kyrios uwielbiony, oraz miejsca rozumianego jako centrum Boskich misterii liturgicznych<sup>29</sup>. Wyjaśnia też, dlaczego odnowa liturgiczna powinna być drogą, na której urzeczywistnia się pełne *utwierdzenie życia Bożego w Kościele*. Ale nie tylko. Odnowa liturgiczna powinna przemienić się w *teologię liturgicznej celebracji*<sup>30</sup>, która została przez niego efektywnie wypracowana we współpracy z mnichami jego opactwa<sup>31</sup>; poza tym także przez R. Guardiniego<sup>32</sup>.

Na polu duszpasterstwa Herwegen proponował rygorystyczny program oczyszczenia liturgii, aby uwolnić ją od spojrzenia czysto rubrycystycznego i rytualistycznego i uczynić "liturgią przeżywaną", stanowiącą intymne współzycie Kościoła z jego Boskim Oblubieńcem. Pierwsza Msza święta dialogowana (*Missa recitata*) była celebrowana w Maria-Laach w roku 1918.

Obok Herwegena program odnowy liturgicznej kontynuował *Odo Casel*, ale w sposób bardziej teologiczny. Jako założyciel rocznika wiedzy liturgicznej "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" wydawanego od 1921 do 1941 oraz "Archiv für Liturgienwissenschaft", Casel w swoich dziełach wychodził od zasadniczej współzależności pomiędzy liturgią a życiem kościelnym, co stanowi bazę jego "Mysterientheologie". Znaczenie tych jego intuicji, tak ważnych dla życia duchowego, nie zostało jeszcze dostatecznie

<sup>29</sup> Por. studium de Severusa E., *Un maître de la vie monastique en Allemagne: Dom Ildefons Herwegen*, w *Revue Mabillon* 50 (1961), s. 253-254.

<sup>30</sup> Por. von Severus E., *Was haltet ihr von der Kirche?* 2. *Die Frage des Abtes Ildefons Herwegen an seine und unsere Zeit* (Co myślicie o Kościele? Pytanie opata Ildefonsa Herwegena skierowane do jego i naszych czasów), w: *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens*, Supl. 3, Münster 1976.

<sup>31</sup> *Alte Quelle neuer Kraft* (Stare źródła nowej siły), 1920; *Lumen Christi*, 1924; *von christlichen Sein und Leben* (O chrześcijańskim byciu i życiu), 1931. Herwegen jest też twórcą serii *Ecclesia orans* (1918 i nn.) oraz jednym ze współautorów *Die betende Kirche* (Modlący się Kościół), 1927.

<sup>32</sup> Guardini R., *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*, "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" 1 (1973), s. 97-108.

docenione<sup>33</sup>. Co więcej, nie brakowało też głosów, które uważały jego *Mysterientheologie* za “quaestio disputata”, zarzucając Caselowi, że przedstawił wewnętrzną naturę Kościoła nie na podstawie Bożego ustanowienia, ale łącząc jej początki z sakramentalnym wydarzeniem zbawczym. Rzeczywiście, Casel pisał: *Kościół powinien uznać siebie za to, czym jest, a więc za dziewiczą oblubienicę Chrystusa i matkę duchową (pneumatyczną) wierzących*. Identyfikując Kościół z “Chrystusem pneumatycznym”, ukazał go właśnie w wymiarze pneumatycznym, charakterystycznym dla jego początków, jako *cel całej Bożej ekonomii*<sup>34</sup>.

Jednakże należałoby podkreślić, iż jego “teologia misteriiów” jest najprawdopodobniej *najbardziej owocną ideą teologiczną naszego wieku*<sup>35</sup>, prowadzi bowiem wiernego do wewnętrznego włączenia się w zbawcze wydarzenie celebrowane w liturgii, wyrażającej w sposób dynamiczny pełnię chrześcijańskiej egzystencji.

Zauważono wyraźnie, że myśl Casela spontanicznie przechodzi od teologii kultu do życia. Przemienia się w prawdziwą mistykę kultu, która nigdy nie ztraca się w doświadczeniu subiektywnym, ale kieruje się cała ku Chrystusowi, będącemu absolutnym centrum akcji liturgicznej. W ten sposób wskazuje otwartą drogę dla duchowości ekumenicznej oraz duchowości przenikniętej Duchem, który jest ponad wszelkimi teoretycznymi pojęciami. Jeżeli celebrowanie misterium paschal-

<sup>33</sup> Według dom A. Häusslinga *teologiczne znaczenie dzieła Casela (...) polegało na tym, że po wielu wiekach był on pierwszym teologiem, któremu udało się pojąć nowe zadanie teologii jako tej, która doprowadzi chrześcijańską egzystencję wiernego (...) do jej jedyne, centralnego początku, oraz udało mu się wyrazić to w teologicznych terminach*. W *Sonderdruck aus Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Maria-Laach 1983, s. 9.

<sup>34</sup> Casel O., *II mistero della Chiesa*, Roma, 1969, s. 88 i 106. Podstawowym źródłem o myśli Casela jest jego fundamentalne dzieło: *II mistero del culto cristiano* (oryginał niemiecki: *Das christliche Kultmysterium*, tłum. polskie: *Chrześcijańskie misterium kultyczne*, Oleśnica 1991), Roma 1966 (z bibl.). Bibliografia: Schilson A., *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz 1982.

<sup>35</sup> Ratzinger *Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz*, Meitingen-Freising 1967, s. 5.

nego oraz ożywiająca obecność Chrystusa w modlącym się Kościele stanowi kluczowy temat Soboru Watykańskiego II, *to niewątpliwie wysokie uznanie należy się pośrednictwu i dziełu Casela*<sup>36</sup>.

Romano Guardini<sup>37</sup>, jego współpracownik w tworzeniu pierwszych tomów "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", odsunął się potem od Casela, przyjmując koncepcję dwóch dróg: drogi pobożności ludowej i pobożności liturgicznej. I chociaż ta druga zarezerwowana jest przede wszystkim dla elit, to jednak takie oddzielenie nie wyklucza konieczności istnienia tej opozycji, tzn. antytezy (*Gegensatz*), w której obydwie strony mogą zostać zintegrowane<sup>38</sup>.

Guardini miał znaczący wpływ na odnowę duchowości katolickiej jako filozof, literat, pedagog, zarówno poprzez swoją obfitą działalność literacką, jak i poprzez kontakt duchowy zwłaszcza z młodzieżą studencką. Jeżeli zechciano go nazwać, słusznie zresztą, jednym z pionierów reformy liturgicznej, to trzeba pamiętać, że pragnął on doprowadzić, poprzez nieustanną edukację liturgiczną, do odkrycia "charakteru epifanicznego" liturgii. Jego nauczanie nie jest teoretyczne, ale jest to mistagogia wcielona w wydarzenia życia, poprzez które wierzący pojmują, przyjmuje i wypełnia *święte znaki widzialne niewidzialnej łaski*<sup>39</sup>. Guardini stwierdził, że liturgia jest w stanie zaspokoić potrzebę kontaktu - w najgłębszym jego sensie - z rzeczywistościami wiecznymi, potrzebę tak bardzo odczuwaną

<sup>36</sup> Warnach V., w: *Mysterium Salutis*, Supl. s. 310.

<sup>37</sup> Obfita bibliografia dzieł Guardiniego w: Mercker H., *Bibliographie Romano Guardini (1885-1968)*. *Guardinis Werke. Veröffentlichungen über Guardini. Rezensionen*. Paderborn 1978. Niektóre polskie tłumaczenia dzieł Guardiniego: *Objawienie. Natura i formy objawienia*, Warszawa 1957; *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969; *O Bogu żywym*, Katowice 1947, *Wstęp do modlitwy*, Kraków 1981; *Droga do nowego życia*, Kraków 1981; *Bóg daleki, Bóg bliski*, Poznań 1991.

<sup>38</sup> Por. Guardini R., *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendigen-Konkreten*, Mainz 1925.

<sup>39</sup> *I santi segni (Lo Spirito della Liturgia)*, Brescia 1960, s. 8. Tł. pol. *Znaki święte*, Wrocław 1987.

przez człowieka współczesnego, w *epoce*, w *której z jednej strony koncepcje i formuły zagłuszają ducha, a z drugiej - demoniczny materializm pociąga wszystko w czystą zmysłowość*.

Świat rodzi się w tej sytuacji tylko wtedy, gdy *staje się wyrazem Tego, który go stworzył na własny obraz. Jeżeli staje się - jeśli mogą się tak wyrazić - obliczem, rysami i słowem, w których Bóg się objawia*. A to świadczy o tym, że *człowiek szuka w liturgii, bardziej lub mniej świadomie, jaśniejącego objawienia się świętej rzeczywistości akcji liturgicznej, szuka więc epifanii wiecznego Słowa w rozważaniu i w śpiewie; obecności Świętego Ducha w cielesności rzeczy dotykalnych*<sup>40</sup>.

Poprzez swoją pracę wychowawczą, ukierunkowaną na poszukiwanie i aktualizację takiego programu życia liturgicznego, Guardini doprowadził do maksymalnego wyrazu religijne znaczenie liturgicznych celebracji, zwracając uwagę na piękno rzeczywistości samej liturgii, na “święte znaki”, na modlitwę wznoszoną przez wspólnotę kościelną jako środek prowadzący do najgłębszego kontaktu z Bogiem. Jego książki, szybko tłumaczone na inne języki, posłużyły za bazę do nowych wypowiedzi Soboru.

Natomiast w *Austrii* w latach dwudziestych narodził się ruch liturgiczny o wyraźnym ukierunkowaniu biblijno-duszpasterskim, popieranym przez liczne publikacje *Piusa Parscha* (1884-1954)<sup>41</sup>, jego założyciela. Wśród nich były czasopisma “Bibel und Liturgie” (1926 i później) oraz “Lebe mit Kirche” (Żyj z Kościołem). Parsch pragnął dotrzeć do parafii ze skutecznym apostołatem liturgiczno-ludowym, którego centrum stanowiło jego opactwo w Klostemeuburgu obok Wiednia.

<sup>40</sup> *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, tł. wł. w: *Scritti filosofici*, Milano 1964, s. 165-166.

<sup>41</sup> W dwudziestą piątą rocznicę jego śmierci została opublikowana przez Österreichisches Katholisches Bibelwerk w opr. Höslinger N.-Maas-Ewerd T., książka *Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*, Klosterneuburg 1979. Por. pr. zbior., *Kirche in Österreich 1918-1965*, t. I, Wiedeń-Monachium 1966. W polskim tłumaczeniu wyszedł *Rok liturgiczny*, Poznań 1956 oraz *Wtajemniczenie w ofiarę Mszy św.*, Kraków b.r.w.

Osobiście troszczył się o publikację tekstów liturgii niedzielnej<sup>42</sup> w celu *przybliżenia prostemu ludowi kultu celebrowanego przez Kościół*, a także wymagając jego aktywnego uczestnictwa. Był to początek “Mszy recytowanej” i “niemieckiej Mszy śpiewanej”, których teksty w języku narodowym wraz z przystosowanymi melodiami jeszcze do dzisiaj są śpiewane przez całe zgromadzenie liturgiczne.

We *Włoszech* można mówić o ruchu liturgicznym jedynie w latach poprzedzających drugą wojnę światową, pomimo wkładu, jaki wniosło w rozwój liturgii Dzieło Królestwa Chrystusa z “Mszą ludu włoskiego”. Począwszy od lat trzydziestych krążyły pisma Parscha, Guérangera, Guardiniego w tłumaczeniu włoskim, oraz - choć przeznaczone tylko dla wybranej grupy osób - brewiarz łacińsko-włoski Battistiego, “Rivista liturgica” benedyktynów z Finalpia, “Biuletyn Liturgiczny” opactwa św. Jana Ewangelisty z Parmy, “Ephemerides Liturgicae” wydawany w Rzymie staraniem Księża Misjonarzy, “Ambrosius” oraz “Biuletyn Ceciliano” dotyczący śpiewu. Wyraźnie jednak formowała się świadomość liturgiczna. W roku 1931 ks. Cenci, tłumacz *Konferencji o Mszy świętej* Parscha, zauważył, że liderzy i członkowie Akcji Katolickiej zrozumieli już dobrze *znaczenie liturgii dla formacji sumień mocnych i jasnych*. Jednakże musiał też stwierdzić, że *wielkie masy ludu pozostały jeszcze do zdobycia*, ponieważ *prawdziwego ruchu kultury liturgicznej jeszcze nie posiadamy*<sup>43</sup>.

Jeżeli w roku 1930 realizacja programu ruchu liturgicznego wydawała się Włochom *jednym z tych abstrakcyjnych pragnień, które są wspaniałe w teorii, ale nie do zrealizowania w praktyce*, to jednak były już zwiastuny potwierdzające, że na Półwyspie Apenińskim duchowość liturgiczna *będzie mogła stać się specyficzną formą pobożności czasów współ-*

<sup>42</sup> *Conferenze sulla Messa*, Brescia 1932; *L'anno litúrgico*, Milano 1949, 6 t. - Por. również *II breviario romano*, Torino 1953.

<sup>43</sup> Cenci, dz. cyt., s. 183-1 84.

*czesnych*<sup>44</sup>. W latach trzydziestych do tych oznak należało przede wszystkim wprowadzenie prawie do wszystkich seminariów kursów historii liturgii i jej duchowego znaczenia. Zrodziło się też większe zrozumienie nauki o Kościele jako Ciele Mistycznym Chrystusa, a wraz z nią dostrzeżono funkcję, jaką liturgia odgrywa w życiu tego Ciała.

Na tym polu wiele uczynił kardynał Ildefons Schuster poprzez swoje poszukiwania naukowe (*Liber Sacramentorum*)<sup>45</sup> oraz poprzez prace o rycie ambrozjańskim. Poruszony głębokim pragnieniem, aby nadać duszpasterstwu znamię liturgiczne, ten benedyktyński kardynał, zaledwie wybrany, już w pierwszym swoim liście pasterskim wyraził nadzieję, że *dzięki łasce kapłańskiego nauczania prosty lud przeniknie lepiej znaczenie i ducha liturgii*.

Ważnym krokiem na rzecz *światowego ruchu liturgicznego* była decyzja Rzymu z dnia 24 grudnia 1943 roku. Była to odpowiedź na prośbę kardynała Bertrama, które przedstawił Piusowi XII dyskusje zrodzone wokół *Mystici Corporis Christi*. Cztery lata później poprzez *Mediator Dei* (1947) ten sam papież podkreślił potrzebę *aktywnego i osobistego uczestnictwa w publicznym kulcie Kościoła* oraz powołał rzymską komisję do reformy tekstów liturgicznych. Potem w Paryżu zostało otwarte Centre de Pastorale Liturgique. W roku 1951 wyszło nowe ordo o celebrowaniu Wigilii Paschalnej, a cztery lata później dotyczące całego Wielkiego Tygodnia. Dzięki liberalizacji przepisów określających post eucharystyczny (1953-1957) możliwe stało się zezwolenie na Mszę wieczorną. I tak ruch liturgiczny zaczął się rozwijać w skali światowej, mając na uwadze odrębności etniczne i społeczne poszczególnych krajów.

<sup>44</sup> Tamże, s. 185. Por. Anonim, *La rinascita litúrgica contemporánea*, Milano 1934.

<sup>45</sup> Torino 1944 nn., 8 t. Por. *La liturgia della Settimana Santa nel rito della chiesa milanese*, Milano 1938.

W ten sposób duchowość liturgiczna stworzyła dynamiczną równowagę pomiędzy pobożnością "obiektywną", ponadosobową a pobożnością "subiektywną", indywidualną i ascetyczno-moralną<sup>46</sup>. Na przekór upomnieniom niektórych nurtów, które oskarżały ją, że skłania wierzącego do ucieczki od jego ziemskich zadań, a w konsekwencji do odrealnienia elementów specyficznych dla pobożności chrześcijańskiej, to jednak właśnie ona otwierała się na perspektywy przyszłości<sup>47</sup>.

## 2. Ruch biblijny i patrystyczny

Ruch biblijny i patrystyczny, powstały w wieku XIX jako apologetyczna reakcja na interpretacje liberalne, racjonalistyczne i modernistyczne Pisma świętego, nabrał w wieku XX charakteru bardziej pozytywnego, próbując pogodzić odkrycia historyczne współczesnej wiedzy z interpretacją tradycyjną. Chciał iść naprzód po linii poszukiwań nowej egzegezy katolickiej, która przyczyniłaby się do lepszego poznania Biblii<sup>48</sup>, zwłaszcza Słowa Bożego głoszonego podczas liturgii oraz znajdującego swoją interpretację w nauce Ojców, aby na niej zbudować duchowe życie katolików.

Podjęcie systematycznego studium Pisma świętego spowodowane zostało kryzysową sytuacją, w której znalazła się nauka katolicka. Dostrzeżono niebezpieczeństwo polegające na tym, że wobec biblijnej egzegezy protestantyzmu liberalnego oraz fali modernizmu katolickiego życie duchowe chrześcijanina mogło ulec wpływom błędnych interpretacji. Aby to niebezpieczeństwo zażegnać, koniecznym było, aby również katolicki teolog dysponował egzegezą zrodzoną z krytycz-

<sup>46</sup> Por. Jürgensmeier F., *Il corpo mistico di Cristo come principio dell'ascetica*, Brescia 1962; Mersch E., *Le Corps Mystique du Christ*, Bruxelles 1936; tenże, *La théologie du Corps Mystique*, Bruxelles 1946.

<sup>47</sup> Dürig W., *Die Zukunft der liturgischen Erneuerung*, Mainz 1962.

<sup>48</sup> Moeller Ch., *La Bible et l'homme moderne*, LumVit 10 (1955), s. 63-76; tenże, *L'homme d'aujourd'hui devant la piété biblique et liturgique*, "Les questions liturgique et paroissiales" 40 (1959), s. 289-306.



nego studium świętego tekstu, korzystającą w swoich opracowaniach z najnowszych odkryć archeologicznych, z rozwijającej się wiedzy filologicznej, z nowych badań historycznych. Nie brakowało też zachęty ze strony Magisterium, wyrażonej w encyklikach *Providentissimus Deus* Leona XIII, *Spiritus Paracliticus* Benedykta XV, *Divino Afflante Spiritu* Piusa XII oraz w decyzjach Komisji Biblijnej powołanej już w 1902 roku przez Leona XIII, aby ułatwić katolikom zbliżenie się do świętego tekstu, a dzięki temu do życiowej lektury Bożego Słowa.

Zgodnie z ogólnym kierunkiem teologii katolickiej odnowa biblijna rozpoczęła się od zwrócenia większej uwagi na sam *przedmiot* wiary, przedstawiając w pełnym świetle prawdziwe oblicze Jezusa Chrystusa, poddając zdecydowanej krytyce dziewiętnastowieczne badania nad życiem Jezusa - "Lebens-Jesu-Forschung" - przeprowadzone bez należytego obiektywizmu i potępione już nawet przez Schweitzera<sup>49</sup>. Konsekwencją tego jest w latach dwudziestych bogata produkcja wydawnicza o życiu Jezusa, która generalnie ujawnia nową świadomość o potrzebie studium bazującego na historycznej prawdzie Objawienia<sup>50</sup>. Na poziomie historycznym to dążenie, ożywiające wszystkie chrystocentryczne<sup>51</sup> publikacje XIX wieku oraz te, które zostały napisane w okresie pomiędzy dwoma wojnami, otworzyło wiele możliwości pomagających uchwycić to Wydarzenie, jakim jest Jezus w całym jego dynamizmie otwartym również na przyszłość. Pozwoliło to również myśli katolickiej na ponowne odkrycie eschatologii i powoli otwarło ją na pozytywne, choć krytyczne, docenienie dziewiętnastowiecznych biblijnych badań prowadzonych przez szkoły pro-

<sup>49</sup> Por. Schweitzer A., *Vom Reimarus zum Wrede. Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.

<sup>50</sup> Por. Thils G., *Orientations de /a théologie*, Louvain 1958. Jeśli chodzi o przedstawienie teologiczne por. Forte B., *Cristofogie del Novecento*, Brescia 1983.

<sup>51</sup> Nie można zaprzeczyć, że w tych dziełach o życiu Jezusa przeważa teologia narracyjna (p. dalej), pragnąca oddziaływać swoją religijną siłą na czytelnika, aby go pobudzić do chrystocentryzmu w jego życiu duchowym. Taka jest opcja wielu tomów Ricciottiego, Prata, Lagrangea, Hophana, Hoornaerta, E.J. Sheena, Fornariego, Lebretona, Bishopa, Delatte'a, Berthe'a, Williama, Grandmaisona itd., których wpływ na duchowość katolicką był bardzo znaczący.

testanckie. Fakt, że egzegeza katolicka zdołała pod względem historycznym przybliżyć Jezusa Chrystusa życiu religijnemu współczesnego człowieka, ułatwił zadanie ruchowi biblijnemu. We wspólnotach katolickich - zwłaszcza studenckich, J.O.C., Akcji Katolickiej - zaczęto czytać Nowy Testament z nową świadomością, że Bóg w Jezusie Chrystusie objawił się w ludzkiej historii; Absolut w tym, co relatywne. Mając głęboką świadomość transcendencji Boga i konieczności otwarcia się na Jego objawienie jedynie drogą wiary, przekraczającą każde ludzkie zarozumiałe dążenie, starano się na nie otworzyć we własnym życiu wewnętrznym i przyjąć to Boże samo-dawanie się urzeczywistnione w Chrystusie. Do takich postaw przyczyniła się bardzo książka Guardianiego *Der Herr* (Würzburg 1938)<sup>52</sup>. Również nowe krytyczne edycje Nowego Testamentu (Merk, Nestle) oraz tłumaczenia Biblii na języki narodowe wraz z nowymi komentarzami i czasopiśmami biblijnymi ułatwiły tę biblijną drogę. Pomogły one zarówno wspólnotom, jak i osobom indywidualnym budować duchowość zdolną uchwycić działanie Boga poprzez Osobę Jezusa, aby uznać Jego panowanie i obecność Królestwa w konkretnej rzeczywistości historycznej.

To również skłaniało do dowartościowania w duszpasterstwie samego zasłuchania w Boże Słowo, co metodą hermeneutyczną praktykowały kręgi protestanckie z pomocą znakomitych biblijnych badań<sup>53</sup> jeszcze przed drugą wojną światową. Rozprzestrzenienie się biblijnego ruchu katolickiego, który miał również znakomitych przedstawicieli<sup>54</sup>, łączyło się tutaj z ruchem

<sup>52</sup> *Vita e Pensiero*, Mediolan 1962. To samo można stwierdzić w odniesieniu do studium Karla Adama, *Gesü il Cristo*, Brescia 1955.

<sup>53</sup> Chodzi tutaj o prace Bultmanna, Cullmanna, a jeszcze przed nimi o dzieła Dodda, Jeremiasa, Kählera.

<sup>54</sup> Nie można zapomnieć, że najlepsi egzegeci katoliccy (Léon-Dufour, Grelot, Feuillet, Spicq, Mollat, Potterie, Lyonnet, Beaucamp, von Rad, Vögtle i inni) pojawili się dopiero po pierwszej wojnie światowej. Na temat rozwoju teologii (nowotestamentalnej) zob. Warnach V., *Gedanken zur neutestamentlichen Theologie*, "Gloria Dei" 7 (1952), s. 72. Obfita dokumentacja aż do 1960 roku znajduje się w pr.zbior., *Probierni e orientamenti di spiritualit  monastica, b blica e lit rgica*, Roma 1961.

liturgicznym, ponieważ dzięki mszałowi przetłumaczonemu na język narodowy i dzięki efektywnemu korzystaniu z niego podczas celebracji liturgicznych wspólnota wiernych miała jednocześnie większy kontakt z Pismem świętym.

Ruch patrystyczny postępował po linii przeważnie naukowej, więc słowo i nauka Ojców dotarły tylko do wybranych grup wiernych, jednakże w historii teologii stanowi on jeden z najbardziej charakterystycznych objawów naszego wieku. Współczesna mentalność odnalazła u Ojców istotne źródło interpretacji przesłania ewangelicznego, przedstawionego przez nich i włączonego w schemat filozoficzny, ale przekazany wiernie i zgodnie z językiem liturgicznym, tak jak to zostało sformułowane w pierwszych tekstach chrześcijańskich.

### 3. Ruch ekumeniczny

Trzecim aspektem nowego kierunku życia duchowego, który poprzedził wiele przyszłych stron dokumentów soborowych, jest dojrzewanie chrześcijan-katolików i protestantów w kwestiach ekumenizmu. Tak zwany ruch ekumeniczny<sup>55</sup> sięga wieku XIX i łączy się częściowo z ruchem oxfordzkim. Rozwijając się w anglikańskich stowarzyszeniach chrześcijańskich, zarówno męskich, jak i żeńskich, przede wszystkim młodzieżowych i studenckich, i stamtąd przenosząc się do Ameryki Północnej, przygotował liderów, którzy w środowiskach protestanckich podjęli potem znaczące dzieło na rzecz uformowania Ekumenicznej Rady Kościołów: *Johna R.*

<sup>55</sup> Bibi.: Frieling R., *Die Bewegung für Glauben- und Kirchenverfassung 1910-1937*, Göttingen 1970; Fey E. - Gassmann G. (opr.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968*, Göttingen 1974; Ehrenström N. - Gassmann G., *Confessions in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1959-1974*, Geneve 1975; Garcia Rojo *Decididos a caminar juntos. Introducción a la espiritualidad ecuménica contemporánea*, RESp 38 (1979), s. 335-356 (z bib I.); pr.zbior., *Itinerari ecumenici: spiritualità del nostro tempo*, "Quaderni del Centro interreligioso Henri le Saux", nr 2, Milano 1979; Kottje R. - Moeller B., *Storia ecumenica della Chiesa*, t. III, Brescia 1981.

*Motta* (1865-1955), *Nathana Söderbloma* (1866-1931), *Willema A. Visser't Hoofta* (+1900). Pod przewodnictwem *Motta* została utworzona Międzynarodowa Rada Misyjna (1921-1942). *Söderblom*, biskup Uppsali, nazywany prorokiem ekumenizmu<sup>56</sup>, starał się usilnie o zorganizowanie "światowej konferencji dla chrześcijaństwa praktycznego", która odbyła się w 1925 roku w Sztokholmie. *Visser't Hooft*, holenderski pastor, całe życie poświęcił tworzeniu Światowej Rady Kościołów (WCC), w której od roku 1938 do 1966 pełnił rolę kierującego.

Wzrastające wśród wiernych zainteresowanie ekumenizmem, dające się zauważyć na całym świecie zaraz po pierwszej wojnie światowej, powołało do życia inne ruchy: *Faith and Order* oraz *Life and Work*, które miały swego animatora w biskupie Karolu Brent z Kościoła episkopalnego. Ten ostatni ruch starał się realizować "ekumenizm praktyczny" poprzez działalność społeczną i pacyfistyczną. Obydwa ruchy zjednoczyły się w jedną korporację, aby uformować Radę Ekumeniczną Kościołów (=CEC)<sup>57</sup>, która z powodu wojny została zwołana i erygowana oficjalnie dopiero w 1948 roku w Amsterdamie.

Powstanie tej organizacji oznaczało nowy początek, drugi etap drogi ekumenicznej. Przede wszystkim po raz pierwszy wśród członków ruchu ekumenicznego znaleźli się reprezentanci Kościoła prawosławnego, którzy zgodzili się przyłączyć się do CEC, ponieważ przyjęła ona ich propozycję dotyczącą poszerzenia o formułę trynitarną chrystologicznej podstawy swej auto-definicji: *Rada Ekumeniczna Kościołów jest wspólnotą Kościołów, które - zgodnie z Pismem świętym - uznają Pana Jezusa Chrystusa za Boga i Zbawiciela, i dlatego wspólnie starają się wypełnić swoje powołanie na chwałę Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego*

<sup>56</sup> Hoffman J.B., *Nathan Söderblom, prophète de l'Oecuménisme*, Genève 1948.

<sup>57</sup> Vischer L. - van den Heuvel A., *Histoire et Structure du Conseil Oecuménique des Églises*, w: *Un nouvdel âge oecuménique*, Paris 1966.

Po Amsterdamie nastąpiło zebranie plenarne w New Delhi (19 listopada 1961), na którym po raz pierwszy była obecna również oficjalna delegacja Kościoła katolickiego. Podjęte prace zmierzające do pogłębienia kwestii samej bazy, na której opiera się ekumenizm, znajdują swój punkt kulminacyjny w deklaracji wygłoszonej przez Visser't Hoofta przed członkami 198 Kościołów: *Nie chcemy jedności zamglonej i niepewnej ; jedność, która nas interesuje to ta, której sam Jezus Chrystus jest autorem, jedność, która znajduje się w Nim samym i którą On sam da swojemu ludowi*<sup>58</sup>.

Po czwartym zebraniu w Uppsali (1968) rozwój CEC dochodzi do momentu kluczowego na piątym zebraniu plenarnym w Nairobi (Kenia), zwołanym od 23 listopada do 10 grudnia 1975 roku. Stanowi ono moment wypracowania koncepcji szerszej i bardziej zrównoważonej w odniesieniu do duchowości ekumenicznej, która jest u podstaw duchowością chrześcijańską, zaangażowaną w dzieło odzyskania pierwotnej harmonii pomiędzy przesłaniem Chrystusa a odpowiedzialnością społeczną. To "spirituality for combat", a więc duchowość walki, która scala troskę o jedność Kościoła z zaangażowaniem na rzecz świata.

W całym tym rozwoju międzynarodowego ruchu ekumenicznego Kościół katolicki aż do czasów posoborowych nie uczestniczył w sposób bezpośredni. Pomijając tę sprawę, że ze względu na liczbę wiernych jego przystąpienie do CEC zaciążyłoby znacznie na zasadach ideologicznych ruchu, to jeszcze istniało wiele istotnych trudności konstytucyjnych (strukturalnych) i doktrynalnych. Jednakże od początku Rzym patrzył na ten ruch z zainteresowaniem. Ponadto Pius XI żywił gorące pragnienie, aby doprowadzić do zjednoczenia Kościoła katolickiego z prawosławnym. W tym celu utworzył w roku 1922 Instytut Orientalny w Rzymie oraz popierał inne tego typu instytucje, powierzając je przede wszystkim benedyktynom.

<sup>58</sup> Myśl Visser't Hoofta jasno została wyłożona w jego książce: *Le renouveau de l'Église*, Genève 1956.

Centrami studiów i liturgii prawosławnej stały się opactwa w Niederaltaich nad Dunajem (Niemcy) oraz w Amay-sur-Meuse (Francja), które przeniosło się w roku 1939 do Chevetogne (Belgia). To ostatnie opactwo wydaje czasopismo "Irenikon" i wyróżnia się regularną celebracją Eucharystii w rycie wschodnim.

Wszystkie te inicjatywy zostały pozytywnie przyjęte przez WCC. Ale kiedy papież odrzucił zaproszenie do uczestnictwa w konferencji w Sztokholmie (1925) i w Lozannie (1927), zawiedzeni członkowie tego ruchu zaczęli mówić o duchu sekciarskim w Kościele katolickim i krytykować jego pozycję trwania poza chrześcijaństwem. Taka postawa nieufności nie przeszkodziła, aby w samym katolicyzmie pojawiła się idea ekumenizmu. We Francji opat Paul Couturier (1881-1953) rozpowszechniał światową oktawę modlitw o jedność chrześcijan (od 18 do 25 stycznia), propagowaną przez anglikanów, a we Włoszech celebrowaną z wyjątkowym entuzjazmem po ofiarowaniu się za jedność Kościoła młodej mniszki sardyńskiej, beatyfikowanej potem w roku 1983, *Gabrielli Sagheddu* (1906-1939)<sup>59</sup>, jednej z najwspanialszych postaci duchowości ekumenicznej. W roku 1938 przeczytała ona sprawozdanie ojca Couturier, który pisał o kilku osobach, które ofiarowały się za jedność Kościoła. Poczuli się przynaglona, aby dołączyć do tego również swoją ofiarę i po krótkim czasie zmarła na gruźlicę. Inicjatywy o. Couturiera, pod których wpływem był również Henri de Lubac, były kontynuowane przez dominikanina *Yves M.J. Congara* (ur. 1904)<sup>60</sup>, którego teologia ekumenizmu została w pełni uznana przez Sobór Watykański II.

<sup>59</sup> Quattrocchi B.P., *Cabriella dell'Unitd*, Vitorchiano 1981; Dore M.G., *Suor Maria Gabriella. Per l'unitd della Chiesa*, Brescia 1983.

<sup>60</sup> Bibl. w: Jousua J.P., *Le Pere Congar*, Paris 1967, s. 219-272. Jego twórczość literacka jest obszerna, liczne są jego eseje eklezjologiczne, biblijne, pastoralne (np. *II mistero del tempio*, Torino 1963), o laikacie, itd. (por. Mondin B., cyt. s. 201-202). Polskie tłumaczenia m.in.: *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968; *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980; *Wierzę w Ducha Świętego*, Warszawa 1997.

Congar<sup>61</sup> obronił tezę, według której do osiągnięcia jedności również Kościół katolicki potrzebuje głębokich reform, bo chodzi tutaj o życie jednością i wyrażenie jej w sposób widzialny. Musi pozostać nienaruszonym przekonanie, że "poza Kościołem nie ma zbawienia", ale formuła ta powinna być interpretowana w takim znaczeniu, że Bóg powołał Kościół, aby stał się pośrednikiem zbawienia w Chrystusie. W swym powołaniu na rzecz zbawienia Kościół jest widzialną formą działania Chrystusa i życia w Chrystusie, tak pojedynczego członka, jak i całej wspólnoty, a w konsekwencji wszystkich Kościołów. Prace podejmowane na rzecz jedności potrzebują ukierunkowania na pełnię komunii wszystkich w Chrystusie. Ona właśnie prowadzi, choć w załączku, do wspólnego wyznania poprzez słowa i czyny.

Jednocześnie w Niemczech na rzecz ekumenizmu pracowali *Karl Adam* (1878-1966), *Max Joseph Metzger*, zabity przez narodowy socjalizm w 1944 za organizowanie wielkich zjazdów ekumenicznych w Meitingen w latach 1939-1940 oraz za założenie bractwa *Una Sancta*, i wreszcie *pastor Dietrich Bonhoeffer* (1906-1945)<sup>62</sup>, stracony w następstwie ujawnienia spisku zorganizowanego przeciw Hitlerowi. Z powodu wojny Bonhoeffer nie mógł poświęcić się całkowicie międzynarodowemu ruchowi ekumenicznemu, choć w latach 1933-1935, podczas pobytu w Londynie, swoją działalność duszpasterską połączył z dosyć znaczącą aktywnością ekumeniczną prowadzoną pomiędzy Kościołem Wyznaniowym (Bekennniskirche) a Kościołem anglikańskim. Popychany swoją

<sup>61</sup> Swoje powołanie ekumeniczne odkrył Congar już od święceń kapłańskich. W roku 1928 zaprezentował pracę magisterską pt. *L'unité de l'Église*. W 1937 roku wydany zostaje pierwszy tom serii *Unam Sanctam*, arcydzieło myśli ekumenicznej: *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*, z jasnym wykładem "zasad ekumenizmu", jak mówi sam tytuł. Tom ten poprzedził kolejne opracowania i różne artykuły w *Dizionario ecumenico*, Roma 1972.

<sup>62</sup> Por. Marié R., *Dietrich Bonhoeffer. Testimone di Gesù Cristo tra i suoi fratelli*, Brescia 1968; Bethge E., *Dietrich Bonhoeffer. Una biografia*, Brescia 1975; Carminati G., *Dietrich Bonhoeffer: un cristiano di fronte alla storia*, "Lecture" 373 (1981), s. 3-24 (z bibl.). W jęz. polskim *Wybór pism*, Kraków-Warszawa 1970 i *Naśladowanie*, Poznań 1997.

ciągle rosnącą chrystocentryczną świadomością i zaniepokojony wydarzeniami politycznymi dotyczącymi jego narodu, z ideologiczną śmiałością nakreślił ekumeniczną i chrystologiczną drogę wspólnoty Kościoła, której ekumeniczną wartość dostrzega się dopiero dzisiaj. Bonhoeffer w swoich zarzutach o jednostronność ujęcia związku człowieka ze światem nie oszczędził ani teologii protestanckiej, ani też katolickiej: nie można bowiem budować - twierdził - świętości człowieka oddalając się od rzeczywistości ziemskiej. Tylko świętość nabyta w życiu wspólnotowym, może nam zapewnić drogę ku "formowaniu się" Chrystusa w człowieku i w historii, człowieka autentycznego przed Bogiem, człowieka odpowiedzialnego, który "istnieje dla innych". To istnienie dla innych jest czynnikiem decydującym dla stworzenia chrześcijaństwa uniwersalnego<sup>63</sup>.

Dla prawosławnego Kościoła ekumenicznego postacią najbardziej reprezentatywną był patriarcha *Atenagoras*<sup>64</sup>. W roku 1961 próbował on powołać sobór panprawosławny, aby zapobiec rozproszeniu się członków różnych kościołów prawosławnych. Bardzo mu zależało na rozpoczęciu dialogu z Kościołem katolickim. Udał się osobiście do Rzymu oraz przyjął wizytę papieża Pawła VI w swojej stolicy w Konstantynopolu. Obok niego otwartymi na ekumenizm byli *Nikodem*, metropolita Leningradu i Nowogrodu, oraz arcybiskup grecki *Chryzostom II*. Spośród rosyjskich teologów, którzy wyemigrowali do Francji zwłaszcza Bułhakow żywił nadzieję na spotkanie i współpracę pomiędzy Kościołem prawosławnym i anglikańskim. Idący jego śladami *Paul N.*

<sup>63</sup> Por. *II problems ecumenico oggi*, opr. Boyer C. i inni, Brescia 1960.

<sup>64</sup> Por. Gheorghiu V., *La vie du patriarche Athenagora*, Paris 1969. Inne godne uwagi pozycje: Runciman St., *The Orthodox Churches and the Secular State*; Oxford 1971; Clement O., *Dialoghi con Atenagora*, Turyn 1972; pr. zbior., *Oriente cattolico. Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano, 1974. Por. też *Jahrbuch der Orthodoxie. Schematismus 1976-77*, opr. Proc A., München 1977.



*Evdokimov* (1901-1970)<sup>65</sup> zastanawiał się, czy teologia prawosławna zachowała swoją funkcję dynamiczną i owocodajną pomiędzy innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Pytanie to zrodziło się z jego przekonania, że emigrację rosyjską można uważać za *fakt opatrnościowy, z którego należy wydobyć i odczytać głębokie znaczenie duchowe*. Był przekonany, że prawosławie, przeżywane pełnią wiary, otworzy się na ekumenizm: *Im bardziej jest się prawosławnym (ortodoksyjnym), tym bardziej też ekumenicznym, ponieważ prawosławnym*<sup>66</sup>.

W następnym pewnych wspólnych doświadczeń z protestantami i katolikami przybywającymi do opactwa benedyktyńskiego w Chevetogne *Evdokimov* stwierdził, że organizowane tam spotkania, ze względu na troskę o wzajemne nawrócenie, stanowiły przeszkodę w rozpoznaniu wartości drugiego w bogactwie jego własnego Kościoła. Dlatego należy raczej pozwolić się przeniknąć Duchowi Świętemu, jedynemu, który jest zdolny objawić w zgromadzeniu ekumenicznym nie tyle Kościół, co “naturę kościelną” tego zgromadzenia, do której każdy przynosi obecność własnego Kościoła. Jedynie otwarcie na tchnienie Ducha pozwala zrozumieć, że nawet sama jedność w Chrystusie podporządkowana jest temu celowi, jakim jest zbawienie świata i że ta jedność nie zostanie osiągnięta bez odrzucenia dyskusji zamkniętej w samej sobie, to znaczy nie otwartej na eschatologiczną przyszłość, czyli “ekumeniczną Pięćdziesiątnicę”. Życie dla jedności Kościoła, oznacza życie w oczekiwaniu na tę Pięćdziesiątnicę i przyjęcie “chrzest ekumeniczny” wraz ze znamieniem umierania wobec każdego przejawu imperializmu, każdej próby narzucenia innym własnego sposobu myślenia, wierzenia, działania.

<sup>65</sup> Zaangażowanie ekumeniczne jest widoczne w większości jego publikacji teologicznych, a zwłaszcza w: *La preghiera della Chiesa orientale*, Brescia 1971; *Cristo nel pensiero russo*, Roma 1972; *La novita nello Spirito*, Milano 1979.

<sup>66</sup> Cyt. z *L'uomo icona di Cristo*, Milano 1982, s. 14-15.

Inicjatywą ekumeniczną zupełnie nową w swoim rodzaju i na początku zwalczaną ze strony władz kościelnych była tzw. wspólnota międzywyznaniowa z Bose (Vorcelli)<sup>67</sup>. Zgromadziła ona chrześcijan różnych wyznań - katolików i protestantów, mężczyzn i kobiety - we wspólnym życiu przesłaniem ewangelicznym w celibacie. Idea ta wyszła od Enzo Bianchi (ur. 1943), człowieka świeckiego, który w 1968 roku wraz z Danielem Attingerem, młodym szwajcarskim pastorem Kościoła reformowanego, podjął życie cenobityczne o charakterze międzywyznaniowym. Wspólnota ta, powstała bez jakiegokolwiek prawnego czy urzędowego uznania ze strony Kościoła katolickiego, budująca swą jedność jedynie poprzez mocne więzy powstałe z komunii życia, założyła następnie w 1972 roku pierwsze bractwo w Szwajcarii. Od początku wspólnota z Bose podjęła się pracy typowo ekumenicznej poprzez spotkania z protestantami i katolikami, poprzez międzywyznaniowe celebracje liturgiczne, kursy biblijne, przepowiadanie, animowanie spontanicznie powstałych grup. Pragnie ona być znakiem dla dzisiejszych czasów, nie czując potrzeby zapewniania sobie trwałości. Ten charakter prowizoryczności otwiera przed nią różnorodne możliwości duszpasterskie, urzeczywistniane dzięki współodpowiedzialności członków.

Owocne dzieło w perspektywie jedności chrześcijan zostało podjęte również przez Rogera Schutza, który w 1940 roku w Taize, małej wiosce burgundzkiej koło Cluny, założył wspólnotę mnichów protestanckich, kalwinów i luteran, którzy pragnęli przywrócić życie monastyczne w reformowanym Kościele Lutera i Kalwina. Roger, kiedy był jeszcze studentem w Szwajcarii, został boleśnie dotknięty przez podział istniejący wśród chrześcijan. Zaczął więc odwiedzać pewne wspólnoty katolickie, czując się zainspirowanym do zorganizowania życia wspólnotowego otwartego na dialog z Kościołem katolickim, utrzymującego

<sup>67</sup> Por. Bianchi E., *La comunitó di Bose*, "Concilium" 9 (1973), s. 134-143; tenże, *Bose*, DIP, t. I, s. 1534-1537.

również przyjazne kontakty z innymi wyznaniem. Zrodziło się w ten sposób centrum ekumeniczne, w którym organizowano spotkania pomiędzy protestantami i katolikami, gdzie studiowano bez krytycznych uprzedzeń doktryny innych wyznań. Kościół w Taizé posiada kryptę przeznaczoną dla kultu katolickiego, w której regularnie celebrowano się Eucharystię o jedność chrześcijan.

Duchowość Taizé szybko została poznana w świecie dzięki szerokiemu rozpowszechnieniu pism Rogera Schutza<sup>68</sup> oraz Maxa Thuriana<sup>69</sup>, jego zastępcy. Swoją syntezę znajduje ona w gorącym pragnieniu dialogu, *który nie zadowala się bezruchem pokoju wyznaniowego, który przekracza pokusę nieustannego narzucania własnych ujęć wyznaniowych* jako przejaw samoobrony usprawiedliwionej może w przeszłości, ale nie do przyjęcia już dzisiaj. Nie pragnie nawet brać *pod rozwagę ekumenizmu eschatologicznego, dla życia przyszłego, tak jakby widzialna jedność nie mogła być zrealizowana na ziemi*. Ekumenizm wymaga konkretnego zaangażowania, nie obejdzie się bez *małych i wielkich wierności ze strony tych, którzy podejmują walkę w najgłębszej sferze człowieka wewnętrznego. Jeszcze przez dłuższy czas ekumenizm będzie oznaczał pójście pod prąd wobec konformizmu: bowiem dialog z tymi, którzy są najdalej, nigdy samoistnie nie posunie się do przodu*<sup>70</sup>.

Na tej linii charakteryzującej się otwartością Taizé dokonało znaczącej pracy ekumenicznej, a poprzez zaproszenia na liczne spotkania modlitewne i wspólnotowe "doświadczenia" Boga, przyczyniło się do przygotowania

<sup>68</sup> Pisma w tłum. polskim m.in.: *Walka ludzi pokoju*, Paryż 1974; *Niech twoje święto trwa bez końca*, Warszawa 1982; *jego miłość jest ogniem*, Katowice 1990; *Miłość ponad wszelką miłość*, Poznań 1991. O historii ruchu por. Brico R., *Frère Roger e Taizé*, Brescia 1982.

<sup>69</sup> W jęz. polskim wydano: *O Eucharystii i modlitwie*, Kraków 1987; *Maryja, Matka Pana*, Warszawa 1990; *Tożsamość kapłana*, Kraków 1996. Por. Pacelli D., *Max Thurian: una biografia teologica*, Napoli 1983.

<sup>70</sup> *Dinamica del provvisorio*, Brescia 1977, s. 14-15, 39.

“soboru młodych”<sup>71</sup>, otwartego w 1974 roku, w obecności czterech milionów młodych o stu narodowościach, podczas uroczystych celebracji liturgicznych. Był to sobór nie mający żadnych modeli w istniejących strukturach, ale który pragnął odkryć wszystkie wymiary ludu Bożego: spotkanie z Chrystusem, obowiązek pisania Ewangelii w ludzkiej historii, wspólne modlitewne poszukiwania we wszystkich formach ludzkiej ekspresji, w słuchaniu jeden drugiego.

Ruch ekumeniczny, widziany w szerokim zaangażowaniu społecznym, do swoich przedstawicieli może zaliczyć również doktora *Alberta Schweitzera* (1875-1965)<sup>72</sup>. Jego filozofia cywilizacji nie pozostała tylko w sferze teorii, ale wcieliła się jako ponadwyznaniowa miłość chrześcijańska w historię codziennych cierpień ludzi chorych w Afryce. Zdaniem Schweitzera zło naszego czasu wynika ze zrezygnowania z rozważań nad problemami etycznymi. Swoje przekonania pragnął uczynić swoim życiem: praktycznie - poprzez porzucenie teologii i muzyki i poświęcenie się opiece nad Murzynami; oraz teoretycznie - poprzez swoje książki, a zwłaszcza *Das Christentum und die Weltreligionen* (Chrześcijaństwo i religie świata).

Obok tej postaci należy przypomnieć *Mohandasa K. Gandhiego* (1869-1948)<sup>73</sup> i jego żarliwą walkę o niezależność Indii, prowadzoną bez odwoływania się do środków przemocy. Gandhi nie nawrócił się na religię chrześcijańską, ale uznawał jej wielkie

<sup>71</sup> Pr. zbiór., *Un audace avventura*, Torino 1973; pr. zbiór., *Taizé le concile des jeunes. Pourquoi?*, Taizé-Paris 1975.

<sup>72</sup> Polskie tłumaczenia pism Schweitzera: *Wśród czarnych na równiku*, Warszawa 1918; *Życie*, Warszawa 1971; *Z mojego życia*, Warszawa 1981.

<sup>73</sup> Opublikowane przez rząd Indii: *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, New Delhi 1958, 60 t. Dzieła Gandiego w tł. pol.: Gandhi M., *Autobiografia*, Warszawa 1958; tenże, *Antiche come le montagne: La vita e il pensiero di Gandhi attraverso i suoi scritti*, Milano, 1982. Bibl.: Papali C., *Il messaggio di Gandhi*, EphCarm 22 (1971), s. 105-114; Toschi T., *Gandhi ai giovani*, Bologna 1979; Manca N. (opr.) *Gandhi e la persona umana*, Bologna 1981.

wartości moralne i duchowe<sup>74</sup>, ukazując je w swoich przemowach jako podstawę swojej polityki. Chrześcijaństwo zaofiarowało mu bowiem to, co było mu pomocne dla rozbudzenia jego zniewolonego ludu, aby nadać jego ojczyźnie własny kierunek duchowy, w którym połączył normy *satyagraha* (walki bez użycia przemocy) z prawem Chrystusa. Gandhi pozostawił światu przesłanie o działaniu bez przemocy: pokój nie może być zbudowany na nietolerancji, absolutyzmie, eskluzywizmie, ale wymaga właściwego ukierunkowania duchowego.

W Ameryce chrześcijańska metoda działania bez przemocy została konkretnie zastosowana przez pastora baptystów *Martina Luthera Kinga*, zamordowanego w roku 1963<sup>75</sup>, “czarnego Gandhiego”, przywódcę Murzynów amerykańskich, założyciela Student Non-Violent Coordinating Committees, ruchu pragnącego stworzyć wspólnotę, w której króluje miłość. Dwa źródła, z których King zaczerpnął swe idee, to Biblia i historyczne doświadczenie Gandhiego. *Czytając jego dzieła*, pisze, *pozostałem głęboko zafascynowany jego wytrwałą walką bez przemocy. Zrozumiałem, że nauka chrześcijańska o miłości, realizowana metodą Gandhiego o nie-przemocy, jest najpotężniejszą bronią w rękach uciskanego ludu, który walczy o swoją wolność*<sup>76</sup>.

Sekretem wspaniałej osobowości Kinga jest jego zharmonizowana miłość do Kościoła i do ludu, harmonia wyniesiona do poziomu miłości uniwersalnej, która dotyka sumienia każdego człowieka, ponad granicami wyznań i kultur. Poprzez swoje odważne działanie przyczynił się on do zdecydowanej poprawy kwestii integracji Murzynów ze społeczeństwem białych Amerykanów, nawet jeśli dotąd pozostaje to poważnym problemem.

<sup>74</sup> Por. Merton T., *Gandhi e il ciclope*, HUM XXI (1966), s. 785-803; Anonim, *Gandhi ci parla di Gesù*, Bologna 1980.

<sup>75</sup> Pisma: *La forza di amare*, Torino, 1968; *il fronte della coscienza*, Torino 1968; *Lettere dal carcere*, Vicenza 1968; *La seule révolution*, Castermann 1969; *Révolution non violente*, Payot 1969. Por. *Pregare con Martin Luther King*, Milano 1982. Bibl.: Bosco T., *Martin Luther King*, Torino 1968.

<sup>76</sup> *La forza di amare*, s. 268-269.

Tak jak King i Gandhi, również biskup Recife *Helder Câmara* i jego następcy poświęcili się głoszeniu ewangelicznego przesłania o nie-przemocy jako sile wyzwoleniczej<sup>77</sup>. Wreszcie jako męczennika przemocy politycznej należy przypomnieć mons. *Oskara Arnulfo Romero*<sup>78</sup>, biskupa San-Salvador, zamordowanego w 1980 roku wraz z całym zastępem księży i wiernych chrześcijan, którzy oddali swe życie dla Ewangelii<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Por. Camara Helder, *Terzo mondo defraudato*, Milano 1968; tenże, *Mille ragioni per vivere*, Assisi 1981; itd. Wydania polskie: *Godzina Trzeciego Świata*, Warszawa-Kraków 1973; *Życ Ewangelią*, Warszawa 1995.

<sup>78</sup> Por. Levi A., *Oscar Arnulfo Romero. Un vescovo fatto popolo*, Brescia 1982; Anonim, *Romero y lo mataron*, Roma 1982.

<sup>79</sup> Por. Istituto Storico Centroamericano, *Il sangue dei giusti*, Assisi 1983.

## ROZDZIAŁ III

### Nowe kierunki duchowości kapłańskiej i zakonnej

Docenienie wartości doczesności, perspektywy nowej teologii, fermenty duchowe XX wieku - wszystko to nie mogło pozostać bez wpływu na religijność kapłana i zakonnika; musiało ich pobudzić do większej wrażliwości i odpowiedzialności we wspólnocie kościelnej. Angażując się w tworzenie nowych form życia konsekrowanego i apostołatu, kapłani i zakonnicy przyczynili się w znaczący sposób do określenia duchowości współczesnej, wydobywając jej wielorakie aspekty, odnoszące się do tego, co specyficzne dla ich życia.

#### 1. Duchowość kleru diecezjalnego

Potrzeba było nawet doświadczenia pierwszej wojny światowej, aby dojść do refleksji nad zadaniem kapłana w nowym społeczeństwie. Kapłani francuscy, powołani do wojska w roli "aumôniers" (duszpasterzy), zawiązali z żołnierzami ścisłe więzy przyjaźni, spędzając z nimi całe dni w okopach. Kontakty tego typu ze świeckimi były czymś zupełnie nowym, nieznanym wcześniej nawet z opowiadań innych duchownych. W konsekwencji okazały się bardzo owocne, przyczyniając się do narodzenia nowego typu kapłana. *Pour nous, prêtres-soldats, la guerre fut un baptême dans le réel* (Dla nas, kapłanów-żołnierzy, wojna była w rzeczywistości chrztem) - pisał młody ojciec

Teilhard de Chardin<sup>80</sup>. Kapłani, którzy zostali wychowani w seminariach, uformowani tak, aby być "oddzielonymi" od świata i aby wcielać w życie wertykalne wymiary życia religijnego, poprzez te długotrwałe spotkania ze świeckimi wiele się nauczyli i odczuli potrzebę rozpoczęcia apostolatu zakorzenionego w ludzkiej egzystencji, apostolatu, który zdaje sobie sprawę z konkretnej sytuacji człowieka.

Taka zmiana metody oraz perspektyw apostolskich i duszpasterskich pogłębiona została jeszcze w następstwie doświadczeń drugiej wojny światowej. Zmusiła ona prezbiterów do zweryfikowania kapłańskich zadań w społeczeństwie miejskim, uprzemysłowionym, gdzie katolicyzm był wystawiony na nieustanny kontakt z tym, czego zupełnie nie było w społeczeństwie epoki poprzedniej, w większości wiejskiej. Nie wystarczało już, aby kapłani byli kaznodziejami i szafarzami sakramentów, dobrymi proboszczami i "pasterzami swej owczarni". W miastach kapłan reprezentował Kościół i identyfikowano go z działaniem i apostolatem całego Kościoła wobec świata materialistycznego i dalekiego od religii. Świadomość Kościoła powinna odbijać się w kapłanie, w jego słowie, w jego przedsięwzięciach na polu społecznym, a czasem nawet politycznym; i to właśnie w kapłanie diecezjalnym, który miał urząd i władzę płynącą z sakramentu kapłaństwa.

Należało więc uformować odpowiednią duchowość kleru diecezjalnego, która już w pewnym sensie została nakreślona przez kardynała Merciera<sup>81</sup> na początku tego wieku. Oto jaki był wtedy problem: nie uważano, że prawnie kapłan jako taki należy do "stanu doskonałego", czyli zakonnego. Powinien jednak - według tych sądów - starać się, choć nie składał ślubów zakonnych, zaadoptować duchowość zakonną, zamiast dążyć do duchowości wypływającej z samej natury kapłaństwa. Musiał on pełnić działalność apostolską, aby podtrzymywać wiarę

<sup>80</sup> Cyt. w: Delumeau *Histoire vecue du peuple chrétien*, t. II, Toulouse 1979, s. 183.

<sup>81</sup> Zob. jego książkę *La vie intérieure. Appel aux âmes sacerdotales*, Louvain 1908.



i jej bronić, ale nie był przy tym wolny w przedstawianiu swej własnej tożsamości jako człowieka Bożego oddanego służbie ludziom, swym braciom na płaszczyźnie ich relacji z Bogiem. Kard. Mercier poczynił pierwsze kroki, aby pomóc kapłanom w podjęciu fundamentalnej refleksji nad pełnią kapłańskiej rzeczywistości. Wydobył jasno ich funkcję jako współpracowników biskupa. Poprzez to ukazał ich włączenie się w duszpasterstwo diecezjalne, wskazując na charakter kapłańskiej świętości niezależny od tej, która odpowiada stanowi zakonnemu. Polemika, która nastąpiła po tym nowym podkreśleniu roli kapłana na służbie diecezji, była początkiem powolnego ale postępującego wypracowywania fundamentów teologicznych duchowości kapłańskiej, które w przyszłości staną się bazą dla dokumentów Soboru Watykańskiego II na ten temat. Oczywiście chodzi tutaj o jeszcze nie zakończone staranie co do jasnego określenia specyficznych środków, poprzez które kapłan realizuje swoje własne uświęcenie. Być może teolodzy tamtego czasu nie dotarli jeszcze do zrozumienia *specificum* duchowości kapłańskiej i jeszcze niedostatecznie ukazali, jak zakorzenia się ona w sakramencie kapłaństwa oraz jak aktualizuje się w miłości duszpasterskiej jako miłość oblubieńcza, posłuszna Chrystusowi i Kościołowi diecezjalnemu, czyli tej "Ecclesia", która geograficznie usytuowana, zorganizowana wokół biskupa, wchodzi w konkretny kontekst historyczny ze swoimi cechami charakterystycznymi i wymaganiami ludzkimi oraz wyraźnie uformowanymi tradycjami.

Jakkolwiek by było, próby te świadczą, że już przed Soborem zaczęto uwydatniać podstawy religijne, które jednoczą kapłana z Chrystusem, aby umiejscowić kapłaństwo ministerialne, będące w relacji wobec Chrystusa, najwyższego Kapłana, do kapłaństwa powszechnego wszystkich wiernych i wobec episkopatu, i aby wreszcie ukazać, jak z tego ontologiczno-sakramentalnego powiązania pomiędzy Chrystusem i prezbiterem wynika potrójny *munus: docendi, santificandi, regendi*. W ten sposób doszło do

wydobycia a stałych elementów kapłaństwa katolickiego, chociaż droga ta napotka jeszcze wiele przeszkód. Rezultaty tej drogi zauważa się już w nowej posoborowej świadomości: kapłan diecezjalny - jako "znak i narzędzie" miłości Chrystusa - *powinien być nieustannym wezwaniem oraz konkretnym i żywym przykładem zbawczej miłości Chrystusa Kapłana i Oblubieńca dla Kościoła* (por. PO, 12), aby zachęcić również wiernych do oddania się Chrystusowi i Kościołowi na sposób miłości oblubieńczej. W tej perspektywie ukazana została również rola biskupa jako przewodnika dającego światło na drodze realizacji kapłańskiej miłości, będącego jednocześnie wzorem i pośrednikiem tej oblubieńczej miłości dla swoich kapłanów diecezjalnych<sup>82</sup>.

## 2. Księża-robotnicy i ruchy duszpasterskie

Jeżeli dla wyodrębnienia takiej orientacji duchowości kapłańskiej potrzeba było dziesiątków lat, to tym bardziej warto zauważyć, że w latach 1940-1954 kapłani francuscy podjęli pewne przedsięwzięcie będące próbą przewyciężenia tej wyalienowanej kapłańskiej pobożności, która zazwyczaj panowała w parafiach. Aby należycie ocenić francuski ruch księży-robotników, trzeba nakreślić etapy tej drogi ku otwarciu się na rzeczywistość społeczną Francji, najpierw zaraz po pierwszej wojnie, a następnie sięgnąć do decydującego doświadczenia, jakim była druga wojna światowa.

We Francji na początku pierwszej wojny światowej można było zauważyć pewien wzrost religijności, ponieważ wojnę uważano za sprawiedliwą karę za popełnione grzechy. Inni (katolicy) oceniali ją za sprawiedliwą widząc w niej odwet

<sup>82</sup> Por. pr. zbiór., *La spiritualité del presbitero diocesano oggi*, Roma 1981 ; Borriello L., *Lineamenti di spiritualit  del dero diocesano*, "lanuarius" nr 6, listopad-grudzień (1980), s. 22-35. Zob. na temat okresu przygotowania nowego kierunku duchowości kapłana diecezjalnego w: Brugerette J., *Le pretre franais et la société contemporaine (1815-1936)*, 3 t., Paris 1933-1938; Rayez A., *France: Spiritualit  sacerdotale*, w DS, V, 980-985.

katolickiej Francji na protestanckich Niemczech, przychylnych modernizmowi. Około 1915 roku poziom religijności zaczął się obniżać - powoli następował proces dechrystianizacji katolickiej Europy. Zwłaszcza klasa robotnicza, do której już nie docierało duszpasterstwo parafialne ze swoimi tradycyjnymi metodami, coraz bardziej oddalała się od Kościoła, do tego stopnia, że zaczęto mówić o "apostazji mas". Z zatroskania władz kościelnych wobec takiej sytuacji społecznej zrodziła się koncepcja założenia seminarium "Mission de France", które zostało zainaugurowane w Lisieux w roku 1942. Jego celem było formowanie kapłanów zdolnych do podjęcia efektywnego duszpasterstwa w rejonach najbardziej "oddalonych od wiary" i pozbawionych kapłanów.

W roku 1943 seminarium to szybko znalazło się w centrum zainteresowania poprzez publikację książki Henri'ego Godina i Ivana Daniela *La France pays de mission?* (Francja krajem misyjnym?)<sup>83</sup>. Podejmując swoje pierwsze doświadczenia, księża-robotnicy pragnęli ukazać światu pracy przesłanie ewangeliczne w nowy sposób, przystosowany do mentalności społeczeństwa uprzemysłowionego. Dwaj autorzy tego dzieła, asystenci JOC, jako przykład takiego duszpasterstwa przedstawiali misyjne inicjatywy Grzegorza Wielkiego wobec Anglosasów, dokonane przez jego misjonarzy na ziemi pogańskiej. Kardynał Paryża Suhard zdecydowanie poparł dzieło Godina i Daniela utworzeniem "Mission Paris" (1944) i wydaniem listu pasterskiego *Essor de Déclin de l'Eglise*.

Nie inaczej myśleli teologowie dominikańscy jak Chenu, Congar, Montuclard oraz jezuita de Lubac, którzy pracowali wspólnie z niektórymi intelektualistami świeckimi (jak Emmanuel Mounier) nad sformułowaniem odpowiednich zasad teologicznych i społecznych nowego ruchu. Była to praca przygotowawcza nad ukształtowaniem ogólnej świadomości publicznej co do faktu, że konieczne jest zintegrowanie obecności

<sup>83</sup> Paris, 1945. Por. Collonge A., *Le scandale du XX siècle et le drame des Pretres-ouvriers*, Paris 1957. Obszerna dokumentacja o księżach-robotnikach znajduje się w: Poulat E., *La naissance des Pretres-ouvriers*, Paris-Castermann 1965.

Kościół ze światem pracy w społeczeństwie uprzemysłowionym oraz dowartościowanie pracy zawodowej księdza podjętej dla głoszenia Ewangelii.

Mobilizacja innych jeszcze sił duszpasterskich doprowadziła do fundacji *Fils de la Charité* oraz *Missionnaires des campagnes* i do reorganizacji lyońskiego *Prado*, któremu przewodniczył mons. Alfred Ancel. On zaś w księdzu-robotniku widział pełną realizację charyzmatu nakreślonego przez ojca Chevrier: *Poznać Jezusa Chrystusa, aby naśladować Go w ewangelizowaniu ubogich*. Konieczność obecności przedstawiciela Kościoła wśród robotników określiła też orientację wspólnot Małych Braci i Małych Sióstr Karola de Foucauld kierowanych przez René Voillaume oraz Matkę Magdalenę<sup>84</sup>. Książka Voillaume'a *Au coeur des masses* (1950) znalazła ogromny oddźwięk również zagranicą.

Jednakże doświadczenie księży-robotników nie było pozbawione problemów i trudności. Nieustanny kontakt z człowiekiem pracy, z jego ideologiami, z jego walką w kwestiach zarobkowych, ze względu na konieczność uczestnictwa w strajkach na tym samym froncie, co komuniści, wywołały wiele wątpliwości i krytyk, nieuzasadnionych, ale posuwających się aż do stwierdzenia o niemożliwości pogodzenia pracy w fabryce czy na budowie z życiem duchowym prezbitera. Kuria rzymska zaczęła mieć wątpliwości. 23 września 1953 roku kardynał Marella poprosił dwudziestu sześciu biskupów i przełożonych o odwołanie księży-robotników z ich miejsc pracy. W końcu 19 stycznia 1954 roku Rzym nakazał tym kapłanom opuścić miejsca pracy w terminie do 1 marca tego samego roku.

*Data ta pozostanie w historii Kościoła dniem cierpienia i smutku: zarówno dla tych, którzy, posłuszni swoim biskupom, opuścili swoich towarzyszy pracy, jak i dla tych, którzy, tak jak to jeden z nich napisał, stając wobec wyboru wierności Chrystusowi w Kościele hierarchicznym a wiernością Chrystusowi w ubogich*

<sup>84</sup> Por. jej książkę: *Du Sahara au Monde entier*, Paris 1981.

tego świata, wybrali tę drugą drogę<sup>85</sup>.

Refleksje nad dramatem tych wyborów można znaleźć w *Journal d'une Mission Ouvrière 1941-1959*<sup>86</sup> Jakuba Loew, a jego dokumentację w *Testimoni dell'invisibile (Świadkowie tego, co niewidzialne)*<sup>81</sup>. W roku 1959 mons. Maurice Feltin, arcybiskup Paryża, udał się do Rzymu z prośbą, aby kilku kapłanów wybranych przez biskupa mogło podjąć pracę w fabryce. Odpowiedź była negatywna, ponieważ wydawało się niemożliwym pogodzenie obowiązków kapłańskich z pracą zawodową. Sugerowano biskupom, aby zakładali instytuty świeckie oddane apostołatowi w środowiskach robotniczych, w których zarówno księża, jak i świeccy mogliby wspólnie pracować bez ograniczeń czasowych. Idea ta została już po części zrealizowana przez ojca Loew, który w Marsylii - gdzie pracował jako doker - założył świecki Instytut Św. Piotra i Pawła.

Werdykt z Rzymu nie przyjął eksperymentu księży-robotników<sup>88</sup>, ale problem ten pozostał otwarty i musiał poczekać na nowe światło Soboru, pozwalające znaleźć właściwe rozwiązanie. Przyszło ono wraz z dekretem o posłudze i życiu kapłanów. Nie będzie się już więcej mówiło o

<sup>85</sup> Guasco M., *I preti-operai: probierni e prospettive*, HUM XXI (1966), s. 389. Zob. też: *Chiesa e Mondo operaio. Le tappe di un'evoluzione: don Godin da i preti opérai ai preti al lavoro*, Torino 1967.

<sup>86</sup> Tł. wł. *Diario di una missione operaia*, Milano 1964.

<sup>87</sup> Tł. wł. Torino 1965. Por. też *In missione proletaria*, Brescia 1950.

<sup>88</sup> Por. "Comunicato del 23 febbraio 1965" opublikowany w całości w HUM XX (1965), s. 1156-1160 oraz *Directives pastorales du Comité Episcopal de la Mission Ouvrière*, Paris, lipiec 1965. To nie przeszkodziło niektórym byłym księżom-robotnikom wyjechać do Genui, z myślą o udaniu się też do Bolonii i Mediolanu, by zawrzeć kontakty z ACLI i ONARMO i aby lepiej poznać środowisko włoskie. Jedną z przyczyn klęski ich wcześniejszych działań było niezrozumienie ich inicjatyw *oglądanych przez środowiska watykańskie oczami Włochów, jeśli chodzi o większość kwestii. Czy lepsze poznanie tych "oczu" nie przyczyniłoby się do wzajemnego zrozumienia?*" (Guasco M., *Dai preti opérai ai preti al lavoro*, HUM XXII (1967), s. 1084). Ponadto zastanawiano się, czy we Włoszech, środowisku zupełnie odmiennym od francuskiego, nie byłoby możliwym kontynuowanie podobnych inicjatyw, rezygnując tylko z nazwy "księża-robotnicy", która wzbudzała gwałtowne reakcje sprzeciwu. Tutaj ma początek włoski ruch kapłanów - "preti al lavoro".

niemożności połączenia pracy i stanu kapłańskiego. W tej nowej wizji ksiądz - tak jak pisze o. Loew - *nie jest już więcej kapłanem w fabryce (jest bowiem dostateczna ilość bezrobotnych oczekujących u jej bram). Nie jest też już żołnierzem (to jest bowiem cudowna specjalność syndykalistów) (...). On jest zawsze, gdziekolwiek by przebywał, w fabryce czy przy ołtarzu, świadkiem Boga, prorokiem, powołanym przez Jezusa Chrystusa: nie mieści się w żadnej kategorii, jego jedyną referencją jest Jezus Chrystus i Kościół, który go posyła*<sup>89</sup>. Jeżeli wcześniej mogły zaistnieć trudności w relacjach pomiędzy księdzem-robotnikiem a klerem parafialnym, który mógłby czuć pewien rodzaj kompleksu niższości wobec niego i nie rozumieć jego większego zaangażowania apostolskiego, to zostały one przewyciężone poprzez więzy przyjaźni i wzajemnego szacunku, dzięki stworzeniu ekip, których życzył sobie o. Loew i ACO (Robotnicza Akcja Katolicka), a popieranym przez cały Kościół, przez katolików świadomych własnej odpowiedzialności wobec "misji robotniczej" i zdolnych docenić decyzję kapłana chcącego dzielić życie robotników.

Księża-robotnicy ukazali, że możliwym jest dla Kościoła zerwanie przymierza z klasami bardziej konserwatywnymi, nie pogardzając nimi jednocześnie, oraz zwrócenie uwagi w kierunku nowego ludu, w stronę świata robotniczego, stając się przy tym - aby efektywnie do niego dotrzeć - "Kościółem misyjnym", to znaczy przybierając samemu postawę misyjną. Spektakularny charakter ruchu księży-robotników nie powinien jednak sprawić, że zapomni się o próbach duszpasterskich reform obejmujących też całkiem inne sektory; reform, które nie dążyły do stwarzania nowych struktur, ale do ożywienia już istniejących.

<sup>89</sup> Cyt. w: *Testimoni dell'invisibile*, s. 187. Idea ta powróci w jego książce: *Gesu chiamato Il Cristo*, Brescia, 1976.

Taka była sytuacja, w której znalazł się Kościół na początku XX wieku<sup>90</sup>. Podsumowując aspekty szczególnie wpływające na duchowość, na pierwszym miejscu wydaje się koniecznym przypomnieć, że Kościół - jako wobec przedmiotu swojej pracy duszpasterskiej - stanął wobec społeczeństwa autonomicznego, już przez dłuższy czas kształtującego się w Europie: społeczeństwa zupełnie niechrześcijańskiego ani też nie religijnego, co więcej - antyklerykalnego, a do tego jeszcze dogłębnie rozbitego. Wiek XIX był dziedzicem i kontynuatorem oświecenia i rewolucji francuskiej. Do tego jeszcze doszła sekularyzacja rozpoczęta w Niemczech w 1803 roku, a zakończona likwidacją Państwa Kościelnego w roku 1870, co pociągnęło za sobą zgubne konsekwencje. Zaczęła słabnąć żywotność dawnych zakonów - które albo zamknięto, albo same zniknęły - mających wielki wkład w rozwój pobożności. Na polu filozoficznym pojawił się indywidualizm i subiektywizm, które praktycznie prowadziły do zniszczenia wszelkich form autorytetu kościelnego czy społecznego; uniwersalne prawa i doktryna wiary zostały poddane pod dyskusję albo je zupełnie odrzucono. Doszło w ten sposób do głębokiego relatywizmu i sceptycyzmu: nikt i nic na świecie nie pozostało już niewzruszone, stałe czy znaczące. To doprowadziło do osłabienia wiary i moralności chrześcijańskiej, osłabienia świadomości obowiązku i służby charytatywnej.

Na polu społeczno-politycznym po systemie demokratycznym nastąpił system socjalistyczny, jednak ściśle związany z kapitalizmem i uprzemysłowieniem. Doszedł do głosu proletariatus wraz ze swymi skłonnościami do rewolucyjnej przemocy. W tym tak rozprzestrzeniającym się chaosie pojawiły się kolejne negatywne zjawiska: pracownik przestał być twórczym podmiotem pracy z powodu wprowadzania coraz większej ilości maszyn; tradycja została prawie zupełnie obalona, to znaczy zerwano wszelkie więzy z siłami porządku i władzy, z chrześcijaństwem, Kościołem, religią i państwem; człowiek i praca zostały praktycznie zdepersonalizowane; osłabiony został chrześcijański duch ofiary i zrozumienia dla drugiego.

<sup>90</sup> Zob. Lortz J., *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, t. II, s. 365-487.

Wszystko to wyraziło się głębokim rozdarciem pomiędzy Kościołem a życiem człowieka w społeczeństwie, aby nie powiedzieć nawet o wzmożonym antagonizmie na wszystkich poziomach. Kościół stracił odbiorcę, adresata swoich działań duszpasterskich, a ześwieczzone społeczeństwo straciło z pola widzenia swój ostateczny i nadprzyrodzony cel. Zaostrzył się problem "Kościół i państwo", który na szczęście znalazł swoje rozwiązanie w ugodowej polityce papieży. Celem Kościoła stało się wychowanie katolików do odpowiedzialnego życia ich autonomią religijną.

Podsumowując: początki wieku XX odznaczały się podwójnym ukierunkowaniem - jeden dążył do niszczenia, a drugi do budowania, odwołując się do kierunków przeszłości i wzbudzając nowe inicjatywy. Jesteśmy w okresie, kiedy subiektywizm wywiera wpływ na wszystkie płaszczyzny życia Kościoła, literaturę i filozofię - poprzez sceptycyzm, pozytywizm, autonomię moralną, materializm, ateizm, komunizm, a wszystko to ostatecznie znajduje ujście w dwóch wojnach światowych i w chaosie ideologicznym. Literatura jest znakiem tego czasu. Wystarczy wspomnieć *Il Santo* A. Fogazzaro<sup>91</sup>. Z drugiej strony nie brakuje też wysiłków prowadzących ku odbudowie, które na pierwszym miejscu dążyły do wewnętrznych zmian klimatu duchowego epoki. Wystarczy pomyśleć o kapłańskim i zakonnym ruchu odnowy czy ruchu biblijnym i liturgicznym, a także o nowych kierunkach filozoficznych, które usiłowały nadać wartość kategoriom obiektywnym i autorytatywnym oraz - w polityce i ekonomii - temu, co kolektywne. Przy osłabieniu tradycyjnie wiodącej roli Europy każdy kraj starał się budować swoją historię na bazie własnej kultury, tradycji, mentalności, folkloru, na swoich macierzystych podstawach. Rozprzestrzenia się zatem dawna tradycja, uformowana jednak na nowy sposób, poprzez nowe zewnętrzne formy wyrazu.

<sup>91</sup> Wyd. polskie *Święty*, Warszawa 1970. Inne powieści Fogazzaro: *Mały świętek nowożytny*, Warszawa 1980; *Dawny świętek*, Warszawa 1985.



Wszystkie te zmienione elementy kulturowe warunkują rozwój duchowości. Problemy stworzone przez uprzemysłowienie, politykę, ekonomię, filozofię, kryzys europejskiej świadomości, wpływają wyraźnie na teologię duchowości, bardzo jeszcze początkującą. Życie przeżywane według Ducha reaguje na te uwarunkowania, które wiążą się też z psychologią, nowymi mesjanizmami o charakterze duchowym, introspekcją. W rezultacie powstaje nowa wizja duchowości, i to duchowości bardziej klarownej w swych ideach, do tego stopnia, że właśnie w tym okresie zmierza ona ku swej organicznej i naukowej strukturalizacji.

### 3. Wybitne postacie kapłanów

Na wzmiankę zasługują niektóre postacie kapłanów. Przede wszystkim jeśli chodzi o Belgię, należy wspomnieć postać *księdza Edwarda Poppe* (1890-1924)<sup>92</sup>, osobowość fascynującą, o nadzwyczajnej kapłańskiej gorliwości, który obejmował swym działaniem każdą kategorię osób, ale przede wszystkim kapłanów. Poppe był przekonany, że tylko *święci kapłani uświęcą swe parafie*. Nigdy nie przestawał nalegać, aby świętość uznano za warunek kapłańskiej efektywności duszpasterskiej. W tym celu napisał w formie listu ognisty apel<sup>93</sup>, aby wypowiedzieć wojnę wszelkiej przeciętności, zwalczać niewłaściwe przyzwyczajenia, żyć w ubóstwie, w pokornej ufności wobec Boga, w gotowości na przyjęcie cierpienia oraz przy doskonałym zachowywaniu *Konstytucji diecezjalnych*, które uważał za "małą regułę" podobną do reguły zakonnej.

<sup>92</sup> Lekeux M., *L'ardua ascensa. Vita eroica di don Edoardo Poppe*, Milano 1966 (z bibl.).

<sup>93</sup> Opublikowany w: Mondrone D., *Un prete di fuoco*, Milano (po 1966).

We Włoszech duchowieństwo mogłoby uniknąć krytyk piętnujących jego tożsamość, jeśliby przedstawiło postać księdza *Luigi Orione* (1872-1940)<sup>94</sup> i jego autentyczną wielkość, zbyt późno zauważoną. On to, biorąc za przykład św. Jana Bosco, ks. Cottolengo i księdza Guanella, w bardzo trudnych czasach podjął się troski o ubogich. Założone przez niego Małe Dzieło Bożej Opatrzności osiągnęło swój cel, zgodnie ze słowami założyciela, to znaczy poszło do dzieci ludu, rozbijając *swe namioty w ośrodkach robotniczych, dając pierwszeństwo dzielnicom i przedmieściom uboższym, wegetującym na marginesach wielkich przemysłowych miast; żyjąc jako mali i ubodzy pomiędzy małymi i ubogimi, bratając się z ubogimi pracownikami; wspomagani przez błogosławieństwo Kościoła, znajdujący znaczące poparcie u władzy i wszystkich ludzi otwartych na nowe czasy, ludzi o sercu szerokim i ofiarnym; jako idący do ludu przede wszystkim przykładem i poświęceniem życia, dzień i noc ofiarowanego z Chrystusem dla miłości i dla zbawienia braci*<sup>95</sup>.

Ksiądz Orione miał odwagę wytyczać nowe drogi i angażować się w duszpasterstwo, które nie zawsze było dobrze rozumiane, a nawet oskarżane o wypaczenia. W 1919 roku wystąpił bardzo zdecydowanie wołając o sprawiedliwość dla pracowników na polach ryżowych: wołał o zapłatę proporcjonalną do pracy, o lepsze i bardziej ludzkie warunki pracy, która nie powinna przekraczać ośmiu godzin dziennie. Pobudził chrześcijańskie sumienia do przeciwstawienia się wyzyskiwaczom biednego ludu, który dla zdobycia kromki chleba pracował na gnijących, malarycznych polach ryżowych. *My, katolicy, rozpoczniemy w tym roku wojnę!* - wołał. Są to pełne żaru słowa kapłana, który zechciał być apostołem nowych czasów. *Był duszą pełną miłości, ale jednocześnie*

<sup>94</sup> Ze względu na obszerną bibl. zob.: Papisogli G., *Vita di don Orione*, Torino 1974. Por. opracowania: Mondrone D., *Don Luigi Orione*, Civ.Catt. 1981 I, s. 138-151 (z bibl.); Cesaro A., *Don Orione beato e le persone*, Genova 1981. Pisma: Gemma A., *Don Orione. La scelta dei "poveri piu poveri": Scritti spirituali*, Roma 1 980. Duchowość: Terzi I., *Spiritualità di don Orione*, RivAscMis 1972, s. 205-213.

<sup>95</sup> Ze wstępu do: Gemma A., *Don Orione...*, s. 30-31

walczącą, pisał konwertyta angielski Douglas Hyde, szczególnie zachwycony efektywną i praktyczną syntezą miłości i sprawiedliwości, którą podziwiał u księdza Orione. Nie ograniczał się on do wzywania ubogich, *aby cierpliwie oczekiwali, aż era powszechnej miłości przyniesie im dobrobyt*<sup>96</sup>, ale przy użyciu wszystkich możliwych środków troszczył się o ludzi pozbawionych pomocy, chcąc zapewnić przyszłość tym, którzy żyli bez nadziei.

Spośród bojowników o demokrację i sprawiedliwość należy przypomnieć księdza *Jana Minzonię* (1885-1923), zamordowanego przez faszyzm. Jego *Dziennik*<sup>97</sup> świadczy o wyraźnym przebudzeniu się kapłańskiej świadomości na początku XX wieku.

W tym kontekście należy też powiedzieć o słudze Bożym kard. *Andrzeju Karolu Ferrarim* (1850-1921), arcybiskupie Mediolanu, którego imię związane jest z fundacją Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca i weszło do dziejów Kościoła jako przykład otwarcia na wydarzenia historii tak bardzo niepokojonej kontrastami, niepewnością i kryzysem. *Na drodze swego kapłaństwa, a jeszcze bardziej biskupstwa miał świadomość nieuniknionego związku pomiędzy służbą Kościoła a historią. Wy pływało to u niego - pisze Snider - nie z ciekawości, ale z poczucia świadomości i obowiązku kapłana i biskupa*<sup>98</sup>.

Trudnym był dla kardynała Ferrari nieunikniony obowiązek stawiania czoła modernizmowi i naleganie o odpowiedzialność prawdziwych obrońców Kościoła, którzy nie zawsze byli w stanie pojąć przyczyny kryzysu. Wobec wielkiego pomieszania idei, coraz bardziej wzmagającego się z chwilą pojawiania każdorazowej nowej publikacji, Ferrari odznaczył się swoimi pogodnymi wypowiedziami, uczciwymi i pełnymi szacunku, o wyjątkowej jasności, ale też wyróżniającymi się bezkompromisowością wobec zasad, które gwarantowały religii

<sup>96</sup> Hyde D., *Il Bandito di Dio*, Bari 1960, s. 208.

<sup>97</sup> Bedeschi L., *Diario di don Minzoni*, Brescia 1983.

<sup>98</sup> Snider C., *L'episcopato del cardinale Andrea Carlo Ferrari*, Vicenza 1981-1982, t. I, s. 791; Ponzani G., *Il Cardinale A.C. Ferrari (1894-1921)*, Milano 1982.

prawowierność. Dlatego Snider słusznie zauważa: *Musimy odważnie i z pokorą stwierdzić, że jedną z podstawowych przyczyn, które sprowokowały modernizm, był lęk przed podjęciem tego, co dokonuje się dzisiaj poprzez aktualizację Soboru Watykańskiego II. Żaden zarzut nie byłby bardziej daremny - choć tak często powtarzany i zawsze upokarzający - od tego, że czasy jeszcze nie dojrzały. Nie były takimi na pewno, aby rozwiązać kryzys za pomocą metody, ducha, argumentów, problemów i doświadczenia, którymi dysponujemy dzisiaj, wzbogaceni ponadto w naukę Soboru i najnowszego Magisterium papieskiego. W ramach problemów i doświadczeń tamtego czasu konieczność odmiennej formacji i działalności, o wiele szerszej i mającej odmienne ukierunkowania intelektualne i praktyczne, była jednak bardzo wyraźna i nagła. Nie została ona zaspokojona i dlatego doprowadziła do modernizmu<sup>99</sup>.*

Wokół postaci drugiego kapłana, księdza *Luigi Sturzo* (1871 - 1959)<sup>100</sup>, rozwija się we Włoszech obszerna literatura polityczna, historyczna, socjologiczna, która ukazuje bogactwo dzieła i życia założyciela *Partito Popolare Italiano* (Włoskiej Partii Ludowej). "Ksiądz z Caltagirone", który stanął w szeregu pierwszych przeciwników faszyzmu i koncepcji państwa totalitarnego, zdemaskowanego przez niego już w roku 1926 w szkicu *Italia i faszyzm*, co potem powtórzył dziesięć lat później w dziele *Kościół i Państwo*, był bardzo świadomy niebezpieczeństwa zagrażającego społeczeństwu z powodu nadmiernych aspiracji państwa, które chciało być jedynym arbitrem społecznym i etycznym. Jego zasługi jako socjologa, politologa, męża stanu i logika oraz jego heroiczna konsekwencja były naprawdę wielkie, tym większe, jeśli się jeszcze uwzględni żywe przejawy jego świadomej religijności katolickiej. Trzeba przy tym dotrzeć do jego osobowości, aż do jej najgłębszego centrum, które prześwieca i

<sup>99</sup> Snider C., dz. cyt., t. I, s. 806.

<sup>100</sup> Stella P., *Luigi Sturzo prete*, Roma 1979; de Rosa G., *Sturzo mi disse*, Brescia 1983.

wyjaśnia każdy najważniejszy jej aspekt: to charakter kapłański księdza Sturzo. "Kapłański", nie "klerykalny", ponieważ on przeżywał swoje kapłaństwo w świetle Ewangelii, będąc głęboko zaangażowanym w odkupienie społeczne i duchowe ubogich.

Jego działalność polityczna i społeczna zmusiła go do przeniesienia się do Londynu i Nowego Jorku, bo w ten sposób musiał się ratować przed prześladowaniem faszystów (1924-1946). Nie przeszkodziło mu to jednak, aby rozsyłać żarliwe zachęty do przyjęcia jego "metody wolności" jako najlepszej reguły współżycia politycznego. Są to wezwania - kontynuowane przez niego również po powrocie do kraju aż do śmierci - z których przebija jego przenikliwa intuicja, że idea totalitaryzmu nie może być pojmowana jako zewnętrzny przejaw katolicyzmu historycznego. Przyglądając się całemu życiu Kościoła włoskiego, potępił zakusy katolicyzmu politycznego, pragnącego przyjąć pozycję absolutyzmu na mocy Bożego prawa, gotowego pójść na kompromis z reżimem prawicowych dyktatorów XX wieku: one właśnie są przyczyną tego - niemożliwego do usunięcia - dualizmu pomiędzy Kościołem a państwem.

Ksiądz Sturzo jako kapłan czuł się odpowiedzialny za włoski katolicyzm, który udzielił swoim działaczom pełnej autonomii na polu politycznym i mógł zaoferować własny program polityczno-społeczny, nie mieszając go bezpośrednio z zadaniami Kościoła, wykluczając przy tym kościelną weryfikację w wyborach politycznych. Zauważa się też u niego docenienie roli laikatu katolickiego i jego aspiracji, które zostaną potem wyeksponowane przez Sobór. Jego "myśl" otwiera drogę nowym formom duchowości katolickiej, jasno ukazany i zaświadczonej życiem przez tego "kapłana z Caltagirone".

Troska o sprawiedliwość społeczną i polepszenie warunków życia mas ludowych charakterystyczna jest też dla Kościoła Ameryki Łacińskiej, szczególnie po drugiej wojny światowej. Widać w tym znaczną ewolucję, jeśli przypomnimy sobie

mentalność członków tego Kościoła wieku XIX i początków XX. W większości krajów latynoamerykańskich władze kościelne - po okresie walki o niezależność, podczas której stanęły na boku, a nawet zostały oskarżone o popieranie systemu kolonialnego - pozostały obojętne na los swoich ludów, poświęcając się jedynie duszpasterstwu rozwijającemu religijność ludową w jej wielorakich formach oraz oddając się działalności charytatywnej czy też szkolnemu nauczaniu, ale zawsze wewnątrz społeczeństwa, które nadal pozostało zamknięte na potrzeby ludu i niesprawiedliwe. Ponadto dla tego społeczeństwa religia była funkcjonalnym systemem ideologicznym, używanym do sakralizacji podziału między bogatymi i biednymi, do zachowania porządku i reżimu. Tak pojęta działalność charytatywna mogła najwyżej dojść do stworzenia hipotezy o porządku podziału bogactw nadzorowanym przez Boga, nigdy jednak nie sięgała takiej perspektywy, która pozwalałaby na zwiększenie odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu społecznym klas pracujących.

Zauważa się, że w latach czterdziestych i pięćdziesiątych proletariat miejski Ameryki Łacińskiej podnosił ciągle rosnący sprzeciw wobec systemu paternalistycznego, dogłębnie niesprawiedliwego wobec klas niższych. Przyspieszona migracja ogromnych mas ludności do miast, wysoki współczynnik rocznego wzrostu ludności, zjawisko bezrobocia i zatrudnienia przy niepełnym wymiarze godzin, które dochodziło nawet do 40% w wielkich miastach, wzmogły społeczne naciski i kolektywne dążenia, które tylko dzięki jakimś sensownym rozwiązaniom mogłyby zostać należycie zrozumiane i ukierunkowane<sup>101</sup>.

<sup>101</sup> Amoroso Lima A., *Pela cristianização da idade nova*, Rio de Janeiro 1946; pr. zbior., *L'Amérique latine en devenir: Economie, Politique, Religion*, Paris 1963.

Droga ku sprawiedliwości społecznej nie mogła skończyć się tylko na *modernizacji*, ponieważ proces industrializacji rozbudził wiele czynników dotąd będących na marginesie oraz wstrząsnął istniejącym porządkiem społecznym na miarę eksplozji. Bardziej oświeceni ludzie Kościoła zaczęli snuć nowe refleksje teologiczne, zwłaszcza o potrzebie *uświadomienia* mas, co byłoby konieczne dla wspólnego dobra, dla ewolucji porządku społecznego ku lepszemu życiu dla wszystkich. Ale pośród duchowieństwa niewielu było takich, którzy podzielali te przekonania. Większość, zgodnie z mentalnością wieków przeszłych, uchylała się od udziału w życiu politycznym, trzymała się na uboczu, aby nie irytować władzy politycznej, broniącej dawnych przywilejów.

Na polu duchowości lata czterdzieste i pięćdziesiąte są okresem wielkiej eskpansji chrześcijańskich grup walczących, takich jak Akcja Katolicka, Cursillos, Opus Dei, Movimento per il Mondo Migliore (Ruch ku lepszemu światu), ruchy rodzinne itd. Były to ruchy o charakterze masowym, oddane ewangelizacji, ale dalekie od dążenia do radykalnych zmian społecznych. Przynależały do nich bowiem prawie zawsze rodziny z wyższych sfer rządzących i wojskowych.

Jednak właśnie w tych latach “masowego” chrześcijaństwa, latach panowania mitu o rozwoju, w którym widziano definitywne rozwiązanie problemów ubóstwa i marginesu, obok koncepcji “uduchawiania” i stabilizacji dawnych form (rozwijanych przez wymienione ruchy), zostają też rzucone nowe ziarna innej przyszłości. Nowa świadomość kościelna mas ubogich i systematycznie wyniszczanych przez system zaczęła dojrzewać poprzez pierwsze próby tworzenia *wspólnot-baz*. Chodzi tutaj o początki grup (1955-1956), które tworzyły się wokół ośrodków (“szkół radiofonicznych”) w wioskach i w puszczech. Te pierwsze komórki - historycznie wydaje się, że za prawdziwe początki należy uznać diecezję Natal na północnym wschodzie Brazylii z jej “escolas

radiofonicas” oraz diecezję Barra do Piray z jej “catequesis popular” (ludowe katechezy) - to grupy słuchaczy i chrześcijan, którzy gromadzili się razem ze względów religijnych, zmierzając potem w kierunku bardziej stabilnych wspólnot chrześcijańskich, kościelnych, choć o rozmiarach dosyć ograniczonych (dlatego też nazywają się *Comunidades eclesiales de base = CEB*)<sup>102</sup>. Dzisiaj rozprzestrzeniły się ona i rozwinęły w całej Ameryce Łacińskiej; uważa się, że we wszystkich krajach Ameryki Łacińskiej jest rozsianych około dwieście tysięcy takich wspólnot CEB. Wśród nich najbardziej rozwinięte są może wspólnoty z Brazylii, ponieważ miały możliwość skorzystania z pomocy i współudziału najlepszych miejscowych teologów, takich jak Carlos Mesters i Leonardo Boff. Duchowość ożywiająca te wspólnoty wchodzi w zakres eklezjologii wspólnotowej. Składają się one z małych grup, rozproszonych i często bardzo ubogich, które poprzez bardzo prosty system organizacyjny, ale w ścisłej jedności z kapłanami i hierarchią Kościoła rozwijają intensywne życie chrześcijańskie oparte na Słowie Bożym i celebracji liturgicznej, przy jednoczesnym bardzo uważnym uczestnictwie w niepokojach i cierpieniach swoich współczesnych. Popierają w sposób bezkompromisowy promocję ludzką i społeczną, ale też przyczyniają się do wzrostu ewangelizacyjnej misji całego Kościoła. W tych wspólnotach kwitną nowe formy służby, ale też rozwijają się formy tradycyjne.

Podsumowując: CEB to Kościół, który się rodzi i dojrzewa pośród najmniejszych i ostatnich dzięki mocy Ducha Świętego, który daje życie Słowu oraz ożywia celebrację wspólnotowego doświadczenia. Wspólnoty CEB są dzisiaj najbardziej oryginalną i organiczną formą duszpasterstwa w całej Ameryce Łacińskiej i w swej krótkiej historii mają już cechy

<sup>102</sup> Secondin B., *Comunità cristiane di base*, DirSpLaici, I, s. 131-146 (bibl.); Boff L., *EcclesioGenesis: le comunità di base reinventano la Chiesa*, Borla, Roma 1978; Mesters C., *Il popolo interpreta la Bibbia*, Cittadella Editrice, Assisi 1978; Vanzan P.S. (opr.), *Puebla: comunione e partecipazione*, AVE, Roma 1980.



Kościół "prorockiego", w tym znaczeniu, że potrafią już podjąć ryzyko, ujawnić zło, zwiastować wolność i w ten sposób przygotować dla niej drogę. To Kościół męczenników, ponieważ tysiące jego członków zostało zabitych z powodu ewangelizacji i służeniu sprawie wolności. To też Kościół komunii i pojednania, ze względu na humanizm i prostotę, z jakimi jego członkowie przeżywają metanoję i codzienny paschalny exodus. Nie będąc dzieckiem teologii wyzwolenia, poprzez swe doświadczenie i powoli rozwijaną mentalność ewangeliczną Kościół ten wydał już ziarna nowego sposobu myślenia. Można zauważyć, że wielcy przedstawiciele teologii wyzwolenia zafascynowali się nim, a nawet starali się ująć w terminologii racjonalnie poprawnej i rozwiniętej teologicznie jego konkretne doświadczenia<sup>103</sup>.

Nurtem dosyć znaczącym w latach 50/60 była też mitologizacja buntu, przewrotu i *rewolucji*. Camillo Torres, Che Guevara, Nestor Paz - oto postacie charakterystyczne dla tego okresu utopii o wolności i braterstwie, która niestety nie znalazła żadnych konstruktywnych rozwiązań.

#### 4. Kryzys i odnowa duszpasterstwa

Kościół tak samo był świadomy naglących problemów Ameryki Łacińskiej, jak i katastrofalnej sytuacji ludów Trzeciego Świata, jego niedorozwoju będącego wynikiem zasad nierówności stosowanych w polityce kolonialnej. Już Pius XI ostro skrytykował "światowy imperializm pieniądza" i jego nowe propozycje społeczne. Następnie Stolica święta, obok zachęty do udzielenia pomocy materialnej tym krajom, wytyczyła dyrektywy zmierzające do polepszenia ich stanu

<sup>103</sup> Por. Gutierrez G., *Bere al proprio pozzo, l'itinerario spirituale di un popolo*, Brescia 1984; Bonnin E., (ed.), *Spiritualität und Befreiung in Lateinamerika*, Würzburg 1984; Boff L., *Chiesa, carisma e potere*, Roma 1982. Polskie przekłady powyższych autorów m.in.: Gutierrez G., *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1976; Boff L., *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981; Mesters C., *Boże, gdzie jesteś?*, Poznań 1977. Zob. też Laurentin R., *W Ameryce Łacińskiej po Soborze*, Warszawa 1974.

kulturalnego, ekonomicznego i społecznego. Miały one swój udział w rozbudzeniu świadomości tych ludów; świadomości m.in. ich własnej autonomicznej, niezależnej, religijności, związanej z własnymi tradycjami etnicznymi i kulturowymi, typowymi dla każdego ludu.

Ujawniła się tutaj konieczność odnowienia duszpasterskiej działalności misyjnej, nad czym z gorliwością pracowano po drugiej wojnie światowej.

Jednocześnie również w Europie zauważono nagłą konieczność odnowy praktyk duszpasterskich. Postępująca dechrystianizacja ośrodków miejskich wymagała nowych podstaw katechezy, która w rodzinach nadrobiłaby niedostatki formacji religijnej za pomocą takiego nauczania, które lepiej odpowiadałoby na wymagania pedagogiczne, dydaktyczne i psychologiczne epoki i byłoby zdolne do wzbudzenia nowego życia w parafii.

Można się było odwołać do *Katechizmu Piusa X*, ale pytanie brzmiało, czy to wystarczyłoby jako metoda i jako tekst, aby zaspokoić wymagania religijnego nauczania, które powinno wziąć pod uwagę nowoczesną wiedzę teologiczną.

Aby na to pytanie odpowiedzieć, dokonano eksperymentu z wykorzystaniem monachijskiej metody katechistycznej H. Stieglitza i O. Williama, zastosowanej w *Catéchismus à l'usage des Diocèses de France* (1940, 1947). Ten modelowy katechizm o bezspornych podstawach biblijnych, z dodatkiem ukierunkowującym na praktykę religijną, zainspirował *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, opublikowany w 1955 roku i przetłumaczony na trzydzieści języków. Jednakże w czasach po Soborze również on już nie odpowiadał już na oczekiwania nauczających, doświadczających nagłej przemiany sytuacji, której katechetyka nie umiała dotrzymać kroku. Ponieważ kwestia katechezy dotyczyła również przepowiadania, więc kryzysem duszpasterskim dotknięci zostali przede wszystkim kapłani.

Musiał narodzić się dopiero nowy typ homiletyki, zdolnej stworzyć pomost łączący ją z nowymi problemami, które wołały, zwłaszcza w krajach opanowanych przez totalitaryzm, o jasne przedstawienie linii postępowania, zgodne z Pismem świętym, nie ignorując przy tym zdobyczy nowoczesnej wiedzy. To zaś wymagało bardziej uniwersalnej formacji duchowieństwa oraz przygotowania do uczynienia słowa zwiastowanego bardziej odpowiednim dla odbiorcy przesłania, który mógł się wywodzić z mas nowoczesnego społeczeństwa uprzemysłowionego albo burżuazji, ujawniającej często zbyt daleko posunięte tendencje modernistyczne<sup>104</sup>.

Przy tym kierunku odnowy duszpasterstwa trzeba przypomnieć ojca Riccardo Lombardi S.J. oraz powstanie Ruchu ku Lepszemu Światu<sup>105</sup>. Inicjatywa ta zrodziła się z potrzeby wejścia w "świat mas" po drugiej wojnie światowej jako zaczyn Kościoła odnowionego. W tym celu ruch ten animuje wszelakie inicjatywy o charakterze wspólnotowym: kongresy, zjazdy, kursy doskonalenia, kursy duszpasterskie, kursy-studia dla ponownej weryfikacji działania chrześcijańskiego oraz nakreślenia jego fundamentów. Następnym przewodnikiem i prorokiem dla chrześcijańskiego ludu był ksiądz Primo Mazzolari (+1959)<sup>106</sup>, proboszcz ubogich i prekursor wielu idei, którymi dzisiaj żyje chrześcijaństwo. Jako ostatnia wzmianka dotycząca pola katechetyczno-duszpasterskiego przypomniane zostanie dzieło księdza *Lorenzo Milani* (+1967), zebrane w tomie

<sup>104</sup> Jeśli przed drugą wojną światową przeważały wysiłki dążące do rozwinięcia homiletyki w celach kerygmaticznych, to po wojnie jej fundament teologiczny umocniony zostaje przez dogmatykę dzięki wpływom teologii protestanckiej i koncentruje się na teologii słowa.

<sup>105</sup> Por. Lombardi R., *Esercitazioni per un mondo migliore*, Rocca di Papa (Roma) 1961; Rotondi V., *Padre Riccardo Lombardi. Una vita conquistata da Cristo*, CivCatt 1980 I, s. 220-236.

<sup>106</sup> Por. Fanello Marcucci G., *Il messaggio di don Mazzolari*, Modena 1972; Lupo G., *Rivoluzione e amore: ovvero Mazzolari cristiano inquietante e profeta scomodo*, Milano 1974. Wszystkie jego dzieła publikuje wyd. La Locusta z Vicenzy.

*Esperienze pastorali* (Doświadczenia duszpasterskie)<sup>107</sup>. Swoim dziełem przyczynił się on do zauważenia problemów parafii i szkoły parafialnej oraz przedstawił próby ich rozwiązywania.

## 5. Odnowa w zakonach

Jeśli chodzi o okres przed drugą wojną światową, to trudno jest mówić o jakiejś wyraźnej odnowie - i to dokonanej z zaangażowaniem - w zakonach czy zgromadzeniach<sup>108</sup>. To jednak nie wyklucza faktu, że gdzieś zauważa się poważną refleksję nad podstawami teologicznymi konsekracji Bogu, refleksję o naturze charyzmatu, o kontemplacyjnych i apostoelskich wymiarach życia zakonnego oraz o jego stosunku do świata. W ogólności jednak życie zakonne tego okresu kontynuowało styl drugiej połowy XIX wieku. Zbyt mało wykazywano odwagi, aby zmienić przyjęte formy i wrócić do początków. Zachowano trwałe przekonanie o wartości ustabilizowanych struktur, które w pewien sposób stały się tak zeszytwniałe, że aż niemożliwe do poruszenia. Modyfikowano tylko elementy zewnętrzne o niewielkim znaczeniu. Co do reszty zadawano się wiernością samej regule i zaangażowaniem w dzieła opieki i wychowania.

Wobec takiej sytuacji Pius XII (1939-1958) wyszedł z precyzyjnym programem dostosowania życia zakonnego do wymogów teologicznych, duchowych i kulturalnych tego czasu. Zachęcił ponadto zakonników, aby nie zamykali się na ewolucję społeczeństwa i na zmieniające się współcześnie warunki społeczne i ekonomiczne. W roku 1950 zwrócił się do mniszek klauzurowych z konstytucją apostolską *Sponsa Christi*, zachęcając do przystosowania klauzury do obecnej sytuacji historycznej. Kontynuował tę myśl w swojej *Sedes Sapientiae*, wydanej w 1956 roku, gdzie w sposób syntetyczny przedstawił podstawowe zasady,

<sup>107</sup> Firenze 1957; prawie wszystkie jego dzieła zostały opublikowane przez florenckie wydawnictwo LEF. Por. Capecchi V., *Il messaggio di don Milani*, "Il Mulino" 16 (1967), s. 658-682.

<sup>108</sup> Por. Rayez A., *France: Les fondations religieuses*, DS, V, s. 985-995.

które należy stosować w formacji młodych zakonnic.

Ale jaka jest *historia życia zakonnego w wieku dwudziestymi* Przede wszystkim trzeba powiedzieć, że również ten wiek powołał do życia kilka nowych instytutów misyjnych, przede wszystkim we *Włoszech*; instytutów charytatywnych, np. zgromadzenie księdza Luigi Guanella, założone w 1908<sup>109</sup> roku czy Pia Società di san Paolo (Towarzystwo Świętego Pawła) założone w 1914 roku przez księdza Jakuba Alberione z precyzyjnym ukierunkowaniem apostołatu na prasę katolicką<sup>110</sup>; wreszcie już wspomniane Dzieło Opatrzności księdza Orione oraz zgromadzenie księdza Calabria, założone w Weronie w 1907<sup>111</sup>, a także Zgromadzenie Ojców Rogacjonistów oddane od samego początku (1929) apostołstwu powołaniowemu.

Podobne inicjatywy oraz inne jeszcze nowe instytuty można spotkać w całym dwudziestowiecznym świecie katolickim.

W środowisku protestanckim daje się także zauważyć przybliżenie do ideału życia zakonnego. Obok zgromadzenia diakonis z Kaiserswerth (Kaiserswerther-Verband), którego pierwszy dom został erygowany już w 1836 roku przez pastora *Teodora Fliednera* dla opieki nad chorymi, dziećmi, ubogimi, powstały również Gemeinschafts-Diakonie-Verband zwane "Dziełem z Vandsburgi" (od nazwy miejsca tej fundacji) i inne stowarzyszenia diakonis, erygowane we wspólnotach lokalnych, niezależne jedna od drugiej. Wśród nich wyróżnia się wspólnota sióstr Schwesternschaft von Aidlingen, założona w roku 1919 przez *Christę von Viebahn* w celu prowadzenia nauczania religijnego (biblijnego); inicjatywa, która po wojnie rozprzestrzeniła się w Południowej Afryce i Argentynie<sup>112</sup>. Bardziej znane (również w

<sup>109</sup> Por. Tamborini A. - Preatoni G., *Il servo della carità B. Luigi Guanella*, Milano 1964.

<sup>110</sup> Por. Esposito R., *La teologia della pubblicistica secondo l'insegnamento di G. Alberione*, Roma 1972; tenże, *La dimensione cosmica della preghiera. La "via humanitatis" di don G. Alberione*, Roma 1981.

<sup>111</sup> Dall'Ora E., *Don Giovanni Calabria, Opera Don Calabria*, Verona 1979.

<sup>112</sup> *Ich hatte Durst nach Gott. Aus dem Leben und Dienen von Christa von Viebahn*, opr. Brandenburg H., Aidlingen.

Kościele katolickim) są Siostry Maryi założone w Darmstadt bezpośrednio po wojnie. Kongregacja ta, na początku ukierunkowana na wzbudzenie odnowy życia religijnego wśród młodzieży wyrosłej pod presją nazizmu w klimacie prześladowania religijnego, począwszy od lat osiemdziesiątych zaangażowała się bezpośrednio w apostołat ewangelicznego przepowiadania i w pobożnościową prasę protestancką. Założycielka, *Matka Basilea* (dr Clara Schlink), jest autorką licznych książek. Zostały one przetłumaczone na około sześćdziesiąt języków<sup>113</sup>. Oto jej podstawowy cel: *Nasze czasy, ciemne i dalekie od Boga, potrzebują ośrodków, gdzie królestwo Bożej miłości przybiera konkretną formę*. Założyła również inne domy rozsiane po całym świecie oraz Wspólnotę Braci Franciszkanów z Kanaan (1967)<sup>114</sup>.

Dzisiaj protestantyzm uważa te wspólnoty za miejsca duchowej weryfikacji oraz centra międzywyznaniowych spotkań, otwarte dla tych, którzy pragną wzrostu w pobożności i szukają Chrystusa w świecie. Przez powrót do idei pietyzmu i powrót do myśli Dietricha Bonhoeffera, wyrażonych już w *Sequela* w 1937 roku, zaczyna się także mówić o “ewangelickim monastycyzmie”, nie pojmowanym już jako *fuga mundi*, ale jako wyraz pragnienia bycia “solą ziemi” (Mt 5, 13) w przepowiadaniu oraz świadczeniu o Chrystusie i Jego przesłaniu w świecie. Monastycyzm ewangelicki to monastycyzm słowa Bożego, a dzięki temu jest też monastycyzmem działania, które się manifestuje miłością wobec bliźniego<sup>115</sup>.

Następnym zjawiskiem charakterystycznym dla XX wieku jest stworzenie w Afryce i Azji, za sprawą biskupów-misjonarzy, katolickich wspólnot żeńskich tubylczych. Wspólnoty te, związane

<sup>113</sup> Tłumaczenia polskie m.in.: *Maryja - Matka Jezusa*, Kraków 1983; *Cuda Boże dzisiaj*, Darmstadt-Eberstadt 1987.

<sup>114</sup> Poszczególne wspólnoty stosują nowoczesne środki komunikacji, aby dotrzeć do szerokich rzesz chrześcijan odmiennych wyznań (transmisje telewizyjne, rozmowy telefoniczne, inicjatywy wspólnotowej modlitwy itd.).

<sup>115</sup> Por. Halkenhäuser J., *Kirche und Kommunität*, Paderborn 1978; pr. zbior., *Evan-gelische Spiritualität*, Gütersloh 1979.

z własnymi diecezjami, są jeszcze po części eksperymentami, które czekają na kościelne zatwierdzenie i związaną z tym erekcją według praw zgromadzeń autonomicznych.

Wśród zakonników nie brakowało *świętych*, którzy nawet ponieśli śmierć; albo w walce, jak irlandzki kapelan wojskowy *Wilhelm Doyle* (1873-1917)<sup>116</sup>, albo zginęli na ziemi misyjnej, jak męczennicy salezjańscy:  *błogosławiony Luigi Versiglia*, biskup, i  *błogosławiony Callisto Caravario*, kapłan, obaj zabici w Chinach, czy też ci, którzy zginęli w lagrach Oświęcimia, jak iw. *Maksymilian Maria Kolbe* i filozofka *Edyta Stein*, karmelitanka z Kolonii, a także ofiary innych miejsc zagłady jak ojciec *Rupert Maier* S.J. i ojciec *Tytus Brandsma*, karmelita.

*Św. Maksymilian Maria Kolbe* (1894-1941), franciszkanin i założyciel *Milicji Niepokalanej*, został aresztowany przez Gestapo i po przebytych więzieniu na Pawiaku deportowany do Oświęcimia razem z innymi kapłanami. Oddał życie za jednego z więźniów, ojca rodziny, który wraz z innymi dziewięcioma został skazany na śmierć w odwet za nie schwytanego uciekiniera z obozu. Ojciec Kolbe został zamknięty w bunkrze śmierci, aby tam umrzeć z głodu. Po piętnastu dniach, kiedy znaleziono go jeszcze żywego, hitlerowski pielęgniarz dobił go zastrzykiem fenolu. Swoją heroiczną śmiercią ojciec Kolbe doskonale zrealizował słowa z Ewangelii św. Jana 15, 13: *Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie oddaje za przyjaciół swoich*. To właśnie zostało podkreślone tak przez Pawła VI, jak i przez Jana Pawła II w rozważaniach podczas beatyfikacji i kanonizacji ojca Kolbe. W jego geście ujawnia się bowiem wielkość ludzkiego wyboru uczynionego w obronie życia bliźniego oraz pełna odpowiedź na powołanie Boże, zawarta w samym powołaniu zakonnym jako najwyższym darze z siebie i najpełniejszej realizacji Słowa Jezusa.

<sup>116</sup> O'Rahilly A., *Un eroe occulto per Dio e per la patria. P. Guglielmo Doyle S.J.*, Torino 1924.

*Edyta Stein* (1891-1942)<sup>117</sup>, pochodzenia żydowskiego, konwertytka, mniszka karmelitanka, została aresztowana w Holandii, gdzie udała się uciekając przed nazistowskim prześladowaniem Żydów. Uczennica Edmunda Husserla, po uzyskaniu doktoratu z filozofii oddała się nauczaniu, które zmuszona była porzucić ze względu na ograniczenia rasowe. Jej bogata pod względem filozoficznym i ludzkim osobowość w Karmelu została obdarowana autentycznym powołaniem mistycznym zwróconym na doświadczenie Boga. Edyta, ofiarując się jako żertwa ofiarna za swój lud, w obozie Westerbork, parę godzin przed deportacją do komór gazowych Oświęcimia, zrezygnowała z pomocy zaproponowanej jej przez holenderskiego funkcjonariusza. "Mądrość krzyża", którą wcieliła w życie, musiała zostać ukoronowana śmiercią.

Pierwsze dziesięciolecie XX wieku ukazują nam również świętych oddanych pokornemu życiu w klasztorze. Żywe świadectwo intensywnego życia duchowego dają nam m.in.: wizytka z Como, *Benigna Consolata Ferrero* (1885-1916)<sup>118</sup> i św. *Bertilla Boscardin* (1888-1922)<sup>119</sup> ze zgromadzenia Sióstr Św. Dorotei z Vincenzy. Wśród innych postaci znaczących dla historii duchowości na uwagę zasługuje barnabita *Jan Semena* (1867-1931)<sup>120</sup>, niesprawiedliwie osądzony za zbyt śmiałe idee, a przez to odsunięty od przepowiadania i skazany na milczące wygnanie

<sup>117</sup> Dzieła wydane w Polsce w zbiorach: *Światłość w ciemności*, Kraków 1977; *Z własnej głębi*, Kraków 1979; *Pisma* t. I i II, Kraków 1982; *Był skończony a był wieczny*; Poznań 1995. Bibl.: Bettinelli C., *Il pensiero di Edith Stein. Dalia fenomenologia alla scienza delta croce*, Milano 1976; Garcia E., *Vivencia y aportación litúrgica de Edith Stein*, EphCarm XXX (1979/1), s. 69-97.

<sup>118</sup> Anonim, *Breve vita delta Serva di Dio Suor Benigna Consolata Ferrero*, Como 1939.

<sup>119</sup> Anonim, *Serva di Dio Bertilla Boscardin*, Vincenza 1923.

<sup>120</sup> *Pisma*: *Venticinque anni di storia del cristianesimo nascente* (1900); *Il primo sangue cristiano* (1901); *Dogma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva* (1902); *Scienza e fede e il loro preteso conflitto* (1903); *Le vie delta fede* (1903). Bibl.: Lupo V., *L'itinerario spirituale di Padre Semeria*, HUM XXIII (1968), s. 610-634; 702-732; Bedeschi L., *L'esilio di P. Semeria*, HUM XXII (1967), s. 1035-1056.



do Brukseli. Dzisiaj jest on uznany za prekursora dialogu Kościoła ze współczesną kulturą, za osobowość mocną i odważną, która pragnęła ukazać wiecznotrwałe znaczenie słowa Ewangelii. *Dzisiejsi męczennicy są prorokami jutra* - to słowa, które można przeczytać w jego nie wydanym jeszcze dzienniku, słowa użyte w kontekście wypowiedzi o uznaniu pracy na rzecz odnowy religijnej dokonanej przez kilku pionierów, którzy wcześniej spotykali się wszędzie z niezrozumieniem i trudnościami.

Zakonnikiem zdecydowanym, aby całe swoje bogactwo kulturalne oddać na służbę katolickiej prawdy, był *Edward Gemelli* (1878-1959)<sup>121</sup>. Po znakomitym doktoracie z medycyny wstąpił do franciszkańskiego Zakonu Braci Mniejszych, gdzie złożył profesję w 1907 roku i przyjął imię Augustyn. W 1909 roku powołał do istnienia "Rivista di filosofia neoscholastica" (Przegląd filozofii neoscholastycznej), do którego dołączył w roku 1914 pismo kulturalne "Vita e Pensiero" (Życie i myśl). Na jego łamach, poprzez swój artykuł pt. *Medioevalismo, ukazał rozumny powrót do organicznej i teocentrycznej koncepcji średniowiecza chrześcijańskiego jako jedyną odpowiedź na trudne problemy wyływające ze współczesnej cywilizacji*. Obok swych ogromnych zasług na polu psychologii eksperymentalnej ojciec Gemelli, skutecznie wspomagany przez innych, założył Uniwersytet Katolicki Najświętszego Serca (1921), spełniając w ten sposób obietnicę uczynioną w 1918 roku Józefowi Toniolo. W ten sposób zrealizował istniejące od dawna i wciąż potwierdzane na nowo pragnienie włoskich katolików, aby efektywnie włączyć się w coraz szersze przebudzenie religijne, moralne i społeczne poprzez wzięcie na siebie większych odpowiedzialności publicznych. Jeśli chodzi o jego duchowość, to ojciec Gemelli należał do "nawróconych" przez św. Franciszka, przez całe życie kochał ideał

<sup>121</sup> Sticco M., *Padre Gemelli. Appunti per la biografia di un uomo difficile*, Milano

1 975. Por. też numer ViPens z sierpnia-września 1959 poświęcony ojcu Gemelli.

franciszkańskiego ubóstwa i prostoty i był mu naprawdę wierny. W swojej książce *Francescanesimo* (Franciszkanizm)<sup>122</sup>, opublikowanej w roku 1932, nakreślił charakterystyczne cechy duchowości franciszkańskiej, odkrywając w tradycji swojego zakonu religijne znaczenie pracy jako przejaw przyłgnięcia do woli Bożej i świadectwo miłości. O. Gemelli wyróżnia się też jako jeden z pierwszych, którzy pojęli znaczenie idei duszpasterskich Piusa XI. Już w roku 1912 założył *Opera impiegate* (Dzieła użyteczne), zaś w 1927 roku powołał do życia *Opera della Regalità di N.S Gesù Cristo* (Dzieło Królewkości N.P. Jezusa Chrystusa)<sup>123</sup>. Ożywione pragnieniem przeniknięcia świata chrześcijańskiego doktryną o królewkości Chrystusa, zachęcało ono rodziny do adoracji ekspiacyjnej, zadośćczyniącej Bogu oraz popierało początkujący dopiero ruch liturgiczny. Postać o. Gemelli jako uczonego, apostoła, zakonnika, ojca i mistrza życia duchowego pozostawiła nieusuwalne ślady w historii Kościoła włoskiego.

Wielki wpływ na cały świat poprzez swoje liczne pisma miał też trapeista *Tomasz Merton* (1915-1968)<sup>124</sup>, chociaż jego powołanie było bardzo krytykowane przez tych, którzy gorszyli się jego nowatorskim sposobem podejścia do życia monastycznego w opactwie trapeistów w Gethsemani w USA. Z pewnością Merton *nie był standardowym typem mnicha, a tym bardziej mnicha świętego* - pisał o nim jego współbrat<sup>125</sup>. Miał on koncepcję życia monastycznego, która wykraczała poza dotychczasowe formy czy normy kulturowe, starając się w nowej

<sup>122</sup> *Il Francescanesimo*, Milano 1956. Por. studium Iriarte L., *Storia del francescanesimo*, Napoli 1982.

<sup>123</sup> Profili L., *L'Opera della Regalità di Cristo e l'Opera impiegate*, ViPens, s. 684-692.

<sup>124</sup> Niektóre dzieła wydane w Polsce: *Siedmiopiętrowa góra, Znak Jonasza, Szukanie Boga, Nikt nie jest samotną wyspą, Posiew kontemplacji, Zapiski współwinnego widza, Myśli w samotności, Chleb na pustyni, Życie w kontemplacji, Nowy człowiek, Zen i ptaki żądzy, Dziennik azjatycki*.

<sup>125</sup> Bamberger J.E., *Thomas Merton*, HUM XXV (1970), s. 606. Por. Furlong M., *Alles, was ein Mensch sucht. Thomas Merton, ein exemplarisches Leben*, Fryburg 1982.

i oryginalnej formie stworzyć taki typ mnicha, który odpowiadałby na oczekiwania młodych, tworzących przyszłość Kościoła. W centrum tej wizji było głębokie doświadczenie czucia się w klasztorze jak w domu, pośród braci, nie po to, aby zdobyć świadomość siebie samego jako indywiduum, ale jak on sam pisze, aby *zniknąć jako przedmiot zainteresowania* lub aby zniknąć w bycie “nie-ja” (nie jeden), ale istnieć tylko jako ten, który jest obecny *w ukryciu i we współczuciu*<sup>126</sup>. W istocie pragnął on odnowić dawny ideał życia monastycznego: zjednoczenie z Bogiem i otwartość na drugiego człowieka poprzez własne “zniknięcie”. Do tego dochodzi jeszcze bardzo precyzyjnie przezeń ukazane gorące pragnienie wzniesienia się ku Ja-Transcendentnemu, charakterystyczne dla mistyki wschodniej, realizowane poprzez przewyciężenie własnego “ja” indywidualnego. Ta droga ku transcendencji staje się głównym zainteresowaniem jego ostatnich lat. Merton otwiera w ten sposób nurt duchowości ukierunkowany na Wschód; kierunek, który można już spotkać w dzisiejszej duchowości katolickiej.

Mertonowi udało się również ożywić świadomość społecznego wymiaru życia monastycznego. Stał się on mnichem nie po to, aby uciec od problemów i cierpień ludzkości, ale po to, aby przyjąć postawę doceniającą wartości życia ludzkiego, każdej osoby w jej transcendentnej istocie, przy jednoczesnym odrzuceniu wszelkich działań i przyzwyczajzeń, które powodują degradację człowieka we współczesnym społeczeństwie. Mnich to człowiek, który sprzeciwia się każdemu zagrożeniu godności człowieka, a stara się to urzeczywistnić poprzez samotność, pogłębienie doświadczenia Boga, poprzez drogę ku duchowej dojrzałości. Naprawdę doskonałym nie jest ten, który “doszedł” do wysokiego stopnia kontemplacji i świętości życia, ale ten, który jest zawsze w drodze, chcąc coraz pełniej wejść w misterium Boga. Również w niebie istnieje jeszcze odwieczne postępowanie,

<sup>126</sup> Wstęp do japońskiego tłumaczenia *Siedmiopiętrowej góry*.

wznoszenie się w miłości, w świetle i życiu Bożym. Jest to myśl, w której widać wpływ Ojców greckich i mistyków średniowiecznych.

Obok przekonania, że mnisi mają wiele do nauczenia się od tradycji wschodniej, zwłaszcza jeśli chodzi o doświadczenie kontemplacyjne, Merton podjął też głęboką refleksję nad tożsamością mnicha we współczesnym burzliwym świecie. Wszystkie monastyczne zwyczaje i obserwancje mają tylko jeden cel - całkowitą przemianę mnicha, narodzenie się nowego człowieka w pełnej wolności Chrystusa. Poprzez tę koncepcję Merton - choć krocząc własnymi drogami - włącza się w wielką refleksję mnichów nad teologią monastyczną i teologią duchowości<sup>127</sup>.

W klasztorach benedyktynów, cystersów i trapistów na pobożności monastycznej<sup>128</sup> odcisnęła się najpierw reforma liturgiczna, zatwierdzona potem przez Piusa X, który ogłosił liturgię *pierwszym i niezbędnym źródłem pobożności chrześcijańskiej*. W następnym zaś okresie, przygotowanym przez pisma dom Marmiona, chciano ukazać wielkie znaczenie eklezyjalne pobożności monastycznej w samych jej podstawach teologicznych. Charakterystycznymi dla Marmiona słowami-kłuczami były "misterium" i "Pneuma". Również opat Ildefons Herwegen z Maria Laach ukazał *pneumatyczny charakter monastycyzmu*, uznając go za substancjalną część Kościoła i istotowy wyraz Ciała i Ducha Chrystusa. Odwołując się do dawnej

<sup>127</sup> Por. Calati B., *Il contributo di Thomas Merton alla teologia monastica*, w: *Problemi e Orientamenti di spiritualità monastica, biblica e litúrgica*, opr. Vagaggini C. i współpracownicy, Roma 1961, s. 475-487; pr. zbior., *Contemplazione e ricerca spirituale nella società secolarizzata. La proposta di Merton e Maritain*, Milano 1984.

<sup>128</sup> Należy przypomnieć takich trapistów jak dom J.B. Chautard, opat Sept-Fons oraz jego książkę *L'anima del apostolato*, Torino 1929; dom V. Léhodey i jego *Les voies de l'oraison mentale*, Paris 1923; dom G. Bélorgey i jego esej *Prattica del orazione mentale*, Alba 1951; oraz kamedułów i ich czasopismo "Vita monastica", a także benedyktynów i "Rivista Storica Benedettina". Nie brakowało też gwałtownych sprzeciwów ze strony jezuitów, poczynając od studium Festugiére'a P., *La liturgie catholique*, w "Revue de Philosophie" 22 (1913), s. 692-886.

eschatologii monastycznej, ujął monastycyzm jako dzieło i ożywczy przejaw Ducha Bożego w Kościele, a powołanie monastyczne - jako w sposób istotny wywołanie do całkowitego oddania się Chrystusowi, aby świadczyć w Kościele o darze z siebie. Wszystko to jest skondensowane w biblijnej koncepcji "Pneumy" i dzięki temu zdolne do wyrażenia własnego charakteru i całego bogactwa tego powołania aż do nakreślenia roli mnicha w Kościele jako "stanu pneumatycznego", odmiennego od stanu kapłańskiego i małżeńskiego. Ten stan i *pneumatyczny charakter życia monastycznego* znajduje swój wyraz w podstawowym zadaniu mnicha: w celebrowaniu *Opus Dei*, ale z nim się nie identyfikuje, choć stanowi ono kulminacyjny moment, w którym dokonuje się monastyczna komunika w obecności Boskiego Oblubieńca<sup>129</sup>.

Za pomocą tej koncepcji, zintegrowanej jeszcze przez dom Casela, rzucono nowe światło na samo "misterium" jako podstawę autentycznego zrozumienia życia monastycznego. Następnie, dzięki tezom dom Anzelma Stolza<sup>130</sup> oraz dyskusjom podjętym przez ojca Gabriela od św. Marii Magdaleny oraz Jakuba Maritaina<sup>131</sup>, koncepcja teologii monastycznej wypracowana przez dom J. Leclercqa<sup>132</sup> przyciągnęła uwagę naukowców, zwłaszcza mnichów. Według Leclercqa monastycyzm, ukazany w świetle wielkiej tradycji benedyktyńskiej, należy do kontemplacyjnego typu życia religijnego i powołany jest po to, aby przed światem zaświadczyć o wyższości wartości

<sup>129</sup> Herwegen I., *Väterspruch und Mönchsregel*, Münster 1937; tenże, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1944.

<sup>130</sup> *Theologie de la mystique*, Chévetogne 1947 ; tenże, *L'asceti cristiana*, Brescia 1953.

<sup>131</sup> Zob. dalej rozdział 6.

<sup>132</sup> Tegoż autora w jęz. polskim: *Katolicy i wolność myśli*, Kraków 1964; *Małżeństwo z miłości*, Warszawa 1974; *Radość zmięzchu*, Warszawa 1978; *Miłość, nauka a pragnienie Boga*, Kraków 1997.

kontemplacyjnych<sup>133</sup> i wcielić je w życie. Idea ta jest obecna również w duchowości Edyty Stein, która choć wstąpiła do Karmelu, nie zapomniała benedyktyńskiej formacji otrzymanej w opactwie Beuron. U Edyty Stein zarówno fenomenologiczne dziedzictwo Husserla, jak i benedyktyńskie życie kontemplacyjne zostają następnie wzbogacone przez doktrynę duchową św. Teresy z Avila oraz św. Jana od Krzyża. Najbardziej tego wymownym wyrazem jest jej dzieło: *Wege der Gotteserkenntnis* (Drogi poznania Boga).<sup>134</sup>

Kończąc ten temat, należałoby sobie zadać pytanie, jaki wpływ na teologię duchowości ma teologia monastyczna. Jasnym jest, że ta druga, będąc - według Leclercq - istotowym powrotem do Biblii i źródeł patrystycznych oraz będąc związaną z życiem modlitwy i kontemplacji, okazuje się bardzo płodną dla całego życia duchowego. Jest ona *nauczaniem, którego celem jest zintegrowanie osoby w jej ukierunkowaniu na Boga*<sup>135</sup>, przez co dotyka fundamentalnych problemów duchowości współczesnej. Słusznie stwierdzono, że teologia monastyczna jest *bliska współczesnej wrażliwości, ponieważ (...) jest zdolna pobudzić do działania oraz umożliwia nam świadome uczestnictwo w misterium Chrystusa i historia salutis*<sup>136</sup>.

Dzięki wysiłkom odnowy życia monastycznego całe życie zakonne w ogólności dostąpiło łaski nowej świadomości o sobie samym. Nie brakowało też różnych liderów i animatorów zaangażowanych w wydobywanie charakterystycznych wartości

<sup>133</sup> Por. *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1983, książka, która poprzez głębokie wprowadzenie w myśl monastycznych autorów średniowiecznych jasno opisuje istotę teologii monastycznej. Por. Robles Sierra A., *A propos de la "teologia monastica"*, "Yermo" 2 (1964), s. 193-203.

<sup>134</sup> "Tijdschrift voor Philosophie", rocz. VIII. 1946.

<sup>135</sup> Garcia J.I., *Orientamenti della teologia spirituale*, RVSp 22 (1968), s. 95.

<sup>136</sup> Colosio I., *Come insegnare Teologia Spirituale*, RivAscMis 10 (1965), s. 485. Por. Leclercq J., rozdział: *Teologia monastica*, w: *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, s. 247-305.

życia konsekrowanego, zwłaszcza w okresie po drugiej wojnie światowej, a przed Soborem. Takie wybitne postacie, jak *René Voillaume*<sup>137</sup>, M.M. Philipon, C. Carretto i inni stały się punktem odniesienia dla nowych dróg, do przyjęcia nowych odpowiedzialności oraz dla samego dialogu prowadzonego pomiędzy życiem zakonnym a światem.

<sup>137</sup> Wśród jego licznych dzieł można wymienić: *Gdzie jest wasza wiara?*, Kraków 1975; *Wieczny i żywy*, Kraków 1982; *Modlić się, aby żyć*, Poznań 1986; *Echa Nazaretu*, Kraków 1991; *Rekolekcje watykańskie*, Kraków 1978.

## ROZDZIAŁ IV

### Nowa obecność laikatu

Opublikowanie encykliki *Mystici Corporis Christi* w roku 1943 odnowiło u większej części wierzących świadomość, że stanowią razem Kościół, Ciało Chrystusa. Już pod koniec XIX wieku pewna grupa świeckich zrozumiała tę swoją nową pozycję w Kościele, ale musiało upłynąć jeszcze parę dziesięcioleci, aby ta nowa wizja ogarnęła wszystkich wierzących. Dopiero Sobór Watykański II w sposób klarowny stworzył nową eklezjologię przeżywaną świadomie przez lud, który pojął, że naprawdę jest "Kościołem". W Europie Akcja Katolicka przygotowała nową wizję Kościoła poprzez wcielanie niektórych charakterystycznych elementów życia duchowego.

Poczynając od lat trzydziestych zaczęto mówić o duchowości świeckich związanej z ich własnym środowiskiem i włączeniem w życie świata<sup>138</sup>. Duchowość ta, bazująca na stanie świeckim i kondycji życia zawodowego w świecie, przejawiała się w rodzinie, w małżeństwie, w pracy. Zainspirowani ideałem świętości ewangelicznej, sami świeccy starali się być w konkretnie każdego dnia znakiem chrześcijańskiego Credo.

<sup>138</sup> Congar Y., *Sacerdozio e laicato*, Brescia 1965; pr. zbiór., *Sacerdoti e laici*, Milano 1967; Auer A., *Il cristiano aperto al mondo. La pietá laicale nei suoi aspetti dottrinali e storici*, Torino 1967; pr. zbior., *Spiritualitú e azione del laicato cattolico italiano*, Padova 1969; Adversi A., *Il laicato cattolico*, Roma 1978; Quaranta G., *L'associazione invisibile (Ciovani cattolici tra secolarizzazione e risveglio religioso)*, Firenze 1982. Zobacz interesujące uwagi na ten temat w: Franchini E. - Coccopalmerio F., *Il diritto di associazione nella Chiesa*, "Il Regno" - 24 (1982), s. 499-507.



## 1. Akcja Katolicka i nowe stowarzyszenia świeckie

Włoska Akcja Katolicka<sup>139</sup> na początku XX wieku miała charakter czysto religijny. Jej polem działania były przede wszystkim inicjatywy charytatywne na poziomie parafialnym czy też diecezjalnym. Sama struktura ruchu, bazująca na tych naturalnych warunkach, zapewniała jej możliwość działalności we Włoszech, gdzie faszyzm udzielił Kościołowi ograniczonej swobody działania. Wszystko to jednak nie było do przyjęcia w innych krajach, gdzie od dziesiątek lat usiłowano się uwolnić od reżimów totalitarnych, aby stworzyć pewien typ stowarzyszenia na bazie zawodowej. Chciano też, aby Akcja Katolicka poszerzyła swoją strukturę, podejmując zadania i decyzje niezależne bezpośrednio od sfer hierarchicznych, czyli od kontroli duchowieństwa.

Ale to nowe oblicze Akcji Katolickiej nie odpowiadało ideałowi Piusa XI. Papież ten, widzący konieczność przeciwdziałania dewiacjom marksistowskim i socjalistyczno-atelistycznym współczesnego społeczeństwa, jednak żywił nadzieję co do stworzenia we wszystkich krajach świata świeckich sił katolickich działających wspólnie z duchowieństwem i przekazujących społeczeństwu wszelkie dobra płynące z religii. Akcja Katolicka miała być “uczestnictwem świeckich w apostołstwie hierarchicznym”<sup>140</sup>, pod znakiem powszechnego Królowania Chrystusa. W tym sensie mówił o tym

<sup>139</sup> Magri F., *L'Azione cattolica in italia*, Milano 1953, 2 t.; Tromp L., *De laicorum apostolatus fundamento, indole, formis*, Roma 1957; Brugnoli P., *La missione dei laici nel mondo*, Brescia 1967; por. numer XXII HUM (1967), poświęcony tematowi laikatu: *I laici in Italia dopo il Concilio; Azione Cattolica Italiana. Atti II Assemblea Nazionale*, Roma 1974; *Atti III Assemblea Nazionale*, Roma 1978; Ballestrero A., *La vocazione all'azione cattolica*, 1976; Agnes M., *L'azione cattolica italiana*, pr.zbior., *Movimenti ecclesiali contemporanei*, Roma 1980, s. 25-68.

<sup>140</sup> 13 listopada 1928; AAS 1928, s. 385.

w encyklice *Ubi arcano Dei*<sup>141</sup> i w żaden sposób nie zmienił swej pozycji w surowej encyklice *Non abbiamo bisogno* (1931), skierowanej przeciw faszyzmowi, który próbował rozwiązać Akcję Katolicką, ignorując Pakt Laterański. Dzięki energicznej interwencji papieża stało się możliwe zawarcie ugody.

Naleganie Piusa XI, aby Akcja Katolicka miała charakter religijny, pogłębiło w świadomości Włochów poczucie odpowiedzialności za misję powierzoną laikatowi, która polega na rozszerzaniu Królestwa Bożego w sercach jednostek, w rodzinach, w grupach społecznych. Chciano w ten sposób przygotować pokolenie katolików, którzy na ruinach przegranej wojny wnieśliby jakiś wkład w odbudowę społeczeństwa. W ten sposób zaraz po wojnie udało się dokonać restrukturalizacji ruchu, podzielonego na cztery gałęzie (Związek Mężczyzn, Związek Kobiet, GIAC, GF) oraz organizacje stowarzyszone: ruch absolwentów, nauczycieli, FUCI (gałąź uniwersytecka) męska i żeńska. Pod auspicjami Akcji Katolickiej, ale zupełnie autonomicznie, w 1944 roku narodził się ruch robotniczy ACLI (Wolne Stowarzyszenie Chrześcijańskie Robotników Włoskich), niezależny od jakiegokolwiek partii politycznej, na własnych podstawach prawnych, odmienny od organizacji związkowych. Jego działalność miała być kierowana przez własne organy zarządzania, biorąc za swój cel przemianę społeczeństwa przy jednoczesnym odrzuceniu ustroju kapitalistycznego. Ale celem właściwym ACLI było ukształtowanie świadomości religijnej i społecznej robotników włoskich, aby przyjęli naukę Kościoła i jego nauczanie społeczne w klimacie wolności gwarantowanej przez demokrację<sup>142</sup>.

<sup>141</sup> Już Pius X zaproponował oficjalne uznanie Akcji Katolickiej w encyklice *Il fermo proposito* (1905). Pod wpływem tego dokumentu zostaje ponadto zreorganizowany ruch katolicki we Włoszech i po raz pierwszy zezwala się na odstępstwa od *Non expedit*.

<sup>142</sup> Por. Rosati D., *La questione politica delle ACLI*, Napoli 1975; Boschini A., *Chiesa e ACLI*, Napoli 1975.

Odmienny był rozwój Akcji Katolickiej w innych krajach Europy, gdzie szybko zorganizowano różne kategorie tego stowarzyszenia: Młodzież robotnicza, Młodzież wiejska, Młodzież studencka. W roku 1924-25 belgijski kapłan *Józef Cardijn* (1882-1967), przyszły kardynał, założył JOC (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne*) jako kontynuację już istniejącej *Jeunesse Syndicaliste*, która od roku 1926 rozprzestrzeniła się we Francji<sup>143</sup>, a zaraz po drugiej wojnie światowej na całym świecie. W Niemczech stała się ona modelem do założenia CAJ (Christliche Arbeiter Jugend - Chrześcijańska Młodzież Robotnicza), która powstała na miejscu Akcji Katolickiej, zniesionej przez nazistów razem z innymi licznymi stowarzyszeniami katolickimi.

Po drugiej wojnie światowej Akcja Katolicka doświadczyła wielu trudności z powodu restrykcji stosowanych w krajach totalitarnych czy to z racji trudności wewnętrznych (niepewność wobec każdego nowego przedsięwzięcia, stosowanie przestarzałych metod, poszukiwanie nowego stylu życia), czy też z powodu istniejącej tendencji do czynienia własnych ośrodków gettami opiekuńczymi. Ośrodki te w najlepszym wypadku zajmowały się ratowaniem ludzi zaniedbanych przez społeczeństwo, ale nie otwierały się ani na masy, ani na niewierzących. W okresie po drugiej wojnie światowej doszły do tego jeszcze inne trudności, które w niektórych krajach wywołały prawdziwy kryzys stowarzyszenia. Były to: totalna reakcja przeciw wszelkim formom schematyzacji, przesadne zamknięcie się w sobie ruchów o określonych specjalnościach, surowy podział pomiędzy grupami męskimi i żeńskimi oraz konieczność wspólnej pracy z nowym typem duchowieństwa. Pomimo poważnego potraktowania *Mystici Corporis* Piusa XII, podkreślającego ideę uczestnictwa w

<sup>143</sup> Inne ruchy istniejące we Francji: Action Catholique Ouvriere, Mouvement Familial Rural, Jeunesse Agricole Catholique. Action Catholique des Milieux Indépendants, Jeunesse Indépendante Catholique, Mouvement de Cadres Chrétiens.

apostolacie hierarchicznym za pomocą terminu “współpraca” lub “pomoc”, trudności te nie zostały zmniejszone<sup>144</sup>. Choć papież wskazał na nową rolę, jaką Akcja Katolicka powinna pełnić w życiu Kościoła, wciąż stawiano sobie pytanie: Jaka to ma być forma uczestnictwa i współodpowiedzialności katolików włączonych w misję Kościoła i jaki ma być ich specyficzny wkład w problemy i tworzenie kierunku życia społeczno-politycznego epoki? Konieczne było powolne dojrzewanie, aby dojść do ważnych innowacji na samym poziomie pryncypiów. Dopiero po Soborze Watykańskim II możliwym stało się przewyciężenie absolutyzmu wieków poprzednich, kiedy Kościół był zintegrowany na sposób funkcjonalny, zaś apostolat świeckich uważano za “przedłużenie ramienia hierarchii”<sup>145</sup>. Sobór otworzył naprawdę drzwi dla swobodnych inicjatyw zgodnych z wymaganiami miejsca i czasu.

W takiej sytuacji powolnego dojrzewania i rozważania tych kwestii nie mogło jednak zabraknąć innych jeszcze inicjatyw apostolatu świeckiego. I tak albo starano się wszczepić nowego ducha w stare formy, jak np. w Indiach, gdzie zauważa się to w przemianie zgromadzeń maryjnych<sup>146</sup>, albo też zakładano nowe stowarzyszenia, które podejmowały pracę na nowych polach. W

<sup>144</sup> W roku 1947 Pius XII, ożywiony pragnieniem poszerzenia koncepcji Akcji Katolickiej i świadomy nowych dróg innych zgromadzeń świeckich, w przemowie do członków Włoskiej Akcji Katolickiej chciał przede wszystkim jasno przedstawić związki pomiędzy formacją a zaangażowaniem, to znaczy pomiędzy doskonaleniem religijnym a programem edukacyjnym i społecznym określającym apostolat jej członków, zgodny z nauczaniem Kościoła. Podkreślał ich zadanie polegające na trosce o *wzrost życia chrześcijańskiego*, na zaangażowaniu w *obronę wolności Kościoła we wszystkich jego przejawach*, na uczestnictwie w *odnowie Królestwa Chrystusa w rodzinie, szkole, w instytucjach publicznych, w całym życiu ekonomicznym i społecznym*.

<sup>145</sup> W roku 1951, na pierwszym światowym kongresie apostolatu katolickiego świeckich, Pius XII pomimo swego otwarcia na nowe wymagania czasu, podkreślił jeszcze podległość Akcji Katolickiej hierarchii, nazywając ją *narzędziem w rękach hierarchii, poddanej ze swej natury kierownictwu przełożonego kościelnego*.

<sup>146</sup> Pius XII uważał zgromadzenia maryjne za pewną formę Akcji Katolickiej, od której jednak różniła się tym, że ich członkowie poświęcają się Maryi poprzez formułę konsekracji corocznie odnawianej.

roku 1940 powstało w USA kilka ruchów o charakterze rodzinnym, między innymi *Christian Family Movement*. Szybko po wojnie rozprzestrzenił się w krajach Europy *Legion Maryi*, założony w Dublinie w 1921 roku przez Francka Duffa. Od początku "bracia" i "siostry" tego stowarzyszenia podjęli apostołat maryjny, który był przez jego członków (zawsze po dwóch) realizowany poprzez wizyty w domach osób dalekich od wiary, aby nieść im dobrą nowinę Chrystusa. Podobny element walczący (apostolski) spotyka się również w oddziaływaniu *Milicji Niepokalanej*, o której już wspominaliśmy, ruchu założonego w 1917 roku w Rzymie przez Polaka, franciszkanina o. *Maksymiliana Kolbe*<sup>147</sup>.

## 2. Instytuty świeckie

Konieczność nowego sposobu życia wiarą w sytuacji chrześcijaństwa już nie zamkniętego jak dawniej, ale w sytuacji pluralizmu, dała możliwość konkretnej aktualizacji tej potrzeby poprzez powstanie *instytutów świeckich*. Instytut taki, według kan. 710 nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, *jest instytutem życia konsekrowanego, w którym wierni żyjący w świecie dążą do doskonałej miłości i starają się przyczynić do uświęcenia świata, zwłaszcza od wewnątrz*.

To szczególne powołanie realizuje się poprzez świadome przyjęcie profesji trzech rad ewangelicznych pośród świata, przyjęcie pokorne, ale wierne, rozumiane jako wybór pozytywny i uczynione po to, aby umocnić własną ofiarę - to właśnie podkreślił Paweł VI z okazji XXV rocznicy *Provida Mater Ecclesia* (1972).

<sup>147</sup> Winowska, M., *Massimiliano Kolbe*, Roma 1981; Dainotti M.T., *Padre Kolbe. Auschwitz nr 16670*, Milano 1982 (z bibl.). Zob. też Piacentini E., *Al di là di ogni frontiera*, Roma 1982, r. III, s. 272-272a; Dewar D., *Massimiliano Kolbe. Il Santo di Auschwitz*, Assisi 1983.

Instytuty te, których zapowiedzią były już próby ich stworzenia przez ojca De Clorivière<sup>148</sup> w czasie rewolucji francuskiej oraz ojca Koźmińskiego (kapucyna) w Polsce w czasie prześladowań carskich, pojawiły się znowu pod koniec XIX wieku. Pomimo początkowego sprzeciwu ze strony duchowieństwa, a nawet Kurii Rzymskiej, otrzymały one kościelne zatwierdzenie przez Leona XIII w konstytucji *Conditae a Christo* (8 grudnia 1900)<sup>149</sup>. Do nich zostały zaliczone takie instytuty: Instytut Kapłanów z Prado, założony w 1856 przez Antoniego Chevrier oraz Bractwo Kapłanów Diecezjalnych Serca Jezusowego, założone w 1883 roku w Tortosa (Hiszpania) przez sługę Bożego księdza Manuela Domingo y Sol.

Na początku XX wieku, a zwłaszcza zaraz po pierwszej wojnie światowej zwiększyła się znacznie liczba takich instytutów: Towarzystwo św. Pawła, założone przez kard. Ferrari w Mediolanie w 1920 roku, a zatwierdzone w roku 1950; Misjonarki Królewskośći Naszego Pana Jezusa Chrystusa, ufundowane jako ruch franciszkański przez ojca Augustyna Gemelli w Mediolanie w 1919 roku, a zatwierdzone w 1953<sup>150</sup>; w roku 1949 w Asyżu ksiądz Jan Rossi założył Stowarzyszenie Pro Civitate Christiana, którego celem było *prowadzenie społeczeństwa ku wartościom ewangelicznym*<sup>151</sup>. W Hiszpanii narodziły się Terezjanki (Institución Teresiana), założone przez sługę Bożego Pedro Proveda Castroverde w 1911 roku i zatwierdzone w roku 1951. W Niemczech założone zostały

<sup>148</sup> Ojciec de Clorivière S.J. założył w 1791 roku Instytut Kapłański dla kleru diecezjalnego, który w roku 1840 został zlikwidowany, ale odrodził się w 1918 i został zatwierdzony jako instytut świecki w 1952 roku.

<sup>149</sup> Kompletną listę instytutów świeckich można znaleźć w: Jimenez Duque B. - Sala Balust L., *Historia de la espiritualidad*, cyt., t. II/2, s. 640-641. Ważne są też prace Badaloniego M., np. *Vocazione secolare e impegno professionale*, Milano 1980.

<sup>150</sup> Szybko do tego ruchu dołączyła się gałąź męska i kapłańska. W roku 1928 przyjęty został do tego Instytutu Giorgio La Pira.

<sup>151</sup> Związane z tym ruchem jest wydawnictwo Cittadella Editrice, która swoimi dziełami ukazuje jego cel i różne formy działania.

w roku 1926 przez pallotyna Józefa Kentenich( 1885-1968) Siostry Maryi podejmujące apostolat katolicki. Stanowiły one gałąź Ruchu Szensztackiego, mającą największe znaczenie spośród innych jeszcze sześciu jego świeckich instytutów. Zatwierdzone zostały w 1948 roku, a ostatecznie uznane w roku 1976. Podobne instytuty powstały również w innych krajach Europy, a także Ameryki Łacińskiej.

Na szczególną uwagę zasługuje *Opus Dei*, jeden z instytutów świeckich najbardziej rozpowszechnionych, założony przez młodego kapłana Josmaria Escriva de Balaguer (1902-1975)<sup>152</sup> w Madrycie. Jego pełna nazwa brzmi: “Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz y Opus Dei”. Był to pierwszy instytut świecki, który otrzymał papieski dekret zatwierdzający (1947). Dzisiaj przemienił się w prałaturę personalną.

Ta nowa forma konsekracji w świecie została ratyfikowana przez konstytucję apostolską *Provida Mater Ecclesia* w 1947 roku oraz Motu proprio *Primo Feliciter* z roku 1948 przez Piusa XII. Dzisiaj została ostatecznie skodyfikowana w nowym Kodeksie (kanony 710-730).

### 3. Duchowość laikatu

Stowarzyszenia katolickie od początku swego istnienia miały mocną świadomość, że ich życie duchowe nie może wyczerpać się w samym apostołacie i że on sam będzie bardziej owocny, jeśli bogatsze będzie życie duchowe poszczególnych członków. W wieku XX ta świadomość zwracała się w kierunku duchowości typowej dla świeckich (odmiennej zarówno

<sup>152</sup> Mons. Escriva da Balaguer jest autorem licznych dzieł duchowych: m.in. *Droga*, Londyn 1966 (inne polskie przekłady m.in.: *Bruzda*, Katowice 1991; *Droga krzyżowa*, Katowice 1991; *Kuźnia*, Katowice 1992; *To Chrystus przechodzi*, Katowice 1992; *Kochać Kościół*, Katowice 1994); *Santo Rosario*, Madrid 1934. Bibl.: Bernal S., *Mons. Josemaria Escrivá da Balaguer*, Milano 1977.

od kapłańskiej, jak i od zakonnej), która wytyczyła sobie zadanie określenia swych zasad, pryncypiów oraz form życia chrześcijańskiego w świecie, zdeterminowanych stanem świeckim<sup>153</sup>.

Świecki, a więc *ochrzczony, który jako taki jest w sposób radykalny, od podstaw uświęcony, który uczestniczy w życiu samego Boga i który jest członkiem, a nie tylko prostym przedmiotem (zainteresowania) Kościoła*, nie jest tylko reprezentantem tego, co należy do *profanum*, ale pełni w Kościele *funkcję aktywną i ma w nim swoją odpowiedzialność*<sup>154</sup>. Funkcja ta implikuje jego obowiązek świadczenia o Kościele w świecie, zwłaszcza w miejscach, gdzie Kościół nie może być obecny w inny sposób, i to nie tylko poprzez działalność duszpasterską, charytatywną, ale w sposób egzystencjalny, poprzez swoje bycie człowiekiem odrodzonym przez Chrystusa do nowego życia. Można powiedzieć, że świecki “czyni Kościół obecnym” w miejscu pracy, w szkole, w rodzinie, gdziekolwiek się znajduje. I czyni go obecnym poprzez wszystkie swoje niepokoje, troski, wszystkie swoje plany i poszukiwania, poprzez wszystkie swoje trudności wynikające z włączenia się w aktualną ewolucję świata jako jego punkt odniesienia, sprzężenie zwrotne, element integracyjny. Nie może on nie spotykać się każdego dnia ze światem i nie czuć się wezwanym do odpowiedzialnego dania świadectwa o swej przynależności do Kościoła oraz do wyznawania swych przekonań religijnych.

W refleksji z początków XX wieku starano się pomóc świeckim uczestniczyć w Eucharystii, w sakramentach, w praktykach pobożnościowych. Popularny stał się powierzony

<sup>153</sup> Dobra synteza i obszerna bibl. w: Brugnoli P, *La spiritualita dei laici*, Brescia 1964. Jako podstawowe zasady można wymienić: obecność na polu kultury, obyczajowość społeczna, rodzinna i prywatna, zaangażowanie społeczne na rzecz wspólnoty ogólnonarodowej, nowa katecheza i edukacja chrześcijańska; wszystko realizowane w duchu ewangelicznym i poprzez włączenie się w życie Kościoła.

<sup>154</sup> Truhlar V., *Lessico di spiritualita*, Brescia 1973, s. 316. Zauważmy, że już w roku 1952 o. R. Spiazzi opublikował *La missione dei laici*, Roma.



jezuitom ruch ćwiczeń duchowych, do których bardzo zachęcał Pius XI, wraz z wprowadzeniem do dni skupienia i medytacji oraz poprzez inne formy pogłębiania wiary, przystosowane do mentalności i sytuacji życiowej uczestników. Można powiedzieć, że dla wszystkich stowarzyszeń katolickich takie formy ćwiczeń były momentami weryfikacji ich życia religijnego i dlatego były nierozdzielnie związane z ich życiem chrześcijańskim.

Jeśli chodzi o życie duchowe pojedynczych członków, świeccy czuli się wezwani do podejmowania nieustannego wysiłku w dążeniu do świętości poprzez przyjęcie woli Bożej, również w sytuacjach trudnych, nie popadając przy tym w pesymizm, żyjąc duchem błogosławieństw poprzez trud zrozumienia wartości doczesnych aż do umiłowania rzeczywistości ziemskiej jako środka prowadzącego do własnego uświęcenia. Ponadto wzrastała świadomość współpracy i komunii z Kościołem hierarchicznym, zwłaszcza po opublikowaniu *Mystici Corporis* Piusa XII, zarówno na poziomie naturalnym, jak i nadprzyrodzonym. Taka współpraca w wielu aspektach życia chrześcijańskiego i kościelnego, zainspirowana dobrem tak pojedynczego członka, jak i wszystkich, miała na celu ożywienie najlepszych sił w podążaniu drogą wskazaną przez Chrystusa, zwłaszcza w sferze pracy.

To sprawiło, że po drugiej wojnie światowej zaczęto mówić o *duchowości pracy* lub o *duchowości zaangażowania się przez chrześcijanina w doczesność*. Duchowość ta wymagała wierności codziennym obowiązkom: w rodzinie, w pracy, w kontaktach z niechrześcijanami, aby nie żyć tylko abstrakcją, ale wnieść w konkret życia Kościoła własny wkład, ponieważ *chrześcijanin, kiedy pracuje, naucza, zarządza, pełni jakąś aktywność związkową lub polityczną, zabiega nie tylko o ludzki efekt tej pracy (...), ale o budowanie Królestwa Bożego*<sup>155</sup>.

<sup>155</sup> Suavet T., *Spiritualità dell'impegno*, Torino 1962, s. 80; por. Illanes J.L., *La santificazione del lavoro*, Milano 1981.

*Duchowość pracy* stała się jedną z charakterystyk współczesnej duchowości świeckiej<sup>136</sup>, rozumianej jako aktywne uczestnictwo w dziele stworzenia Bożego, jako wypełnienie Bożego nakazu czynienia sobie ziemi poddaną oraz jako pragnienie stworzenia nowej ludzkości, zjednoczonej w dążeniu do uczynienia życia bardziej ludzkim<sup>157</sup>.

Wraz z nowym pojmowaniem rodziny jako pierwszej komórki Kościoła, gdzie dokonuje się formacja religijna, zaczęto mówić o *duchowości rodziny*. Chciano w ten sposób dowartościować w świetle łaski sakramentu miłość małżeńską, głęboką i ożywczą, oraz podkreślić wysiłek nieustannego oczyszczenia i odnowy na drodze codziennej wierności. *Casti connubii* (1930) Piusa XI a następnie podobne wystąpienia Piusa XII i Jana XXIII nie tylko popierały ten kierunek, ale też ukazywały rodzinę jako prototyp społeczeństwa. Rzeczywiście bowiem instytucja rodziny ma swój specyficzny wkład w kształtowaniu - w samej duchowości świeckich - ducha koniecznej ascezy oraz szczególnego sposobu spotkania z Bogiem, które łączą się też z wejściem w świat, z używaniem go i korzystaniem z niego, aby go potem ofiarować Chrystusowi Panu, według wszystkich jego wymiarów duchowych i kosmicznych. Przede wszystkim jednak rodzina pomaga sprecyzować linie kreślące styl wcielenia, który w konfrontacji z duchowością rad ewangelicznych okazuje się dla niej komplementarny w całym harmonijnym kontekście dróg prowadzących do doskonałości.

Historia duchowości dała również liczne dowody swojej zdolności pozostawiania życiodajnych śladów w literaturze, sztuce i we wszystkich innych ludzkich formach działalności<sup>158</sup>.

<sup>136</sup> Leclercq L., *Vivere cristianamente il nostro tempo*, Milano 1966; pr. zbior., *Spiritualit  e azione del laicato cattolico italiano*, Padova 1 969; pr. zbior., (opr. M. Midali) *Spiritualit  dell'azione*, Roma 1977.

<sup>157</sup> Por. podsumowanie biograficzne w: Suavet T., dz. cyt., s. 259-261.

<sup>158</sup> Por. Gilson E., Przedmowa inauguracyjna Katedrę Historii Duchowości w Institut Catholique w Paryżu (15 listopada 1943), w: *Théologie et histoire de la spiritualit *, Paris 1 943, s. 26.

Zwłaszcza w latach dwudziestych i trzydziestych zauważa się dynamiczną odnowę powieści katolickiej, poezji religijnej, eseistyki, a związane jest to z nazwiskami i postaciami osób, który weszły w sposób bardzo znaczący do historii literatury, odznaczając się często żarliwym poszukiwaniem Boga, a zwłaszcza Jezusa Chrystusa. Stanowiąc bardzo wyraźny kontrast wobec wzrastającej laicyzacji społeczeństwa i postępującego humanizmu ateistycznego, dzieła te nie przestawały ostrzegać przed niebezpieczeństwem, jakim była skłonność do nawyków mieszczańskich również w sferze duchowej, wcześniej jeszcze niż socjologicznej, a także ukazywały życie duchowe jako przygodę wymagającą szczerego pragnienia przewyciężenia każdej formy koncentracji na sobie samym.

#### 4. Literatura dwudziestowieczna

W świecie doświadczającym dramatu rozwijającego się egzystencjalizmu ateistycznego wraz z jego rozpaczą i pokusami samobójstwa kwitła też literatura<sup>159</sup> pragnąca być na służbie prawdy

Wyróżniają się na tym polu autorzy francuscy należący do tak zwanej "odnowy katolickiej". Odkryli oni u *Bergsona* linie "filozofii życia" z postawieniem w centrum głębokiego "ja" jednostki, a także w *Leonie Bloy* (1846-1917) chrześcijańskiego pisarza będącego geniuszem artystycznym *Jednego z tych, którym Bóg udzielił na sposób królewski wyjątkowych darów, które w naszej ludzkiej naturze są echem Jego Słowa*. Tak właśnie Maritain z synowskim uwielbieniem zaprezentował Leona Bloy<sup>160</sup>. Tak

<sup>159</sup> Moeller Ch., *Letteratura moderna e cristianesimo*, Milano 1973-1977, 5 t.

<sup>160</sup> Maritain ), *Le Secret de Léon Bloy*, w "Marches de Provence" 1912, (numer jemu poświęcony). Najważniejsze dzieła Leona Bloy: *Le révélateur du globe; Méditations d'un solitaire; Dans les ténèbres; Le Sang du Pauvre* (tłum. polskie *Krew biednego*, Warszawa 1958); *Celle qui pleure* oraz powieść autobiograficzna: *Le désespéré*.

też myślał krąg jego nawróconych przyjaciół, którzy po przeczytaniu dziennika Bloy starali się przeciwstawić rozprzestrzeniającemu się pesymizmowi pierwszych dziesięcioleci naszego wieku pogodną wizją płynącą z wiary katolickiej.

Wspomnimy tu o kilku wybitnych przedstawicielach literatury francuskiej, którzy zaznaczyli się w historii duchowości XX wieku.

*Paul Claudel* (1868-1955)<sup>161</sup> pomimo swych licznych codziennych zajęć z pasją zgłębiał Pismo święte i stworzył do niego znaczące komentarze. Swoją misję jako poety widział w “rozdzielaniu najwyższego daru Boga”, jakim jest słowo Pisma świętego. Chrześcijaństwo Claudela było radością i światłem, nieprzerwanym hymnem na cześć Pięćdziesiątnicy Kościoła, zanurzeniem się w misteriach wiary, nieustannym wznoszeniem się ku niebu ze śpiewem radości tak jak *jaskółka wyśpiewująca swoje trele w chwili wzbijania się do lotu*.

Charakterystycznego dla Claudela klimatu symbolizmu - który odziedziczył on po Rimbaud i Mallarmé - nie spotyka się natomiast u *Karola Pégu*y (1873-1914)<sup>162</sup>, pisarza trudnego, żarliwego poszukiwacza realności, wrażliwego na obecność Boga w świecie. Pozostawił on jednak świadectwo całkowitego zawierzenia Chrystusowi. Opierając się na nadziei, powierzył siebie samego w ręce *Tego, który w sakramentach i poza*

<sup>161</sup> Wśród wielu dramatów napisanych przez P. Claudela największe znaczenie miały *L'otage* (*Zakładnik*, Poznań 1920) i *L'annonce faite à Marie* (*Zwiastowanie*, Poznań 1921), które osiągnęły wielki sukces w 1914 roku oraz *Le soulier de satin*, jego arcydzieło. Niezapomnianymi są też jego teksty poetyckie: *Grandes Odes* (1905-1908), *La Messe là-bas* (1917) i *Feuilles de Saints* (1925). Por. van Hoorn H.J.W., *Poésie et mystique. Paul Claudel poète chrétien*, Genève 1957; pr.zbior., *La pensée religieuse de Claudel*, Paris 1963 (inne polskie przekłady m.in.: *Umiłowanie Pisma świętego*, Warszawa 1958, *Dziennik*, Warszawa 1977).

<sup>162</sup> Pisma: *Oeuvres poétiques complètes*, Paris 1954 (m.in. *Le mystère de la charité de Joanne d'Arc*). Por. (z bibl.) Urs von Balthasar H., *Stili laicali*, w: *Gloria*, t. III, s. 375-476. W 1900 roku Péguy założył pismo *Cahiers de la Quinzaine*.

*sakramentami jest i pozostaje dla niego Odkupicielem*<sup>163</sup>, tak jak to klarownie wyraził pomimo bólu płynącego z wyłączenia z życia sakramentalnego spowodowanego jego małżeństwem cywilnym.

Prawie fizyczne doświadczenie obecności tego, co nadprzyrodzone, stanowi stałą charakterystykę pisma "Renouveau Catholique". *Wszystko jest łaską*, która w radości i miłości przekazywana jest innym ludziom - oto przesłanie *dzienników nowonawróconych*: Raissy Maritain<sup>164</sup>, Pietera van der Meer<sup>165</sup>, Juliena Green aż do Bernanosa<sup>166</sup>.

Około lat czterdziestych zaczyna pojawiać się na łamach "Renouveau Catholique" literatura mocno związana ze swoim czasem, przeciwstawiająca się klasycznemu humanizmowi grawitująca ku: *egzystencjalizmowi, personalizmowi, neo-marksizmowi*. Wielcy "pisarze wolności", chrześcijańscy i ateistyczni, od Gabriela Marcela do Karola Jaspersa, od Jean-Paul Sartre'a do Alberta Camusa i Simone de Beauvoir, od Charlesa du Bos do André Gide'a, byli bardziej eseistami i dramaturgami niż prawdziwymi powieściopisarzami. Uderza ich

<sup>163</sup> Daniel-Rops H., *Péguy*, Paris 1947, s. 202. Poezja religijna Karola Péguy sięga szczytów francuskiej poezji chrześcijańskiej dzięki swemu oryginalnemu wcieleniu się w doczesność po to, aby uczynić ją wieczną. Wcielenie to przyjmuje u niego wymiar wydarzenia paschalnego. Przyjście Chrystusa, które urzeczywistnia się na nowo w Kościele i w życiu sakramentalnym, ponad czasem, ujawnia nadprzyrodzoność samego życia. W swoim arcydziele, *Suite d'éve* - poemacie o Kościele, naszej Matce (Ewie) i szafarce Krwi Chrystusa - poeta oddał się kontemplacji nad wiosną dusz, wiosną świata. Po długim i ukrytym, tajemnym kiełkowaniu oto objawia się łaska Pana, obficie wytryskująca. Jeżeli człowiek rodzi się do życia Bożego, będzie miał na obliczu nowe światło, na ustach nowy uśmiech i w sercu nową miłość.

<sup>164</sup> Por. Maritain J., *Dziennik Raissy* (wł. tł. *Diario di Raissa*, Brescia 1970).

<sup>165</sup> *Diario di un convertito*, Alba 1969; *Tutto è amore*, Alba 1968.

<sup>166</sup> *Oeuvres complètes*, Paris 1950 (6 t.); Bibi.: Urs von Balthasar H., *Le chrétien Bernanos*, Paris 1956; Fabbretti N., *Bernanos e il mistero della salvezza*, HUM XIX (1964), s. 58-73. Niektóre polskie tłumaczenia: *Pod słońcem szatana*, Warszawa 1949; *Pamiętnik wiejskiego proboszcza*, Warszawa 1950; *Zakłamanie*, Warszawa 1952; *Radość*, Warszawa 1 953; *Zły sen*, Warszawa 1 977; *Dialogi karmelitanek*, Warszawa 1985.

język, w którym odbija się ogólny kryzys panujący we Francji przed drugą wojną światową. Wiele z tych prawd, którymi żyło społeczeństwo francuskie, jak np. gloryfikowanie narodowego zbawienia czy egoistyczna apologia indywidualnego szczęścia, zostało zakwestionowanych. Zdołano już bowiem zrozumieć, z jednej strony silny związek człowieka ze społeczeństwem, a z drugiej kruchość i złożoność ludzkiego świata, z której wcześniej nie zdawano sobie sprawy

Taka postawa wyraża się w lamentacjach *Gabriela Marcela* (1889-1973)<sup>167</sup>: *Życie nie jest już kochane. Człowiek jest postawiony w sytuacji rozpacz. Pragnieniem milionów ludzi nie jest już szczęście, ale pewność*, osiągnana na poziomie doskonalenia technicznego, które tylko *czyni człowieka bardziej ziemskim*, prowadząc go do rozpacz i samobójstwa. Tej drodze Marcel przeciwstawiał inną, która prowadzi do świętości, drogę nadziei, która odżywa w człowieku jak *melodia zapomniana w głębinach pamięci*, a prowadząca ku Bytowi absolutnemu<sup>168</sup>.

Ta wizja chrześcijańskiego egzystencjalisty nie zdołała jednak powstrzymać fali rozpacz i smutku, które rozpanoszyły się w świecie poprzez dzieła *Jean-Paula Sartre'a* (1905-1980)<sup>169</sup>, *AI-*

<sup>167</sup> Najważniejsze dzieła: *Homo Viator*, Paris 1945 (tłum. polskie pod tym samym tytułem, Warszawa 1984); *Mystère de l'etre*, Paris 1949-1950, 2 t.; *Rome n'est plus Rome*, Paris 1951. Bibl.: Moeller Ch., dz. cyt., t. IV, s. 125-252; Troisfontaines R., *Esistenzialisme chrétien*, Paris 1947, który przytacza w całości przytacza dzieło autobiograficzne: *Regard en arrière*. Inne polskie wydania: *Być i mieć*, Warszawa 1962; *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965; *Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987.

<sup>168</sup> *Homo Viator*, cyt., s. 62.

<sup>169</sup> Najważniejsze dzieła: *Baudelaire, Critique de la raison dialectique* (1960), *L'etre et le néant*, Paris 1963. Dzieła wydane w Polsce: *Muchy* 1945, *Przy zamkniętych drzwiach* 1946, *Diabeł i Pan Bóg* 1951, *Mur* 1958, *Mdłości* 1974, *Drogi wolności* 1957- 1958, *Słowa* 1965. Bibl.: Boisdeffre P., *Jean-Paul Sartre ou l'impuissante liberté*, Paris 1961; Fagone V., *Jean-Paul Sartre o una filosofia dell'immaginazione*, Civ. Catt. 1980 II, s. 334-349; tenże, *Jean-Paul Sartre o le peripezie della libertà*, 1980 III, s. 15-31; tenże, *L'ateismo di Jean-Paul Sartre*, 1980 IV, s. 114-134.

*berta Camusa* (1913-1960)<sup>170</sup>, *André Gide* 'a (1869-1951)<sup>171</sup> oraz *Paula Valéry* (1871-1945)<sup>172</sup>.

Zupełnie innego rodzaju była twórczość literacka *Antoine'a de Saint-Exupéry'ego* (1900-1944)<sup>173</sup>. Pragnął on oddalić się od miast, uciec od współczesnego społeczeństwa "małomieszczańskiego". Jego pisma demaskują zbrodnię jego epoki: zabicie w człowieku życia duchowego, które wiąże się w nim z duszą dziecka<sup>174</sup>.

Nie można też zapomnieć w tym kręgu o dziele literackim *Simone Weil* (1909-1943)<sup>175</sup>. Wzbudziła ona zainteresowanie chrześcijan ze względu na otwartość wobec problemów duchowych, które dręczyły współczesną ludzkość i zmuszały do

<sup>170</sup> Najważniejsze dzieła: *L'étranger* (1942); *La chute* (1956); *L'exil et le royaume* (1957); *Les Possédés* (1959). Bibl.: Moeller Ch., dz. cyt. t. I, s. 15-104. Dzieła wydane w Polsce: m.in. *Obcy*, *Dżuma*, *Upadek*, *Mit: Syzyfa*, *Człowiek zbuntowany*.

<sup>171</sup> Dzieła: *L'immoraliste*, Paris 1902; *La porte étroite*, Paris 1909 (*Ciasna brama*, Warszawa 1958); *Les caves du Vatican*, Paris 1914 (*Lochy Watykanu*, Warszawa 1937); *Les faux-monnayeurs*, Paris 1926 (*Falszerze*, Warszawa 1958).

<sup>172</sup> Większa część twórczości literackiej Paula Valéry zawarta jest w *Les cahiers*, zbiorze 275 zeszytów opublikowanych w latach 1957-1961 metodą fotograficzną, a potem wydrukowanych, Paris 1957-1973. Bibl.: Moeller Ch., dz. cyt. t. V, s. 205-230. Polskie przekłady m.in.: *Dusza i taniec*, 1921 ; *Utwory wybrane*, 1936; *Poezje*, 1959; *Rzeczy przemilczane*, Warszawa 1974.

<sup>173</sup> Najważniejsze dzieła wydane w Polsce: *Nocny lot* (1933), *Ziemia, planeta ludzi* (1957), *Mały Książę* (1958). Bibl.: Moeller Ch., dz. cyt., t. V, s. 103; Castelli F., *Antoine'a de Saint-Exupéry. "Bisogna dare un senso alla vita degli uomini"* CivCatt 1981 I, s. 236-249; tenże. *La cittadella spirituale di Saint-Exupéry*, CivCatt 1981 II, s. 448-463.

<sup>174</sup> Humanizm Antoine'a de Saint-Exupéry'ego jest pewną strukturą duchową, w której człowiek pojmowany jest jako zbiór wartości, które należy podkreślić, stworzyć i obronić. To zadanie implikuje odwołanie się do pryncypiów autorytetu i hierarchii, wykluczając jednak niebezpieczeństwo autorytaryzmu dyktatorskiego i państwowego. Władza ma obowiązek rozbudzania i ukierunkowywania potencjalnych wartości człowieka dążąc do społeczeństwa, którego celem jest chwała Boga, a więc Człowiek opierający się na swoich najszlachetniejszych zdolnościach, przynoszących najlepsze owoce (Castelli F., *La cittadella...*, s. 450). Myśl ta została wyrażona przede wszystkim w jego utworze *Citadelle*.

<sup>175</sup> Simone Weil pisała na łamach "Cahiers du Sud", pod pseudonimem Emile Novis. Publikowała tutaj liczne eseje i trochę poezji, jej dzieła wydane po polsku: *Świadomość nadprzyrodzona*, Warszawa 1986; *Wybór pism*, Kraków 1991 ; *Myśli*, Warszawa 1985.

zjednoczenia się z cierpieniem świata. Ideą jej życia było *ściśnięcie we własnym sercu aż do jego zmiążdżenia* bólu człowieka, zwłaszcza ubogiego, co też zrealizowała konkretnie poprzez przyjęcie na siebie kondycji robotniczej z całym jej ciężarem.

W środowisku katolickim Simone Weil została zaakceptowana ze względu na zdecydowanie negatywną postawę wobec problemu sekularyzacji i technologizacji społeczeństwa współczesnego oraz ze względu na swoją przychylność wobec dialogu ekumenicznego z niechrześcijanami. Ale nie zapomnijmy też, że zwróciła się do Kościoła z szeregiem pytań i obiekcji, które pozostały bez odpowiedzi, tej odpowiedzi, która być może pomogłaby jej przyjąć chrzest. W dzisiejszych rozprawach odkrywa się, jak bardzo cenna była jej myśl na temat progresywizmu, desakralizacji świata i niedoli człowieka.

Obok tych a także innych pisarzy francuskich o światowej sławie<sup>176</sup>, odnotować trzeba przedstawicieli świeckiej duchowości nordyckiej, takich jak *Selma Lagerlöf* (1858-1940)<sup>177</sup>, autorka powieści pt. *Gösta Berling* oraz *Legend o Chrystusie* (*Kristuslegender*), a przede wszystkim *Gertrud von Le Fort* (1876-1971)<sup>178</sup>, uważaną za największy geniusz literacki w Niemczech.

Również dwóch autorów żydowskich wyraziło w sposób niezwykle ekspresywny swoje doświadczenie w *Dziennikach*:

<sup>176</sup> Na przykład: Magdalena Delbreel. Dzięki książce *Comunità secondo il vangelo*, Brescia 1978, można poznać jej życie, spędzone we wspólnocie świeckiej o wysokim poziomie duchowym. Po polsku wyszło *Zaufać Bogu*, Kraków 1975.

<sup>177</sup> Głęboka pobożność autorki przenika wszystkie strony jej dziennika: *Dagbok för Selma Lagerlöf* (1932). Bibi.: de Vrieze F.S., *Facts and Fiction in the Autobiographical Works of Selma Lagerlöf*, London 1958. Po polsku m.in.: *Jerozolima*, 1908; *Opowiadania*, 1911; *Cudowna podróż*, Warszawa 1912; *Tętniące serce*, 1922; *Legendy Chrystusowe*, Warszawa 1959; *Gösta Berling*, Poznań.

<sup>178</sup> Bibi.: Focke A., *Gertrud von Le Fort*, Graz/Wien/Köln 1960. Niektóre polskie przekłady: *Córka Farinaty*, Warszawa 1954; *Chusta Weroniki*, Warszawa 1959; *Gody magdeburskie*, Warszawa 1960; *Wieniec aniołów*, Warszawa 1960.

<sup>179</sup> *Il Diario di Anna Frank*, Milano, 1964.



*Anna Frank* (1931 -1944)<sup>179</sup>, trzynastoletnia autorka, która podczas dwóch lat okupacyjnych spędzonych w Amsterdamie, przebywając w kryjówce, w swoim grubym zeszycie wspomnień zawarła swoje odkrycie świata terroru, smutku, snu i złudzeń; oraz drugi powieściopisarz, *Franz Kafka* (1883-1924)<sup>180</sup>, którego egzystencja była przeniknięta pragnieniem tajemnego, ale żywego "Adwentu", który uwolniłby człowieka od śmiertelnego niepokoju płynącego z niemożności powrotu do ojcowskiego domu. Kafka niósł z sobą ogólną słabość człowieka Europy zrodzoną podczas wojny. We własnym życiu przeżył dramat zła swoich czasów.

Współczesny Kafce *Rainer Maria Rilke* (1875-1926)<sup>181</sup> znalazł rozwiązanie na egzystencjalny smutek na drodze postępującej interioryzacji związanej z religijnością ziemską, wysublimowanej przez ideę fundamentalnego odkupienia świata poprzez sztukę. Dzięki studiom Guardiniego nad interpretacją życia ludzkiego dokonaną przez Rilkego<sup>182</sup> katolicyzm wszedł w dialog z jego doświadczeniem świata i zaczął doceniać wpływ tego niekatolickiego poety, który pozostawił głęboki ślad w sumieniach oraz duchowej i kulturalnej historii Niemiec.

Nie można nie zauważyć, że u Rilkego interpretacja egzystencji, wyodrębniona od bytu, była bardzo bliska idei Heideggera, pozostawiając ślady również w *literaturze włoskiej* (Carducci). Ta zaś podczas dwóch pierwszych dziesięcioleci XX wieku pozostała pod mocnym wpływem Pascoliego oraz d'Annunzio, niosąc w sobie jednak oznaki niepokoju swego czasu razem z jego żądzą nowości. Decydujący przewrót nastąpił

<sup>180</sup> *Gesammelte Werke*, w 10 t., (1947 nn.) i w 8 t. (1950 nn.). W Polsce wydano m.in. *Proces, Amerykę, Zamek*. Bibl.: Moeller Ch., dz. cyt. t. III, s. 181-296; Somnavilla G., *Kafka, un nuovo Abramo*, "Letture" XX, 1965, nr 10, s. 675-692.

<sup>181</sup> *Opera omnia*, Insel-Verlag, Frankfurt 1955 nn. 6 t. Bibl.: Mason E., *Rainer Maria Rilke, sein Leben und sein Werk*, München, 1964. Por. Urs von Balthasar H., *Gloria*, t. V, s. 375-386. Polskie wydania m.in.: *Miłość Marii Magdaleny*, Warszawa 1921; *Księga godzin*, 1935; *Malte*, Warszawa 1958; *Poezje*, Warszawa 1959; *Sonety do Orfeusza*, 1961; *Elegie duinejskie*, 1962; *Poezje wybrane*, Kraków 1964.

<sup>182</sup> Guardini R., *Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, Mainz 1948.

poprzez dzieło *Luigi Pirandella* (1867-1936)<sup>183</sup>, ukazujące człowieka współczesnego i jego nieuchronną klęskę, na którą skazany jest on w społeczeństwie.

Perspektywę antropocentryczną widać było wyraźnie w dwudziestowiecznej religijnej poezji włoskiej. Zgodnym z tą linią humanizmu chrześcijańskiego jest również nawrócenie - zaraz po drugiej wojnie światowej - poety *Clemente Regory* (1885-1957)<sup>184</sup>, który w roku 1929 dochodzi do prawdziwej pobożności dzięki poznaniu prawdziwego i osobowego Boga objawionego w Chrystusie.

Poetą, który dojrzał do głębokiej wiary poprzez żywe uczestnictwo w dramacie drugiej wojny światowej i pozostawił znaczące świadectwo we włoskiej duchowości katolickiej, był *Józef Ungaretti* (1888-1970)<sup>185</sup>. Jednak coś z jego formacji francuskiej i kontaktów z Paulem Valéry i Gide'm weszło do jego koncepcji samotności człowieka, idei pustyni, z której nie można odejść. *Życie - osamotnione i ogołoczone, bez złudzeń* - wydawało mu się podobne do *kręgu ciemności*, przenikniętego śmiertelnym niepokojem, a pragnienie szczęścia było w nim zupełnie bezużyteczne. A jednak pragnął on świata czystego, poza czasem, w którym człowiek nie doświadczyłby już więcej cierpienia. Tutaj miała swe źródło jego liryka religijna karmiąca się pewnością, że Bóg wkroczy ze swoim pokojem w ten ekstremalny niepokój będący losem człowieka.

Zawsze wychodząc od tego, co ludzkie, poeta z Półwyspu Iberyjskiego *Miguel de Unamuno* (1846-1937)<sup>186</sup> umieścił ludzki dramat pełnego udręki poszukiwania wiary w nocy ducha.

<sup>183</sup> *Opera omnia*, w 6 t. Zob. *La preghiera nella poesia italiana*, opr. Volpini V., Caltanissetta 1969. W Polsce wydano jego dramaty i nowele.

<sup>184</sup> Sarale N., *Dall'ateismo alla mistica. Clemente Regora*, Napoli 1981.

<sup>185</sup> Dzieła: *Il porto sepolto* (1916), *Allegria di naufraghi* (1919); *Sentimento del tempo* (1933); *La Terra promessa* (1950).

<sup>186</sup> *Il Cristo di Velazquez* (1920) to liryka, która najpełniej przedstawia jego religijne uczucia. Bibl.: Ramis M.A., *Don Miquel de Unamuno, crisis y critica*, Madrid 1953; Castelli F., *Miquel de Unamuno, "Lecture"* 1965, s. 171-193. Jego dzieła wydane w Polsce m.in.; *O poczuciu tragiczności życia*, Kraków 1984; *Mgła*, Warszawa 1958; *Trzy nowele przykładowe*, 1959.

Nawrócenie było dla niego jakby zanurzeniem w śmierci, cierpieniem, które pragnie wierzyć i uchwycić się nadziei, nawet na przekór wszystkiemu. Jego wołanie wznosiło się ku Bogu, który przebacza i zapewnia, że samo pragnienie wiary jest już łaską, bo jest przewyciężeniem egzystencjalnej rozpacz.

Unamuno w swoich dziełach nakreślił linie metafizyki skierowanej i otwartej na bliźniego, swoje ostateczne spełnienie znajdującej jednak w "Ty" absolutnym, w komunii z Bogiem, w której zgromadzeni są wszyscy ludzie zbawieni przez Bożą miłość. Jego wpływ na społeczeństwo hiszpańskie był wielki, zwłaszcza na polu prozy i poezji<sup>187</sup>.

Aby zakończyć te wzmianki o literaturze dwudziestowiecznej jako przejawie świeckiej duchowości - a można by przytoczyć wiele innych przykładów - wymienimy jeszcze dwóch konwertytów. Pierwszy to *Graham Greene* (ur. 1904)<sup>188</sup>, który poprzez swoją prozę skoncentrowaną na człowieku i jego problemach i uczuciach, poprzez polemikę skierowaną przeciw cywilizacji dobrobytu, poprzez swoją fenomenologię winy oraz wielorakie przejawy pesymizmu uczynił swój katolicyzm zupełnie paradoksalnym i trudnym do zrozumienia. Drugi, idący po tej samej linii, to powieściopisarz *Julien Green* (ur. 1900)<sup>189</sup>. On również po swoim nawróceniu spowodowanym lekturą *Traktatu o czystcu* św. Katarzyny z Genui

<sup>187</sup> Pod jego wpływem byli: Jorge Luis Borges, Luis Cernuda, Rafael Alberti, Pedro Salinas, Jorge Guillen.

<sup>188</sup> Zob. Stella G., *La narrativa di Craham Greene*, HUM XXII (1967), s. 374-379 (z bibl.).

<sup>189</sup> Najważniejsze dzieła: *Journal*, Paris 1938 nn., 7 t. (wyd. polskie *Dziennik*, Warszawa 1972); *Pamphlet contre les catholiques de France*; *Le visionnaire* (1934); *Minuit* (1936); *Si j'étais vous*, 1937 (polski przekład *Gdybym był tobą*, Warszawa 1959). Inne dzieła wydane w Polsce (m.in.): *Waruna*, Warszawa 1957;; *Każdy w swojej nocy*, Warszawa 1964; *Wyruszyć przed świtem*, Warszawa 1969; *Adrianna Mesurât*, Warszawa 1973; *Inny*, Warszawa 1973; *Manekiny*, Warszawa 1985. Bibl.: Maritain R., *I grandi amici*, Milano 1956; Castelli F., *Una grande amicia. Julien Green - Jacques Maritain*, CivCatt 1982 II, s. 31-44.

oraz pod wpływem Maritaina<sup>190</sup> odważnie wkroczył na drogę duchowej walki, aby dojść do tego, co nadprzyrodzone, a co coraz jaśniej w nim rozbrzmiewało. Przeżywając wewnętrzne udręki i pragnąc osiągnąć świętość, zrozumiał konieczność modlitwy:

*Prawdziwy porządek jest zbudowany na modlitwie, wszystko inne nie jest niczym innym, jak tylko nieporządkiem (Dziennik III, s. 11).* Modlitwa jest oczyszczeniem tajemnego bytu. Objawia Boga, który jest lepszy od każdego ludzkiego szczęścia: *Choćby życie stało się niezwykle mroczne, nie należy przerywać nurtu modlitwy, która udoskonala każdą rzecz, nawet gdy wydaje się, że rozgrywka została przegrana (Dziennik III, s. 43).* Modlitwa jest zawierzeniem Bogu: *Cel modlitwy polega nie tyle na zdobyciu tego, o co się prosi, ale na staniu się innym. Należałoby iść dalej i powiedzieć, że proszenie o coś Boga przemienia nas powoli w osoby zdolne do rezygnacji z tego, o co proszą (Dziennik III, s. 80).* I wreszcie, modlitwa to rzecz święta: *Najlepszą książkę o modlitwie czyta się klęcząc, z rękami wzniesionymi w górę i oczami zamkniętymi (III, s. 182).*

Wszyscy ci autorzy pozwalają zobaczyć poprzez delikatny filtr swojej poezji albo prozy skrawek swojej intymnej historii duchowej, która w gruncie rzeczy jest całą historią duchowości, tą która musiała koniecznie doprowadzić do Soboru Watykańskiego II. W swej głębi ta dwudziestowieczna historia, odrzucając wszelki pozór, była tajemnym poszukiwaniem Boga, pragnieniem poznania prawdziwego oblicza Bożego miłosierdzia, co Aldous Leonard Huxley wyraził takim oto obrazem; obrazem, który stał się potem bardzo sławny:

<sup>190</sup> Okazją do ich spotkania stało się wydanie *Pamphlet contre les catholiques de France* (1924), poprzez które Maritain szybko rozpoznał w jego autorze człowieka obdarzonego głęboką duchowością, który *żył głęboko czystym katolicyzmem (...).* Spotkanie to dało podstawy przyjaźni, która trwała prawie pół wieku, ukazując wspaniałe bogactwo swej głębi. Opublikowanie korespondencji Maritain-Green, opracowane mądrze i z miłością przez Jean-Pierre'a Piriou, pozwala nam towarzyszyć rozkwitowi tej przyjaźni, jej utwierdzaniu się poprzez kolejne etapy ożywiane miłością tych wyjątkowych dusz oraz jej promieniowaniu na dzieła i osoby nam drogie (Castelli F., tamże, 32).

*Człowiek, podobny do ekwilibrysty, przemierza pustkę po stalowej linie; aby utrzymać się nad przepaścią, nie posiada nic poza wagą, której jedno ramię stanowi świat materialny, a drugie - świat duchowy. Cała rzecz polega na zrównoważeniu jednego z drugim, a to jest sprawą diabelnie trudną<sup>191</sup>.*

<sup>191</sup> Por. *Science and culture*, London 1982, s. 35.

## ROZDZIAŁ V

### Nurty myśli teologicznej a duchowość

Dla zrozumienia teologii i duchowości katolickiej XX wieku przed Soborem Watykańskim II konieczna jest próba pewnej periodyzacji.

Pierwszy etap kończy się około lat dwudziestych. Z jednej strony uwidaczniają się w nim konsekwencje represji wobec modernizmu, co spowodowało narodzenie się “katolicyzmu reformistycznego”, z drugiej strony opozycja ateistyczna, będąca ideologicznym fundamentem współczesnego państwa.

Drugi okres przebiega od lat dwudziestych do drugiej wojny światowej, ze swoją teologią systematyczną rozwijającą się na dwóch torach - neoscholastyki i neotomizmu. Była ona otwarta na nową teologię moralną i troszczyła się o niezwłoczne znalezienie rozwiązania dla palących kwestii społecznych.

Teologia protestancka, idąc po śladach *Adolfa von Harnacka* (1851 -1930), stosowała metodę historyczno-krytyczną, a poprzez prace *Karla Bartha* (1886-1968) walczyła zaciekle z teologicznym liberalizmem, dochodząc do stworzenia jasno określonego ruchu teologicznego nazywanego najpierw neo-ortodoksją, a potem teologią dialektyczną. Natomiast teologii katolickiej nie udało się w tych dwóch okresach przewyciężyć pewnego konserwatyizmu typowego dla teologii scholastycznej. Nawet nie doceniła ona prac M. J. Scheebena próbujących pogłębić w sposób

organiczny elementy racjonalnego systemu scholastycznego. Nie mogła też wystarczająco „ujarzmzić” neotomizmu, który stworzył pewną syntezę pomiędzy autentycznym tomizmem a myślą współczesną we Francji, poprzez dzieło Rousselota (1878-1915), Maritaina (1883-1973), Marechala (1878-1944). Aby dojrzeć do nowego kierunku teologii katolickiej, potrzeba było *trzeciego okresu*, poprzedzającego w sposób bezpośredni Sobór Watykański II.

Dokonuje się to równocześnie z odrodzeniem życia kulturalnego po drugiej wojnie światowej. W tych latach istotne nurty filozoficzne, kierunki badań biblijnych i patrystycznych, nawet sam ruch liturgiczny przyczyniły się do powstania różnych szkół teologicznych<sup>192</sup>, które - pozytywnie albo negatywnie - wpłynęły na nowe pozycje wewnątrz samej teologii katolickiej. Najlepsze publikacje wielkich teologów naszego wieku, takich jak Karl Rahner, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar sięgają właśnie tego okresu lub w nim się zarysowały, przygotowując mniej lub bardziej bezpośrednio nową teologię Soboru Watykańskiego II z jej charakterem duszpasterskim i koncentracją na samym Kościele<sup>193</sup>.

<sup>192</sup> Spośród szkół teologicznych, które zrodziły się w Europie, na szczególną uwagę zasługuje szkoła Le Saulchoir (por. Chenu M.-D., *Le Saulchoir una scuola di teologia*, Casale Monferrato 1982), centrum studiów zakonu dominikańskiego we Francji. W 1942 roku jedna z książek Chenu zostaje potępiona przez Święte Oficjum. Bezwzględna reakcja Rzymu była odpowiedzią krótkowzroczną, dowodem przywiązania do przeszłości, wobec niezwykle nowatorskiego eseju Chenu, którego zasadnicze intuicje mogły znaleźć potwierdzenie dopiero w latach Soboru Watykańskiego II. Historyczny status teologicznej refleksji, wynikającej bezpośrednio z ekonomii Wcielenia, i jednocześnie teologia będąca wyrazem wiary wspólnoty, to zasadnicze linie działalności Chenu, jeszcze dzisiaj zdolne wydać dynamiczne owoce, dotąd niezbadane. Dla uzyskania globalnego spojrzenia na teologię współczesną i reprezentatywne dla niej postacie zob.: Arduzzo F., Ferretti G., Pastore A.M., Perone V., *La teologia contemporanea*, Torino 1980.

<sup>193</sup> Por. O'Brien E., *Current Theology. Ascetical and Mystical Theology*, 1952-53, "Theological Studies" 15 (1954), s. 258-293; 17 (1956), s. 39-66; 197-218.

## 1. Doświadczenie a egzystencjalizm

Choć dwa pierwsze dziesięciolecia XX wieku tworzą okres, w którym w europejskiej myśli katolickiej pojawia się nadzieja na odrodzenie Kościoła i kultury poprzez wysiłek ducha, to w latach dwudziestych ta nadzieja załamuje się pod naporem nowych wątpliwości co do Boga i człowieka, formułowanymi w różnych krajach Europy i Ameryki, wychodzącymi z różnych punktów widzenia i różnych podstaw filozoficznych.

*Teologia dogmatyczna* poczuła się wezwana do dyskusji z tendencjami neokantyzmu, ujawnionymi po pierwszej wojnie światowej i uznawanymi za wskazane dla wytyczenia kierunku nowej *metafizyki*. Nie chodziło tu o proste odtworzenie filozofii Arystotelesa i Wolffa, ale o nowe podejście do badań nad bytem, prowadzone metodą krytyczną. W Niemczech pojawiły się tutaj takie kierunki: ontologizm ateistyczny Mikołaja Hartmanna, nowe przedstawienie fundamentalnych idei teologii arystotelesowskiej dokonane przez Hansa Driescha, egzystencjalna fenomenologia Edwarda Husserla i Maxa Schelera oraz filozofia wartości Dietricha von Hildebranda. We Francji nowe rozważania nad bytem otrzymują znamię tomistyczne dzięki wpływom *Jakuba Maritaina* (1882-1973) oraz o. *Reginald-Marie Garrigou-Lagrange'a* (1877-1964). Obaj założyli w 1922 roku w Meudon "kółka św. Tomasza", w których uczestniczyli potem Charles Joumet, Dalbiez, van der Meer, O'Sullivan. Podkreślane przez E. Gilsona<sup>194</sup> znaczenie tomizmu dla filozofii współczesnych zostało potwierdzone przez Garrigou-Lagrange'a w esejach filozoficznych jako możliwość zaakceptowania w różnych nurtach filozoficznych tego, co pozytywne, ale uznając, że *rzeczywistość jest nieporównywalnie bogatsza od naszych koncepcji filozoficznych i teologicznych, ponieważ zachowuje ona sens misterium*<sup>195</sup>.

<sup>194</sup> Por. Gilson E., *Christianity and Philosophie*, New York/London 1939. Zob. także jego esej: *Théologie et histoire de la spiritualité*, Paris 1943.

<sup>195</sup> *La Sintesi tomistica*, Brescia 1953, s. 393.



Trzecim elementem, który ubogacił nową metafizykę, było otwarcie na przeżyte doświadczenie religijne, czego nauczał *Wilhelm Dilthey* (1833-1911), a z czego wzięła swój początek współczesna koncepcja doświadczenia. *Działa ono w życiu duszy w sposób uzasadniony, zgodny z regułami, autonomiczny, oryginalny i niezniszczalny; i właśnie to doświadczenie jest początkiem wszystkich dogmatów, ceremonii i instytucji wspólnego życia religijnego*<sup>196</sup>.

Jeszcze bardziej niż sama teologia koncepcję przeżytego doświadczenia przyjęły ruchy młodzieżowe, wraz z dyskusjami na temat rodzącego się egzystencjalizmu, który choć nie był ateistyczny, to jednak w większości środowisk katolickich wywołał reakcje negatywne. Wolniej jeszcze dokonywało się przejście dogmatyki do tego co życiowe i do samego religijnego znaczenia doświadczenia chrześcijańskiego; przejście wspomagane też przez filozofię religii<sup>197</sup>. Jednak już w latach dwudziestych spotkać można opracowania na temat “dogmatyzmie”, zarówno w dziełach czysto teologicznych<sup>198</sup>, jak i w pismach o wysokim poziomie duchowym, które starały się uwypuklić więź istniejącą pomiędzy teologią a duchowością<sup>199</sup>. To był program głównych dzieł dom Marmiona i o. Gardeila<sup>200</sup>. Zarówno te pisma, jak i dzieła R. Guardiniego, K. Adama, R. Lipperta, E. Przywary zmusiły teologów do konfrontacji z dogmatyką szkolną, która już nie mogła pozostać zamkniętą na nowe perspektywy. Choć w podręcznikach kontynuowano linię wcześniejszą, nowa koncepcja zaczęła przenikać do opracowań systematycznych, nie rezygnując przy tym z nadprzyrodzonych podstaw wiary, istotnych dla jej własnej natury. Należy wspomnieć

<sup>196</sup> Cyt. w: *L'essenza della filosofia*, Discorso I, Brescia 1971.

<sup>197</sup> Wystarczy przypomnieć książkę Otto R., *Il sacro*, Brescia 1971 (tłum. polskie *Świętość*, Wrocław 1993).

<sup>198</sup> Np. Krebs E., *Dogma und Leben*, Paderborn 1921-1925, t. 2.

<sup>199</sup> Guardini w latach 1921-1923 w eseju: *Anselmo di Canterbury e l'essenza della teologia*.

<sup>200</sup> Por. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris 1927, t. 2.

tutaj próby K. Eschweilera. W łączności z M.J. Scheebenem ob staje on przy konieczności rozwoju myśli teologicznej zgodnie z metodą poznania naukowego, aby mogła się ona ugruntować jako wiedza teoretyczna. Już wcześniej teolog niemiecki K. Adam (1876-1966), rozróżniając pomiędzy poznaniem racjonalnym a odkryciem Boga osobowego, dzięki któremu tworzy się kontakt religijny, zwrócił szczególną uwagę na obecność Boga samoobjawiającego się jako przedmiotu bezpośredniego doświadczenia religijnego. Jego zasługą jest uwolnienie dogmatyki od słownictwa pojęć scholastycznych, skierowanie jej ku istotnym stwierdzeniom biblijnym oraz uczynienie jej owocną dla życia. Jego studium *Istota katolicyzmu*<sup>201</sup> ilustruje zmiany, jakie dokonały się w dogmatyce. Po uświadomieniu sobie naukowo-teoretycznego charakteru teologii poddane zostały pod dyskusję niektóre koncepcje podstawowe: model patrystyczny teologii, do którego odwoływał się Anzelm Stolz w swojej *Teologii mistycznej* i której chciał on zapewnić autonomiczną przestrzeń metodologiczną dla przewyciężenia ograniczeń teologii scholastycznej<sup>202</sup>; typ życia duchowego promowany we Francji za pomocą metody psychologicznej, posuwający się aż do zredukowania teologii mistycznej do analizy psychologicznej, co było rozwijane za pomocą różnych studiów na łamach czasopisma "La vie spirituelle" przez Poulaina, Bremonda, Garrigou-Lagrange'a; tradycja franciszkańska ze swą ideą afektywno-charyzmatyczną (T. Sairon); i wreszcie teologia przepowiadania (kerygmaticzna) proponująca dogmatyce nową drogę zasłuchania się w język kerygmatu.

Teologia okresu poprzedzającego Vaticanum II musiała też zdać sobie sprawę z ciągle rosnącego wpływu filozofii egzystencji

<sup>201</sup> Pol. tł. Poznań 1930.

<sup>202</sup> Jego *Theologie der Mystik* opublikowana została w 1936 roku.

*Karla Jaspersa* (1883-1969)<sup>203</sup> i rodzącego się egzystencjalizmu *Martina Heideggera* (1889-1976)<sup>204</sup>, chociaż problem łączenia badań teologicznych z systemem Heideggera pojawił się dopiero po drugiej wojnie światowej, zachęcając wtedy duchowość katolicką do konfrontacji z nim. Jednym z pierwszych, którzy zauważyli korzyść tego status quaestionis był teolog protestancki *Rudolf Bultmann* (1884-1976)<sup>205</sup>. Posłużył się on koncepcjami Heideggera o autentyczności i nieautentyczności, aby wyjaśnić istnienie człowieka w wierze i istnienie w grzechu. Podobnie *Karl Rahner* (1904-1984)<sup>206</sup> podjął na własną rękę Heideggerowską koncepcję egzystencji, rozwijając ją w kierunku nadprzyrodzonej egzystencji człowieka poprzez jego otwarcie na przyszłość, na Boga, możliwe dzięki zbawczej łasce jako ontologicznemu uzasadnieniu istnienia każdego człowieka. Bultmann zmodyfikował elementy przyjęte przez Heideggera w swej interpretacji teologii Pawłowej, a Rahner pogłębił je w świetle swojej chrystologii.

<sup>203</sup> Najważniejsze dzieła: *Allgemeine Psychopathologie* (1913), *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo* (1935, wyd. poi. Warszawa 1991), *Filozofia egzystencji*, Warszawa 1990.

<sup>204</sup> Pol. tł. fragmentów niektórych jego prac wydano pt. *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977; *Bycie i czas* (1927, wyd. poi. 1994), *Kant a problem metafizyki* (1929, wyd. pol. 1989). Bibl.: Specjalny numer "Rassegna di filosofia" 1978, 4 poświęcony Heideggerowi; Marchesi G., *Dalia negazione di Dio alia divinizzazione dell'uomo*, CivCatt 1982 I, s. 17-32; tenże, *II problema di Dio da Nietzsche a Heidegger*, tamże, 1982 II, s. 545-561; Valori P., *Heidegger e la questione di Dio*, tamże 1982 IV, s. 46-51 (krytyczne studium nad dziełem: pr.zbior., *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980).

<sup>205</sup> Por. Macquarri E., *An existentialist theology: a comparison of Heidegger and Bultmann*, London 1955. Ze względu na kompletną bibl. zob.: Dinkier E., (opr.) w: Bultmann R., *Exegetica*, I: *La coscienza messianica di Gesu e la confessione di Pietro*, Roma 1971, s. 483-507.

<sup>206</sup> Bibl. dzieł Rahnera (do 1974) oprac. przez Bleisteina R. i Klingera E., *Bibliografie K. Rahner*, t. I: 1924-1969, Freiburg i.B. 1969-1974. Wybrane pisma odnoszące się do duchowości: *Kiedy się modlisz*, Paryż 1968; *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, Paryż 1977, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, *Ryzyko chrześcijanina, Bóg stał się człowiekiem, Przez Syna do Ojca*.

Śledząc tych uczonych widzimy, że teologia zafascynowała się egzystencjalną interpretacją Heideggera i jego hermeneutyką. Ale kiedy zamiast o autentyczności zaczyna się mówić o rewolucji, przewrocie, kiedy nie myśli się już więcej o “byciu w czasie”, ale o społeczeństwie i o przyszłości, nie o “przewrocie w bycie”, lecz o przewrocie społecznym, wtedy zainteresowanie Heideggerem odczuwalnie się zmniejsza. Aktualna refleksja teologiczna podchodzi bardziej krytycznie do tego niemieckiego filozofa, choć nie można zanegować, że jego myśl, walcząc z pozytywizmem, racjonalizmem i idealizmem ukazała jasno, że fenomen religijny nie może zostać wyjaśniony, w swojej specyfice, pojęciami naukowymi czy przez ideę kantowskiego rozumu lub heglowskiego ducha”<sup>207</sup>. Heideggerowskie kategorie egzystencjalne (Dasein, das Seiende, Sein) mają ogromne znaczenie dla myśli teologicznej. Ale Heideggerowska krytyka metafizyki klasycznej, jego ignorancja w zakresie etyki religijnego doświadczenia, jego idea Boga związana z ogólnikowym i niepewnym doświadczeniem misterium i sacrum, jak i cała jego koncepcja ontologiczna Boga skłaniają do rezerwy<sup>208</sup>, ponieważ pozostawiają wiele problemów nierozważanych i nierozwiązanych.

<sup>207</sup> Valori P., cyt., s. 49.

<sup>208</sup> Teolog katolicki zauważy, że metafizyczne poszukiwania Heideggera dokonały przewrotu, aby przewyciężyć pustkę kulturową, która otwarła się z powodu rodzącej się idei “śmierci Boga” i położyły tamę rozszerzaniu się materializmu i technicyzmu, które nastąpiło po odrzuceniu Kanta, Fichtego i Hegla, a których on czynił odpowiedzialnymi za degradację wartości duchowych. Zauważy też, że poprzez jego krytykę teologii chrześcijańskiej pobudził ją do refleksji nad niewystarczającymi podstawami filozoficznymi samych stwierdzeń odnoszących się do Boga. Teologowie i filozofowie chrześcijańscy ukazali, że myśl Heideggera może być kontynuowana aż do osiągnięcia pełni zgodnej z jej istotą, której jemu nie udało się zrealizować. Egzystencjalizm Heideggera jest podstawą do zrozumienia współczesnej literatury i po części również nowych kierunków duchowości.

## 2. W kierunku “nowej teologii”

Jednocześnie we Francji niektóre nurty pragnęły rozwinąć teologię bardziej ukierunkowaną na życie niż dogmatyczną oraz bardziej systematyczną jej interpretację, wraz z krytyką teologii przeszłości jako niewystarczająco naukowej w swoich wypowiedziach. Tendencje te, skonkretyzowane przez grupę teologów, nazwane zostały “nouvelle théologie”, co nie było nazwą zbyt adekwatną, ponieważ ich wysiłki skierowane na myśl współczesną i jej aspiracje poruszały się po linii tradycji biblijno-patrystycznej. Należy wspomnieć tutaj prace kardynała Henri’ego de Lubac, Yves Congara, Jeana Daniélou<sup>209</sup>.

*Henri de Lubac* (ur. 1896)<sup>210</sup> wyróżnia się obszernym dziełem badawczym nad historią Kościoła, “teologią historyczną”, skoncentrowaną na nagłych problemach Kościoła i ludzkości. Dzieło to słusznie może być nazwane *symbolem najświeższej odnowy teologii* (B. Mondin) ze względu na usilne staranie, aby dotrzeć w sposób historyczny do najgłębszego poznania Objawienia.

W roku 1946 de Lubac opublikował swoje arcydzieło *Surnaturel*, w którym proponuje, aby zastąpić tradycyjną, powierzchowną koncepcję nadprzyrodzoności koncepcją czerpiącą albo z tomizmu, albo z religijnej filozofii Blondela<sup>211</sup>. Po jego stronie opowiedzieli się również, pomimo krytyki wielu teologów, Rousellot i Maréchal; koncepcja ta uważana była ona za obiecującą ze względu na darmowość łaski. Inni oskarżali de

<sup>209</sup> W Polsce ukazały się następujące jego pisma: *Bóg i my*, Kraków 1994, *Trójca Święta*, Kraków 1994.

<sup>210</sup> Polskie przekłady jego dzieł: *Ateizm i sens człowieka*, Paryż 1969; *Na drogach Bożych*, Paryż 1970; *O naturze i łasce*, Kraków 1986; *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1988; *Paradoksy i nowe paradoksy*, Kraków 1995; *Aspekty buddyzmu*, Kraków 1995; *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997. Bibl. por.: Hau lotte E., *Bibliographie du Père Henri de Lubac*, w: *L'home devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris 1964, t. III, s. 347-356.

<sup>211</sup> Po polsku tego autora ukazały się *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*.

Lubaca o wypaczenie myśli św. Tomasza (np. P. Ple) albo o powrót do nominalizmu z wieku XVI (np. Garrigou-Lagrange). De Lubac zaś postawił pytanie - nie uważając swojej odpowiedzi za wyczerpującą - o istnienie w człowieku naturalnego pragnienia wizji uszczęśliwiającej, uważając, że zostało ono zaszczerpione przez Boga w ludzkiej naturze jako takie, nie wykluczając, że osiągnięcie porządku nadprzyrodzonego pozostaje nadprzyrodzonym darem Boga. Ta teza uznana została za pierwsze otwarte wystąpienie nowej teologii. Gorące dyskusje wokół tego ruchu wywołały podejrzenie, niewątpliwie nieuzasadnione, o neomodernizm. Pius XII poczuł się w obowiązku, aby interweniować encykliką *Humani generis* (1950), nie wymieniając jednak bezpośrednio Henri'ego de Lubac, ale prosząc o ostrożność wobec rozwoju tego teologicznego fermentu, który jeszcze nie pojawił się w powszechnej świadomości Kościoła. Choć wezwanie to miało pozytywny skutek dla refleksji teologicznej, to jednak w sposób pośredni uderzyło w de Lubaca, a wraz z nim w Danielou i Congara.

Natychmiast po ukazaniu się *Humani generis* de Lubac napisał dzieło *Meditation sur l'Eglise* (Medytacje o Kościele). Jego pogląd o pierwszorzędnym znaczeniu misterium Kościoła - podstawowy temat Soboru Watykańskiego II - otworzył duchowość katolicką na nową wizję chrześcijanina rozumianego jako męża Kościoła (*vir ecclesiasticus*), który w *Kościele ma swą duchową ojczyznę*. Może nie było po św. Augustynie żadnego innego autora chrześcijańskiego, który by tak jak on najpiękniejszymi i najgłębszymi wyrażeniami ubogacił misterium "Matki Kościoła", udzielającej się wszystkim zabiegającym o prawo do tytułu jej dzieci.

De Lubac jest z pewnością innowatorem, reformatorem, ale jako ten, który proponuje odnowić przeszłość Kościoła. To odnosi się również do Congara (ur. 1904), który współpracując z de Lubakiem i Chenu w nowej teologii,

poniósł tego konsekwencje przez całe dziesięciolecie: restrykcje ograniczające jego działalność, denuncjacje, zakaz publikacji niektórych studiów. Pełna ich rehabilitacja dokonała się dopiero podczas Soboru, kiedy zaczęto rozumieć ich istotny wkład w rozwój eklezjologii, ideę katolicyzmu i ekumenizmu.

### 3. Inne nurty teologiczne

Inne nurty teologiczne, które pojawiły się w okresie poprzedzającym drugą wojnę światową, wiążą się ze wzrastającym krytycyzmem Kościoła wobec marksizmu, faszyzmu, niemieckiego nacjonalizmu, jak również wobec naukowego humanizmu cieszącego się wciąż wielkim prestiżem. Teologowie i myśliciele katolicy rozważali religijne znaczenie istnienia człowieka w świecie i to, jaką wartość może mieć dla samego zbawienia zaangażowanie się w systematyczną i praktyczną pracę na rzecz rozwoju społeczeństwa i kultury świeckiej. Mówiliśmy już o *teologii rzeczywistości ziemskich*, która poprzez doktrynę ojca Chenu wytyczyła nową drogę idei doskonalenia się ludzkości w procesie uspołecznienia, przyczyniającym się efektywnie do jedności pomiędzy ludami. Ale jeszcze przed Chenu temat postępu, kultury, ewolucji pojawił się w niektórych publikacjach: *Progress and religion* (1934) C. Darwina oraz *Religion und Leben* (1943) A. Rademachera, z którym łączy się dzieło jezuitę Teilharda de Chardin (1881-1955)<sup>212</sup>. Ten wielki myśliciel katolicki, choć nie chciał uchodzić za teologa ani nie myślał systematycznie zajmować się

<sup>212</sup> Najważniejsze dzieła wydane po polsku: *Pisma*, t. I (*Człowiek, Mój wszechświat, Środowisko Boże*), t. II (*Jaka jest moja wiara, Rozważania o szczęściu, Działanie i aktywacja, Duchowa potęga cierpienia, Szczególne cechy gatunku homo sapiens*), Warszawa 1984; *O szczęściu, cierpieniu i miłości*, Warszawa 1981. Bibl.: Faricy R., *Sono eon voi ognigiorno*, Milano 1981, s. 101 -105. Książka ta jest najlepszym przedstawieniem doktryny Teilharda. Zob. też: Lupo V., *A colloquio eon i lettori di Teilhard de Chardin*, FHUM XXII (1967), s. 440-474, 979-1013; Bavaud G., *La cristologia di Teilhard de Chardin*, HUM XXII (1967), s. 341-349; Gibellini R., *Teilhard de Chardin. L'opera e le interpretazioni*, Brescia 1981.

teologią, pozostawił jednak genialną interpretację wartości rzeczywistości ziemskich<sup>213</sup>, płynącą z oryginalnego rozumienia teorii ewolucji i z kosmicznej wizji jego systemu teologicznego; obydwa elementy są bardzo znaczące dla duchowości<sup>214</sup>.

U Teilharda fascynuje chrześcijańska interpretacja materii, stworzonej przez Boga, aby człowiek poprzez nią zwrócił swoje uważne spojrzenie na Stwórcę. Tak oto pisze: *Z jednej strony Materia to ciężar, więzy, ból, grzech, zagrożenie naszego życia (...), lecz jednocześnie Materia to rzeźkość fizyczna, porywająca łączność (...), radość wzrastania*<sup>215</sup>. Niebo osiąga się budując świat, i na tej drodze materia może być bodźcem wzrostu, jak to Teilhard podkreśla odwołując się do chrztu Jezusa w Jordanie:

*Materio pełna fascynującej siły i uroku! Materio, która darzysz pieśczętą i męstwem! Materio, która wzbogacasz i niszczysz, (...) powierzam się twym potężnym obszarom. Moc Chrystusa przeszła w ciebie. Urokiem swym przyciągasz mnie! Nieustępliwością swoją umocnij mnie. Dążeniem wzwyż wyzwól mnie! Całą sobą wreszcie przebóstwij mnie!*<sup>216</sup>

Jednakże zdobycie materii i jedność z nią wymagają wysokiego stopnia dystansu do samego świata i siebie samego, wyrzeczenia się egoizmu i egocentryzmu, czyli - mówiąc innymi słowami - wiedza, aby być autentyczną, nie może nie zaakceptować przesłania

<sup>213</sup> Taką ideę odkrywamy w *Gaudium et Spes*: *Choć należy starannie odróżnić postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urzędnienia społeczności ludzkiej (...). Jeżeli krzewić będziemy na ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność (...), to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone* (nr 39).

<sup>214</sup> Słusznie pisze Faricy: *Myszę, że ważnym jest, aby znać Teilharda, ponieważ jego nauczanie duchowe, wypływające z osobistego doświadczenia, kieruje się ku naszemu doświadczeniu. Uczy nas rozumieć siebie samych i świat, w którym żyjemy, w świetle Ewangelii. Pomaga nam stworzyć miłosną łączność z Jezusem Zmartwychwstałym, właśnie tam, gdzie się znajdujemy, poprzez i w świecie, w którym żyjemy. Duchowa nauka, którą nam ofiaruje w Środowisku Bożym i Sercu Materii, pomaga nam aktualizować nauczanie Jezusa, aby przy jego pomocy dokonało się głębsze zjednoczenie z Nim w sercu świata* (dz. cyt., s. 22)

<sup>215</sup> *Środowisko Boże*, cyt., s. 352.

<sup>216</sup> Tamże, s. 357. (Teilhard pisze zawsze "Materia" dużą literą).



chrześcijańskiego: odrzucenie chrześcijaństwa doprowadzi ją nieuchronnie do zafałszowania koncepcji samej ewolucji i jej praw.

Jego teoria ewolucji jest dogłębnie chrześcijańska. Uważa on, że dzięki ewolucji materia się rozwija, organizując się na coraz wyższych stopniach. Ale ten rozwój materii odpowiada rozwojowi, który zachodzi w poznaniu. Zachodzą więc tutaj dwa procesy, będące w ścisłej jedności, których rezultatem po milionach lat jest człowiek. Jednak według Teilharda ewolucja na tym się nie zatrzymuje. Jest ona kontynuowana w człowieku - który w świecie jest elementem nader ważkim - na drodze wymagającej wysiłków i aktywności, a więc pracy, dzięki której człowiek staje się coraz bardziej świadomy siebie samego. Punktem końcowym (*Punktem Omega*) tego procesu jest Chrystus. Do Chrystusa dochodzi się poprzez rozwój ewolucyjny, urzeczywistniany zarówno w pracy, jak i w wierze chrześcijańskiej, czy lepiej jeszcze - na drodze zjednoczenia tych dwóch dróg.

*Nie umiałbym powiedzieć, zatracając się w misterium Bożego ciała, które z tych dwóch błogosławieństw jest bardziej promienne: znalezienie Słowa, aby opanować Materię, czy posiadanie Materii, aby móc dotrzeć do Bożego światła i je przyjąć*<sup>217</sup>.

Materia rzeczywiście, przemieniona przez potęgę zmartwychwstania Chrystusa, staje się miejscem, gdzie dokonuje się tajemnicze działanie "eucharystyczne", dzięki któremu Chrystus stanie się obecnym w jej sercu, a świat przemieni się w "hostię"<sup>218</sup>.

Drugi nurt rozwijający się we Francji, pod nazwą *humanizmu chrześcijańskiego* (lub *humanizmu integralnego*), starał się, m.in. za pomocą nowej terminologii, stawić czoła kryzysowi kulturalnemu i podkreślić zadanie tego, co duchowe wobec samego postępu. W latach trzydziestych w ramach tego ruchu

<sup>217</sup> *La messa sul mondo*, 1966, s. 16

<sup>218</sup> Tamże. O duchowym doświadczeniu Teilharda por. Fancy R., *Il rapporto eon Gesu Risorto nelle note private inedite di pierre Teilhard de Chardin*, Civ Catt 1981 II, s. 126-135.

*Jakub Maritain* (1882-1973)<sup>219</sup> nakreślił ideał “nowego chrześcijaństwa”, to znaczy ideał katolicyzmu progresywnego, ale posłusznego Rzymowi.

Maritain, porzuciwszy ruch polityczny *Action Française*<sup>220</sup>, podjął się dialektycznej konfrontacji z kulturą współczesną, szukając w tomizmie nowego świata dla ujęcia relacji pomiędzy Kościołem a światem. Idea ta osiągnęła pełną dojrzałość w książce *Humanizm integralny* (1936). Zaslugą tego myśliciela katolickiego jest ukazanie z pionierską śmiałością owocnego wkładu filozofii w religię, co było *dziełem odnowy i wniosło wkład naprawdę oryginalny w refleksję filozoficzną a także teologiczną i duchową*<sup>221</sup>. Pojmując na sposób filozoficzny samą treść wiary, doskonale zgadza się Maritain z wielką ideą Magisterium Kościoła co do czasów współczesnych: *Wszystko ożywić i odnowić w Chrystusie*, przybliżając wiarę do kultury a kulturę do wiary<sup>222</sup>.

Wśród wielu nurtów i wyrazów teologii dwudziestowiecznej przed Soborem nie można zapomnieć o *teologii egzystencji chrześcijańskiej Romana Guardiniego*. Był on jednym z niewielu teologów, którzy antycypowali idee duszpasterskie Soboru Watykańskiego II i którzy z doświadczenia modlitwy zaczerpnęli nauczanie teologiczne. Jako egzegeta, filozof, egzystencjalista, Guardini pragnął osiąść jasne zrozumienie fenomenu egzystencji chrześcijańskiej oraz odzyskać dla niej tę głęboką jedność, którą zniszczył rozłam pomiędzy religią a kulturą. Wychodząc od tego celu, starał się zaproponować elementy i aspekty badań wypracowane nie na bazie tradycyjnych podstaw filozofii scholastycznej, ale w oparciu o ówczesną filozofię. Pozwoliła mu ona pojednać chrześcijaństwo z duchem współczesnego

<sup>219</sup> Najważniejsze dzieła wydane w Polsce: *Trzej reformatorzy*, Warszawa b.r.w.; *Nauka i mądrość*, Warszawa b.r.w.; *O nową cywilizację chrześcijańską*, Lublin 1935; *Religia i kultura*, Poznań 1937; *Wielkie przyjaźnie*, Kraków 1962; *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988; *Kontemplacja w świecie*, Poznań 1994.

<sup>220</sup> Por.: Sorge B., *Chiesa, cultura e politica di Jacques Maritain*, CivCatt 1980 IV, s. 356-366.

<sup>221</sup> Por. Maritain J., *Primato dello spirituale*, Roma 1980.

<sup>222</sup> Zob. Maritain J., *Approches sans entraves*, Roma 1977, t. 2.

świata, choć nie zawarł bezwarunkowego przymierza pomiędzy nimi. Rozumiał, że ten antagonizm pozostaje na zawsze - jest nie do pokonania. Ale może znaleźć rozwiązanie w obliczu Boga i istotnych wartości religii.

W centrum myśli teologicznej Guardiniego zarysowuje się misterium Kościoła, który został przez niego odkryty jako istotny wymiar określający wiarę chrześcijanina. *Kościół budzi się w duszach*, ponieważ jest on nie tyle instytucją, co wspólnotą wierzących. W jego rozważaniach czuje się staranie o wychowanie do *zdrowej wizji świata* ("Weltanschauung"), jak sam nazwał swoją uniwersytecką katedrę. Zasługą Guardiniego jest wzbogacenie duchowości katolickiej o teologiczną interpretację dzieł sztuki i literatury stworzonej przez niektóre wielkie postacie kultury zachodniej, jak Sokrates, św. Augustyn, Hölderlin, Pascal oraz przez przedstawiciela kultury wschodniej - Dostojewskiego.

Obok Teilharda de Chardin, Maritaine'a, Guardiniego również inne nowe teologie tego czasu, często przesiąknięte socjologią, literaturą, polityką podjęły ten sam wysiłek otwarcia się na przyszłość: *teologia przyszłości, postępu, ciała, rzeczywistości społecznych, teologia historii, teologia zafascynowana Wschodem*. Jednak nie wszystkim tym teologom udało się wtedy zaprezentować za pomocą znaczących publikacji, choć nie brakowało teologów, którzy odznaczyli się wartościowymi studiami, jak L. Mouroux<sup>223</sup>, G. Thils<sup>224</sup>, J.B. Metz<sup>225</sup>, E. Marrou<sup>226</sup>. Nie bez racji pytano, co

<sup>223</sup> *L'esperienza cristiana*, Brescia 1956; *lo credo in te*, Brescia 1961; *Il mistero del tempo*, Brescia 1965; *Senso cristiano dell'uomo*, 1966.

<sup>224</sup> *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux 1940; *Existence et sainteté en Jésus-Christ*, Paris 1982, *Teologia delle realtà terrene*, Alba 1968.

<sup>225</sup> W swojej książce *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969 zwraca uwagę na konieczność wewnętrznej interpretacji *tego, co odnosi się do świata*, aby chrześcijaństwo nie zostało odcięte od rzeczywistości, co byłoby nader niebezpieczne.

<sup>226</sup> Por. *Teologia della storia*, Milano 1979.

się z nimi potem stało<sup>227</sup>. Okres ten bowiem nie podjął nowych problemów, pozostając zamknięty w swoim pluralizmie teologicznym, który we Francji stał się jednym z aspektów charakterystycznych dla katolickiej myśli wciąż ewoluującej. Jego echem są niektóre czasopisma, przede wszystkim "Esprit", "Revue Nouvelle" (Belgia) oraz "Frankfurter Hefte" W. Dirksa.

"Esprit", od 1932 roku będący czasopismem Emmanuela Mouniera (1905-1950)<sup>228</sup>, publikował niektóre jego eseje, które stały się fundamentalnymi dla zrozumienia europejskiej kultury XX wieku. Mounier szczególnym zainteresowaniem obdarzył *wydarzenie* - pojmowane nie jako zdarzenie, wypadek, ale jako "adwent", przyjście - w którym dostrzegał "znaki czasu". Jego "filozofię wydarzenia" przenika staranie *odczytywania prawdy w rzeczach, zauważania przyszłości w teraźniejszości, docierania aż do głębi sensu historii* (G. Campanini). Tak rozumiane wydarzenie wyznaczało rytm jego osobistego życia oraz przebieg całej jego twórczości filozoficznej. W swym *Dzienniku* napisał takie oto programowe dla swego życia słowa: *Wydarzenie będzie naszym wewnętrznym nauczycielem, pozwalającym nam patrzeć naprzód. Już w 1930 roku zredagował esej poświęcony tej kwestii, starając się ukazać, że wydarzenia nie są dla nas "obcymi", chyba tylko w takim sensie jak "obcy" jest gościem, jeżeli jest ono - tak jak uczy nas chrześcijańska moralność - zwiastunem Bożego porządku oraz środkiem zaproponowanym nam dla osiągnięcia większej doskonałości; wszystko to nie jest grą, ale obowiązkiem - wyjątkowym obowiązkiem dla sumienia czujnego - aby nie zatracić w świecie ani cząsteczki tej energii, którą Bóg mógłby*

<sup>227</sup> Zwłaszcza tomiści zadawali takie pytania: np. Garigou-Lagrange R., *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, "Angelicum" 23 (1946), s. 126-145, 24 (1947), s. 5-19. Por. Domenach J., Montvalon R., *Una avanguardia cattolica. Documenti della contestazione cristiana*, Brescia 1969.

<sup>228</sup> *Oeuvres*, Paris 1961-62, t.4. Zob.: Campanini G., *La rivoluzione cristiana - Il pensiero politico di E. Mounier*, Brescia 1968 (z bibl.). Bibl.: Conhil *Emmanuel Mounier - La sua vita, la sua opera, con un saggio sulla sua filosofia*, Roma 1967; Amato C., *Il personalismo rivoluzionario di Emmanuele Mounier*, Messina 1967. W Polsce wydano *Co to jest personalizm?*, Warszawa-Kraków 1960 oraz *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Warszawa-Kraków 1964.

*nam powierzyć, wydobywając z każdego wydarzenia maksimum światła i owocodajnej mocy (...). Trzeba, abyśmy się pozwolili przeniknąć idei, która nie tylko jest pewnym sensem, sensem ogólnym "dla wszystkiego razem ale aby ten sens zaistniał, konieczny jest nasz "rozdział" (rozdział książki przez nas napisany) czy (jeśli jesteśmy skromni) tylko nasz paragraf: jest on na stronach, które są nam bliskie, na których możemy czytać linię naszego życia"*<sup>229</sup>.

Takie określenie wydarzenia ma fundamentalne znaczenie dla życia duchowego, gdyż ukierunkowanie na "to, co tutaj", na wydarzenia życia ziemskiego z pewnością nie spowoduje zamknięcia na doświadczenie transcendencji, w totalnym "horyzontalizmie". Przeciwnie, odkrywamy Boga na tyle, na ile On pozwala się nam odkryć w wydarzeniach, czy lepiej jeszcze, odkrywamy Go poprzez objawienie łaski i zbawienia, które udaje się nam w tych wydarzeniach dostrzec.

Mounier, typ myśliciela walczącego, zainspirowany przez Karola Péguya, uczył przyjmować wydarzenie jako środek prawdziwej ascezy, którą urzeczywistnia się poprzez pełną dyspozycyjność w przyjmowaniu, w poddaniu i w powrocie do źródeł każdej prawdy. Uważał on, że wobec wydarzenia budzi się chrześcijańskie sumienie; nie sumienie mieszczańskie, tak rozpowszechnione, ale sumienie gotowe przewyciężyć zasklepienie wszystkiego, co ludzkie i co ukrywa się pod parawanem udawanej prawdy. Mounier apelował bowiem do chrześcijańskiego sumienia, aby pobudzić je do całkowitej szczerości. Wydarzenie dociera do nas często poprzez informację, która już je interpretuje. Trzeba więc nauczyć się nie ulegania wpływowi uprzedzeń, aby umieć przyjąć wydarzenie w jego prawdziwej integralnej wartości, jakby było dane nam z ręki Boga. Cała ta pedagogia wydarzenia prowadzi do uczynienia współczesnej historii teologią, rozważaniem otwartym na ludzi naszych i wszystkich czasów.

<sup>229</sup> Mounier E., *L'événement et nous*, "Bulletin des amis d'E. Mounier" 1953, nr 3, s. 7-13.

## ROZDZIAŁ VI

### Teologia duchowości jako nauka autonomiczna

Największym osiągnięciem czasów współczesnych (w zakresie duchowości) było z pewnością stworzenie teologii duchowości jako nauki i samoistnej dyscypliny teologicznej<sup>230</sup>. Droga do tego była długa i trudna. Musiała przekroczyć *pierwszy etap*, sięgający *ruchu mistycznego* z końca XIX wieku, uznanego przez Piusa X<sup>231</sup> i popartego przez Piusa XI w *Deus scientiarum Dominus* (24 maja 1931). W tym dokumencie papież zaproponował erygowanie katedr teologii ascetycznej i mistycznej na wszystkich wydziałach teologicznych. *Drugim krokiem* był bodziec historiograficzny epoki wyrażający się w dwóch wymaganiach: powrotu do *fundamentów życia duchowego* (Biblia, sakramenty, Kościół, liturgia) oraz ożywienia horyzontów dogmatycznych za pomocą *teologii łaski* (zamieszkanie Boga w nas, dary Ducha Świętego, łaska uświęcająca). Ponadto rozpoczęto poszukiwanie drogi duchowej, konstruktywnej i pewnej, aby zareagować na "zmęczenie czasów" i sformułować w duchu

<sup>230</sup> Por. García Llamera F., *La teologia espiritual come ciencia*, TeolEsp 4 (1966), s. 483-485. Chodzi o zarys nieopublikowanego studium Eulogio de la Virgen del Carmen, *Proceso histórico de la formación de la teologia espiritual como ciencia*. Już E. Gilson w swojej wypowiedzi inaugurującej Katedrę Duchowości na Instytucie Katolickim w Paryżu (15 listopada 1943 roku) uzalał się nad tym, że jednostka i jej historia nie jest przedmiotem nauki, a jednocześnie podkreślił wielkość jednostki wypływającą z jej konkretnej egzystencji (w: *Théologie et histoire de la spiritualité*, cyt., s. 18). Zob. też Queralt A., *La "Espiritualidad" como disciplina teológica*, "Gregorianum" 60/2 (1979), s. 321-375.

<sup>231</sup> Motu proprio *Sacrorum antistem* (1 listopada 1909 roku).

chrześcijańskiej mądrości - jednoczącej doświadczenie kontemplatywne, teologię i metafizykę - samą *teologię życia duchowego*<sup>232</sup>.

Na tej drodze ewolucji (której punktem docelowym była teologia duchowości) wielkie zasługi mają jej pionierzy: dominikanie, jezuici i karmelici. Oni bowiem, poprzez refleksje nad własnymi szkołami duchowości oraz poprzez aktywne promowanie studiów i badań nad duchowością chrześcijańską, przygotowali drogę dla opracowań systematycznych dążących do stworzenia tej dyscypliny naukowej, jaką jest teologia duchowości.

W sposób konkretny pionierzy ci posłużyli się w swej pracy takimi środkami przekazu, jak prasa. Już w roku 1919 ojciec Bernadot OP powołał do życia nowe pismo „L'Avie spirituelle”, mające na celu publikację studiów nad duchowością chrześcijańską. Niewiele później również jezuici zaczęli wydawać pisma z wyłącznym albo przeważającym ukierunkowaniem na duchowość: „Revue d'ascétique et mystique” (1920), które w sposób bardzo znaczący zmieniło swój tytuł na „Revue d'histoire de la spiritualité”, oraz „Geist und Leben” w Niemczech i „Manresa” w Hiszpanii.

W środowisku dominikańskim we Włoszech obok „Divus Thomas” i „Angelicum” powstała „Rivista di ascetica e di mistica”. Podjęli tę inicjatywę również karmelici: we Włoszech poprzez czasopismo „Rivista di vita spirituale”, we Francji „Études carmélitaines”, w Hiszpanii „Monte Carmelo” i „Rivista de Espiritualidad”. Szybko dołączyły się do tego inne pisma (jak „The Way” w Anglii), słowniki, podręczniki i opracowania

<sup>232</sup> Gautier G., *Spiritualità cattolica*, Milano 1956; Cognet L., *I problemi della spiritualità*, Torino 1968; Claudio De Jesus *Crucificado, Hacia una definición clara y precisa de la teología mística*, REspTeol 1 (1940-41), s. 573-601; Jiménez Duque B. z kilkoma studiami na łamach powyższego pisma: *Problemas místicos en torno a la figura de San Juan de la Cruz* 1 (1941), s. 963-983; *El problema místico* 2 (1942) 61 7-647; *Más sobre el problema místico* 3 (1943), s. 435-442; *La fe y la contemplación mística* 4 (1 944), s. 429-456; *Acerca de la "Mística"* 7 (1 947), s. 221-245; *Teología de la mística*, Madrid 1963.

dydaktyczne. Ostatnim krokiem, ciągle kontynuowanym, jest zakładanie instytutów duchowości, których liczba od roku 1950 nieustannie rośnie.

*Teologia duchowości* jako wiedza proponuje studium nad życiem chrześcijańskim jako rzeczywistością żywą, jako życie żyjące całą swoją problematyką, według wyrażenia G. Marcela. A wszystko to czyni za pomocą ścisłej metody teologicznej<sup>233</sup>.

## 1. Wkład dominikanów

Nie chcemy w tym rozdziale prezentować teologii duchowości w dzisiejszym kontekście, ale tylko rzucić światło na *proces jej historycznego formowania się*, ze szczególnym zwróceniem uwagi na jej pionierów z pierwszej połowy tego wieku. Przede wszystkim należy przypomnieć *ojca Garrigou-Lagrange'a* (1877-1964)<sup>234</sup>, profesora ascetyki i mistyki na Angelicum (od 1917 roku). Przyczynił się on do znacznego przewrotu w historii duchowości katolickiej poprzez swoje dzieło *Perfection chrétienne selon St. Thomas et St. Jean de la Croix*<sup>235</sup>, opublikowane w 1923 roku. Esej ten podejmuje wysiłek zastosowania teologii (tomistycznej) do zagadnień życia duchowego, przy okazji sprzeciwiając się rozpowszechnionej teorii o dwóch drogach do świętości:

<sup>233</sup> Por. O'Brien E., *Current Theology. Ascetical and Mystical Theology*, 1954-1955, "Theological Studies" 17 (1956), s. 39-66; 197-218; Jiménez Duque B., *Teologia de la mística*, Madrid 1963; Huerga A., *Teologia espiritual y teologia escolástica*, REspTeol 26 (1966), s. 3 nn.; Moiola G., *II problema della teologia spirituale*, ScCatt 94 (1966), s. 3-26; García C., *Corrientes nuevas de Teologia espiritual*, Madrid 1971; Guerra A., *Teologia espiritual, una ciencia no identificada*, RESp 156-157 (1980), s. 335-414.

<sup>234</sup> Pomijamy dzieła filozoficzne i teologiczne, bo można je znaleźć w: Mondin B., dz. cyt., s. 39-40. Por. Zorcolo B., *Bibliografia del p. Garrigou-Lagrange*, w "Angelicum" 71 (1964), s. 200-250; Tommaso della Croce, *II P. Garrigou-Lagrange, teologo spirituale*, "Angelicum" 72 (1965), s. 38-52. Tłumaczenia polskie m.in.: *Opatrzność a ufność w Bogu*, Gniezno 1934; *Trzy nawrócenia i trzy drogi*, Poznań 1934; *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Poznań 1960.

<sup>235</sup> Włoskie tłumaczenie, Torino 1933.



ascetycznej i mistycznej; teorii, która odizolowała życie kontemplacyjne i mistyczne od "normalnej" drogi duchowej człowieka<sup>236</sup>. Była to próba obrony, z powołaniem się na wielkich mistyków, jednej linii ascezy duchowej, która wyrasta dzięki łasce z życia mistycznego. Nie należy go mylić z nadzwyczajnymi zjawiskami, które mogą towarzyszyć doświadczeniu nadprzyrodzonemu. Choć autor spotkał się z silną opozycją, trwał niewzruszenie przy swoim zdaniu, wyrażając je na nowo z wyjątkową jasnością w eseju *Le tre età della vita spirituale* (1938)<sup>237</sup>: *Wszystkie dusze prowadzące życie we wnętrzu są powszechnie i od początku zaproszone do kontemplacji wlanej przez tajemnice wiary, która sama obdarzy je głębokim poznaniem, wypływającym z przeżycia odkupieńczego misterium Wcielenia, które wyraża się obecnością Boga w nas*<sup>238</sup>. Kontemplacja włana należy więc do drogi świętości i jest moralnie konieczna do pełnej doskonałości samego życia chrześcijańskiego. To nie oznacza, że wszystkie dusze mogą osiągnąć habitualny stan kontemplacji wlanej, ale mogą doświadczać jej jako "aktu przejściowego", z całą jego zdolnością oświecenia ich życia wewnętrznego. W uległości wobec Ducha Świętego i w pełnym otwarciu na Jego dary każdy chrześcijanin, który zanurza się w modlitwie i przyjmuje krzyż Jezusa Chrystusa<sup>239</sup>, jest wezwany do kroczenia drogą kontemplacji, aż do miłosnego zjednoczenia z Bogiem.

Poprzez swoje pisma o. Garrigou wywarł ogromny wpływ na pokolenie "ludzi duchowych" aż do samego Soboru. W swojej pracy był wspomagany przez współbrata zakonnego, o. *Ambrożego Gardeil* (1859-1931)<sup>240</sup>.

<sup>236</sup> Por. Vandenbroucke F., *Le divorce entre théologie et mystique*, NRTh 82 (1950), s. 372-389.

<sup>237</sup> Włoskie tłumaczenie, Firenze 1936.

<sup>238</sup> Tamże, s. 179.

<sup>239</sup> Por. *L'amore di Dio e la croce di Gesù*, Torino 1936.

<sup>240</sup> Por. jego prace: *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris 1927; *Études de théologie Mystique*, Toulouse 1930; *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*, Juvisy 1935; *La vraie vie chrétienne*, Paris 1935, wraz z licznymi artykułami w obronie tego ostatniego dzieła, które ukazały się w "La Vie spirituelle" i w "Revue Thomiste".

Również w Hiszpanii, zwłaszcza dzięki działalności ojca *Juana G. Arintero* (1860-1928), narodził się ruch przywracający duchowości jej znaczenie. W roku 1908 ojciec Arintero opublikował dzieło *La Evolución Mística*, które otworzyło nową epokę w duchowej literaturze hiszpańskiej. Tak jak Garrigou, tak i Arintero bronił jedności drogi ascetycznej i mistycznej w życiu duchowym i podtrzymywał twierdzenie, że wszyscy chrześcijanie powołani są do życia mistycznego, a to ze względu na oczywisty fakt, że wszyscy powołani są do świętości. Mistyka i świętość nie przeciwstawiają się sobie, ale idą zawsze razem, popychając chrześcijanina do realizacji celu jego drogi duchowej<sup>241</sup>. Arintero uczył również, że człowiek dochodzi do mistyki na drodze modlitwy kontemplacyjnej, będąc przy tym umacnianym przez ćwiczenie cnót i wspomaganym przez dary Ducha Świętego. Ale tym, co najbardziej wzbudziło polemikę, było twierdzenie, że istnieje tylko kontemplacja wlna, podczas gdy inni badacze (karmelici i jezuici) uznawali w swoich pracach kontemplację nabytą, uważając ją za początkowy, ale już autentyczny stan kontemplacji.

Ojciec Arintero był popierany przez teologów franciszkańskich w walce, która rozgorzała przeciw niemu, a którą rozogniły jeszcze inne jego publikacje: *Cuestiones místicas* (Salamanca 1916), *La verdadera mística tradicional* (Salamanca 1925) oraz publikacje innych uczonych, które ukazały się na łamach "La vida sobrenatural" (od 1921) w celu rozpowszechniania jego doktryny. Postawę opozycyjną wobec niego co do kwestii kontemplacji nabytej przyjęła rodząca się hiszpańska szkoła karmelitańska reprezentowana przez Ezechiela de S. Corazón de Jesús (1862-1937), Crisógono de

<sup>241</sup> Por. de Claudio J.C., *Hacia una definición clara y precisa de la teología mística*, REspTeol 1 (1940-41), s. 573-601; Jiménez Duque B., *Acerca de la "Mística"*, REspTeol 7 (1947), s. 221-246.

Jesús Sacramentado (1904-1945)<sup>242</sup> oraz pismo "Monte Carmelo"<sup>243</sup> (Góra Karmel). Dyskusje na temat tej kwestii ciągnęły się aż do kongresu na temat myśli św. Jana od Krzyża, który odbył się w Madrycie w 1928 roku. Poruszona wtedy problematyka przyczyniła się jednak do naukowego opracowania teologii duchowości, która od tamtego czasu mogła liczyć na znaczących przedstawicieli i nowozałożone pisma: "Estudios Franciscanos", "La Ciencia Tomista", "Razón y Fe" itd.

W podobnym duchu, jako zaangażowany badacz, pracował wśród włoskich teologów dominikańskich ojciec *Innocenty Colosio*, który przez wiele lat był dyrektorem pisma ascetyczno-mistycznego "Vita Christiana". Wierny tomistycznej tradycji swojego zakonu, Colosio opowiadał się za teorią zamieszkiwania Trójcy Świętej w człowieku (*inhabitatio*), którą sformułował jego współbrat zakonny o. Gardeil, przeciwną teorii o. Galtier SJ, obrońcy nowożytnego odniesienia się do *inhabitatio* (przeciw średniowiecznemu pojęciu *missio*, czyli posłannictwa); a to dlatego, że podstawy metafizyki ojca Galtiera uważał za niewystarczające i za słabe. Spór ten, który rozgorzał zarazem pomiędzy dominikanami a jezuitami, wygasł praktycznie wraz z nową wizją teologiczną, którą przyniósł Sobór Watykański II.

<sup>242</sup> Dzieła tej szkoły Ezechiel del S. Corazón de Jesús: *Método de oración y contemplación según san Juan de al Cruz*, Bilbao, 1935; Crisógono de Jesús Sacramentado, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra letteraria*, Avila 1929, t. 2; *La escuela mística carmelitana*, Avila 1930; *Compendio de ascética y mística*, Avila 1933.

<sup>243</sup> Zob.: *La Carta abierta* ojea Juana Vincente de J.M., OCD (1925). Problem koncepcji nabytej zostanie podjęty przez o. Gabriela od św. Marii Magdaleny OCD i przedyskutowany na łamach francuskiego pisma karmelitańskiego "Études carmélitaines".

## 2. Wkład jezuitów

Towarzystwo Jezusowe, nie mniej zainteresowane kwestią teologii duchowości, również miało wśród swoich znakomitych uczonych reprezentantów na tym polu. Twórcą koncepcji duchowości, która odbiła się owocnie na swojej epoce, był o. *Józef de Guibert* (1877-1942), autor znaczących pozycji naukowych, które odegrały niezastąpioną rolę w formacji duchowej różnych generacji. Już w roku 1920 udało się mu zrealizować pomysł pisma poświęconego naukowemu studium nad teologią duchowości: "Revue d'Ascetique et Mistique". Również po swojej nominacji na profesora Uniwersytetu Gregoriańskiego (1922) współpracował dalej z tym pismem i jednocześnie pracował na rzecz fundacji *Dictionnaire de Spiritualité*. Jego doktryna duchowości, zebrana w podręczniku *Theologia spiritualis ascetica et mystica*<sup>244</sup>, a potem dopełniona poprzez opublikowanie tekstów *Magisterium* na temat duchowości: *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia* (Rzym 1937) usiłowała przekroczyć czystą spekulację, aby dać więcej miejsca elementom doświadczenia. Na szczególną uwagę zasługuje jego częste odwoływanie się do nauki o darach Ducha Świętego. Jego nauczanie, oryginalne pod względem metodologicznym, będące zawsze w opozycji do systemów i teorii systematyzujących, czyni z niego jednego z większych mistrzów teologii duchowości.

Wśród jezuitów francuskich należy przypomnieć już wymienianego tutaj ojca *Augustyna Poulain* (1836-1919) - ze względu na jego prezentację fenomenów mistycznych spotykanych u świętych oraz na opublikowanie *Journal intime* (Dziennika duchowego) Lucie Christine (1910) - oraz ojca *Leona de Grandmaison* (1868-1927), założyciela pisma "Recherches de Science Religieuse", a także autora licznych pism duchowych, wydanych dopiero po jego śmierci.

<sup>244</sup> Universitas Gregoriana, Roma, 1952. Por. Galtier P., *Le P. Joseph de Guibert*, RAM 1942, s. 97-120; Truhlar K.V. S.J., *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia 1981.

W Niemczech jezuita *Eryk Przywara* (1889-1972), członek grupy redakcyjnej pisma "Stimmen der Zeit" (Głosy czasu)<sup>245</sup>, poszukiwany konferencjonista, animator grup duchowych i kulturalnych, wyróżnił się ze względu na swoją troskliwą pracę nad sumieniami i świadomością katolickiej inteligencji. Hans Urs von Balthasar i Gertruda von le Fort formowali się pod jego duchowym kierownictwem. Przywara<sup>246</sup> jest jednym z tych wielkich teologów Towarzystwa Jezusowego, którzy doprowadzili teologię duchowości do konfrontacji z myślą współczesną. Już w swej książce *Das Geheimnis Kierkegaards* (Tajemnica Kierkegaarda) Przywara podjął temat *erosa* z całą jego problematyką duchową, która stała się potem dominującą w jego rozważaniach. Podsumowując wielką tradycję myśli zachodniej i głosząc zdecydowanie absolut Boga - *Boga, który jest zawsze większy* - zdecydowanie przeciwstawił się każdej formule, która usiłowała przejść ponad *analogia entis*. *Nikt tak jak on* - napisał von Balthasar - *nie połamał jak zabawek wszystkich tych formuł, które rościły sobie prawo do bycia absolutnymi poza i wewnątrz Kościoła (...), aby poprzez płomienną sprzeczności Tego, który jest Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym, rozblęsnęła niezgłębiona otchłań Boga*<sup>247</sup>. Ale wobec takiego Boga Przywara znajduje człowieka: człowieka, który jest intymnym centrum filozoficznych napięć i miejscem gromadzącym każdy obraz Boga.

Przewrót antropologiczny duchowości współczesnej znalazł w antropologii typologicznej Przywary<sup>248</sup> model ukazujący jej kierunek trudnego przewycięzania kontrastów ideowych. W

<sup>245</sup> Zlikwidowana na parę lat przez nazizm.

<sup>246</sup> Najważniejsze dzieła: *Das Geheimnis Kierkegaards*, München/Berlin 1929; *Deus semper major. Theologie der Exerzitien*, München 1938, t. 3; *UmiltĆ, pazienza, amore*, Brescia 1969. Por. bibl. w: Jimmy L., *Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912-1962*, Einsiedeln 1963, z uzupełnieniem w tomie wydanym z okazji osiemdziesięciolecia jego urodzin: *Erich Przywara. Eine Festgabe*, Düsseldorf 1969.

<sup>247</sup> Cyt. w *Mysterium Salutis*, t. IX, Supl. s.351.

<sup>248</sup> *L'uomo. Antropologia tipologica*, Milano 1968.

efekcie jedną z największych zasług Przywary dla kultury było ukierunkowanie teologii duchowości na człowieka.

Jeszcze inne możliwości rozumienia drogi duchowej i jej punktu szczytowego, jakim jest doświadczenie czystej kontemplacji (co nierzadko było motywem długich dyskusji pomiędzy dominikanami a jezuitami oraz ich sympatykami), skłoniły poszukiwania teologiczne do odwołania się do własnych fundamentów, czyli etyki i teologii moralnej. Kierunek ten zrodził ideę, zaproponowaną przez M. van der Meerscha i przyjętą też przez de Guiberta, aby związek pomiędzy teologią duchowości a teologią moralną rozumieć niejako związek dwóch autonomicznych nauk, ale aby w pierwszej zobaczyć sztukę chrześcijańskiego doskonalenia się. Z problemem tym wiąże się obiektywnie również próba Jakuba Maritaina polegająca na tym, aby wiedzy praktycznej nadać precyzyjną strukturę z rozróżnieniem na poziom spekulatywny (teoria praktyki) i poziom praktyczny, włączając do tego ostatniego zarówno kazuistykę moralistów (św. Alfons), jak i kazuistykę autorów duchowych (św. Jan od Krzyża). W ten sposób w wiedzę praktyczną zostałyby też włączona teologia duchowości. Ale była to próba zbyt anemiczna, aby przynieść zadowalające rozwiązania dla miłośników tej nowej dyscypliny. Nie chcieli oni ponadto popaść w samą kazuistykę, choć ich pragnieniem była również analiza praktyki.

### 3. Anzelm Stolz i Gabriel od św. Marii Magdaleny

Wyjście z tego dylematu można było znaleźć akceptując propozycję *Anze Imma Stolza* OSB *Podstawy krytyczne jego Teologii mistyki*<sup>249</sup> ukazywały nowy punkt widzenia: personalizm, który w pewien sposób łączył się z antropologią teologiczną zarysowaną już przez Eryka Przywarę. Stolz wychodził od relacji realnych

<sup>249</sup> Dz. cyt. W tym dziele Stolz broni mistyki jako "normalnej" drogi do świętości, już nie zarezerwowanej dla wybranych, ale otwartej dla wszystkich.

istniejących pomiędzy osobą a osobą, pomiędzy Bogiem a człowiekiem, potwierdzając, że te relacje dotyczą każdego z nas na sposób relacji międzyosobowych. W ten sposób zaoferował on uczonym aspekt metafizyczny, aby podjąć na nowo tę kwestię i skierować ją na nowe ścieżki, na których nie teologia moralna, ale antropologia teologiczna byłaby uważana za bazę. Stolz podkreślał, że niemożliwym jest podjęcie kwestii *teologicznej*, jeśli jednocześnie nie będzie to przede wszystkim rozważanie o człowieku i jego postawie wobec Boga. Podkreślając wertykalizm ludzkich relacji, nie wykluczył jednak odwoływania się do pojęć fenomenologicznych i psychologicznych, ponieważ tak jak poprzez uznanie istnienia głębokiego życia duchowego chrześcijanin staje po stronie porządku metafizycznego, tak samo musi zwrócić uwagę na to, co jest zjawiskiem, i na samą psychologię życia duchowego.

Propozycja Stolza nie została dobrze wykorzystana, może dlatego, że - po pierwsze - nikt nie umiał mu przeciwstawić koncepcji odmiennej. Ponadto gdyby chciano bronić czy tego, co empiryczne, czy też fenomenu duchowego (psychologicznego) jako jedynych przedmiotów godnych uwagi teologii duchowości, trudno byłoby o jednoznaczną odpowiedź. Jednak spróbował dać ją ojciec Gabriel do św. Marii Magdaleny OCD. Nie rezygnując z odwołania się do teologii łaski, tak bardzo ważnej dla szkoły karmelitańskiej, ukazał, że w obronie tego, co psychologiczne chodzi o stworzenie - na mocy samych praw ludzkiej ewolucji - takiego typu psychologicznego spojrzenia, który odpowiadałby na nasze metafizyczne oczekiwania.

O. *Gabriel od św. Marii Magdaleny* (1893-1953)<sup>250</sup> był pierwszym, który naprawdę docenił pod względem teologicznym aspekt psychologiczny życia duchowego. Tak oto pisał:

<sup>250</sup> C.G.S., *Il Fondatore della Rivista di Vita Spirituale*, RVSp 1978/2, s. 127-128; tenże, *Un maestro di vita. P. Gabriele di S. Maria Maddalena*, tamże, 1978/3, s. 289-303. Polskie przekłady pism m.in.: *Św. Teresa od Jezusa*, Kraków 1944; *Współżycie z Bogiem*, Kraków 1960; *Na drogach życia duchowego*, Kraków 1965; *Życie z Bogiem*, Kraków 1987; *Kontemplacyjne horyzonty modlitwy*, Kraków 1988.

*Współczesna teologia duchowości ma charakter psychologiczny. Ujawnia się to w sposób szczególny w jej najwznioślejszej części, którą zazwyczaj nazywa się teologią mistyczną (jakakolwiek byłaby relacja pomiędzy ascetyką a mistyką). Samo "porwanie św. Pawła do trzeciego nieba", które jest punktem wyjścia wszystkich rozważań ojca Stolza, ujawnia się jako szczególne doświadczenie psychologiczne. Ale na przestrzeni wieków psychologiczne rozumienie życia duchowego rozwija się dalej w tym, co dotyczy mistyki, i dochodzi do formy doskonałej w czasach św. Teresy od Jezusa i w latach następnych (...). Psychologiczne rozumienie, o którym mówimy, może mieć naturę naukową, to znaczy może prezentować charakter uniwersalny i konieczny (...). Teologię duchowości można więc tak zdefiniować: teologiczne studium ewolucji życia wewnętrznego w jego uwarunkowaniach psychologicznych<sup>251</sup>.*

Ojciec Gabriel nie tylko wyróżnił się na polu studiów nad teologią mistyczną, ale też poprzez praktyczne wprowadzenia do życia modlitwy. Nauczał, że nikt nie jest zwolniony od dążenia do jedności z Bogiem, ponieważ nikomu nie brakuje pomocy łaski. Wszyscy posiadają niezawodny środek: miłość, nie tę będąca tylko uczuciem, ale miłość płynącą z woli, ukonkretnioną pełnym przyjęciem woli Bożej. W centrum tej doktryny znajduje się praktykowanie modlitwy myślniej, która powinna stać się życiem i wyrazem całego życia człowieka, zgodnie z nauczaniem szkoły karmelitańskiej. Jeżeli modlitwa nie wpływa na życie, czyniąc je coraz bardziej cnotliwym i zamieniając w "nieustanną modlitwę", kontakt z Bogiem z trudnością przedłuża się na cały dzień. Ojciec Gabriel sugerował przy tym środki skromne i ubogie, służące przygotowaniu się do kontemplacji, do "tajemnicy zjednoczenia z Bogiem"<sup>252</sup>, polecając odsunąć od siebie przeszkody, które

<sup>251</sup> *Indole psicologica della teologia spirituale*, RivFilN 32 (1940), s. 33, 35, 42.

<sup>252</sup> Ojciec Gabriel używał często tego wyrażenia wyjętego z *Costituzioni primitive carmelitane* włoskiej gałęzi Zgromadzenia.



oddalają nas od "Bożego daru", aby w ten sposób stworzyć najlepsze warunki, by go móc otrzymać<sup>253</sup>.

Szczególnie ważne są jego przejrzyste wyjaśnienia o mistycznym poznaniu i zjednoczeniu, znajdujące swój punkt kulminacyjny w "posiadaniu" Boga oraz ukazujące tę rolę, jaką pełnią w nich działania rozumu i woli. Podkreślił to podczas konferencji wygłoszonej na Uniwersytecie Katolickim w Mediolanie podczas Tygodnia Duchowości:

*Każde intensywne miłosne zjednoczenie z Bogiem, nawet nabyte w sposób aktywny, można w pewnym sensie nazywać mistycznym, ponieważ zdolne jest zrodzić w nas określone upodobanie, a więc pewien rodzaj doświadczenia i zakosztowania Boga, chociażby to kosztowanie było bardziej "in spe" niż "in re". Jednakże słowo "mistyczny" powszechnie używane jest po to, aby ukazać miłosne doświadczenie, które rodzi się z miłości pasywnej; co więcej, w podstawowym znaczeniu tego słowa jedność mistyczna woli to ta, która w sposób pasywny dochodzi do zakosztowania Boga obecnego w niej.*

*Podobnie w umyśle: nie każdy rodzaj kontemplacji mistycznej, czyli bazującej na afektywnym doświadczeniu woli, nazywa się zjednoczeniem mistycznym albo kontemplacją jednoczącą. Termin ten został zarezerwowany dla kontemplacji, która rodzi się z doświadczenia zakosztowania przez samą wolę, natomiast kontemplacja wlna, która rodzi się z miłości pasywnej, ale mniej doskonałej, należy do zjednoczenia mistycznego tylko jako forma przygotowania do niej lub uczestnictwa w niej.*

*Krótko mówiąc: doskonałe zjednoczenie mistyczne to takie, w którym rozum i wola jednoczą się z Bogiem tak doskonale, jak to tylko jest możliwe w tym życiu, to znaczy poprzez doświadczenie zakosztowania, rozradowania się woli i poprzez kontemplację*

<sup>253</sup> Dziełem podstawowym O. Gabriela jest *L'intrmitä divina*, przetłumaczona na wiele języków. Założyciel pisma "Rivista di Vita Spirituale" był przekonany, że szczególną misją zakonu karmelitańskiego jest promowanie apostołatu kontemplatywnego.

jednoczącą, która po niej następuje. Łaski mistyczne, które rodzą się z doświadczenia afektywnego, mniej doskonałego, nie należą do zjednoczenia mistycznego, chyba że tylko jako przygotowanie, nakierowanie na nie czy też uczestnictwo w nim<sup>254</sup>.

#### 4. Końcowe aspekty

O. Gabriel posunął do przodu dyskusję nad słusznym dążeniem do tego, aby teologię duchowości uznać za naukę autonomiczną. Jednostronność o. Stolza nie odznaczyła się wystarczającą siłą, aby przedstawić warunki, dzięki którym teologia byłaby w stanie sformułować precyzyjny obraz doświadczenia chrześcijańskiego, tak jak jawi się on w historii. Otwartym pozostało pytanie co do kryteriów koniecznych do jego wyodrębnienia, rozeznania i ocenienia jako przedmiotu własnego teologii duchowości, a nie tylko jako przedmiotu a posteriori, ubocznego i drugorzędnego. Należało jeszcze zwrócić się do teologii, aby zbadała i zrozumiała szczególną strukturę tego przeżycia w jej autonomii.

Cała ta problematyka rodzi się nie wcześniej niż po drugiej wojnie światowej. Bezużytecznym byłoby w tej dziedzinie badanie starych podręczników lub kompendiów takich autorów jak Tanqueray<sup>255</sup>, Saudreau<sup>256</sup>, Benigar<sup>257</sup> albo zwrócenie się do takich mistrzów życia duchowego, jak ojciec Gemelli<sup>258</sup>, aby znaleźć jakieś opracowanie tego problemu<sup>259</sup>. Pewien wkład zaoferowany został przez jezuitę belgijskiego J. Marechala, znanego ze swoich studiów nad psychologią mistyków<sup>260</sup>. Zainteresowanie tym

<sup>254</sup> Opublikowany w: *L'unione con Dio*, Milano 1948, s. 111. Por. też jego studium *La perfection et la mystique selon les principes de Saint Thomas*, Bruges 1932.

<sup>255</sup> *Compendio di teologia ascética e mística*, Roma 1923-24 (wyd. polskie: *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Kraków 1928).

<sup>256</sup> *Manuel de spiritualité*, Paris 1920; *L'état mystique*, Paris 1921.

<sup>257</sup> *Compendium Theologiae Spiritualis*, Roma 1959.

<sup>258</sup> Dla historii duchowości ważne są jego badania nad franciszkanizmem (dzieło *Francescanismo*).

<sup>259</sup> Por. pr.zbior., *Estado actual de los estudios de teologia espiritual*, Barcelona 1957.

<sup>260</sup> *Études sur la psychologie des mystiques*, Paris 1924, 1937, t.2.

kierunkiem spotyka się również we Francji, gdzie o. *Bruno de Jésus-Marie* OCD (1892-1962), w świetle współczesnego rozeznawania, doceniając element psychologiczny w duchowości, kierował pismem “*Études Carmélitaines*”. Należy dotrzeć do refleksji Jeana Mouroux i Hansa Urs von Balthasara, aby zobaczyć, jak teologia duchowości może uczynić z przeżycia chrześcijańskiego w sposób definitywny własny i formalny przedmiot.

*Mouroux* w swoim dziele *L'expérience chrétienne*<sup>261</sup> zdefiniował doświadczenie chrześcijańskie jako szczególne *doświadczenie religijne mające swoje własne oblicze*. Udało mu się również ukazać teologiczną słuszność stworzenia teologii doświadczenia chrześcijańskiego. Von Balthasar, pojmując świętość jako “przeżywaną teologię” - to znaczy konkretną pełnię misterium Jezusa, które wyraża się w fenomenie świętości realizowanej w Kościele - zaproponował ideę fenomenologii teologicznej, która wychodzi od konkretnego fenomenu świętych i w nim odkrywa zarówno tożsamość, jak i powszechność doświadczenia religijnego.

Te dwie idee, które może niedostatecznie weszły do literatury teologicznej dotyczącej historii duchowości, powinny zostać wzięte na serio, ponieważ z nich wynika konieczność konfrontacji i weryfikacji pomiędzy teologią duchowości a naukami humanistycznymi<sup>262</sup>.

Zainteresowanie teologią duchowości i jej konkretnymi przejawami ujawnia się w kwestiach podejmowanych w dyskusjach i polemikach pomiędzy teologami różnych zakonów. Zainteresowanie to stopniowo ogarniało również innych, nie tylko specjalistów z tej dziedziny, o czym świadczą

<sup>261</sup> Paris 1952.

<sup>262</sup> Por. Pohier J.M., *Psicología e Teologia*, Roma 1971; Kaufmann F.X., *Sociología e teología*, Brescia 1974. Zauważmy, że już w 1963 roku Moioli G. poświęcił temu tematowi swoje studium: *La vita cristiana come oggetto del la vita spirituale*, ScCatt 91 (1963), s. 101-116.

prace Henry'ego Bremonda<sup>263</sup>, Paula Pourrai<sup>264</sup>, Dietricha von Hildebranda (1889-1977), autora prawdziwego arcydzieła *Przemienienie w Chrystusie*<sup>265</sup>. Światową sławę przyniosła Hildebrandowi również jego relacja na temat filozoficznych i teologicznych błędów, które po Soborze Watykańskim II zaczęły wciskać się do Kościoła. Papież Paweł VI poprosił go o tę relację i zatytułował ją *Koń trojański w mieście Bożym*. Jeśli chodzi o rozwój teologii duchowości, to u Hildebranda pojawia się początkująca "laicka" refleksja nad doświadczeniem kontemplacyjnym:

*Wszelka autentyczna kontemplacja jest również stanem skupienia, a wszelkie skupienie się wymaga pograżenia się w kontemplację. Obie postawy są zstąpieniem w głąb, obie są wytworzeniem w sobie próżni i wyrwaniem się z wiru i autonomicznych kolein aktualności. Skupiając się, czynimi siebie próżnymi i zwracamy się ku światu Absolutu. W kontemplacji natomiast jesteśmy próżni i przebywamy w świetle Absolutu. Pod tym względem skupienie jest warunkiem kontemplacji. Z drugiej strony istotną decydującą cechą skupienia się jest ujednoczenie w głębi, będące przeciwieństwem wszelkiego rozproszenia. Natomiast istotną cechą kontemplacji jest spokojne zagłębianie się, w przeciwieństwie do finalistycznego napięcia nastawionego na to, co ma być urzeczywistnione*<sup>266</sup>.

Po tej samej linii teologii duchowości idzie Józef de Luca w swoim *Archivio italiano per la storia di pietà* (włoskie źródła odnoszące się do historii pobożności)<sup>267</sup>. Dzieło to oferuje precyzyjną informację historyczną, ale też ślizga się - jak zresztą zauważa Bremond w *Histoire du sentiment religieux en France* - w kierunku pobożności i religijności ludowej, szukając w niej

<sup>263</sup> *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris 1920-1932, t. 11.

<sup>264</sup> *La spiritualité chrétienne*, Paris 1919-1928, t.4.

<sup>265</sup> Verlag Stein am Rhein w Szwajcarii publikuje jego *Opera omnia*, które liczą czterdzieści tomów. W Polsce wydano jego następujące dzieła: *Przemienienie w Chrystusie*, *Serce*.

<sup>266</sup> *Przemienienie w Chrystusie*, cyt., s. 108-109.

<sup>267</sup> T. I: *Introduzione alla storia di pietà*, Roma 1963.

fundamentu dla teologii duchowości i konstruując ją (tj. teologię) na poszczególnych zjawiskach pobożności ludowej. Przyczyniło się ono jednak do dowartościowania przejawów pobożności chrześcijańskiej jako autentycznego wyrazu religijnych odczuć chrześcijanina. W pracach de Luki zaniedbane zostały podstawy ściśle teologiczne, bez których nie może przecież istnieć katolicka pobożność. Są to jednak dzieła znaczące, ponieważ jako cel zakładają umieszczenie człowieka wobec "pietas" oraz proponują interpretację ludzkiej historii za pomocą kryterium wartościowania zaczerpniętego z wiary katolickiej.

*Przyjmując i zbierając dokumenty i pomniki pobożności - pisze De Luca - rozumianej jako miłosa obecność Boga w człowieku oraz ufając najlepszym gwarancjom poszukiwań literackich i historycznych, nie pragniemy wykluczyć merytorycznych badań nauk fizycznych i moralnych czy, jeszcze gorzej, zrezygnować z ich oceny. Nasze osobiste przekonanie i odczucie znaczy niewiele, ale to co jest w nim znaczące, to to, że jest chrześcijańskie, chrześcijańskie i katolickie we wszystkim i w całej rozciągłości tych terminów<sup>268</sup>.*

Ta pozycja czysto chrześcijańska staje się fundamentalną u de Luki. Zdecydowanie odrzucając "sentiment religieux", głoszony przez Bremonda, stara się on określić znaczenie pobożności chrześcijańskiej, a także pobożności w szerszym znaczeniu. Wyjaśnia to następująco:

*Imię pobożności otrzymuje nie sama tylko teoria i nie tylko odczucie jednej czy drugiej religii w ogólności, ani też nie jakaś niejasna religijność czy jej najwyższy i szczyt, jakim jest zjednoczenie mistyczne, ale tylko ten stan życia człowieka, kiedy ma on w sobie obecnego samego Boga dzięki zażyłej do Niego miłości<sup>269</sup>.*

Nie jest to więc odczucie przejściowe, ale *aby było pobożnością, musi być jak życie*, w którym Bóg jest obecny poprzez miłość:

<sup>268</sup> *Archivio*, t. I, s. 38.

<sup>269</sup> Tamże, s. 7.

*Bycie pobożnym jest więc nieustannym doświadczaniem Boga obecnego, nie tylko samym odczuciem*<sup>270</sup>.

De Luca idzie w ten sposób w kierunku utożsamienia pobożności chrześcijańskiej z miłością Boga, co spowodowało, że kiedy zabierał się do przedstawienia “archiwum” i “historii pobożności”, czuł konieczność ukazania nie tylko historii doświadczenia miłości Boga i człowieka, ale również historii jej zanegowania.

Nie można też przeoczyć precyzyjnego rozróżnienia uczynionego przez de Lukę pomiędzy duchowością a pobożnością. Podkreśla to pisząc:

*Pierwsza w sposób istotowy postuluje wymóg doskonałości, druga natomiast, nie wykluczając doskonałych i tych którzy idą ku doskonałości, nie wyłącza też tych, którzy doskonałymi nie są, a może zaledwie znają Boga, z pewnej możliwości poznania, które może już być posłuszeństwem i rozkoszowaniem, się choć jeszcze niedoskonałym, chwiejnym i bez wyrazu. Duchowość wkracza tam, gdzie zatrzymuje się teologia moralna (przykazań, a nie rad); gdzie ta się kończy, tam właśnie wchodzi duchowość i ją przekracza; natomiast pobożność jest dla nas również najbardziej elementarnym przejawem moralności przeżytej w oddawaniu czci Bogu obecnemu i kochanemu (...) Liczne przejawy życia mogą być pobożnymi, choć nie można ich zamknąć w ściśle pojętej ascezie, a tym bardziej w zakresie mistyki czy historii mistyki*<sup>271</sup>.

Za pomocą tego rozróżnienia de Luca nadał terminowi “pobożność” znaczenie szersze niż kryterium regulujące i rozpoznawcze w stosunku do życia i praktyki chrześcijańskiej. U niego stało się ono pewnego rodzaju kryterium historiograficznym<sup>272</sup>. Jest godnym ubolewania, że koncepcja

<sup>270</sup> Tamże, s. 8. Takimi rozważaniami de Luca zbliża się do teologii ojca de Guiber-ta, np. w jego dziele: *Études de théologie Mystique*, cyt. (zwłaszcza na stronach 239-281).

<sup>271</sup> *Archivio*, t. I, cyt., s. 103-104.

<sup>272</sup> Por. *Don Giuseppe de Luca. Ricordi e testimonianze, a cura di Picchi M.*, Brescia 1980. Zob. też znakomite studium na temat tego okresu ewolucji duchowości we Włoszech: Stella P., *La spiritualité en Italie au XIX siècle. Perspectives historiographiques récentes (1945-1974)*, "RevHistSpir" 52 (1976), s. 125-140.

“historii pobożności”, rozumianej jako nowa dyscyplina historyczna, nie znalazła pozytywnego oddźwięku w kontekście włoskim, przeciwnie do środowiska nordycko-protestanckiego, gdzie lepiej przyjął się termin “Frömmigkeit” (pobożność) niż termin „Spiritualität” (duchowość).

Innym aspektem przedsoborowej teologii duchowości jest rodzące się zainteresowanie duchowością Wschodu. Już de Lubac poświęcił trzy eseje studiom nad religiami wschodnimi<sup>273</sup>, a po nim Thomas Merton, zafascynowany postacią Gandhiego<sup>274</sup> i duchowością buddyjską, włączył do swego przesłania rozważanie nad uniwersalnymi i wspólnymi wartościami tradycji Wschodu i Zachodu<sup>275</sup>. Europa i Ameryka Północna uległy wtedy pierwszej fascynacji medytacją azjatycką-jogą<sup>276</sup>, zen - zwłaszcza po ukazaniu się kilku esejów, które przedstawiały pewne doświadczenia z praktykami wschodnimi, napisanych przez takich autorów, jak Dumoulin<sup>277</sup>, Enomiya-Lassalle<sup>278</sup>, Sartory<sup>279</sup> i Harvey Cox (autor książki *Zwrot ku Wschodowi*<sup>280</sup>). Interpretowane w świetle teologii katolickiej techniki te znalazły swoje miejsce w formacji życia duchowego proponowanej przez niektóre ośrodki. Jednocześnie pojawiło się też wzrastające zainteresowanie teologią prawosławną, anglikańską i protestancką. Jednakże dopiero po Soborze Watykańskim II możliwym stał się konstruktywny dialog z tymi teologiami na korzyść samej duchowości pojmowanej ogólnie i szczegółowo.

<sup>273</sup> *Aspects du Bouddhisme I* (1951); *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (1952); *Aspects du Bouddhisme H* (1955).

<sup>274</sup> Np. artykuł *Candhi e il ciclope*, HUM XXI (1966), s. 785-803.

<sup>275</sup> Por. *Mystics and Zen Masters*, New York 1961.

<sup>276</sup> Acharuparambil D., *Lo Yoga*, RVSp XXXII (1978), s. 431-469.

<sup>277</sup> Dumoulin H., *A History of Zen Buddhism*, New York 1963.

<sup>278</sup> Enomiya-Lassalle H.M., *Zen unter Christen*, Graz 1974; tenże, *Zen Buddhismus*, Köln 1974.

<sup>279</sup> *Erfahrungen mit Meditation*, Freiburg 1976, które kontynuuje Herrigel E., *Der Zen-Weg*, München 1958.

<sup>280</sup> Cox H., *La svolta ad Oriente. Promesse e pericoli del nuovo Orientalismo*, Brescia 1978.

## Zakończenie

Nie ulega wątpliwości, że wszystkie linie duchowości dziewiętnastowiecznej były kontynuowane aż do połowy wieku XX, bez szczególnych dążeń do oryginalności, idąc za doktryną przeszłości. Zapoczątkowane w wieku poprzednim, zostały potem przefiltrowane przez modernizm, a później przez sekularyzację. Pobożność ludowa usiłowała być wtedy bardziej powściągliwa, trzeźwa i odarta ze wszelkich świecidełek, które mogłyby nie tyle zaciemnić, co raczej swą przesadą pomniejszyć jej autentyzm.

W rzeczywistości życie duchowe wiązało się dalej z praktykami tradycyjnymi, zakorzenionymi wśród ludu, ale nabrało już tonacji bardziej trzeźwej i prostej, bardziej odpowiadającej psychologicznym uwarunkowaniom niewykształconego wiernego. Szczególnego znaczenia nabrał w tym klimacie kult Najświętszego Serca Pana Jezusa, pobożność eucharystyczna i maryjna. Były to nurty religijności ludowej już obecne w wieku poprzednim, ale teraz zostały ożywione i przeżyte w większej prostocie i "nowości" życia przez lud. W takiej przestrzeni życiowej pojawia się i intensywnie rozwija pobożność chrystocentryczna, zapoczątkowana przez opata dom Marmiona i w sposób szczególny wyrażona w kulcie Chrystusa Króla. Na bazie tego nowego przejawu kultu religijnego wyrosła też nowa wizja całej rzeczywistości historyczno-ludzkiej, powierzona w ręce Jezusa, jedynego prawdziwego Pana wszechświata, podczas gdy ludzkość idzie ku ruinie z powodu szaleństwa władców tej ziemi. Również kultura i duchowość doświadczyły w tym okresie nowego rozmachu dzięki inicjatywie mons. Olgiatiego i dzięki działalności Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca. Od kultu Najświętszego Serca przechodzi się do kultu eucharystycznego, jakby szukając fundamentu teologicznego dla chrześcijańskiego doświadczenia. Wystarczy przy tej kwestii przypomnieć rozpowszechnienie się wspomianej już Krucjaty



Eucharystycznej, powstałej we Francji jako odgałęzienie Apostolstwa Modlitwy. Ścisłe związanym z tą pobożnością jest również kult Najdroższej Krwi Jezusowej, rozwijający się na początku tego wieku oraz popierany przez papieża Jana XXIII.

Głęboko przeżywaną, a więc i szeroko rozpowszechnioną ze względu na swoją tradycję i różne objawienia Niepokalanej Dziewicy, była pobożność maryjna. Popierali ją ponadto i rozpowszechniali różni święci i pisarze-mistycy. Wsparta została ponadto przez teologiczno-doktrynalne nauczanie św. Alfonsa Marii de Liguori. W okresie międzywojennym rozkwitła też, zwłaszcza w środowisku kapłańskim, duchowość Ludwika Marii Grignon de Montfort, która zachęcała lud do ofiarowania się Maryi.

Obok tego ożywienia religijnego narodziły się też podstawy teologiczne ruchu liturgicznego, biblijnego, patrystycznego i ekumenicznego dzięki wybitnym postaciom, które nadały im życie, ton i wzrost. Są to nowe fermenty duchowości, które roznieciły na nowo ogniska pobożności religijnej i teologicznej obecne już w przeszłości. Są to ziarna nowości ewangelicznej, która ustabilizuje się dopiero po długim okresie rozwoju wiary wśród wierzących.

Duchowość przyjmuje nowe kierunki, zwłaszcza w środowisku kleru diecezjalnego. Działają wtedy księża-robotnicy, różne ruchy duszpasterskie, mające na celu ukazanie witalności wiary kapłanów i zakonników, przeżywanej w środowisku świata pracy, a więc w codzienności. Pojawiają się wybitne postacie kapłanów, jak np. ksiądz Sturzo i inni. W tym zapale odrodzenia, duszpasterstwo jako teoria i praktyka wiary chrześcijańskiej przeżywa najpierw okres kryzysu, a potem kwitnącej odnowy. Na tych podstawach bazuje i zasadza się również nowe zrozumienie życia zakonnego, znajdujące również swoich znakomitych reprezentantów: M. D. Chenu, Y. Congar, H. de Lubac itd. Ta odnowa zakonna pragnie być przede wszystkim przystosowaniem życia zakonnego do nowych

wymagań życia.

Wymagania te zostały wyrażone nową formą obecności laikatu katolickiego, zarówno wewnątrz samego społeczeństwa, jak i w Kościele. Przede wszystkim przecierała sobie drogę idea Kościoła rozumianego jako Ciało Mistyczne Chrystusa, w którym różne formy obecności poprzez różne funkcje będą realizowały jedyne królestwo Pana Jezusa.

Różnorodne stowarzyszenia katolickie oraz rodzące się instytuty świeckie stały się bodźcem do poszukiwania duchowości dla świeckich, która umiałaby pogłębić na sposób duchowy temat pracy i rodziny. Jednocześnie obfita twórczość literacka XX wieku ukazywała i sugerowała tematy dotyczące człowieka, które wymagały nowych odpowiedzi ze strony teologii duchowości. Zostały one podjęte dopiero przez Sobór Watykański II.

Jednocześnie w refleksji teologicznej dojrzywały takie tematy, jak: doświadczenie, materialność, dialogowość. Wszystko to wskazywało na konieczność zaistnienia teologii duchowości jako nauki autonomicznej o charakterze bardziej antropologicznym i egzystencjalnym. Byłaby to wiedza teologiczna rejestrująca przeżycie chrześcijańskie jako doświadczenie codziennej egzystencji wierzącego, aż do uczynienia tego doświadczenia swoim formalnym przedmiotem zainteresowania.

**CZĘŚĆ TRZECIA**  
**DUCHOWOŚĆ WSPÓŁCZESNA**

**A. 1960 - 1965**

**Okres Soboru i jego dokumenty**

## Wprowadzenie

*Jedną rzeczą jest zauważenie odnowy duchowości, a drugą umiejętność zdefiniowania jej cech. Z pewnością łatwiejszą rzeczą jest tworzenie historii duchowości niż zarysowanie jej perspektyw. Wynika to z trudności w rozeznaniu z jednej strony tendencji danego momentu, zagęszczonych w jednej chwili, a z drugiej tendencji fundamentalnych, które przez długi czas kształtują życie duchowe nowych pokoleń. W duchowości, jak wszędzie, są formy i zjawiska powierzchowne, które konkretyzują się w sloganach, w zdaniach-kluczach, w książkach osiągających sukces, które po kilku latach fascynacji i zainteresowania mogą się spotkać ze zdecydowaną niechęcią. Te przemiany nie są z pewnością bez znaczenia dla duchowości epoki: choć interesujące dla przyszłego historyka, dzisiejszemu duszpasterzowi z pewnością pracy nie ułatwiają<sup>1</sup>. Ta wypowiedź Besnarda, opublikowana w jego artykule na łamach pierwszego numeru *Concilium* poświęconego duchowości, zachowuje swoją aktualność również po dwudziestu latach.*

W rzeczywistości istnieje wiele symptomów, które pozwalają zauważyć, że nowe formy duchowości zostały już wprowadzone w życie: zwłaszcza wydaje się nam, że zmiany, które przygotowały Sobór, oraz te, które on sam wprowadził, dokonały już wiele w głębi sumień chrześcijan, kreśląc rzeczywiście nową epokę duchowości.

Kiedy Ojciec święty Jan XXIII 25 stycznia 1959, wyraził chęć zwołania Soboru ekumenicznego, wieść ta była wielką sensacją, ale ta idea dojrzywała już od jakiegoś czasu. W latach pięćdziesiątych z różnych stron wysuwano już propozycje soboru ekumenicznego, nawet w samej Kurii rzymskiej. Może myślano tylko o oficjalnym opracowaniu pewnej synte-

<sup>1</sup> A.M. Besnard, *Linee di forza delle tendenze spirituali contemporanee, Concilium* 1 (1965), nr 4, s. 88. Tegoż autora po polsku *Myśli o modlitwie*, Paryż 1972.

zy, która kopiowałaby raczej tradycyjne formy niż odpowiedziała na wyzwania płynące ze współczesnej kultury, jednakże idea ta już się pojawiła.

Sobór Watykański II trzeba jednak w pierwszym rzędzie traktować jako moment łaski, *kairos* historii chrześcijaństwa naszego wieku, a także historii całej ludzkości. Nie tyle był on zwyczajnym odtworzeniem przeszłości, dążącym do jej potwierdzenia bez dokonywania nadmiernych rewizji, co raczej ogromnym wysiłkiem Kościoła dążącego do odzyskania najżywotniejszych i najbardziej autentycznych nurtów chrześcijańskiej egzystencji, a także do nakreślenia nowych perspektyw dialogu oraz uważnego otwarcia się na ludzi i kultury. W ten sposób pomiędzy przeszłością a teraźniejszością nie pojawiło się ostre pęknięcie i rozziew, ale organiczna kontynuacja rozważanej prawdy i wiary: słowo życia i zbawienia, zawsze to samo, zostaje na nowo wyrażone w odnowionych terminach, które nadają mu nowy blask, a jednocześnie mają moc oddziaływania na współczesnego człowieka.

Choć minęło tylko dwadzieścia lat od Soboru, to wydaje się on wydarzeniem już zamkniętym i należącym do przeszłości, chociaż jeszcze niedalekiej. Nie zmienia to jednak faktu, że dotąd pochłania on żywo wierzących: nie tylko jako kolektywne wspomnienie, ale również jako zadanie jeszcze nie do końca wypełnione. Chodzi tu o jego recepcję, która w rzeczywistości stanowi o autentycznej płodności Soboru; a jego realizacja wymaga niewątpliwie wielu dziesiątek lat i zaangażuje różne pokolenia. W historii i w społeczeństwie, które wyraźnie poznało przyspieszenie *aggiornamento* (przystosowanie, odnowa) - będącego magicznym terminem epoki soborowej - nie może być ono tylko mniej lub bardziej reformistycznym dopasowaniem się, ale jest długą drogą, która nie zna już punktów docelowych, ale tylko punkty odniesienia w bezustannym kroczeniu naprzód. Jest jakby nowym *exodus* wszystkich ludzi i kultur, idących w kierunku nowych i otwar-

tych syntez, pobudzonych licznymi bodźcami, które wychodzą ponad to, co istnieje, ponad prowizoryczność, w kierunku poszukiwań, które nie pozwalają na administracyjne powroty do przeszłości.

W tej opcji przedstawiliśmy tutaj tematy soborowe, wybrane przez nas i zaproponowane; nie są one oderwane od życia, od historii, od kultury, od tradycji etniczno-religijnej ludów, ale do nich się odwołują jako do podłoża właściwego dla samego Wcielenia<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Podstawowa bibliografia o duchowości soborowej: Aradillas A., *Concilio y vida cristiana*, Madrid 1996; *La Bibbia, libro fondamentale della spiritualit  sacerdotale, alla luce del Vaticano II*, RivAscMi 11 (1966), s. 419-446; Taliercio G., *La spiritualit  dei laici nella Costituzione "De Ecclesia"*, PalCler 45 (1966), s. 24-36, 95-105; Bandera A., *Principios trascendentes y dinamismo de la comunión eclesial en el Concilio Vaticano II*, "Angelicum" 43 (1966), s. 167-203; Camelot P.Th., *Vers la fin de la quatrième session. Le on spirituelles du Concile*, VieSpir 114 (1966), s. 338-349; Martelet G., *Les ideas ma tresses de Vatican II. Initiation a l'esprit du Concile*, Bruges 1966; Montero A., *Espiritualidad del Concilio*, "Temas de Espiritualidad", 21 (1966), s. 17-25; Sauras E., *El misterio de la vida divina en la Iglesia. Lumen Gentium*, TeolEsp 10 (1966), s. 1 77-21 3; Chiocchetta P., *La riscoperta della "Historia spiritualis" nel Concilio ecumenico Vaticano II*, "Euntes Docete" 20 (1967), s. 207-230; Descalzo C., *El Concilio Vaticano II y la vida espiritual*, Madrid 1967; Juan del Sgdo. Corazon, *La vida contemplativa a la luz del Vaticano II y del misterio de la Sma. Trinidad*, Salamanca 1967; Montoyaff M., *La espiritualidad seglar segun el Concilio*, "Sal Terrae" 55 (1967), s. 28-40; Pennington M.B., *Vatican II and the contemplative life*, "The homiletic and pastoral Review" 67 (1967), s. 472-476; Perini C., *"Vecchio" e "nuovo" per la vita spirituale dei sacerdoti nei documenti del Vaticano II*, DivThom 70 (1967), s. 3-44; Maccise C., *La vida espiritual a la luz del Concilio*, Meksyk 1968; Morta A., *Los consejos evang licos*, Madrid 1968; Truhlar V., *Rasserenanti orizzonti conciliari: ethos catto ico postconciliare*, Roma 1969; Violleau B., *La vie intérieure a l' cole du Concile*, Fontenay-le-Comte, Lussaud 1968; Gonzalez C., *Espiritualidad seglar, religiosa y sacerdotal a la luz del Concilio*, "Estudios" 4 (1969), s. 567-576; Moreno V., *Concilio e vita interiore. Spunti di meditazione sui testi conciliari*, Milano 1969; Garrido P., *La tradición espiritual de los Institutos religiosos a la luz del Vaticano II*, ViRelM 29 (1 970), s. 342-353; Giordano G.M., *La teologia spirituale del laicato nel Vaticanum II*, "Asprenas" 17(1970), s. 329-391 ; Gamba U., *Spiritualit  del Concilio*, Rovigo 1974, 2 t.; pr.zbior., *Giovani e Concilio. Un protagonismo che continua*, Ancora, Milano 1983.

## ROZDZIAŁ I

### **Eklezjologia mistagogiczna Soboru Watykańskiego II**

11 października 1962 roku Jan XXIII zainicjował prace Soboru Watykańskiego II: narodziła się wtedy nowa epoka w historii Kościoła. Okres soborowy (od 12 października 1962 roku do 7 grudnia 1965) okazał się bowiem rzeczywiście wielką odpowiedzialnością Kościoła na niecierpiące zwłoki problemy współczesności, a przede wszystkim był momentem owocnego zasiewu mającego się rozwinąć dobroczynnie w całym życiu Kościoła. Vaticanum II był naprawdę “nową Pięćdziesiątnicą”, prawdziwym wylaniem Ducha Świętego na świat chrześcijański, doświadczany radykalnym i globalnym kryzysem, rzadko spotykanym w historii ludzkości.

Wraz z Soborem rozpoczął się też nowy okres w historii duchowości. Żaden Sobór nie może dokonać odnowy Kościoła nie wychodząc od odnowy duchowej, zachodzącej w głębi sumień. To właśnie było impulsem przedstawionej tutaj “duchowej” analizy tekstów soborowych, istotnych ze względu na pryncypia, kryteria, wartości, po których nastąpiły konkretne realizacje, fundamentalne dla historii duchowości katolickiej.

## 1. Liturgia źródłem chrześcijańskiego życia

Już w *Konstytucji o Liturgii świętej* (SC)<sup>3</sup> możemy znaleźć wielką odpowiedź Kościoła na pozytywne wymagania współczesnego ducha. Konstytucja ta, sformułowana nie na poziomie filozoficznym, ale duszpasterskim, ukazuje podstawowe znaczenie liturgii dla życia duchowego, nie jako zbiór norm (rytów) do przestrzegania, ale jako *źródło duchowości chrześcijańskiej* (SC 14; OT 16). W przestrzeń modlitwy liturgicznej wchodzi cała rzeczywistość ziemską i ludzką, uświęcona przez wiernego poprzez jego wejście w codzienność, a ofiarowana Bogu w akcie liturgicznym (LG 10, 11, 35; PO 5; SC 48, 60 itd.). Liturgia, nabierając życia i dynamizmu, zostaje uwolniona od sterylnej moralizmu. Jest naprawdę *pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego* (SC 14), najlepszym środkiem, który *przyczynia się do tego, aby wierni swoim życiem wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa* (SC 2). Liturgia bowiem urzeczywistnia “dzień po dniu” istotę kultu chrześcijańskiego: *jest to kult Boga poprzez ofiarę Chrystusa; zbawienie świata, które realizuje się w historii poprzez tę ofiarę; a także jest to proklamowanie profetycznego znaczenia życia chrześcijańskiego.*

<sup>3</sup> Teksty dokumentów Soboru Watykańskiego II cytowane są według ich polskiego wydania, Pallotinum 1967.

Bibliografia: Vagaggini C., *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965; Martimort A.G. i inni, *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, Roma/Paris/Tournai/New York 1966; pr. zbiór., *La costituzione sulla sacra liturgia*, Torino 1968; Lodi E., *La Liturgia della Chiesa*, Bologna 1981; pr. zbiór., *Anamnesis. La liturgia*, t. I i II; *La liturgia, eucaristia, teologia e storia della celebrazione*, t. III/2, Torino 1974, 1983; Pacomio L. - Grasso G. - Magrassi M. - Mazzarello S., *Liturgia e spiritualità*, Torino 1981. Por. też numer RESp poświęcony duchowości Soboru Watykańskiego II, (135 [1975]). Podstawową pracą jest studium Balistrero A., *Perché il Concilio diventi vita*, Bari 1977 (po części pójdziemy za jego rozważaniami). Tegoż autora po polsku m.in.: *Słowa ludzi do Chrystusa*, Kraków 1985; *Wspólnie z Bogiem*, Kraków 1985; *Rozmyślajmy*, Kraków 1986; *Szukam Twojego oblicza*, Kraków 1986.



Te trzy wymiary misterium i życia liturgicznego umożliwiły Soborowi Watykańskiemu II zrezygnowanie z zazwyczaj podejmowanych tematów dotyczących kultu i tradycyjnych form jego aktualizacji (wewnętrzny-zewnętrzny, prywatny-publiczny<sup>4</sup>) i pozwoliły wejść bezpośrednio w objawienie pojmowane jako historia zbawienia.

W tej kwestii sam Sobór wypracował nową koncepcję doświadczenia chrześcijańskiego, dzięki której przyjęte zostaje konkretnie i historycznie największe wydarzenie wyrażone w celebracji liturgicznej, a więc misterium Chrystusa. Doświadczenia chrześcijańskiego nie można bowiem umieścić poza albo obok celebracji liturgicznej: tak samo jak liturgia i misterium Chrystusa identyfikują się ze sobą, w takiej samej mierze *liturgia tworzy i jednocześnie staje się zawartością doświadczenia chrześcijańskiego i życia duchowego*. Duchowość liturgiczna konkretyzuje istotną zawartość duchowości katolickiej jako jej realizacja albo co najmniej jako otwarcie się na niepowtarzalne wydarzenie zbawcze dokonane w Chrystusie.

Drugim aspektem duchowości liturgicznej, uwydatnionym przez Sobór, jest ścisły *związek pomiędzy liturgią a ekonomią zbawienia*, skoncentrowaną całkowicie na wymiarze sakramentalnym, różnorodnym w zadaniach i efektach, ale jednym w fundamentalnym działaniu zbawczego misterium Chrystusa (SC 6). Liturgia jako wydarzenie, jako akcja, jako dokonana rzeczywistość znajduje swoje centrum właśnie w celebracji sakramentalnej pojmowanej jako akt kultu, który jest uwielbieniem Boga i uświęceniem człowieka, bo oczyszcza go poprzez kontakt ze świętymi misteriami (SC 5).

Trzecim istotnym elementem charakteryzującym duchowość liturgiczną jest jej *funkcja znaku*. Samo misterium Ko-

<sup>4</sup> Sobór Watykański nie pomniejszył oczywiście tradycyjnego znaczenia życia liturgicznego jako kultu Bożego, ale jego nauczanie nie przyniosło w tym aspekcie nowych elementów. Rozwinęło natomiast szerszą opcję, wychodząc od nowego dowartościowania całego życia chrześcijańskiego jako życia kapłańskiego.

ścioła - który jest *ludzki i jednocześnie boski, widzialny i wyposażony w dobra niewidzialne, żarliwy w działaniu i poddany kontemplacji, obecny w świecie a jednak pielgrzymujący* (SC) - jest, jeśli tak można powiedzieć, celebrowane poprzez działanie liturgiczne, wyrażane i aktualizowane w gestach, które go reprezentują i oznaczają. Funkcja znaku nie ogranicza się do tego, co liturgia dokonuje w odniesieniu do kultu Bożego i ekonomii zbawienia wobec naszej ziemskiej kondycji pielgrzymów, ale staje się manifestacją, zwiastowaniem, prorocstwem o tej rzeczywistości kultu i zbawienia, która w sposób pełny i definitywny wypełni się w życiu wiecznym (SC 2).

Sobór na temat liturgii nie podejmuje rozważań będących podsumowaniem dyskusji wokół natury kultu oraz form jego aktualizacji według ich przeciwstawieństw: wewnętrzny-zewewnętrzny, prywatny-publiczny, ustalony-spontaniczny. Rezygnując z takiego postępowania, dotychczas ogólnie przyjętego, Sobór Watykański II wskazuje na nową drogę w kierunku *autentycznej duchowości liturgicznej*, w której znajdują specyficzną konkretyzację i odpowiedni syntetyczny porządek różne elementy wspólne każdej duchowości katolickiej jako środki i fundamenty doskonałości chrześcijańskiej.

Oczywiście to stwierdzenie nie jest odrzuceniem innych form duchowości chrześcijańskiej, chociaż jest dla niej elementem wzorcowym:

*Życie duchowe nie ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii. Chrześcijanin, choć powołany jest do modlitwy wspólnej, powinien mimo to wejść do swego mieszkania i w ukryciu modlić się do Ojca, a nawet, jak uczy Apostoł, powinien modlić się nieustannie. Ten sam Apostoł poucza nas, że mamy zawsze nosić w ciele swoim umartwienia Jezusowe, aby i życie Jezusowe przejawiało się w naszym ciele śmiertelnym. Dlatego w ofierze Mszy świętej błagamy Pana, aby "przyjąwszy duchową ofiarę, nas samych uczynił wiecznym darem dla siebie"* (SC 12).

*Liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc* (SC 10).

Duchowość liturgiczna nie jest bynajmniej przedstawiana w dokumencie jako element przymusu, ale jako czynnik formujący całe życie duchowe. Sobór eliminuje w ten sposób dualizm pomiędzy liturgią a życiem duchowym. Ma pełne prawo, aby nazwać ją "szczytem", ku któremu dąży całe życie duchowe Kościoła, "źródłem", z którego emanuje cała jego moc. To właśnie jest koncepcja duchowości liturgicznej nakreślona przez Sobór Watykański II.

W kontekście tej nowej wizji pojawia się kilka cech charakterystycznych: silny akcent położony na wspólnotowym, eklezjalnym aspekcie zbawienia, podkreślenie dialektyki przedmiot-podmiot w pojmowaniu liturgii, dowartościowanie psychologicznych możliwości człowieka i zastosowanie ich w akcie liturgicznym, teocentryczny cel samej liturgii, będącej przede wszystkim aktem uwielbienia i dziękczynienia przy zachowaniu odmienności i wrażliwości kulturowych poszczególnych ludów, wreszcie - reforma całego liturgicznego dziedzictwa, aby wyraźnie wydobyć to, co istotne. Twórczość liturgiczna, obecnie niewielka, wybuchnie dopiero w przyszłości.

## 2. Prymat Słowa Bożego

W Konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* Sobór zaprezentował to zjawisko, jakim jest Słowo Boże, jako wydarzenie, które interesuje każdego wierzącego, które dotyka go osobiście i wspólnotowo poprzez nauczycielskie działanie Kościoła i wymaga, aby było przez wszystkich chronione i ożywiane na poziomie wiary (por. DV 21). Konstytucja dogmatyczna o Kościele, mówiąc o Królestwie, słusznie przypomina parabolę o siewcy (Mk 4, 3 nn): jest to ziarno Bożego Słowa rzucone

hojną ręką, bez różnic i bez granic, na polu Kościoła; to ziarno, które, choć posiada własną siłę witalną, dzięki której kiełkuje i rośnie (Mk 4, 27-28), to jednak oczekuje na tego, kto je będzie przyjmował “słuchając”, “pojmując” i “przynosząc owoc” (Mk 4, 20; Mt 13, 23)<sup>5</sup>.

Słowo Boże<sup>6</sup> “przezute, przetrawione” i głęboko zasymilowane przez liturgię i wysiłek nieustannego sięgania do źródeł - do samego Chrystusa - jest obecne w życiu wewnętrznym chrześcijanina jako światło i przewodnik, jako odpowiedzialność wobec depozytu wiary, jako więź braterstwa, jako dynamiczna rzeczywistość, która niezawodnie przyniesie efekty upragnione przez Boga. Jeżeli taka rzeczywistość zgodzi się na określenie wyrażeniem “Oto Słowo Boże”, staje się właśnie tym Słowem, przekazanym jako żywy zwiastun (por. Iz 9,7; Ps 107,20; 147,150) i strzeżonym przez Boga (Jer 1,12), oraz posiada skuteczność trwałą i pewną (Za 1,6; Lb 23,19; Iz 55,10), tak nad wydarzeniami ludzkimi, jak i nad rzeczywistością kosmiczną.

W Słowie Bożym wyrażone więc zostaje wydarzenie zbawcze: Bóg objawia swój plan, zamysł, aby człowiek mógł Go poznać i osiągnąć zbawienie, objawia też siebie samego, aby człowiek mógł Go doświadczyć w Jego udzielaniu się. Ale aby od Słowa doszło do poznania (nauczanie) i działania (prawa, instytucje kulturalne, społeczne i polityczne, obietnice i pro-roctwa), Sobór zwraca uwagę na “synkatabasis”, na *przedziwne zniżanie się odwiecznej Mądrości* (DV 13), które pozwala

<sup>5</sup> *Wypowiedzi Ojców świętych świadczą o obecności tej życiodajnej Tradycji, której bogactwa przelewają się w działalność i życie wierzącego i modlącego się Kościoła. Dzięki tej samej Tradycji Kościół rozpoznaje cały kanon Ksiąg świętych, a i samo Pismo święte w jej obrębie głębiej jest rozumiane i nieustannie w czyn wprowadzane* (DV 8). *Święta tradycja i Pismo święte stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi. Na nim polegając, cały lud święty zjednoczony ze swymi pasterzami trwa stale w nauce Apostołów, we wspólnocie braterskiej, w łamaniu chleba i w modlitwach* (por. Dz 2, 42), *tak iż szczególnie zaznacza się jedność przełożonych i wiernych w zachowywaniu przekazanej wiary, w praktykowaniu jej i wyznawaniu* (DV 10).

<sup>6</sup> Por. Stramare T., *La Parola di Dio vivente nella Chiesa*, Napoli/Roma 1970.

człowiekowi stworzyć intymną relację z Bogiem. To wydarzenie, przygotowane przez objawienie się Boga w Starym Testamencie, dochodzi do pełni w przyjściu w ciele Jezusa Chrystusa (por. 1 J 3,5-8), a więc we Wcieleniu.

Takie doświadczenie Bożego Słowa jako źródła i celu życia duchowego nie jest związane z żadną konkretną ludzką sytuacją. Co więcej, wszystkie przekracza i jednocześnie wszystkie ożywia.

### 3. Kościół jako lud Boży

Przeznaczeniem Słowa Bożego jest objawienie się w Kościele ludowi Bożemu w jego jedności płynącej z misterium, ludowi powołanemu z Żydów oraz wszystkich narodów *do życia w komunii, do miłości i prawdy*<sup>7</sup>. Kościół Soboru Watykańskiego II rozumiany jest i definiowany jako “lud” lub “wspólnota”, lud mający moc, która uzdalnia go do odnalezienia całej pełni życia i świadectwa w każdym poszczególnym członku. Ta nowość eklezjologii soborowej sprawiła, że dzisiejsza wizja Kościoła - w porównaniu do epoki przedsoborowej - została głęboko przemieniona. Nie jest on już rozumiany jako piramida bazująca na wzorach społeczno-politycznych (jak to widział Bellarmin), ale znajduje swój model w obrazach biblijnych, które utożsamiają go z ciałem, z ludem w drodze, prowadzonym przez Chrystusa i Jego przedstawicieli.

<sup>7</sup> Bibl.: pr.zbior., *L'Église dans la Bible*, Paris 1962; pr.zbior., *Il mistero della Chiesa*, Roma 1 965, t.2; pr.zbior., *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1 965; pr.zbior., *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia 1966; Brugnoli P., *Il coraggio di una Chiesa...*, Brescia 1971; Ratzinger J., *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971; Schweitzer E., *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Torino 1971; pr.zbior., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973; Schnackenburg R., *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Roma 1973; Segundo J.L., *Questa comunità chiamata Chiesa*, Brescia 1974; Dianich S., *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975; Pellegrino M. - Bianchi E. *Essere chiesa oggi*, Pordenone 1977; Mondello V., *La Chiesa del Dio trino*, Napoli 1978; pr.zbior., *La Chiesa sacramento di comunione*, Roma 1979.

Kościół, nowy lud mesjański, umie być *współodpowiedzialny* przed Bogiem i przed światem. Ukazując w pełnym świetle naukę o prorockim i królewskim kapłaństwie wszystkich ochrzczonych, Sobór nie zanegował hierarchicznego charakteru Kościoła, ale umieścił hierarchię wewnątrz ludu Bożego i na jego służbie. W konsekwencji świeckich nie definiuje się już w sposób negatywny - jako tych którzy "nie należą do kleru" - ale jako tych, którzy *ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie* (LG 31), oddając własne charyzmaty i posługiwania na służbę całego Kościoła i całej ludzkości. Twierdzenie, że Kościół jest *wspólnotą* wierzących zgodnie z pełną i całkowitą jej godnością oraz *aktywną odpowiedzialnością rozciągającą się na całe życie Kościoła*, oznacza rzeczywistą zmianę akcentu z dawnego rozumienia Kościoła podkreślającego kategorie *klerykalno-hierarchiczne*, charakterystycznego zwłaszcza dla czasów kontrreformacji.

Nie trzeba się zrażać tym, że taka przemiana na poziomie indywidualnym i w wymiarze samych struktur wymaga długiego czasu na wzajemne dojrzewanie, tak laikatu, jak i jego pasterzy. Powolność tego procesu wynika stąd, że ze strony laikatu żąda się posłuszeństwa pojmowanego coraz bardziej jako "współodpowiedzialność w słuchaniu" dyrektyw nauczycieli-ojców i pasterzy w ramach ich specyficznych kompetencji, ze strony zaś pasterzy władza pojmowana jest coraz bardziej jako gwarantująca autentyczne wspólnotowe rozeznawanie ewangelicznych wskazań objawiających się w najmniejszym z braci. Realizuje się ona we wspólnym poszukiwaniu dokonywanym przez ludzi wolnych i otwartych na Ducha Świętego, choć przy zachowaniu indywidualnej odpowiedzialności w ostatecznym rozeznaniu. Takie poszukiwanie ukazuje drogi tak ewangelicznie proste i zasadnicze, że możliwe do podjęcia przez każdego i uzdalniające każdego do przyjęcia za nie zarówno odpowiedzialności indywidualnej jak i każdego ryzyka wynikającego z wyboru tej drogi.

Wspólnotowa eklezjologia Soboru Watykańskiego II podkreśla tę współodpowiedzialność wierzących i ich wspólną godność wewnątrz całego życia Kościoła, przy bardzo mocnym zaakcentowaniu aspektu *charyzmatycznego*, rozumianego jako pełnia przychodząca do każdego członka od Chrystusa będącego Głową oraz z darów Ducha Świętego. Stąd, bardziej niż ze struktur, pochodzi *moc komunii* “ludu mesjańskiego”, ale też z tego płynie wymóg, aby to *bycie wspólnotą czy komunią* - jako ludzkość wewnętrznie przemieniona przez miłość Ojca - połączyć z “wyjściem” tego Kościoła ku światu. Właśnie ten termin określa stopień i moc mesjanicznego wpływu Kościoła rozciągającego się na wszystkich ludzi.

Ten bowiem Kościół-wspólnota znajduje się “w świecie”, jest *zakorzeniony we wszystkich ludach ziemi*. Również to stwierdzenie jest jednym z najbardziej znaczących. Zasadniczo można je sprecyzować jako intuicję o Kościele, który rodzi się i tworzy “od dołu”, wewnątrz życia i kultury różnych narodów i wspólnot ludzkich. Będąc *powołanym z Żydów i różnych ludów* i *stopionym w jedność według Ducha*, Lud Boży nie zostaje przeniesiony poza swoją ludzką rzeczywistość. Co więcej, pozostaje “zakorzeniony wewnątrz”, aby mógł być “od wewnątrz” (każdej kultury, tradycji, grupy, stowarzyszenia, ludu) solą, światłem, zacynem, duszą, przyczyniając się do dojrzewania ludzkości, aby stała się domem i rodziną Bożą.

Poprzez określenie “*zakorzeniony wewnątrz wszystkich ludów ziemi*” uznaje się Kościół za wspólnotę zanurzoną w historyczności, podlegającą nieustannemu wzrostowi, poszukującą i wymagającą weryfikacji, nieustannie przekraczającą siebie, nieustannie rodzącą się z ziarna wrzuconego w ziemię i dojrzewającą dzięki doświadczeniu wieków. Zawartość dokumentów soborowych jest o wiele szersza, niż może to zmieścić określenie: “być włączonym” w ludzką przygodę. Jako fundamentalny obowiązek Ludu Bożego podkreśla się wspólne kroczenie, postępowanie z całą ludzkością, ponieważ to kroczenie oznacza zaangażowanie się, w ścisłym kontakcie z całym

światem, w najcięższe i najbardziej dramatyczne problemy całego świata<sup>8</sup>.

Wreszcie, w samoświadomości Kościoła jako Ludu Bożego zawiera się szeroki wymiar wizji głęboko duchowej, o charakterze misteryjnym i chrystocentrycznym, ponieważ związanym z powołaniem i odpowiedzią na miłość Ojca w Chrystusie, gotową do spełnienia woli Bożej niezależnie od wszystkiego. Zrodzony z krwi Chrystusa, powołany przez Niego, aby był nosicielem i świadkiem zbawienia, nowy lud Boży istnieje jako Mistyczne Ciało Chrystusa i objawia się jako komunია z Jego misterium<sup>9</sup>. Jako komunია i Ciało Chrystusa, *cały Kościół okazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego* (LG 4) i czerpie siłę życiową z przepływu życia Bożego i osobowego, które swe źródło ma w niewyrażalnym misterium Trójcy Świętej. Ten przyływ życia przewycięża podziały rodzące się z samej transcendencji jako takiej ("nie-uosobionej"), rozprzestrzenia się na ludzkiego ducha i jednoczy transcendencję z immanencją. Charakter misteryjny Kościoła, Ludu Bożego, i charakter widzialny, komunii-wspólnoty, tworzą dwa elementy równoległe i istotowe nowej teologii i duchowości eklezjalnej. Najpierw uczestnictwo każdego wiernego, każdego człowieka i wszystkich ludzi w życiu Bożym, potem jedność i komunია-wspólnota wszystkich uczestniczących, jedność, która wypełnia się w Chrystusie i z Chrystu-

<sup>8</sup> Kościół, który ma świadomość swego zakorzenienia wewnątrz samych ludów i w ich kulturach, nie może już wiązać się z jakąkolwiek formą ludzkiej kultury, systemu politycznego, ekonomicznego czy społecznego. Pod takim warunkiem za wszystko hojnie odpokutowując, może stworzyć *ścistą więź pomiędzy różnymi ludzkimi wspólnotami i narodami, korzystając z pomocy i promocji wszystkich ludzkich instytucji*. Jedynie poprzez wyjście ze swoich doczesnych struktur, stając się po prostu fermentem i duszą, Kościół może rzeczywiście kroczyć, tak jak Chrystus, drogą ubóstwa, pokory i krzyża, i tak wchodzić w historię ludzi. Tylko w ten sposób może wtopić się we wszystkie ludy i zjednoczyć z nimi nie według ciała, ale według Ducha, i jako realna wspólnota będąca realnie wewnątrz ludów może stać się dla całego rodzaju ludzkiego drogocennym zaczynem jedności, nadziei i zbawienia. Por. Secondin B., *Messaggio evangelico e culture*, Paoline, Roma 1982.

<sup>9</sup> Por. *Chiesa, w Sacramentum mundi*, Morcelliana, Brescia 1974, II, s. 141-143.



sem. Jedno życie otrzymane przez wielu stwarza komunie pomiędzy wszystkimi, a zwłaszcza komunie z Bogiem. *Tak więc modli się i równocześnie pracuje Kościół, aby w lud Boży, w Ciało Pańskie i w Świątynię Ducha Świętego weszła pełnia całego świata i aby w Chrystusie, który jest Głową wszystkiego, oddawana była Stworzycielowi i Ojcu wszystkiego wszelka cześć i chwała* (LG 17).

#### 4. Chrystus - misterium Boga aktualizowane w życiu sakramentalnym

Chrystologia Soboru Watykańskiego II oznacza pierwszą oficjalną próbę wykorzystania przez Magisterium Kościoła aspektów duszpasterskich i nowych kierunków chrystologicznych po to, aby indywidualne misterium Chrystusa, jako misterium objawienia i łaski, umieścić wewnątrz historii ludzi. Chrystus ich dosięga, a dochodząc do nich, odkupią, zbawia, uświęca, oświeca, rozjaśniając świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości (GS 4). Zwłaszcza w swoich wielkich konstytucjach najważniejsze ich strony Sobór poświęca Słowu Bożemu, które we wcieleniu przyjęło na siebie specyfikę człowieczeństwa w całej jego rozciągłości:

*Syn Boży poprzez swoje wcielenie zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny prócz grzechu* (GS 22)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Bibl.: Daniélou *Saggio sul mistero della storia*, Bologna 1960; Rahner K., *Saggi teologici*, Roma 1965, s. 391-465; Bornkamm G., *Mysterion*, ThWNT IV, s. 809 nn.; Mühlen H., *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani*, Roma 1968 (zob. również tegoż autora *Odnova w Duchu Świętym*, Kraków 1985, *Nowe życie z Bogiem*, Wrocław 1994); pr. zbior., *Mysterium salutis*, III/2, 1971; Cullmann O., *II mistero della redenzione nella storia*, Bologna 1971; Durrwell F.X., *II mistero pasquale sorgente dell'apostolato*, Roma 1971 (tegoż autora po polsku m.in. *W Chrystusie-Odkupicielu*, Poznań 1967, *Eucharystia - sakrament paschalny*, Warszawa 1987); Delhaye P., *II mistero della Croce nei testi del Vaticano II*, Milano 1975; por. też bibl. w RESp 135 (1975), s. 245 nn.

Odkupieńcze misterium wcielenia Chrystusa jest ożywym źródłem misterium Kościoła, a poprzez niego rozprzestrzenia się na cały świat. Kościół, którego funkcją jest służba Chrystusowi, oddając się do dyspozycji Jego działaniu z fundamentalnej racji oraz ofiarując własny wkład jako narzędzie, staje się rzeczywistością, poprzez którą zachodzi przemiana człowieka w chrześcijanina, tak że Kościół nie jest tylko prostym środkiem, przez który ludzie stają się chrześcijanami, ale jest rezultatem, "wypadkową" tych wszystkich ludzi, którzy stali się chrześcijanami (por LG 7,9,13). Istnieje pewna identyczność pomiędzy Kościołem a chrześcijanami: tożsamość sprawiająca, że chrześcijanie nie są niczym innym jak tylko wyrazem misterium, obrazem Chrystusa, źródłem objawienia i łaski a więc zbawienia i życia wiecznego:

*Ów lud mesjaniczny, choć nie obejmuje aktualnie wszystkich ludzi, a nieraz nawet okazuje się małą trzódką, jest przecież potężnym załączkiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego. Ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty życia, miłości i prawdy, używany jest również przez Niego za narzędzie zbawienia wszystkich (...) Bóg powołał zgromadzenie tych, którzy z wiarą spoglądają na Jezusa, sprawcę zbawienia i źródło pokoju oraz jedności, i ustanowił Kościołem, aby ten Kościół był dla wszystkich razem i dla każdego z osobna widzialnym sakramentem owej zbawczej jedności (LG 9).*

Dlatego też chrześcijanie jako tacy nie są tylko tymi, którzy zostali zdobyci przez misterium Chrystusa, ale stają się również historią. Dlatego Kościół jako instytucja - właśnie jako *instytucja*, jako rzeczywistość historyczna i podlegająca historii, mająca swe struktury w wymiarach ludzkich i ziemskich - jest precyzyjnym znakiem i manifestacją *misterium*, które się wypełnia i zwiastuje: *Kościół jest powszechnym sakramentem zbawienia, ukazującym i zarazem realizującym tajemnicę miłości Boga do człowieka (GS 45).*

Znaczące dla życia duchowego są konsekwencje wynikające z potraktowania rzeczywistości Kościoła jako *mysterium i instytucji*. Nierozłączne powiązania istniejące pomiędzy wymiarem wewnętrznym a zewnętrznym już same mówią, że ten drugi jest znakiem pierwszego i jemu właśnie powierzone zostało zadanie szafarza i płodność łaski w życiu ludzi (por. LG 8). W takim znaczeniu wprowadził Sobór ideę *sakramentalności Kościoła* jako koncepcję zasadniczą dla odnowy katolickiej teologii (LG 48) i duchowości. Jeżeli Kościół, sakrament Chrystusa, jest “sakramentem zbawienia”, to w konsekwencji życie łaski, jak i cała droga życia duchowego, wymaga tego, by była przeżywana w wymiarze eklezjalnym. Każdy autentyczny rozwój życia duchowego powinien nabrać perspektyw eklezjalnych, powinien włączyć każdy aspekt czy wydarzenie w “serce Kościoła” i sprawić, aby ten intymny związek z Bogiem ujawnił się zarówno w świadomości, jak i w zgodzie z własną rzeczywistością historyczną.

Sobór wzbogacił jeszcze tę perspektywę dzięki *terminom biblijnym*. Chrześcijanin nie może poszukiwać misterium Chrystusa umarłego na krzyżu i zmartwychwstałego dla naszego zbawienia bez odniesienia do Kościoła i bez przyjęcia Kościoła jako miejsca obiektywnego pośrednictwa. W tym samym akcie, w którym chrześcijanin uznaje Kościół za sakrament zbawienia, dochodzi on również do odkrycia w tym instrumentalnym działaniu Kościoła realnej transparencji misterium Boga: Jezusa Ukrzyżowanego (1 Kor 2,2), Chrystusa w nas, nadzieję chwały (Kol 1, 25, 27).

Istota tej myśli została podjęta w *Lumen Gentium* 48 i rozwinięta na bazie Listu do Filipian 2, 12: *Obiecane tedy odnowienie, którego oczekujemy, już się rozpoczęło w Chrystusie, postępuje dalej w Zesłaniu Ducha Świętego i przez Niego trwa w Kościele, w którym przez wiarę zyskujemy pouczenie o sensie naszego życia doczesnego, doprowadzając do końca z nadzieją dóbr przyszłych dzieło powierzone nam przez Ojca w świecie i pracując nad naszym zbawieniem.*

To "misterium Boga" (Kol 2, 2) jeszcze jaśniej przedstawia inny tekst św. Pawła w Liście do Efezjan: *Przecież słyszeliście o udzieleniu przez Boga łaski danej mi dla was, że mianowicie przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica (...) Nie była ona oznajmiona synom ludzkim w przeszłych pokoleniach, tak jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom, to znaczy że poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię (3, 2-3a. 5-6)*<sup>11</sup>. Jak widać również w tym fragmencie, misterium Chrystusa w istocie polega na tym, że przez Niego poganie zbliżyli się do Ojca będącego Ojcem każdego stworzenia, tak że są oni członkami Kościoła rozsianego po całym świecie, składającego się z Żydów i pogan, w którego Głowie i w którego Kamieniu Węgielnym całe stworzenie ma swój punkt centralny. Taka jest wola Boga zaistniała przed wszystkimi czasami, tego wymaga Jego zbawcza ekonomia, co nie zostało udzielone ludziom przeszłości i na co nie mogli oni nawet spojrzeć, a co teraz, gdy czas się wypełnił, Bóg objawił zwiastunom Ewangelii jako swoją wolę, aby poprzez nich Jego zamysły znalazły wypełnienie. Dynamizm Bożego misterium aktualizuje się i postępuje w historii w kierunku celu, który już Bóg nakreślił poprzez krzyż.

Z myśli soborowej wynika więc jasno *centralna pozycja misterium Chrystusa Ukrzyżowanego jako Twórcy objawienia i zbawienia*, co ukazane zostaje nie tylko w teologii dogmatycznej i moralnej, w duszpasterstwie i ekumenizmie, ale co także staje się *bazą duchowości katolickiej*. Nie ma wzrostu, nie ma dynamizmu życia wewnętrznego bez przejścia przez krzyż Chrystusa. Rzeczywistość ta kontynuowana jest w Kościele poprzez życie sakramentalne. Jest w centrum życia teologalnego i powinna wcielać się każdego dnia w codzienne życie poprzez wysiłek moralny każdego chrześcijanina.

<sup>11</sup> Por. Borriello L., *Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio*, EphCarm 32 (1981), s. 37 nn.

Należy pamiętać, że Kościół nie może być uważany za twór skupiony na sobie samym. Z istoty swego powołania i ze swej natury jest włączony w historię ludzi i kosmosu, w sposób istotowy związany jest z przyjściem Królestwa Bożego na *ten świat*. Kościół posoborowy żyje już dialektyką Kościół-świat w sposób profetyczny przede wszystkim w swoich ubogich.

Podczas gdy na Zachodzie rozpadanie się tradycyjnych struktur społecznych przeradza się w poważny kryzys przynależności prowadzący do zburzenia napięcia Kościół-świat na korzyść tego ostatniego, to w Ameryce Łacińskiej spotkanie Kościoła z ubogimi, w całej ich kolektywnej rzeczywistości, prowadzi do misji pojmowanej w rozumieniu soborowym jako nowy ewangeliczny powiew.

Nie chodzi tutaj o ten świat, o którym mówi *Gaudium et Spes*. Jest to *świat ubogich*, świat wyzyskiwanych, ale jednocześnie i świat chrześcijański, w którym stosunek Kościół-świat przeżywany jest jako głęboka komunia pomiędzy Kościołem a ubogimi<sup>12</sup>. W świecie tym bowiem chodzi o to, aby z *tego ludu, który nie został zaproszony na ucztę* narodził się ten sam Kościół. Latynoamerykańskie wspólnoty-bazy, wspólnoty podstawowe, wydają się w ten sposób jakby jądrami odnowy całej tkanki kościelnej poczynając od środowisk ludowych. Ożywione są one pragnieniem zwiastowania Ewangelii, idąc, jeśli to konieczne, nawet na męczeństwo. Źródłem witalności Kościoła ubogich są bowiem jego męczennicy. Dobrze jest poważnie potraktować ten eklezjologiczny punkt widzenia. Męczennicy byli zawsze uprzywilejowanym znakiem i załącznikiem zwycięskiej walki Kościoła ze światem widzianej w świetle krzyża. Męczeństwo rozumiane jest tutaj w eschatologicznej perspektywie Królestwa. To skłania do tego, aby w naszą eklezjologię włączyć - jak podkreśla Vaticanum II - nie tylko etyczny, ale i dogmatyczny wymiar męczeństwa. W

<sup>12</sup> Bibl.: Galilea S., *Ai poveri si annunzia il Vangelo?* Assisi 1977; por. Regidor R., *Cesu e il risveglio dei poveri*, Milano 1981; Gutierrez G., *La forza storica dei poveri*, Brescia 1981.

tym profetycznym świetle męczeństwa należy widzieć wszystkie wysiłki prowadzenia dialogu pomiędzy Kościołem a światem, które muszą być krytycznie weryfikowane wobec perspektywy spotkania pomiędzy eschatologią a historią. Męczeństwo żąda odrzucenia wszelkich zwodniczych kompromisów i wymaga całkowitej wierności.

Zaangażowanie w przyjęcie opcji “Kościoła ubogich” skłania do *weryfikacji pewnych tradycyjnych tematów teologii*. Wymaga stworzenia duchowości (a także Kościoła), które rodzą się od dołu, z ludu, mocą Słowa, dzięki Duchowi Świętemu przynoszącemu owoce.

Dzisiaj coraz większa liczba chrześcijan uświadamia sobie, że Kościół, jeśli chce być wierny Bogu w Jezusie Chrystusie, powinien uświadomić sobie, że wychodzi “z dołu”, od wartości należących do ubogich tego świata, takich jak: kultura, tradycja, folklor, pobożność ludowa, historia, od wartości zrodzonych w tym świecie. Jest to najbardziej ewangeliczny obraz Kościoła będącego Ludem Bożym. Aby być sobą samym, powinien być w jedności z biedą, niesprawiedliwością, z walkami i nadziejami tych, którzy są na marginesie tej ziemi, ponieważ dla nich jest Królestwo niebios. W gruncie rzeczy chodzi o to, aby jako Kościół żyć tym, czym na co dzień i w rzeczywistości żyje większa część jego członków: ze świadomością, że rodzenie się, co więcej, odradzanie się Kościoła uznającego ubóstwo jako punkt wyjścia oznacza “umieranie” już dzisiaj poprzez przeżywanie historii uciemiężenia i współuczestnictwa, solidarności. Zdolność życia jako Kościół zależy od jego odwagi umierania. To jest właśnie godzina Paschy. To, co niektórym wydaje się tylko marzeniem, jest autentycznym wyzwaniem stojącym dzisiaj przed chrześcijańską wspólnotą.

Pierwszym krokiem, który powinna uczynić duchowość i eklezjologia zgodnie z myślą Soboru, jest więc wysiłek stworzenia Kościoła, Ludu Bożego, jako *Kościoła zakorzenionego w świecie ubogich*, ukształtowanego poprzez wychodzenie od

tych, którzy nie zostali zaproszeni do historii, Kościoła solidarnego z uciśnionymi i z ich walką o wyzwolenie. Jest to wysiłek usprawiedliwiony, ponieważ Chrystus w Ewangelii zechciał się utożsamić z ubogimi (Mt 25). Kościół to przedłużony i rozprzeszczerzony Chrystus. Konsekwencją tego jest fakt, że tym bardziej będzie on objawiał swoją oryginalną Boską naturę, im bardziej będzie upodabniał się w swoim historycznym obliczu do ubogich, do tych, którzy nie dysponują środkami ekonomicznymi, nie mają pozycji społecznej, prestiżu ekonomicznego, aby utwierdzić się w społeczeństwie albo pełnić w nim choćby najmniejszą rolę. Pierwszy paragraf *Lumen Gentium* jest kategoryczny: Kościół wezwany jest do przejścia tą samą co "najmniejsi tego świata": drogą ubóstwa i przesładowań, aby zakomunikować ludziom przesłanie o zbawieniu. Ale odpowiedź na takie wezwanie może być mniej lub bardziej ofiarna, mniej lub bardziej całkowita ze strony ludzi, którzy są jego członkami, poczynając od papieża, a kończąc na ostatnim z wiernych. Drugi paragraf dostrzega potrzebę ludzkich środków: ale wyraźnie widać, że aby nie zaprzeczyć temu, co zostało stwierdzone wcześniej, jest w tekście zachęta, aby preferować środki najuboższe, nie konkurując z potęgami tego świata, nie łącząc z mocą tych środków nadziei co do sukcesu apostołskiego. Chrześcijaństwo zakorzeniło się pośród ludzi poprzez jeden podstawowy środek - krzyż, dzięki paradoksalnej mocy tego ekstremalnego unicestwienia, poprzez które każda forma ludzkiej potęgi zostaje pokonana. Stąd płynie historyczna odpowiedzialność za te wszystkie dawne działania, które ujawniały większe zaufanie do ludzkich środków niż do Bożej łaski. To nowa odpowiedzialność, abyśmy wreszcie sobie uświadomili w wymiarze praktycznym, że każdy aspekt bogactwa - złoto, miecz czy legalne przywileje - rzuca cień na oblicze Kościoła. Nie pozwala bowiem ludziom rozpoznać Chrystusa Zbawiciela, który przyszedł w ubóstwie, aby służyć i dać życie.

## 5. Duch Święty animatorem Ludu Bożego

W powtarzających się odwołaniach Soboru do ożywiającej obecności Ducha Świętego, który działa "od wewnątrz" (por. LG 40; AG 4), zauważa się pragnienie wzbogacenia misterium Kościoła formułami pneumatologicznymi. Nauka o Duchu Świętym powinna przeniknąć głęboko zarówno chrystologię, jak i eklezjologię oraz doktrynę o łasce i Trójcy Świętej<sup>13</sup>.

Duch Święty w Kościele jest poruszeniem wewnętrznym i ta wewnętrzność działania Ducha Świętego, tak w życiu Ciała Mistycznego, jak i w jego poszczególnych członkach, uwypuklona została wielokrotnie zwłaszcza w LG i w AG, dokumentach, które starają się ofiarować szczególne miejsce Duchowi Świętemu i Jego animującemu działaniu w całym misterium Kościoła i w stopniowym rozwoju życia wewnętrznego każdego wierzącego<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Bibl.: pr. zbior., *Chiesa dello Spirito, responsabilità dei credenti*, Roma 1977; pr. zbior., *Lo Spirito del Signore*, "Parola, spirito e vita" 4 (1979); Massabki C., *Chi é lo Spirito Santo?*, Milano 1980; Moretti R., *Lo Spirito Santo e la Chiesa nell'insegnamento del Vaticano II*, Roma 1981; Congar Y., *Credo nello Spirito Santo*, t.3, Brescia 1981-83; pr. zbior., *Credo in Spiritum Sanctum*, t.2, Città del Vaticano 1982.

<sup>14</sup> Ważny jest następujący fragment LG 4: *Kiedy zaś dopełniło się dzieło, którego wykonanie powierzył Ojciec Synowi na ziemi (por. J 17,4), zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch Święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w Duchu dostęp do Ojca (por. Ef 2, 18). On to właśnie jest Duchem życia, czyli źródłem wody tryskającej na żywot wieczny (por. J 4, 14; 7, 38-39); przez Niego Ojciec ożywia ludzi umarłych na skutek grzechu, zanim śmiertelne ich ciała wskrzesi w Chrystusie (por. Rz 8, 10-11). Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni (por. 1 Kor 3, 16; 6, 19); w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (por. Gal 4, 6; Rz 8, 15-16 i 26), prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16, 13) i jednocząc we wspólnocie (in communion) i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia (por. Ef 4, 11-12; 1 Kor 12, 4; Gal 5, 22). Mocą Ewangelii utrzymuje Kościół w ciągłej młodości, ustawicznie go odnawia i do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem prowadzi. Albowiem Duch i Oblubienica mówią do Pana Jezusa: Przyjdź! (por. Obj 22, 17). Tak i cały Kościół okazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego.*



Sobór, podkreślając wpływ Ducha Świętego na Wcielenie Syna Bożego (LG 65; AG 4) i jego nieodzowną rolę w życiu chrześcijan, aby mogli przybliżyć się do misterium Chrystusa i Boga w Trójcy Jedynej (por. LG 2-5; AG 2-5; UR 2 itd.), odtworzył na nowo wielką doktrynę wschodniej teologii o posłaniach (w Trójcy Świętej). Dekret *Ad Gentes* nie tylko widzi początek Kościoła w misji Syna i misji Ducha Świętego, ale też nieustannie odnosi wielkie wydarzenia zbawienia, ich kontynuację, skuteczność i trwałość do wewnętrznej zasady Bożej misji, której Duch Święty jest wylaniem najbardziej wiernym i pełnym miłości<sup>15</sup>. *Chrystus bowiem posłał od Ojca Ducha Świętego, by przeprowadzał zbawcze Jego dzieło od wewnątrz i pobudzał Kościół do rozszerzania się* (AG 4).

Aby ukazać centralną pozycję Ducha Świętego w czasie i w życiu Kościoła, ten sam dekret na swoich wspaniałych stronicach tak mówi:

*Bez wątpienia Duch Święty działał już na świecie, nim jeszcze Chrystus został uwielbiony. W dniu jednak Zielonych Świąt zstąpił na uczniów, aby pozostać z nimi na zawsze; Kościół zaś publicznie ujawnił się wobec tłumów i zaczęło się rozszerzanie Ewangelii wśród narodów przez głoszenie Słowa Bożego; wreszcie zaznaczyło się obrazowo zjednoczenie ludów w powszechnej wierze w Kościele Nowego Przymierza, mówiącym wszystkimi językami, rozumiejącym w miłości i ogarniającym wszystkie języki i przewyciężającym w ten sposób rozproszenie wieży Babel. Od dnia bowiem Zesłania Ducha Świętego zaczęły się "dzieje apostołskie", tak jak z chwilą zstąpienia Ducha Świętego na Najświętszą Maryję Pannę*

<sup>15</sup> Plan ten zaś wypływa ze "źródła miłości", czyli z miłości Boga Ojca. On to, będąc Początkiem bez początku, z którego rodzi się Syn, a przez Syna pochodzi Duch święty, stwarzając nas dobrowolnie w swej niezmiernej i pełnej miłości łaskawości i powołując łaskawie do uczestnictwa z sobą w życiu i chwale, rozlewa hojnie swą boską dobroć i rozlewać jej nie przestaje, tak żeby będąc Stwórcą wszystkiego, stał się ostatecznie "wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15, 28), osiągając równocześnie i własną chwałę i naszą szczęśliwość (AG 2).

*począł się Chrystus, a z chwilą zstąpienia na Niego w czasie modlitwy tegoż Ducha Świętego Chrystus wprowadzony został w swe dzieło. Sam zaś Pan Jezus, zanim dobrowolnie oddał swe życie za świat, tak urządził apostolskie posługiwanie i przyrzekł zesać Ducha Świętego, żeby obaj zespoleni byli w dziele zbawienia, które wszędzie i zawsze miało być uskuteczniane. Duch Święty przez wszystkie czasy cały Kościół jednoczy we wspólnocie i posłudze i uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, ożywiając kościelne instytucje jakby ich dusza i wsączając do serc wiernych tego samego ducha misyjnego, jakim wiedziony był sam Chrystus. Niekiedy nawet w sposób widoczny uprzedza działalność apostolską, tak jak na różne sposoby nieprzerwanie jej towarzyszy i nią kieruje (AG 4).*

To fundamentalny tekst dokładnie określający znaczenie i rolę Ducha Świętego w Kościele i w życiu duchowym wiernych. Misterium Pięćdziesiątnicy objawia się nie tylko jako wydarzenie historyczne, ale jako rzeczywistość permanentna, w której wylanie Ducha Świętego trwa i ożywia zarówno cały Kościół, jak i życie każdego poszczególnego chrześcijanina (por. LG 7; 40). Ten trwały charakter misterium Pięćdziesiątnicy ma ogromne znaczenie, ponieważ mówi nam, że rzeczywistość Kościoła nie jest animowana przez Ducha Świętego tylko jako *misterium niewidzialne*, ale również jako *instytucja* zakorzeniona w czasie<sup>16</sup>. Kościół może odwołać się do ożywiającej działalności Ducha, która sprawia, że jest on żywy i dynamiczny, która podtrzymuje jego struktury i zadania. Charyzmat i instytucja nie przeciwstawiają się sobie, ale harmonizują ze sobą: to Duch Święty jest Tym, który wzbogaca przeobficie historię, również na poziomie ludzkim.

Na tej pneumatologicznej drodze można wyróżnić kilka szczególnych momentów, znaczeń i aspektów.

<sup>16</sup> Ta sama prawda jest podkreślona w LG 8; 27; 28; por. pr. zbiór., *Carisma e Istituzione*, Roma 1983.

Przede wszystkim *sens wiary*. Intelktualne pogłębienie wiary, troska o nią, stopniowe przenikanie w misterium, które wypływa z płodności wiary ożywionej przez Ducha, wszystko to należy do wzrostu życia duchowego i ofiarowane jest chrześcijaninowi jako dar, aby mógł wzrastać w poznaniu i jedności z Bogiem, aż do uczestnictwa w Jego Boskim życiu. W tym aspekcie Sobór podkreśla niezastąpioną relację pomiędzy wiarą chrześcijańską a działaniem Ducha Świętego:

Wiara rodzi się jako dar Ducha Świętego (por. AG 15). Jest zachowywana i wzrasta (LG 26). Idzie ku swojej pełni, to znaczy dojrzewa do całkowitej doskonałości poprzez działanie Ducha Świętego (DV 5; 8). Cała droga wiary ma swoją duszę, a tą duszą jest Duch Boga, który został zesłany wierzącemu przez Chrystusa, oświecającego wszystkich ludzi (DV 4). Droga wiary jest więc nieustannym wzrastaniem duszy sprawiedliwego, a nawet trzeba powiedzieć, że jest ona pogłębianiem się Boskiej komunii, ponieważ Duch jest wszelkim początkiem, który rozlewa w nas miłość Bożą (Rz 5, 5).

Na drugim miejscu Sobór domaga się ponownego dowartościowania charyzmatów i ich znaczenia eklezjalnego. Dlatego stwierdza:

*Ponadto ten sam Duch Święty nie tylko przez sakramenty i posługi uświęca i prowadzi Lud Boży oraz cnotami go przyozdabia, ale "udzielając każdemu jak chce" (1 Kor 12, 11) darów swoich, rozdziela między wiernych wszelakiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: "Każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku" (1 Kor 12, 7). A ponieważ te charyzmaty, zarówno najznamienitsze, jak i te bardziej pospolite a szerzej rozpowszechnione, są nader stosowne i poży-*

teczne dla potrzeb Kościoła, przyjmować je należy z dziękczynieniem i ku pociesze (LG 12)<sup>17</sup>.

Rozpoznanie dynamizmu, bogactwa, wierności i trwałości działania charyzmatycznego w Kościele, a więc czynnika pneumatologicznego i mającego charakter Pięćdziesiątnicy, który nieustannie go ożywia, jest znaczącym krokiem uczynionym przez Sobór. Teologia charyzmatów skierowana została do swych pierwotnych źródeł, a także w pełnym wymiarze ukazany został olbrzymi wpływ Ducha Świętego, Jego uświęcające działanie. Jasno też widać Jego znaczenie osobowe. Dalejsza część już cytowanego tekstu LG 12 jasno określa zasadniczą troskę Kościoła o właściwe pojmowanie darów charyzmatycznych:

*O dary nadzwyczajne nie należy się ubiegać lekkomyślnie ani spodziewać się zarozumiale po nich owoców apostołskiej działalności; sąd o ich autentyczności i o ich właściwym wprowadzeniu w czyn należy do tych, którzy są w Kościele przełożonymi i którzy szczególnie powołani są, by nie gasić Ducha, lecz doświadczać wszystkiego i zachowywać to, co dobre*<sup>18</sup>.

Te aspekty pneumatologii Vaticanum II są bardzo znaczące i zdolne stworzyć nowy obraz Kościoła, odmienny od tego jego obrazu, który został ukształtowany w epoce przed-soborowej. Charyzmatów nie traktuje się jako faktu paraeklezyjalnego czy jako fenomenu charakterystycznego dla początków

<sup>17</sup> Por. komentarz: van Leeuwen B., *La partecipazione del popolo di Dio all'ufficio profetico di Cristo*; pr.zbior., *La Chiesa del Vaticano II*, s. 465-490.

<sup>18</sup> Dla większej jasności przytoczmy następujący tekst: *Bogactwo całego Kościoła, te wszystkie dary Ducha Świętego, poprzez specyfikę poszczególnych powołań, oświeceń i łask osobistych ubogacają samą rzeczywistość instytucjonalną, powiększając zdolność przylgnięcia do wszystkich sytuacji ludzkich; one naprawdę uzdalniają poszczególnych wierzących, niezależnie od ich osobistej kondycji, do przyjmowania na korzyść całego Kościoła zadań o nieograniczonej różnorodności, które - jak podkreśla Sobór co najmniej trzy lub cztery razy (LG 7; 12; 30; por AA 3) - nigdy mu się nie przeciwstawiają, jeśli są owocem autentycznych charyzmatów, w funkcji Kościoła instytucjonalnego jako magisterium i jako ministerium. Por. Lemonnier M., *Riflessioni per una teologia der carismi*, RVSp 26 (1972) 3-34, s. 124-138.*

Kościola. Ich obecność należy do całościowo rozumianej i historycznej obecności Kościoła, do jego dynamizmu, do jego działalności, formalnie i dogłębnie przynależnej do jedynego zadania Kościoła Bożego, którym jest zbawienie. Jako owoc hojności Ducha, charyzmaty są więc wyrazem miłości i harmonijnej jedności; są osobistym wybraniem, które nie może być traktowane jako przywilej, ale jako dawanie siebie i służba (por. AA 3).

Działalność charyzmatyczna Ducha Bożego jest więc w Kościele permanentna, i to nie tylko, jak wierzono w przeszłości, w zakresie powołań, które - rozumiane jako powołania kapłańskie i zakonne - mają swoją szczególną i wyjątkową charakterystykę, czy też w odniesieniu do zadań hierarchicznych, ale działanie to ujawnia się również w poruszaniu, stymulowaniu, w ożywianiu powszechnego powołania wiernych, podstawowego powołania całego ludu Bożego.

Wreszcie podkreślona zostaje *funkcja profetyczna* Ducha Świętego w Kościele (w LG 48). Istota profetyzmu chrześcijańskiego jest w rzeczywistości głęboką zdolnością zaczerpniętą z wiary, jest umiejętnością interpretowania czasów i ich znaków jako funkcji historii zbawienia, czyli nadchodzenia Królestwa Bożego. Życie obecne nie jest pojmowane jako coś marginalnego w stosunku do prawdziwego życia, ale jest już jego początkiem; samo oczekiwanie przyszłego życia jest właśnie tym, co stwarza chrześcijański dynamizm wobec czasu i historii.

Wynika z tego, że znaczenie Ducha Świętego dla życia Kościoła i Ludu Bożego zostało przez Sobór tak samo dogłębnie zauważone i wyinterpretowane, jak znaczenie Chrystusa. Co więcej, właśnie w perspektywie pneumatologicznej misterium Kościoła w całej swej pełni ujawnia się i ostatecznie dociera do wzniesłego misterium Trójcy Świętej.

## ROZDZIAŁ II

### Soborowe plany i problemy dotyczące świeckich

W porównaniu z epoką potrydencką Sobór Watykański II radykalnie zerwał z wszelką jednostronnością, jeśli chodzi o samoświadomość Kościoła. Jest on widziany jako ten, który tworzy jedność wszystkich swoich członków: wszyscy wierni, przypięczętowując swoją przynależność do Kościoła poprzez jeden chrzest, tworzą jeden Lud Boży, lud kapłański, prorocki, królewski *wezwany do pełni chrześcijańskiego życia i do doskonałej miłości* (LG 40).

Oczywiście ta świadomość nie narodziła się nagle, bez zapowiadających ją znaków. Poprzedziła ją odnowa teologii biblijnej, rozkwit ruchów świeckich, nowa forma obecności Kościoła w świecie współczesnym, konieczność stawienia czoła złożoności różnych problemów, brak stabilności i dynamizm życia współczesnego, nowe i coraz szersze horyzonty nauki, techniki i sztuki itd. Do jej narodzin przyczyniły się też wszystkie inicjatywy rozwijane bezpośrednio przed samym Soborem. Ale Sobór Watykański II zweryfikował wartość tych wszystkich nowych perspektyw, a przede wszystkim jasno przedstawił zadanie Ludu Bożego, który powinien być świadomy swego specyficznego apostołatu w wewnętrznej strukturze Kościoła oraz w jego misji duszpasterskiej, aby odnowić, zgodnie z przesłaniem ewangelicznym,

żywe kontakty ze światem, i to na sposób odpowiadający świeckim<sup>19</sup>. Świeccy bowiem, na mocy chrztu świętego, są powołani do tego, aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i w takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi (LG 33).

## 1. Określenie roli laikatu: wiara przeżywana w doczesności

W tym znaczeniu daje się zauważyć nowe otwarcie Soboru na konieczną obecność świeckich<sup>20</sup>, tak w samym Kościele, jak i w świecie, ponieważ ci wierni, swoim życiem pośród rzeczywistości ziemskich, przeżywają od wewnątrz historię i własną wiarę jako Lud Boży, według własnego stanu życia i przypadkowej kondycji, w której się znaleźli, uświęcając się w pracy, w rodzinie, w nauce, polityce itd.; poprzez to wszystko, co tworzy ich egzystencję i ich ziemski los.

<sup>19</sup> Pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie (LG 31). Świeccy bodźce do swego działania znajdują w zjednoczeniu z Chrystusem: *Ponieważ Chrystus posłany od Ojca jest źródłem i początkiem całego apostołstwa w Kościele, jest rzeczą oczywistą, że owocność apostołstwa świeckich zależy od ich żywotnego zjednoczenia z Chrystusem* (AA 4). Pierwsza interpretacja w: Iparraguirre I., *Las varias formas de espiritualidad*, "Manresa" 38 (1966), s. 306-314.

<sup>20</sup> Bibl.: Brugnoli P., *La missione dei laici nel mondo d'oggi*, Brescia 1967; tenże, *Lu spiritualità dei laici*, Brescia 1971; Congar Y., *Per una teologia del laicato*, Brescia 1967; Giordano G.M., *La teologia spirituale del laicato nel Vaticano II*, Roma 1970; pr.zbior., *Laicità. Probierni i prospettive*, Milano 1977; Forte B., *Laicato*, w: DTI, t. II, Torino 1977; pr. zbior., *La spiritualità dei laici*, nr specjalny marzec-kwiecień 1 1978 na temat; Barruffo A., *Laico* w NDS, s. 81 0-827; pr.zbior., *La spiritualità dei laici*, Roma 1982; Bouchex R., *Quelques réflexions sur le statut ecclésiologique des mouvements des laïcs*, w: *Éléments pour une théologie du laicat*, nr specjalny o misji świeckich w dzisiejszym Kościele, Città del Vaticano 1979, s. 63-75.

*Otóż jeśli wszystko, co powiedziano o Ludzie Bożym, stosuje się na równi do świeckich, zakonników i kleru, to jednak pewne rzeczy w sposób szczególny dotyczą świeckich - mężczyzn i kobiet - z racji ich stanu i posłannictwa (LG 30).*

Przeciwstawiając się mentalności niewątpliwie klerykalnej, która z tego, co chrześcijańskie ceni tylko formy hierarchiczne, kapłańskie czy zakonne, takim stwierdzeniem Sobór przywraca świeckiemu również jego kompetencje kościelne i apostołskie, uznając egzystencję świecką za godną szacunku, pełnowartościową w swej tożsamości chrześcijańskiej, która choć się różni od stanu kapłańskiego i zakonnego, to jednak nie jest wobec nich niższa.

Apostolat świeckich ma swoje źródło w zjednoczeniu z Chrystusem: świecki działa pośród rzeczywistości ziemskich jak Chrystus, a więc działa jak Kościół, w którym kontynuuje zbawcze dzieło Pana.

W tej perspektywie z pewnością nie można zignorować ożywczej mocy całego życia chrześcijańskiego i całej działalności Kościoła. Ale śledząc liczne teksty soborowe należy mieć świadomość jednego: apostołstwo rodzi się z chrztu, ochrzczony nie jest apostołem wydelegowanym przez kogokolwiek, ale jest nim na mocy sakramentu, który otrzymuje. Choć zostaje wprowadzony przez chrzest w historię zbawienia, którą jest misterium Kościoła, w wypełnianiu swego apostołatu płynącego ze chrztu jest uwarunkowany tym właśnie misterium zgodnie z jego strukturami chciаныmi przez Chrystusa, a więc przez strukturę hierarchiczną, która - tak jak to podkreśla dekret *Apostolicam actuositatem* (23-26) - w apostołacie ma zawsze przewagę, aby mogła zagwarantować porządek i spójność Kościoła oraz autentyczność jego przesłania, które hierarchia interpretuje i niezmiennie strzeże.

Miłość, która powinna ożywiać działalność świeckich, ma swe źródło we chrzcie świętym i z niego czerpie siłę do autentycznego świadectwa, wyrażającego się służbą na rzecz historii świata, służbą obejmującą również tych, którzy faktycznie nie przyjmują daru



zbawienia, choć z istoty swego powołania są do zbawienia wezwani.

To *powszechne powołanie do zbawienia* jest historycznym przejawem miłości Boga, który *po upadku człowieka (...) bez przerwy troszczył się o rodzaj ludzki, aby wszystkim, którzy przez wytrwanie w dobrym szukają zbawienia, dać żywot wieczny* (DV 3). Innymi słowami, istnieje wewnętrzna spójność tego porządku *nadprzyrodzonego*, który wciąż działa (por. AA 5) i który Sobór wyraźnie uwydatnił, przekładając to na postawy duszpasterskie i umieszczając w kontekście historycznym tradycyjną naukę na ten temat: *Plan zaś Boży dotyczący świata polega na tym, by ludzie zgodnym wysiłkiem kształtowali porządek spraw doczesnych i ciągle go doskonalili* (AA 7). *Ewangelia była w dziejach ludzkości, także ziemskich, zacznem wolności i postępu i wciąż okazuje się zacznem braterstwa, jedności i pokoju* (AG 8)<sup>21</sup>.

Sobór wyróżnia dwie drogi aktywności świeckich, jeśli chodzi o efektywną współpracę z Chrystusem dla zbawienia świata: *cel wewnętrzny* pierwszej ma charakter nadprzyrodzony, *cel bezpośredni* drugiej naturalny. W tym znaczeniu rozumiana jest formuła “w Kościele i w świecie”, często używana przez Sobór, aby wyrazić wymiar apostołatu świeckich.

Jeśli chodzi o jego zakres i specyficzny cel<sup>22</sup>, to apostołat ten określony jest przez dwa zadania: to ewangelizacja na rzecz uświęcenia ludzi i animacja chrześcijańska samej doczesności.

<sup>21</sup> W tym świetle została rozważona koncepcja świata, doczesności, w której świecy są zacznem, światłem i solą, i w ten sposób upada też rozróżnienie pomiędzy sacrum i profanum według norm greckich; zweryfikowane zostaje to widzenie, które za radykalnie świecki uznaje jakiś określony moment czy przedział historii. Vaticanum II wraca tu wyraźnie do św. Augustyna: jego wizja świata i historii jest wizją świętą, religijną, całkowicie przenikniętą zbawczym zamysłem Ojca, zgodnie z którym Chrystus włączył świat w ekonomię zbawczą (AG 3), a Duch Święty nie tylko prowadzi i odnawia historyczny bieg wydarzeń (GS 26), nie tylko tchnie w serce człowieka pragnienie przyszłego świata, ale też inspiruje, oczyszcza i umacnia doczesne inicjatywy rodziny ludzkiej (GS 38); por. Minnerath R., *Les chrétiens et le monde*, 2 t., Paris 1973; *Monde*, DS, 10, s. 1620-1646.

<sup>22</sup> *Ponieważ zaś właściwością stanu ludzi świeckich jest życie wśród świata i spraw doczesnych, dlatego wzywa ich Bóg, by ożywieni duchem chrześcijańskim, sprawowali niczym zaczn swoje apostołstwo w świecie* (AA 2).

## 2. Ewangelizacja i uświęcenie

W realizacji tego pierwszorzędnego zadania Kościoła również *świeccy mają ważną rolę do spełnienia, aby byli “współuczestnikami w pracy dla prawdy” (3 J 8). I w tej przede wszystkim dziedzinie uzupełniają się wzajemnie: apostołstwo świeckich i posługiwanie duszpasterskie (AA 6).* Świecki, włączony w życie świata, powinien posłużyć się dwoma środkami, aby przyczynić się do podniesienia poziomu wartości ludzkich oraz samej rzeczywistości ziemskiej: świadectwem życia (por. AA 6) i głoszeniem słowa (por. AA 6; 13; LG 36). Świadectwo życia poparte konsekwentną chrześcijańską świętością, która ukazuje człowiekowi cel ostateczny, wyraża się podążaniem za przykładem Chrystusa, w posłuszeństwie wobec woli Boga, w pełnym oddaniu się na służbę Bogu i bliźniemu, zgodnie z własnymi darami i funkcjami, w postępowaniu wciąż na drodze wiary, nadziei i miłości (por. LG 41)<sup>23</sup>. Głoszenie słowa jest również zadaniem świeckiego jako “proroka” w Chrystusie.

## 3. Animacja chrześcijańska samej doczesności

Apostolat chrześcijańskiego animowania samej doczesności nie jest zupełnie oddzielony od apostolatu ewangelizacji i uświęcenia; jest tą samą misją apostolską aktualizowaną na mocy i jako funkcja tego samego powołania prorockiego, z tą różnicą, że podczas gdy ewangelizacja jest skierowana bezpośrednio ku człowiekowi, to animacja chrześcijańska dotyczy bezpośrednio struktur świata, na ile są przestrzenią dla ludzkiej osobowości: *wszystko, co składa się na porządek spraw doczesnych, mianowicie: dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe i inne tym podobne, rozwój ich i postęp, stanowi nie tylko pomoc do osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego*

<sup>23</sup> Por. Cordobés J.M., *Santidad y concilio Vaticano II*, RESp 135 (1975), s. 149-165.

*go, ale posiada też własną, wszczepioną im przez Boga wartość, czy to wzięte same w sobie, czy jako części całego porządku doczesnego (AA 7).*

Animacja świata jest zadaniem i odpowiedzialnością całego “ludu Bożego”, nawet jeśli jego kompetencje są różne. *Świeccy zaś powinni podjąć trud odnowy porządku doczesnego jako własne zadanie i spełniać je bezpośrednio i zdecydowanie, kierując się światłem Ewangelii i duchem Kościoła, przynaglani miłością chrześcijańską (AA 7),* w wolności wyboru i odpowiedzialności, która wiąże ich z problemami świata współczesnego. Jest to działalność o charakterze naturalnym i doczesnym, o specyficznych kompetencjach, takich jak interwencje polityczne czy społeczne, gdzie Kościół potrzebuje ich obecności i ich wykonywanej na bazie zasad moralnych pracy, która prowadzi do *urzeczywistniania wspólnego dobra*. Sama troska o konkret i słuszne pragnienie efektywności powinny im uświadomić niestosowność wysiłków wyizolowanych od celu, który pragnie się osiągnąć, zwłaszcza gdy chodzi o zbudowanie nowego świata, bardziej braterskiego i ludzkiego. Prawdziwe braterstwo, o które świeccy zabiegają na specyficznych dla siebie drogach, w całej swej pełni i uniwersalności nie ma gdzie indziej swego źródła, jak tylko w Chrystusie, i w sposób organiczny i konkretny nie zrealizuje się inaczej, jak tylko przy zachowaniu posłuszeństwa przykazaniom Kościoła.

## ROZDZIAŁ III

### Antropologia i kultura Konieczność odnowionego pośrednictwa kultury

Sobór Watykański II proponuje wizję człowieka nierozdzielnie związaną z wizją historii zbawienia oraz z pojmowaniem świata i ludzkich dziejów jako przestrzeni, gdzie ta historia się dokonuje. Przeciwstawiając się każdej tendencji antropologii ateistycznej czy marksistowskiej, Sobór stwierdza z mocą: sytuacja człowieka we wszechświecie jest owocem działania Boga, Jego zamysłów i Jego planów<sup>24</sup>. Refleksje soborowe dotyczą czterech istotnych tematów, poruszanych przede wszystkim w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et Spes*, i chcą nakreślić pewne linie orientacyjne dla nowej nauki o Kościele.

#### 1. Antropologia kulturalna

Przyjęta przez Sobór pozycja przedstawia przede wszystkim obraz wielorakich aktywności, w które włączony jest człowiek, a którego fundamentami są Bóg i świat<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Bibl.: pr. zbiór., *Cristianesimo e cultura*, Milano 1976; Tommasini N., *L'uomo e il suo problema*, Bari 1979; Tentori T., *Antropologia culturaie*, Roma 1981; Secon-din B., *Messagio evangélico e culture*, Roma 1982.

<sup>25</sup> Bibl.: pr. zbiór., *Il concetto di cultura*, Torino 1970; pr. zbiór., *Croce cristiana e cultura oggi*, Napoli 1 977; pr. zbiór., *Inculturazione, concetti - probierni - orientamenti*, Roma 1979; Dalle Nogare P., *Umanesimi e antiumanesimi*, Castello d'Agogna-Pavia 1980; pr. zbiór., *Inculturazione della fede*, Napoli 1980; Bed-narsski A.F., *La cultura*, Torino 1981; Bourgeois H., *Le culture di fronte a Cristo*, Roma 1981; Medusa L., *Chi é l'uomo? Prospettive di antropologia soprannatura-le*, Napoli 1982.

Sobór nie tyle usiłuje sformułować definicję człowieka, co raczej patrzy na niego poprzez fakt jego egzystencji, jego życia i działania wewnątrz pewnej rzeczywistości historycznej, która odpowiada zamysłowi samego Boga i go aktualizuje:

*Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który - jak wierzą chrześcijanie - z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości (GS).*

W tym świecie, pełnym ciemności, ale też bogatym w nowe fermenty i dążenia, musi zostać zbudowane ludzkie społeczeństwo i musi zostać zbawiony człowiek, cała osoba ludzka w jej integralności, ten człowiek, który od Boga pochodzi i ku Bogu idzie (por. NAE 1). To jest zbawczy plan Pana<sup>26</sup>, którego wykonanie powierzone zostało Kościołowi, przy pełnym uwzględnieniu historycznej rzeczywistości człowieka i jego istotowego ukierunkowania na Stwórcę (por. GS 36).

## 2. Człowiek obrazem Boga

Człowiek ten jest obrazem Boga. Sobór posługuje się tym biblijnym sformułowaniem, aby opisać zarówno zależność człowieka od Boga, jak i jego bycie stworzonym przez Boga; myśl tę

<sup>26</sup> Temat ten pojawia się we wszystkich dokumentach soborowych, choć precyzyjne sformułowania znajduje w tekstach bardziej syntetycznych (por. LG 2; NAE 1; AG 2, 7, 8, 9; DV 2-5 itp.). GS, szczególnie w pierwszej części, jest kontemplacją człowieka w tej perspektywie. Punktem centralnym konstytucji duszpasterskiej jest fakt, że człowiek jest Bożym stworzeniem: bytem zależnym od Boga, skierowanym na Boga w historycznym dynamizmie działania Opatrzności, w której protagonistą jest Bóg; w historii świata Bóg aktualizuje historię zbawienia (por. AG 9), i człowiek, *żyjąc w ludzkiej historii, zachowuje w pełni swoje wieczne powołanie* (GS 76).

analizuje zarówno ze względu na zdolność poznania, jaką człowiek posiada, jak i ze względu na jego zdolność do miłości oraz jego sumienie i wolność; to cztery aspekty, które świadczą o podobieństwie, a więc i o relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem.

Cechą charakteryzującą człowieka w odróżnieniu od wszystkich innych stworzeń jest fakt jego bezpośredniego nakierowania na to, czym Bóg jest w swym najbardziej intymnym bycie: prawdą i miłością. Obraz Siebie samego, który Bóg odbija w swym stworzeniu, jest właśnie zdolnością poznania i miłowania, należałoby powiedzieć - jest zdolnością wyrażenia, ukazania i przedstawienia prawdy i miłości, którą jest Bóg. Stąd płynie godność osoby ludzkiej i jej inteligencji. Dlatego też Sobór, podkreślając absolutne znaczenie prawdy w życiu człowieka, zdemaskował usiłowania relatywizmu, "fenomenizmu" i agnostycyzmu, które w tym poszukiwaniu prawdy nieustannie zastawiają na człowieka pułapkę, dzisiaj zaś w sposób szczególny (GS 57). Sobór czyni to poprzez potwierdzenie ludzkiego powołania do posiadania Prawdy osobistej i transcendentnej, której inteligencja człowieka jest obrazem, czyli do posiadania Boga.

To podwójne znaczenie prawdy i miłości staje się dynamiczną zasadą ludzkiego sumienia: właśnie ze względu na swoją zdolność szukania i posiadania prawdy, wyrażania i realizowania miłości, człowiek ma ogromną potrzebę prawdy i miłości, tak że kiedy jest on z nimi zgodny, staje się najwyższą normą swego życia. Sumienie człowieka jest jakby echem Bożego porządku i samego życia Boga, odbitego w strukturze jego ludzkiego bytu (por. GS 14). Wierność człowieka wobec własnego sumienia jest podstawą prawości samego sumienia, jeśli jest ono w zgodzie z obiektywnymi normami moralności (GS 16). Dlatego prymat porządku moralnego, jak podkreśla dokument o środkach komunikacji, bazuje na Boskim pochodzeniu i powołaniu człowieka: *Tylko porządek moralny obejmuje całą naturę człowieka, będącego rozumnym stworzeniem Bożym, powołanym do spraw wyższych. Jeśli porządek ten zostanie przez człowieka całkowicie i*

wiernie zachowany, doprowadzi go do osiągnięcia pełni doskonałości i szczęścia (IM 6). Najgłębsze poruszenia sumienia człowieka nie są niczym innym, jak ujawnieniem potrzeby jedności z Bogiem, którą sam człowiek wyraża. Należałoby powiedzieć, że taka interpretacja ludzkiego sumienia przywiedzie niewątpliwie do stwierdzenia, że prawda i miłość stają się determinującymi współczynnikami określającymi samo sumienie, nie tyle na poziomie osądu moralnego dotyczącego bezpośredniego działania, co na poziomie istotowego powołania ludzkiego bytu.

Ale to realizuje się w pełnej wolności (DH 11). Transcendentne powołanie człowieka, umotywowane i usprawiedliwione wartościami inteligencji, miłości i sumienia, nie wypływa z porządku moralnego i normatywnego, a raczej z jego wewnętrznej natury, z samej kondycji metafizycznej człowieka, z jego ontologicznego uczestnictwa w życiu Boga. Na to został stworzony i do tego przeznaczony: do uczestnictwa w tym, czym jest sam Bóg<sup>27</sup>.

### 3. Godność osoby ludzkiej

Logiczną konsekwencją takiego wyjątkowego usytuowania człowieka wobec Boga jest dowartościowanie godności osoby ludzkiej, do czego wzywa Sobór Watykański II (GS 12-22). Człowiek, stworzony dla Boga - podczas gdy wszystkie inne stworzenia zostały uczynione dla człowieka i przez człowieka poświęcone Bogu - człowiek, którego *Bóg zapragnął dla siebie samego* (por. GS 24), powinien rozpoznać własną godność, która polega na jego bezpośrednim poświęceniu i poddaniu się Bogu, a nie na fałszywym dążeniu do autonomii. Właśnie pierwotne poszukiwanie Boga, nie mające początku ani granic, jest fundamentem

<sup>27</sup> W wizji biblijnej podjętej przez Sobór to powołanie przekraczające człowieka nie prezentuje się tylko jako dyspozycyjność - to, co kiedyś nazywało się *potentia oboedientialis* - ale jako powołanie historyczne do bycia uczestnikiem osobowego życia Boga, a więc jako wydarzenie historyczne już dokonane, na ile Bóg wypełnia to powołanie dla ogółu ludzi poprzez ich historię, która staje się w ten sposób jednocześnie historią Boga.

jego godności i wyższości, nienaruszalnej nie tylko w znaczeniu fizycznym (GS 27), ale przede wszystkim w znaczeniu moralnym, duchowym, egzystencjalnym. Jest ono podstawą chrześcijańskiej antropologii, podjętej w pełni przez Sobór Watykański II, według którego człowiek jest *szczytem stworzonego wszechświata* (por GS 12).

To kategoryczne stwierdzenie Soboru nie tyle wypływa z doświadczenia historycznego prowadzącego do wizji horyzontalnej, co z interpretowania historii w kluczu teologicznym i biblijnym. Chodzi tutaj o *opatrznościowy plan Boga w historii*, w którego realizacji człowiek ma swój osobisty wkład poprzez pracę (GS 34). Dlatego fakt, że człowiek powinien siebie uważać za pana, a nie za niewolnika stworzenia, jest aktem wiary w definitywne zwycięstwo Boga i Jego Chrystusa nad tym wydarzeniem ludzkiego życia, którym jest grzech (GS 3, 37).

Ale przy takim rozumieniu jego pozycji jako “pana”, wszechświat objawia się człowiekowi jako wznoszący się ku Bogu. Dotykamy tutaj bardzo radykalnej perspektywy - ofiarowania wszechświata Bogu; w tym akcie powszechne kapłaństwo wiernych ma swój wyraz. Wszechświat zostaje więc poświęcony kultowi Boga poprzez poznanie przez człowieka tej prawdy i tej miłości, których wszechświat jest wyrazem, ponieważ Bóg uczynił wszystkie rzeczy, aby dać świadectwo prawdzie i udzielić tej samej miłości, którą jest On sam: *Bóg przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując, daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie* (DV 3).

Możemy więc powiedzieć, że człowiek posiada pewien rodzaj kosmicznego powołania kapłańskiego, poprzez które wszystkie rzeczy zostają poświęcone, tworząc jakby uniwersalną liturgię, w której wszystko, co Bóg stworzył, śpiewa Jego chwałę i buduje jego Królestwo (por. GS 50, 53, 57, 63, 74).

Wypełniając swoje szczególne powołanie “ofiarującego”, człowiek - właśnie dzięki godności swego indywidualnego bytu - ma swój solidarny wkład w to Boże działanie, którym jest



stworzenie. Jest powołany nie tyle do wypełnienia obowiązku czy niesienia ciężaru, co do *realizacji siebie samego w tym powołaniu*, poprzez które powraca do Boga i niesie ze sobą cały wszechświat. W tej koncepcji, podkreślanej przez Sobór, Bóg staje się naszą historią poprzez dzieło stworzenia, a my stajemy się historią Boga, odpowiadając na Jego stwórczy plan.

Jednakże w tej historii człowiek napotyka na grzech i śmierć. I o tej rzeczywistości Sobór mówił wyraźnie i z naciśkiem. Niewola grzechu jest tym bardziej zauważalna, im bardziej człowiek nie może zniszczyć w sobie pragnienia nieskończoności: są to dwa aspekty tego “dramatycznego stanu”, który GS podkreśla, poczynając od swych pierwszych stron:

*W samym bowiem człowieku wiele elementów zwalcza się nawzajem. Będąc bowiem stworzeniem, doświadcza on z jednej strony wielorakich ograniczeń, z drugiej strony czuje się nieograniczony w swoich pragnieniach i powołany do wyższego życia. Pociągany wielu ponętami, musi wciąż wybierać między nimi i wyrzekać się niektórych. Co więcej, będąc słabym i grzesznym, nierzadko czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić. Stąd cierpi rozdarcie w samym sobie, z czego z kolei tyle i tak wielkich rozdźwięków rodzi się w społeczeństwie (GS 10).*

Antropologia soborowa nie zminimalizowała ani pragnienia nieskończoności, ani rzeczywistości grzechu. Uświadomiła sobie głęboko to nieustanne napięcie istniejące w człowieku pomiędzy dwoma ekstremami, które wydają się być przeciwstawnymi. Nie zawahała się jednak mówić o “misterium człowieka” (GS 10, 22), wysuwając przy tym propozycję rozwiązania ludzkiego dramatu, i to nie tylko w odniesieniu do samego Ludu Bożego, ale do całej ludzkości. Oto ona: ten człowiek rozdarty pomiędzy pragnieniem nieskończoności a doświadczeniem swej nędzy, który w sobie samym nie ma wystarczającej nadziei ani

zdolności prowadzącej do zwycięstwa, potrzebuje, aby Bóg jeszcze raz wyszedł mu na spotkanie - On, Stworzyciel, ku swemu stworzeniu (AG 8).

#### 4. Chrystus - nowy człowiek

Tym, który zwyciężył grzech, jest Chrystus. To właśnie misterium Chrystusa rozwiązuje chaos ludzkiej egzystencji, wypędza "księcia tego świata", a grzech i śmierć czyni misterium łączącym człowieka z Chrystusem i ludzką drogą ku zmartwychwstaniu:

*Chrześcijanina przynagła z pewnością potrzeba i obowiązek walki ze złem wśród wielu utrapień, nie wyłączając śmierci, lecz włączony w tajemnicą paschalną, upodobniony do śmierci Chrystusa, podąży umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu (GS 22).*

Problem człowieka znajduje więc swe rozwiązanie w Chrystusie:

*Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że w Nim wyżej wspomniane prawdy znajdują swoje źródło i dosięgają szczytu (GS 22).*

Prawdziwą antropologią według Vaticanum II jest więc Jezus Chrystus: Chrystus jest odpowiedzią na najgłębsze pytania współczesnego człowieka (GS 10); Chrystus, Słowo Wcielone, jest nowym człowiekiem, w którym godność osoby ludzkiej ma swój szczyt (nr 22); Chrystus w swoim misterium solidarności z człowiekiem prowadzi ludzką wspólnotę ku doskonałości (nr 32); Chrystus w swoim misterium zjednoczenia w sobie jako Głowie całego wszechświata doprowadza do ostatecznej doskonałości historię człowieka (nr 45). Dlatego w koncepcji przedstawionej przez Sobór, świadomej ludzkiego zranienia grzechem, nie rozciąga się nad człowiekiem nawet cień pesymizmu czy przygnę-

bienia, ponieważ misterium człowieka zostało w pełni oświetlone przez misterium Słowa, które stało się Ciałem: *Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego* (GS 22).

Nowy Człowiek, Chrystus, przyjmuje *warunki swego Wcielenia* płynące z kondycji człowieka historycznego, a więc grzesznika: jest to więc Jezus cierpiący, ponieważ człowiek jest grzesznikiem; Chrystus podlegający śmierci, ponieważ człowiek jest grzesznikiem; Chrystus wcielony w dramatyczną historię krzywych dróg człowieka, aby od środka, poprzez swoje odkupieńcze włączenie w ludzkie życie, zbawić człowieka i uwolnić go od grzechu (por. GS 37-38): *On jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu* (GS 22). Człowiek "pomniejszony", którego grzech uczynił niezdolnym do realizacji własnej pełni (GS 13), gdy wejdzie na drogę człowieka doskonałego - Chrystusa, odzyska cały swój ludzki wymiar: *Ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem* (GS 41).

Chrystus jest człowiekiem wyjątkowym, Człowiekiem przez duże C, jako wyraz stwórczej działalności Boga oraz jako cel w pełni osiągnięty na drodze, którą Bóg naznaczył człowiekowi: bowiem Chrystus to jedyna możliwość powrotu człowieka-grzesznika do wolności dzieci Bożych.

Droga tego powrotu Chrystusa do Ojca została przez Sobór dobrze nakreślona (por. AG 13). W *Jezusie Chrystusie* mamy więc *ludzkość wzorcową, model człowieka*. Jeśli człowiek chce wiedzieć, czym jest, czym powinien być, nie powinien szukać gdzie indziej, ale tylko patrzeć na Chrystusa:

*W Nim przybrana natura nie ulega zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wyższej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem* (GS 22).

Chrystus jest ideałem doskonale zrealizowanego powołania i historii człowieka. Zostaliśmy stworzeni w Nim, Słowie Boga, i prawdziwy człowiek jest zawsze w Nim. Z Niego czerpiemy nie tylko wzór moralny, ale przede wszystkim zasadę realnego i życiodajnego upodobnienia się do Boga, które Chrystus urzeczywistnia w nas nieustannie swoim zbawieniem.

## 5. Chrystus - człowiek doskonały a pośrednictwo kultury

Poznanie efektywnego zaangażowania chrześcijańskiego na polu rozległego pośrednictwa kulturalnego jest nie cierpiącym zwłoki zadaniem, na które zwrócił uwagę Sobór Watykański II, bazując na głębokim rozumieniu wcielenia Chrystusa. Dokumenty Soboru nie mówią o dogmatycznym błasku chwały Chrystusa, jak czyniły to sobory wschodnie, ale przedstawiają Chrystusa w taki sposób, że widać w Nim *świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości* (GS 4). Chrystus wkracza w ten świat jako *człowiek doskonały*, biorąc na siebie jego dzieje i w Sobie je “streszczając” (GS 38), a przede wszystkim utożsamiając się z ludzką osobą w całej jej integralności:

*Syn Boży poprzez swoje wcielenie zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu* (GS 22).

Cała rzeczywistość historyczna Wcielenia i Chrystusowe wejście poprzez ziemskie życie w ludzką kulturę czynią Jezusa z Nazaretu człowiekiem doskonałym, człowiekiem w pełni zjednoczonym z kulturą i “inkulturowanym”. Tylko w Jezusie antropologia kulturowa znajduje swój doskonały wyraz. Jest

on też najdoskonalszym wzorem każdego kulturowego pośrednictwa<sup>28</sup>.

Kwestia kulturowego pośrednictwa nie będzie nigdy kwestią zamkniętą, ale poddana jest ona nieustannej ewolucji, ponieważ kultura nie jest systemem zamkniętym - tym bardziej dzisiaj - i misterium Wcielenia Słowa trwa dalej, aby przyoblekać się lub być przyoblekanym w coraz to nowe wcielenia wiary pod wpływem Ducha Świętego na drodze całej ludzkości. Aby przezwyciężyć tak często potępiany rozdźwięk pomiędzy wiarą a kulturą w każdym okresie jej rozwoju, każda kultura powinna się wciąż rodzić na nowo, ożywiać i odnawiać paschalną mocą Ducha Pańskiego, aby móc zasiąść przy stole Królestwa ze wszystkimi narodami, które przychodzą ze Wschodu i Zachodu (por. Mt 8, 11). Jest to również droga do odkrycia autentycznej własnej tożsamości, tego co najbardziej ludzkie i duchowe, a wywyższone poprzez paschalne moce Pana wszystkich czasów - Chrystusa, który jest naszą wspólną tożsamością<sup>29</sup>. Aby uwierzyć w wypływające z wcielenia Jezusa nowe i definitywne znaczenie ludzkiej historii, trzeba poznać, jak łączy się ona z doświadczeniem wciąż nowych "wcieleni" i asymilowania całej rzeczywistości, tak jak przedstawia to *Redemptor Hominis* 10. Wobec każdej kultury przesłanie chrześcijańskie powinno doświadczyć takiego samego losu, jak Jezus: umrzeć i zmartwychwstać do nowego blasku. Nie powinno nigdy pozwolić się uprzedmio-

<sup>28</sup> Stając się człowiekiem, Jezus posłużył się elementami akcydentalnymi i częściowymi, wziętymi z ówczesnej kultury żydowskiej, aż do poszerzenia ich na kultury starożytnego Wschodu: por. Fabris R., *Gesu di Nazareth. Storia e interpretazione*, Assisi 1983.

<sup>29</sup> Oto co mówi Sobór: *Kościół posłany do wszystkich ludów jakiegokolwiek czasu i miejsca, nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny z żadną rasą czy narodem, z żadnym partykularnym układem obyczajów', żadnym dawnym czy nowym zwyczajem. Wierny własnej tradycji i zarazem świadomy swej uniwersalnej misji, potrafi nawiązać łączność z różnymi formami kultury... W ten sposób Kościół wypełniając własne zadanie, tym samym pobudza i nakłania do kultury życia osobistego i społecznego* (GS 58). W zasadzie wszystkie teksty soborowe, niektóre w sposób bardziej wyraźny, mają na celu weryfikację tych wartości, które przyczyniłyby się do nowego dialogu, pełnego sympatii i otwartości, ze światem współczesnym.

tować, ale powinno zawsze na nowo prowokować i ożywiać.

*Dobra nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturą upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy oraz zło, płynące z ciągle grożącego człowiekowi zwodzenia przez grzech. Nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego ludu czy wieku, niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie (GS 58).*

Ta nowa postawa, którą Kościół przyjął wobec wszystkich narodów i kultur, jest również fundamentalna dla duchowego życia chrześcijanina. Na wzór Jezusa, który zasiadał do stołu z celnikami i faryzeuszami, chrześcijanin nie może zanegować możliwości kontaktu i stymulacji, przyjęcia i krytyki; *nie odrzuca z tego, co w religiach niechrześcijańskich prawdziwe jest i święte, ale ze szczerym szacunkiem odnosi się do tych sposobów życia i tych doświadczeń religijnych, które nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi (NAE 2).* Jest to zachęta, tak często powtarzana przez Sobór, do szanowania i poznania tego wszystkiego, co zawiera prawdę i łaskę, doświadczenie i rozwój, dobro i zamysł Boży, a co można spotkać w kulturach i tradycjach różnych ludów.

Aby rozpocząć dialog przynoszący poznanie i współpracę, konieczne jest jasne rozumienie pojęcia kultury:

*Mianem kultury w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wszelakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia do tego, by służyły one postępowi wielu, nawet całej ludzkości (GS 53).*

Tekst ten podkreśla cztery najważniejsze elementy kultury: *wytwórczy* czyli pracę duchową i fizyczną ludzi; *materialny*, czyli naturę człowieka i kosmosu; *formalny* i *celowy*, czyli doskonalenie życia ludzkiego i natury zewnętrznej; wreszcie *wartości wytworzone* przez kulturę, a więc wielkie doświadczenia i aspiracje duchowe (por. GS 53): wśród nich znajdują się religie, obyczaje moralne, prawa i instytucje prawne, nauki, sztuki, tradycyjne zwyczaje, środki społecznego przekazu i - jako elementy warunkujące nowy styl życia - postęp techniczny, urbanizacja, industrializacja, sport i kultura fizyczna.

Proces mediacji, kulturowej w odniesieniu do ewangelizacji przeszedł kilka *etapów ewolucyjnych*. Jego *pierwszym etapem* był proces asymilacji: kiedy na przykład ewangelizacja była przeszczepieniem do nowej sytuacji modelu stworzonego już gdzie indziej. Myślimy tutaj o ewangelizacji Ameryk i o nieudanych eksperymentach adaptacji rytów chińskich. *Następnym etapem* był proces przystosowania, adaptacji pojmowany jako proces zbliżenia się, uległości pewnego wzorca kulturowego wobec niektórych elementów języka, wrażliwości, symbolicznej ekspresji charakterystycznych dla innej kultury. Ale proces ten nie chciał kwestionować ani pierwotnej syntezy, ani jej geo-społecznych odniesień. Był to proces oraz koncepcja misji utrzymująca się aż do naszych czasów.

Aby ująć konfrontacje pomiędzy kulturami, wymianę dóbr, modeli kultury, instytucji trwających w obustronnej osmozie, która wymaga wzajemnego szacunku i postawy obdarowywania się na bazie zaistniałych już sytuacji, używa się terminu *akulturacja*<sup>30</sup>; natomiast aby ukazać zasianie, wprowadzenie ziarna ewangelicznego w jakąś określoną kulturę, tak aby ziarno wiary dosięgło

<sup>30</sup> Jest to proces rozwijający się we włoskim duszpasterstwie posoborowym, przy podkreśleniu antropologicznej ważności ewangelizacji i dialogu z aktualnymi "mesjanizmami". Typowym tego przykładem jest katechizm dla młodych: *Non di solo pane* (Nie tylko chlebem). Również trzy pierwsze rozdziały GS, odnoszące się do niektórych aktualnych humanizmów, są w tym duchu.

korzeni tej kultury, a nawet je przeobraziło, używa się terminu *inkulturacja*<sup>31</sup>. Obie te metody są nadal znaczące dla spotkania Kościoła z różnymi kulturami, choć Kościół wchodzi zawsze w jakąś kulturę zachowując bardzo ścisłe więzy z elementami kultury z którą spotkał się już, a niektóre z nich mają charakter uniwersalny i nigdy nie mogą ulec zmianie. W tym wypadku nie do wykluczenia jest proces akulturacji.

Inkulturacja Ewangelii określa proces, który - analogicznie do antropologicznego znaczenia tej koncepcji - zachodzi stale. Nigdy się nie kończy, ponieważ kultura jest rzeczywistością żywą i zmieniającą się. To jednak pociąga za sobą rozróżnienie na poszczególne fazy (inkulturacji), poczynając od początkowego przyjęcia, które jest bardziej pasywne, i przechodząc do ostatnich, w których widać już zdolność Kościoła do aktywnego uczestnictwa i podjęcia roli przewodniej w celu orientacji i stymulacji. Ale wszystko to dokonuje się zasadniczo na poziomie Kościoła lokalnego, dzięki czemu możliwym staje się wyeliminowanie modeli i procesów uniformistycznych a priori; doświadczenia lokalne skłaniają Kościół powszechny do uczenia się nie tylko (uniwersalnej) historii przeszłości, ale i aktualnych doświadczeń Kościołów na różnych kontynentach. Istniejąca tutaj różnorodność sytuacji, potrzeb, realizacji, czyni naprawdę "katolickim" *Kościół* Pana.

Wszystko to implikuje i wymaga procesu ogołocenia zarówno kolektywnego, jak i indywidualnego, modlitewnego zasłuchania i uległości na głos Ducha, roztropności, wewnętrz-

<sup>31</sup> Aby to wyjaśnić z pomocą *Evangelii nuntiandi* 19, możemy powiedzieć, że element chrześcijański powinien jakby odtworzyć na nowo samą kulturę, oświecając ją od wewnątrz, odnawiając ją poprzez podniesienie jej w jej pierwotnych zdolnościach świadczenia o Bogu w dialogu pomiędzy Kościołami. Jest to doświadczenie "rodzenia się na nowo z wysoka", używając terminów Janowych, co zakłada odradzającą siłę Ducha Świętego, ogołocenie i cierpliwe rozsiewanie Słowa przez Kościół.



nej otwartości zdolnej do pokory i ufności, nieustannej cierpliwości<sup>32</sup> w szukaniu znaczeń i wartości ewangelicznych i transcendentnych, istniejących w każdej kulturze jako “semina Verbi” (ziarna Słowa) czy jako misterium obecności Boga.

Wzbudzając w Ludzie Bożym profetyczną śmiałość płynącą od głównego Bohatera, Twórcy historii: Ducha Świętego, Sobór *wstrząsnął sumieniami. Był wielkim źródłem inspiracji i odnowy; ale nie stworzył (nie mógł tego uczynić) nowej kultury. Jest to zadanie do wykonania, ponieważ tkwi ono w wizji i zrozumieniu nowej rzeczywistości, która może zobaczyć rozkwit głębokiej odnowy i twórczej innowacji*<sup>33</sup> jako działanie Bożego Ducha, działającego poprzez ludzi wszystkich czasów.

<sup>32</sup> Por. list ojca P. Arrupe o inkulturacji w : pr. zbiór., *Inculturazione, concetti - probiarni - orientamenti*, s. 149 nn.

<sup>33</sup> Cabra P.G., *Le comunit  religiose*, w: pr. zbiór., *Il Concilio davanti a noi*, Brescia 1980, s. 211.

## Zakończenie

Opierając się na przekonaniu, że Sobór Watykański II był powiewem łaski płynącym od Bożego Ducha, ukazaliśmy, jak starał się on zaktualizować misję i osobę Jezusa pośród ludzi naszych czasów.

Poprzez termin "aktualizować" chcemy przypominać o życiodajnej mądrości Ducha i jednocześnie przekładać tę mądrość na język otwarty na nowe wrażliwości, inkulturując go rozumnie i twórczo. Program ten stawiał najpierw na odnowę wewnętrzną dokonaną jeszcze przed reformą instytucjonalną, ale wymagania te powiązane są ze sobą na płaszczyźnie życia, dlatego nieprawidłowa realizacja jednej przesądza o niepoprawności urzeczywistniania drugiej.

W tej perspektywie zostały wzięte pod uwagę niektóre wiodące tematy wielkich sesji soborowych: liturgia jako zasadnicze źródło życia chrześcijańskiego; Słowo w swej naturze środka komunikacji oraz jako Słowo, które stało się Ciałem; wspólnota wierzących jako lud Pana i sakrament zbawczej woli Boga w Chrystusie. Sobór uwzględnił, że wspólnota ta jest przede wszystkim wspólnotą ludzi świeckich; są oni przyobleczeni w świadectwo, które pociąga do odkrycia i odkrywania wciąż na nowo Ewangelii zgodnie z wymaganiami, których nawet nie podejrzewają. Duchowość nie jest już widziana tylko jako posag niektórych elitarnych środowisk - mnichów, księży, środowisk religijnych - ale staje się polem poszukiwań i doświadczeniem wszystkich tych, którzy starają się w historii służyć Bogu i dzielić się z innymi nadziejami i oczekiwaniami odnowionego świata.

Te tematy po dwudziestu latach od Soboru<sup>34</sup> wydają się już znaczyć trwałe ślady w życiu: idziemy więc w kierunku nowego humanizmu, nowej syntezy pomiędzy tradycyjnym doświadczeniem prawdy i ludzkiej głębi a doświadczeniem poszukiwań, tworzenia, nadziei pojawiających się na drogach ludzi nam współczesnych.

<sup>34</sup> Por. bilans faktów i tendencji posoborowych w *Concilium* 18 (1983), nr 10: *Vent'anni di "Concilium" - bilancio e prospettive*.

**B. Od 1966 do 1984**

**Elementy duchowości współczesnej**

## W prowadzenie

Jeśli to wielkie wydarzeniem, jakim był Sobór Watykański II, było nowym i odnowionym porywem chrześcijaństwa autentycznego, osobistego, akulturowanego, to lata posoborowe były żywym uświadomieniem sobie właśnie tego faktu oraz próbą przetworzenia w czyn wszystkiego, co wielkie sesje soborowe skodyfikowały czy intuicyjnie pojęły. Dzisiaj już możemy mówić o drugiej fazie posoborowej, o głębszym (a więc i powolniejszym) odbiorze ducha soborowego. Nie tyle chodzi tu o zmiany organizacyjne czy inicjatywy do podjęcia, ale o przemianę specyficznie religijną dotyczącą życia wiarą w ogólności, o modlitwę jako głęboką interpersonalną komunikację pomiędzy Bogiem a człowiekiem, o niestereotypową celebrację liturgii i sakramentów chrześcijańskich, o diakonię charytatywną, o zwiastowanie wyzwolenia i sprawiedliwości...

Obok ewidentnie nowej jakości życia religijnego wielu wierzących musimy zauważyć nie mniej znaczny, a nawet ogromny pod względem ilościowym, spadek liczby osób naprawdę praktykujących. Wzrasta liczba tych, którzy - choć zachowali zmysł religijny, a nawet chrześcijański - praktycznie nie identyfikują się (zewnątrznie i wewnątrznie) z całym aparatem Kościoła hierarchicznego. Rozmiary tych tendencji są tak znaczne, że tych "religijnych bez Kościoła" wielu uważa za największe grupy w krajach należących do dawnego chrześcijaństwa.

Wobec samego Soboru przyjęto postawy bardzo różne, a czasem nawet kontrastowe. Jedni mówili o nim jako o zdradzie, inni o nieżywiym idealizmie, jeszcze inni o klęsce, uważając go za cofnięcie się do punktu początkowego. Gorliwcy z poszczególnych grup stworzyli opozycyjne frakcje konserwatystów i progresistów, walcząc na przeciwstawnych pozycjach w imię wiary

i wierności Magisterium. Dzisiaj już może te napięcia zostały po części złagodzone; również dlatego, że dla wszystkich jest jasne, że Sobór - dobrze czy źle, instrumentalizowany czy potępiany - jest jednak wcielany w życie. Zrozumieli to zwłaszcza młodzi. Zresztą nie bez przyczyny Sobór zamknął swoje prace takim oto pozdrowieniem skierowanym do młodych: *To wy, przyjmując najlepszy przykład i nauczanie waszych rodziców i waszych nauczycieli, stworzycie społeczeństwo jutra: zbawicie się albo zatracicie razem z nim. Dla was, młodzi, dla was przede wszystkim, Kościół poprzez swój Sobór zapalił światło, które rozświetli waszą przyszłość. Rozszerzcie więc wasze serca zgodnie z wymiarami świata.* I prawdą jest, że kierunki duchowości dzisiejszej i przyszłej są w rękach nowych generacji. Przykładem tego są liczne przejawy odnowy i wiele ruchów, których uprzywilejowanymi protagonistami są młodzi.

Co do opisu tej różnorodnej duchowości posoborowej, stwierdził, że koniecznym jest nakreślenie przesłanek eklezjologicznych i teologicznych, by zdać sobie sprawę z jej linii podskórnych, ukrytych. Wydaje nam się, że duchowość współczesna jest przesycona intensywnym poszukiwaniem modlitwy: to potrzeba, którą wielu zauważa tak na poziomie indywidualnym, jak i wspólnotowym. Dlatego rodzą się grupy modlitewne różnego rodzaju, ale też pojawiają się tendencje skierowane ku mistyce, wymagające należytego rozeznania; widać to w zafascynowaniu Wschodem, jego mądrością życiową i technikami ascetycznymi mającymi na celu koncentrację i wewnętrzne wyzwolenie. W nowej duchowości zrodzonej ze wskazówek Soboru poważne miejsce zajmują różne kultury i antropologie, tradycje ludów i duchowość ludowa; widać więc potrzebę duchowości bazującej na antropologii, widzianej i przeżywanej jako opcja fundamentalna i znaczący wymiar egzystencji. Możemy ją nazwać duchowością płynącą z przeżycia i duchowością przeżycia.

Drugim słowem-kluczem duchowości posoborowej jest do-

świadczanie: doświadczenie Absolutu, Boga, własnej głębi. Droga kosmologiczna, obok osobistej-cielesnej, jest klasycznym “miejscem”, gdzie można przeżyć to doświadczenie; dlatego potraktujemy ją z należytą uwagą.

Jak to wyraźnie widać, zmienna natura aktualnego stanu rzeczy zmusza nas do prezentacji mającej charakter wyraźnie opisowy, bez możliwości wyjaśnienia wszystkiego, co przyszłość potwierdzi lub odrzuci w kierunkach przez nas nakreślonych. Ale właśnie ze względu na taki charakter okresu, który pozostaje jeszcze trudny do uchwycenia w całej swej złożoności i organiczności, sytuacja ta wydaje się nam zachęcająca. Pomijając przypuszczalność opisów i ocen - co zawsze leży w naturze takich prób syntezy — widać wyraźnie, że wszyscy odczuwają palącą potrzebę orientacji i rozeznania w obecnej sytuacji, aby nie pozwolić się holować historii, ale przeżywać ją świadomie i mieć w niej swój udział.

## ROZDZIAŁ I

### Perspektywy duchowości współczesnej

Postawą oryginalną charakterystyczną dla duchowości współczesnej jest pewien rodzaj integracji - na drodze duchowej - człowieka z jego wymiarem historycznym i społecznym, który warunkuje jego myślenie, postępowanie i religijność. Potrzeba ta została zauważona już w 1957 roku przez Hansa Urs von Balthasara<sup>1</sup>. Według tego znanego szwajcarskiego teologa droga duchowa jednostki nie może oddzielić się w sposób niezależny od kolektywnej drogi ludzkości. Współczesna egzystencja chrześcijańska nie może już pozostać obojętną wobec sytuacji ogólnej, w której przeżywane są - w sposób pozytywny lub negatywny - relacje pomiędzy ludzkością a Bogiem. Nie można rozpoczynać rozważań na temat duchowości współczesnej nie odwołując się do zjawiska sekularyzacji i sekularyzmu, przybliżając się przez to również do pewnych interesujących wątków nakreślonych przez Antonio Gramsciego<sup>2</sup>. Duchowość może bowiem łatwo zaczerpnąć od niego pewną wizję historii i człowieka, mającą źródło w jego pracach teoretycznych oraz samej jego egzystencji, a mogących wzbudzić zainteresowanie.

Wizję Gramsciego można zauważyć przede wszystkim w wymiarze *antropologicznym* nowej teologii, w jej rozszerzeniu się na problematykę egzystencjalną i w pragnieniu przezwyciężenia “teologii rzeczywistości ziemskich”, związanej jeszcze niestety z dychotomią “naturalny-nadprzyrodzony”. Pośrodku tego

<sup>1</sup> *Dieu et l'homme aujourd'hui*, Paris 1957

<sup>2</sup> Por. pr. zbior., *Antonio Gramsci*, Roma 1957, 2 t.



podziału zakorzenia się mocno potrzeba dialogu z ateizmem. Z tego powodu śledzi się uważnie rozwój socjologii religijnej i psychologii religijnego odczuwania, aby móc pojąć i ocenić w całej jego złożoności zjawisko dechrystianizacji. Zauważa się ponadto wrażliwość na teologię radykalną, zrodzoną pod zbieżnym wpływem Bultmanna, Tillicha, Bonhoeffera i wyrażoną przez J.A.T. Robinsona, teologów świeckiego miasta ("secular city") i śmierci Boga<sup>3</sup>. Schyłek egzystencjalizmu oraz zmiana zainteresowań i perspektyw humanistycznych i teologicznych przybliżyły wzajemnie teologię katolicką i protestancką. Wreszcie to, co stawia się w centrum perspektyw nowej generacji, to sens historii ludzkości i kosmosu, znaczenie nadziei i historyczna doniosłość eschatologii. Antropocentryzm obecnej generacji jest jednak daleki od subiektywizmu, ponieważ nie zabiega o umieszczenie w centrum objawienia człowieka jako indywiduum, ale całej ludzkości i jej historii. Sens historii, znaczenie nadziei i historyczna doniosłość eschatologii, jak również sens samego "wydarzenia ludzkiego" są w centrum tej perspektywy, tak jak w *Theologie der Hoffnung* (teologii nadziei) Moltmanna, wpływ którego daje się łatwo zauważyć. *Również myśl E. Blocha roztacza wpływ na tę generację, tak jak nad poprzednią panowała myśl M. Heideggera.*

*Ale świat, w którym żyjemy stawia nam pytanie: Czy miasto, które człowiek zbudował, jest już nie do odzyskania pod względem religijnym? Czy jest jeszcze miejsce na duchowe życie chrześcijanina? Chodzi tutaj o uświadomienie sobie tego, co oznacza zbawienie dla ludzkości<sup>4</sup>.*

Prawdą jest, że Kościół przeżywa moment trudny, ale prawdą jest też, że ten moment kryzysu niesie z sobą elementy pozy-

<sup>3</sup> Lova A., (opr.) *La teologia della morte*, Bologna 1979; Mondin B., *I teologi della morte di Dio*, Torino 1982.

<sup>4</sup> Comblin *Teologia cattolica dopo il pontificato di Pio XII*, w: *Bilancio della teologia del XX secolo*, Roma 1972, t. II, s. 82 (całe dzieło zawiera 4 tomy). Por. pr. zbior., *Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jhd*, Göttingen 1970 nn., 10 t.

tywne, które kiedyś rozkwitną nową i już niedaleką wiosną, jak to zawsze zdarzało się w historii Kościoła. On nigdy nie przestanie zaskakiwać swoją tajemniczą zdolnością do odnowy. To Duch Chrystusa, który go podtrzymuje i ożywia. Kryzys, który chrześcijaństwo przeżywa w zsekularyzowanym mieście, jest więc momentem oczyszczenia. Można więc powiedzieć, że pod wieloma względami oczyszczenie Kościoła i wiary chrześcijańskiej już się dokonuje. Kryzysy niekoniecznie muszą być zjawiskami regresywnymi. Przeciwnie, są bodźcami pobudzającymi do doskonałości, do przekraczania siebie, do dynamizmu, otwartości na przyszłość historii. Obecny kryzys wymaga pewnej selekcji form dawnej religijności, aby przyjąć inne, bardziej odpowiadające wymaganiom współczesnego człowieka. W przypadku chrześcijaństwa nie będą to zmiany istotowe, ale drugorzędne. Ważne jest jednak to, że Kościół pozwala się prowadzić Słowu Bożemu.

W rzeczywistości bowiem zjawisko sekularyzacji jest w większej części *reakcją* na pewne przestarzałe formy chrześcijaństwa, a może nawet samego średniowiecza, czyli na pewne formy wiary chrześcijańskiej już przewyżnione i pewne konwencjonalne praktyki nie mające racji bytu. Ruch sekularyzacji określił koniec epoki konstantyńskiej i chrześcijaństwa konwencjonalnego - to znaczy tego chrześcijaństwa (ogólnie biorąc), które pojmował i praktykował przez wieki przeciętny chrześcijanin, a które zostało zakwestionowane przez aktualny proces sekularyzacji. A ponieważ chrześcijaństwo konwencjonalne było chrześcijaństwem masowym, jego upadek stał się potężnym upadkiem wiary albo przynajmniej głębokim niepokojem religijnym<sup>5</sup>.

*Nowe chrześcijaństwo*, alternatywne do tego konwencjonalnego, tworzy i formułuje własne reguły. Staje też w konfrontacji z tymi, którzy stoją poza Kościołem i samym chrześcijaństwem. Ogołoczone z nadbudowy "powszechnie przyjętej" i z nie weryfikowanych opinii, czuje potrzebę, aby podjąć drogę ku wierze w Boga, która - w swoim sposobie wyrażenia myśli i w praktycznej

<sup>5</sup> Por. van de Pol W.H., *La fine del cristianesimo convenzionale*, Brescia 1969.

swej realizacji - będzie miała moc stania się nośnikiem naszej egzystencji. To jest w zasadzie podłożem "aggiornamento" promowanego przez Sobór, a w stosunku do duchowości to właśnie aggiornamento zaprasza ją do życzliwego uwzględnienia pragmatycznych i egzystencjalnych cech obecnej epoki. Douglas Rhymes tak charakteryzuje taką duchowość:

*To duchowość, która okazuje się skuteczna i która zwraca uwagę na aspekt praktyczny istnienia człowieka zatroskanego o sens życia i wszystkich jego konsekwencji w życiu codziennym; duchowość, która nieustannie podejmuje kwestie ludzkiego istnienia oraz znaczenie autentycznej egzystencji dzisiejszego świata, a tę autentyczną egzystencję konfrontuje z tym, co jest realne i prawdziwe w chwili obecnej; duchowość, która uwzględnia socjologiczne uwarunkowania wynikające z przeciążenia współczesnego człowieka i ze wzrastającej precyzji jego działań i szuka efektywnych metod koncentracji (duchowej), mając świadomość istnienia powyższych czynników, nie ignorując ich ani nie chcąc unicestwić; to duchowość pozwalająca na przeżywanie w wolności odmiennych form modlitwy i kultu, które nowa wrażliwość czyni możliwymi a nawet koniecznymi; to duchowość, która zdejmuje sobie sprawę z tego, co pojawia się w głębi osobistych doświadczeń i jest otwarta na nie oraz na to wszystko, co jest znaczące dla każdej jednostki<sup>6</sup>.*

Możemy więc powiedzieć, że dzisiejszą duchowość trzeba określić jako *personalistyczną*.

<sup>6</sup> Rhymes D., *Prayer in the secular city*, Philadelphia 1968, s. 38.

## 1. Dominujące tematy

### a) *Zaangażowanie w doczesność*

Wśród wielu tematów proponowanych przez różne kierunki duchowe, którymi styka się chrześcijanina żyjący i poruszający się w zsekularyzowanym mieście, *pierwszym jest aktywne zaangażowanie się w teraźniejszość*, wyakcentowanie służebnej miłości do ludzi, tworzenie z nadzieją społeczeństwa bardziej ludzkiego. To *duchowość nadziei*, aby powtórzyć za Blochem, będąca w zgodzie z teologią nadziei, która przekracza to, co doczesne, ale go nie omija. W sferze swych najgłębszych tendencji - przewadze tego, co etyczne nad tym, co ontologiczne - sekularyzacja na pierwszym planie stawia kwestię ludzkiej odpowiedzialności wobec świata ludzi. Zasadniczym zadaniem człowieka jest zaangażowanie się w świat dla dobra innych; dlatego nauka, technika i praca są powołane do bycia wyrazem i narzędziem miłości braterskiej oraz środkami do stworzenia społeczeństwa o obliczu bardziej ludzkim, w nadziei i wierze. Tylko chrześcijańska nadzieja może napełnić człowieka ufnością i wzbudzić w nim wiarę w lepsze życie, wolne od wszelkiej formy egoizmu.

*Duchowość jako zaangażowanie w doczesność*<sup>7</sup> jest konieczną reakcją na duchowość mnichów, która była "ucieczką od świata", a która przez wieki wszędzie panowała i dlatego tylko nielicznym szczęśliwcom dane było żyć na "wysokościach", podczas gdy inni musieli zadowolić się pełzaniem na niższych poziomach życia. Natomiast w tym stuleciu stopniowo wzrastało znaczenie "consecratio mundi", znaczenie dopełnienia się w Chrystusie całego wszechświata, znaczenie stwórczego dzieła Bożego nieustannie dokonującego się poprzez twórcze działanie człowieka. Ludzka aktywność polega bowiem na tym, że człowiek kontynuuje dzieło stworzenia, że wciela i wyraża w samej

<sup>7</sup> De Certeau M., *Política e mística*, Milano 1975; Mieth D., *Gotteserfahrung. Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns*, München.

materii ślady Boga, które nosi we własnym wnętrzu. Nie chodzi więc o błogosławienie dobrych intencji czy *konsekrowanie świata* z zewnątrz, ale o głębokie życie dynamizmem objawiającym to działanie chrześcijaństwa, które wynika z Wcielenia, przy zachowaniu pełnej wierności własnym kompetencjom i profesjonalnemu zaangażowaniu. Trzeba jednak znaleźć jakieś "życiowe przestrzenie", na których będzie można weryfikować własną wierność wobec Bożego planu, motywacje tej inkarnacyjnej działalności, efekty humanizacji i stopień wzrostu - to wszystko, co ujawnia się w zasięgu własnego działania. Potrzeba jednak przede wszystkim zintensyfikować własną wiarę, uznaną za składnik odkupionej chrześcijańskiej egzystencji, i skorygować różne działania, aby następowały zgodnie z Bożym porządkiem, istotowo w niego włączone.

Duchowość, jako zaangażowanie w doczesność, obejmuje też *ruch obecności* jako proces uczestnictwa przeciwstawiający się polityce getta, a tym samym wyraża postawę wcielenia, przeciwstawiającą się mentalności ahistorycznej; to ruch otwarcia, to przeciwstawienie się polityce zamknięcia, izolacji czy wykluczenia.

W tym znaczeniu mówi się dzisiaj wiele o *duchowości zanurzenia czy włączenia w świat i w życie*, o integracji wartości ziemskich w ideale świętości, o adaptacji duchowości do różnych kondycji życia: małżeńskiego, świeckiego, kapłańskiego itd. W rzeczywistości chodzi tu o ten sam ruch zanurzenia realizujący świętość w świecie pośród zwykłych zajęć życia i jednocześnie świadczący o wartościach ziemskich i możliwości uświęcenia się poprzez wykonywanie własnego zawodu, we własnym stanie życia. Ruch ten dowartościowuje duchowość pracy, wyzwolenia, apostołatu, wolnego czasu, duchowość wydarzeń i ludzkiego spotkania, a nawet technicznego zaangażowania itd.

A. Besnard tak wyjaśnia znaczenie tego kierunku mówiąc o duchowości życia w świecie:

*Nie chodzi tutaj tylko o stworzenie pewnych pozorów poprzez tzw. duchową intencjonalność, poprzez pragnienia (intencje) i zamiary, które pozostając na powierzchni znaczenia ludzkiego działania, nie przenikają go do głębi, zadowalając się pokropieniem go pobożnym i nieskutecznym błogosławieństwem. Chrześcijanie dzisiejsi wciąż uważają, że uduchowienie własnego życia polega tylko na myślowym odniesieniu się do Boga w przerwach pomiędzy wykonywaniem pracy lub stanowi interwały w życiowym zatroskaniu, czy też jest wstrzyknięciem uniesień duszy w luki pomiędzy "własnym" wykorzystaniem czasu. Jest to właśnie typ duchowości, którą już zaczęto odrzucać! Duchowość (właściwa) natomiast jest zawartością samego życia w całej jego głębi, tą która powinna osiągnąć nową jakość, tę jakość, która uzdolni ją do bycia coraz bardziej materią i znakiem Królestwa Boga<sup>8</sup>.*

Widać więc jasno potrzebę *duchowości akulturowanej i inkulturowanej*.

Każda kultura objawia własną historię w swoich wielkich ruchach duchowych, które zawsze łączą się z problemami i rozwojem społeczeństwa, z jego najszlachetniejszymi pragnieniami, realizowanymi nawet kosztem cierpienia. Wszystko to eksploduje w religijności. Absurdem byłoby szukanie relacji z Bogiem w ramach kultury przeszłości. Duchowość naszego czasu wezwana jest do używania nowego języ-

<sup>8</sup> *Linee di forza delle tendenze spirituali contemporanee*, "Concilium" 5 (1965), s. 93. Por. Leclercq J., *Vivre chrétiennement notre temps*, Tournai-Paris 1957; Iparaguirre I., *Las varias formas de espiritualidad*, "Manresa" 38 (1966), s. 299-314; Tommaso della Croce, *Prospettive spirituali per l'uomo di domani*, RVSp 20 (1966), s. 9-21; Motte A., *La vie spirituelle dans la condition charnelle*, Paris 1968; Nastainczyk W., *Spiritualità di domani*, "Diakonia W" 1 (1968), s. 255-271; Sudbrack *Probleme, Prognosen einer kommenden Spiritualität*, Würzburg 1969; Ruiz F., *Spiritualit' di oggi e spiritualit' di domani*, RVSp 26 (1972), s. 292-314; Voillaume R., *Probierni spirituali contemporanei*, "Jesus-Caritas" 14 (1974) nr 53, s. 53-76; pr. zbior., *La santificación cristiana, en nuestro tiempo*, CETE, Madrid 1975; pr. zbior., *La perfezione oggi*, Padova 1977; pr. zbior., *Spiritualit': fisionomía e compiti*, Roma 1981; Secondin B.-Janssens *Spiritualit': ispirazione, rice rea, formazione*, Roma 1984.

ka. Jest to jedyna droga prowadząca do duchowego pogłębienia całej egzystencji współczesnego człowieka<sup>9</sup>.

Chrześcijaństwo jest wydarzeniem zbawczym, łaską i darem Bożym, ale wciela się w historię i pragnie ją przemienić. Bezkompromisowość w ujęciu transcendentnego charakteru wiary - jak to uczynił K. Barth - doprowadziła do rozłamu pomiędzy kulturą a chrześcijaństwem. Natomiast każde doświadczenie religijne musi być koniecznie związane z kontekstem kulturowym. Nawet powrót do źródeł powinien być tak przeprowadzony, aby miał na uwadze również troski, uprzedzenia, sądy i pytania, które rodzą się obecnie. I chociażby takie działanie wydawało się "fałszować" elementy źródłowe, to jednak przynosi korzyść polegającą na wrażliwości wobec antropologicznych elementów momentu historycznego. Historyczne zasłuchanie w znaki rozsięte w kulturze i w życiu Ducha jest rzeczą fundamentalną. To wymaga pewnego rodzaju *kenozy* samego przesłania ewangelicznego istniejącego wewnątrz żywego jądra każdej kultury, każdego ludu i pokolenia, po to, aby przemienić jego oblicze na sposób ewangeliczny, bez jakiegokolwiek manipulacji. Tak jak Chrystus, Słowo Wcielone, również duchowość chrześcijańska musi wcielić się w tkankę ludzką i przyjąć ryzyko historii, prowizoryczności, tymczasowości kategorii i znaków<sup>10</sup>.

### b) *Duchowość a kultura*

Ale jest też inne zadanie do wykonania: *wkład duchowości w kulturę*. Relacja pomiędzy duchowością a kulturą nie może być rozumiana tylko jako wzajemne uwarunkowanie czy też bezkrytyczne przyjęcie obu rzeczywistości. W przekraczaniu struktur zewnętrznych, relatywnych, historycznych duchowość musi

<sup>9</sup> Secondin B., *Messaggio evangelico e culture*, Roma 1982. Por. de Certeau M., *Cultures et spiritualités*, "Concilium" 2 (1966), s. 7-25; de Fiores S., *Spiritualité contemporaine* (cyt.), NDS, s. 1520-1525.

<sup>10</sup> Secondin B., *Messaggio evangelico e culture*, cyt., s. 81-91.

przyjąć *zasadę chrystonomiczną*<sup>11</sup>: wcielania się w to, co ludzkie, opierania się światu poprzez sztukę wątpienia i krytycznego osądu, dokonując w ten sposób dzieła wyzwolenia kultury; czyli powinna świata słuchać, ożywiać go, kontestować, odnawiać.

*Duchowość swoją relację do kultur wyraża w terminach wcielenia i transcendencji, kontynuacji i zerwania, przyjęcia i przewyciężenia. Naznaczona warunkiem istnienia "już i jeszcze nie", żyje tym, co obecne w wyzwalaającym wspomnianiu misterium paschalnego i w nadziei obiecaniej przyszłości*<sup>12</sup>.

Z pewnością dzisiaj duchowość przeżywa sytuację anomii (istnienia bez odpowiednich reguł i praw), w tym znaczeniu, że oddaliła się od pobożności tradycyjnej, a jeszcze nie znalazła egzystencjalnych form odpowiadających nowym wymaganiom. W ogólności kwestie duchowe nie zostały jeszcze podjęte w sposób zadowalający i może nigdy nie będą. Ale uczynione zostały już pewne próby, które z czasem doprowadzą do pewnej organicznej syntezy zgodnej z historią człowieka.

Na tej drodze ku uhistorycznieniu można już jednak zauważyć pewne przekonania wynikające z panującej niepewności. Przede wszystkim przewycięża się koncepcję duchowości jako posiadającej monopol na pobożność i jako zarezerwowanej tylko dla grup "elitarnych". Wszyscy chrześcijanie, *wszyscy wierzący jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości* (LG). Ponadto coraz bardziej zauważa się ubóstwo teologii, gdy nie potrafi ona wzbudzić nadziei, miłości, ani zachęcić do adoracji w duchu i w prawdzie. Rozłam pomiędzy teologią a duchowością, który dokonał się zaraz po okresie scholastycznym, daje się dzisiaj bardzo mocno

<sup>11</sup> Por. Bourgeois H., *Le culture di fronte a Cristo*, Roma 1981; Turner V., *Simboli e momenti della comunitC. Saggio di antropologia culturale*, Brescia 1975.

<sup>12</sup> De Fiores, dz. cyt., s. 1522.



odczuć<sup>13</sup>. Tylko tam, gdzie te dwie dyscypliny idą równym krokiem, rozłam może zostać przewyciężony.

Rodzi się tutaj potrzeba wypracowania *nowego stylu życia*, aby móc wyjść z tej sytuacji anomii. Duchowość zaczyna już odnajdywać swą siłę płynącą z wcielenia, która łączy ją z losem człowieka współczesnego. Każde pokolenie usiłuje pisać w pewien sposób swoją Ewangelię, wydobywając ją z podłoża własnej historii i z centrów semantycznych, wokół których organizuje się kultura. Zadanie to nie jest jednak sprawą kilku osób. Jest obowiązkiem wszystkich. Cała wspólnota powinna zostać włączona w to dzieło Ewangelii, w którym nabiera ona (wspólnota) nowego blasku (danej) kultury i nie tylko sama jest ewangelizowana, ale też staje się narzędziem ewangelizacji, nosicielką ukrytego piękna Ewangelii<sup>14</sup>.

Z relacji duchowości do kultury wynikają jeszcze inne konsekwencje. Pomyślmy na przykład o antynomii *actio-contemplatio*. Odmienność znaczeń tradycyjnie zawartych w tym klasycznym modelu uwydatnia *witalny i kulturowy proces*, jaki zachodzi wewnątrz niego. Idąc po linii greckiej, rozróżnia się *pracę* jako coś specyficznego dla niewolników (pozbawionych wolności) i *odpoczynek* (lub aktywność niczym nie uwarunkowaną) jako coś charakterystycznego dla ludzi wolnych, dla których ideałem życia było cieszenie się *otium* (wolnego czasu), podczas gdy ten, kto poświęcał się *neg-otium* (jakiejś czynności), pozostawał stopień niżej. Wizja ta, przeniesiona na poziom chrześcijański, doprowadziła w duchowości do wielowiekowych konsekwencji, wyrażających się uprzywilejowaniem kontemplacji.

<sup>13</sup> Por. Vandenbroucke F., *Le divorce entre théologie et mystique*, NRTh 82 (1950), s. 372-389.

<sup>14</sup> Na temat inkulturacji, jej aspektów teologicznych, napięć, trudności i wiążących się z nimi postaw duchowych zob. list O.P. Arrupe *II problema dell'inculturazione*, "Il Regno" 1978/19, s. 451-455.

Dzisiaj natomiast zależność ta w pewnym sensie została odwrócona, jeśli pomyślimy na przykład o teorii marksistowskiej, zgodnie z którą o wartości człowieka stanowi aktywność, podczas gdy nie-działanie (otium), uzdalniające do poświęcenia się kontemplacji czy modlitwie, uznawane jest za alienację czy lęk wobec wyzwań historii ("opium").

Jeszcze do niedawna również postaci Marii i Marty z Ewangelii interpretowano według schematu kultury świata grecko-rzymskiego. Działanie Marty (nie pochwalone przez Jezusa) było rozumiane jako stan pokuty, stopień początkowy, jako "działalność światowa", podczas gdy zaszuchanie Marii było rozumiane jako stan kontemplacji, dzieło modlitwy i bierne zanurzenie się w Bogu. Interpretacja ta trwała przez dłuższy czas i z trudem jeszcze się ją odrzuca. Dzisiaj szuka się takich doświadczeń, w których te dwa elementy prowadziłyby do głębokiej syntezy, dalekiej od tych rozbieżności. Tej syntezy może dokonać tylko dojrzały chrześcijanin we własnym wnętrzu.

Do tego dochodzą jeszcze inne wymiary naszej kultury, takie jak zabawa, poczucie wolności, gra, działalność bez celu, odpoczynek, odprężenie. Wszystko to ma coś wspólnego z kontemplacją chrześcijańską, ale i z platońską. Duchowość ma na tym polu bardzo wiele do zrobienia. Dzisiaj odrzuca się zabawę bez jakości i humanistycznego ukierunkowania chodzi o problem dotarcia do tego, co istotne. Trzeba odkryć sens życia, który przez człowieka współczesnego może być zignorowanym, a który chrześcijanin może uchwycić i uczynić go celem aktywności ludzkiej, odzyskując w ten sposób własną godność.

W tym wypadku bardzo ważną rolę może odegrać *doświadczenie wspólnot kontemplacyjnych*. Są one wezwane do ukazania, że pustynia jest "miejszem uwolnionym", czasem wyjętym spod uwarunkowań męczącej produkcji, od przytłaczającego prawa konieczności i udręki: jest *czasem odkupionym*. Ale musi pozostać jasnym powiązanie tej interpretacji z innym elementem tego modelu i tego problemu. Otóż kontemplacja nigdy nie może

izolować się od dialektycznego związku z *działaniem*, ponieważ wtedy staje się utopijną wyspą szczęścia, ograniczoną tylko do marzeń. Obecne doświadczenie kontemplacji powinno umieć zaofiarować taką pomoc, aby aktywne życie społeczeństwa przemysłowego było właściwie kierowane i zasilane fermentami ewangelicznymi.

Troski, praca, działalność, różne zaangażowania, które powinny być interpretowane w świetle Słowa, stają się coraz liczniejsze. Również i w ten proces duchowość musi się włączyć: powinna ukazywać, jak te dzisiejsze problemy i troski związane są z momentem historycznym, ze środowiskiem, z wielością tworzących czynników, będąc jednocześnie śladami i oznakami pozwalającymi zauważyć i poznać o wiele większe aspiracje. Właśnie dlatego duchowa refleksja nad wielością znaczeń modelu "actio-contemplatio" ostrzega przed pospieszną "kanonizacją" tego, co obecne, choć i ona jest konieczna dla uczciwego poszukiwania sensu i rozwiązań płynących z samej rzeczywistości. Jedynie prawdziwa duchowość akulturowana i jednocześnie zakorzeniona w bogactwach przeszłości może prowadzić ponad to, co przejściowe i przypadkowe, ponieważ wie doskonale, co pozostanie z tego, co przejściowe, i patrzy na to w sposób krytyczny, ani tego nie bagatelizując, ani też nie absolutyzując w obecnej aktualizacji<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Por. Guerra A., *Coordenadas de una nueva espiritualidad*, ViREIM 42 (1977), s. 47-60; Aumann J., *Spiritual theology*, London 1979; tenże, *History of spirituality*, Manila 1979; Treméau M., *Eléments de spiritualité chrétienne*, Chambéry, 1982; Goffi T.-Secondin B., *Probierni e prospettive*, dz. cyt.; Floristan C., *Spiritualité: bilancio e prospettive*, "Concilium" 19 (1983), s. 106-120; Weismayer J., *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Innsbruck 1983.

### c) *Duchowość a Ewangelia*

Innym wymiarem obecnej duchowości jest jej *charakter ewangeliczny*. Z *chrześcijańskiego punktu widzenia*, pisze H.U. von Balthasar, *punkt spotkania pomiędzy Bogiem a człowiekiem, tak jak to konkretyzuje się w integracji świata ukierunkowanego na Boga, znajduje się zawsze w Chrystusie*<sup>16</sup>. Nie chodzi tutaj o pragnienie dojścia do syntezy duchowości Ewangelii i duchowości postępu kulturowego, Chrystusa i świata, życia chrześcijańskiego i egzystencji świata, szukając punktu jednoczącego w "ja" jednostki, w człowieku wieku XX. Chodzi natomiast o to, aby pomóc chrześcijaninowi podjąć kwestię Ewangelii i odczuć jeszcze intensywniej potrzebę odnalezienia - u źródeł każdego kierunku duchowego - Chrystusa i przesłania ewangelicznego, poprzez odważne dążenie do złagodzenia różnic pomiędzy różnorakimi duchowościami z przeszłości, poprzez ich ożywienie w duchowości samych źródeł: duchowości ewangelicznej, chrześcijańskiej i kościelnej.

Ta potrzeba wciela się w istniejący obecnie ruch liturgiczny i patrystyczny. W *liturgii* doświadczenie religijne jest doświadczeniem wiary chrześcijanina w odniesieniu do Ewangelii, absolutnie i radykalnie normatywnym<sup>17</sup>. Wydarzenie liturgiczne z jednej strony właściwie nie jest różne od zbawczego misterium Chrystusa, ale z drugiej strony realizuje się w sposób pełny jedynie przechodząc jako "Ewangelia przeżyta" w chrześcijańską egzystencję. "Prawda" celebracji liturgicznej zagwarantowana jest przez "prawdę" doświadczenia Ewangelii, wszak to Ewangelia powołała do życia liturgię po to, aby móc się historycznie skonkretyzować. W ruchu *patrystycznym* chodzi ponadto o odkrycie, w jakiej mierze Ewangelia i doświadczenie łączą się ze sobą w

<sup>16</sup> *Il Vangelo come norma e critica di ogni spiritualità*, "Concilium" 6 (1965), s. 67-87.

<sup>17</sup> Por. Moioli G., *Liturgia e vita spirituale*, RivLit 45 (1974), s. 325-336; pr. zbior., *Oración y Vida cristiana*, Madrid 1979; pr. zbior., *Liturgia e spiritualità*, Torino 1981; pr. zbior., *Nuovo Dizionario di liturgia*, Roma 1984

nauce Ojców i czy duchowość chrześcijańska kieruje się ku bogactwom Ewangelii.

Duchowość ewangeliczna niewątpliwie wyraża się poprzez interpretację nowych czasów, odrzucenie indywidualizmu i precyzyjne ukierunkowanie na rozwój elementów życia braterskiego. Ożywiana mocnym postanowieniem włączenia się w ewangeliczny radykalizm<sup>18</sup>, chce żyć pod znakiem braterstwa i komunii ludzkiej, otwarta na szeroko rozumiany uniwersalizm, z pominięciem barier narodowych, rasowych, historyczno-kulturowych, a nawet religijnych, zdolna do przyjęcia, uwznioślenia i uświęcenia rzeczywistości ziemskich i typowych narzędzi życia współczesnego: techniki i jej wytworów. Chce być duchowością ożywioną przez ducha misyjnego Kościoła<sup>19</sup>.

W perspektywie tej fundamentalnej opcji duchowość ewangeliczna czuje, że jest "Kościołem widzialnym", małą częścią wielkiej ewangelicznej rzeczywistości, która staje się widzialna w Kościele poprzez braterską komunię, poprzez wspólnotę, która uznając komunię ludzką za sakrament naszej osobistej komunii z Bogiem, uważa bliźniego za najkrótszą drogę prowadzącą do Boga, wspólnotę wrażliwą na ekumenizm i dialog z religiami niechrześcijańskimi, bo odpowiedzialnie traktuje chrześcijański obowiązek trwania w solidarności z tymi, którzy nie znają jeszcze Ewangelii<sup>20</sup>.

Obok tych czynników o charakterze zewnętrznym duchowość współczesna stara się *przywrócić właściwe wymiary sytuacji wewnętrznej człowieka*. Istotne czynniki nowego humanizmu wszczepiają się w sumienie człowieka współczesnego, przenosząc same wartości humanizmu poza sferę ludzką, uwewnętrzniając je i podnosząc na poziom łaski. Akcent postawiony jest na to, co "ludzkie", na *humus*, który użyźnia duchowy byt człowieka i który wyraża się w cechach duchowości współczesnej: w *spontanizacji*, w pragnieniu *auten-*

<sup>18</sup> Matura T., *II radicalismo evangélico*, Roma 1981.

<sup>19</sup> Tommaso della Croce, cyt., s. 13.

<sup>20</sup> Por. Garcia Rojo J., *Decidos a caminar juntos*, RESp 38 (1979), s. 335-365.

tyczności, w powszechności. W duchowości poszukiwanej przez współczesnego chrześcijanina nie ma już miejsca na rygorystyczne koncepcje, na narzucone programy i plany, na wiążące modele doskonałości, na wymagania religijne oderwane od indywidualnych sytuacji i uwarunkowań. Musi się ona prezentować jako duchowość tego, czym człowiek żyje dzisiaj, *hic et nunc*, w radykalnym zaangażowaniu na rzecz Królestwa Bożego, podtrzymywanym przez eschatologiczną nadzieję<sup>21</sup>; *duchowość przeżycia, doświadczenia*, która wszystkim ukazuje drogę, jak w sposób najbliższy wcielenia i najbardziej odpowiedzialny żyć tymi wartościami, które są decydujące dla chrześcijaństwa: wiarą w Chrystusa i jej wymaganiami w konkretnym życiu, w tym świecie, pomiędzy tymi oto ludźmi. Tylko taka postawa czyni duchowość zdolną do autentyczności realizowanej w różnych stanach życia: świeckim, małżeńskim, kapłańskim, zakonnym.

#### d) *Duchowość jako droga do Chrystusa*

Następnym zasadniczym tematem duchowości jest jej *ukierunkowanie chrystocentryczne*. Stara się ona dotrzeć w *Chrystusie do doświadczenia Boga*, niekoniecznie rozumianego jako "kontemplacja", ale raczej jako doświadczenie poznania Boga możliwe dzięki miłości objawionej w Chrystusie. Fakt, że Osoba Jezusa jest entuzjastycznie przyjmowana przez młode generacje<sup>22</sup>, przyczynił się bardzo do przejścia od religijności zinstytucjonalizowanej do religijności personalistycznej, jak również od religijności formalnej, zewnętrznej do religijności wewnętrznej i prywatnej<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Por. Wulf F., *Merkmale christlicher Spiritualität heute*, GuL 42 (1969), s. 350-358.

<sup>22</sup> Ruch "Jesus Revolution" w USA jest tego typowym przykładem; por. Imbach J., *Cesü nella letteratura*, Roma 1983.

<sup>23</sup> Por. Ruiz F., *Spiritualit  di oggi...*, dz. cyt.

Jest to fundamentalna przemiana, jeśli uświadamiany sobie, jak bardzo tradycja zachodnia preferowała zawsze element poznawczy czy logiczny w akcie religijnym (*Logos* jako symboliczno-werbalny wyraz tego nastawienia). Duchowość jako doświadczenie Chrystusa czy doświadczenie przeżycia chrześcijańskiego, z niezastąpionym odniesieniem chrystologicznym, pozostawała często poza sferą zainteresowań, prawie jako kategoria o wątpliwej wartości. Chociaż w różnych szkołach ascetycznych nie brakowało zatroskania o to, aby zdobyć - zawsze w porządku etyczno-religijnym - chrześcijańskie doświadczenie tradycyjnego typu, przyjmowane w znaczeniu najbardziej bezpośrednim i narzucającym się, to nie potrafiły uchwycić jego zasadniczego wykładnika, że ma być ono zawsze doświadczeniem w Chrystusie. Natomiast religijność doświadczenia ma cechy fundamentalnie odmienne: opiera się na obietnicach i koncepcjach świata, zupełnie odmiennych od tych obietnic i koncepcji, które charakteryzują religijność tradycyjną.

W nowych próbach potwierdzenia historii doświadczenia chrześcijańskiego (a także niechrześcijańskiego) w perspektywie antropologicznej definiuje się doświadczenie jako ten stały element, który można uchwycić w świadomej relacji - w przebiegu historii i w kulturę ludów - pomiędzy skończonym duchem człowieka a nieskończonym Transcendentnym. W chrześcijańskich terminach oznacza to uchwycenie relacji doświadczenia człowieka z Bogiem jedynym i trynitarnym objawiającym się w Chrystusie i doświadczalnym w Duchu świętym. W tych poszukiwaniach, które idą po linii Pisma świętego, jako parametr w pracy może posłużyć interpretacja *doświadczenia jako "wiedzy" o rzeczywistości*, proponowana przez G. Maiolię, to znaczy najpierw myślenie, a potem - w określonym

<sup>24</sup> W tym kontekście ważne są prace napisane z perspektywy historyczno-religijnej, na przykład przez de Luca i Delumeau, choć też nie trzeba zapominać o sugestiach pochodzących z refleksji teologicznej, socjologicznej i antropologicznej: Maioli G., *Dimensione esperienziale della Spiritualit *, pr. zbior., *Spiritualit : fisionomia e compiti*, Roma 1982, s. 45-62.

czasie - doświadczanie przeżycia chrześcijańskiego, tak jak ono ewoluuje w historii i w kulturze ludów, w wymiarze indywidualnym i kolektywnym w relacji do Boskiego Transcendentnego Absolutu. Z tej koncepcji wyłania się nowość zaistniała dzięki docenieniu *duchowego doświadczenia ludu* jako teologa kolektywnego, aktywnego i pasywnego, będącego zbiorowym podmiotem doświadczenia i zgłębiania fundamentalnych wartości chrześcijańskich i ludzkich<sup>24</sup>. Pozostaje jednak zawsze zasadnicza trudność wynikająca z faktu, że niełatwym jest uchwycenie dynamizmu chrześcijańskiego przeżycia, tak różnorodnego i mającego tak wiele form. Człowiek religijny, duchowy, chrześcijanin żyje w głębi przepelnionej zarówno misterium, jak i historycznymi uwarunkowaniami, co sprawia, że kolektywna lektura przeżycia chrześcijańskiego jest rzeczą prawie niemożliwą.

Bezpośrednim przedmiotem doświadczenia jest indywiduum, jednostka. Podstawą religijności doświadczenia jest pewien organiczny subiektywizm, w którym ewolucja osoby, jej indywidualny wzrost i jej jednostkowe doświadczenie są wartością centralną. Religijność w tym wypadku jest środkiem skierowanym na najbardziej bezpośrednią realizację osoby poprzez różnorodne metodologie, mające jednak zawsze cel antropologiczny. Perspektywa ta bierze jednak pod uwagę, w większości przypadków, system społeczny, w który jednostka jest włączona jako w swoje "habitat naturale".

#### e) *Duchowość wobec kwestii kobiecej*

Obok tych nowych kierunków duchowości, ujętych przez nas jako duchowość zaangażowania w to, co doczesne i ludzkie, jako duchowość ewangeliczna, jako chrystocentryczna duchowość przeżycia chrześcijańskiego i doświadczenia Boga (mistagogia),



pojawia się również nowa *duchowość zainteresowana tym, co kobiece*<sup>25</sup>. Rozwinęła się ona w ostatnich latach jako odpowiedź na ruch feministyczny, a wcześniej jeszcze jako słuszne dowartościowanie kobiety czy - inaczej mówiąc - dowartościowanie bycia kobietą na poziomie życia duchowego. Kobieta reprezentuje kobiecość: delikatność, wrażliwość, relację oblubieńczą - najlepszą postawę dla kogoś, kto staje przed Bogiem i przed bliźnim. Kobieta jest tą, która stanowi biegun chłonięcia, przyjmowania, gościnności, dyspozycyjności wymaganej jako niezbędny warunek dla mistyki komunii tam, gdzie jest Pan, który działa w stworzeniu już nie zdeterminowanym swą płcią, jeśli użyjemy duchowego języka<sup>26</sup>.

W tej nowej perspektywie, w sposób opatrnościowy niedawno podjętej i rozwiniętej, nie tyle chodzi o prezentację kobiecych wzorów z przeszłości, zachowujących swą wartość we wszystkich czasach, ile o przedstawienie wzorcowych modeli kogoś, kto bardziej niż inni osiągnął pełnię człowieczeństwa,

<sup>25</sup> Bibl. podst.: Gihoul L.-H., *La donna vocazione dell'uomo*, Milano 1968; Barth K., *Uomo e donna*, Torino 1969; *La donna nella chiesa*, RVSp 23 (1969), nr 4-5; Ruether R., *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, Brescia 1976; Russel L., *Teologia femminista*, Brescia 1977; *Les femmes d'aujourd'hui et l'Église*, "Le Supplement" 127, 1978; Long F. - Pierro R., *L'altra metà della Chiesa. Essere femministe e cristiane*, Brescia 1979; Hunt M. - Gibellini R. (opr.), *Dalla sfida del femminismo alla teologia*, Brescia 1980; Adinolfi M., *Il femminismo della Bibbia*, Roma 1981; Ciccone L., *Donna w: DizSpLaici*, t. I, O.R., Milano 1981; pr.zbior., *La donna nella Chiesa oggi*, Leumann, 1981; Aymard P., *Donna e vita spirituale*, Roma 1982; Blanquière G., *Il dono di essere donna*, Milano 1982; Fabris R. - Gozzini V., *La donna nell'esperienza della prima Chiesa*, Roma 1982; Garutti Bellenzier M.T., *Questione femminile. Da dove, verso dove*, Roma 1983. Por. też pr.zbior., *Vecchi e nuovi dei*, Torino 1976.

<sup>26</sup> *Dzisiaj kobieta odkrywa siebie samą i uświadamia sobie, jak bardzo była używana za "przedmiot" w swoim gwałtownym zabieganiu i budowaniu pozornie jako "podmiot" własnej historii - tej historii, którą ona przeżywała i odczuwała na sposób odmienny od swego towarzysza pracy, studiów, walk. Zaczyna też nadawać własne znaczenie kulturze i nie godzi się na przyjęcie - nie liczone się bowiem z jej oceną krytyczną - znaczeń ustalonych przez tego, który aż do dzisiaj ma w swych rękach władzę, kulturę, kto napisał i przeczytał historię według kryteriów ocen płynących z niepełnej wizji rzeczywistości.* (M.X. Bertola, *La donna religiosa passato - presente - futuro*, ConSer 30 (1981), s. 18; por. też Scarvaglieri G., *La religiosa e la condizione femminile*, Roma 1981).

świętości czy doskonałości swego bycia w Bogu. Tylko w tej perspektywie widzimy w stworzeniu, kobiecie i "oblubienicy" zrealizowanej w pełni, tę nową eschatologiczną ludzkość, w której *nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Gal 3, 28). We krwi Chrystusa jest nasz pokój, poprzez nią nastąpiło ponowne stworzenie i istotowe zbliżenie się do siebie ludzkości zepsutej i rozdartej na dwoje (por Ef 2, 13). Doskonały model takiej ludzkości (a jest nim Chrystus) obejmuje każdą ludzką istotę poświęcającą się na służbę Królestwa, ku ideałowi mężczyzny-kobiety, nowego stworzenia, partnera Boga; ideałowi będącemu ponad wszelką seksualnością i ponad wszelkim feminizmem, nawet słusznym i uzasadnionym.

W przyjęciu Bożego daru, którym jest Jezus Chrystus, istota ludzka nabiera charakteru orantki, a więc tej, która potrafi przyjmując charyzmat miłości czy modlitwy ofiarowany przez Boga, w postawie kobiecej, typowej dla mistyka (postawa przyjmowania), który staje przed Bogiem, aby pozwolić posiąść się Jemu, już nie jako mężczyzna czy kobieta, ale jako byt stworzony przebóstwiony, który osiągnął dojrzałość własnego człowieczeństwa w Chrystusie<sup>27</sup>.

To wzajemne i całkowite poddanie w relacji miłości, zaistniałe pomiędzy Bogiem a stworzeniem odnowionym w Duchu Chrystusa, przynosi jako weryfikację swej autentyczności *plod-*

<sup>27</sup> *Jeszcze bardziej ewidentnym ujawnia się - w ten sposób - przewyciężenie jakiegokolwiek interpretacji zmysłowej tego języka (mistycznego). Bycie na sposób fizyczny kobietą (albo mężczyzną) jest punktem wyjścia, co jest ewidentnie akceptowane, nawet z całą swą ograniczonością, którą ze sobą niesie. Chrystus stał się człowiekiem-mężczyzną zawsze w perspektywie kenozy, jako przyobleczenie się w strój niewolnika, a nie pana. Pierwotne uwarunkowanie zmysłowe prowadzi On powoli do nieustannego przewyciężania, aż do momentu, kiedy już nie będzie się liczyć bycie mężczyzną czy kobietą, ponieważ wymiar oblubieńczy obejmuje zarówno mężczyznę, jak i kobietę w odniesieniu do Chrystusa.* (Cyt. w *La questione femminile rivoluzionata la Chiesa*, "Il Regno", 26 (1981) nr 10, s. 229).

*ne macierzyństwo w Duchu.* Jest to nierozdzielny aspekt wzajemnego oddania się w miłości oblubieńczej. Szukając pomocy w zrozumieniu tej rzeczywistości, wystarczy pomyśleć o narodzeniu Syna za przyczyną *macierzyństwa Ojca Syna Jednorodzonego*, które jest jednocześnie *ojcostwem Ojca Syna jedyne-go*<sup>28</sup>, czy też o płodnej miłości pomiędzy Bogiem a Dziewicą, Matką i Oblubienicą, o miłości pomiędzy Chrystusem a Kościołem, a więc pomiędzy Chrystusem a duszą<sup>29</sup>.

To płodne macierzyństwo nie może być faktem pozbawionym treści, ale oznacza *zrodzenie w miłości* wielu synów Bogu Ojcu, czy inaczej mówiąc wielu, o których można powiedzieć "alter-Christus", odwiecznych synów jedyne-go i prawdziwego Ojca-Matki, którym jest Bóg<sup>30</sup>. Przy uwzględnieniu tych odniesień do kobiecości w duchowości chrześcijańskiej *zarysowuje się dzisiaj potrzeba już nie stworzenia nowej ludzkości, uformowanej na nowym sposobie życia, które wróciłaby do dominacji nad naturą (...); trzeba czegoś bardziej podstawowego: poddać pod dyskusję stosunek pomiędzy człowiekiem a naturą i całym porządkiem społecznym*<sup>31</sup>.

Kwestia kobieca w samej duchowości prowadzi do pojmowania Boga jako Ojca, ale i jako *Matki*, oraz do przyjęcia postawy "kobiecej" w życiu duchowym. Jest to pierwszy krok rozpoczynający długą drogę, którą trzeba wspólnie przejść, w sposób obiektywny, jako stworzenia odnowione we krwi Baranka i dlatego będące nowymi stworzeniami.

<sup>28</sup> Moltmann *II Padre materno*, "Concilium" 17 (1981), s. 3,91.

<sup>29</sup> Por. refleksję Jana Pawła II na audiencji z 10 stycznia 1979, "OssRom", 11 stycznia 1979.

<sup>30</sup> Por. Boff L., *II volto materno di Dio*, Brescia 1981.

<sup>31</sup> Canapanini G., *La questione femminile oggi*, w pr.zbior., *Essere donna oggi*, Brescia 1978, s. 17.

## 2. Duchowe przebudzenia: elementy charakterystyczne

Nowe linie duchowości, jako fundamentalne opcje i znaczące perspektywy ludzkiej egzystencji, nie mogły nie przejść się w wielorakie nurty odnowy, rozpoczynając od współczesnych *ruchów religijnych*, czasami związanych z jakimś nurtem myśli, w innym wypadku bardziej z jakimś mistrzem duchowym (Giussani, Kiko Argüello, Chiara Lubich), czy też wcielonych w pojedyncze osoby, które nie stworzyły żadnego nurtu myślowego (np. dom Helder Camara, Matka Teresa z Kalkuty)<sup>32</sup>, lub jeszcze innych bezpośrednio odpowiadających na jakąś istniejącą potrzebę Kościoła w świecie współczesnym, tak jak różne nowe ruchy modlitewne<sup>33</sup> albo nowy monastycyzm. W tym zapale odnowy czuje się potrzebę połączenia kontemplacji i walki, doświadczenia i transcendencji<sup>34</sup>.

### a) *Współczesne ruchy duchowe*

Ożywienie duchowe silnie objawia się we wspólnotach i grupach zaangażowanych dzisiaj w Kościele<sup>35</sup>, pragnących

<sup>32</sup> Muggeridge M., *Qualcosa di bello per Dio: M. Teresa di Calcutta mi ha convinto*, Ep, wyd. 8., Roma 1983.

<sup>33</sup> Por. szkoła modlitwy ojca Caffarella czy "L'école de la foi" J. Loewa. Synteza: Secondin B., *Attuali movimenti di preghiera*, "Rivista di Pastorale litúrgica", 19 (1981), s. 62-67.

<sup>34</sup> Por. Trenti Z., *Esperienza e trascendenza*, Torino 1982.

<sup>35</sup> Bibl. podst.: Mina C., *Nove movimenti laici di oggi*, Roma 1969; de Pablo Maroto D., *Movimientos modernos de Espiritualidad*, RESp 30 (1970), s. 385-421; pr.zbior., w: IDOC, *Internazionale*, 1 lutego 1972; *El resurgimiento de las experiencias comunitarias*, Bilbao 1972 (oryg. fran.: 1970); *Risvegli spirituali*, "Concilium" nr 9 (1973); RESp, s. 128-129 (1973) i 133 (1974); Leli J. - Menne W.F., *Religiose Gruppen*, Düsseldorf 1976; pr.zbior., *Vers les communautés chrétiennes responsables*, "Laies aujourd'hui" 23/24 (1977); Alberoni F., *Movimento e istituzione*, Bologna 1977; pr.zbior., *Movimenti ecclesiali contemporanei*, Roma 1980; CEI, *Criteri di ecclesialité dei gruppi, movimenti, associazioni*, Roma 1981; Secondin B., *Movimenti e gruppi nella Chiesa*, w: DizSpLaici, t. II, 68-84 (z obszerną bibliografią); tenże, *Movimenti comunitari*, w: *Probierni e prospettive di spiritualité*, dz. cyt., s. 389-408; pr.zbior., *I movimenti nella Chiesa*, Milano 1982.

zaświadczyć o nowym sposobie przeżywania chrześcijaństwa w ścisłej wierności Chrystusowi i Ewangelii.

Współczesne duchowe ruchy katolickie<sup>36</sup> sięgają po części pierwszej połowy naszego wieku (Legion Maryi<sup>37</sup>, Ruch ku Lepszemu Światu ojca Lombardi<sup>38</sup>, rodziny zakonne Karola de Foucauld, Ruch Focolari<sup>39</sup> zrodzony w latach 1943-1948 poprzez doświadczenie Ch. Lubich<sup>40</sup>, Cursillos de Cristi anidad<sup>41</sup> powstały i rozwinięty w latach 1949-1953 na Majorce). Wpływ tych ruchów w Kościele widać dzisiaj na całym świecie w pragnieniu pogłębienia życia duchowego świeckich.

Po tej linii idą też ruchy duchowe zrodzone po drugiej wojnie światowej, o różnych, ale łatwych do określenia celach. Są to np. *ruchy rodzinne*: Equipes Notre-Dame założone w 1949 roku w Paryżu; Movimiento Familiar Cristiano powstały w Buenos Aires około 1950, a potem w 1968 w Madrycie; Encuentro Conyugal powstały w Madrycie w 1969; grupy rodzinne Domus Christianae. Są *ruchy o orientacji apostołskiej*, które poprzez podjęcie politycznego zaangażowania wywierają duży wpływ na szerokie rzesze (Opus Dei, H.O.A.C. = Hermandades Obreras de Acción Católica założona w 1945 roku w Madrycie, CL = Comunione e Liberazione). Narodzenie się tego ostatniego ruchu (związane jeszcze z ks. L. Giussani), łączy się z powstaniem w 1954 roku w Mediolanie inicjatywy chrześcijańskiego zaangażo-

<sup>36</sup> O ruchach poza katolicyzmem por. Lanternari V., *Movimenti religiosi di libert  e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1974; *R veil religieux et sectes*, "Le Supplément" nr 126 (1978).

<sup>37</sup> Gonzales Carvajal L. - Gonzalez Cano M., *La legi n de Maria*, Madrid 1971.

<sup>38</sup> Pigna A., *Per vivere il Concilio. Il Movimento per un Mondo Migliore*, RVSp 25 (1971), s. 74-81.

<sup>39</sup> *Il movimento dei Focolari*, Roma 1966; Foresi P., *Conversazioni con i Focolari*, 1967; Lubich Ch., *Rivoluzione arcobaleno*, Roma 1969. Pisma Ch. Lubich w polskich wydaniach m.in.: *Tylko jedno*, Katowice 1986; *Klucz do jedno ci*, Katowice 1989; *Modli  si  jak aniołowie*, Kraków 1992.

<sup>40</sup> *Essere la tua Parola. Chiara Lubich e cristiani di tutto il mondo*, Roma 1980. - Pisma C. Lubich opublikowane zostały przez Citta Nuova w: *Scritti spirituali*, Roma 1978 nn.

<sup>41</sup> *Los Cursillos de Cristianidad, instrumento de renovaci n cristiana*, Madrid, 1970.

wania się w szkołach, o nazwie Gioventu Studentesca. Takie, ale też i inne cele można spotkać w następujących ruchach: we *Włoszech* - Pro Sanctitate (Rzym), Rinascita Cristiana (Rzym); Oasi (Asyż, założony w 1950 przez o. V. Rotondiego); w *Niemczech* - Ruch Szensztacki (założony przez G. Kentenicha w celach formacyjnych); Aktion 365 (założony przez o. Leppicha); Graal; St. Stephanus-Gemeinschaft; w Japonii - Ruch Jumbi-Kai (1953); w *Afryce* - Jamma (zwłaszcza w Kongo<sup>42</sup>). Do tego dochodzą liczne *grupy modlitwy, grupy biblijne, grupy ewangeliczne, grupy o inspiracji maryjnej*, a także i inne grupy ogólnie nazywane *wspólnoty-bazy (podstawowe)*<sup>43</sup>, powstałe w Ameryce Łacińskiej pod wpływem synodu w Medellin w roku 1968; Odnowa Charyzmatyczna, zwana też katolickim ruchem zielonoświątkowym<sup>44</sup>, utworzona w USA (1966) i szybko rozprzestrzeniona na całym świecie. Formacja *inicjacyjna* jako cel obecna jest we wspólnotach neokatechumenalnych (1964) zapoczątkowanych przez świeckiego z Hiszpanii Kiko Argüello<sup>45</sup>. Są też grupy, które pragną ożywić ewangeliczne życie monastyczne (Bose; Taizé i Kanaan wśród protestantów; Pustynia wśród prawosławnych), takie które charakteryzują się zaangażowaniem humanitarnym (Emmaus, Mani-Tese) czy też społeczno-charytatywnym (grupa Abele i wspólnota Jeana Vanier nazywane Arką)<sup>46</sup>.

Wszystkie te ruchy duchowe, tak różne w swych formach, celach, ewangelicznych odniesieniach, łączy jedno wspólne zaangażowanie, aby ożywczo włączyć się w wielkie linie odno-

<sup>42</sup> Por. *La Documentation CONCILIUM, Groupements et styles de vie dans le Chrétiensime*, "Concilium" 2 (1966), s. 9, 125-140; tamże inne przykłady grup.

<sup>43</sup> Por. dokumentację w "Concilium" 11 (1975), s. 4 (artykuły i bibl.).

<sup>44</sup> Spośród licznych publikacji wspomnijmy: Suenens L.J., *Lo Spirito Santo nostra speranza*, Roma 1 974. Polskie przekłady tegoż autora: *Nowe zesłanie Ducha Świętego*, Poznań 1 988; *Odnowa w Duchu Świętym*, Kraków 1 989.

<sup>45</sup> Argüello K., *Le comunità neocatecumenali*, RVSp 29 (1975), s. 192-200.

<sup>46</sup> Istnieją też ruchy niepewnego pochodzenia ("Jesus Revolution", "Bambini di Dio", itd.). Aby przedstawić bibliografię, por. sekcję *Motus spirituales moderni* w *Bibliographia internationalis spiritualitatis*. Zob. też Milanese G., (opr.) *Oggi credono cos'è*, Torino 1981, 2 t., (międzydyscyplinarne badanie na podstawie pytań młodzieży włoskiej).

wy Kościoła i duchowości. Każdy z nich ma świadomość, że powinien czuć się jego częścią i starać się nią być, aby objawiło się przez to jedyne dzieło Ducha Świętego. Dwie są zasadnicze linie tych ruchów: a mianowicie mamy do czynienia z ruchami *świeckimi* (przynajmniej w większości) i *charyzmatycznymi*, zrodzonymi z głębokiego doświadczenia Boga i Ducha, który pobudzał założyciela czy grupę początkową do życia Ewangelią w *nowym wymiarze wspólnotowym*, a także *ekumenicznym* (wyraża się to w duchowości pojednania).

Są to ruchy, które nie prezentują się jako ideologia, ale jako *doświadczenie*, co więcej - jako *doświadczenie, które trzeba uczynić*: na tym zasadza się ich siła przekonania, ich atrakcyjność, a także sekret ich sukcesu w świecie. Ale trzeba też rozpoznać niebezpieczeństwa pojawiające się w tych doświadczeniach Ducha. Oto niektóre: pewna nieufność wobec doktryny teologicznej, uważanej za abstrakcyjną i daleką od życia, szukanie osobistego zadowolenia w nadzwyczajnych objawieniach, nadmierny entuzjazm, pewnego rodzaju infantylizm, niezdrowa ciekawość wobec tajemnicy, niezależność od hierarchii, sekciarstwo albo tworzenie getta. Oceniając jednak ogólnie, fakt istnienia w Kościele tych zjawisk oznacza prawdziwą *świecką Pięćdziesiątnicę* i ukazuje może najpiękniejszą stronę historii Kościoła w naszym wieku. Duchowość tych ruchów pragnie konkretnie aktualizować to, czego współczesna teologia duchowości uczy w świetle wskazówek Soboru Watykańskiego II.

Niełatwą sprawą jest analiza tego typu fenomenów duchowych. Jeżeli wychodzi się z punktu widzenia badań socjologicznych lub psychologicznych, to szybko się skonstatuje, że niemożliwa jest wyczerpująca analiza czy znalezienie ostatecznych i przekonujących wyjaśnień, aby dany ruch zdefiniować. Bardziej zadowalającym jest studiowanie początków jakiegoś ruchu: konkretnego podłoża, na którym powstał, jego środowiska czasowego, wpływów, etapy rozwoju, uwarunko-

wania członków, samej postaci założyciela czy też fizjonomii grupy, która ten ruch zrodziła. Ale dla teologii duchowości przede wszystkim ważne są innego rodzaju fenomenologiczne badania: studium nad formami pobożności ruchu, postawami i cenionymi w nim cnotami, formami liturgicznymi (śpiewy, gesty, język), nad miejscem i nad rolą, jaką zajmują w życiu ruchu misteria Chrystusa, Maryi, Słowa Bożego, życie modlitwą i sakramentami, a także świadectwo apostołskie i chrześcijańskie.

Taka analiza pozwala na wyodrębnienie kilku stałych elementów w praktyce tych ruchów duchowych, poprzez które ujawnia się ich eklezjalna tożsamość czy przynajmniej możliwą się staje pewna weryfikacja na tym polu.

U wielu członków zauważa się na początku drogi “drugie” nawrócenie pod wpływem silnego doświadczenia obecności Chrystusa. Prowadzi to w sposób bezpośredni do odkrycia znaczenia chrztu świętego i do życia w sposób zaangażowany autentyczną duchowością chrzcielną, którą należy realizować w teraźniejszości. Wyrazem tego zaangażowania jest powrót do Ewangelii i do życia pierwszych wspólnot chrześcijańskich poprzez umieszczenie w centrum życia Słowa Bożego jako wiążącej normy działania, poprzez dążenie do stania się “wspólnotą” i czucia się “wspólnotą”, w uległości wobec hierarchii i w komunii z nią. Następną cechą stałą jest dążenie do autentycznego humanizmu poprzez świadectwo wzajemnej miłości. Miłość taka nigdy nie jest oderwana od radykalizmu ewangelicznego, dzięki któremu chrześcijaństwo podąża w świecie naprzód, podejmując konkretne zaangażowania w społeczeństwie, znajdując często wzór w Maryi. Na koniec trzeba stwierdzić, że we wszystkich ruchach duchowych (w niektórych jako zadania pierwszoplanowe) przeważają następujące elementy: życie liturgiczne, droga doświadczenia duchowego, modlitwa<sup>47</sup>, duchowość pustyni.

<sup>47</sup> Por. szczegółowe przedstawienie B. Secondin w: *Movimenti comunitari* (w: *Probierni e prospettive di spiritualit *, dz. cyt., s. 395-397).



## b) *Religijność ludowa*

W ramach duchowej odnowy interesujące jest również wyraźne dowartościowanie *pobożności ludowej*<sup>48</sup>, z charakteryzującymi ją tradycjami etnicznymi, społeczno-kulturowymi i folklorystycznymi. Droga prowadząca do takiego ujęcia nie była łatwa. Krótka wzmianka z soborowej konstytucji o liturgii (SC 12 i 13) z pewnością nie wystarczyła, aby przełamać nieufność do praktyk pobożności ludowej. Zbytnią uwaga skupiona była na liturgii "oficjalnej", co nie pozwalało na rozwój pobożności ludowej odpowiadającej duchowym potrzebom ludu chrześcijańskiego, jego pragnieniu wyrażania swej religijności w sposób spontaniczny.

Jednakże pomimo ostrożnych i nielicznych tylko stwierdzeń dokumentów soborowych w samych środowiskach pracujących nad oczyszczeniem liturgii zaczęto otwierać oczy na tę kwestię.

Doszła do tego opinia wielu uczonych, którzy - niezadowoleni ze zbyt ogólnego charakteru reformy liturgicznej i z nadmiernego podkreślenia kryteriów historyczno-archeologicznych w dążeniu do zmian czy innowacji - zaczęli odkrywać autentyczne wartości chrześcijańskie w przejawach pobożności ludowej.

<sup>48</sup> Bibl. podst.: Dla orientacji ogólnej: Bosatra B.M., *Recenti Miscellanee sulla religiosita popolare*, I-IV, ScCatt 110 (1982), s. 65-84; 300-313; 451-472 i 111 (1983), s. 450-475; szczegółowej: Sartori L., (opr.) *Religiosita popolare e cammino della liberazione*, ED, Bologna 1978; tenże (opr.), *Pellegrinaggio e religiosita popolare*, Padova 1983; Secondin B., *Attualita e complessita della religiosita popolare*, w: *Religiosita popolare*, Teresianum, Roma 1978, 11-37 (z bibl.); tenże, *Religiosita popolare*, w: DizSpLaici, t. II, 211-224; Mattai G., *Religiosita popolare*, w: NDSm, s. 1316-1331; pr. zbiór., *Ricerche sulla religiosita popolare nella Bibbia, nella liturgia, nella pastorale*, Bologna 1979; Maldonado L., *Religiosidad popular, nostalgia de lo magico*, Madrid 1974; Pizzuti D. - Giannoni P., *Fede popolare*, Torino 1979; Bo V., *La religiosita popolare*, Roma 1979; Goffi T., *Ethos popolare*, Brescia 1979; tenże, *Vissuto spirituale popolare*, w: *Probierni e prospettive di spiritualit *, dz. cyt., s. 409-430; pr. zbiór., *Religione e morale popolare cristiana*, Bologna 1980; Tommasini N., *Folklore, magia, mito e religiosita popolare*, Bari 1980; de Rosa G., *La religione popolare, storia, pastorale*, Roma 1981 (tom ten zawiera, przy pewnych poprawkach, pi c studiów, kt re ukazały si  w Civ. Catt. w latach 1979-1980); Bo V., *Feste, riti, magia e azione pastorale*, Bologna 1984; Prandi C., *La religione popolare, fra potere e tradizione*, Milano 1984.

Ponadto w roku 1965 ojciec Daniélou w swej książce *L'oraison problème politique* podkreślił wartość tego, co sakralne w interpretacji ludu oraz funkcje rzeczy zmysłowych (konkretnych) jako znaków religijności naturalnej, której nie należy zaniedbać w autentycznej praktyce religijności chrześcijańskiej. Jego analizy, w pierwszym momencie zauważone tylko przez specjalistów z zakresu etnologii i fenomenologii religii, zainteresowały potem coraz bardziej wzrastającą liczbę duszpasterzy, którzy przekonani o potrzebie obrony bogatego dziedzictwa religijnego ludu, okazali się gotowi przywrócić i odnowić to, co święte i religijne w jego tradycyjnych przejawach.

Dzisiaj otwarcie się na wartości religijności ludowej wzrasta szybko. Po upływie około dwudziestu lat doświadczenie duszpasterskie ukazuje jasno, że prosty lud nierzadko odrzuca liturgię jako arystokratyczną, wyrefinowaną formę modlitwy oficjalnej i teologicznej, jako modlitwę klas panujących, oderwaną od sfer ludowych, narzuconą z góry bez powiązań z konkretnymi potrzebami ludu. W konsekwencji lud ucieka się do pobożności, którą wyraża w swoim języku i w spontanicznej modlitwie w sanktuariach. Język ten jest bardzo symboliczny, jeśli chodzi o środowiska wiejskie, rzemieślnicze, plebejskie: do wyrażenia swej pobożności nie potrzebują one pośrednictwa kultury literackiej, niosąc w sobie samych soki kontrkultury chłopskiej, bardziej ekspresywnej i bezpośredniej.

Kościelni intelektualiści nie zdołali zdać sobie sprawy z tych duchowych pokładów. Ostentacyjnie uznali za wystarczające "wrzucenie do jednego worka" pobożności ludowej, dewocyjności, kultu Najświętszego Serca i procesji Bożego Ciała. Praktyki te natomiast dojrzywały wewnątrz kierunków oficjalnych (tj. popieranym przez Magisterium), przez nie zostały "ochrzczone" i przez nie były faworyzowane jako formy integrujące je i paralelne do nich. Na tym polu pojawiło się natomiast wiele przypadków ujawniających paternalistyczną postawę kultury racjonalistycznej. Potrzeba było dopiero laicyzmu, a przede wszystkim

marksizmu, aby ukazać całe bogactwo tego, co fantastyczne, nieunormowane, fantazyjnych inwencji w wyrażaniu tego, co święte. Kulturowe uwarunkowania naukowców i ich uprzedzenia uniemożliwiły im obiektywne odczytanie tego zjawiska, tak złożonego i żywego w religijności ludowej, oraz przyjęcie go w całej jego zawartości. A czasem nawet zostało ono wypaczone albo potraktowane instrumentalnie.

Powrót do religijności ludowej wymaga właściwego ujęcia kwestii duszpasterskiej i duchowej. W innym wypadku istnieje niebezpieczeństwo obdarzenia religijności ludowej tylko taką miłością, jaką się kocha rzeczy z przeszłości; w ten sposób wzbu-  
dza się jedynie nostalgia za pewnym typem dawnej pobożności społecznie odziedziczonej. Należy lepiej zrozumieć naturę tego zjawiska, nie mówiąc o nim z góry, jakby nad głową ludu, ale od wewnątrz, starając się zobaczyć, jak i dlaczego doświadczenie religijne zostało wyrażone w sposób tak znaczący i witalny. Trzeba szukać pomocy w takich naukach, jak antropologia, nauka o symbolach, socjolingwistyka, strukturalizm, psychoanaliza itd. Nas jednak interesuje ten problem z punktu widzenia *duchowości*. Już sama ta zbieżność wielorakich zainteresowań i konieczność współpracy wielu specjalistów wskazuje nie tylko na jego aktualność, ale też na pluralizm kryteriów i zasad określających punkty odniesienia.

Przedstawimy nasze rozważanie za pomocą kilku wyjaśnień.

Przede wszystkim jesteśmy przekonani, że w sercu każdej kultury ludowej jest wymiar religijny. Każdy lud ma tę zdolność oraz ujawnia dążność do wyrażania własnych uczuć religijnych, nie tyle poprzez teoretyczne formułowanie zasad, co poprzez same postawy (ryty, wierzenia, święta, symbole, tradycje), za pomocą których ujawnia i aktualizuje swoją postawę przyjęcia, komunii czy też odrzucenia różnorodnych wymiarów: społeczeństwa, natury, tego co boskie i transcendentne. Cała ta rzeczywistość symboliczno-rytualna, wyrażona w postawach i przekonaniach, tworzy te kompleksy społeczno-kulturowe, którymi są ludzkie religijności, ujawniające się w sposób naturalny.

Kiedy jakiś lud zostaje zewangelizowany, ta naturalna religijność, zawierająca często wzniosłe formy wyrazu i w sposób pośredni nawet wartości chrześcijańskie, zostaje przez wiarę nie tylko przekroczone, ale też - jako już poprawiona, oczyszczona, przyjęta - zostaje doprowadzona do pełni poprzez ten element pozytywny, który w sobie zawiera. W trakcie tego typu operacji, kiedy to eliminowano wszystko, co przeciwstawiało się Objawieniu, nie zawsze w przeszłości udawało się zintegrować czy należycie wydobyć owoce dziedzictwa samych narodów. W niektórych wypadkach zostało ono zupełnie zniszczone lub zignorowane. Innym zaś razem, w następstwie błędnej lub niepełnej ewangelizacji, Dobra Nowina Ewangelii nie wydała owoców ani nie przemieniła aż do korzeni kultury religijnej odziedziczonej przez lud. Wynikiem tego było chrześcijaństwo powierzchowne lub nawet pogaństwo z dodatkiem zewnętrznych w gestów i form pseudochrześcijańskich.

Natomiast wewnątrz samego doświadczenia religijnego chrześcijaństwa zauważa się w przebiegu historii pewne zjawisko odsunięcia się ludu - myślimy tutaj o masach ludowych - w kierunku pewnych form kultu, celebracji i różnych przejawów religijności będących na marginesie prawd zasadniczych. Można do tego zaliczyć całe mnóstwo dewocyjności, praktyk pobożnościowych, ćwiczeń ascetycznych, ruchów świętujących (*movimenti festivi*), wszelakie uczuciowe formy religijności wyrażające dolę i niedolę danego ludu, związane z jego kulturowymi zdolnościami i odziedziczonym bogactwem, tym wszystkim, co wzbudzało w nim głębokie zaangażowanie, emocje, a wobec których teolog (i nie tylko on) czuł się nieswojo. Dla niego były to bowiem formy zbyt ludzkie, zbyt interesowne i mechaniczne, zbyt bliskie pogańskiemu odnoszeniu się do bogów, zbyt ziemskie i pokryte skorupą tradycyjnej nadbudowy, trudnej do zinterpretowania. Ponad różnorakimi punktami widzenia, badającymi i oceniającymi to zjawisko, pojawiła się jednak zasadnicza prawda: religijność ludowa nie jest jakimś mitem stworzonym przez po-

szukiwaczy nowości czy też wymysłem obserwatorów religijnych zjawisk, szukających w nich poparcia dla swej pozycji politycznej i kulturalnej. Jest to rzeczywistość społeczno-polityczna, trwała, choć niejednoznaczna, trudna do rozeznania i oceny, ale którą spotyka się we wszystkich epokach; w sposób zaś szczególny uwidacznia się ona w epokach przejściowych kultury, tak jak podczas naszego obecnego przełomu historyczno-kulturowego.

Wobec tego nowe zetknięcie się duchowości z taką religijnością wymaga przede wszystkim ponownej refleksji nad *wartością antropologiczną* religii w nowej kulturze. Ukazuje ono trwałe znaczenie religii ludu - w przeciwieństwie do każdej ideologii w rozumieniu K. Bartha - jako niezbędnego wstępu do narodzenia się i rozkwitu wiary<sup>49</sup>. Ale również wymaga, jako zadanie nie cierpiące zwłoki, *ponownego rozpracowania* elementów tradycyjnych i ich wartości symbolicznych, przy pełnej aktualizacji wymogów płynących z dzisiejszych kontekstów społecznych i kościelnych. Jeżeli w przeszłości religijność ludowa prezentowała się jako doświadczenie co najmniej autonomiczne w ramach życia chrześcijańskiego, to teraz — wraz z nową wizją Kościoła jako Ludu Bożego - przeciwstawienie to zostało przewyżnione. Zadaniem duchowości jest ukierunkowanie tego ludowego przeżycia chrześcijańskiego na orientację eklezjalną czyli na ideę *Ludu Bożego, odzyskując i zaspokajając jednocześnie wszystkie wymagania wspólnotowego przeżycia ludowego. Jest to właściwy sposób ujęcia, ponieważ duchowość ludowa "umie w konkretności wskazać na to, jak należy czytać historię dzisiaj Nie jest to historia ograniczona do doświadczeń mistycznych czy pism*

<sup>49</sup> Nie zapominamy wskazówek zawartych w *Evangelii Nuntiandi*, Pawła VI (1975): *Religijność ta nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać, udziela ludziom mocy do poświęcenia się i do ofiarności aż do heroizmu, gdy chodzi o wyznawanie wiary. Daje wyostrzony zmysł pojmowania niewymownych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrności, obecności stałej i dobroczynnej miłości. Rodzi w Judzkim wnętrzu takie sprawności, jakie gdzie indziej rzadko w takim stopniu można spotkać: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w codziennym życiu, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, szacunek (nr 48).*

*duchowych, ale przede wszystkim i na pierwszym miejscu (musi zostać przedstawiona) jako doświadczenie wspólnoty wierzących*<sup>50</sup>. Duchowość ludowa bowiem najlepiej i najkonkretniej ujmuje chrześcijański sposób przeżywania dzisiejszej historii, to znaczy ukierunkowuje ją na Chrystusa, Słowo Wcielone, który umarł i zmartwychwstał. Ma ona prawo do tego, aby uznano autonomię jej charyzmatu działającego wewnątrz własnej kultury i obyczajów, będącego autentycznym przejawem charyzmatycznego bogactwa Kościoła ujawniającego się w określonej sytuacji. Jednak usiłowanie narzucenia jej cech innym formom czy sytuacjom chrześcijańskiego życia religijnego oznaczałoby przekroczenie granic jej funkcji.

### 3. Duchowość świętowania

Duchowość ludowa, pojmowana jako chrześcijańskie przeżycie wspólnotowe, pomaga chrześcijańskiej duchowości odnowić jej *wymiar świętowania*, odłożony przez jakiś czas na margines na rzecz doczesnego zaangażowania człowieka (*homo faber*).

Człowiek, lud, potrzebuje znaków widzialnych, zewnętrznych aktów uczestnictwa, aby w sposób integralny wyrazić własną religijność. W latach, gdy starano się religijność ludową oczyścić, nakierowując wierzącego na typ życia wewnętrznego nie związanego ze znakami i strukturami zewnętrznymi - często identyfikowanymi z "zabobonami" i "synkretyzmami" - wielu katolików przeżywało kryzys, podczas gdy niewierzący posługiwali się właśnie tym, co Kościół odrzucał: partie polityczne ten właśnie wymiar rozwijały w swoich różnego rodzaju "świętach politycznych". Podobnie w nowych wschodnich sektach obchodzono chrześcijańskie święta tańcami, muzyką oraz symbolicznymi i działającymi na ludzkie zmysły manifestacjami.

<sup>50</sup> Goffi T., *Vissuto spirituale popolare*, dz. cyt., s. 410.

Dzisiaj rozumiano, że święta te były świeckim ekwiwalentem dawnych religijnych świąt ludowych. Zaczęto więc doceniać święto religijne jako moment, w którym człowiek wierzący wyraża swoje religijne odczucia wszystkimi swoimi zdolnościami: inteligencją, wrażliwością, witalnością, radością, poczuciem rodzinności, zażyłością ze światem ziemskim i nadprzyrodzonym. W ten sposób rodzi się „*teologia święta*”<sup>51</sup>, w centrum której jest „homo ludens”.

Podjęcie rozważania na temat święta religijnego jako znaczącego momentu wyrażającego naturalną praktykę ludową wynika z odczucia braku tej żywej rzeczywistości.

*Żywotność czy też dekadencja święta jest symptomem witalności albo paraliżu jakichś niezbędnych wartości* - słusznie zauważa L. Mateos<sup>52</sup>. Jest to też w istocie teza, którą postawili Pieper i Cox. Świętowaniem potwierdza się samo życie, mówi się, że życie ma sens, że zawiera w sobie radość, dlatego warto żyć, przekazując sobie ludzką ufność, łatwą i spontaniczną, w nadziei i w doświadczeniu pełni. *Na święto należy przynieść, żeby ją wyrazić, radość życia*, która objawia się na tysiące sposobów, *w żywiołowości, a czasem i w przesadzie*<sup>53</sup>, bo zawsze jest zdolna do płodności i ofiarnej wylewności, będących znakiem wewnętrznej obfitości.

Święto jest też momentem przebaczenia i prawdziwej komunii w Chrystusie z braćmi<sup>54</sup>. Jednocześnie jest to moment wspólnego bólu, który objawia wszystkim obecność

<sup>51</sup> *Bibl. podst.*: Pieper J., *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1963; Aubry A., *Liturgia, festa e fantasia*, Concilium 5 (1969), s. 9, 78-84; Cox H., *La festa dei folii*, Milano 1971; Pozo C., *La teologia de la fiesta, o caso de la teologia de la liberación*, w: *Teologia de la Liberación*, Madrid 1974, s. 409 nn.; Lopez Gay S., *Fondamenti teologici della religiosit  popolare*, w: *La religiosit  popolare*, dz. cyt., s. 119 nn.; Mateos J., *Cristiani in festa*, Bologna 1981; Lanternari V., *Festa, carisma, apocalisse*, Palermo 1983, tenże, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle societ  tradizionali*, Bari 1983.

<sup>52</sup> Dz. cyt., s. 264.

<sup>53</sup> Tamże, s. 269.

<sup>54</sup> Vanier J., *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, Warszawa 1991.

Boga, znajdującą swe ucieleśnienie w bracie. W istocie nie istnieje prawdziwe świętowanie, które nie byłoby w jakimś sensie otwarciem na transcendencję, zdolnym rozpaść w człowieku poczucie zachwyty, a wraz z nim głębokie pragnienie wejścia w komunię z Bogiem i z braćmi. Razem z Mateosem możemy zdefiniować *święto jako wspólnotowy, rytualny i radosny wyraz doświadczeń i wspólnych tęsknot, skoncentrowanych na fakcie historycznym, przeszłym i współczesnym. Weźmy jako przykład święto narodowe: każdy kraj uznaje pewną datę, rocznicę odzyskania wolności. Jeżeli odzywa się ona jeszcze echem w świadomości ludowej, wyraża na pierwszym miejscu radość z pomysłnej teraźniejszości, będącej skutkiem przeszłości, a także wyraża gorące, brzemienne w nadzieję pragnienie, aby ten początek przyniósł obiecane owoce*<sup>55</sup>.

Zadaniem duchowości święta jest obdarzenie liturgicznych celebracji nową witalnością, aby stały się momentami wewnętrznej przemiany człowieka poprzez liturgiczne gesty i znaki, ale przy użyciu wyrażeń i języka bardziej odpowiadającego wierze ludowej i cechom charakterystycznym dla każdego ludu. Liturgia jako "święto", radość, pełnia, komunika, czyni człowieka w jego codziennym życiu bytem liturgicznym<sup>56</sup>. Ale nie tylko to, bo człowiek świętujący staje się człowiekiem "pełnym", *człowiekiem zdolnym do zachwyty wobec życia*<sup>57</sup>, "miejscem" i wewnętrzną przestrzenią, gdzie Bóg ujawnia swą łaskę.

<sup>55</sup> Dz. cyt., s. 288.

<sup>56</sup> Aubry A., *Liturgia, festa e fantasia*, s. 83.

<sup>57</sup> Debuyst F., *La festa, segno e anticipazione delta comunione definitiva*, "Concilium" 4 (1968) 9, s. 19-28. Por. wzmiankę uszpasterską CEI, *Il giorno del Signore*, Bologna 1984.



## ROZDZIAŁ II

### Eklezjologiczne i teologiczne przesłanki pozwalające zrozumieć nowe drogi duchowości

Sobór Watykański II doszedł do bardziej integralnego zrozumienia całego duchowego bogactwa chrześcijańskiego dziedzictwa. Wydobyte zostały na nowo i uznane za linie orientacyjne - również na poziomie syntezy doktrynalnej i samego Magisterium - istotne wartości pobożności biblijnej, patrystycznej, liturgicznej, chrystocentrycznej, eklezjalnej. Jednocześnie doszło do konfrontacji z nowymi kwestiami, które wtedy się pojawiły, takimi jak: antropologia, teologia świeckich, historyczność, inkarnacjonizm, eschatologizm i sekularyzacja<sup>58</sup>. Wszystko to nie po to, aby propagować duchowość, która rehabilitowałaby zwyczajną rzeczywistość, ale po to, aby przystosować tę duchowość - w wyrażeniu jej najautentyczniejszego obrazu wartości - do wielorakiej mądrości stworzenia. Te nowe perspektywy, nazwane otwarciem na świat oraz na wartości ludzkie i ziemskie, znalazły potwierdzenie i nową inspirację zwłaszcza w najwymowniejszych dokumentach Soboru Watykańskiego II: *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et Spes*.

Oczywiście ten przewrót, naprawdę "kopemikański", dojrzewał powoli w czasie. Wśród elementów, które przygotowywały mu drogę, szczególne znaczenie ma *nowa samoświadomość* Kościoła jako Ludu Bożego, jako Ciała Mistycznego, jako ko-

<sup>58</sup> Pr. zbiór., *Il Concilio davanti a noi*, Brescia 1980; pr.zbior., *La teología dopo il Vaticano II*, Brescia 1981.

inonii, znaku i narzędzia jedności, nowe zrozumienie jego funkcji w historii zbawienia, *teologia charyzmatów*. W konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium* spotykają się w tym znaczeniu następujące idee kluczowe:

- *Reintegracja Kościoła* w kontekście powszechnej historii zbawienia (jest ona służbą, nie panowaniem; jest też znakiem misterium zbawczego).
- Zasadniczą *strukturą* Kościoła jest jego charakter wspólnotowy i braterski.
- *Wymiar sakramentalny* poprzedza w Kościele jego wymiar jurydyczny.
- *Katolickość* Kościoła, która jest różnością w jedności, wychodzi zawsze z uniwersalnego konkretnego.
- Wreszcie, istnieje też ścisły *związek pomiędzy odkupieniem a stworzeniem*<sup>59</sup>. Kościół-świat łączą się ze sobą wzajemnie.

## 1. Elementy teologii i duchowości posoborowej

Pomimo położonych przez Sobór fundamentów przechodzimy jednakże proces kryzysu<sup>59</sup>. Czy jest to moment „dojrzenia” w życiu chrześcijańskim? Czy też jest to moment nadziei i *rozeznawania*? Rolą Pawła VI było właśnie rozeznawanie: po wielkim proroczym zwiastowaniu tak przez Jana XXIII, jak i przez sam Sobór Watykański II, trzeba było *prowadzić i rozeznawać*, trzeba było nauczyć się *soborowej metody* pracy: czyli wychodząc od historii, docierać do światła płynącego z prawd objawienia i historycznej tradycji ku wskazaniom przynoszącym drogi rozwiązania i życia.

Bezpośrednio po Soborze sytuacja wymagała stawienia czoła kilku kwestiom wynikającym z deprivatyzacji ujęcia religii: „wybuchła” teologia nadziei, teologia polityczna, teologia rewolucji, teologia śmierci Boga, teologia wyzwolenia, teologia zniewolenia, zła, teologia narracyjna oraz pojawił się temat

<sup>59</sup> Por. pr. zbior., *Toward Vatican III. The Work that needs to be done*, Dublin 1978.

“Ewangelia i promocja ludzka”. Wszystkie te kierunki przeżyły swój moment chwały. Niektóre mają za sobą szerokie podłoże społeczne (na przykład teologia wyzwolenia). Wspólnym mianownikiem tych nurtów teologii posoborowej jest wiara, która pobudza wierzącego do przyjęcia na siebie roli chrześcijańskiego sumienia w historii. Jest to wiara, która pobudza i solidaryzuje się z walką o wyzwolenie oraz z planami uczynienia bardziej ludzkim życia współczesnych. Idąc po tej linii, doświadczenia nowych wspólnot są ryzykowne, ale pełnią rolę bardzo pożyteczną.

Historia pokazała, że twórcze zmiany dokonujące się w sferze idei i praktyki kościelnej prawie zawsze wychodziły od małych grup, które będąc poza strukturą, usiłowały zawsze zdziałać coś “odmiennego” dla urzeczywistnienia profetycznej przygody.

Trzeba zapytać, czy chrzcielne obmycie Kościoła dokonane przez Sobór naprawdę go przemieniło? Odpowiedź nie jest łatwa, ale wydaje się być pozytywną. Rzeczywiście, Kościół uznał się za *specjalistę* w tym, co ludzkie, za pokornego *śługę* ludzkości po to, aby zjednoczyć świat poprzez wyższe wartości. Jeżeli bada się dokumenty Magisterium od okresu po Soborze do roku 1980, dotyczące samoświadomości Kościoła, zauważa się rzeczywiście jego głęboką i stopniową przemianę<sup>60</sup>.

Można powiedzieć, że w Kościele pojawia się pewne zainteresowanie dla problemów “poza kościelnych”, ale też wraca się

<sup>60</sup> Oto oficjalne (podane przez samo Magisterium) tematy zaangażowania Magisterium (biskupi, papież, konferencje episkopatów, synody) oraz problemy do rozwiązania:

- A. *Tematy*: Wewnętrzne organizacyjne relacje kościelne i instancje opiniujące (Synod 1967); Kościół a rozwój (*Populorum Progressio* 1967); sprawiedliwość i misja Kościoła (*Octogesima adveniens* i Synod 1971); kapłaństwo hierarchiczne (Synod 1971); nowa kultura, nowa liturgia, nowy kult (różne formy); wyzwolenie w Chrystusie i wyzwolenie ludzkie (różne konferencje episkopatów 1971 nn.); związki pomiędzy wiarą; Kościołem a polityką, badane z perspektywy konfliktów wewnątrzkościelnych; ewangelizacja: jej natura, cele, metody, podmioty (Synod 1974, *Evangelii nuntiandi* 1974); pojednanie w Kościele (Rok Święty 1975); katecheza jako świadectwo, pamiątka, zwiastowanie (Synod 1977); religijność ludowa (ostatnie lata); małżeństwo i rodzina (Synod 1980); pojednanie i pokuta (Synod 1983).

do problemów "klerykalnych" lub na sposób klerykalny<sup>61</sup>. Jednocześnie można zauważyć próby antropologizowania wielu kategorii i terminów, nawet w samej duchowości. Na przykład dokonuje się pewne dowartościowanie i *nowe* definiowanie - bardziej w terminach antropologicznych, a mniej teologicznych - *wartości* ascezy, oczyszczenia, nadziei, "nocy duchowej". Ich odcień jest bardziej społeczno-polityczny i historyczny: człowiek tkwi bowiem w historii i w historii się człowiekiem staje; to stawanie się jest rzeczywistością otwartą i dokonuje się poprzez momenty kryzysu i rozwoju na poziomie wertykalnym. Ale wszystko to jeszcze potrzebuje wyjaśnienia<sup>62</sup>.

Oto najważniejsze aktualne kwestie<sup>63</sup>, na które powinni odpowiedzieć eksperci, ale też i miłośnicy duchowości na polu eklezjologicznym i egzystencjalnym (w znaczeniu egzystencji i doświadczenia chrześcijańskiego):

- *Kościół instytucjonalny a Kościół wydarzenia*. Sama terminologia jest pochodzenia protestanckiego (Leuba). Odnosi się do problemu wynikającego z relacji pomiędzy chary-

B. Problemy do rozwiązania: Relacje pomiędzy *wiarą a religią*: służba, jaką może ofiarować Kościół w świecie ateistycznym i zeświecczonym; relacje pomiędzy *wiarą a kulturą*: należy przejść od pluralizmu do inkulturacji, *ewangelizacji, promocji ludzkiej, pełnego wyzwolenia*. Chodzi tutaj o wiele problemów Trzeciego Świata. Ameryka Łacińska wnosi znaczący wkład do tej dyskusji i tego doświadczenia.

<sup>61</sup> Jeżeli wykluczmy niektóre ostatnie tendencje o charakterze regresywnym, można zaproponować taką globalną syntezę w doświadczeniu teologicznym: na planie teologicznym wertykalnym zauważa się przesunięcie ku Chrystusowi i Słowu; horyzontalnie dokonuje się decentralizacja z Rzymu ku Kościołom lokalnym; od posługiwania hierarchicznego piramidalnego kieruje się ku Kościołowi w całości posługującemu; od Kościoła katolickiego otwiera się na inne Kościoły i religie; od chrześcijaństwa zredukowanego do zjawiska socjologicznego idzie się w kierunku świata w całej jego rzeczywistości; por. Guizzarda G., (wyd.), *L'organizzazione dell'eterno*, Milano 1979.

<sup>62</sup> Próby prezentowane przez NDS (Nuovo Dizionario di Spiritualit ) pod redakcją S. de Fiores i T. Goffi, Roma 1979.

<sup>63</sup> Bibl. podst.: Brugnoli P., *Il coraggio di una chiesa libera*, Brescia 1971; Pellegrino M. - Bianchi E., *Essere chiesa oggi*, Pordenone 1977; pr.zbior., *II Concilio davanti a noi*, cyt.; Scarin A., *Chiesa locale: incarnazione e missione*, Bologna 1981; Alberigo G., (opr.), *L'ecclesiologia del Vaticano II*, Bologna 1982; Boff L., *Chiesa: carisma e potere*, Roma 1982.

zmatem a hierarchią, pomiędzy komunią a prawem, pomiędzy historycznością a niezmiennymi modelami rodzącymi się w trakcie dziejów, pomiędzy planowanymi, powolnymi reformami a uległością Duchowi Świętemu. Na polu praktycznym kwestia ta staje się jeszcze bardziej złożona i prowokacyjna. Pytaniem eklezjologii nie jest już dzisiaj “Czym jest Kościół?”, ale “Kto jest Kościołem?” oraz “Gdzie Kościół staje się wydarzeniem zbawczym?” Dlatego najważniejszą jest rola Ducha Świętego. Jego zadaniem jest zachowywanie w prawdzie, ale też uczynienie Kościoła misyjnym pośród wszystkich kultur i pokoleń.

- *Kościół uniwersalny a Kościół lokalny.* Zawsze zabiegano o katolickość (powszechność) Kościoła, poczynając co najmniej od IV wieku i później. Dzisiaj natomiast pragnie się odzyskać autonomię i miejsce w teologii Kościoła partykularnego (i lokalnego). Kwestia praktyczna jest w tym wypadku brzemienna w konsekwencje. Istocie rzeczywistości eklezjalnej, która podlega działaniu Ducha Chrystusowego, powinny odpowiadać - poprzez słowo, sakramenty, ministeria-charyzmaty - wiara i aktywna miłość wspólnoty chrześcijańskiej ukierunkowanej na misyjność i świadectwo wobec świata. Jeżeli takie jest oblicze dzisiejszego Kościoła, to wtedy istnieje on w sposób realny i przede wszystkim we wspólnotach lokalnych, w Kościołach partykularnych. W nich żyje naprawdę jedyny Kościół Chrystusa. Z tymi kwestiami związanych jest wiele problemów praktycznych.

- *Kościół a świat.* Jest to związek zarówno złożony, jak i konfliktowy, mający długą i burzliwą historię. W kwestii tej relacji, z którą wiąże się cała seria różnych implikacji-problemów, należy dać jakąś odpowiedź. Jej postać będzie zdeteminowaną odmiennością Kościołów, ponieważ zależy od wzorców kulturowych i socjologicznych. Wchodzi w to ponadto kwestia stosunku pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami, która wymaga nie cierpiącego zwłoki rozeznania ze względu na wpływ Wschodu na dzisiejszą duchowość chrześcijańską. Ponadto pojawia się tutaj problem związku pomiędzy Ewangelią a histo-

rycznym zaangażowaniem w wyzwolenie i humanizację. Jako ostatnie rodzi się pytanie: Co jest *elementem specyficznie chrześcijańskim* w odróżnieniu od innych humanizmów i innych religii?

Niewątpliwie *jest nim Jezus Chrystus*, ale nie jako honorowy prezydent, ale jako Ten, który łamie wszystkie schematy. On jest żyjącym Ukrzyżowanym, któremu trzeba pozostać wiernym poprzez nieustanne staranie, aby realizować Jego Wcielenie.

## 2. Teologia polityczna i teologia narracyjna

W tym kontekście szczególnie sugestywne są niektóre wskazania *teologii politycznej*. Ograniczymy się do przedstawienia myśli Jana Baptysty Metza, który jest przywódcą tej szkoły teologicznej<sup>64</sup> ważnej również ze względu na poszerzenie jej perspektyw na konkretnym polu, poprzez ożywcze dotknięcie problemów duchowości.

Ten znany teolog niemiecki wskazuje na dwa odmienne momenty i dwie kategorie, na bazie których wspólnota chrześcijańska musi otworzyć się na zadania polityczne w teorii i w praktyce. Pierwszą jest *panowanie Boga w historii*. Z tego przekonania rodzi się zadanie Kościoła i teologii, aby wymiar eschatologiczny postawić ponad wszystkie próby absolutyzacji (ideologie, systemy, podmioty historyczne). Ta tak zwana “rezerwa eschatologiczna” jako druga baza, “*memoria crucis*”, czyli pamiętka, wspomnienie męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, powinna być zawsze w centrum ludzkiej historii.

<sup>64</sup> Podstawowym jest jego dzieło: *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1974; tenże, *La fede nella storia e nella società*; Brescia 1978; tenże, *Al di là dell'IC della religione borghese*, Brescia 1981. Por. Lewry O., *Teologia della storia*, Catania 1970; Cantalamessa R., *Cristianesimo e valori terreni*, Milano 1976; Galilea S., *La sequela di Cristo*, Brescia 1978.

Teologia polityczna stwierdza, że wspólnota chrześcijańska to wspólnota, która wyznaje w świecie panowanie Boga - i *tylko* Boga - nad historią. W konsekwencji wydaje więc osąd nad historycznym działaniem się, które rozwija się pod powierzchnią politycznego działania. Co więcej - wspólnota chrześcijańska oprócz tego *przypominania (com-memorazione)* jeszcze sama powinna być *wspomnieniem, pamiątką* tego dzieła bezgranicznej miłości Boga do ludzi, które objawia się w Chrystusie i poprzez Chrystusa, zwłaszcza wobec małych tego świata. Nie zapominajmy, że Chrystus, odrzucony i potępiony przez swój lud, został usprawiedliwiony przez Boga poprzez zmartwychwstanie. Dlatego działanie wspólnoty chrześcijańskiej powinno konkretyzować się w *narracji* o tym, czyli być opowieścią o panowaniu Boga w historii, przeżywaną w praktyce oraz usiłującą wypracować jakąś jego teoretyczną formę. Ta działalność powinna ponadto zostać uznana za "krytykę" albo za "rezerwę eschatologiczną" samej wiary w Boga. Wspominanie Jezusa, historycznie skonkretyzowane przez wspólnotę, powinno przeszkodzić zapominaniu o słabych i ignorowaniu ich w politycznych planach historii i społeczeństwa.

Taka koncepcja teologiczna, bogata w sugestie dla samej duchowości, koncepcja, w której akcent zostaje postawiony na interpretację dokonywaną według klucza *narracji*<sup>65</sup>, a wraz z nią "opisu teologicznego" z doświadczenia pójścia za Chrystusem<sup>66</sup>, bezpośrednio wskazuje na nową koncepcję *tradycji*. Nie jest już ona rozumiana jako skamieniały element przeszłości, ale jako doświadczenie *przeżyte, pamiątka żywa i aktualna* poprzez formuły, ryty, kulturę. Tutaj nie tylko zostaje przewartościowana historia i tradycja, ale skrytykowana zostaje też nostalgia tradycjonalistów: tradycja i wartości przeszłości już więcej nie są pojmowane jako prawo samo w sobie, ale uznane zostają za jeszcze głębszy przejaw prawa pójścia za Chrystusem, które swoje znaczenie zachowuje dzisiaj i zawsze.

<sup>65</sup> Por. Wacker B., *Teologia narrativa*, Brescia 1981.

<sup>66</sup> Por. Bonhoeffer, *Sequela*, Brescia 1971.

Projekt *teologii narracyjnej* (teologii biograficznej lub teologii kontekstualnej) pozostaje wciąż otwarty. Już jednak przyniosła ona wiele przemyśleń w kilku sektorach duchowości. Na przykład teologia życia zakonnego zakosztowała dobroczynnych owoców tych rozważań<sup>67</sup> i dzięki temu typowi przemyśleń życie zakonne coraz pełniej żyje w sferze dialektycznej relacji wiara-historia. Zakonnicy zawsze byli odkrywcami tego, co możliwe, profetycznie antycypując nowe oblicze Kościoła w społeczeństwie. Byli osobami wrażliwymi na relację chrześcijaństwo-kultura, która w nich samych harmonijnie się łączyła, przynosząc wspaniałe życiowe rozwiązania<sup>68</sup>.

Życie zakonne i teologia narracyjna, przedstawiona wcześniej, mogą pomóc w zrozumieniu istniejącej sytuacji kryzysowej. Chodzi tutaj o kryzys, który nie płynie z niewierności zakonników wobec Ewangelii. Przeciwnie, dzisiaj, tak jak nigdy dotąd, życie zakonne jest wierne swemu statusowi eklezyjalnemu. Dzisiaj przyczyny kryzysu pochodzą z zewnątrz. Kontekst społeczno-kulturalny, w którym żyje Kościół, został zmieniony. Od ponad piętnastu wieków społeczeństwo i Kościół tworzyły jedną całość. Dzisiaj ten globalny związek został zerwany. Z powodu tego rozłamu element chrześcijański stał się elementem społecznie mniej znaczącym. Zmieniła się epoka, w której Kościół reformował się wraz z potęgami ziemskimi. To wywołało znaczną dezorientację (*déplacement*). Niecierpiącym zwłoki wydaje się więc nie tyle dążenie do nowej reformy głowy i członków Kościoła, co urzeczywistnienie prawdziwego i własnego *exodusu kulturowego* w kierunku zaistniałych obecnie wartości, aby nadać ewangeliczny kształt społeczeństwu, a także samemu Kościołowi wewnątrz tego społeczeństwa. Umiejętność zgłębienia kultury i chrześcijaństwa

<sup>67</sup> Por. Metz J.B., *Zeit der Orden?*

<sup>68</sup> Chodzi tutaj o początki różnych zakonów, zgromadzeń oraz instytucji zakonnych i świeckich; por. Secondin B., *Sequela e profezia. Eredità e awenire della vita consacrata*, Roma 1983.



(jako zjawisko społecznego) jest kwestią żywotną, ale jest nią również wierność temu, co specyficzne dla Kościoła, a jest nim Chrystus, jak już wcześniej powiedzieliśmy.

### 3. Kontemplacyjny, pneumatyczny i misteryjny wymiar duchowości

Odzyskanie kontemplacyjnego, pneumatycznego i misteryjnego wymiaru duchowości nie tworzy jeszcze w pełni zdefiniowanego rozdziału aktualnej teologii. Istnieje jednak wiele różnych faktów, które pozwalają twierdzić, że naprawdę coś dojrzewa na tej linii. Grupy, doświadczenia, ruchy pragną podkreślić nowy kierunek teologiczny. Rolę Ducha Świętego rozumie się jako duszę i życiodajną moc Kościoła, widzi się w Nim dawcę charyzmatów i inspiratora postaw profetycznych<sup>69</sup>; istnienie Boga pojmuje się jako głębokie misterium egzystencji, a w Jezusie Chrystusie widzi się Tego, który przemawia do ludzkiej głębi i prowadzi ku Bogu<sup>70</sup>; żywa jest też świadomość Kościoła jako tego, który świadczy o Bogu obecnym, odkrywanym w głębi sumień przez nowe i dawne pokolenia.

Ten rodzaj duchowego kierunku zaświadcza oraz walczy o doświadczenie Boga, które przyjmuje zasadniczo formę modlitwy, kontemplacyjnego i mistycznego poszukiwania, świątecznej celebracji, zabawy, tańca<sup>71</sup>. To ruch duchowy, który określa mistyczne i młodzieżowe kierunki charakteryzujące się duchem święta, nazywane przez socjologów *religijnym uwrażliwieniem* (sensibilizzazione religiosa).

<sup>69</sup> Por. pr. zbior., *La riscoperta dello Spirito*, Milano 1977; Grasso D., *Vivere nello Spirito*, Roma 1980. Zob. też Urs von Balthasar H., *Lo Spirito e istituzione*, Brescia 1979; Evdokimov P., *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1971.

<sup>70</sup> Por. Re G., *Il cristocentrismo della vita cristiana*, Brescia 1968.

<sup>71</sup> Garaudy R., *Danzare la vita*, Assisi 1978.

Ale w tym względzie możemy też zauważyć obecność dwóch przeciwstawnych tendencji: pierwsza to ucieczka od kolektywizmu, aby powrócić do *prywatności*, ponieważ nasze stulecie doświadczyło zawodności historii i społecznych utopii; druga to potrzeba potwierdzenia innego (duchowego) wymiaru egzystencji. Należałoby w efekcie przewyciężyć “upojenie praktyką”, aby dotrzeć do nowej kontemplacji życia. W obu przypadkach mamy do czynienia z pewną *reakcją*, a nie z komplementarnością wobec przeszłości.

W tym nowym nurcie *duchowości* znajdują się tak zwane *centra modlitwy* i *wspólnoty charakteryzujące się otwarciem, gościnnością*. Fakt, że w ostatnich latach poddawały się one coraz bardziej bezpośredniemu wpływowi doświadczenia, uświadomił im, że nie jest możliwym “rozdzielanie” duchowości, ale tylko *dzielenie z innymi* wspólnej drogi. Co więcej, zauważono, że nie wystarczy iść za modą (= typy modlitwy, techniki, grupy), ale trzeba umieć rozeznaczyć, co jest dobre, aby skierować się ku formom przynoszącym większe owoce, a nie tylko w kierunku tych, które są bardziej rozpropagowane. Z drugiej jednak strony istnieją niezaprzeczalne przykłady, że teologia odnowy posoborowej przekroczyła te formy odnowy, które przygotowały Sobór i jego dokumenty, a potem zostały przezeń podjęte.

#### 4. “Teologia odnowy”

Prawie we wszystkich działach posoborowej teologii zauważa się staranie, aby iść jeszcze dalej, niż to zostało przewidziane (przez Sobór). W konsekwencji ścierają się ze sobą dwie wersje przemian: pierwsza dotyczy przedłużenia linii wyjściowej, czyli klasycznej (soborowej); druga szuka oryginalności i nowatorstwa. W ten sposób powstały dwa bloki (kierunki).

Do *pierwszego* można zaliczyć przeobrażenia typu biblijnego, liturgicznego, patrystycznego, ekumenicznego czy misyjnego. Mówiąc precyzyjniej, chodzi tutaj o wyjątkową rolę Biblii. Po odkryciu Biblii i teologii biblijnej nastąpiło zainteresowanie *egzegezą* - krytyczno-historyczną, bez doktrynalnych uprzedzeń - a potem rozkwit *teologii* Nowego Testamentu, pojawienie się niezliczonych problemów z zakresu hermeneutyki i jej kryteriów, wreszcie rozkwit lingwistycznej, pobożnościowej i ludowej lektury Biblii<sup>72</sup>. Jeśli chodzi o *liturgia*, to po epoce liturgizmu nastąpił moment fundamentalnej refleksji nad kultem i tym, co stanowi sacrum. Przyszedł moment odnowy łatwiejszy od samego tworzenia, jak również moment bolesnej refleksji nad zniechęceniem, które towarzyszyło reformie, a na koniec okres panowania religijności ludowej. Na polu *patrystyki*<sup>13</sup> obok pozytywnego i owocnego poznania tradycji doktrynalnej pojawiła się też świadomość jej odmienności, jej anachronicznego charakteru, jej przemian w czasie, braków, jej trudności w wytyczaniu wyraźnych historycznych granic pomiędzy ortodoksją a herezją. *Ekumenizm* przeszedł od oficjalnych dyskusji do poszukiwań dokonywanych wspólnie przez różnych teologów albo grupy podstawowe i w ten sposób doszło do pewnego zbliżenia pomiędzy Kościołami. Jeśli chodzi o *misję*<sup>14</sup>, to panujący dotychczas zapał nieco przygasał. Konieczność myślenia o inkulturacji i o religijności ludowej jako podstawowej drodze i fundamencie ewangelizacji spowodowała kryzys wśród misjonarzy i kryzys całego systemu misyjnego. Docenione natomiast zostały elementy etniczno-kulturowe, które uznano za bazę wiary lokalnego Kościoła.

<sup>72</sup> Por. prace Karola Mestersa i założoną przez niego szkołę w Brazylii. Zob. ...e *Dio parla ancora*, Assisi 1975; *Pregare i salmi*, Assisi 1975; *Dio, dove sei?*, Brescia 1977; *Nei sotterranei dell'umanità*, Roma 1980, *La Bibbia nel conflitto delle interpretazioni*, Concilium, 16 (1980) nr 8.

<sup>73</sup> Por. prace patrystyczne opublikowane w 1983 przez Ed. Borla: Loi V., *Le origini del cristianesimo*; Simonetti M., *Cristianesimo antico e cultura greca*; Grossi V., *Lineamenti di antropologia patristica*; Cursti C., *Il problema di Dio nella Chiesa antica*; di Berardino A., *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*.

<sup>74</sup> Por. Comblin J., *Teologia della missione*, Roma 1982.

*Drugi* blok przemian<sup>75</sup>, oryginalnych i nowatorskich, bazował na przekonaniu, że wartości teologicznych ujęć nie mogą oceniać tylko uznawane dotąd dyscypliny teologiczne. Dla obiektywnej ich oceny konieczne jest uznanie nauk humanistycznych (psychoanalizy, psychologii, socjolingwistyki, pedagogiki, etologii, politologii, etnologii, twórczości estetycznej) już nie za obce, lecz raczej za kompetentne w tym zakresie.

Istnieje jednak niebezpieczeństwo przyjmowania kategorii tych nauk bez ich precyzyjnego poznania.

Teologia odnowy bierze też pod uwagę zmiany dotyczące *miejsca*, gdzie się tworzy teologię. Zauważalne jest bowiem ostatnio autentyczne *przemieszczanie* się teologów. Seminaria wielu krajów coraz bardziej pustoszeją, a coraz więcej świeckich studiuje teologię. Wszystko to powoduje przesunięcie zainteresowania od systemów teologicznych ku doświadczeniu obecnie przeżywanemu. Ten fakt wyjaśnia, dlaczego najbardziej interesującymi pracami teologicznymi tych lat były eseje. Napisane w pierwszej osobie czy też przynajmniej w tonie bardzo osobistym, odwołują się do osobistego doświadczenia albo budzą sumienie czytelnika, zmuszając go do przyjęcia pewnej postawy wobec problemów i pytań religijnych i społecznych. To bezpośrednio pociąga za sobą *partykularyzację* opracowań teologicznych: *teologię kontekstualną*<sup>76</sup>. Zdaje się też ukazywać, w jaki sposób istnieje dzisiaj teologia "uboga" - teologia terażniejszości - i teologia "bogata" - czyli dotychczas panująca teologia przeszłości.

<sup>75</sup> Jest wiele do zrobienia z serią tych "déplacements théologiques", jak zostały one nazwane (por. nr 1978/5 "Concilium" na ten temat). Dotyczą one metod i treści teologii, ogólnego doświadczenia i warunków życia. Teolog pracuje z terminami stojącymi "ponad" tym, co "absolutne" z tradycyjnego punktu widzenia (doktryna, prawo, itp.).

<sup>76</sup> Chodzi tutaj o zebrania teologów Trzeciego Świata. Por. Manifest z Dar-es-Salaam; dokument Konferencji Episkopatu Afryki Północnej *I cristiani nel Magreb*, "Il Regno" *Documenti* 25 (1980) nr 1; por. Sartori L., *Teologia nel quotidiano*, Roma 1980.

Wreszcie teologia odnowy odwołuje się do *Magisterium* nie jak do dokumentów, które trzeba apologetycznie potwierdzić, ale jak do referencji i bodźca pobudzającego do rozwoju w tym, co niepewne i możliwe, wychodząc od specyficznej sytuacji kościelnej i personalnej.

Z tego wypływa kilka *konsekwencji*. Przede wszystkim należy zweryfikować tradycyjne treści teologiczne według nowych formuł i języka bardziej świeckiego, zbliżając się ku współczesnemu człowiekowi, ponieważ dotychczas używany w teologii język stracił swą komunikatywność. Ponadto teolog powinien przedstawić osobiste podłoże swych rozważań, starając się je zweryfikować, a choćby to było tylko doświadczenie bezpośrednie, to też warto je przekazać<sup>77</sup>. Do tego dochodzi konieczność pamiętania, że każda teologia, tak jak każda duchowość, naznaczona jest aktualną sytuacją kulturową, socjo-polityczną i socjo-eklezyjalną. Należy dać się przekonać, że prawdziwa chrześcijańska teologia jutra powinna narodzić się z intensywnego doświadczenia duchowego, pozostając przy tym otwartą na wszystkie inne doświadczenia. Przede wszystkim jednak powinna zrodzić się u podstaw, oddolnie. A na to potrzeba czasu i aktywnego oczekiwania<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Na przykład książki J.M. Nouwena. W Polsce wydano kilka jego pozycji: *Zraniony uzdrowiciel*, *Genesee. Dziennik z klasztoru trapistów*, *Świt*; *Przekroczyć siebie*.

<sup>78</sup> Obok przemian typu teologicznego i samej duchowości posoborowej zauważa się też w ostatnich latach znaczące zmiany w strukturze Kościoła i w jego koncepcjach duszpasterstwa.

Schematycznie możemy to przedstawić za pomocą wskazań niemieckiego teologa N. Greinachera:

A. W Kościele powszechnym:

- od sakralizacji do sekularyzacji;
- od Kościoła ludu do Kościoła mniejszości;
- od chrześcijaństwa odziedziczonego do chrześcijaństwa z wyboru;
- od Kościoła hierarchicznego do Kościoła jako ludu Bożego;
- od wspólnoty centralnej (Rzym) do Kościołów lokalnych i wspólnoty;
- od instytucji chrześcijańskiej do zaangażowania poszczególnego wiernego;
- od zatroskania o "interes kościelny" do diakonii świeckiej.

Wszystko to wymaga ponownego szerokiego przedyskutowania kryteriów, metod, ról i organizacji wypróbowanych przez wieki. Żyjemy w klimacie *prowizoryczności*<sup>19</sup> i niepewności struktur. Tak jakbyśmy się znaleźli w sytuacji Abrahama, który *nie wiedział, gdzie iść* (Hbr 11,8). Ten człowiek wierny Bogu, ale też ściśle związany ze swoją ziemią, ze swoją historią, z przemianą kosmosu, w który był zanurzony, wiedział, że jest stworzony, ale też i powołany do stwarzania i przemieniania stworzenia, do wyrażenia na zewnątrz bogactwa, które niósł we własnym wnętrzu. Człowiek tworzy historię, ale też stwarza siebie w historii. Jego duchowość włączona w historię będzie duchowością wyjścia, tymczasowości, nieustannej migracji i pielgrzymowania, aby wcielić Boże przesłanie w zawsze zmieniające się warunki historyczne.

W tej historii, którą tworzy człowiek, objawia się Bóg, ukazuje się On człowiekowi. Historia jest uprzywilejowanym miejscem spotkania z Bogiem, miejscem dialogu i poznania Boga; dziejąca się historia jest też więc uprzywilejowanym miejscem duchowości (por. GS 5). Istnieje jednak niebezpie-

B. W Kościele lokalnym:

- od parafii do mikrowspólnoty (osiedle, dzielnica itd.);
- od parafii terytorialnej do wspólnoty funkcjonalnej;
- od kultu usakralizowanego do kultu braterskiego i domowego;
- od podziału na stany i grupy wiekowe do roli całej rodziny;
- od autorytatywnego monologu do swobody głosu;
- od posługiwania do wielorakości posług i charyzmatów;
- od masowego udzielania sakramentów do katechumenatu.

Por. Greinacher N., *Ja zur weltlichen Welt*, w: pr.zbior., *Mitten in dieser Welt*, nr 82: Katholikentag z 4-8 września 1968 w Essen, Paderborn 1968; s. 185 nn.; *Strukturwandel der Kirche heute*, "Theologie der Gegenwart" 11 (1968), s. 63-74; tenże i inni, *La salvezza nella chiesa. Struttura fondamentale della mediazione salvifica*, Brescia 1968; *La realizzazione della Chiesa nella diocesi* i *La realizzazione della Chiesa nella comunità parrocchiale*, w pr.zbior., *La Chiesa locale*, Brescia 1970, s. 65-130 i 131-136.

<sup>79</sup> Por. Schutz R., *Dinamica del provvisorio*, Brescia 1965; Zarri A., *Teologia del probabile. Riflessioni sul postconcilio*, Torino 1967. Mówi się też o "teologii prowizoryczności" i o "duchowości prowizoryczności": niektóre sugestie w Ayel V., *Inventare la fedeltà in tempo di certezze provisorie*, Torino 1978.

czeństwo poddania się lękowi, a więc pokusa ukrycia się za świętą Arką, za tym wszystkim, co z natury rzeczy tylko kulturowe, doktrynalne i społeczno-religijne, co jest owocem świeckich uwarunkowań i co nie zostało odważnie odrzucone. Jeżeli Kościół nie uwolni się od tego wszystkiego, to doświadczy wyobcowania i utraci to, czym jest i do czego jest powołany: do bycia głosem i profetycznym znakiem Słowa w rytmie samej historii; Słowa, które stało się Ciałem i kontynuuje to stawanie się ciałem dla zbawienia i ku wielkiej radości całego świata.

Nie ma potrzeby chodzenia za bożkami przeszłości. Bóg “migruje” ze swoją *chwałą* w kierunku Babilonii - jak zwiastuje prorok (Ezechiel) - aby pokazać, że Jego ręka nie osłabła, ale wciąż czyni cuda i nieustannie prowadzi lud ku wyzwoleniu. *Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam* (por. J 5, 17), nawet w wielkiej gmatwaninie ludzkości, byleby tylko rozbłysło Jego oblicze.

## ROZDZIAŁ III

### „Nowy spirytualizm”: wartości i niejasności

Kryzys kultury i cywilizacji ostatnich dwudziestu lat posoborowych nie ominął też duchowości. Przeciwnie, pobudzał ją do wielokrotnej weryfikacji jej pozycji wobec nowej problematyki historii, zapraszając ją do krytycznego włączenia się w nią. Jeżeli przegląda się rozdziały niedawnej historii i teologii, napotyka się na proces destabilizacji o olbrzymich proporcjach (wojny, kryzys roku 1968, tragiczny los J.F. Kennedy’ego i M. L. Kinga, kryzys przemysłowo-energetyczny, rewolucja audiowizualna itd.). Wszystko to mocno wpłynęło na tradycję władzy i kultury Zachodu. Zobaczyliśmy już i dalej oglądamy upadek kultury “humanistycznej”, pojawienie się kontrkultury, która wciąż się odnawia, na naszych oczach dokonuje się emancypacja wszystkiego, co płynie z instynktu, wzrasta panowanie technicyzacji, niezależnie od wszelkich ustalonych schematów i systemów, w społeczeństwie masowym i produkcyjnym rodzi się nowy “homo religiosus”. Jesteśmy poddani wpływom różnorodnych ideologii, fenomenologii religii, nowej fali psychologii i strukturalizmu. Pomimo tego wszystkiego wybuchło żywe zainteresowanie tym, co tajemne, mistycyzmem, doświadczeniem religijnym, *czymś więcej* niż oferuje zmaterializowane społeczeństwo, a co jest możliwe do zrealizowania w aspiracji, poprzez ryzyko, przygodę, utopię.



## 1. Dzisiejsza duchowość: nowa nadzieja

Ten proces przemian, przewartościowań charakteryzujący się szczególnego rodzaju bezpośredniością przyczynił się do tego, że duchowość została dzisiaj na *nowo dowartościowana*. Stała się nawet modą teologiczną w pewnych środowiskach, które jeszcze do niedawna były dalekie od przychylności wobec niej, a co najmniej nieufne. Znakiem tego wzrastającego zainteresowania jest mnożenie się wielorakich instytutów duchowości na całym świecie, i to na poziomie uniwersyteckim. Również w środowiskach niekatolickich, jak na przykład luterańskich czy anglikańskich rodzi się zainteresowanie duchowością, pełne oczekiwań nawet przesadnych.

Duchowość jest dzisiaj doprawdy rzeczywistością, która wzbudza nadzieję w krajach o ogromnej technicyzacji, ogarniętych przez sekularyzm, zabiegi manipulacyjne i indyferentyzm. Zauważa się tam odkrycie mitu, obrzędu, symbolu: *wieczności w terażniejszości*. Wydaje się, że tym nowym kierunkiem ogarnięci zostali zwłaszcza młodzi, nie tyle na poziomie idei, co raczej doświadczenia duchowego. Swoją obecnością w tym nurcie potwierdzają, że u podstaw nowego kierunku historyczno-polityczno-religijnego stoi autentyczne *poszukiwanie Absolutu*. Ujawnia się tutaj pragnienie, aby przywrócić człowiekowi jego samego i stworzyć ponownie nową jakość życia: nie tylko materialny, ale głębszy wymiar jego egzystencji, który otworzy go na Boga i na przyjęcie takich wartości, jak twórczość, spontaniczność i dyspozycyjność<sup>80</sup>. Te grupy młodych, które charakteryzują się wyznawa-

<sup>80</sup> Ruch ten wciela się też w wolontariat, który działa anonimowo i ponad wszelkimi formami instytucjonalnymi. Chodzi tutaj o świeckich, którzy angażują się całkowicie, nie wiążąc się z żadną instytucją, w zwiastowanie Królestwa. Duchowość ich jest wieloraka: odwołują się do jakiegoś modelu, lidera, a najczęściej do samego Chrystusa i jego przesłania ewangelicznego. Działają na mocy chrztu i starają się żyć autentycznym chrześcijaństwem. Por. Matteuzzi G., *II volontariato*, Milano 1982; Tecnici Volontari Cristiani, *Volontariato: esperienza e riflessioni*, Milano 1982. W tomie *Volontariato di ispirazione cristiana*, Bologna 1979, pod redakcją Caritas Italiana, zostało przedstawionych 180 grup wolontariatu chrześcijańskiego. Zob. też Vegetti R., *II Volontariato internazionale nella società e nella Chiesa*, Bologna 1984.

niem tak zwanych "Jugendreligionen", przyczyniają się do odnalezienia nowych odniesień do wartości osobowych i samej natury. Jest to pewien rodzaj powrotu do czystego franciszkanizmu: podróż ze sfery zewnętrznej do wnętrza ("Reise in den inneren Raum"), nowa i bardziej przejrzysta samoświadomość, stawanie się świadomym najgłębszych wartości własnego wnętrza i znaczenia całej historii ludzkości ("Bewußtwerdung").

Nie bez powodów widzi się w tych "duchowych przebudzeniach"<sup>81</sup> symptom aktualnej niewystarczalności elementu mistycznego w Kościołach, a także *pewną niepewność, dwuznaczność wyływającą z uwarunkowań społecznych i kulturowych środowiska*<sup>82</sup>.

Jest to zjawisko odwrotne do przewidywań sekularyzacji i chrześcijaństwa areligijnego, które przepowiadało powstanie społeczeństwa laickiego, racjonalnego i świeckiego. Inni dostrzegają w tym zjawisku pewien rodzaj *odpływu*, wycofania się po upadku *utopii* uformowanych przez polityczny ferment lat 1967-1970, to znaczy w okresie, kiedy młodzi masowo ulegali społeczno-politycznym w nadziei na powstanie Królestwa Bożego. Jest to pewien rodzaj regresu prowadzącego do wewnętrznych napięć przygotowujących przemiany społeczne. Z tego powodu niektórzy naukowcy widzą w nim niebezpieczną ucieczkę od rzeczywistości, powodowane niecierpliwością wyalienowanie się od trudu przemiany historii. A w rzeczywistości jest to krótkie spięcie historii, które szuka natychmiastowych rozwiązań w *doświadczeniu* wewnętrznym i duchowym. W programowym dokumencie katolików z kręgów uniwersyteckich można przeczytać:

<sup>81</sup> Pod tym tytułem już cytowany nr 9, 1973, "Concilium".

<sup>82</sup> Hervieu-Leger D., *Segni di un risveglio religioso?*; "Concilium" 9 (1973) 9, s. 37.

Por. Cox H., *La festa dei folii*, dz. cyt.; tenże, *La seduzione dello spirito*, Brescia 1979; Secondin B., *Persistenza del misticismo: fenomeno interessante ma non privo di ambiguità*, w pr. zbior., *Mistica e misticismo oggi*, Roma 1979, s. 234-247; Woods R. (opr.), *Understanding mysticism*, New York 1980; King U., *Towards a new mysticism*, London 1980.

*Zjawisko przebudzenia, odnowy religijnej, paralelne do postępującej sekularyzacji, zdaje się cechować wyraźną dwuznacznością. Choć rzeczywiście wskazuje na pozytywne narodzenie się nowej wrażliwości duchowej i pewnego otwarcia się na transcendencję, to jednak powstaje przy jednoczesnym wertykalnym upadku jakiegokolwiek instancji krytycznej w odniesieniu do rzeczywistości historycznej, ryzykując w ten sposób zredukowanie wiary religijnej do pewnego rodzaju kompensacji psychologicznej, zupełnie marginalnej w stosunku do mechanizmu społecznego, który stał się już tak niepojętym, że i biernie przyjmowanym. Religia staje się więc w sumie dobrem konsumpcyjnym pomiędzy wielu innymi dobrami, dającym się całkowicie pogodzić z logiką społeczeństwa typowego dla rozwiniętego kapitalizmu: jednostka czuje się zgniecioną przez złożoność makrostruktur charakterystycznych dla nowego społeczeństwa, a w "oswojonych", zafałszowanych formach religijnych już nie znajduje bodźca, aby się nawrócić i tworzyć rzeczywistość historyczną, która wydaje się być poza możliwościami jej inteligencji, a tym bardziej poza jej innowatorską fantazją"<sup>83</sup>.*

Ta fala religijnego przypływu, zamiast przynieść z sobą ziarno oryginalności, prowokuje raczej ucieczkę, dobrowolne wygnanie z historii, i szuka rozwiązań mających cechy infantylizmu. Jednak bez bólów rodzenia, rodzenia wspólnego, bolesnego i przenikliwego, razem z ryzykiem i niebezpieczeństwami, jakie przynosi przygoda z Duchem Świętym - tak ważna dla większej części nowych generacji - nie można nadać tej religijnej wiośnie nowych form ani znaczących treści. Trzeba pozwolić, aby nasze chrześcijańskie

<sup>83</sup> *Annuncio di fede e crisi della ragione nell'université*, tezy 45-tego Kongresu FUCI, "Il Regno-Documenti" 27 (1981), s. 116.

życie zostało przeniknięte sugestiami Ducha Świętego<sup>84</sup>. Należy się poddać temu Boskiemu impulsowi przed podjęciem jakiegokolwiek teoretyzacji. W słusznym sformułowaniu: *ortodoksja-ortologia* (tj. poprawne słuchanie Słowa Bożego) teoria powinna być zawsze drugim słowem następującym po pierwszym Słowie, które oświeca, harmonizuje prawdę i intencje realizowane w praktyce<sup>85</sup>. Ale teoria powinna też prowadzić "prawdę zrealizowaną" do konfrontacji z odwieczną Prawdą. Powinna ukazać ewentualne przerysowania, uwarunkowania ideologiczne, powiązania z wzorcami obcymi dla czystej prawdy, ujawnić pomyłki i powierzchowność. Teoria, która nie przechodzi w praktykę, jest ideologią alienującą, ponieważ nie żyje prawdą; tak jak i praktyka, która nie ma żadnych powiązań z globalną wizją własnego działania i nie łączy poszczególnych postaw ludzkich z zamysłem jednoczącym, redukuje człowieka tylko do *homo faber et producens*.

Duch-Stwórca jest jakby testem weryfikującym teorię i praktykę, a nawet elementem syntezy we wnętrzu człowieka, już nie podzielonego na dwie części, ale pojednanego w sobie przez jednoczącą Prawdą. Przejawem pełnej dyspozycyjności wobec Ducha<sup>86</sup> będzie podjęcie przez nowe kierunki duchowości zarysowanych powyżej syntetycznych rozważań oraz globalnych ocen, i to nie tylko w sektorze specyficznym dla duchowości, ale też w zakresie całej wiedzy teologicznej.

<sup>84</sup> Duch Święty ze swej natury jest *Stwórcą*. Swoją obecnością zapewnia wszystkim pokoleniom przedsiębiorczość, innowację, wieczną młodość (por. LG 9). Trzeba tylko pozwolić Mu się kształtować, otworzyć się na Jego obecność, aby "kroczyc w nowości" życia, w każdej epoce, "pełni pociechy Ducha Świętego" (Dz 9, 31), tym bardziej w naszych czasach naznaczonych głębokimi przemianami i poszukującymi nowych syntez (por. GS 5; OE 28).

<sup>85</sup> Por. Semmelroth O., *Orthodoxie und Orthopraxie*, GUL 39 (1966), s. 326-342.

<sup>86</sup> Por. Urs von Balthasar H., *Spiritus creator*, Brescia 1972; Rahner K., *Teologia dell'esperienza dello Spirito*, w: *Nuovi saggi IV*, Roma 1978; pr.zbior., *Vivir en el Espiritu*, Madrid 1981.

## 2. Dwa typy duchowości o największym znaczeniu

W przeciągu ostatnich dwudziestu lat namnożyło się publikacji na temat duchowości. Wielu jednak, nie chcąc zmarnować tego momentu zainteresowania, wprowadziło więcej zamieszania niż nowego światła wokół tych problemów. Brakowało im prawdziwej głębi albo też proponowali kontynuacje wizji przestarzałych<sup>87</sup>. Może wszyscy pragnęli odwołać się do Vaticanum II, jednak bez dokonania właściwej interpretacji treści soborowych. Wywołało to z jednej strony zainteresowanie dla pewnej tematyki, która dotychczas ograniczała się do zamkniętych kręgów uniwersyteckich i specjalistycznych czasopism (na przykład takie tematy: lud Boży, komunია, misterium, sakramentalność, ministerium, charyzmat itp.), z drugiej zaś strony przyczyniło się do odłożenia na bok jako przestarzałych” innych kwestii, dotychczas szerzej rozważanych, a więc uważanych za znaczące na polu duchowości (na przykład: stan doskonałości, szkoły duchowości, teologia darów i cnót itp.).

W tej kwestii warto odwołać się do opinii znanego teologa niemieckiego *Karla Rahnera* na temat duchowości aktualnej i otwartej na przyszłość. Z jego imieniem związana jest najwspanialsza część aktualnego teologicznego przełomu; w różnorodności tematów przez niego podejmowanych jest też

<sup>87</sup> W tym wielkim morzu tendencji, nurtów, publikacji i ocen będziemy starać się odwoływać z jednej strony do opracowań najlepszych i powszechnie uważanych za istotne, a z drugiej pamiętać o koniecznej weryfikacji zwracającej uwagę na przedmiotowe znaczenie tematów oraz na ich łączność albo zerwanie z nurtami lat wcześniejszych. Będzie to pewien przegląd perspektyw, poszukiwanie najwyraźniejszych wyznaczników duchowości współczesnej w pragnieniu dokonania pewnego bilansu, który ma jednak świadomość swej prowizoryczności i zgadza się na nią. Wskazujemy na pewne opracowania kontynuujące tę linię: Besnard A.M., *Visage spirituel des temps novueax*, Paris 1964; Moiola G., *Il problema délia teologia spirituale*, ScCatt, Sup. Bibl., 94 (1966), s. 1 ur.-26ur.; Cognet L., *I probierni délia spiritualité*, Torino 1968; pr.zbior., *Spiritualität in Geschichte und Gegenwart*, Linz 1971; Weismayer *Thema Spiritualität. Ein Literaturbericht*, ThPrakQ 123 (1975) nr 3, 279-285; pr.zbior., *Espiritualidad para un tiempo de renovación*, Madrid 1978; zob. też wzmianki w słownikach duchowości i dziełach już cytowanych.

opracowanie nowej duchowości, uczynione z perspektywy tych problemów, które poruszają dzisiaj chrześcijańskie sumienia. Na bazie filozofii transcendentnej i egzystencjalnej Rahner interpretuje człowieka poprzez jego transcendentne otwarcie na Boga, w które włączone jest pełne zrozumienie świata. Człowiek ten jest wezwany do przyjmowania w wierze, miłości i nadziei nieprzeniknionego misterium Boga objawiającego się w Słowie, które stało się Ciałem. Dlatego chrystologia jest u niego celem i początkiem duchowości antropologicznej, która jednocześnie ogarnia też problemy duchowe i społeczne świata, wprowadzając je do świadomości wiary chrześcijańskiej. Niesłusznie oskarżano Rahnera o jednostronne podkreślanie transcendentnej wizji człowieka, a w konsekwencji o potraktowanie problemu zbawienia jako kwestii prywatnej. Nie przedstawia on historii zbawienia zaniebując rzeczywistości świata, ale umieszczają w wymiarze wertykalnym. I dlatego właśnie, poprzez dotarcie do misterium Boga, przeżywana jest ona jako diakonia wobec ludzi, jako spotkanie z Chrystusem w człowieku. Przedstawimy wyrażoną w pewnym wywiadzie (1974)<sup>88</sup> jego opinię co do dróg duchowości w przyszłości. Uważa on, że najprawdopodobniej uformują się *dwa zasadnicze typy duchowości*, dosyć od siebie oddalone. Z jednej strony: duchowość grup *charyzmatycznych*, charakteryzująca się bezpośredniością, prawie naiwną, wobec Boskiej rzeczywistości, której doświadczają, i którą manifestują spontanicznymi przejawami swej wiary, przy entuzjastycznym podkreślaniu działania Ducha Świętego w człowieku. Z drugiej zaś strony będzie istniał typ pobożności *“racjonalnej”* (“zimnej”), *która żyje w sytuacjach bliskich praktycznemu ateizmowi, sama jednak nie będąc ateistyczną*. Również ta grupa ludzi będzie mieć określoną duchowość chrześcijańską (modlitwa, sakramenty), ale przejdzie ona przez czyściec (albo piekło) współczesnego racjonalizmu.

<sup>88</sup> Został on przeprowadzony z okazji 70-tej rocznicy jego urodzin i opublikowany w HK 28 (1974), s. 77-79.

Według Rahnera Kościół i biskupi powinni okazać swą przychylność zwłaszcza doświadczeniom grup charyzmatycznych, które są znakiem nowej płodności Ducha w Kościele, nie zaniedbując jednak tych, którzy przeżywają doświadczenie nieobecności Boga i nonsensu ludzkiej egzystencji. Są oni elementem otwarcia na historię jako na przestrzeń wiary.

Oczywiście należałoby wprowadzić tu jeszcze wiele innych odcieni. Trzeba by też odmitologizować nadzieję złożoną w charyzmatykach, a wiele faktów i trwająca ewolucja ruchu wskazuje, że taka trzeźwa weryfikacja już się dokonuje. W zasadzie jednak zawsze w historii istniały podobne sytuacje: zawsze byli aktywiści i kontemplatycy, inkarnacjoniści i eschatologięści, entuzjaści i racjonalni. A trzeba jeszcze powiedzieć, że pomiędzy jedną a drugą kategorią są jeszcze elementy przejściowe, uzupełnianie się i współoddziaływanie.

### 3. Elementy duchowości w Kościele przyszłości

Nosząc taki tytuł, prace Rahnera zachęcają duchowość do dokładnej refleksji nad przeżyciem chrześcijańskim, aby zrozumieć ją w jej elementach tak obiektywnych, jak i w subiektywnych. Dzisiaj w zakres duchowości pojmowanej jako refleksja teologiczna i doświadczenie Ducha z mocą wkracza kategoria historyczności, aby być uznaną za kontekst (a nie ciekawość wobec faktów), aby być czytana w kluczu teologicznym. Z historii nie wyprowadza się tylko zbioru wydarzeń, ale też teologię, nie tylko serię kierunków, które przedłużyły się na nasze dni, ale też elementy dla refleksji rozważającej powiązania między naśladowaniem Chrystusa a historią, biografią a teologią, kulturą i dziejącą się egzystencją<sup>89</sup>. Rozwiniemy tę kwestię jeszcze później. Teraz wraz

<sup>89</sup> Por. Bultot R., *Pur un élargissement de point de vue en histoire de la spiritualité*, "Collectanea O.C.R." 26 (1964), s. 43-56; de Certeau M., *Histoire et Mystique*, *RevHistSpir* 48 (1972), s. 69-72; Vovelle M., *La storia della pietà: fonti e metodi di ricerca*, "Ricerche di storia soc. e rel." 7 (1976), s. 265-327; Leclercq J., *Un demi siècle de synthèse entre histoire et théologie*, "Seminarium" 29 (1977), s. 21-35; Matanic A.G., *Spiritualité e storia...*, OssRom, 28-29 czerwca 1982, s. 11.

z Rahnerem stwierdzamy, że z perspektywy historii zawsze możliwym jest rzucenie jakiegoś światła na przyszły horyzont przeżycia duchowego, ponieważ istnieje pewna identyczność, *tożsamość*, chociażby tylko tajemnicza, pomiędzy duchowym życiem przyszłości, które formuje się w świecie, a duchowością odziedziczoną z przeszłości. To właśnie potwierdza ten znany niemiecki teolog:

*Pomimo wszystkich zmian, które czekają jeszcze na ocenę, katolicka duchowość przyszłości zachowa zawsze pamięć o dawnej pobożności i będzie uważać za bezmyślną, nieludzką i niechrześcijańską opinię, że również pobożność ludzka powinna nieustannie zaczynać od zera, oderwana od historii, a polegająca jedynie na dzikich rewolucjach*<sup>90</sup>.

Jednakże konieczne jest *skoncentrowanie* się na obecnie istniejących przekonaniach chrześcijańskich i na *istotnych elementach pobożności*, które przyczynią się może do powolnego zaniknięcia form dewocyjnych jeszcze dzisiaj praktykowanych. Gdy wyraziście ujawni się misterium Boga, Jego istnienia, Jego komunikacji w Słowie, *właśnie niewyraźalna niezrozumiałość (tego misterium) samego w sobie stanowić będzie centrum naszej egzystencji, a więc i naszej duchowości*. Tylko więc w Jezusie, z Nim i przez Niego *możliwym jest żyć i umrzeć w pełnej wolności*<sup>91</sup>.

Taka duchowość nie może zostać wcieloną w ujednoczone chrześcijańskie środowisko. Wymaga, aby była przeżywana “w *pierwszej osobie*”, z jednostkową osobistą odpowiedzialnością, poprzez odważny “wybór wiary w Duchu”. *Chrześcijanin przyszłości albo będzie mistykiem, albo*

<sup>90</sup> *Elementi di spiritualit  nella chiesa del futuro, w Probierni e prospettive di spiritualit *, dz. cyt., s. 434-435.

<sup>91</sup> Tamże, s. 437.



w ogóle go nie będzie<sup>92</sup>. Mistykę rozumie się tutaj jako autentyczne doświadczenie Boga bez nadzwyczajnych zjawisk duchowych. Następnym istotnym elementem jest *jedność braterska w Duchu*, duchowość przeżywana wspólnie, która może odegrać bardziej znaczącą rolę w przyszłości. Dostrzega się już *początki i drogi dojścia do takiej duchowości przeżywanej wspólnie, choć te próby są dopiero cierpliwie studiowane i weryfikowane, a krytyczne przedstawienie dynamiki grupy i form jej podobnych w kontekście ściśle duchowym musi stać się jeszcze przedmiotem badań*<sup>93</sup>.

Wreszcie elementem charakterystycznym dla tej duchowości będzie pewna *nowa eklezjalność*, oczywiście mniej tryumfalistyczna od tej wcześniejszej, ale zawsze będzie ona kryterium nieusuwalnym i koniecznym jej (duchowości) autentyczności<sup>94</sup>.

Choć trudno jest przewidzieć, jakie będą konkretne formy katolickiej duchowości przyszłości, ta hipoteza nakreślona przez powyższe kryteria Rahnera już zaistniała i powoli coraz jaśniej się zarysowuje, zwłaszcza w swym charakterze przeżyciowym i wspólnotowym. Coraz bardziej widocznym jest jej umacnianie się w pluralizmie, co nie płynie z bezkrytycznego godzenia się na różnicowanie, ale wynika ze zrozumienia, że narzuca je samo życie i sytuacja historyczna.

W tym znaczeniu *Józef Sudbrack* mówi o wielości jako prawie (*Vielfalt als Gesetz*); wielości wyrażonej w różnorodnej duchowości i przeniesionej w konkretną rzeczywistość, która byłaby jej kryterium (*Realität als Kriterium*). Inaczej mówiąc, duchowość powinna zawsze być zdolną do przyjmowania problemów i trosk życia, które dotyczą *konkretnego chrześcijanina i konkretną wspólnotę*<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> Tamże, s. 438.

<sup>93</sup> Tamże, s. 441.

<sup>94</sup> Tamże, s. 442. Por. Rahner K. - Weger K.H., *Problemi di fede della nuova generazione*, Brescia 1982.

<sup>95</sup> *Probleme, Prognosen einer kommenden Spiritualität*, dz. cyt., s. 141-149.

Wizja Sudbracka nie jest zbyt oddalona od tej, którą proponuje Rahner, a nawet wydaje się być zbieżną z kryterium określającym przeżycie chrześcijańskie jako Słowo, które stało się Ciałem w historii każdego dnia na przestrzeni wszystkich wieków, pozwalając dostrzec w świecie i w historii ślady (czasem pośrednie, czasem bezpośrednie) Bożej transcendencji i łaski. Sudbrack stwierdza też, że w duchowości współczesnej odczuwa się już potrzebę ukazania podstawowej i radykalnej jedności, którą jest Ewangelia, a w sposób szczególny Słowo<sup>96</sup>. Sama duchowość przyszłości, która może będzie szukać nowego języka i nowych form wyrazu, aby być (czy pozostać) chrześcijańską, nie może nigdy pominąć tej podstawowej jedności.

#### 4. Powrót do modlitwy

Zauważa się dzisiaj silną odnowę życia modlitwy<sup>97</sup>, przy jednoczesnym rozmnożeniu się różnych form modlitwy. Może mniej słyszy się modlitwę prośby, a bardziej preferuje się albo modlitwę milczącą (osobistą czy wspólnotową), albo różne formy modlitwy celebrujące święto i chóralnej, liturgicznej i paraliturgicznej, której towarzyszą instrumenty muzyczne, gesty i rytmy. To cały człowiek - duch i ciało - pragnie się modlić.

Wraz z odkryciem roli ciała na modlitwie<sup>98</sup> dochodzi się do przewyciężenia pewnych kierunków intelektualistycznych oraz

<sup>96</sup> Por. Urs von Balthasar H., *Il Vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella chiesa*, w: *Spiritus creator*, dz. cyt., s. 237-252.

<sup>97</sup> Por. *Apprendere a pregare*, tytuł nr 9 "Concilium" 18, 1982, w szczególności s. 134-171 : *Libri di preghiera*. Zob. Toffanello G., *Bibl. generale italiana sulla preghiera 1966-1977*, "Studia Patavina" 25 (1978), s. 327-381. Bibl. podst. i najnowsza o modlitwie: Bernard A., *La preghiera cristiana*, Roma 1976 ( jest to synteza jego książki *La prière chrétienne*, Paris 1967); pr.zbior., *Preghiera ed esperienza di preghiera*, Padova 1978; Besnard A.M., *Par und long chemin vers Toi*, Paris 1 978; tenże, *Il vient toujours*, Paris 1979; tenże, *Vers toi j'ai crié*, Paris 1979; pr.zbior., *La ricerca della preghiera cristiana oggi*, Brescia 1980; Furioli A., *La preghiera*, Torino 1981; Pesch O., *La preghiera*, Brescia 1982; de Gennaro G., *La preghiera nella Bibbia. Storia, struttura e pratica dell'esperienza religiosa*, Napoli 1983.

<sup>98</sup> Por. Moroni G., *Il corpo e la preghiera*, Bologna 1979.

odcieleśnionego spirytualizmu. Jednocześnie podejmuje się starania, aby zdobywać doświadczenie tego, co boskie, pojmowane jako "odczucie", jako percepcja Boga-Sacrum w przeżyciu religijnym, w które jest włączony cały człowiek".

Charakterystyczne dla naszego czasu jest pragnienie doświadczenia modlitwy. Ono jest motywem mnożenia się różnych *ośrodków modlitwy*. Tworzą się nie tylko "domy ćwiczeń duchowych", które przemieniają się w stałe wspólnoty poszukiwań duchowych, ale przede wszystkim eksperymentalne wspólnoty modlitwy, o specyficznym obliczu, otwarte na nowe impulsy, jak np. Taize, Bose, Spello, Arbresle, Grandchamp, Pomeyrol, Tamie, Montserrat, Maria Laach, Beuron, Camaldoli itp. Ponadto prawie wszędzie rodzą się grupy modlitewne, ożywiane przez potrzeby świeckich, pragnących spotkania z Bogiem żywym, z Tym, który się objawia w Słowie i w historii. Grupy zainspirowane przez Taizé są w tym znaczeniu przykładowymi.

Wartości odkrywane przez te ruchy modlitewne to: *Biblia* jako całościowe doświadczenie ludu wiernego jednemu Bogu, *medytacja Imienia Jezus i prowadzenie Ducha Świętego* w błaganiu wzniesionym do Ojca, które praktykę modlitwy przemienia w żywą chrystologię i pneumatologię; *włączenie modlitwy w codzienną historię*, pełną udręk i walk, nadziei i lęków, radości i intymności, które wciela ją bardziej w sytuację i kontekst, pozwalając całym życiem - tutaj i teraz - odpowiedzieć Panu historii. Inną ich charakterystyką jest *wdzięczność* jako fundamentalny wymiar każdej autentycznej ludzkiej relacji oraz *adoracja*. Ta właśnie wdzięczność przemienia się bowiem najczęściej w cichą i radosną adorację.

Zauważa się ponadto odnowę *modlitwy jako głębokiego oddechu wspólnoty*, jako drogę stopniowej identyfikacji modlącego się podmiotu z konkretną wspólnotą, z jej historią i kulturą. Wszystko to dokonuje się poprzez wytworzenie nowego języka, stosowanie nowych technik<sup>100</sup>, odwołanie się do nowych

<sup>99</sup> Por. Truhlar V., *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia 1981.

<sup>100</sup> Por. Tjimann K., *Guida alla meditazione*, Brescia 1974.

środków modlitwy<sup>101</sup>, używanie często terminologii "ekologicznej" (droga, pustynia, natura, erem...); wszystkie te elementy wymagałyby szczegółowej analizy.

Pragnienie rozwijania dróg modlitwy poprzez nowe techniki i medytację ciała przybliżyło duchowość chrześcijańską do duchowości wschodniej (joga, zen albo za-zen). I w ten sposób jesteśmy w mistycyzmie wschodnim, w jego technikach medytacji i koncentracji jako nowych drogach do osiągnięcia duchowego doświadczenia<sup>102</sup>.

## 5. Zainteresowanie Wschodem

Od dwudziestu lat "podróż na Wschód" fascynuje młodych ludzi Zachodu. Jest to symptom reakcji na "antyduchowy"

<sup>101</sup> W tym wypadku nie można pominąć propozycji *Katarzyny de Hueck Doherty*; Rosjanki, która podjęła w USA i Kandzie inicjatywę odwołującą się do dawnej chrześcijańskiej tradycji swego kraju: stworzenie pewnych miejsc skupienia, które byłyby rodzajem "duchowej pustyni". W swojej książce *Pustinia: le comunità del deserto oggi* (Milano 1979; polskie wyd. *Pustynia*, Warszawa 1991), będącej pierwszą częścią trylogii, zaprasza współczesnego człowieka do odkrycia milczenia, symboliki pustyni, odejścia od codziennej wieży Babel. Jest to doświadczenie chrześcijańskie, doświadczenie ludzkie, które ofiarowuje człowiekowi ożywczą przestrzeń, a nie stanowi ucieczki od realności. Wydając książkę *Strannik, la chiamata del pellegrinaggio per l'uomo occidentale* (Milano 1981), kontynuuje swoją refleksję na temat duchowości chrześcijańskiej Wschodu, jednak przeżytej i interpretowanej w świetle potrzeb chrześcijan Zachodu. Proponuje w niej medytację nad znaczeniem typowo rosyjskiej pielgrzymki rozumianej jako powszechna potrzeba ludzkiego kroczenia ku Bogu. Po niej wydaje książkę *Sobornost* (Milano 1982), gdzie przedstawia jedność każdego z nas z tym, co boskie i pomiędzy braćmi jako wyraz wewnętrznej jedności człowieka.

<sup>102</sup> Por. Cox H., *La svolta ad Oriente*, Brescia 1978. O technikach wschodnich por. Enomiya Lassale H.M., *Zen via verso la luce*, Roma 1961; Dechanet J. - M., *Yoga per i cristiani*, Roma 1967; Michail E., *Yoga et prière*, Paris 1977; pr.zbior., *Alia ricerca di Dio. Le tecniche di preghiera*, Roma 1978; Enomiya Lassale H.M., *Meditazione e preghiera cristiana*, Roma 1979; Dumoulin H., *Buddismo*, Brescia 1981. Zwrot ku Wschodowi może znajduje swoje wyjaśnienie w kontekście aktualnej rewolucji społecznej i psychologicznej, która dotknęła świat młodych, rewolucji skierowanej przeciw tradycji i wartościom, w których młoda generacja została wychowana, a które ją nie zadowalały. Często przesłanie "nowych mnichów", przychodzących z Indii jako nosiciele zbawienia dla naszego upadającego społeczeństwa konsumistycznego, przyjmowane było bezkrytycznie i wydawało się młodym jedyną drogą wiodącą do religijności (Bartolomei G.-Fiore C., *I nuovi monaci. Hare Krisna*, Milano 1981).

dobrobyt, na “antymistyczną” wiedzę, na “antymitologiczną” historię - i na przeciętną duchowość. Wielu młodych pojechało na Wschód, zwłaszcza do Indii, aby doświadczyć życia twardego, pełnego przygód, medytacji, narkotyków<sup>103</sup>, utopijnej fascynacji. W latach siedemdziesiątych ten exodus młodych na Wschód znacznie się zmniejszył, ponieważ na Zachodzie, zwłaszcza w USA, zostały założone przez wschodnich mistrzów - jogów, guru, lamów - ruchy i sekty wschodnie. Wystarczy tu wymienić Bhaktivedantę, Sri Chinmoya, Maharishiego, Maharaj Ji itp. Miał rację C.G. Jung przewidując, że jeśli Europejczycy stracą swoją zdrową koncepcję człowieka, to staną się niewolnikami azjatyckich oszustów. Świat zachodni osiągnął wysoki poziom rozwoju, ale też zużył wszystkie swoje zasoby duchowe ze strachu przed apokaliptyczną destrukcją wywołaną tym właśnie rozwojem naukowym. Przeciw takiej cywilizacji protestują młodzi i uciekają na Wschód, do jego starodawnej mądrości, do jego umiejętności dialogu z naturą. Poddają się wschodniej dyscyplinie, aby osiągnąć *oświecenie*, wszelkim praktykom ascetycznym, aby zasmakować własnej *tożsamości* i “poszerzonej świadomości”.

Jednak od paru lat liczni wierzący, a zwłaszcza młodzi, którzy udali się na Wschód w poszukiwaniu mądrości u jakiegoś guru czy w hinduskim aśramie, powrócili stamtąd zawiedzeni. Inni zaś wrócili jako apostołowie nowej religii. Sami zaś guru założyli instytuty i za pomocą obfitej propagandy zaoferowali nowe doświadczenie, które polega na “oświeceniu” własnego ja (*satori*), ale w sposób zupełnie odmienny niż dokonuje się to podczas spotkania z “Ty” osobowym w objawieniu chrześcijańskim.

Nowe religie, jak na przykład *Dzieci Boga*, założone przez D. Berga, *Kościół Scjento logiczny*, *Ruch Hare Krishna*<sup>104</sup>, *Kościół Zjednoczenia Sun Myung, Moona, Misja Bożego Światła*<sup>105</sup> - to

<sup>103</sup> Cuvelier A., *La droga e la santita*, Roma 1980.

<sup>104</sup> Por. Bartolomei G. - Fiore C., *I nuovi monad. Hare Krisna: ideologia e pratica di un movimento orientate*, Milano 1981.

<sup>105</sup> Główna jego siedziba znajduje się w Winterthur (Szwajcaria); ruch wydaje wiele publikacji pod kierownictwem Swami Okamanarada.

najbardziej znane nazwy - proponują złudne osobiste wyzwolenie od ciasnoty cywilizacji, destrukcji i śmierci. Nowa droga duchowości zaproponowana przez te religie metodami i stylem koncentracji, tańca i medytacji transcendentalnej pragnie przywrócić równowagę pomiędzy analizą a wiedzą, pomiędzy mądrością a pobożnością, wznosząc się aż do szczytów "mistycznych". Ale ten zachwyt Wschodem i przyjęcie jego technik, aby osiągnąć chwilową wolność, najprawdopodobniej nie stanowi znaczącego nurtu religijnego. Jest tylko pewnym epizodem współczesnej kultury, nie posiadającym takiej siły duchowej, która by pozwoliła człowiekowi pojednać się z samym sobą i ze społeczeństwem, przywracając mu wewnętrzną harmonię<sup>106</sup>.

Może ten entuzjazm dla religii Wschodu, będący tylko przejściową modą, wypływa z pragnienia przewyciężenia przeciętnego chrześcijaństwa? A może są jeszcze inne motywacje? My zgadzamy się ze słowami *Amosa Wildera*:

*Czy nie jest prawdą, że chrześcijaństwo co jakiś czas potrzebuje ponownego chrztu w tym, co świeckie i ludzkie, aby się odnowić i nieustannie uwalniać od Chrystusa zafalszowanego i nierealnego? Teologia i chrześcijańskie świadectwo naszych dni zubożeją, jeśli nie wezmą pod uwagę człowieka świeckiego w całym jego dynamizmie, a także "świeckiego misterium", które precyzyjnie świadczy o sobie samym w zdesakralizowanym świecie<sup>107</sup>.*

Bez wątpienia w samym chrześcijaństwie znajdują się głębokie treści ascetyczne i duchowe, które istnieją też w innych formach religijności. Jednakże można się ich nauczyć tylko w środowisku, w którym się narodziły i rozwijały. Jeżeli nowe

<sup>106</sup> Por. Saint-Pierre E., *Armonia e serenità*, Milano 1982. O sektach por. Vernetta J., *Sectes et réveil religieux*, Ed. Salvator, Mulhouse 1976. O sekcie Moona por. Lombardi F., *La setta di Sun Myung Moon e il proselitismo delle sette*, CivCatt 1977, II, s. 160-169.

<sup>107</sup> W *The New Voice*, New York 1 969, s. 69.

generacje szukają na Wschodzie tych wartości ascetycznych i mistycznych, to znaczy, że chrześcijanie nie żyją nimi poważnie albo zupełnie je pomijają. Z tego wynika, że na chrześcijańskim Zachodzie pojawiła się albo jeszcze trwa atrofia autentycznego życia duchowego. Grzeszy się nadmiernym racjonalizmem. Za mało miejsca ofiaruje się samemu misterium. Zatrzymano się na jałowym studium na temat Boga zamiast rozwijać z Nim dialog. Tak teologia, jak i duchowość ograniczają się do bycia trybem w maszynie naukowej produkcji, chociaż wszyscy są przekonani, że nie ma prawdziwej teologii, kiedy nie szuka się Boga całą swą istotą, na poziomie miłości, uwielbienia i oddawania Mu chwały.

Wszystko dzisiaj zależy od tego, czy licznym chrześcijańskim ruchom uda się odzyskać wymiar miłości jako istotę i formę chrześcijaństwa<sup>108</sup>. Bóg chrześcijański jest bowiem Miłością i Trójcą, podczas gdy Bóg Wschodu kocha, ale nie jest Miłością albo tylko "posiada" miłość jako jeden ze swoich atrybutów. Z tego też wypływa odmiennosc duchowego życia. Wschód proponuje medytację jako "wchłonięcie"; koncentrację, aby uchwycić obecność kogoś, kto nie ma oblicza; chrześcijaństwo natomiast jest medytacją, która pozwala na komunie - w Chrystusie, poprzez Ducha Świętego - z Ojcem.

Stąd też wypływa, obok tych radykalnie odmiennych postaw wobec modlitwy i medytacji, odmienne wartościowanie świata i człowieka w nim. Podczas gdy w duchowości wschodniej zasadniczą tendencją jest rozpoznanie nicości świata i człowieka wobec jedynej rzeczywistości, którą jest Absolut<sup>109</sup>, to w chrześcijaństwie człowiekowi i światu przyznaje się właściwą wartość. Mistycy chrześcijańscy, zwłaszcza św. Jan od Krzyża, ukazują "nada" człowieka, który rozpoznaje "Wszystko" w Bogu. Człowiek nie jest więc nicością, która zostaje usunięta (jak uczą religie wschodnie), ale nicością, która uznając siebie za

<sup>108</sup> Por. Borriello L., *L'amore come essenza e forma del vissuto cristiano*, "Teresianum" 33 (1983), s. 189-208.

<sup>109</sup> Por. Mamie *Lo svuotamento interiore secondo S. Giovanni della Croce e lo Zen-Buddismo*, "Teresianum" 32 (1980), s. 91-160.

taką, znajduje swoją realizację jako byt stworzony w radykalnym ukierunkowaniu na Boga, który w tej relacji pojmowany jest nie tylko jako Absolut, ale jako miłowana Miłość.

## 6. Nowy zryw mistyczny

Zauważa się dzisiaj nie tyle powrót do mistyki, co szczególne zainteresowanie współczesnymi mistykami i samym zjawiskiem religijnym w ogólności<sup>110</sup>. Różnorakie są postawy wierzących wobec tych mistyków, naszych współczesnych. Ojciec Pio<sup>111</sup>, Elżbieta Leseur<sup>112</sup>, Teresa Neumann<sup>113</sup>, Marta Robin<sup>114</sup>, Dag Hammarskjöld<sup>115</sup> i inni akceptowani są ze względu na swoje świadectwo chrześcijańskiego życia i jego wpływ na człowieka współczesnego. Kiedy zaś zwraca się uwagę jedynie na nadzwyczajne zjawiska mistyczne przez nich przeżywane, stają się oni nawet mitami czy idolami dla społeczeństwa.

<sup>110</sup> Bibl. podst.: Lhermitte J., *Mistici e falsi mistici*, Milano 1952; pr. zbior., *Saints d'hier et sainteté d'aujourd'hui*, Bruxelles 1968; Wulf F., *Merkmale christlicher Spiritualität heute*, GUL 42 (1969), s. 350-358; pr. zbior., *Segno dei tempi? I fatti straordinari del popolo di Dio*, Brescia 1974; Fuster S., *Santos en un mundo secularizado*, TeolEsp 19 (1975), s. 229-250; Boros L., *Sperimentare Dio nella vita*, Brescia 1978 (tegoż autora w tłumaczeniach polskich zob. m.in.: *Odkrywanie Boga*, Warszawa 1974; *Modlitwa chrześcijańska*, Warszawa 1976; *Doświadczenie Boga*, Warszawa 1983; *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1985; *Mysterium mortis*, Warszawa 1985; *Spotkać Boga w człowieku*, Warszawa 1988); Gonzales Ruiz J.M., *Los santos que nunca serán canonizados*, Barcellona 1979; pr.zbior., *Mística e misticismo oggi*, Roma 1979; de Carlo A. - Scapin P. (opr.), *Religione oggi. Elementi per l'indagine empirica del fenomeno religioso*, Brescia 1982; pr.zbior., *Vita cristiana ed esperienza mística*, Roma 1982; pr.zbior., *Mística e scienze umane*, Napoli 1983; *Asceti e mistici in una società secolarizzata*, Venezia 1983.

<sup>111</sup> Wśród obszernej bibliografii zob.: McCaffery J., *Padre Pio. Ricordi e racconti*, Brescia 1980; Burburan L. (opr.), *Servire l'uomo nella sua sofferenza. Scritti spirituali*, Roma 1982.

<sup>112</sup> Zonin C., *Anche la borghesia ha un'ascetica?*, Napoli 1981; Dore M.G., *Elisabetta Leseur*, Brescia 1981.

<sup>113</sup> Boniface E., *Thérèse Neuman la crucifiée devant l'histoire e la science*, Paris 1979.

<sup>114</sup> Peyret R., *Marta Robin*, Milano 1984.

<sup>115</sup> Stolpe S., *Dag Hammarskjöld*, Assisi 1971; pr. zbior., *Testimoni dello Spirito*, Milano 1980.



Natomiast z rezerwą patrzy się na te osoby pobożne, które w ukryciu toczą walkę “z ciałem i krwią”, szamocząc się wewnątrz, pomiędzy wpływem złego a zależnością od Ducha. Bardzo często ich życie to osobisty dramat trudny do zdefiniowania, na który mają też wpływ pewne uwarunkowania neuropsychiatryczne, zjawiska niemożliwe do wyjaśnienia oraz niepodważalne oświecenia. Duchowe owoce pozostają wtedy w ukryciu, a dyskrecja jest koniecznością. Przykładem tego są takie postacie: Josepha Menendez, Berthe Petit, Jacqueline Vincent<sup>116</sup>.

Inni mistycy naszego wieku, pozornie “rozumniejsi”, wydają się być bardziej zgodni z mądrością tego świata. Nie szczycą się głośnymi umartwieniami, udrękami neuropsychicznymi czy histerycznymi. Są to dusze spokojne, które mogą zostać zaproponowane jako przykład dla świata.

Do tych niekanonizowanych, ale niewątpliwych świętych można by słusznie zaliczyć takie postacie: Lucia Cristina<sup>117</sup>, Adrienne von Speyr<sup>118</sup>, Marie-Antoinette de Geuser<sup>119</sup>, Conchita Cabrera<sup>120</sup>, Alessandrina da Costa<sup>121</sup>, Benedetta Bianchi Porro<sup>122</sup>, Pierina Morosini<sup>123</sup>, M.E. Hesselblad<sup>124</sup> i wiele innych. Całkowita normalność ich zewnętrznego zachowania, silna równowaga umysłowa i uczuciowa, powściągliwość i opanowanie oraz ich

<sup>116</sup> W jej biografii: Bruno di Jesus-Marie, *II libro dell'amore, Jacqueline Vincent*; EP, Bari, wyd. 6. 1978, cytowane są jeszcze inne przykłady.

<sup>117</sup> Lucia Cristina, *Diario spirituale*, EP, Modena 1963.

<sup>118</sup> Jej dzieła: *Jean, le discours d'adieu*, Lethielleux, Paris 1983 oraz polskie wyd.: *Trzy kobiety i Pan*, Poznań 1989; *Spowiedź*, Poznań 1993; *Służebnica Pańska*, Warszawa 1998.

<sup>119</sup> Karmelitanki z Wiednia: *Un itinéraire mystique*, Ed. Martigny, Genève 1971.

<sup>120</sup> Philipon M., *Un mujer de hoy*, Meksyk 1970; Mondrone D., w *Santi ci sono ancora*, t. V., Pro Sanctitate, Roma 1979; s. 68-89; Philipon M. (opr.), *Conchita. Diario spirituale di una madre di famiglia*, Città Nuova, Roma 1980.

<sup>121</sup> *Autobiografia*, Alba 1973. Pasquale U.M., *Sotto il cielo di Balasar*, Roma 1979.

<sup>122</sup> Cappelli A.M., (opr.), *Oltre il silenzio. Diario-Lettere di Benedetta Bianchi Porro*, Forlì 1974.

<sup>123</sup> Verzeroli B., *Morosini Pierina*, Opera Barbarigo, Bergamo 1960. - Wobec Valtorty, autorki wielotomowego dzieła o życiu Jezusa, należy zachować rezerwę.

<sup>124</sup> Tjader M., *La donna più straordinaria di Roma*, Bari 1975.

cudowne ukierunkowanie na innych - nie po to, aby przełamać własną samotność, ale aby przynieść pomoc i duchową pociechę poprzez słowa i pisma - sprawiają, że ich postawa zachwyca współczesnego człowieka, tak bardzo zawiedzionego i przygnębionego. Obok tych postaci świętych kobiet naszego wieku rozkwitły też wspaniałe przyjaźnie (na przykład Adrienne von Speyr i Hansa Urs von Balthasara). Często dialog z nimi poruszał bardzo nawet ludzi im obcych, nieszczęśliwych i dalekich od wiary.

Zainteresowanie naszego czasu współczesnymi "mistrykami" czy "świętymi" ujawnia nową *wrażliwość na transcendentny wymiar doświadczenia*. Dzisiaj w literaturze nie tylko religijnej, ale i świeckiej pojawia się nowa zdolność uchwycenia tego, co transcendentne, wychodząc od człowieka i jego najbardziej autentycznych doświadczeń.

*Chodzi tutaj o nową samoświadomość ludzkości, wydobytej spod historycznej presji i determinującego wpływu duchowego świata zachodniego, samoświadomość, która rodzi mocne poczucie solidarności z innymi, zwłaszcza z tymi mniej rozwiniętymi i pozbawionymi przywilejów, oraz mocne poczucie, że jesteśmy przeznaczeni do wyższego życia (...). Uważam, że to religijne doświadczenie takiego powołania człowieka szeroko się rozpowszechni i objawi dużą skuteczność w naszym wieku. Nawet jeśli solidarność i wspólne powołanie nie są interpretowane w terminach religijnych, to jednak ich wyraz w literaturze, w filmach, we współczesnych piosenkach zdradza odcienie religijne (...). Nowe znaczenie powołania człowieka jest siłą animującą grupy podejmujące akcje społeczne w celu przemiany społeczeństwa, ruchy ekologiczne broniące natury, ruchy demograficzne, ruchy terapeutyczne, które promują wyzwolenie i twórczość wśród ludzi, grupy polityczne, które antycypują przemiany porządku społecznego<sup>125</sup>.*

<sup>125</sup> Baum G., *Sopravvivenza del sacro*, "Concilium" 9 (1973) 1, s. 30, 32.

To doświadczenie transcendencji przenika dzisiaj wiele elementów życia, jak: kontakt z naturą, miłość, momenty życia wspólnotowego, zaangażowania społeczne, życie rodzinne, poczucie piękna, przedsięwzięcia ekologiczne, odkrycia naukowe, uczucia poetyckie. Człowiek zauważa, że jest ogarnięty w swym normalnym codziennym życiu przez coś, co go przekracza i co go prowadzi do pełni. I te znaki są jak “szept aniołów” dla nas, ludzi dwudziestego wieku<sup>126</sup>. Odkrywa się Bożą transcendencję w codziennej egzystencji, ponieważ w niej właśnie *rozsiane są symptomy transcendencji, a otwarcie na transcendencję jest elementem konstytutywnym naszego istnienia jako ludzi*<sup>127</sup>.

Podsumujmy ten panoramiczny obraz cennymi stwierdzeniami S. de Floresa:

*Trzeba, aby dzisiejsza duchowość, ożywiona przez źródłowy kontakt z objawieniem biblijnym, została w pełni włączona w aktualne życie, aby zakorzeniła się w antropologii i wyraziła za pomocą schematów reprezentatywnych dla naszej epoki, aby zrezygnowała ze swego usunięcia się na margines i ze swej nieefektywności w odpowiadaniu na współczesne żądania*<sup>128</sup>.

Oczywiście przesadą byłoby mówić o jakiejś “fali mistycznej”<sup>129</sup>, ale niewątpliwie chodzi tutaj o znaczące przebudzenie religijne o charakterze mistycznym, gdzie element doświadczalny przeważa nad intelektualnym. Trzeba umieć uchwycić ten powiew Ducha, który tchnie tam, gdzie chce i kiedy chce<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> Berger P., *Il brusio degli angeli*, Bologna 1970.

<sup>127</sup> Heschel A., *Chi é l'uomo?*, Milano 1976, s. 101.

<sup>128</sup> NDS, s. 1520.

<sup>129</sup> Por. Ferrarotti F., *L'ondata mistica*, w: *La città futura*, z 13 września 1978, s. 6.

Warto też zwrócić uwagę na symptomatyczny sukces wydawniczy dzieła *La mistica, fenomenologia e riflessione teologica* (opr. Ancilli E. i Papparazzi M.), o charakterze przede wszystkim popularnym i otwartym na nową wrażliwość. Zob. też: pr. zbior., *Mystik*, Dusseldorf 1983-1984, 2 t.

<sup>130</sup> Baget-Bozzo G., *Dal sacro al mistico*, Milano 1981.

## ROZDZIAŁ IV

### Duchowość i nowy humanizm

Nazwano naszą epoką cywilizacją przejściową, a nawet wręcz przewidywano koniec Europy jako wyższej cywilizacji<sup>131</sup>. Prawdą jest, że Europa odziedziczyła po grecko-łacińskim antyku koncepcję *człowieka*, a po judaizmie ideę *Boga*. I w całej swej historii nie przestała stawiać sobie pytania na temat człowieka i Boga, a także łączyć ze sobą te dwie kwestie badawcze. Z tego narodziła się *kultura humanistyczna*, która szybko zniszczona została już u swych korzeni przez nadejście technokracji oraz przez kulturę masową. Po kulturze *wyrafinowanej* nastąpiła kultura globalna, etnologiczna. Wiedza, ideologie, mitologia ujednoczają człowieka w swej "społecznej produkcji". To jest sytuacja kulturowa dzisiejszego człowieka. Celem konstruktywnej konfrontacji z duchowością przeanalizujemy różne kulturowe przemiany, w które włączony został współczesny człowiek.

#### 1. Od kultury do kontrkultury

##### a) *Kontrkultura*

W ostatnich dwudziestu latach zdarzyło się coś zupełnie wyjątkowego: pierwszy raz w historii nowe generacje włączyły się w chrześcijańską egzystencję, pomijając wszystkie wartości

<sup>131</sup> Inspiracją w tych rozważaniach jest dla nas Domenach M., *Situazione della cultura europea*, "Il Regno-documenti" 21 (1976), s. 93-95.

przeszłości. Dotyczy to przemian kulturowych ostatnich dziesiątek lat, a w szczególności obecnej sytuacji młodych. Zauważamy w dzisiejszej kulturze pewne linie, które można by określić takimi terminami:

*Niezależność.* Chodzi tutaj o odrzucenie, ale i może o tolerancję wobec elementów kultury i zachowań pochodzących z przeszłości.

*Niewinność.* Widziana w pragnieniu uwolnienia się od wszystkiego, aby dumnie rozpocząć od początku, i w ten sposób stworzyć społeczeństwo całkowicie wolne. Stąd rodzą się mity tak typu progresywnego, jak i reakcyjnego (powrót do tego co prymitywne, rolnicze, dzikie). W efekcie walczy się o “rewolucję instynktu”.

*Kreatywność.* Ponad normami i kulturą chce się wykreować coś utopijnego: “wszystko i natychmiast”, “władza dla fantazji”, “bądźcie realistami”, “żądamy niemożliwego” - oto najczęściej używane slogany.

*Ciekawość.* Nad refleksją i skupieniem dawnej kultury przeważa teraz fantazja i ciekawość, nie jako postawy przelotne, ale raczej jako naturalne predyspozycje wykorzystywane do tworzenia teraźniejszości.

A wszystko to razem nazywane jest *kontrkulturą*. To nowy sposób tworzenia kultury, z dala i przeciw schematom kapitalizmu, produktywności, kultury klasycznej, która już stała się standardową i napuszoną. Ale zawsze kończy się to zrodzeniem nowych kontrmód (kontrkultur) jako owoc i wytwór konsumizmu. Mamy tu na myśli mody literackie (typowym przykładem jest powieść *Love story*) czy ubiór (*dżinsy*) albo zamieszkanie (kibuce, obozowiska, komuny itp.) czy też mody religijne (zafascynowanie Wschodem, nowymi sektami).

Na takim tle musi poruszać się dzisiaj teologia duchowości, nieustannie stawiana przed problemem, jak należy przeżywać swoją religijność w kontekstach odmiennych od przeszłości, a

niepewnych co do przyszłości. Człowiek współczesny doświadcza bowiem ogromnej niepewności co do swej przyszłości. Przeżywa prawdziwą “agonię”<sup>132</sup>, jak to ktoś prawdziwie napisał. Człowiek ten, zawieszony pomiędzy dążeniami, euforiami, upadkami i niepokojami, chciałby stać się wierzącym, zdolnym do zwiastowania swej wiary wewnątrz tej kultury trwającej w agonii i jednocześnie rodzącej się, kierując się na nową pustynię w stronę ziemi obiecanej. Ale złożoność kryzysu i konkretnych problemów czyni to niezmiernie trudnym.

Wystarczy tu wspomnieć problem młodych. *Kontestacja młodych* doprowadziła do upadku mit Państwa, powodując kryzys systemu kulturowego (produkcji, zysku, konsumpcji), na którym on się opierał.

Wzorcowym tego przykładem są wydarzenia słynnego “francuskiego maja” (1968)<sup>133</sup>, kiedy to wybuchła wielka *potrzeba dowartościowania człowieka, jego egzystencji, jego tożsamości*, manifestując się powszechnie odważnym “*nie*” *wobec zakazów, wobec “unormowanego nieporządku”, wobec społeczeństwa konsumpcyjnego*<sup>134</sup>. Były to ideały, które domagały się wolności, głosiły wyższość bycia nad posiadaniem, prowokowały pewien rodzaj nawrócenia. Sami chrześcijanie-katolicy stawiali sobie pytania co do własnej egzystencji chrześcijańskiej, świadectwa Kościoła, struktur eklezjalnych. I uświadamiali sobie, że żądania młodych w szerszej perspektywie były zgodne z wielkimi liniami nakreślonymi przez Sobór. W tym znaczeniu rozumiemy przychylnie słowa Episkopatu francuskiego:

<sup>132</sup> Pr. zbiór., *Agonie del cristianesimo*, Brescia 1977. Por. Moltmann J., *Teologia della speranza*, Brescia 1970.

<sup>133</sup> Por. Laurentin R., *Crisi della chiesa e secondo sinodo*, Brescia 1969. W Paryżu 2 maja 1968 roku grupa młodych w kościele Saint-Severin wystąpiła na początku uroczystej Mszy świętej z propozycją, aby zastąpić Mszę świętą dyskusją na temat braku łączności pomiędzy wymogami Eucharystii a strukturami zgromadzenia parafialnego. Inne grupy dokonały podobnych wystąpień w innych kościołach.

<sup>134</sup> Tamże, s. 13.

*Chodzi tutaj o pewien zasadniczy ruch (...), który wzywa do stworzenia nowego społeczeństwa, gdzie ludzkie relacje budowane są na sposób zupełnie odmienny (...). Nastąpił już moment nieodwracalny. Pełnienie władzy wymaga już dialogu i dostępu wszystkich do większej odpowiedzialności*<sup>135</sup>.

Rok 1968 był wydarzeniem wyjątkowym we wszystkich sferach życia, przynajmniej dla Europy Z tego całkowitego odwrócenia wartości, nabrania nowego oddechu, z tego otwarcia na przyszłość tworzoną od nowa tu i teraz, w terażniejszości, zrodził się nowy typ duchowości, który nie przywiązuje się do przeszłości i nie pokłada żadnej nadziei w tradycji, ale pragnie przedstawić nową koncepcję, zbudowaną na ofiarności, bezpośredniości, na przyjęciu momentu historycznego, takiego jakim on jest, posługując się nim na własny sposób. To duchowość "radykalna we wszystkim", która zbliża ludzi z odmiennych sfer społecznych, z odmiennych kultur i wielorakich form wiary religijnej. Jest to "próba ekumenizmu in generis", która tworzy jedną po drugiej wartości terażniejszości, nie myśląc o jutrze. Jest to duchowość ewangeliczna, która w ostatecznej analizie bardziej liczy na spontaniczną dobrowolność niż na to, co płynie z obowiązku, niezależnie od osobistej motywacji. To naprawdę rewolucja zrodzona przez nowe generacje i poniesiona przez nie dalej jako dumny owoc ich własnego życia. Jest to wymaganie, by w pełni przeżywać chwilę obecną, bez płaczu za przeszłością i bez planowania przyszłości. Jej zasadniczym pytaniem jest nie tyle, dlaczego żyć, ale jak żyć w pełni i świadomie wartościami wydobytymi z *teraźniejszości*, bezpośrednio i szybko. Jest to pewien rodzaj powrotu do własnego wnętrza, tam, gdzie rozgrywa się to, co najlepsze, co stanowi centralny element osobistego życia, w pełni przyjętego i przeżytego; powrót do we wnętrzości jako jedyna możliwość życia, a nawet przeżycia. To powrót do głębokiego religijnego instynktu człowieka, zapisanego w jego stworzonej naturze, zawsze potrzebującej kontaktu z Boską

<sup>135</sup> Tamże, s. 14-15.

Transcendencją w taki czy inny sposób, w formach wysublimowanych albo za pomocą popularnych metod.

Powrót ten był gestem najwyższego heroizmu, uczynionym po to, aby wydobyć się ze ślepych i monotonnych więzów codzienności, żeby odnaleźć utraconą wiarę poprzez poszukiwanie, choć nieokreślone i podążające w różnych kierunkach: wiarę dobrej jakości, doświadczoną i przeżywaną przez niewielu, jeśli porównamy ich liczbę z ogromną ilością wierzących, nawet katolików, którzy jednak nie przeżywali głęboko swego religijnego credo; wiarę przeżywaną zgodnie z podjętym zaangażowaniem, odpowiedzialnością i radykalizmem przez ludzi młodych, ofiarnych i antykonformistycznych, którzy choć tylko częściowo zaakceptowali nauczanie Kościoła instytucjonalnego, to jednak pozostali wewnątrz niego<sup>136</sup>.

Coś ze świeżości tych zjawisk typowych dla roku 1968 pojawi się potem w ruchach studenckich i dzisiejszych grupach spontanicznych, chociaż minął już czas *beatlesów i hippisów*, następców chińskiej rewolucji kulturalnej Mao czy też kontestatorów związanych z Marcusem. Opozycja młodych wobec tradycyjnych instytucji (rodzina, szkoła, świat pracy), które przestały już być przyjmowane jako narzędzia uspołeczniające, przeciągnęła się na lata siedemdziesiąte aż do dzisiaj<sup>137</sup>. Młodzi mówią o niezrozumieniu, pustce psychologicznej, o przeszkodach stawianych ich pragnieniom, aby poczuć się odpowiedzialnymi za nowe społeczeństwo i stać się jego twórcami. Stąd tyle ich prób przyłączenia się do grup otwartych zaangażowanych i pragnienie wejścia w te środowiska, w których ich wkład byłby przyjmowany.

<sup>136</sup> Por. dossier w "Studi cattolici": *Dov'è finito il '68? Un bilancio per gli anni '80*,

Milano 1979. Por. Erikson E.H., *Gioventù e crisi d'identità*, Roma 1974; Altan C.

- Marradi A., *Valori, classi sociali, scelte politiche. Indagine sulla gioventù degli anni '70*, Milano 1976; Alberoni F., *Movimento e istituzioni*, Bologna 1977; Mussi F. (opr.), *I giovani e la crisi della società*, Roma 1977; Occhetto A., *A dieci anni dal '68*, Roma 1978; Pellegrini E. - Rea E., *La contestazione*, Milano 1978.

<sup>137</sup> Por. Assenzi D., *La "questione giovanile" negli anni 1968-1978*, Bologna 1981 (z bibl.); Grumelli A. - Cipriani R. - Sarti S., *Giovani e futuro della fede*, Roma 1977.



Jednakże zauważa się też dzisiaj pewien *powrót* świata młodych ku wartościom religijnym, choć przy ogromnej różnorodności zainteresowań i doświadczeń. "Sobór młodych" w Taizé uczynił bardzo wiele w tym kierunku, zwłaszcza poprzez wspólne zaangażowanie w odkrywaniu znaczenia świętowania, jego wartości religijnych i uczynienia go źródłem nowego życia duchowego. Można też wymienić (choć z pewną rezerwą) zjazdy "wspólnot podstawowych" ("wspólnot-baz"), obecnych w Europie w różnych formach<sup>138</sup>. Wszystko to tworzy nowy ruch, pragnący być "Kościołem, który rośnie od dołu", Kościołem ubogich, mieszkańców baraków, peryferii, *favelas*, Kościołem, który uczy się nowego sposobu czytania Biblii, aby osiągnąć odnowę ewangeliczną poza i wewnątrz Kościoła instytucjonalnego. Ale trzeba być tutaj uważnym i umieć rozeznawać. "Syn, który wraca" do domu, nie wraca już takim, jakim był wtedy, gdy odchodził! Trzeba więc przystosować się do zmian, które stały się już zmianami trwałymi<sup>139</sup>.

#### b) *Egzystencjalizm, strukturalizm, marksizm*

Analiza innych czynników kryzysu<sup>140</sup> oddaliłaby nas zbyt daleko od tematu. Dla naszych rozważań o duchowości humanistycznej i akulturowanej ważniejszym będzie jeszcze

<sup>138</sup> Por. Perrenchio F., *Bibbia e comunita di base in Italia*, Roma 1980 (z bibl.); pr.zbior., *Massa e Meriba. Itinerari di fede nella storia delle Comunit  di base Claudiane*, Torino 1980.

<sup>139</sup> Por. de Rosa G., *Le comunita di base in Italia*, CivCatt 1981 1, s. 221-235; *L'esperienza delle comunita di base in Italia*, tamże 1, s. 521-536; bardziej ogólnie: Secondin B., *Comunita cristiane di base*, w: *DizSpLaici*, I, s. 131-146.

<sup>140</sup> Myślmy tutaj na przykład o problemie aborcji. Zdolnością naszej wspólnoty ludzkiej jest wierzyć w życie, ale także tworzyć struktury, w których życie jest niemożliwe. Jest to problem, który przekracza kwestię przerywania lub nie życia poczętego. Koniecznym byłoby stworzenie ogólnego "ruchu w obronie życia". Innym przykładem jest międzynarodowy kryzys energetyczny warunkujący równowagę pomiędzy potęgami politycznymi. Jest to kryzys polityczny o wymiarach planetarnych, przed którym nikt nie ucieknie. Napięcia uderzają to w jeden kontynent, to w drugi, nie tylko poprzez mass media, ale też poprzez różne uwarunkowania (źródła energetyczne, zanieczyszczenie środowiska, broń, żywność...).

podjęcie *kwestii egzystencjalizmu* (Camus, Sartre i inni), na ile jest on u swych podstaw humanizmem. Rzeczywiście potwierdza on prymat ludzkiej wolności (ale przeciwnej Bogu), uważając człowieka za jedyne i prawdziwego twórcę możliwego sensu historii. Niewystarczalność myśli egzystencjalistycznej ujawniła się już w latach sześćdziesiątych. Drwina z tego wszystkiego, co egzystencjaliści piętnowali, uważając za "nieautentyczne", odwróciła się jak bumerang przeciw samej ich wizji człowieka, przeciw jego wolności, jego radykalnej zdolności wyrażania i działania. Strukturalizm uświadomił bowiem - idąc krok dalej - że człowiek w zasadzie jest marionetką, manipulowaną i zgniecioną przez mechanizmy nieświadomości, które wychodzą na zewnątrz jego historii genetycznej i kulturowej<sup>141</sup>. *Strukturalizm* jest śmiercią człowieka, już następną po tak głośno rozgłaszanej "śmierci Boga". A zatem, aby utwierdzić wartość człowieka, przechodzi się od walki przeciw Bogu ku zniszczeniu samych wartości ludzkich, osiągając przy tym tak wstrząsający rezultat, jakim jest ogólny ateizm, negujący nawet wcześniejszy humanizm.

Ktoś chciałby powiedzieć, że ta konkluzja nie jest niczym innym, jak zgodnym z logiką końcowym etapem marksizmu. Rzeczywiście, *Louis Althusser*, marksista francuski, jest najbardziej znanym spośród tych, którzy nadali marksizmowi interpretację wyraźnie strukturalistyczną, i to bez żadnych trudności.

Inni, również ze sfer marksistowskich, dochodzą do postaw zupełnie odmiennych. Wyróżnia się tutaj *R. Garaudy*, który z marksizmu bardziej rygorystycznego doszedł do uprzywilejowania wewnątrz samego marksizmu pewnych

<sup>141</sup> Wystarczy przypomnieć Claude'a Levis-Straussa, jednego z przedstawicieli strukturalizmu. Doszedł on do wniosków, opierając się na danych z lingwistyki, etnologii, matematyki, antropologii kulturalnej, które ukazują, że tak zwane "znaczenie" (*senso*) egzystencjalizmu, tak bardzo opiewane, jest owocem kombinacji struktur ukrytych w człowieku i w naturze, przed którymi człowiek nie może umknąć. One to wytwarzają efekty, które określane są imieniem "organizacja", i którymi człowiek się szczyci.

wartości kulturowych, humanizmu, twórczej pracy, wspólnotowej nadziei, aż do określenia się “chrześcijańskim” (na swój sposób!)<sup>142</sup>. *Lukacs* natomiast głosi humanizm, który rodzi się z samej kategorii całości. Dla niego końcem historii jest wyzwolenie proletariatu, człowieka. Ulubione jego tematy to: wolność jednostki, szacunek wobec prawa, godność osoby.

Interesująca jest pozycja *Kołakowskiego*<sup>143</sup>. Broni on marksizmu “intelektualnego”, a nie “instytucjonalnego”, i próbuje w ten sposób odzyskać utopijny wymiar przesłania marksistowskiego. Stawia na jednostkę jako podmiot moralności i nosiciela takich wartości jak dobro, odwaga, nadzieja, inteligencja, jednym słowem - na dojrzałość jednostki.

*E. Bloch*<sup>144</sup> próbuje odkryć prawdziwe ludzkie przeznaczenie w “konkretnej utopii” i w nadziei, którą rozumie jako kategorię praktyki. Kategorie “profetyzmu”, takie jak nadzieja i przyszłość, często używane, wywołują sprzeczności i współczesne formy alienacji. Jednak projektując w przyszłość człowiek nie uwalnia się od terażniejszości, ale uwalnia terażniejszość od niezmienności bezruchu. Przyszłość jest wymiarem osobistym, drogą już prowadzącą ku pełni.

Możemy przypomnieć jeszcze *frankfurcką szkołę socjologiczną*, która też odegrała ważną rolę. Pragnęła ona wyzwolić społeczeństwo od atomizmu i powszechnego uprzedmiotowienia (reifikacji). Znaczącym osiągnięciem tej szkoły jest polemika antypozytywistyczna, a także analiza mechanizmów powodujących kolektywną alienację.

Wszystkie te nurty silnie wpływają na samą duchowość i na chrześcijaństwo w ogólności. Nie może ono bowiem, wobec takich kultur, mesjanizmów, koncepcji, ideologii, takiego

<sup>142</sup> Por. jego książkę *Parola dell'uomo*, Assisi 1975.

<sup>143</sup> Moioli G., *Guida allo studio teologico della spiritualit  cristiana*, dz. cyt., s. 163-220.

<sup>144</sup> Jego dzieło *Il principio speranza* (cyt.), napisane w 3 t. od 1954 do 1959, niewątpliwie nosi na sobie znamię tradycji judeo-chrześcijańskiej, chociaż chce być interpretacją marksizmu.

odniesienia do człowieka i jego życia, uwolnić się od pragnienia, aby stanąć w jego obronie. Musi nawet zaproponować *nowy humanizm*<sup>145</sup>, umiejscowiony w aktualnej kulturze, rezygnując z humanizmu dawnego pokroju. Chodzi tutaj o przyjęcie pozycji wyraźnie radykalnej, która koncentruje się na kwestii zbawienia człowieka. Jeżeli człowiek już nie istnieje, bo stał się wytworem mechanizmów, to wtedy wcielenie Boga byłoby absurdem. I jeżeli słowo nie jest już niczym innym, jak tylko kolektywnym kolażem, to Bóg nie miałby ludzkim słowem nic do powiedzenia. Dlatego też zasadniczym i *pierwszym zadaniem chrześcijaństwa* jest ukazanie *bogactwa znaczeń zawartych dla człowieka w Objawieniu*<sup>146</sup>, a nie tylko ofiarowanie mu dowodów na wiarygodność i autentyczność Objawienia. Takie właśnie stanowisko spotykamy w wypowiedziach Jana Pawła II. *Drugi* krok, który należy uczynić, polega na jasnym przedstawieniu relacji ludzkiego życia do rzeczywistości objawienia, nie wykluczając tego, co G. Marcel nazywał "skandalem prywatności, skandalem tego, co partykularne". Człowieka i społeczeństwo należy bowiem przyjąć w konkretności i wtedy ujawnia się to, co boskie, życie i prawda. Chodzi tutaj o głoszenie wcielenia bez pominięcia jego historyczności i ograniczoności. Słusznie twierdzi J.B. Metz:

*Indywidualistyczna i subiektywistyczna wybujałość naszego języka o Bogu widoczna jest w kontraście pomiędzy egzystencją duchową a egzystencją społeczną. Kontrast ten ma tendencję do rozszerzania się i do pogłębienia przepaści powstałej pomiędzy tym, co uważane jest za zasadnicze w teologii i przepowiadaniu, a tym, czym konkretnie żyje chrześcijanin i w czym konkretnie*

<sup>145</sup> Por. Tommasini N., *L'uomo. II suo problema*, Bari 1979.

<sup>146</sup> Dobrze będzie tutaj przypomnieć odpowiedź, którą pewnego dnia dał Malreaux na pytanie, czy widzi w świecie jakiś sens. Odpowiedział: *Dla mnie nie ma sensu. Wierzę jednak, że odpowiedź byłaby bardzo prosta: znaczenie świata nie ma nic wspólnego z nauką czy logiką. Nic z tego. Odpowiedzią na to pytanie jest religia. A jeszcze bardziej precyzyjnie: odpowiedź na podstawowe pytanie o życie nie może przyjąć żadnej innej formy, jak tylko religijną*, (wywiad przeprowadzony przez telewizję francuską 20 maja 1972 roku).

znajduje on zaspokojenie. Jako o elemencie symptomatycznym dla tego zjawiska można wspomnieć o kryzysie słowa "duchowy". Kryzys literatury duchowej polega na kryzysie języka duchowego<sup>147</sup>.

Wszędzie jednak coraz bardziej dojrzewa przekonanie, że egzystencja nie została wcale zdruzgotana. Ma ona wymiar zwarty, kolektywny, całościowy. To my wszyscy jesteśmy twórcami dziejów, zachowujemy albo zmieniamy historię ludzi i struktur (również socjo-politycznych), które regulują życie i współżycie ludzkie. W tym znaczeniu Paweł VI podkreśla w *Octogesima adveniens: Kościół rzeczywiście idzie wraz z ludzkością i dzieli jej los*<sup>148</sup>. Mając świadomość obecnej sytuacji chrześcijan żyjących w świecie, dodaje: *Do wspólnot chrześcijańskich należy dokonanie obiektywnej analizy sytuacji panującej w ich kraju, rozjaśnienie jej światłem niezmiennych słów Ewangelii, zaczerpnięcie podstaw do refleksji, kryteriów oceny i dyrektyw kierujących działaniem zgodnie z nauczaniem społecznym Kościoła. Rzeczywiście bowiem obowiązkiem wspólnot chrześcijańskich jest - w otwartości na Ducha Świętego, w jedności z odpowiedzialnymi biskupami, w dialogu z innymi braćmi chrześcijanami i wszystkimi ludźmi dobrej woli - sprecyzowanie wyborów i działań, które należy podjąć, aby dokonać przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych*<sup>149</sup>.

## 2. Nowa problematyka <<

Duchowość współczesna musi przyzwyczać się do akceptowania tak treści, jak i praktyk wiary pochodzących spoza świata chrześcijańskiego.

<sup>147</sup> *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969, s. 123.

<sup>148</sup> *Encidiche e discorsi di Paolo VI*, 1971, t. XXI, Roma 1972, s. 191. Na ten sam temat obradował Synod Biskupów w 1971 roku.

<sup>149</sup> Tamże, s. 193. Na tej samej linii można umieścić wiele deklaracji różnych episkopatów na temat wiary i zaangażowania politycznego, a także to, co powiedział CELAM w Puebla.

Przyczyną aktualnej trudności, jaką napotyka język wiary, jest fakt, że każdy język mówiący o Bogu znajduje się w nieprzekraczalnej odległości od wewnętrznej rzeczywistości samego Boga. Jest to odwieczny problem. Dlatego teoria dotycząca języka religijnego powinna przede wszystkim zacząć od *refleksji hermeneutycznej*. Żadne stwierdzenie religijne nie może być traktowane jako coś “skamieniałego”, jako “hapax logumena”, którą można zastosować do każdego rozważania i w każdym czasie. Podobnie każda desakralizacja (“odczarowanie”), uczyniona raz na zawsze jest zawsze szkodliwa, jeśli nie towarzyszy jej ciągle wzrastający proces hermeneutyczno-krytycznej weryfikacji. Rezygnacja chrześcijaństwa ze swej ludzkiej (a więc też widzialnej, zmiennej, progresywnej, nowej!) pełni i ze swego zadania urzeczywistniania wcielenia spowoduje w konsekwencji rezygnację z możliwości mówienia naprawdę do Bożych ludzi i jako Boży ludzie. Pokusa monofizytyzmu i nestorianizmu (*charakteryzująca się podejrzliwością*) zawsze nam zagraża. Zawsze tak było w historii i to sprawia, że niemożliwym jest zaproponowanie na zawsze tego samego stwierdzenia czy skatalogowanie go jako już zamkniętego. Trzeba wyrażać się za pomocą ciągle nowych symboli, przedstawianych słowem i faktem (w znaczeniu socjo-lingwistycznym). Ich wartość mierzy się tym, czy zawsze na nowo podejmują one kwestię hermeneutyczno-krytyczną i nigdy jej nie wykluczają.

Jeszcze inna problematyka została nam ofiarowana przez *nowy obraz człowieka* i świata oraz relację do niego. Są to kwestie, które należałoby głębiej przestudiować, aby wydobyć z nich czynniki prowadzące do oczyszczenia duchowości. I nie tylko. Taka praca powinna doprowadzić duchowość do rozwijania się, ale już nie w perspektywie indywidualistycznej w stosunku do człowieka rozumianego jako monolityczny blok, który można by otworzyć jednym kluczem. Dzisiaj wymiary egzystencji, powiązania pomiędzy tym, co świadome i nieświadome, uspołecznienie, “technotronika”, biurokracja zmuszają do

wielostronnego spojrzenia na człowieka, na doświadczenie Boga poprzez "tak" powiedziane światu.

Do tego dochodzi też *nowy obraz społeczeństwa*, gdzie jeszcze wyraźniej widać punkty styku pomiędzy tym, co stare, a nowe. Dzisiaj pojawia się typ społeczeństwa zrodzonego z połączenia odmiennych elementów: demokratyczna świadomość przeciwna wszelkiej hierarchizacji obok władzy prawie piramidalnej; światowa solidarność przekraczająca wszelkie różnice pomiędzy chrześcijanami a poganami obok wzrastającej alienacji człowieka w wymiarze jego pierwotnej relacji do natury i życia; problemy te domagają się praktycznego rozwiązania w przyszłości. Nie mówimy już o takich wyzwaniach, jak: urbanizacja, dobrobyt, informatyka, feminizm, apokalipsa nuklearna....

To kompleks problemów, przed którymi nie można uciec. Przeciwnie, należy nawet włączyć niektóre ich wymiary do samej duchowości. Spośród wielu przede wszystkim należałoby *zaakceptować pluralizm*, a więc odmiennosć języków (w wielorakim znaczeniu), znajdujących jednak swój fundament w prawdzie o jedynym zbawczym wydarzeniu i jego przesłaniu. Zawsze istniały różne szkoły duchowości i odmienne sposoby wyrażania tego samego doświadczenia ewangelicznego. Jednak podczas gdy kiedyś poruszano się po dostatecznie wspólnym horyzoncie, na jednej bazie lingwistycznej i kulturowej (europejskiej), znanej i przyjmowanej przez "innych" (w rzeczywistości zaś "swoich"), to dzisiaj pluralizm zmusza do podejmowania każdego dyskursu przy jeszcze głębszym zróżnicowaniu: odmiennych filozofiach i bardzo różnych tradycjach kulturowych. Dlatego dzisiaj mówiąc "człowiek", mówi się wiele rzeczy, przedstawia się wiele odmiennych perspektyw wynikających z odmienności, którą żyją ludzie i dlatego nieprawidłowym byłoby zbyt ściśle zredukowanie tego wszystkiego do jednego mianownika. Na odmienne sytuacje

ludzkie powinny znaleźć odpowiedź odmienne duchowości, stosowne do nich i wcielone w *Sitz im Leben* człowieka naznaczonego kontekstem swego życia<sup>150</sup>.

Nie trzeba jednak ukrywać, że koniecznym jest wyjaśnienie, co rozumiemy przez ten *poprawny pluralizm*. Istnieje bowiem *pluralizm spójności lub odmienności*, który jest krzyżowaniem się wartości działających wspólnie w różności, ukazujący z ogromną jasnością katolickość niepodzielonego Kościoła (LG 23). Istnieje też *pluralizm podziałów i niezgody*, który kończy się relatywizmem i sekciarstwem. Czasami słuszna reakcja przeciw niemu doprowadzała jednak do integryzmu o typie monolitycznym i uniformistycznym. Natomiast *poprawny pluralizm* wymaga: zgodności pomiędzy wiarą-wiernością a “pamięcią” Chrystusa Pana; związku ze wspólnotą, czyli nieustannego odnoszenia się do niej i owocnej z nią konfrontacji; poszukiwania dobra wspólnego, takiego jakie jest możliwe i historycznie właściwe; przewycięzania każdego status quo, które nie może blokować historii, ale powinno jej służyć, aby kierowała się ku swej kulminacji jako jej antycypacja.

Trzeba też przyjąć postawę *pokory*. Niesłusznym jest sądenie, że w sposób jedyny i całkowity posiadamy prawdę. Trzeba wykluczyć postawę zarozumiałości w “zarządzaniu” prawdą, rozeznając jednocześnie, kto ją posiada w pełni, a kto tylko częściowo. Każdy ma swój punkt widzenia i stosuje go do całej prawdy, ale ona nie jest jego monopolem. Przyszedł czas powstrzymania dyktatury i terroryzmu ideologicznego. Pewne *doktryny* uznawane za “*perennis*” nie mają już racji bytu. Nie mniej konieczną jest postawa *tolerancji* wobec odmienności. Co więcej, koniecznym jest staranie, aby zobaczyć w postawie odmiennej bodziec do ubogacenia własnej pozycji, aby dzięki temu osiągnąć głębsze poznanie w poszukiwaniu prawdy, stając się “twórcami” prawdy w miłości, tak jak pisze św. Paweł Apostoł,

<sup>150</sup> Na te wymagania niewystarczająco zwracano uwagę, zob.: Ancilli E. (wyd.), *Le grandi scuole della spiritualit  cristiana*, Roma-Milano 1984.



a jest to postawa w pełni chrześcijańska. Nadszedł też czas “dekolonizacji” i uwolnienia teologii od erudycyjnych schematów, dalekich od życia i nie posiadających już możliwości powiedzenia czegoś dlań znaczącego.

I wreszcie, jako problem niezwykle palący, konieczne wydaje się dzisiaj zaakceptowanie *interdyscyplinarności*, nie tyle jako znak własnej niewystarczalności, co raczej jako otwartość na świeżość bodźców, jako zdolność do przyjęcia tego, co odmienne, poddania się pod wpływ ze strony tego wszystkiego, co ofiaruje rozwój kulturowy i naukowy. A oznacza to zrezygnowanie z pozycji dominującej oraz z postawy sklerotycznego klerykalisty.

### 3. Nowy “homo religiosus”

Znawcy religijności stwierdzili, że - po przetoczeniu się wielkiej mody na sekularyzację - nie jest bynajmniej prawdą, że nie pozostało już w naszym świecie nic religijnego. Człowiek nie zadowala się wcale swoim byciem jako “świecki”. Choć po *theopolis* nastąpiła *technopoli*, to i w niej pojawia się potrzeba “zbawienia”, doświadczenia wewnętrznego i wspólnoty.

Przypomnieliśmy już niektóre symptomy odnowy religijnej. Należałoby jeszcze dodać do tego wzrastające zainteresowanie przejawami okultyzmu, magią, horoskopami, astrologią, chiromancją. Ktoś nazwał to neo-magizmem rozumianym jako próba powrotu na chybił-trafił do utraconych ex-wartości; można to również interpretować jako powrót do nadziei ponadświatowych po upadku nadziei światowych:

*Nigdy dość demaskowania ryzyka odejścia od historii, istniejącego w obecnym przyływie magii; jednakże trzeba również rozpoznać w okultyzmie pewną wartość religijną, nie tylko dlatego, że jest on protestem przeciw zbyt racjonalnemu, technologicznemu i biurokratycznemu społeczeństwu Zachodu,*

*ale też dlatego, że działalność wróżbiarska i magiczna łączy się zawsze z ludzką potrzebą odkrycia tego, co ukryte w misterium kosmosu*<sup>151</sup>.

Jeszcze ponad tym aspektem musimy podkreślić, że w naszym społeczeństwie pojawił się *nowy profil człowieka religijnego*. Można stwierdzić, że nie tylko wierzący, ale i niewierzący - którzy współżyją z wierzącymi, odczuwają ich wpływ i reagują nań pozytywnie lub negatywnie - przeszli w tych latach przez trzy fazy: pierwsza polega na przejściu od religijności typu *wierzenia* do religijności opierającej się na *doświadczeniu*; druga - od religijności zinstytucjonalizowanej do *personalistycznej*; trzecia - od religijności formalnej do religijności *uwewnętrznionej* i sprywatyzowanej.

Zatrzymajmy się przede wszystkim na pierwszym przejściu od religijności jako *wierzenia* do religijności jako *doświadczenia*. Na ten temat pisze socjolog *R. Caporale*:

*Tradycja zachodnia systematycznie uprzywilejowywała czynnik poznawczy i logiczny zjawiska religijnego. Credo, wierzenia, dogmaty, doktryny stworzyły fundament i punkt odniesienia dominujący w różnych tradycjach religijnych, od judaizmu po islam i różne wyznania chrześcijańskie. Religia była pojmowana i definiowana jako pewien system wartości o znaczeniach kosmicznych i życiowych, które przejawiały się w rygorystycznym porządku rytów, działań i obserwacji w kontekście organizacji religijnej, której często nadawano imię Kościoła. Wierzenia, rytury, organizacje (...) ukonstytuowały zawartość konwencjonalnego religijnego dyskursu. I nie tylko: z punktu widzenia tych różnych wyznań centralnym czynnikiem odróżniającym było zawsze Credo, wyrażane w takich proporcjach, które by definiowały całość rzeczywistości. We wszystkich tych przejawach religia jako doświadczenie pozostawała poza sferą zainteresowań władz religijnych jako*

<sup>151</sup> De Fiores S., *Spiritualita contemporanea*, w: NDS, s. 1517.

*kategoria drugorzędna i wątpliwej wartości. Jedynie wewnątrz samych szkół ascetycznych zatroskanie o duchowość wierzącego stało się wartością bardziej bezpośrednią i nie cierpiącą zwłoki, zamiast zatroskania o wierzenie, które zakładano generalnie jako prawowierne*<sup>152</sup>.

Aby lepiej zrozumieć te dwie koncepcje, można by naszkicować następujący schemat. Dzisiaj towarzyszymy tendencji wycofywania się *religijności jako wierzenia*, zorganizowanej zasadniczo według systemu koncentrycznego: credo - biurokracja rządząca - różne ryty - wobec świata przyjęcie postawy "innego". Za podstawę ma ona esencjalny związek z porządkiem etycznym formalnym i zewnętrznym (niekiedy też wewnętrznym), realizowanym w życiu poprzez zachowania rytualistyczne, które wyrażają lub chcą wyrazić przynależność (mniejszą lub większą) do świętego misterium. Dla człowieka wierzącego najistotniejszym jest utożsamienie się z tymże misterium poprzez przyjęcie "wyznania", chociażby nawet jego praktyka życiowa pozostawiała wiele do życzenia.

Innym nurtem, ku któremu zmierza przeżycie egzystencjalne, jest *religijność doświadczenia*. Polega ona na koncepcji świata nie opierającej się na prawach obiektywnych (*lex naturae*), ale na organicznym subiektywizmie. Wartością centralną tego systemu jest ewolucja osoby, jej wzrost jako jednostki, jej indywidualne doświadczenie.

Takie doświadczenie religijne jest prostym i bezpośrednim środkiem prowadzącym do aktualizacji osoby (w perspektywie antropocentrycznej), widzianej jednak z nową wrażliwością otwartą na pojednanie z kosmosem (ekologia). Religijność ma znaczenie propedeutyczne i metodologiczne. Wyklucza ona zwrócenie uwagi na "corpus" dogmatyczny abstrakcyjnych koncepcji sakralnych czy też tych, które takimi się wydają,

<sup>152</sup> W. pr.zbior., *Vecchi e nuovi dei*, dz. cyt., s. 138. Por. też Mildeneberger M. (opr.), *Denkpause im Dialog. Perspektiven der Begegnung mit anderen Religionen und Ideologien*, Franckfurt 1978.

preferując mówienie o “tożsamości”, - “oświeceniu”, “przejściu”. Ale pojęcie tego, co święte jest wtedy bardzo zrelatywizowane. Świętym jest tylko to, co pozwala mi zrealizować moje potencjalne możliwości. Coś innego nie jest ważne. Od “ja” przechodzi się w ten sposób do indywidualności wspólnotowej. Zauważa się konieczność odkrycia najbardziej autentycznych potrzeb jednostki wewnątrz bardziej zamkniętych grup społecznych, nie po to, aby je (tj. te potrzeby) odsunąć, ale aby zaspokoić je na poziomie indywidualnym i w grupie<sup>153</sup>.

Przeanalizowane wyżej zjawiska: rozbudzenie zainteresowania dla wartości głębszych i niewyraźnych, rozpad cywilizacji za mało akulturowanej oraz otwarcie na różne tradycje religijne, kulturowe, etniczne, odrzucane wcześniej ze względu na kulturę europejską mającą w swym ręku monopol wyższości, są teraz dla wszystkich poważnym problemem. Przede wszystkim pobudzają Kościół - a tym bardziej znawców duchowości - do podjęcia trudnego zadania przyjęcia tego, co nowe i odmienne. Należy zasłuchać się w “bełkotanie o tym, co boskie”, obecne we wszystkich ludach i w każdym człowieku<sup>154</sup>, w te *ziarna Słowa* zasiane pośród narodów. W głębi każdego człowieka jest pragnienie bycia jednocześnie sobą i innym, pragnienie wyzwolenia się ze świata, w którym zanikły takie wartości jak poczucie bezinteresowności, świętowania, milczenia, wewnętrżności, zadziwienia i dynamicznych wartości życia — wyzwolenia się wraz z tymi wszystkimi, którzy również już w takim świecie dłużej żyć nie mogą.

<sup>153</sup> Jest ewidentnym faktem, że ta prezentacja jest bardzo uproszczona, może nawet w sposób przesadzony. Dla większej precyzacji można się odwołać do książki już cytowanej: pr.zbior., *Vecchi e nuovi dei*, która zawiera opracowania i refleksje na temat poczucia religijnego pojawiającego się w naszych czasach, a opublikowanej jako *Atti del Secondo Simposio internazionale sulla credenza*, zorganizowanej przez Fondazione Agnelli w Wiedniu (7-11 stycznia 1975).

<sup>154</sup> Por. Lumetti L., *Educazione religiosa e futuro dell'uomo*, Brescia 1978.

#### 4. Typowe postawy ruchów odnowy

Dzisiaj wszędzie rodzą się *małe wspólnoty* poszukujące przestrzeni umożliwiającej wyzwolenie i autentyczność, osobową i międzyosobową, aby żyć relacjami odmiennymi od tych, które przeżywamy każdego dnia. Wszyscy są tam ożywieni pragnieniem spotkania drugiego *w jego oryginalności, w tym co niewyraźne, co czyni go odmiennym i co tworzy jego specyficzne bogactwo*<sup>155</sup>.

Wśród tych grup wyróżniają się tak zwani *neomilitanti* (nowi żołnierze)<sup>156</sup>, wierzący zaangażowani, pragnący przeżywać swoją obecność w świecie w sposób aktywny i otwarty na polu walki współczesnej historii. Są to ludzie, którzy chętnie uważają się za następców proroków; ludzie poważnie traktujący to pytanie, które postanowiono w Nairobi (1975): *Może chrześcijanie są szczególnie powołani do wypracowania tego, co można nazwać duchowością walki? Czy mogłyby nasze walki stać się integralną częścią naszej celebracji człowieka, który został przez nas poczęty, człowieka stworzonego na obraz Boga i za którego umarł Boży Syn? Jakże możemy pomóc sobie nawzajem, aby nasza walka stała się integralną częścią naszej adoracji*<sup>157</sup>.

Po tej linii idą też inne ruchy, na przykład wspólnoty podstawowe, chrześcijanie ukierunkowani na socjalizm, teologia wyzwolenia i niewoli, teologia konfliktu (Europa Wschodnia), po części też pewne doświadczenia podejmowane na misjach.

Istnieją fundamentalne przesłanki takich postaw. Przede wszystkim jest to sytuacja zinstytucjonalizowanej i ustrukturalizowanej przemocy, która wydaje się być nierozwiązywalną bez radykalnych zmian. W tym wypadku nie

<sup>155</sup> Por. Greeley A., *Una chiesa che celebra e che prega*, "Concilium" 9 (1973), 1, s. 24.

<sup>156</sup> Por. w RESp 145 (1977) artykuły A. Guerra, *Acercamiento a fas nuevas militancias cristianas* (581-600).

<sup>157</sup> "II Regno" - Documenti, 21 (1976) nr 363. Por. Schütz R., *Lotta e contemplazione*, Brescia, 1977; Queralt A., *La ricerca della preghiera cristiana tra meditazione e lotta*, w: pr.zbior., *La ricerca della preghiera cristiana oggi*, dz. cyt., s. 9-42.

ma już racji bytu ponadczasowa, ahistoryczna, dualistyczna koncepcja zbawienia i Chrystusa, ponieważ prawdziwa agape i prawdziwe doświadczenie Boga w Duchu "strąca władców z tronu", przynosi wolność uwięzionym i będącym na marginesie. Dlatego "Magnificat" jest uznany przez tego typu nurty za ich "Marsylianę" i najwznioślejsze wyrażenie mistyki wolności<sup>158</sup>.

Dla ukazania ogromu wysiłków zmierzających do wcielenia w życie teologii wyzwolenia przypomniane zostały tutaj *ruchy duchowe Ameryki Łacińskiej*, gdzie dzisiejsze kościelne wspólnoty podstawowe (CEB), mające na celu autentyczną katolicką odnowę, odrzucające przeszłość usypiającą i często skażoną egoistycznymi interesami, stanowią przykład najważniejszych inicjatyw duszpasterskich podjętych po synodzie w Medellin<sup>159</sup>.

Zgodnie z dyrektywami teologii wyzwolenia, będącymi krytyczną refleksją nad życiem religijnym i praktyką życia chrześcijan, wspólnoty CEB walczą przeciw każdej formie represji niezgodnej z chrześcijańskim sumieniem<sup>160</sup>.

Teologia wyzwolenia, pobudzona bardzo szeroko rozumianym pragnieniem przełożenia przesłania Objawienia na język przystosowany do kontekstu historycznego Kościoła latynoamerykańskiego i zwracająca wielką uwagę na nowe sytuacje społeczno-kulturowe kontynentu, odrzuca "doktrynę narodowego bezpieczeństwa". Staje ponad przeciwieństwa ideologii liberalizmu i marksistowskiego kolektywizmu, obydwu wzorujących się na humanizmach zamkniętych wobec każdej perspektywy transcendentnej, będących ideologiami o

<sup>158</sup> Gutierrez G., *Teologia della liberazione*, Brescia 1973, s. 207; por. "Concilium 11 (1975), s. 9: *Vita spirituale e conflitti*; Gutierrez G., *Bere al proprio pozzo, l'itinerario spirituale di un popolo*, Brescia 1984.

<sup>159</sup> Cappellaro J. - Mira J. - Jiménez J., *Comunione di Comunità*, Assisi 1978. Por. też pr.zbior., *Esperienze di base luoghi di creatività evangelica*, Roma 1 982; Boff L., *Ecclesiogenesi. Le comunitá di base reinventano la Chiesa*, Roma 1982.

<sup>160</sup> Pośród licznej literatury por. Gibellini R., *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, Brescia 1975; pr.zbior., *La misión desde América Latina*, Bogota 1982; Boff L., *Fe en la periferia del mundo*, Madrid 1980. Jeśli chodzi o historię kontynentu i jego ruchów zob.: Cehila, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. 1/1, Madrid 1983.

charakterze totalitarnym i autorytarnym<sup>161</sup>. Liberalizm uważa za przyczynę niedorozwoju i ekonomicznego wyzysku, któremu zostały poddane ludy tego kontynentu, dlatego zdecydowanie go krytykuje, natomiast w marksizmie szuka pośrednika, aby przy pomocy jego analiz społecznych urzeczywistnić proces historycznego i ekonomicznego wyzwolenia.

W latach pomiędzy synodem w Medellin a synodem w Puebla (1968-1979) zaczęło się pojawiać pewne zastrzeżenie co do pierwotnej idei wyzwolenia, co też znalazło wyraz w dokumencie końcowym z Puebla:

Pragnie się *wyzwolenia od wszelkiego zniewolenia grzechem osobistym i społecznym oraz wyzwolenia prowadzącego do progresywnego wzrostu jednostki dla osiągnięcia jedności z Bogiem*<sup>162</sup>.

Element określający cały ruch wyzwolenia Ameryki Łacińskiej zawiera się w deklaracji synodu w Puebla: *preferencyjna opcja na rzecz ubogich*, przeprowadzona środkami ewangelicznymi, rezygnująca z każdej formy przemocy i walki klas. Odpowiada ona duszpasterskim liniom całego Kościoła tego kontynentu, w nowy sposób zbliżając się do ludu, odkrywając zasadnicze wartości jego religijności i przyczyniając się do jego rozwoju. Odpowiada też nowemu sposobowi tworzenia teologii, która swych największych przedstawicieli ma w *Gustawie Gutiérrezie*<sup>163</sup> (ur. 1928) i

<sup>161</sup> Cyt. w: *Puebla: L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, Tekst końcowy, Bologna 1979, nr 546; por. *Puebla, comunione e partecipazio-*  
*ne*, Roma 1979; Gheddo P. - Colombo D. - Pecorari G., *Puebla, una chiesa per*  
*il duemila*, Bologna 1979; *Puebla. Una lectura de Puebla*, Lima 1980. O niebez-  
pieczeństwach błędów wewnątrz pewnych form teologii wyzwolenia por. *In-*  
*strukcję o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* Kongregacji Nauki Wiary  
(CDF), w "Il Regno-Documenti" 29 (1984) 522-530 (przekład polski Wrocław  
1986).

<sup>162</sup> *Puebla* nr 482.

*Leonardzie Boffie*<sup>164</sup> (ur. 1938). Oryginalność tej teologii, która pragnie być ponowną lekturą Słowa Bożego dla ubogich i preferuje opcję na ich rzecz, polega na wcielaniu nowego chrześcijańskiego doświadczenia, będącego przyłgnięciem do Chrystusa i Jego Ducha. Jest ona zerwaniem z rozwojowymi systemami kulturowymi typu północnoamerykańskiego oraz z modelami społeczeństwa kapitalistycznego o typie europejskim, trwającymi przez przeszło cztery wieki, a które nie zdołały dowartościować przejawów kultury tubylczej. To teologia, w której za podstawowe prawo uznaje się wolność historycznego podmiotu i jej konkretne weryfikacje. Idee fixe tej teologii to proces wyzwolenia, który dojrzewa w historii. To świadectwo prowadzące aż do rozlania krwi<sup>165</sup> w obronie własnego religijno-politycznego stanowiska. Dla rozwijania nowych perspektyw teologii wyzwolenia Gutiérrez otworzył w Limie centrum poszukiwań i refleksji o nazwie "Bartolomé de Las Casas". Jeśli chodzi o teologię duchowości, to reflektując nad teologią wyzwolenia nie może ona jednak ograniczyć się do środowiska latynoamerykańskiego, ale wymaga poszerzenia perspektywy, ponieważ również w innych krajach spotyka się postawy, które tworzą duchowość wyzwolenia czy też praktykę teologii wyzwolenia. Odwołują się one przede wszystkim do takich wartości: zwrócenie się ku bliźniemu poprzez wyjście z

<sup>163</sup> Jego fundamentalne dzieło, już cytowane, *Teologia wyzwolenia*, wydane w 1971 roku, przedstawia punkty zasadnicze teologii będącej na służbie nowego Kościoła latynoamerykańskiego. Inne jego dzieło to: *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981. - Por. też Galilea S., *Spiritualità della liberazione*, Brescia 1974; tenże, *Ai poveri si annuncia il vangelo?*, Assisi 1977; tenże, *Il senso del povero*, Bologna 1982.

<sup>164</sup> Boff L., *Il cammino della Chiesa con i oppressi*, Bologna 1983; tenże, *Chiesa: carisma e potere*, Roma 1983. O "przypadku Boffa" i zarzutach postawionych mu przez CDF zob. "II Regno-Documenti" 29 (1984), s. 531-557. W dziełach Boffa nie chodzi o "socjalizm utopijny, identyfikowany z Ewangelią". Jego refleksje eklesjologiczne idą po linii pluralizmu teologicznego dowartościowanego przez Sobór Watykański II.

<sup>165</sup> Wspomnijmy *Oskara Arnulfo Romero*. Por. Levi A., *Un vescovo fatto popolo*, Brescia 1982; por. też Ramos Redigor J., *Gesù e il risveglio degli oppressi*, Milano 1981.



neutralności i obojętności; solidarność, która pobudza do dzielenia się z innymi jakby od wewnątrz oraz do profetycznego demaskowania zła; celebrowanie misterium śmierci i zmartwychwstania "Chrystusa-chrześcijanina" wewnątrz historii, walk i nadziei ludzi i wspólnot etnicznych; dążenie do budowania braterstwa istniejącego ponad i pomimo wszelkich konfliktów, a więc do radości, bezinteresowności, nadziei<sup>166</sup>.

Trzeba być jednak ostrożnym. Ostatecznie chodzi tutaj o doświadczenie "sequeli" (naśladowania), pójścia za Chrystusem, życia w wolności Ducha, przyjęcia bodźców i ziaren Słowa obecnych w każdej kulturze i religii. W sumie więc chodzi o *ćwiczenie wyzwolonej wolności, jak* mówi Metz.

Jednak we wszystkim tym może być pokusa populizmu, ideologiczne pojmowanie zadań wierzącego, bezkrytyczne podejście do marksistowsko-psychologiczno-socjologicznej analizy rzeczywistości i jej napięć. Jednak zwolennicy tej teologii jako pierwsi czuwają nad tego typu błędami<sup>167</sup>.

## 5. Sytuacja duchowości w Afryce

Jak dalece sytuacja współczesnej duchowości jest jeszcze niestabilna, widać z podjętej poniżej szczegółowej refleksji nad Afryką, jej teologią i duchowością<sup>168</sup>, które wpływając z samego doświadczenia, zapadają w duszę afrykańską, w jej sposób istnienia i pojmowania rzeczywistości życia. Logicznym byłoby

<sup>166</sup> Por. Gonzalez L.J., *La espiritualidad como plenitud de la liberación*, ViEsp 47-49 (1975), s. 137-161.

<sup>167</sup> Zob.: *Spirituality and Struggle for Fullness of Life*, w "Exchange" (Lejda) 18(1977), 19 (1978).

<sup>168</sup> *Bibl. podst.*: Gibellini R. (opr.), *Teologia nera*, Brescia 1978; Zahan D., *Espiritualidad y pensamiento africanos*, Madrid 1980; pr. zbior., *Philosophy in the present situation of Africa*, Wiesbaden 1981; pr. zbior., *Teologie in dialogo. Africa-Italia*, Bologna 1982; Shaw T.M., *Alternatives futures for Africa*, Boulder 1982; LumVie XXXI (1982) nr 159, poświęcony przeglądowi teologii afrykańskiej; "Concilium" 19 (1983), poświęcony współczesnym męczennikom; *African Spirituality*, w: *A Dictionary of Christian spirituality*, London 1983, s. 5-8. Scarin, *Apunti di teologia e spiritualit  africana*, "Studia Patavina" 31 (1984), s. 191-199.

wyróżnić wiele Afryk. Istnieje bowiem Afryka islamska na północ od równika, Afryka chrześcijańska o bardzo antycznych początkach (Kościół koptyjski Egiptu i Etiopii), Afryka o wpływach angielskich (bardziej protestancka) czy też francuskich (bardziej katolicka), Afryka animistyczna i kalwińska (Afryka Południowa). Ma ona różnorodne oblicza i potrzeby ścierają się w niej, stare tradycje i nowe kolonializmy. Na Czarnym Kontynencie nie tyle liczy się jednostka, co klan, szczerp, społeczność; a przynajmniej jednostka nie przeważa nad tym, co wspólnotowe i społeczne<sup>169</sup>. Z tego rodzą się sytuacje konfliktowe różnego typu: jednostka nie jest uznawana jako taka, a solidarność istnieje tylko na łonie rodziny, klanu (*cognatus sum, ergo sum*). To tłumaczy trudności w nawracaniu się na chrześcijaństwo. Wymaga ono absolutnego zerwania z tradycjami i dlatego rzadko jest radykalne. Ponadto człowiek Afryki w zderzeniu z technologią zatracą swoje korzenie i nie umie odzyskać równowagi społeczno-kulturowej w trybach współczesnego świata. Zbyt nagłe przejście od kultury tradycyjnej do kultur narzuconych przez dawnych i nowych kolonizatorów wytworzyło klimat nieufności i podejrzliwości wobec wszystkiego co nowe, odmienne od afrykańskiego sposobu myślenia i bycia.

W taką rzeczywistość musi zostać zaszczepione dzisiaj przesłanie ewangeliczne. W wyborze i przyjęciu metody ewangelizacyjnej niezbędnym jest mieć na uwadze takie elementy, jak antropologię afrykańską, tradycyjne religie kontynentu, kulturę afrykańską i jej charakterystyczne formy, za pomocą których wyraża się ona w języku, literaturze, filozofii, muzyce i tańcu. Człowiek Afryki uznaje swoją zależność od takiego Boga, który np. w Rwandzie nazywany jest *Sebantu* (Ojciec ludzi), do którego Afrykańczyk zwraca się w swej modlitwie. Bóg ten jest potężnym,

<sup>169</sup> Por. Laleye I.P., *La conception de la personne dans la pensée traditionnelle yoruba. Approche phénoménologique*, Berna 1970; Gutierrez M., *Oración y mística en Africa negra*, RESp 152 (1979), s. 357-379.

absolutnym i najwyższym Stwórcą wszystkich rzeczy<sup>170</sup>. Jemu oddawany jest kult pośredni i bezpośredni, kult uwielbienia, celebrowany ze szczególną wrażliwością na gest, elementy folkloru, tańca i poczucie święta. Rozważania teologiczne należałoby rozpocząć od tych tradycyjnych religijnych doświadczeń wspólnoty, aby je dowartościować w znaczeniu chrześcijańskim. Należałoby przystosować chrześcijańskie nauczanie do istniejących czynników religijnych, aby pomóc Afrykańcy uwolnić się od typowych dla niego problemów, które go przygniatają, od jego potrzeb i sytuacji ubóstwa. Problemów jest wiele: na przykład problem małżeństwa (poligamii), wymóg celibatu dla kapłanów i zakonników, z wielką trudnością pojmowany przez Afrykańczyka, rezygnacja z kultu przodków i oddawania czci duchom, rezygnacja z magii i wszystkich praktyk zabobonnych, a nawet konieczność włączenia w samo pojęcie ubóstwa innych czynników, takich jak zależność polityczna, dyskryminacja rasowa itd.

Na tym polu pracuje "Kimwenza", czasopismo kleru afrykańskiego z Zairu. Na rzecz promocji integralnego wyzwolenia człowieka Afryki angażuje się ponadto autonomiczny ruch Afrykańska Unia Ekumeniczna Teologów (AOTA) mająca swój własny organ o nazwie "Bulletin de Théologie Africaine". Program jej zrodził się z powszechnego odczucia niedosytu, odczuwanego przez afrykańskiego katolika w spotkaniu z chrześcijaństwem głoszonym przez białych za pomocą form i instytucji typowo północnoatlantyckich. Ponadto, trzeba też rozważyć głosy i tendencje płynące z doświadczeń zdobytych w licznych sektach<sup>171</sup> : ich liczba jest ogromna i wymagają precyzyjnej antropologicznej oceny.

<sup>170</sup> Por. Zahan D., *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris 1970; Thomas L.V. - Lunneau R., *Les religions de l'Afrique noire*, Paris 1979.

<sup>171</sup> Por. Molet L., *Vues protestantes sur les sectes chrétiennes en Afrique*, "Le Supplément" 126 (1 978), s. 403-419.

Zjawisko ekspansji sekt - a dzisiaj należałoby nie tyle mówić o sektach, co o afrykańskich ruchach religijnych, bo są żywym przejawem afrykańskiego Kościoła, częścią chrześcijaństwa czarnych - zapoczątkowane zostało przez protestanckich misjonarzy z początków naszego wieku: w Ghanie i na Wybrzeżu Kości Słoniowej - *harryzm*; w Kongo i w republice Centralnej Afryki - *kibangizm*, założony przez Kibangu i jego następców Matswę i Mpadi; w Ugandzie, Południowej Afryce, Zairze itd. - *kitawala* oraz pewien rodzaj religii podobny do tej, którą wyznają świadkowie Jehowy; w Mozambiku i po trosze wszędzie — *kościół Syjonu*.

Przez niektórych ruchy te uznawane są za ideał Kościoła naprawdę afrykańskiego, ponieważ wolnego od form instytucjonalnych. Analiza uczyniona w Akrze (1977) podczas ekumenicznego zjazdu teologów Trzeciego Świata (EATWOT) przedstawia następujące wnioski:

*Kładą one akcent na inicjatywy członków, a nie na instytucjonalną władzę kościelną (...). Liderzy przypisują sobie często moce nadprzyrodzone i usiłują wykonywać swoją służbę za pomocą form charyzmatycznych. Generalnie, sami wierni są kanałami łączności z bóstwem (...). Wierni ci uznają Biblię, często interpretowaną arbitralnie, za centrum swego życia religijnego i codziennego. Tę otwartość trudno często znaleźć w innych Kościołach, a nawet wśród kleru. Tutaj czyta się tekst z zachłannością i łatwo zauważyć, z Biblią w ręku, jak ich praktyki, często fanatyczne, są autentycznie chrześcijańskie<sup>172</sup>.*

Wpływ tych ruchów, będących w nieustannym rozwoju, jest bardzo znaczący, zwłaszcza wśród ludów o charakterze rolniczym, a także wśród analfabetów, nawet większy od wpływu afrykańskich Kościołów protestanckich, choć bardzo cenionych ze względu na autonomię Kościołów lokalnych. Te ostatnie stwierdzają, tak jak i afrykański Kościół katolicki, że punktem

<sup>172</sup> Opublikowane w *Atti delle Conferenze dell'EATWOT*, Paris 1977.

newralgicznym jest religijne wyobcowanie, obcość chrześcijaństwa, boleśnie doświadczana przez Afrykańczyka. Dlatego pragną przywrócić cenią w przyszłości Kościoła autentycznie afrykańskiego, *ponownego jego odzyskania w kultach wypracowanych z elementów tradycji afrykańskiej, w dynamizmie Objawienia, co nie zostało w chrześcijaństwie afrykańskim właściwie docenione ze względu na przeszkody ze strony kolonializmu*<sup>173</sup>. Kolonializm i wysiłek misjonarzy narzuciły Afryce przyjęcie *przesłania inkulturowanego, Chrystusa uległego kulturze europejskiej*<sup>174</sup>. I chociaż dzisiaj nastał czas prawdziwej i własnej historii i historiografii Czarnego Kontynentu, to jednak wspomnienie niedawnej przeszłości nie tak łatwo da się wymazać<sup>175</sup>.

W naszych czasach zauważamy progresywną *afrykanizację* duchowości katolickiej. Przede wszystkim w liturgii i w duszpasterstwie biblijnym, wspomaganym przez liczne tłumaczenia na języki tubylcze, uwidaczniają się konkretne tego realizacje, pragnące wcielenia Chrystusowego przesłania w rzeczywistość afrykańską. Chodzi o wypracowanie - jak pisze afrykański teolog *Rafał Tossou, sposobu bycia chrześcijaninem w Afryce; Jezus Chrystus chce być Afrykańczykiem w Afryce, i w tym celu nam się powierza*. Czerpiąc natchnienie z *Africae Terrarum* Pawła VI<sup>176</sup> kontynuuje: *Prawdziwa miłość chrześcijańska wymaga, aby pomóc przyjąć Chrystusa i zaakceptować Go jako takiego, przyczyniając się w ten sposób do tego, aby misje w Afryce były wcieleniem i aktualizacją misji Kościoła w rzeczywistości afrykańskiej*<sup>177</sup>.

Tossou ukazuje, jak misja chrześcijańska, po stu latach pracy, obudziła afrykańskie sumienie do odpowiedzialności w

<sup>173</sup> Por. Ela J.M., *Le cri de l'homme africain*. Paris 1980, i we współpracy z Luneau R., *Voici les temps des héritiers*, Paris 1980.

<sup>174</sup> Mudimbe, Accra 1977.

<sup>175</sup> Por. Dumont R., *L'Afrique étranglée*, Paris 1980.

<sup>176</sup> W: *Encicliche e discorsi di Paolo VI*, t. XIV, Roma 1968.

<sup>177</sup> *Reciltù e prospettive délia chies a oggi in Africa*, w *Teologie in dialogo. Africa-Italia*, dz. cyt., s. 67 i 66.

Chrystusowym Kościele. Przechodzi się obecnie od poddania się misjonarzom do prawdziwej misji urzeczywistniającej się w procesie dojrzewania, który prowadzi do wyzwania się spod sił obcych. Wiązą się z tym jednakże nowe problemy. Przyjmuje się nową koncepcję misji: *Afryka jest wezwana do uczestnictwa w samej misji: do przyjęcia Dobrej Nowiny zbawienia, do inkulturacji religii chrześcijańskiej, do głoszenia Ewangelii Jezusa Chrystusa wychodząc od swoich pierwotnych wartości ludzkich i kulturowych*<sup>178</sup>. W takim sensie Kościół afrykański czuje się powołany do zadań misyjnych, do zaproponowania całemu Kościołowi i światu swojego sposobu ujmowania przesłania ewangelicznego, otwierając nowe drogi na Bożą prawdę. *Najwyższy czas, aby Afryka uświadomiła sobie, że ona również otrzymała przesłanie, aby szła i nauczala wszystkie narody, głosząc całemu światu afrykański sposób pojmowania Słowa Bożego, które przyjęła i któremu służy z miłością*<sup>119</sup>.

Tossou<sup>180</sup>, profesor teologii wydziału teologicznego ICAC (Katolicki Instytut Afryki Zachodniej) w Abidżanie (Wybrzeże Kości Słoniowej), zauważa, że Kościół afrykański, aby wypełnić tę misję, potrzebuje pomocy ze strony innych Kościołów lokalnych, a także kompetencji i doświadczenia Kościoła-Matki. Jest to bowiem jeszcze Kościół młody, słaby, naznaczony krzyżem. Ale z pomocą Ducha Świętego będzie w stanie dokonać prawdziwej inkulturacji na poziomie teologicznym, kategorycznie odrzucając teologię zachodnią oraz wszystkie jeszcze dotąd panujące elementy francuskiej i anglosaskiej polityki kulturalnej lub neokolonializmu. Jeżeli pojawia się obecnie teologia doświadczenia, “teologia Wcielenia”, to stało się to możliwym dzięki temu “afrykanizmowi”, który wprawdzie nie został osiągnięty przez dwadzieścia lat niezależności, ale pozostał żywy jako idealny model i jako

<sup>178</sup> Tamże, s. 71.

<sup>179</sup> Tamże, s. 86.

<sup>180</sup> M.in. opublikował: *Environnement actuel du Discours Théologique africain*, Abijan 1978; *Jalons de reflexions pour un christianisme africain*, Abijan 1978; *Parole de Dieu et Théologie Africaine*, Yaounde 1 980.

pragnienie, aby pojawiła się kiedyś w nowych jednorodnych formach tożsamość religijno-kulturowa afrykańskiego kontynentu<sup>181</sup>, dzisiaj jeszcze przesłonięta. Stajemy wobec teologii, która okazuje nadzwyczajną zdolność do ekumenicznego dialogu obejmującego również inne religie<sup>182</sup>, która docenia bodźce ofiarowane przez małe wspólnoty podstawowe, ogromnie rozprzestrzenione, rozwijające się na nowy sposób w Mozambiku i na przedmieściach młodych metropolii. Jest to teologia, która bazując na wkładzie Afrykańskiego Ruchu Chrześcijańskich Intelktualistów, stanie się miejscem spotkania dwóch objawień: tego Chrystusowego i tego, które płynie z "pism afrykańskich": modlitw, rytów, pieśni, snów, mitów<sup>183</sup>. Tylko tak będzie możliwym dla człowieka Afryki przyswojenie zbawczego przesłania do kategorii własnej kultury. Ze swej strony afrykańska teologia duchowości będzie ukierunkowana na konkretne przeżywanie wiary na drodze wyzwolenia i autentyczności, aby potem wyrazić ją na nowy i znaczący sposób w życiu, przeszczepiając afrykańską egzystencję codzienności w misterium Chrystusa<sup>184</sup>.

<sup>181</sup> Por. oświadczenie biskupów na zakończenie IV Synodu, Rzym 1974: *Teologia afrykańska (...) doprowadzi chrześcijaństwo do autentycznego wcielenia się w życie ludów Czarnego Kontynentu*. Por. de Meester P., *Ou va l'Église d'Afrique?*, Paris 1980.

<sup>182</sup> W tym kierunku idą prace "kolokwiów" teologów afrykańskich: Ibadan (Nigeria) 1975, Abidżan (Wybrzeże Kości Słoniowej) 1977, Kinszasa (Zair) 1978, a przede wszystkim spotkania w Dar-es-Salaam (Tanzania 1976), teologów Trzeciego Świata i *Konferencji Panaafrykańskiej* w Akrze (Chana) 1977, gdzie zawiązało się Stowarzyszenie Ekumeniczne Teologów Afrykańskich (EATWOT), zgodnie z ideą o. Bimwenyi Kweshi z Zairu, dyrektora pisma "Bulletin of African Theology".

<sup>183</sup> Por. Pobee J.S., *Toward an african theology*, Nashville 1979.

<sup>184</sup> W maju 1982, kard. Zoungrana, prezydent sympozjum Konferencji Episkopatu Afryki i Madagaskaru ogłosił panafrykański zjazd na temat sprawiedliwości i pokoju. W wyniku tego pojawiło się pytanie: czy ten zjazd nie powinien przemienić się w sobór afrykański? Czy nie należałoby zrealizować tę ideę, podjętą już w czasie kolokwiów w Abidżanie w 1987? Jan Paweł II wydaje się być przychylny tej myśli, choć nie mówił o soborze, lecz o "zgromadzeniu", na którym można by "zbadać problemy religijne" (inkulturację) połączone z kwestią sprawiedliwości społecznej, ponieważ proces afrykanizacji i ewangelizacji powinien dokonywać się równoległe do zaangażowania na rzecz sprawiedliwości.

## 6. Duchowość w Azji <<

Tak jak Kościół afrykański, tak i Kościół w Azji dojrzewa ku własnej duchowości, charakteryzującej się specyficznymi odcieniami i wyakcentowaniami.

Na olbrzymim kontynencie azjatyckim zauważa się dwa stałe i charakterystyczne aspekty religijności: *niemożliwość oddzielenia teorii i praktyki* oraz *element mistyczny*. Prawdziwa teologia może narodzić się tylko z kontemplacji, ze świętości, z autentycznego życia religijnego. Teolog, który nie byłby "świętym" albo nie starałby się nim zostać (poprzez praktyki ascetyczne), byłby sam w sobie sprzecznością.

Na zjeździe EATWOT w New Delhi (Indie 1981) starano się wypracować serię dokumentów, aby uwydatnić elementy wspólne poszukiwań teologicznych, zarówno z punktu widzenia metodologicznego, jak i treściowego. Konkretne zastosowanie tej substancjalnej zgodności, osiągniętej już w teorii, było jednak rzeczą prawie niemożliwą. W roku 1983 na spotkaniu w Genewie na temat "Tworzyć teologię w sposób odmienny" chciano podkreślić konieczność teologii wyzwolenia:

*Aby wydobyć rolę chrześcijaństwa, wyraźnie mniejszą na tym kontynencie, koniecznym jest między innymi odkrycie potencjalnej duchowości wyzwolenia, obecnej w wielkich tradycjach religijnych tego kontynentu, w ich symbolach i mitach*<sup>185</sup>.

Ale nie tylko to. Aby dotrzeć do nowej teologii wyzwolenia w Azji, należy zakwestionować tradycję religijną judeochrześcijańską, nie co do jej przesłania zbawczego, ale w sferze tego, co określa jej charakter typowo europejski. Na przykład bada się, jak można odkryć rzeczywistość objawioną przez wiarę chrześcijańską nie tylko w Biblii, ale też w pismach

<sup>185</sup> Odpowiedź *Samuela Rayana* S.J. (Indie), cyt. w "Nigrizia" 1983, nr 4, s. 9. Por. *Fabella V.* (opr.), *Asia's struggle for full humanity*, New York 1980; *Torres S.* - *Eagleson J.* (opr.), *The challenge of basic Christian communities*, New York 1981.



i tradycjach buddyzmu, hinduizmu<sup>186</sup> i islamu. Dostrzega się coraz bardziej, jak te doświadczenia stają się dzisiaj wyzwaniem dla tradycyjnych interpretacji słowa Bożego.

Jeśli chodzi o *Indie*, to żyjący tam chrześcijanie św. Tomasza swymi początkami sięgają czasów apostołskich<sup>187</sup>. Żyją oni na wybrzeżu południowo-zachodnim (Malabar, Malayalam, Kerala), rozprzestrzeniając się również na inne części Indii, a także na cały świat jako małe wspólnoty<sup>188</sup>. Wobec ludu hinduskiego są mniejszością, będąc jednocześnie najsilniejszą w Indiach wspólnotą chrześcijańską.

Bardziej złożoną jest sytuacja na *Dalekim Wschodzie*. Po tragedii 1970 roku w Kambodży życie chrześcijańskie zostało prawie całkowicie zniszczone. Podobnie w Wietnamie tocząca się od trzydziestu lat wojna przygasiła bardzo wiarę chrześcijańską. W Korei i Japonii zauważa się natomiast wzrastający dialog z chrześcijaństwem. Coraz bardziej podkreślana jest potrzeba teologii Wcielenia: koniecznym jest wcielenie elementu chrześcijańskiego w duchową tradycję i kulturę koreańską i japońską, aby istnienie chrześcijaństwa nie było tylko abstrakcyjną ideą obok religii podstawowych: shintoizmu i buddyzmu. Ponadto chrześcijaństwo

<sup>186</sup> Por. Hayashikawa A.H., *A mani grunte. SensibifitĆ refigioso-spirituale degli estremi orientali*, Roma 1976.

<sup>187</sup> Spośród bardzo licznej bibliografii polecamy: Callus D.A., *The Catholic directory of India*, New Delhi 1980; Pericoli Ridolfini F., *Oriente cristiano*, Roma 1977; Sorge G., *I maroniti nella storia*, Roma 1978; tenże, *L'India di S. Tommaso*, Bologna 1983.

<sup>188</sup> W Tokio Oriens Institute of Religious Sesearch publikuje serię "Christianity Encounters". Por. przede wszystkim Spae J., *Christian Corridors to Japan*, Tokio 1967; *Christianity Encounters Japan*, Tokio 1968; *Buddhist-christian empathy*, Tokio 1980; *Church and China*, Chicago 1980. Zob. też Nakajima M.D., *Das Land der Samurai und das Christentum*, StZeit nr 4, s. 237-246; Dumoulin H., *Christlicher Dialog mit Asien*, München 1970; Waldenfels H., *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg 1 976 (tegoż autora po polsku zob. m.in.: *Medytacja na Wschodzie i Zachodzie*, Warszawa 1984; *Ukrzyżowany i reii gie świata*, Warszawa 1985; *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995; *Odkrywać Boga dzisiaj*, Kraków 1997).

Jeśli chodzi o przebudzenie religijne w Chinach, to zob. niewielkie wzmanki na ten temat w: Lazzarotto A.S., *Ldi Chiesa cattolica in Cina. La "poiidea di liberia religiosa" dopo Mao*, Milano 1982.

powinno zdawać sobie sprawę ze szczególnie znaczącego wpływu konfucjanizmu na rodzinny system społeczeństwa koreańskiego i japońskiego, z wpływu taoizmu i zen na percepcję metafizyczną i estetyczną religii oraz roli buddyzmu jako przykładu postaw pobożnościowych. Chrześcijańskie życie duchowe na Dalekim Wschodzie stałoby się zupełnie amorficzne, gdyby nie przyjęło konkretnych linii tamtejszej kultury religijnej o długiej tradycji: powinno wybrać to, co wyraża japońska idea "do" (drogi), a także dogłębnie wejść w religijnego ducha człowieka Wschodu.

Azja, znająca chrześcijaństwo z ksiązek, odczuwa potrzebę poznania go poprzez świadectwo *homo religiosas*, poprzez życie chrześcijańskie przeżywane autentycznie. Jest otwarta na przyjęcie monastycyzmu chrześcijańskiego i różnych form życia zakonnego i konsekrowanego, ponieważ mentalność azjatycka zawsze karmiła się głębokim szacunkiem dla tych, którzy opuszczając świat, starali się żyć ideałem duchowym<sup>189</sup>.

W Indiach wiele zgromadzeń i wspólnot religijnych przyjęło już niektóre postawy charakterystyczne dla życia codziennego tego kraju, aby zachować charakter hinduski. Przystosowano na przykład język tubylczy do liturgii, ponieważ dysponowano przekładami Pisma świętego w różnych narzeczach<sup>190</sup>. Obok trzech klasztorów benedyktyńskich (Sacchidananda Aśram, Siluvaigiri Aśram, Kurisumala Aśram) podjęto próbę stworzenia monastycyzmu hindusko-chrześcijańskiego<sup>191</sup>, nadając formy prawdziwie hinduskie podstawowym zasadom reguły benedyktyńskiej.

<sup>189</sup> Panikkar R., *Spiritualit  ind *, Morcelliana, Brescia 1976 (tegoż autora zob. również *Religie świata w dialogu*, Warszawa 1986); Acharuparambil D., *Induismo: vita e pensiero*, Roma 1976; tenże, *Spiritualit  e m stica ind *, Roma 1982.

<sup>190</sup> W Indiach jest 15 g wnych języków, 163 drugorzędnych i 544 dialekty.

<sup>191</sup> Por. "Vita monastica" 29 (1975) poświęcona tematowi: *Monachesimo cristiano ed esperienza dell'India*; pr.zbior., *Monachesimo cristiano, buddista, ind *, Bologna 1978. Przyk dowym jest doświadczenie Henry'ego Le Saux, benedyktyńskiego mnicha, który wiele lat temu przeniósł się do Indii, aby tam kontynuowa  swoje życie jako mnich hinduski. Zmienił też imię na Swami Abhishkta-nanda. Jego pisma: *Lettere e scritti. Esperienza ind  ed esperienza cristiana*, Bologna 1976; pr. zbiór., Henri Le Saux, *Una testimonianza ecumenica in terra indiana*, "Quaderni del Centro interecumenico H. Le Saux", nr 1, Milano 1980. W jęz. polskim ukazała się książka Le Saux (we wspólpracy z J. Monchanin) *Benedyktyński aśram*, Kraków 1986.

## 7. W kierunku duchowości kosmoteandrycznej

Ewidentnym jest już fakt, że wewnątrz naszej kultury pojawia się potrzeba duchowości antropologicznej, która - pokonując świeckie kategorie elitaryzmu, a także wyobcowanie człowieka z historii i społeczeństwa - będzie w stanie harmonijnie połączyć kosmos, Boga i człowieka: jest nią duchowość kosmoteandryczna jako opcja fundamentalna i znacząca perspektywa egzystencji. Związana z porządkiem wartości ostatecznych poprzez wybory aksjologiczne i jednoczące, ale też poprzez należyte zakorzenienie w historii i kosmosie, jest ona wezwana do nadania globalnego i jedyne go sensu całej egzystencji. Jest ona w stanie rozpoznać działanie łaski w całym kosmosie i w ludziach, a także dostrzec i odzyskać każde doświadczenie religijne obecne w ludzkim życiu.

Nie wiążąc się z jakimkolwiek credo, jest ona duchowością zdolną zjednoczyć wszystkich ludzi, którzy dokonali fundamentalnego wyboru: zrezygnowali z egoizmu i otwarli się na miłość. *Wobec tej fundamentalnej opcji nie ma już chrześcijan i nie-chrześcijan, wierzących i niewierzących: są tylko osoby będące egoistami oraz osoby umiejące przyjmować postawę pełną ofiarności*<sup>192</sup>. Jest to pewien rodzaj "Pięćdziesiątnicy naturalnej", jak mówił Bułhakow<sup>193</sup>, dokonanej przez Ducha, który tchnie tam, gdzie chce i w sposób zaskakujący: widać to na przykładach biblijnych, takich jak Melchizedek, Balaam, Cyrus, Hiob, Korneliusz, w postaciach proroków i przyjaciół Boga, będących poza wszelkim formalizmem instytucjonalnym.

Trzeba też zwrócić uwagę na wydarzenia ludzkiej historii, w której ujawnia się poszukiwanie znaczenia zdolnego nadać sens ludzkim walkom i nadziejom. Mamy tu na myśli obozy koncentracyjne, obozy zagłady, gdzie ukazanie znaczenia ludzkiej egzystencji czyniło człowieka zdolnym do przetrwania

<sup>192</sup> Rossi L., *Opzione fondamentale*, w: DTI, II, Torino 1977, s. 626.

<sup>193</sup> Bulgakov S., *II Paraclito*, Bologna 1971, s. 357.

i odzyskania sensu życia<sup>194</sup>. W świetle wiary odkrywa się bowiem, że jest ono darem Boga i misją do wypełnienia. W tej antropologicznej wizji teologii i duchowości<sup>195</sup>, zostaje dzisiaj na nowo docenione *doświadczenie* jako stały element przeżycia religijnego. W przeszłości z nieufnością odnoszono się do tego, co egzystencjalne, lękano się niebezpieczeństwa subiektywizmu i eksperymentalizmu. Tylko “mędracy” mogli zbliżyć się do doświadczenia nie ponosząc przy tym szkody: doświadczenie było po prostu muzealnym rekwizytem. Nasze czasy ostatecznie zrozumiały, że przedmiotem materialnym i formalnym, a więc istotowym rdzeniem teologii duchowości, jest właśnie doświadczenie. Dlatego istnieje dzisiaj tendencja do uprzywilejowania tego nowego odniesienia i nowego światła wiary z ukierunkowaniem nie tyle logiczno-poznawczym co raczej “mądrościowym”<sup>196</sup>. Nie chodzi tutaj jednak o doświadczenie, którym można manipulować według upodobania: Bóg jest bowiem transcendentny, nie tylko “obecny”: On wymyka się z rąk człowieka.

Podjęte zostały już różne drogi prowadzące do osiągnięcia doświadczenia Boga. Istnieje odniesienie *kosmologiczne*: kosmos zawiera pewne ślady, które pozwalają wnioskować o obecności Boga i nakierowują na Niego. Jest to droga stara, ale podjęta na nowo np. przez Teilharda de Chardin, przez ruchy ekologiczne, przez niektórych wielkich uczonych: należy ją jednak ciągle rozwijać w formach coraz bardziej akulturowanych. Jest też odniesienie, które pragnie szukać

<sup>194</sup> Wiktor Frankl odkrył ten rodzaj logo-terapii w sytuacjach bez nadziei, takich jak nazistowskie obozy koncentracyjne. Por. Lukas E., *Daré un senso alia vita. Logo-terapia e vuoto esistenziale*, Assisi 1983 (z bibl.).

<sup>195</sup> Por. Margitti A., *Per una ricerca sulla svolta antropologica in teologia*, w: pr. zbiór., *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979, s. 245-271.

<sup>196</sup> Por. Borriello L., *Note di mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio*, EphCarm 32 (1981), s. 35-90; Schreiber M.A., *Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale*, EphCarm 28 (1977), s. 3-60; "Teologia" 6 (1981), nr 2, s. 83-194 (na temat roli doświadczenia w teologii współczesnej); "Concilium", 7 (1971), s. 9; 10 (1974), s. 9.

Boga w *głębiniach ludzkiego bytu*<sup>197</sup>. Wszystko to może być rozumiane, według J. Mouroux, jako “odczuwanie duchowe” (w odróżnieniu od odczuwania uczuciowego), które prowadzi do autentycznej integracji samego doświadczenia, egzystencji. Według von Balthasara takim odczuwaniem będzie przede wszystkim doświadczenie wiary, ponieważ *przedmiot wiary ofiarowuje się właśnie tak i tylko na tyle, na ile człowiek, rezygnując z własnych przekonań i własnego poznania, powierza się temu, w co należy uwierzyć*<sup>198</sup>. Z drugiej strony von Balthasar pragnie podkreślić, jak w doświadczeniu człowiek jest wezwany do *bycia w harmonii* z Chrystusem, Tym który objawia się poprzez akt wiary<sup>199</sup>. Miejscem i przestrzenią doświadczenia może być uczuciowość, wykorzystanie “zmysłów duchowych”, aspekt przeżycia w jego konkretności (np. doświadczenie cielesne, wrażliwość), ponieważ każde autentyczne doświadczenie duchowe jest przede wszystkim *ludzkie*, odbierane na wszystkich poziomach osobowej egzystencji człowieka<sup>200</sup>.

We współczesnej antropologii *cielesność*, ze wszystkim co jej dotyczy - nauką i psychologią, biologią i nowymi filozofiami - otrzymała funkcję centralną, tak że mówi się o początku nowej cywilizacji, której “punktem wyjścia jest ciało”<sup>201</sup>. Zresztą nie mogło być inaczej w odniesieniu do autentycznego humanizmu.

Duchowość jako doświadczenie “cielesne” zwraca się w kierunku nowego znaczenia tego, co *wspólnotowe*. Przede wszystkim ku znaczeniu “daru”: jest to rzeczywistość antropologiczna, którą można umieścić w szerszym kontekście społecznym, współzależności, nowej praktyki współżycia

<sup>197</sup> Ze względu na odniesienie kosmologiczne por. "Concilium" 19 (1983), s. 6, na temat "Teologia a kosmologia"; por. Margitti A., dz. cyt.; pr.zbior., *Antropologia soprannaturale*, Roma 1982.

<sup>198</sup> *Gloria*, cyt. I, s. 238.

<sup>199</sup> *Au del' de l'action et de la contemplation*, ViCons 45 (1973), nr 2, s. 65-74.

<sup>200</sup> Lafont G., *L'esperienza spirituale e il corpo*, w Goffi T. - Secondin B., *Probierni e prospettive di spiritualita*, dz. cyt., s. 11-30; Spinsanti S., *Il corpo nella cultura contemporanea*, Brescia 1983.

<sup>201</sup> Por. Acquaviva S., *In principio era il corpo*, Roma 1977.

ludzkiego. Tutaj należy odwołać się do nowej interpretacji *pragnienia drugiego człowieka*, a więc odwołać się na nowo do uczuciowości i dialogu seksualnego. Spotkanie pomiędzy kobiecością i męskością uczy "czystości serca": serca rozumianego jako miejsce najgłębszej i wolnej wewnętrżności człowieka, jako to centrum, które pociąga za sobą całą rzeczywistość osoby, nie wyłączając ciała. I stąd to spotkanie musi być, jeśli już nie całkowicie odnowione, to przynajmniej poszukiwane ze szczerym pragnieniem i zdecydowanie, by osiągnąć pełnię swego pierwotnego znaczenia "oblubieńczego"<sup>202</sup>.

Drugie znaczenie duchowości wspólnotowej to takie, które zaszczerpione zostaje po linii wspólnoty i komunii: czyli duchowość grup, rodzin, wspólnot, bractw, a także wspólnot zakonnych i monastycznych. Trzeba sobie uświadomić, że chodzi tutaj o komunię, która dokonuje się w czasie jako idea otwarta i nadzieja złożona w Chrystusie, na mocy daru Ducha w oczekiwaniu swej pełni: wspólnota powierza się Panu jako mistrzowi jedności i komunii w odmienności.

Istnieją doświadczenia i style życia wspólnotowego, które nie są odpowiednie dla wszystkich. Różne typy wspólnot mają odmienne koncepcje własnej roli wobec struktur. Istnieją wspólnoty, które starają się o coś, co można by nazwać *reformą kościelną*: przyjmują one świat wartości i cele ustalone przez instytucję i wymagają osobistego nawrócenia na poziomie wyłącznie osobistym oraz większego indywidualnego zaangażowania. Istnieją też wspólnoty, które zabiegają o radykalną *reformę religijną*: poddają one pod dyskusję cały kompleks środków i wartości kulturowych, aby uczynić je bardziej ewangelicznymi czy przynajmniej pod względem kulturowym bardziej otwartymi na nowe konteksty<sup>203</sup>.

<sup>202</sup> Marra B., *Il rapporto uomo-donna. Fondamenti antropologici per una morale della sessualità*, Napoli 1982; "Concilium" 20 (1984) 3.

<sup>203</sup> Secondin B., *Movimenti e gruppi nella chiesa*, w: DizSpLaici, II, s. 68-84.

Wydaje się, że obie te tendencje przeszły już fazę absolutyzacji swych celów i dążą do wzajemnego kontaktu.

Z rozważaniem na temat duchowości wspólnotowej związana jest też kwestia *charyzmatów* pojmowanych nie tyle jako dary czysto osobowe, ale raczej jako dary związane z płodnością całej wspólnoty. Pomagają jej one wyrazić się w sposób określony i indywidualny, w jedności czy w dążeniu do jedności. Pogłębienie tego wątku, choć może nadmierne, nastąpiło w pewnych instytucjach religijnych, w których jednak pojawia się ryzyko zredukowania tej kwestii do troski o własną tożsamość i wewnętrzną funkcjonalność systemu. Zauważa się też powrót do koncepcji samowystarczalności duchowej człowieka<sup>204</sup>.

Drugą charakterystyką rozwijającej się dzisiaj duchowości są grupy świeckich konsekrowanych w świecie. Te współczesne ruchy w swoim ewangelicznym radykalizmie pojmowanym jako najwyższa wartość chrześcijańska, przeżywanym dla wspólnej korzyści całego Kościoła, mają własne oblicze, które właśnie dzisiaj precyzuje się w konfrontacji z obliczem dotychczasowych zgromadzeń i instytucji życia zakonnego, choć trzeba przyznać, że są one dopiero na drodze poszukiwań ostatecznej konkretyzacji swojej duchowości. Zaś życie zakonne ze swej strony jawi się coraz precyzyjniej jako życie skupione na Bogu i w Bogu poprzez naśladowanie Jezusa Chrystusa, pod natchnieniem Ducha Świętego, aby potem rozszerzyć się na służbę braciom (por. ET 1). Jako takie reprezentuje ono istotowy element egzystencji Kościoła, ponieważ zachowuje żywą i radykalnie obecną tę formę życia, którą Chrystus wybrał dla siebie i zaproponował tym, którzy Go naśladowali (LG 44).

<sup>204</sup> Ciardi F., *I fondatori uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di fondatore*, Roma 1982; pr.zbior., *II carisma della vita religiosa, dono dello Spirito alla chiesa per il mondo*, Milano 1981.

Specyficzna natura życia zakonnego nie polega na jakiejś oryginalności w stosunku do powszechnego powołania do świętości, ale na specyficznym sposobie, według którego konkretnie realizuje ono to powszechne powołanie.

Zróżnicowanie duchowości według odmiennej sytuacji kontynentów i sfer kulturowych zauważa się wyraźnie w instytutach życia konsekrowanego szeroko rozpowszechnionych a także w nowych ruchach kościelnych; to z czasem doprowadzi nie tylko do odmiennych odcieni kulturowych, ale prawdopodobnie również do nowych szkół duchowości, odpowiadających tożsamości etniczno-kulturowej i tradycjom religijnym narodów. Otwiera się ponadto era nowatorstwa i pluralizmu, z którymi musi się skonfrontować tradycyjny monopol europejski i ahistoryczna wizja zachodnich szkół duchowości<sup>205</sup>.

<sup>205</sup> Publikację tego rodzaju zawiera tom: pr.zbior., *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, dz. cyt.



# ZARYS PRZYSZŁOŚCI

## 1. Mitologizacja teraźniejszości

### a) *Charoby naszych czasów*

Żyjemy w okresie, który w swym ogólnym wymiarze pochodzi z dziedzictwa i perspektyw kolektywnych, tj. tyranii zbiorowości nad jednostką. Wiele się mówi - coraz mocniej zwłaszcza od kilkadziesiąt lat - o "astmatycznej" sytuacji kultur tradycyjnych i o sklerotyzacji samych przekazników kultury; od uniwersytetów po grupy społeczne, od grup religijnych po wielorakie środowiska życia; mówi się o tym, że dziedzictwo historyczne, które tworzyło tożsamość kolektywną, przestało być klarowne. Biskupi włoscy w porę zauważyli tę palącą potrzebę nowych koncepcji ludzkiej egzystencji, w których stworzeniu Kościół powinien mieć swój wkład, *doświadczając tego samego kryzysu i wzrastając wraz ze wszystkimi, choć nie ulegając współczesnemu zagubieniu. Tożsamość chrześcijańska może być jeszcze wcielona w życie, nie tylko zachowana dla siebie samej w pluralizmie instytucji, ale wcielana dzień po dniu, bo przecież właśnie wiara ożywia ludzką zdolność analizy, konfrontacji, pośrednictwa i planowania*<sup>1</sup>. Jest ona dziedzictwem będącym zawsze w drodze, dziedzictwem, które ciągle trzeba na nowo realizować, towarzysząc zawsze w tej drodze człowiekowi i jednocześnie Bogu, który "kocha świat".

Gdy zaistnieje jakaś pustka kulturowa, wiadomo, że wtedy najczęściej pojawiają się - jako wiodące - idee prymitywne i prostackie, szukające zysku, albo - w hipotezach mniej pesymistycznych - idzie się wtedy kolektywnie ku chaotycznemu rozproszeniu, w którym przeważają powierzchowność, indyferentyzm, narcystyczny egoizm, rozpad wszelkich wartości. Zaś w hipotezach bardziej optymistycznych pojawia się subiektywizm jako wyrafinowana forma kolektywnego egoizmu.

<sup>1</sup> *Chiesa italiana e prospettive del Paese*, Roma 1981, s. 25, 28.

Bardzo wiele mówi się teraz o mitologizacji terażniejszości, bo wydaje się, że przyszłość nie obiecuje nic dobrego, a pamięć o przeszłości, jeśli tylko nie została ona potraktowana jako schowek na odpadki, staje się produktem konsumpcyjnym. Przeszłość jest pewnego rodzaju “zagubioną planetą” (używając tytułu powieści Pawła Volponi), której odkrywanie nie tyle jest otwieraniem się na jej pouczenia i doświadczenia, co raczej jej wykorzystywaniem przez istniejące ideologie.

Wycofując się więc w terażniejszość, nasza obecna kultura przesadnie wynosi na piedestał to, co tymczasowe, bezpośrednie, samą codzienność, krótkotrwałość, przelotność, czyniąc je również przedmiotem sprzedaży. Szerząca się (charakterystyczna dla przyszłości, jako takiej) niepewność powoduje wycofanie się w kolektywną niemoc, a w konsekwencji staje się rażącą tyranią tego, co prywatne i powierzchowne.

Żyjemy w sposób narcystyczny tym, co przelotne, a nasze dążenie do stawiania pod znakiem zapytania istotnych czynników naszej egzystencji i najbardziej złożonych powiązań społecznych jest bardziej ucieczką niż poważnym potraktowaniem problemu przeszłości i terażniejszości. Zwiększa się liczba tych, którzy uważają ten “kolektywny okres” za czas kryzysu wszelkich wartości i projektów, za czas niezdolności do tworzenia jakichkolwiek perspektyw oraz za totalną pustkę kulturową.

Prawdą jest, że globalnie nasz świat jest w stanie kryzysu. Co więcej, ma też piewców tego kryzysu poświęcających się opracowywaniu jego przejawów. Wielu w tej tymczasowości doświadcza poczucia niepewności oraz cierpi na bezsilny smutek i rozpacz. Wydaje się bowiem, że to sam człowiek został zraniony w swej głębi, a jego duch jest opanowany niepokojem. Dlatego nie bez przyczyn daje się zauważyć ewidentny powrót do nihilizmu i katastrofizmu, który prowadzi albo do karmiącego się bezpośrednio narcyzmu, albo do rodzących się oczekiwań chiliastycznych i millenarystycznych.

Europa jako wyższa cywilizacja i jako kontynent o życiu będącym „pod znakiem zapytania” zaczyna tracić swoją centralną pozycję, choć wlecze jeszcze za sobą dawną fascynację kulturą humanistyczną i wyrafinowaną. Zastępuje ją niezdarnie kultura masowa społeczeństw technologicznie zaawansowanych i bardziej autentyczne kultury społeczeństw będących dotychczas na marginesie.

Po kulturze monolitycznej, która swoje panowanie rozciągała na całą planetę, pojawił się teraz cały archipelag kultur. Jednak ten proces rozwijającej się „planetaryzacji” - spowodowanej przez mass media doprowadzające do całkowitego wymieszania - ujednolici wszystko w jedną kulturę pozornie tylko zróżnicowaną, a w rzeczywistości pozbawioną głębi. Zachwiane zostały elementy równowagi społecznej, a w zbiorową podświadomość rozsiewa się nasiona kulturalnej niestabilności, które pozbawiają społeczeństwo korzeni i pewności. Literatura współczesna i refleksja filozoficzna bardzo odczuwają tę utratę integralności i syntezy na niekorzyść „*euforii zdarzeń*” (J. P. Sartre), która w ostatecznej konsekwencji charakteryzuje się utratą znaczących odniesień. Obalwszy zasady - stanowiące dotychczas dla ludzkiej tożsamości punkt odniesienia - poprzez wprowadzenie wolności tworzenia i doznawania, ludzkość, zdaniem Heideggera, kieruje się ku kosmicznemu kryzysowi i może stać się zapomnianą cywilizacją.

Kryzys rozumu, syntezy i wszelkich fundamentów jest jedną z przyczyn tej ogromnej masy „*podróżnych bez bagaży*”, których tak wnikliwie opisał Anouilh w swoich *Pieces noires*, przedstawiając stan zagubienia Francji w 1942 roku, podczas nazistowskiej okupacji. Możemy więc w zasadzie mówić o wielkim eonie upadku epoki organicznej, tzn. o pojawieniu się sytuacji socjokulturowej, w której takie elementy pośredniczące, jak wytwory kultury, sprawowanie władzy, zaspokajanie potrzeb religijnych nie są już w harmonii z zasadniczymi pragnieniami społeczeństwa. Przy zaistniałym braku takich powiązań i wobec degradacji wzajemnego wspierania się elementów pośredniczących i za-

sadniczych punktów odniesienia na pierwsze miejsce wyraźnie wysuwa się *subiektywizm*, powierzchowność, w których te niedomagania nie mogą znaleźć żadnego rozwiązania. Narcyzm zdaje się być naturalną, jeśli nie niezbędną metaforą obecnej ludzkiej kondycji, choć nie wszyscy godzą się chętnie na tę perspektywę.

Możemy też mówić o *upadku bogów*: upadła nędznie polityka, upadł społeczny mesjanizm, potraktowany jako coś zupełnie zużytego, nastąpił również upadek rodziny i kultury, solidarności, ojczyzny i jej mitów. Nastąpił upadek *boga rozumu*, który pozostawił po sobie ogromną przestrzeń dla różnych irracjonalizmów, mniej lub bardziej katastroficznych, mniej lub bardziej absurdalnych. Wielu wykorzystuje tę pustkę po odejściu rozumu, a także osłabienie wszelkiego poczucia sensu: myślę tutaj o politykach, którzy manipulują kulturą, myślę też o przesadnych przejawach eksperymentalizmu, nie tylko w sferach uniwersyteckich, ale też na wielu innych polach: sztuki, muzyki, literatury, teatru, architektury, biologii... Wiele mód kulturalnych tych lat może doprowadzić do eksperymentalizmu wręcz orgiastycznego, do niepokoju wypływającego z kultury ścigającej się z czasem, a więc efemerycznej i tymczasowej. *Postmodernizm* wydaje się być tutaj próbą zaprowadzenia porządku wobec cynizmu i efemerycznego funkcjonalizmu, poprzez dowartościowanie bezkształtnych wytworów kultury miejskiej.

Obok tych form, które łączą ze sobą elementy całkowicie od siebie odmienne i najbardziej absurdalne doświadczenia życiowe, są jeszcze inne postawy, zupełnie przeciwne. To ci, którzy usiłują uratować wysepki pokoju pośród marazmu idącego ku zagładzie. To ci, którzy rzucają klątwę na historię i obecny kryzys, proponując jako metody przetrwania cytadele bezpieczeństwa dobrze odizolowane od współczesnych wybuchów: czy to przechowując w sali reanimacyjnej przestarzałe style życia, czy też kręcąc się wokół siebie i szukając rozwiązań wyraźnie integrystycznych, z góry zamykając się na rozwiązania życiowe, które pomogłyby im lepiej dojrzeć w żywym kontakcie z całą histo-

rią. Jest jeszcze zbyt wielu tych, którzy wierzą, że rozwiązanie kryzysu nastąpi dzięki odnalezieniu przez wierzących ich tożsamości i świadomości jako jednego ludu, co mogłoby stać się elementem jednoczącym i rozróżniającym wobec kolektywności. Ale takie błędne myślenie - prowadzące nawet do tworzenia organizacji socjo-politycznych i militarnych - prowadzi przede wszystkim do umieszczenia wiary religijnej w surowym getcie oraz do uprzedmiotowienia chrześcijaństwa w projektach tymczasowych i światowych.

Przy aktualnym kryzysie, w którym pojawiają się nowe ideologie i nowe wiary - takie jak władza/polityka, handel/ekonomia, nadzieja/programowanie, rozwój/zysk, piękno/libertyńska wolność do wszystkiego, zmiany strukturalne/przemoc rewolucyjna - należy całkowicie zmienić strategię. Przede wszystkim trzeba zrezygnować z prowadzenia Kościoła ku alienacji w wyniosłe i czyste wyobcowanie, tak jakby tylko on mógł zrozumieć dobro i prawdę i im służyć. Wyłączenie się z ogólnej sieci, jak sugerował Mc Luhan, broniąc się przed nachalnością środków masowego przekazu, jest w efekcie bardziej okaleczeniem niż promocją własnych idei. Kościół jest powołany do tego, aby być głosem i znakiem profetycznym Słowa poprzez włączenie się w rytm historii oraz pełnienie roli krytycznego sumienia demitologizującego każdą idolatrię z tych koncepcji, które uznają się za ostateczne i absolutne. Kościół jest powołany, aby unicestwić każdy ludzki projekt - włączając w to również samą wiedzę - który nadaje sobie znaczenie ostatecznego mesjanizmu, zauważając jednocześnie każdy pozytywny wkład tych projektów. Zbawienie zostało bowiem zawarte bardziej w obietnicy i proroctwie niż w samym zarządzaniu czy też w syntezach wypracowanych przez inne konteksty kulturowe.

## b) *Kryzys jako wyzwanie*

Moglibyśmy kontynuować wytyczanie linii obecnego totalnego kryzysu na horyzoncie kulturowym, zarówno na polu doktryny, która została poddana nowym nurtom historyczno-kulturowym, jak i na poziomie dawnej naiwnej, łatwowernej mentalności (P. Ricoeur), która całkowicie już się zmieniła i zmusza do innego podejścia. Wolimy jednak zająć się znaczeniem, jakie dla nas ma ten kryzys: jest on bowiem największym wyzwaniem, jakie ten okres historyczny stawia przed wierzącymi. Jego znaczący oddźwięk daje się też zauważyć w duchowości.

Teolog i mistyk Martin Buber przenikliwie i bystro zauważył, że w tradycji antropologicznej i filozoficznej Zachodu widzi się nieustanną oscylację pomiędzy dwiema ekstremalnymi pozycjami: poczuciem przynależności a pragnieniem separacji i odosobnienia. Uważa on, że dojrzałość ujawnia się w doświadczeniu tego, kto potrafi przejść ponad kompromisowym potraktowaniem tych dwóch wartości ku przezwycięzeniu ich konfliktu, co zarazem stanie się integracją obydwu<sup>2</sup>.

Duchowość jest tym polem, gdzie łatwo skonstatować prawdę zawartą w stwierdzeniu Bubera. Zna ona bowiem okresy i panowanie ścisłego indywidualizmu, samotności o formach wyraźnie przesadzonych, ale zna też okresy, w których wyjście z odosobnienia, aby uczestniczyć w komunii, stało się znaczącym fermentem dla historii. Jako przykład pierwszej postawy można przytoczyć ascetyczny monastycyzm pierwszych wieków, pobożną duchowość (*devotio moderna*) Niderlandczyków wieku XIV i "recogidos" Hiszpanów z XIV i XV wieku, a także inwazję mistycyzmu w wieku XVI i duchowość końca XVIII wieku. Zaś jako przykład prądów bardziej otwartych trzeba wymienić cenobityzm monastyczny, ruchy ludowe XI i XII wieku, ruchy reformatorskie wieku XVI czy też powstanie wielu nowych grup dia-

<sup>2</sup> Buber M., *II problema dell'uomo*, Bologna 1974.

konii miłości u początków wieku XVIII. Zaistnienie obecnie fenomenu rodzenia się mnóstwa ruchów, grup i wspólnot wskazuje na preferowanie dróg o charakterze wspólnotowym, w przeciwieństwie do poprzedniego okresu, który dawał pierwszeństwo organizacji na niekorzyść relacji interpersonalnych. Bez wątpienia duchowość jak dotąd bardziej wchłonęła i rozpowszechniła ten sposób stawania wobec rzeczywistości Boskiej, który wybierali samotnicy niż cenobici, bardziej jako wyizolowani niż zrzeszeni. Dlatego jest dzisiaj pełna lęku, gdy chce konstruktywnie uczestniczyć w tworzeniu nowej jakości życia, tej nowej etyki, którą - jak to wielorako daje się zauważyć - należy koniecznie wypracować. Kategorie myślowe i symboliczny wszechświat całej duchowości poprzednich wieków są wyraźnie skoncentrowane na jednostce, na jej świecie wewnętrznym, misteryjnym i samotniczym, na jej wznoszeniu się ku szczytom i na cichym zagubieniu się w morzu Boskości. Dlatego duchowość o charakterze wspólnotowym, która nie byłaby sumą pojedynczych fragmentów ani różnych wyizolowanych dróg, należy jeszcze w zasadzie wymyślić albo wypracować, wychodząc od aktualnego doświadczenia duchowego.

Jeśli przyglądnijemy się historii pierwszych wieków chrześcijaństwa, to znajdziemy tam odpowiedni przykład: jest nim praca pierwszych apologetów i wielkich Ojców Kościoła nad przerzuceniem pomostu pomiędzy objawieniem chrześcijańskim a językiem już wypracowanym przez kulturę. Ta ich próba może być dla nas metodą i bodźcem dla wypracowania powiązań pomiędzy wiarą a kulturą oraz nauką umiejętności przetłumaczenia wiary na języki, zbiorowe obrazy i projekty, struktury, normy etyczne i wzory, punkty odniesień, schematy wartości kultury. *Fides quaerens intellectum* (wiara poszukująca zrozumienia) nie jest więc manewrem taktycznym dla osiągnięcia większej skuteczności. Jest natomiast istotowym, wewnętrznym wymaganiem samej wiary. Wiara, która nie potrafi wyrazić się w terminach po ludzku możliwych do przyjęcia - naukowo poprawnych, choć nie mających charakteru cer-



tyfikatów - może stać się obca dla ludzkiej kultury i dlatego bezowocna.

A z drugiej strony ludzkie wyrafinowane poszukiwania (wyższego rodzaju), które nie są w stanie odkryć jakiegoś sensu kultury na poziomie wiary - *intellectus quaerens fidem* - nie znajdują wśród wierzących oddźwięku i chęci uczestniczenia w takim rozszerzaniu znaczenia treści wiary — i grozi im niebezpieczeństwo idolatrii.

Historia poucza, że - pomimo istniejących tendencji autokratycznych i lęków przed kompromitacją istoty wiary - wspólnota wierzących już wiele razy w historii dokonała wewnętrznych rozliczeń, osądzając własne kategorie myślowe i swoje wzorce postaw, poprzez które zwiastowała wiarę i żyła nią w sposób niepowtarzalny. Każda epoka historyczna - nie tylko nasza - była zmuszona niwelować różnice pokoleń oraz znaleźć i wypróbować takie formuły kulturowe, które odpowiadałyby istniejącej wrażliwości. Można mówić o ożywczym dialogu pomiędzy a kulturami, również o zanurzeniu się w nie w momentach wielkich przemian, aby je oczyścić i ubogacić, aby uzyskać nowe możliwości wyrażenia się w sposób bardziej wolny i pełniejszy, przekraczając ograniczenia poszczególnych kultur, które w niektórych momentach siłą zostały narzucone wierze. Stałą charakterystyką historii chrześcijaństwa jest ta wspólna droga z ludzkimi kulturami i ich migracją, wraz z narodami i ich kryzysami w nieustannym procesie jednoczenia się, aby móc wypracowywać nowe syntezy.

Wypełniając takie zadanie, nie można działać w sposób *magiczny* sądząc, że dawne slogany, stare formuły teoretyczne i praktyczne czy jeszcze gorzej - odwołanie się do "masy katolickiej" jako siły uderzeniowej samoistnie przyniesie oczekiwane efekty. Nie można też postępować w sposób *fideistyczny*, wierząc, że Bóg zatroszczy się o dopełnienie naszych braków. Takie zawieszenie Bogu z całą ufnością i ogołoceniem jest przejawem pozycji wypracowanej przez Bartha, która jeszcze dzisiaj pojawia się

w różnych formach. Jeszcze mniej możemy uczynić na sposób administracyjny: czyli choć z trudem, ale kontynuować dawną działalność, język i postawy odziedziczone z przeszłości i jeszcze zachowane w obiegu, by - tak jak łudzą się jeszcze niektórzy - coś jeszcze uczynić, pokładając nadzieję w "chrześcijańskiej wszechmocy".

Wraz z K. Rahnerem możemy powiedzieć, że należy kultywować *wiarę miłującą ziemię*, zdolną do tego, by ją przemienić w miejsce Bożego objawienia. Nie jest to tylko powierzchowny *makijaż*, ale przemiana radykalnie ewangeliczna i prorocka zdolność odkrywania nowych dróg, aby móc *wszystkie ludy uczynić uczniami* (Mt 28, 18) i aby z całym swym bogactwem kulturalnym i dziedzictwem antropologicznym mogły one stać się tym jedynym narodem, który *musi rozciągnąć się na cały świat i wszystkie czasy* (LG, 13).

O tym, że środowisko chrześcijańskie jest jeszcze glebą umiejacą przyjąć konstruktywne propozycje i inicjatywy, świadczy sukces niektórych grup i ich inicjatyw, którym udało się wybić i pociągnąć tłumy.

Czy to wszystko, co robią, jest do przyjęcia, na pewno podlega dyskusji. Pewne sposoby rozwiązywania problemów egzystencjalnych, położenie akcentu na postawach subiektywistycznych niosących tylko pociechę, są bardzo dalekie od ewangelicznego modelu, którego by się pragnęło. Trzeba jednak powiedzieć, że właśnie ich sukces jest odzwierciedleniem sytuacji, którą można zinterpretować również w sposób pozytywny. Bez miejsca na intensywne doświadczenie wewnętrzne, bez odzyskania utraconego dziedzictwa, nie przyjąwszy emotywnych i poetyckich oddźwięków egzystencji, ryzykuje się bowiem utratę witalnej łączności z nowymi pokoleniami. *Bez święta, bez braterstwa, bez fantazji* - napisał H. Cox - *człowiek nie byłby absolutnie bytem historycznym (...). Nasze powiązania z przeszłością i przyszłością są zdeterminowane również przez aspekty emotywno-estetyczne i symboliczne życia ludzkiego, takie jak saga, opowieść,*

*gra, celebrazione del riposo*<sup>3</sup>. Poezja i kontemplacja, wzruszenie i intymność muszą znaleźć miejsce we wspólnocie wierzących, z głębokim zrozumieniem, że one właśnie są wcieleniem tego, co Boże, i umiejscowieniem Kościoła wewnątrz tego, co tworzy ludzką rzeczywistość. Jeżeli uczucie nie może zniszczyć przejrzystości rozumu, to jednocześnie purystyczna archeologia („liturgizmu”, „biblicyzmu” etc.) czy naukowy rygorizm nie mogą osłabić bogactwa ludzkiej ekspresji w wyrażaniu wiary.

### c) *W poszukiwaniu świętości związanej z życiem*

Na jedną rzecz trzeba z pewnością uważać: nie ubierać w świętość elementów banalnych, koncepcji niezyciowych. O pewnych sposobach życia można powiedzieć, że przypominają zjawisko biologiczne, które nosi nazwę *rizoma*: to roślina bez korzeni i bez łodygi. *Rizoma nie przybierając kształtu drzewa wskazuje na totalne odrzucenie wszelkiej wertykalności, a więc tego, co w górze; ukazuje istnienie bez żadnej normy, bez skodyfikowanego systemu wartości, a co jest już obecne w nietzscheańskiej teorii "znoszenia, Natomiast nie posiadając korzeni, rizoma wskazuje na odrzucenie każdej podstawy racjonalnej i tradycyjnej, odrzucenie każdego dążenia do jedności, ku metafizyce, kategorialności, a nawet psychologii (...). W ten sposób zarysowuje się obraz człowieka składającego się tylko z ciała i z jego wolnej ekspansji: nic ponad, nic do głębi, nic innego*<sup>4</sup>. Jest to apologia rozproszenia, myśli bez programów, fragmentaryczności, samego pragnienia. Ten sposób życia przybiera formę ciała i pozwala na jego swobodną ekspresję w miejsce samej myśli, jej praw, jej wierności wobec logiki i prawdy Współistnieją wtedy ze sobą ogromne różnice bez nostalgii za jedną czy drugą odmiennością, nie pragnąc też Tego, który jest absolutnie Inny.

<sup>3</sup> Cox H., *La festa dei folli*, Brescia 1971, s. 27.

<sup>4</sup> Mancini I., *Cultura giovanile: dalla crisi dell'epoca nuova al pensiero negativo*, "II Regno - attualità", 26 (1981), s. 333; tenze, *Come continuare a credere*, Milano 1980; s. 64 nn.; Deleuze G. - Guattari F., *Rizoma*, Parma 1 977.

Takie przejawy życia bez korzeni, bezmyślnie, bez relacji międzyludzkich czy świadomych wyborów, może szukać jakiegoś zaspokojenia czegoś, co pozwoliłoby im przetrwać, jednak bez przyjęcia zdecydowanej formy, poprzez “rozgałęzienia” podziemne i nie przewidywalne, funkcjonujące według praw reżimu przypadkowości i pragnień bez rzeczywistych podstaw. Tutaj utilitaryzm łączy się z maksymalnym szaleństwem.

Takim postawom, rozpowszechnionym nie tylko w kręgach młodzieży, należy nie tyle okazać aprobatę, co dać możliwość pełniejszej dojrzałości, zaproponować służbę, dzięki której zapuszczą solidne korzenie na odpowiednim terenie i jednocześnie wzniosą się wzwyż jak prawdziwe drzewo, ku organicznej racjonalności, ku sensom mniej infantylnym. U wielu nam współczesnych możemy zauważyć tendencję dionizyjską: mitologiczny Dionizos między innymi jest bogiem fragmentaryczności, przypadku, instynktu, bezpośredniości, utraty tożsamości i pamięci, życia bez planów i odpowiedzialności. Wielkie odpowiedzialności naszej epoki nie znajdą więc tutaj z pewnością rozwiązania.

*De homine angamur:* niepokoi nas problem człowieka, mówi Jan Paweł II w *Redemptor hominis*, wzywając chrześcijan i nie tylko, aby całym sercem przejęli się losem człowieka. Właśnie człowieka należy umieścić w centrum, nie tylko uczynić go *kontekstem* dla projektów, które są same dla siebie celem. Jesteśmy zaniepokojeni tą atmosferą, naznaczoną wyraźnymi wstrząsami *libido moriendi*, które dotyczą człowieka umieszczonego w sztucznym raju (bogatych społeczeństw Zachodu) i w łagrach różnego typu. Jesteśmy zaniepokojeni historią wszystkich kontynentów, sfer społecznych, etnicznych, całych narodów zmuszonych do ponoszenia kosztów za wygórowane ambicje innych, wstrząsani mentalnością rabunkową i bezwzględnością “wielkich tego świata”, uwięzieni przez ich sny o potędze i sukcesie.

Jesteśmy zaniepokojeni wraz z tymi wszystkimi, którzy ze smutkiem kroczą po swoich drogach, podążając z Jerozolimy do swych wiosek, z megalopolis, która stała się nekropolis, grobem klęsk i bankructwa, w kierunku tego co prywatne, małe, intym-

ne, niosąc własną “prywatność” z wydobywającym się z serca pełnym złudzeń westchnieniem: “Mamy nadzieję”. Należy kroczyć z tymi, którzy już zobaczyli, jak daremne są ich nadzieje, którzy już nie umieją oczekiwać nastania “trzeciego dnia” i nie wierzą, że z ich tragedii i grobów strzeżonych przez wojska może narodzić się coś nowego i że życie nabierze znaczenia. Ale tylko krocząc wraz z tymi, którzy wątpią i pogrążają się w smutku, ciągle pytając i szukając odpowiedzi na najgłębsze problemy, można rozpalić ludzkie serca. A wtedy oni powrócą do miasta zabójców, aby dzielić się tym nowym impulsem, zdolnym przemienić egzystencję i nadać jej sens już nieodwracalny.

Nauczyć się *znosić człowieka* - oto inne znane zdanie - ale nie w tym sensie, jaki proponował Nietzsche czy Sartre, ale według nauki Chrystusa: czyli uczestniczyć w wielkiej *passio mundi*, aby wolność i nadzieja objawiły się w całym swoim radykalizmie. Znosić człowieka, tolerować jego odradzanie się ku jedności w przewyciężaniu fragmentaryczności, cierpieć jego ciemności i jego lęki spowodowane doświadczeniem apokalipsy naukowo przepowiedzianej, a może nawet politycznie przygotowanej. Żyjemy bowiem naprawdę w sytuacji apokalipsy nuklearnej i kulturalnej, biologicznej i duchowej. Jeżeli w dawnych czasach nasi przodkowie nauczyli się obcować ze śmiercią poprzez symbol czaszki i inne ornamenty makabrycznej medytacji, to dzisiaj to przypomnienie o śmierci przynosi nam każda gazeta i każdy dziennik telewizyjny, czyniąc to z taką obsesją i upodobaniem w makabrze, w sposób tak przerażający, pozbawiony litości wobec cierpienia i destrukcji, że zaczynamy wątpić, czy jesteśmy jeszcze zdolni do uczuć i współczucia. “Termiczna śmierć” uczucia - tzn. chłód i obojętność wobec okrucieństwa - prowadzi do zbiorowej katastrofy, do całopalnej ofiary, która wydaje się czymś naturalnym.

## 2. Ku kulturze nadziei <<

Jak już parę razy zaznaczyliśmy, żyjemy w epoce sceptycyzmu i kolektywnych złudzeń. To zużyte dekoracje, jedzone przez mole kryzysu. Upadek nadziei, i to prawie wszystkich nadziei, skazuje nas na życie przepelnione bardziej groźbami niż obietnicami. Zostaliśmy skazani na *taedium vitae*, na zło życia. Naszym problemem nie cierpiącym zwłoki jest konieczność nadania życiu jakichś ideałów, przypisaniu sensu sytuacjom, które nie obiecują nic dobrego w najbliższej przyszłości. Wątpliwości, pustka po prawdzie i wartościach czyni jeszcze bardziej gorzką potrzebę nadawania znaczeń rzeczywistości, a jeszcze bardziej nagłym ich stworzenie. Mówić więc o kulturze nadziei, również na polu duchowości, nie jest niedorzecznym optymizmem, nagłym odruchem kontrkultury, ale ćwiczeniem wierności sobie samym i własnej wierze.

### a) *Rezygnacja z bezpieczeństwa*

Możemy nakreślić trzy obszerne przestrzenie braku nadziei, które powodują chorobę naszych czasów:

- Upadek dążeń ku ideałom, nad którym bardzo boleją liczne episkopaty. Życie nie ma już punktów stałych, na których można by się było zaczepić, a więc przeważa przypadkowość i tymczasowość. To prowadzi do wynaturzeń, którymi np. są: narkomania, libertynizm, przemoc, gwałt bez motywacji, zdobywanie władzy i dóbr społecznych przez różne klany i mafie. Trzeba odnaleźć motywacje jeszcze głębsze, racje bardziej życiowe, aby uzdrowić współzycie społeczne i na nowo przyjąć na siebie społeczne i cywilne funkcje, rozchwiane w takim kontekście pustki po ideałach.

- Zagęszczenie się mrocznych tendencji: chcę tu podać za przykład obrazy śmierci codziennie ofiarowane nam przez środki masowego przekazu. Myślmy tutaj o ukrywanych sympatiach

wielu ludzi dla działań z użyciem siły (takich jak kara śmierci). Można zauważyć bardziej lub mniej brutalne represje zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, przy jednoczesnej obojętności opinii publicznej, gdy mija jej początkowa reakcja. W tym wypadku kultura nadziei oznacza wyzwanie, prawie desperackie, rzucone wszelkim formom mitologizowania tego, co negatywne i przyzwyczajaniu się do absurdalności.

- Brak znaczenia. Prowadzimy życie pełne rozdarcia, na pograniczu stanu schizofrenii. Nawet najzwyczajniejszy zestaw terminów, takich jak rodzina, kobieta, mężczyzna, naród, wolność, cierpienie, śmierć, osoba - wydaje się, jakby wyszedł z orbity znaczeń i wędruje po *zagubionych planetach*. Nadanie znaczenia słowom, gestom, planom, emocjom, umieszczenie ich na orbicie racjonalności i społecznych wartości jak nigdy dotąd wymaga natychmiastowej interwencji. Ale będzie to praca wymagająca cierpliwości, praca długotrwała; będą to wielokrotne próby sprowadzenia wszystkiego na grawitacyjne pole racjonalności, aby organicznie połączyć rozszalałe satelity, oślepienie przez radar nowych mieszanek kultury.

Przede wszystkim trzeba wykluczyć "wyjścia bezpieczeństwa", wyrosłe jako efekt paktów pomiędzy hegemonami dziejów. Poszukiwanie kultury nadziei prowadzi do harmonii z rzeczywistością, możliwej dzięki dążeniu do cierplivej rekonstrukcji całego obrazu świata.

Ogólnie możemy powiedzieć, że należy faworyzować umiejętność okazywania szacunku i otwartości, należy zdecydowanie podkreślać potrzebę waloryzacji tego, co prowizoryczne, w epoce, kiedy wielkie schematy, projekty i wizje stały się supermarketem rzeczy używanych. Nasza pasja do tworzenia globalnych planów działania, schematów organizacyjnych, które wszystko by w sobie mieściły, dążenie do zharmonizowania wszystkiego w ramach idealnego planu globalnego, mania do tworzenia rzeczy uniwersalnych, perfek-

cyjnych i apriorycznych, prowadzi często do zaniedbania możliwości ubogich, skromnych, codziennej formy rzeczy, powszednich rezultatów. Pragnąc zaś budować kulturę nadziei, należałoby natomiast uprzywilejować bardziej wydarzenia podmiotowe niż uniwersalne i przedmiotowe, bardziej fragmentaryczność, odmiennność, twórczą intuicję, eksperymentowanie cierpliwe i wytrwałe. Czy przez to chcemy powiedzieć, że należy porzucić zasady wierności i integralności, czystości wiary oraz globalności chrześcijańskiej idei? Bynajmniej, wcale tak nie myślimy. Ale takie wizje globalne i wszechwiedzące, wszystkie te olbrzymie systemy mogą prowadzić de facto tylko do bezsilności.

Używając zdania z dawnej epoki, można powiedzieć, że trzeba *stać się mnichami wobec rzeczy*, tzn. dać czas wierze, aby mogła wzrastać, aby mogła dać świadectwo i stać się przejrzystą we wszystkich znaczących przejawach kultury. Ten duch monastycyzmu pomoże wyjść z uogólnień mglistych, pyszałkowatych, złożonych, powierzchownych i bez głębszej podstawy.

Oczywiście wybór kultury nadziei idzie konsekwentnie w kierunku cierpliwych poszukiwań, stylu zaangażowanego, idei ku staniu się uczniem, ku odkrywaniu realnych możliwości naszej historii. I wychodząc z tego skromnego konkretności, chce rozwijać wizję bardziej globalną, mniej aprioryczną, mniej abstrakcyjną, bliższą doświadczenia Królestwa, które już teraz kwitnie *pośród* ludzi.

Warto również przystosować lub wskrzesić dawny mit *civitas dei*, tu i teraz, przeciw wszystkim i wbrew wszystkiemu.

W przeszłości pewna myśl teologiczna identyfikowała Królestwo obiecane i oczekiwane z Kościołem i jego ziemskimi strukturami, a jego przyszłość widziała jako pełne zgromadzenie wszystkich ludów w Kościele rzymskim. Dlatego idea Królestwa była zgodna z ideą Kościoła w jego konkretnej rzymskiej formie. Dzisiaj jednak pojawiła się koncepcja zupełnie inna. A wiemy z ponownego, bardziej uważnego odczytania przesłania Objawienia, że Kościół to początek, za-



czyn Królestwa, ale jeszcze nie samo Królestwo. On idzie w kierunku niego, głosząc i siejąc dobrą Nowinę o Królestwie, dostrzegając jego ślady również w historii narodów i pokoleń.

Granice Królestwa przekraczają granice Kościoła widzialnego, jego pośredniczące działania, tak cenne i święte, jego zrozumienie woli Bożej. Kościół jednak musi zawsze na nowo kierować się ku Królestwu, służąc mu pośród ludów, ofiarując pełnię spotkania z Bogiem objawionym i Panem Królestwa poprzez swoje pośredniczące i uświęcające działanie. Kościół i Królestwo trwają w dialektycznej osmozie; Kościół jest przeznaczony do tego, aby wnieść w Królestwo ostateczną syntezę i ostateczną pełnię, zaplanowaną przez Boga dla człowieka. Skończył się więc przesadny *eklezjocentryzm*; wszyscy wierzący są uczniami na drogach Chrystusa i na drogach każdego człowieka, aby ludzie, kosmos, Bóg i Chrystus Odkupiciel mogli się odnaleźć i zjednoczyć.

### b) *Zadania chrześcijanina*

Jeżeli duchowość przyszłości chce zamieszkać w realnym świecie promując świat nowy, jeżeli chce szukać prawdy realizując ją w czasie poprzez elementy prowizoryczne, powinna żyć nie tylko nadzieją, ale również charakteryzować się realizmem w działaniu. Używając przykładu można powiedzieć, że trzeba być jak skała, która się nie rusza, i jak statek mknący przez fale. Nie mówi się tutaj o sadzeniu drzew czy uprawianiu gotowych już ogrodów, ale tylko o rzucaniu ziaren, o pozwalaniu im zapadać w głąb i o "fragmentarycznych żniwach". Ale to wszystko zdecydowanie, bo ze świadomością, w kim została złożona nadzieja: w Tym, który dał początek, który prowadzi do końca i sprawia wypełnienie wszystkiego (1 Tes 5, 24). Chodzi tutaj o wzbudzenie żarliwego pragnienia poszukiwania prawdy i jej pełni w okolicznościach żąda-

jących wielorakiego twórczego rozwoju i życia wiarą, która widzi nawet to, co niewidzialne oraz domaga się nadziei nie uznającej bezmyślnego zachowywania starych przyzwyczajzeń.

Trzeba tu podkreślić trzy postawy egzystencjalne:

- *Stać się uczniami.* Uczniami Chrystusa pośród ludzi, uczniami autentycznymi i prawdziwymi, kierującymi się życiową mądrością Chrystusa, Jego stylem życia, Jego umiejętność bycia sługą człowieka, Jego zdolność bycia współczesnym dla każdego człowieka. Być uczniem to znaczy ciągle się uczyć, charakteryzować się postawą czujnej uwagi, która nie pozwala na zarożumiałość. Jest to zasadnicza cecha wierzącego, typowa postawa Kościoła, który wie, że musi nieustannie pozwalać się ewangelizować Słowu Mistrza i modelować własne życie według Jego życia.

Uczniowie Chrystusa i jednocześnie uczniowie każdego człowieka, świadomi jego możliwości odkrywania prawdy, przyjęcia jej i wypracowania za pomocą własnych środków wyrazu, do wprowadzenia jej w życie zgodnie z jego stopniowym egzystencjalnym dojrzewaniem. Być uczniem każdego człowieka to znaczy nieustannie otwierać się na jego problemy i lęki, jego nadzieje i rany, określać to, co tylko domyślne, nadawać ton i głos wszystkiemu, co nie ma głosu, podkreślać godność dziecka Bożego ukrytą pod wielorakimi formami spychania człowieka na margines. Pójść do szkoły człowieczeństwa - tak jak Chrystus czynił przez trzydzieści lat - aby nauczyć się zawodu bycia człowiekiem, solidarności z ludzkim ciałem oraz poznać konsekwencje, jakie niesie zło.

- *Stać się świadkami.* Być nosicielami, zwiastunami, przekąźnikami, ale przede wszystkim być "przejrzystością" światła, które z misterium Chrystusa, który stał się Człowiekiem, rozlewa się na każdego człowieka (GS 22). Podczas gdy poszukujemy wspólnie drogi życia i mądrości, zostaje nam ukazane, że światło przychodzące z wysoka już zapuściło korzenie w naszym życiu.

Światło to nie czyni podziałów na odmiennych i uprzywilejowanych, oddalonych i (fałszywie) solidarnych, ale przede wszystkim czyni nas zdolnymi do przyjęcia i uwierzenia w nowe szanse, które - chociaż jawią się tylko jako domyślne i fragmentaryczne — tkwią w naszej historii.

Oto elementy “niewidzialnej religii”, która jest przyjmowana i darzona szacunkiem.

Świadczenie staje się więc solidarnością i miłosierdziem, jest “przerwaniem własnej podróży” (jak Samarytanin z Łk 10, 33-34), bez rozdrapywania ran ukrytych lub widocznych. Staje się - w duchu nadziei - promocją tego, co nieznanne, a co zdarza się nam w drodze, prowokując nowe syntezy. Tak jak to czynił prorok dawnego Izraela, będący człowiekiem głęboko zakorzenionym w tradycji i jej wartościach, ufającym wierności Boga, umiejącym czytać we współczesnych mu czasach fragmenty przeszłości rozsiane tam przez troskliwą działalność Boga (Jr 1, 13). Prorok ten zwiastuje przyszłość nie tak, jakby to zależało od jego mocy, ale na tyle, na ile rozpoznaje w swojej terażniejszości ślady Słowa przynoszącego owoce i skutecznego. Wypowiadając Słowo, porusza on historię, ponieważ jest środkiem i sługą tej siły poruszenia, którą ma samo Słowo. Dlatego *widzi* Słowo jako działające, a nawet wyraźnie widzi i kreśli jego przyszłość. Nie są to sny o utopii, ale został zawładnięty przez Słowo, które *czyni rzeczy nowe* (Iz 43, 19).

Pośród samotnych tłumów, które *jak niewidomi macają ścianę i jakby bez oczu idą po omacku* (Iz 59, 10), bardzo znacząca jest rola tych, którzy wskazują drogi, którzy prowadzą do światła i pokoju, którzy przygotowują przejście dla ludzkości mniej zdezorientowanej i zagubionej, mniej skupionej na samej sobie, ludzkości, której *Pan odmłodzi kości* (Iz 58, 11).

#### - *Być mężczyznami i kobietami komunii*

To pragnienie bardzo mocno odczuwane w naszych czasach i wyrażane w wielu oficjalnych dokumentach. Komunia jako

sposób bycia Kościołem, to znaczy jako miejsce łaski, która łamie mury podziałów i wzywa do dialogu. Komunia jako miejsce/doświadczenie uwolnione od obsesji tworzenia kordonów sanitarnych, ogrodzonych parkanem, ale jako miejsce, gdzie te znaki podziału zostały zburzone i gdzie szuka się dróg wzajemnego przyjmowania, dzielenia się każdym bogactwem, wspólnym stołem i odpowiedziami na najgłębsze pytania każdego człowieka i każdej generacji.

Mężczyźni i kobiety komunii, rozumiani również jako cierpliwi poszukiwacze - ogołoceni z wszelkich hegemonicznych pragnień - każdego człowieka spragnionego sprawiedliwości i pokoju, pojednania i przebaczenia. Zbyt często grupy chrześcijańskie stają się gettem, a "błądzący" zostają zamknięci w klatce własnego błędu, bez możliwości powrotu. Bóg nie wzywa swego ludu do życia w izolacji, ale aby był *znakiem*, punktem odniesienia, *skutecznym* narzędziem (na tym polega sakramentalna natura ludu Bożego) komunii, sługą wszystkich ludzi aż do krańców ziemi, aby wszystkie ludy stały się uczniami Chrystusa (por. Mt 28, 18 nn). Dzisiaj te krańce ziemi to nie tylko granice geograficzne, ale też granice wyrosłe pomiędzy kulturami i grupami społecznymi, tradycjami i przynależnością etniczną. To granice, które należy przekroczyć, aby poszerzyć przestrzeń domu Bożego, aby utworzyć *oikoumene uniwersalną*, "katolickie zgromadzenie".

Mężczyźni i kobiety komunii to cierpliwi tkacze idei, planów wołających o urzeczywistnienie, które można powoli przyłączyć do jednoczącego planu, który w Chrystusie ma swój szczyt i centrum, a w Jego Królestwie horyzont nadający znaczenie wszystkiemu i odzyskujący na powrót każdą ludzką wartość.

Ludzie komunii potrafią pobudzać do wzrostu ciasto, nieustannie dodając do niego po odrobinie zaczynu, ukrywając "wewnątrz" - zgodnie z prawem Ewangelii - zaczyn Królestwa

Pana, ale też bezinteresownie ofiarowując “światło, które świeci i sól, która daje smak” (por. Mt 5, 13-16).

### 3. Nowe syntezy na drogach życia

Teraz pragniemy nakreślić kilka praktycznych uwag wokół kilku tematów i sytuacji, na których można i musi się zbudować coś nowego, wychodząc z tego co obecne. Nie chcemy wyczerpać wszystkich możliwości tematycznych, ale uważamy, że te - ze względu na ich nowość w duchowości - wymagają faktycznego zaangażowania ze strony tego, który je stosuje w życiu duchowym, jeśli zechce wziąć pod uwagę nowe inkulturacje. Nie chcemy przez to powiedzieć, że tradycyjne tematy duchowości, takie jak modlitwa, asceza, doskonałość, grzech, cnota, łaska, wiara itd. - nie są ważne. Ich ogromne znaczenie pozostaje takie samo, ale trzeba jeszcze nowych i komplementarnych opracowań w innych wymiarach, dzisiaj pełnych życia, a wczoraj niestety zaniedbanych.

#### a) *Pokój jako wyzwanie Królestwa*

Żyjemy w czasach, gdy sytuacja międzynarodowa jest w nieustannym napięciu: świadczą o tym konflikty rodzące się wokół wielu ognisk zapalnych Ziemi, co potwierdza nieustanny wyścig zbrojeń. Jednak mimo tego wszystkiego musimy zauważyć, że gwałtowny powiew będący prorocstwem pokoju przemierza nasze ścieżki.

Musimy *otrząsnąć się z niewolnictwa* (Czechow), z pokoju będącego produktem przemocy albo zastraszenia. Pokój bowiem to nie brak wojny albo prowizoryczny kompromis. To jeden z największych darów mesjańskich, jedno z decydujących zadań samego Mesjasza (por. Łk 4, 16-21), to pierwszy dar, jaki Chrystus Zmartwychwstały ofiaruje swojemu Ciału Mistycznemu po swojej śmierci i unicestwieniu (J 14, 27; 20, 19).

To pokój rozumiany jako dar Ducha i jako konkretna aktualizacja wyzwolenia i pojednania. Obrazy wszechmocy i terroru zdają się docierać do granic destrukcyjnej orgii, którą ktoś nazwał “zbrojeniami utrzymującymi się w równowadze”, a ktoś inny określił jako “przepowiednię nuklearnego piekła”. W każdym wypadku jest to paranoidalny stan Apokalipsy. Jeżeli przeszłość może być oceniana tak, jak to czyni Bobbio (*Nie było wojny, nawet najbardziej niesprawiedliwej, która by nie została usprawiedliwiona przez jakichś duchownych*), to przyszłość powinna zobaczyć duchownych jako twórców kultury pokoju, zaangażowanych w formowanie mężczyzn i kobiet opowiadających się całkowicie po stronie pokoju, pojednania, radykalnego pójścia za *Chrystusem naszym pokojem* (Ef 2, 14), jako tych, którzy znają przewrotność koncepcji “wojny sprawiedliwej”, monstrualność bożków arsenałów i coraz bardziej rozwiniętej broni, która przemierza nasze niebiosa na kształt nowoczesnych potworów niosących śmierć.

Duchowość pokoju, zgodną z aktualnymi wymiarami tej wartości (tj. pokoju) trzeba dopiero stworzyć. Twórcy duchowości powinni się tym poważnie zająć. Powinna się ona złączyć z jeszcze jednym profetycznym kierunkiem naszych czasów: wyborem drogi walki bez przemocy (*non-violence*). Nie jest to zwykły kierunek pacyfistyczny ale egzystencjalne opowiedzenie się po stronie tego, co słabe, peryferyjne w stosunku do tych, którzy uciskają i rządzą. Serce pełne pokoju to serce odrzucające przemoc, a więc serce wyzbyte z tych koncepcji, które rządziły historią i które jeszcze dotąd są przez nią pisane. Bo jest to nadal historia ucisku, zwycięskiej przemocy i kultu bogów zwycięstwa.

Ziarna i korzenie przemocy zagnieździły się nie tylko w strukturach i formach walki i ucisku, ale też w schematach myślenia i przejawach religijności, w umocnionych przez kulturę relacjach pomiędzy kobietą i mężczyzną, między Północą a Południem, Wschodem a Zachodem, pomiędzy ludźmi o różnych

kolorach skóry i różnych językach. Praktyki i sposoby wyrazu tej kultury są często przejawem pewnej przemocy i sposobu współżycia, które nie rodzą pokoju ani automatycznie, ani spontanicznie. Również to musi zostać odkupione poprzez cierpienie prowadzące do oczyszczenia.

Głoszenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, oczekiwanie na jego ostateczne objawienie się jest proklamowaniem wiary i faktyczną wiarą, że pokojowe przewyciężenie każdej dominacji człowieka nad człowiekiem i wszelkich form ucisku już nastąpiło: *To jest zwycięstwo, które zwycięża świat* (1 J 5,4).

### b) *Orędzie ubogich*

Rozważania na temat ubogich, czasem nawet pokrywane ich kosztem, są w modzie, w sposób szczególny od czasów Soboru Watykańskiego II. Jan XXIII, ogłaszając światu otwarcie Soboru podkreślał pragnienie Kościoła, aby w sposób szczególny był "Kościołem ubogich" (11 IX 1962). I Kościół z naciskiem powtarza, że jego preferencyjną opcją jest ta, która faworyzuje ubogich i ostatnich: ubogich i ostatnich w znaczeniu klasycznym, ale z uwzględnieniem pojawiających się obecnie form ubóstwa, które społeczeństwo nieustannie produkuje, a potem ignoruje i spycha na margines.

Faktem jest, że więcej niż dwie trzecie ludzkości znajduje się w sytuacji, która nie przystoi godności osoby ludzkiej ze względu na brak pokarmu, mieszkania, zajęcia, pracy, wykształcenia. To ci, którzy zostali wyłączeni z uczestnictwa w życiu społecznym, to margines, to chaotyczne i olbrzymieperyferie życia ludzkiej społeczności. I nie jest to stan przejściowy, pomimo wszelkich dobrych intencji wyrażanych również w dokumentach Magisterium Kościoła. Wspólne przesłanie wszystkich tych dokumentów zasługuje z pewnością na to, aby zostało tutaj przypomniane: taka sytuacja ubóstwa nie jest wynikiem przy-

padku, ale wytworem wynaturzonej ekonomii naszych czasów i cywilizacji materialnej i stycznej, która nie zmierza do pozytywnych zmian, ale bogatych czyni jeszcze bogatszymi kosztem ubogich (*Populorum progressio*, 76 por. *Puebla*, 28-30). Mamy więc przed sobą efekty porządku skandalicznego i antyewangelicznego.

Dlatego wszystkim wiernym poleca się duchowość, która poważnie traktuje preferencyjną i solidarną opcję na rzecz ubogich, coraz pełniejsze utożsamienie się z Chrystusem i z ubogimi. Przemiana struktur i przemiana serca są bowiem dogłębnie ze sobą powiązane.

Opowiedzenie się po stronie ubogich, utożsamienie się z nimi i potwierdzenie tego na co dzień jest *znakiem profetycznym*, który należy rozwinąć we wszystkich wymiarach: dzielenia się, cierpienia, wysiłków podjętych dla wyzwolenia, modlitwy o świat bardziej sprawiedliwy, ale też o wyzwolenie Kościoła z pewnych form charakteryzujących się brakiem wrażliwości na ubogich. Racją jest to, co proponuje *Puebla*, kiedy zauważa, że wśród ubogich jest ogromna siła ewangelizacyjna, *ponieważ nieustannie wzywają oni Kościół do nawrócenia oraz dlatego, że wielu z nich w swoim życiu realizuje wartości ewangeliczne wyrażające się solidarnością, służbą, prostotą i otwartością na przyjęcie daru* (*Puebla* 1147). Innymi słowami: wychodząc do ubogich, Kościół odnowi świat przez autentyczną nowość Ewangelii (która jest przede wszystkim “dobrą nowiną dla ubogich”). To uczynił św. Franciszek i wielu wielkich “ubogich” i przyjaciół ubogich.

### c) *Praca - dobro utracone i usunięte z kultury*

Gdy przeminął już wiek euforycznego wynoszenia promocyjnej i rewolucyjnej wartości pracy, widzimy dzisiaj odbrazowanie mitu pracy. Bez wątpienia utrzymuje się wysokie znaczenie pracy jako miejsca odpowiedzialności i uczestnictwa, soli-



darności i rozwoju, przemiany ziemi zgodnie z wymaganiami życia. Ale kiedy mówimy o pracy, trzeba też przypomnieć o wielu przejawach egoizmu i wyzysku, kolektywnych ideologii i zinstytucjonalizowanych niesprawiedliwości. Ludzkie struktury mogą upokorzyć (i czynią to), mogą zdegradować, zniewolić całe narody, pozwalając jednocześnie grupom oligarchów albo dysponować ogromnymi bogactwami, albo szybko roztrwonić dobra innych. A do tego istnieje jeszcze wiele innych problemów. Dzisiaj dochodzi do nich jeszcze jeden, koniunkturalny, po części jeszcze nie rozpoznany: praca zaczyna być dobrem nieużytecznym, już nie przynoszącym owoców. A to rodzi wiele problemów organizacyjnych i kulturalnych. Wiemy dobrze, jak bardzo destrukcyjny jest stan kolektywnej niemocy, z którą już się pogodzono wobec słabości rynku pracy. To zatruwa świadomość społeczną i powoduje, szczególnie w kręgach młodzieży, paraliżujący stan zawieszenia w próżni. Dlatego praca nie jest już dobrem przyciągającym, choć ewentualnie szuka się takiej formy pracy, która niewiele wymaga, a wiele daje w sferze finansów i innych dóbr użytkowych (różnorakie możliwości i dysponowanie wolnym czasem).

Jeżeli z jednej strony przyszedł czas wypracowywania specyficznej duchowości pracy - woła o to również *Laborem exercens*, wytyczając kilka kierunków (24-27) - to z drugiej strony nie zapominajmy, że mit pracy już pękł i kierujemy się ku znacznemu rozszerzeniu czasu wolnego. To niesie ze sobą przewartościowanie wszystkich naszych schematów myślowych, w których wyrosliśmy i na których opiera się współzycie społeczne. Postęp rewolucji technicznej - robotyzacja, komputeryzacja, informatyka itp. - niesie z sobą zmiany w samej antropologii, większe, niż się spodziewamy.

d) *Komunikacja w świecie, który stał się "wielką wioską"*  
(Mc Luhan)

Środki komunikacji społecznej, będące owocem ludzkiej inteligencji i okazją do jednoczenia się ze wszystkimi ludźmi, ogarniają tak wierzących, jak i Kościoły. Środki te, dzięki ich zdolności uczynienia ze świata *wielkiej wioski*, gdzie ludzie żyją w dialogu, w nieustannej relacji, braterskim poznaniu, z pewnością pomagają rozwijać uniwersalne i jednoczące powołanie Kościoła, którego pragnął sam Chrystus. Wydaje się jednak, że Kościoły okazują zbyt małą wrażliwość na ten problem, a twórcy duchowości wydają się być zamknięci na ten wymiar. Sam dekret soborowy "*Inter mirifica*" jest już bardzo przestarzały, jeśli chodzi o perspektywy, które proponuje: ogranicza się w rzeczywistości do tego, kto komunikuje, i tego, kto otrzymuje ten komunikat, a elementy tutaj działające są wielorakie i różnorodnie powiązane.

W znakomitym raporcie Mc Bride'a (*Voix multiples, un seul monde*) wypracowanym przez UNESCO ukazano, jak dokonuje się zmierzanie kierunku progresywnej koncentracji, będącej w rękach niewielu i w formach zmonopolizowanych, w odniesieniu do każdej komunikacji i właściwych dla niej środków. Przynosi to wynaturzone efekty dyskryminacji i deformacji, manipulowania informacjami według własnych interesów i przewagi jednych kultur nad drugimi. Najważniejsze elementy komunikacji to: prawo do bycia poinformowanym i do przesyłania informacji, demokratyzacja komunikacji, związki pomiędzy technologią a kulturą, relacje pomiędzy faktami a informacją o nich, problem manipulacji.

Ta "piąta potęga międzynarodowa" czy też "galaktyka Marconiego" (*jaka* są mass-media) stwarza wiele problemów i dlatego podważa nieraz *nadzieję*, która ożywia nas wierzących. Zdajemy sobie sprawę, że faktycznie środki te służą do tworzenia nowej formy kolonializmu i dominacji, doprowadzając czę-

sto do wynaturzenia tożsamości kulturalnej narodów i do narzucenia im wartości i obyczajów zdeformowanych i całkowicie im obcych. Co w tym wypadku może zrobić duchowość? Jaką postawę duchową powinna rozwijać? Należy nauczyć oceniać, wartościować przesłania oraz treści, które są w nich zaszyfrowane (w elementach pozytywnych i negatywnych), zwracając uwagę na elementy “*komunikacji alternatywnej*” (tj. przebiegającej poza mass-mediami), na głos bezbronnych, starając się zrozumieć ich problemy, ich pragnienia, uczucia, cierpienia. Ogromny wpływ komunikacji nie tylko nie pomniejszył, ale jeszcze umocnił mentalność i struktury dominacji jednych nad drugimi, i coraz bardziej ją powiększa. Fakt ten jest dla wierzących trudnym i nieznanym wyzwaniem. I tutaj powinna się ujawnić nasza zdolność do wypracowywania w życiu kultury nadziei.

e) *Wiedza - pomiędzy intelektualnym rygorem a jakością Życia*

Bardzo sugestywne słowa skierował Jan Paweł II na spotkaniu w Kolonii do ludzi nauki (15 XII 1980). Przyznał wielką wartość rozwojowi naukowo-technicznemu i przypomniał trudności, jakich doświadczał Kościół, przynajmniej w przeszłości, aby dotrzymać kroku temu rozwojowi. Ale potem Ojciec święty wskazał odwrotną stronę problemu i wezwał wszystkich uczonych do rachunku sumienia: Czy wiedza jest w stanie odpowiedzieć na znaczące problemy ludzkości? Czy jest w stanie przyczynić się do stworzenia ludzkości bardziej wolnej i mądrzejszej? Jest w tym zaproszenie, aby słuchać głosu Kościoła, który wzywa naukę do uwzględnienia wymagań humanistycznych, nie tylko techniczno-naukowych:

*Dzisiejszy Kościół staje w obronie:*

- *rozumu i nauki, uznając jej zdolność do poznania prawdy, która jest zgodna z prawem, jeśli służy urzeczywistnieniu człowieka;*

- wolności nauki, dzięki której posiada ona godność jako dobro ludzkie i osobowe;
- postępu w służbie ludzkości, która go potrzebuje dla zapewnienia swojego istnienia i godności.

Połączenie rygorów intelektualnych z wymogami humanizmu i życiowej mądrości jest naszym obowiązkiem. Nadzieja potraktowana na serio wymaga należytego sformułowania prawdy w zakresie wiedzy i logiki, na ile to tylko jest możliwe. Również poznanie prawdy religijnej i jej doświadczanie powinno i może charakteryzować się ścisłością języka, szerokością horyzontów, wrażliwością na każdą propozycję humanistyczną czy religijną. Powinno się też umieć doświadczać tego, w co się wierzy, *poznać* dogłębnie prawdę, którą się zna. Wiara bowiem nie jest gnozą, ale musi rozwijać się wraz z rosnącą precyzją intelektualną nauki, przez pełnię wiedzy, a nie tylko eksperymentalizm. Osobiste przyłgnięcie do wiary, przyjęcie wymogów nawrócenia i naśladowania Jezusa, pójście drogą, na której słowo otrzymane i przyjęte staje się słowem przeżyтым i wcielonym - wszystko to wymaga czasu i osobistej dojrzałości, którą należy kształtować bez pośpiechu. Ale dzisiaj wymaga się również zwrócenia uwagi, i to nie wybiórczej, na *mistrzów podejrzania* (Nietzsche, Freud, Marks i inni), posłużenia się historią i nową analizą, które proponuje nam nowa historiografia i nowa hermeneutyka.

#### f) *Duchowość jako poszukiwanie "innego wymiaru"*

Jak to już powiedzieliśmy wcześniej, jasno widać, że od naszych czasów wymaga się wypracowania duchowości bardziej wpisanej w kulturę. Potrzeba duchowości jest jednym z najżywotniejszych symptomów dzisiejszych czasów, zarówno wewnątrz Kościoła, jak i poza nim. Ale chodzi tutaj o taką duchowość, która zyskuje nową jakość poprzez swoje korzenie oraz

poprzez zauważenie ewolucyjności sytuacji i pojawiania się wciąż nowych problemów.

Jest wielu takich, którzy uciekają od obecnych rozczarowań, chroniąc się w świecie duchowym dalekim od życia, przenikniętym przez mgliste uczucia, czy to mistyczne, czy też płynące z doświadczeń wewnętrznych. Zbytne niejasności przesłaniają i obniżają wartość tych doświadczeń duchowych. Jeśli przemieniają się one - jak się to często zdarza - w doświadczenia orgiastyczne i histeryczne ze względu na ludzką potrzebę intymności, pocieszenia czy sensacji, to prowadzą jedynie do ponownego kwietyzmu czy ezoterycznego i nienasyconego iluminizmu. Pojawienie się takich fenomenów, historycznie już znanych i niewątpliwie zgubnych, niczemu nie służy. Podobnie bezużyteczne jest powtarzanie — pod naciskiem administracyjnych nakazów, nawet z wymuszonym entuzjazmem - starych i zużytych schematów życia duchowego i dróg duchowych, antyhumanistycznych przejawów ascezy, odtwarzanie obrazów człowieka duchowego rzadko już spotykanych w najlepszej biblijnej antropologii. To pozbawia duchowość wiarygodności, a dla większości współczesnych jest wytworem elitarnym i bez znaczenia.

Pozostaje jednak to, co najważniejsze: potrzeba duchowości, aby odkryć wewnętrzny wymiar własnego życia i własnej nadziei, dla głębokiego uspokojenia, dla stworzenia równowagi pomiędzy ideami wewnętrznymi a urzeczywistnianiem się ludzkości, dla podjęcia konstruktywnego dialogu z tym wszystkim, co powoduje rany i rodzi radości naszych współczesnych.

Wielorakie drogi odnowy, które nakreśliliśmy na tych stronach podsumowania stanowiącego trzecią część przedstawionego tomu, wskazują na to, że odziedziczone syntezy duchowe są odtwarzane na nowo, że Słowo odzyskuje swój prymat, że centrum życia wspólnotowego skupia się na celebracji misterium, że możliwą staje się jedność historii i kultur, że więcej życia wkłada się w sztywne i usakralizowane schematy, które nasza epoka potrafiła szybko wykorzystać.

*Inny wymiar*, którego należy szukać i z którego należy czerpać, to nie jakiś obcy świat, jakiś eon bez korzeni w terażniejszości, ale to raczej najautentyczniejszy rdzeń samej terażniejszości, ten korzeń, który niesie nam historia (por. Rz 11, 18), otwierając nas na horyzonty, które swoją podstawę mają w Tym, który jest Panem historii i kosmosu.

## SYSTEMATYCZNA BIBLIOGRAFIA PODSTAWOWA

### 1. Historia Kościoła:

Jedin H., *Storia della Chiesa*, Jaca Book, Milano: t. VIII/1: *Tra rivoluzione e restaurazione 1775-1830*, 1977; t. VIII/2: *Liberalismo e integralismo*, 1977; t. IX: *La Chiesa negli Stati moderni e i movimenti sociali 1878-1914'*, 1979; tom X/1, *La Storia del ventesimo secolo 1914-1975*, 1980; AA.VV., *Nuova Storia della Chiesa*, t. 5/1 i 5/II, Marietti, Torino 1977 i 1979; Martina G., *La Chiesa italiana negli ultimi trent'anni*, Studium, Roma 1978; Penco G., *Storia della chiesa in Italia*, t. II: *Dal Concilio di Trento ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano 1978; Tramontin S., *Un secolo di storia della Chiesa. Da Leone XIII al Concilio Vaticano II*, 1.1 i II, Studium, Roma 1980; AA.VV., *L'idea di un progetto strico. Dagli anni '30 agli anni '80*, Studium, Roma 1982.

### 2. Historia duchowości:

(Bibliografia do 1965 roku zob.: Matanic A., *Spiritualità cattolica contemporanea* w: *La Scuola editrice*, Brescia 1965, cz. II, str. 50-82. Günter S., *Religiöse Strömungen der Gegenwart*, Pattloch, Aschaffenburg 1962; Garcia C., *Corrientes nuevas de Teologia espiritual*, Studium, Madrid 1971; Bremond H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IX, Libr. A. Colin, Paris 1971; Moliner J., *Historia de la espiritualidad*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 1972; Hostie R., *Vie et mort des Ordres religieux*, DDB, Paris 1972; Royo-Marin A., *Los grandes maestros de la vida espiritual, historia de la espiritualidad cristiana*, BAC,

Madrid 1973; Delumeau J., *Histoire vecue du peuple chrétien*, Privat, Toulouse 1979, t. 2; Aumann J., *History of spirituality*, St. Paul Publications, Manila 1979; Petrocchi M., *Storia della spiritualité italiana*, Ed. Storia e Letteratura, Roma 1984.

### 3. Duchowość - opracowania ogólne:

#### a) SŁOWNIKI I ENCYKLOPEDIA

*Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1932; *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis*, Teresianum, Roma 1969; *Encyclopédie des Mistiques*, Laffont, Paris 1972; Truhlar V., *Lessico di Spiritualité*, Queriniana, Brescia 1973; *Dizionario degli Istituti di perfezione*, EP, Roma, 1974-1983, t. 7; *Dizionario Enciclopedico di Spiritualité* (opr. Ancilli E.), Studium, Roma 1975-1976, t. 2; *Mysterium Salutis*, Suppl., 12, Queriniana, Brescia 1978; *Nuovo Dizionario di Spiritualità* (opr. de Fiores S., Goffi T.) EP, Roma 1979, (t<sup>3</sup>um. hiszpańskie uzupe<sup>3</sup>nione: Paulinas, Madrid 1983); *Dizionario di spiritualitci dei Laici* (opr. Ancilli E.), O.R. Milano 1981, t. 2; *A Dictionary of Christian Spirituality*, Wakefield G.S. SCM Press, London 1983.

#### b) PRZEDMOWY I PODRĘCZNIKI

Garrigou-Lagrange R., *Le tre età della vita interiore*, Marietti, Torino 1943, t. 3; Pechers K., *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*, Herder, Freiburg i.B. 1949; Lanz A.M., *Linneamenti di ascetica e mistica*, Vita e Pensiero, Milano 1953; De Guibert J., *Leçons de Théologie spirituelle*, Apostolat de la Prière, Toulouse 1955; Thils G., *Santità cristiana*, EP, Alba, 1968; IDEM, *Existence et sainteté en Jesus-Christ*, Beauchesne, Paris 1982; Royo Marin A., *Teologia della perfezione cristiana*, EP, Roma 1960; Marchetti A., *Compendio di teologia spirituale*, Marietti, Torino 1966; Sudbrack J., *Dienst am geistlichen Leben*, Grünewald, Magonza 1971; Raguin Y., *Cammini di contemplazione*, Gribaudi, Torino 1972; Juberias F., *La*



*divinización del hombre*, Cocuisa, Madrid 1972; Zaragueta J., *Espiritualidad cristiana*, Espasa-Calpe, Madrid 1976; Ruiz Salvador F., *Caminos del Espíritu: Compendio de teología espiritual*, EDE, Madrid 1978; Dagnino A., *La Vita cristiana*, EP, Roma 1978; AA.VV., *Suche nach Sinn - Suche nach Gott*, Styria, Graz 1978; Bouyer L., *Introduzione alla vita spirituale*, Borla, Roma 1979; Aumann J., *Spiritual Theology*, Sheed & Word, London 1979; Stolz A., *La scala del paradiso. Teología della mística*, Mocelliana, Brescia 1980; Truhlar V., *I concetti fondamentali della teología spirituale*, Querniana, Brescia, 2. wyd poprawione 1981; AA.VV., *Spiritualità: fisionomía e compiti*, LAS, Roma 1981; Tremeau M., *E'léments de spiritualité chrétienne*, CLD, Chambéry 1982; Bernard C.A., *Teología spirituale*, EP, Roma 1982; Rivera J.-Iraburu J.M., *Espiritualidad católica*, CETE, Madrid 1982; Moiola G., *Guida alio studio teologico della spiritualità cristiana*, Pro manuscripto, Milano 1983; Goffi T. - Secondin B., *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983.

#### 4. Opracowania systematyczne:

##### a) PODSTAWY BIBLIJNE

Spico C., *Theologie morale du Nouveau Testament*, t. I i II, Gabalda, Paris 1970; de la Potterie I. - Lyonnet S., *La vita secondo lo Spirito*, AVE, Roma 1971; Schnackenburg R., *Uesistenza cristiana secondo il Nuovo Testamento*, Alba 1971; Bonhoeffer D., *Sequela*, Queriniana, Brescia 1971; Mesters C., *Dio dove sei?* Queriniana, Brescia 1972; AA.VV., *Fondamenti biblici della teología morale*, Paideia, Brescia 1973; AA.VV., *Resurrexit*, Poliglotta Vaticana, Roma 1974; AA.VV., *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee*, Paidea, Brescia 1975; Urs von Balthasar H., *Nuovo Patto*, t. 7 *Gloria*, Jaca Book, Milano 1975; Wolf H.W., *Antropología dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975; Mollat D., *Giovanni maestro spiritua-*

*Ie*, Borla, Roma 1976; Füglistner N., *Il valore salvifico della Pasqua*, Paideia, Brescia 1976; AA.VV., *I libri di Dio*, Marietti, Torino 1977; Fackenheim E.L., *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, Brescia 1977; AA.VV., *Incontro con la Bibbia*, LAS, Roma 1978; AA.VV., *Quaerere Deum*, Paideia, Brescia 1980; AA.VV., *Ascolta*, ED, Bologna 1980; AA.VV., *Seguimi*, ED, Bologna 1980; Ghidelli C., *Temi biblici per la vita cristiana*, LDC, Torino 1980; Matura T., *Il radicalismo evangelico*, Borla, Roma 1981; Secondin B. i inni, *Parola di Dio e spiritualité*, LAS, Roma 1984.

#### b) MODLITWA I LITURGIA

Jungman J.A., *Histoire de la prière*, Cerf, Paris 1980; Gonzalez A., *La preghiera della Bibbia* EP, Francavilla 1970; Bianchi E., *Il corvo di Elia*, Gribonaudi, Torino 1972; Besnard A.M., *Preghiera come rischio*, O.R., Milano 1973; Magrassi M., *Bibbia e preghiera*, Ancora, Milano 1973; Tillmann K., *Guida alla meditazione*, Queriniana, Brescia 1974; A.A. W., *Anamnesis*, I, Marietti, Torino 1974; Häring B., *Preghiera: integrazione tra fede e vita*, EP, Catania 1974; AA.VV., *La preghiera della Chiesa*, ED, Bologna 1974; *Liturgia e vita spirituale*, RivLit 3, 1974; Boros L., *La preghiera cristiana*, Queriniana, Brescia 1975; Mohana J., *Preghiera sorgente di pace*, Queriniana, Brescia 1975; AA.VV., *La preghiera cristiana*, Teresianum, Roma 1975; AA.VV., *Rinnovamento degli esercizi spirituali*, LDC, Torino 1975; AA.VV., *Nelle vostre assemblee*, Queriniana, Brescia 1976, t. 2; Bernard C.A., *La preghiera cristiana*, LAS, Roma 1976; Louf A., *Signore insegnaci a pregare*, Marietti, Torino 1976; Duchesneau C., *Celebrazione nella vita cristiana*, ED, Bologna 1977; AA.VV., *Preghiera ed esperienze di preghiera*, Facoltà Teologica, Padova 1978; Hausherr I., *Solitudine e vita contemplativa*, Queriniana, Brescia 1978; Maritain J. i R., *Vita di preghiera, liturgia e contemplazione*, Borla, Roma 1979; Tillmann K. - von Peinen H.T., *Guida alla meditazione cristiana*, II,

Queriniana, Brescia 1980; Vagaggini C., *Il senso teologico della liturgia*, EP, Roma, 5-te wyd., 1980; de Mello A., *Un cammino verso Dio*, La Parola, Roma 1980; Pacomio L. - Grasso G. - Magrassi M. - Mazzarello S., *Liturgia e Spiritualität* Marietti, Torino 1981 ; Furioli A., *La preghiera. Riflessioni di teologia spirituale*, Marietti, Torino 1981; Triacca A.M. - Pistoia A., *Liturgie, spiritualité, cultures*, CLV - Edizioni liturgiche, Roma 1983.

### c) DOŚWIADCZENIE A MISTYKA

Barz H., *Selbsterfahrung*, Stoccarda 1973; Sudbrack J. (opr.), *Das Mysterium und die Mystik*, Echter, Würzburg 1974; Kaspar W., *Fede e storia*, Queriniana, Brescia 1975; AA.VV., *L'esperienza di Dio oggi*, Citadella, Assisi 1975; AA.VV., *Vecchi e nuovi dei*, Valentino, Torino 1976; Saal F., *Introduzione allo studio del misticismo orientale e occidentale*, Roma 1976; Tresmontant C., *La mystique et l'avvenir de l'homme*, Cerf, Paris 1977; AA.VV., *Dio in pubblico*, Queriniana, Brescia 1978; AA.VV., *Scienze della religione*, LAS, Roma 1978; Boros L., *Sperimentare Dio nella vita*, Queriniana, Brescia 1978; Goffi T., *Carita, esperienza di Spirito*, EP, Roma 1978; Rahner K., *Teologia dell'esperienza dello Spirito*, EP, Roma 1978; Roqueplo PH., *Esperienza del mondo: esperienza di Dio?*, LDC, Torino 1978; AA.VV., *Alla ricerca di Dio*, Teresianum, Roma 1978; Cox K., *La svolta ad oriente*, Queriniana, Brescia 1978; AA.VV., *Mistica e misticismo oggi*, CIPI, Roma 1979; AA.VV., *Dire Dio, per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1979; AA.VV., *Forme di sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli 1979; Nouwen J.M., *Ho ascoltato il silenzio*, Queriniana, Brescia 1979; Schillebeeckx E., *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980; Bergonzi M., *Inchiesta sul nuovo misticismo*, Laterza, Bari 1980; Woods R. (opr.) *Understanding Mysticism*, Image Book, New York 1980; Nouwen J.M. *Viaggio spirituale per l'uomo contemporáneo*, Queriniana,

Brescia 1980; IDEM, *Ministero creativo*, Queriniana, Brescia 1981; por. Ancilli E. - Papparozzi M. (opr.), *La mística, fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, t. 2.

#### d) DOŚWIADCZENIE CHRYSTOCENTRYCZNE

Truhlar V., *Cristo nostra esperienza*, Queriniana, Brescia 1968; AA.VV., *Gesú Cristo, mistero e presenza*, Tersianum, Roma 1971; Evdokimov P., *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972; Guillet J., *Gesú davanti alia sua vita e alia sua morte*, Cittadella, Assisi 1972; Moltmann J., *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973; Bernard C.A., *Vie morale et croissance dans le Christ*, Gregorianum, Roma 1973; Duquoc C., *Gesú uomo libero*, Queriniana, Brescia 1974; Boff L., *Gesú Cristo liberatore*, Cittadella, Assisi 1974; IDEM, *Liberazioni umane e salvezza in Gesú Cristo*, LDC, Torino 1975; AA.VV., *La sapienza umana e salvezza in Gesú Cristo*, LDC, Torino 1975; AA.VV., *La sapienza della croce oggi*, LDC, Torino 1976; t. 3; Schillebeeckx E., *Gesú, la storia di un vivente*, Queriniana, Brescia 1976; Guardini R., *Il Signore*, Vita e Pensiero, Milano 1976; Messori V., *Ipotesi su Gesú*, SEI, Torino 1976; Tyrrel B., *Cristoterapia*, Ep, Alba 1977; Cristaldi G., *Contemporaneità do Cristo*, Studium, Roma 1979; Thomas J., *Jesus dans l'expérience chrétienne*, DDB, Bellarmin, Paris 1979; AA.VV., *Annunciare Cristo ai giovani*, LAS, Roma 1980; AA.VV., *Teologia e spiritualità del Cuore di Gesú*, ED, Napoli 1982.

#### e) DOŚWIADCZENIE PMEUMATOLOGICZNE

Knox R.A., *Illuminati e carismatici*, Mulino, Bologna 1970; AA.VV., *Lo Spirito e la Chiesa*, AVE, Roma 1970; Rahner K., *L'elemento dinámico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1970; Urs von Balthasar H., *Spiritus creator*, Morcelliana, Brescia 1972; Hasenhütl G., *Carisma, principiofondamentale per l'ordinamento*

*della chiesa*, ED, Bologna 1973; AA.VV., *L'esperienza dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1974; Taylor J.V., *Lo Spirito mediatore*, Queriniana, Brescia 1975; Suenens L.J., *Lo Spirito Santo nostra speranza*, EP, Alba 1975; Laurentin R., *Il movimento carismatico nella chiesa cattolica*, Queriniana, Brescia 1976; Moltmann J., *La Chiesa nella forza dello spirito*, Queriniana, Brescia 1976; AA.VV., *La riscoperta dello Spirito*, Jaca Book, Milano 1977; Goffi T., *Carità, esperienza di Spirito*, EP, Roma 1978; Rahner K., *Teologia dell' esperienza dello Spirito*, EP, Roma 1978; *Discernimento dello Spirito e degli spiriti*, "Concilium" 9 (1978); Kasper W. - Sauter G., *La Chiesa luogo dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1980; AA.VV., *L'azione dello Santo Spirito nel discernimento*, CIS, Roma 1980; AA.VV., *Carisma e Istituzione*, Rogate, Roma 1983; Palumbieri S., *A Unapentecoste per il nostro tempo. A 20 dal Concilio Vaticano II*, ED, Napoli 1984.

f) DOŚWIADCZENIE KOŚCIOŁA

AA.VV., *L'avvenire della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1970; Ratzinger J., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971; Urs von Balthasar H., *Sponsa verbi*, Morcelliana, Brescia 1972; Bori P.C., *Koinonia*, Paideia, Brescia 1972; Fallico A., *Quando un gruppo diventa chiesa*, La Roccia, Roma 1974; Acerbi A., *Due ecclesiologie*, ED, Bologna 1975; Afanassiev N., *L'église du Saint-Esprit*, Cerf, Paris 1975; Moltmann J., *La chiesa nella forza dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1976; BORI P.C., *La Chiesa primitiva*, Queriniana, Brescia 1977; AA.VV., *La Chiesa dello Spirito responsabilità del cristiano*, Teresianium, Roma 1977; Klostermann F., *Chiesa: evento e istituzione*, Cittadella, Assisi 1978; AA.VV., *Verso la Chiesa del terzo millennio*, Queriniana, Brescia 1979; Dianich S., *Una chiesa per vivere*, Marietti, Torino 1979; AA.VV., *Regno come comunione*, LDC, Torino 1980; Vanier J., *La comunità luogo del perdono e della festa*, Jaca Book, Milano 1980.

## g) ANTROPOLOGICZNA PODSTAWA DOŚWIADCZENIA DUCHOWEGO

AA.W., *Tempo e vita spirituale*, Teresianum, Roma 1971; Zavalloni R., *Le strutture umane della vita spirituale*, Morcelliana, Brescia 1971 ; Goffi T., *Nuove vie dell'etica sessuale*, Queriniana, Brescia 1972; AA.VV. *L'uomo nella vita spirituale*, Teresianum, Roma 1974; Rulla M.L., *La psicologia del profondo e vocazione: le persone*, Marietti, Torino 1975; Kling H., *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976; Martelet G., *Genesi dell'uomo nuovo*, Queriniana, Brescia 1976; AA.VV., *Spiritualité dell'azione*, LAS, Roma 1977; Acquaviva S., *In principio era il corpo*, Borla, Roma 1977; Fromm E., *Avere o essere?*, Mondadori Milano 1977; AA.VV., *Ascesi cristiana*, Teresianum, Roma 1978; Boros L., *Sperimentare Dio nella vita*, Queriniana, Brescia 1978; Metz J.B., *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978; Wolf H., *Gesù, la maschilità esemplare*, Queriniana, Brescia 1979; de Lubac H., *Mística e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979; Palumbieri S., *E« possibile essere uomo?;* ED, Napoli 1979; AA.VV., *La santità cristiana*, Teresianum, Roma 1980; Frankl V.E., *Alia ricerca di un significato nella vita*, Mursia, Milano 1980; AA.VV., *Le maître spirituel*, Cerf, Paris 1980.

### 5. Nowe perspektywy i aktualne problemy duchowości:

Prandi A., *Correnti e figure della spiritualité cattolica nei sec. XIX e XX*, w AA.VV. *La Chiesa cattolica nella storia dell'umanità*, Esperienze, Fossano 1966. Rahner K., *Frammenti di spiritualité per il nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1973; Brugnoli P., *Primo: il vangelo*, Morcelliana, Brescia 1974; Goffi T., *Etica cristiana in acculturazione marxista*, Cittadella, Assisi 1974; Greeley A.M., *L'uomo non secolare*, Queriniana, Brescia 1975; AA.VV., *Vecchi e nuovi dei*, Valentino, Torino 1976; AA.VV., *Laicité, probierni e prospettive*, Vita e Pensiero, Milano 1977; AA.VV., *Il ruolo sociale della religione*, Queriniana,

Brescia 1977; AA.VV., *Vita religiosa, bilancio e prospettive*, Teresianum, Roma 1977; AA.VV., *Evangelizzazione e promozione umana*, Atti del Convegno, AVE, Roma 1977; AA.VV., *Chiesa in Italia 1975-1978*, Queriniana, Brescia 1978; AA.VV., *L'indifferenza religiosa*, Citta Nuova, Roma 1978; Baget-Bozzo G., *La chiesa e la cultura radicale*, Queriniana, Brescia 1978; Metz J.B., *Tempo dei religiosi*, Queriniana, Brescia 1978; Secondin B. i inni, *Religiosità popolare, valore spirituale permanente*, Teresianum, Roma 1978; AA.VV., *La nuova religiosità*, "Testimonianze" 209-210 (1978); AA.VV., *Gli spostamenti teologici della teologia*, "Concilium" 5 (1978); Goffi T., *Ethos popolare*, Queriniana, Brescia 1979; Griffiths B., *Ritorno al centro*, Queriniana, Brescia 1979; Moltmann J., *Nuovo stile di vita*, Queriniana, Brescia 1979; AA.VV., *Evangelische Spiritualität*, Gütersloher, Gütersloh 1979; Guizzardi G. (opr.), *L'organizzazione dell' eterno*, Feltrinelli, Milano 1979; Eliade M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1979-1980, t. 2; AA.VV., *Modelli di santità*, "Concilium" 15 (1979); AA.VV., *Il concilio davanti a noi*, Queriniana, Brescia 1980; AA.VV., *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1980; AA.VV., *Credere in dialogo*, ED, Bologna 1980; AA.VV., *Inculturazione: concetti, probierni, orientamenti*, CIS, Roma 1980; Bianchi E., *Il radicalismo cristiano*, Gribaudi, Torino 1980; AA.VV., *Volontariato, società e pubblici poteri*, ED, Bologna 1980; Vaiani G., *Tra l'assurdo e il mistero*, Queriniana, Brescia 1980; Club di Roma, *Imparare il futuro*, Mondadori, Milano 1980; Zahan D., *Espiritualidad y pensamiento africanos*, Cristiandad, Madrid 1980; AA.VV., *Le spirituel autrement*, LumVie 148 (1980); Secondin B., *Messaggio evangelico e culture*, EP, Roma 1982; Goffi T. - Secondin B. (opr.), *Probierni e prospettive della teologia spirituale*, Queriniana, Brescia 1983; Goffi T., *L'esperienza spirituale oggi*, Queriniana, Brescia 1984.